

**ENTRE LO INCAICO Y LO COLONIAL:
LA HETEROGLOSIA EN EL DISCURSO DE TITU CUSI YUPANQUI, EL PENÚLTIMO INCA
DE VILCABAMBA**

**MARÍA VICTORIA TATIANA MARTÍNEZ GRANADA
CÓDIGO 201300368**

**DIRECTOR:
JUAN MORENO BLANCO**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
SEDE CALI
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE ESTUDIOS LITERARIOS
MAESTRÍA EN LITERATURAS COLOMBIANA Y LATINOAMERICANA
SANTIAGO DE CALI
FEBRERO 13 DE 2023**

Tabla de contenido

Agradecimientos	4
Resumen	5
Abstract	6
Introducción	7
Capítulo I. Consideraciones teórico-metodológicas	21
Estado del arte	21
El estatus genérico: las Crónicas de Indias	31
La oralidad y la escritura	34
La doble traducción.....	49
Capítulo II. El proceso de producción de la <i>Instrucción</i>	55
La situación extralingüística	55
Periodo de imposición de la dominación colonial	56
La autoría	60
Los productores y los oyentes/destinatarios.....	63
Vilcabamba.....	74
Las negociaciones previas y la Capitulación de Acobamba	77
La colaboración y la lucha	82
Capítulo III. Entre la carta relatoria y el homenaje ritual al inca	86
Los conceptos.....	86

El enunciado y los géneros de la vida cotidiana.....	86
Heterología, heteroglosia y lengua común	89
La formación textual y el género (tipo discursivo) de la <i>Instrucción</i>	92
Cartas, relaciones y crónicas.....	93
Homenaje ritual al inca	96
Análisis de la <i>Instrucción</i>	101
Capítulo IV. Incas y <i>aucas</i>	116
La categoría Inca	116
Manco Inca en la <i>Instrucción</i>	122
La categoría <i>auca</i>	128
Los <i>aucas</i> en la <i>Instrucción</i>	138
La oposición entre las categorías inca y <i>auca</i>	155
Conclusiones	163
Referencias.....	167

Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud con Catalina Martínez Granada, mi bastoncito, por abrir caminos y ser mi compañera de vida. Les agradezco a Martha Cecilia Granada Vélez, Sofía Martínez Granada y Carlos Eduardo Martínez Toro, quienes me han cuidado y amado desde siempre. Gracias a Lady Teresa Muñoz y a William Martínez Toro por creer en mí y ayudarme a seguir mi vocación. A Juan Moreno Blanco le agradezco por orientar esta investigación y a María Mercedes Ortiz por sus acertadas correcciones. A Carlos Páramo, mi lector imaginado, le debo una manera de interrogar a las fuentes. Y, finalmente, gracias a Clint vanSonnenberg por regalarme un futuro inesperado.

Resumen

El surgimiento de la heteroglosia que caracteriza la producción textual latinoamericana puede rastrearse desde las Crónicas de Indias. Estas crónicas constituyen un género de frontera definido por su heterogeneidad cultural y discursiva, lo que les permite expresar distintas visiones de mundo. Si se busca recuperar la perspectiva de los incas rebeldes, el texto fundamental es la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1570), compuesta por el Inca Titu Cusi Yupanqui, fray Marcos García y Martín de Pando. La *Instrucción* elabora una interpretación del periodo de imposición de la dominación colonial y formula el primer programa andino de resistencia y acomodación. Los pocos estudios críticos sobre la *Instrucción* destacan su heterogeneidad o, en términos de Bajtín, su heteroglosia. Este concepto permite plantear la pregunta que orienta esta investigación: ¿cómo surge y se expresa la heteroglosia en la *Instrucción*? En este texto confluyen dos tipos discursivos: el homenaje ritual al inca y la carta relatoria, que corresponden a las distintas intenciones comunicativas de Titu Cusi. La apelación al homenaje ritual es centrífuga con relación al discurso y a la sociedad colonial porque puso en práctica un tipo discursivo que había querido ser borrado por el proyecto conquistador-colonial y recuperó una interpretación de la desestructuración del Tawantinsuyu recurriendo a la oposición entre las categorías andinas de inca y *auca*. La presente investigación requirió cotejar fuentes primarias y secundarias para reconstruir la producción del texto y visibilizar las categorías políticas incaicas. Esta tesis contribuye al conocimiento de un texto valioso y poco estudiado, permite recuperar la perspectiva de la nobleza rebelde sobre la destrucción del Tawantinsuyu y abre preguntas sobre las relaciones entre las categorías de pensamiento inca.

Palabras clave: Titu Cusi Yupanqui, heteroglosia, Crónicas de Indias, inca, *auca*, resistencia indígena.

Abstract

The emergence of the heteroglossia that characterizes Latin American discursive production can be traced back to the Chronicles of the Indies. These chronicles represent a genre melting pot defined by cultural and discursive heterogeneity, which allows for the expression of diverse worldviews. If one seeks to recover the perspective of the rebellious Incas, the foundational text is the *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1570), composed by Inca Titu Cusi Yupanqui, Fray Marcos García, and Martín de Pando. The *Instrucción* provides an interpretation of the period of imposition of colonial domination and formulates the first Andean program of resistance and accommodation. The few critical studies on the *Instrucción* highlight its heterogeneity or, in Bakhtin's terminology, its heteroglossia. This concept helps frame the question that guides the present research: How does heteroglossia present and express itself in the *Instrucción*? In this text, two discursive types corresponding to Titu Cusi's distinct communicative intentions converge: the ritual homage to the Inca and the narrative letter (*carta relatoria*). The appeal to the ritual homage in the *Instrucción* is centrifugal with respect to the discourse and colonial society: this appeal put into practice a type of discourse that the project of colonial conquest sought to erase and reclaiming an interpretation of the destruction of Tawantinsuyu by resorting to the opposition between the Andean categories of Inca and Auca. The present study compares primary and secondary sources to reconstruct the production of the text and illuminate Inca political categories. This thesis contributes to knowledge surrounding a valuable and understudied text, recaptures the perspective of the rebellious nobility with respect to the destruction of Tawantinsuyu, and raises questions about the relationships between categories of Inca thought.

Keywords: Titu Cusi Yupanqui, heteroglossia, Chronicles of the Indies, inca, auca, indigenous resistance.

Introducción

La imposición del dominio colonial español en el Tawantinsuyu¹ implicó la desestructuración del orden social y simbólico inca. Este proceso inició hacia 1532 con la captura del Inca Atahualpa en Cajamarca. En esos momentos la nobleza cusqueña estaba en medio de una lucha sucesoria. Huayna Cápac, el *sapa inca*², había fallecido recientemente debido a una enfermedad infecciosa de origen europeo y sus hijos se disputaban el poder. Los principales protagonistas de la confrontación eran Atahualpa y Huáscar Inca, quienes contaban con el apoyo de distintas *panacas*³.

Si bien la facción de Atahualpa logró capturar y ejecutar a Huáscar, aún no había un resultado definitivo. La irrupción de los españoles y la captura de Atahualpa trastocaron por completo la situación. Numeros grupos étnicos se unieron a los extranjeros, ya que vieron una oportunidad para liberarse de la dominación de los incas y recuperar su independencia.

Ante las ejecuciones de Huáscar y Atahualpa, Manco Inca, quien también era hijo de Huayna Cápac, cobró relevancia. Debido al apoyo de los españoles logró coronarse como *sapa inca*. Sin embargo, su poder fue limitado. Sus nuevos socios incumplieron sus compromisos y pretendieron que su rol se limitara al de inca fantoche.

Ante esta nueva realidad, la nobleza cusqueña se dividió en dos sectores principales: aquellos que optaron por insertarse en el naciente orden colonial y aquellos que eligieron el camino de la resistencia y la negociación (García-Bedoya, 2017a).

¹ También se escribe Tawantinsuyo, Tahuantinsuyu o Tahuantinsuyo. Se refiere a las cuatro partes del mundo, a saber: el Andesuyo (o Antesuyo), Condesuyo (o Contisuyu), Collasuyo (o Collasuyu) y Chinchaisuyo (o Chinchaisuyu). Estas eran las cuatro partes que conformaban el mundo de los incas.

² Se encuentra en las fuentes como *sapan inca* o *sapai inca*. Tal como se expondrá en el cuarto capítulo, el *sapa inca* es a la vez un ser sagrado y un jefe político (Curatola y Szemiński, 2002).

³ Hernández Astete (2008) señala que las *panacas* eran la más alta capa de la nobleza incaica y estaban conformadas por los descendientes directos de los *sapas incas*.

Esta segunda vía fue liderada por Manco Inca y sus hijos Sayri Túpac, Titu Cusi Yupanqui y Túpac Amaru, quienes gobernaron el reducto de Vilcabamba⁴. La *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (en adelante la *Instrucción*) expresa la visión de la nobleza vilcabambina, ya que fue redactada a instancias de Titu Cusi en 1570. El documento, dirigido al rey Felipe II de España, tiene sesenta y seis folios y se divide en dos partes: la instrucción propiamente dicha y el poder. La instrucción, que ocupa casi sesenta y cuatro folios, es un testimonio que reivindica la figura de Manco Inca, defiende la legitimidad de Titu Cusi y exige al rey español la reparación por los perjuicios causados contra los incas. El poder, que ocupa poco más de dos folios, le otorga al exgobernador Lope García de Castro las facultades necesarias para representar los intereses del *sapa inca* ante la Corona.

El texto fue dictado en quechua por Titu Cusi Yupanqui, el tercer gobernante de Vilcabamba. Fray Marcos García⁵ y Martín de Pando⁶ tradujeron el texto al español, lo ordenaron de acuerdo con los usos europeos y lo vertieron a la escritura.

Fray Diego Ortiz, Suta Yupangui, Rimache Yupangui y Sullca Varac fueron testigos «[...] a lo veer, escribir e relatar [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 68). Asimismo, Pablo Gualpa Yupangui, Martín Cosiguaman, Gaspar Yulca Yanac, fray Marcos García y fray Diego Ortiz fueron testigos de la carta poder otorgada por Titu Cusi al licenciado Lope García de Castro⁷.

⁴ Regalado de Hurtado (1997) precisa que ni Manco Inca ni sus sucesores lograron consolidar un poder suficiente a nivel regional o incluso local y, en consecuencia, no existió un estado neoinca. Vilcabamba fue un reducto en el que un sector de la nobleza inca logró conservar una cierta autonomía frente a la Corona española durante varias décadas.

⁵ Fraile agustino de origen español. Fue ordenado en Lima en 1557 y se desempeñó como vicario y doctrinante de Capinota. En 1568 ingresó a la provincia de Vilcabamba, gracias a los acuerdos obtenidos mediante la Capitulación de Acobamba, y permaneció allí hasta 1570. En ese periodo procuró evangelizar al Inca y colaboró con Titu Cusi y Martín de Pando para producir la *Instrucción*.

⁶ Secretario, consejero y escribano mestizo de Titu Cusi Yupanqui. No hay información sobre su origen ni sobre su vida antes del ingreso a Vilcabamba. Vivió con los incas rebeldes entre 1556 y 1571. Tuvo un rol central en las negociaciones de Titu Cusi con la Corona española y, en particular, en la redacción de la *Instrucción*.

⁷ Gobernador del Virreinato del Perú y presidente de la Real Audiencia de Lima entre 1564 y 1569. Impulsó las negociaciones con los incas vilcabambinos y fundó las reducciones indígenas. Respecto a la *Instrucción*, actuó como promotor y destinatario. El Inca esperaba que el exgobernador le narrara el contenido de la *Instrucción* al rey español y abogara por sus intereses ante la Corona.

La Instrucción es un texto con un inmenso valor cultural, ya que formuló la visión de la nobleza inca disidente y presentó el programa inaugural de la resistencia andina. De esta manera, la obra encarnó la primera dimensión escrita del conflicto entre los incas y los españoles. En otros términos, se inscribió en el primer acto de la lucha entre las narrativas escritas de los andinos y los invasores. De igual modo, en el contexto sudamericano, la *Instrucción* marcó la emergencia de una visión anticolonial y de una modalidad expresiva heterogénea en la escritura.

Este conflicto entre las narrativas, pese a sus innumerables variaciones, sobrevive hasta el presente. Los protagonistas actuales son, por una parte, los pueblos indígenas (o las nacionalidades minoritarias, en términos de Vasco, 2002) y, por otra parte, las nacionalidades mayoritarias que se construyeron negando y atacando lo amerindio a la vez que se apropiaban de numerosos elementos indígenas (Vasco, 2002).

Las palabras de Fabio Gómez Cardona (2016), a propósito de escrituras amerindias relativamente recientes, bien podrían referirse a la *Instrucción*:

Estos son textos escritos en condiciones de urgencia extrema, cuando los pueblos están siendo sometidos a una intensa agresión física y simbólica por parte de la sociedad dominante, cuando la amenaza de la extinción cultural se cierne sobre ellos, cuando sus condiciones vitales de existencia están siendo socavadas por la invasión de sus territorios [...]; estos textos se han gestado en el fragor de las luchas y aunque aparecen bajo la autoría de un nombre individual, son en verdad el clamor y la respuesta de una voz colectiva [...]. (p. 14)

Entonces, si queremos comprender las raíces de ese conflicto entre las narrativas, debemos aproximarnos a las primeras obras que lo encarnaron: las Crónicas de Indias. Entre ellas se destaca la *Instrucción*, ya que presenta, a partir de categorías andinas y un tipo discursivo de raigambre inca, una reelaboración de la memoria oral vilcabambina.

A diferencia de la nobleza cusqueña colaboracionista, que practicó la diglosia típica de un modelo colonial de poder (una lengua dominante y una lengua sometida), la nobleza vilcabambina que se enfrentó al proyecto conquistador (y produjo un corpus discursivo y textual que lo atestigua) practicó la heteroglosia, centrífuga al modelo de la dominación colonial.

El punto de vista de la élite vilcabambina no suele estar presente en otros documentos de la época porque los informantes nativos de los cronistas solían ser aquellos que optaron por la convivencia con los españoles y los sucesos de Vilcabamba tardaban en ser conocidos en el Cusco. Además, los cronistas toledanos⁸ silenciaron las voces que cuestionaban la llamada conquista.

Ni siquiera Felipe Guamán Poma de Ayala o el Inca Garcilaso de la Vega recuperaron esta óptica. El primero representaba la visión de la nobleza yarovilca⁹. Mientras tanto, el segundo encarnaba una doble mirada de corte aristocrático, en cuanto hijo de un conquistador español perteneciente a las casas ducales de Feria e Infantado y de una *palla*¹⁰ del sector de la nobleza inca que colaboró con los españoles.

Para aproximarnos a la perspectiva de la élite de Vilcabamba contamos con unas pocas fuentes: las cartas enviadas por Titu Cusi Yupanqui y por Martín de Pando, las provisiones de Lope García de Castro, la Capitulación de Acobamba¹¹, los testimonios del oidor Juan de

⁸ Los cronistas se han clasificado de distintas maneras según los criterios seleccionados. Por ejemplo, algunos autores proponen categorías acudiendo a criterios étnicos, profesionales o cronológicos (Porrás Barrenechea, 1933). En el presente caso, la clasificación acude a la relación con las tesis del virrey Toledo. Los cronistas toledanos sostenían que los incas no eran los señores naturales del Tawantinsuyu y, además, eran tiranos, violentos e idólatras. Por ende, la conquista española era legítima, en cuanto había destituido a un gobierno ilegítimo y despótico (García-Bedoya, 2017b).

⁹ En *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Guamán Poma se reclama descendiente de la nobleza yarovilca, que gobernaba a los indios yaros, asentados en Huánuco, en la región del *Chinchaisuyu*.

¹⁰ Según el Inca Garcilaso de la Vega (2004), el término *palla* designaba a las mujeres de sangre real, mientras que *inca* se usaba para referirse a los hombres de sangre real. Por otra parte, la gente del común se denominaba *runa*. Valga aclarar que en los tiempos del Tawantinsuyu el vocablo *inca* no era un etnónimo.

¹¹ Este tratado entre la Corona española y los incas vilcabambinos es el resultado de las negociaciones iniciadas en 1565. La Corona estuvo representada por el tesorero García de Melo, el emisario Rodríguez de Figueroa y el oidor Matienzo. Los incas disidentes fueron representados por el propio Titu Cusi Yupanqui, quien contó con la colaboración de Martín de Pando. La Corona se comprometió a dar las

Matienzo y de Diego Rodríguez de Figueroa, la causa criminal contra Arias y Cristóbal Maldonado¹², así como los documentos relacionados con la negociación entre Sayri Túpac y el virrey Andrés Hurtado de Mendoza.

Martínez (2020) ha señalado la existencia de otro tipo de fuentes, como memorias, cantares y representaciones, que respondieron a otros sistemas de registro y comunicación de raigambre andina. Estos textos conservaron cierta autonomía y construyeron memorias indígenas.

La fuente privilegiada para aproximarse a la perspectiva de la élite vilcabambina es la *Instrucción*, ya que se trata de un proyecto ambicioso, liderado por el gobernante de Vilcabamba, quien elaboró una extensa interpretación del periodo de imposición de la dominación colonial y formuló el primer programa andino de resistencia y acomodación (García-Bedoya, 2017a; Aguirre Pérez, 2018).

Esta interpretación y el subsecuente programa se adelantaron a las formulaciones del Inca Garcilaso y de Guamán Poma. Mientras que la *Instrucción* se redactó en las postrimerías del periodo de imposición de la dominación colonial, los *Comentarios reales de los incas* y *El primer nueva corónica y buen gobierno* fueron compuestos en el periodo de estabilización colonial, cuando las instituciones virreinales se habían consolidado.

El programa expuesto en la *Instrucción* invitaba a los sujetos andinos a practicar la cautela, la desconfianza y la simulación para enfrentar la violencia, la mentira y el engaño de

mercedes solicitadas por el Inca a cambio del traslado del rebelde y de su séquito. El acuerdo se firmó en 1566 y fue aprobado por el gobernador Lope García de Castro ese mismo año. En 1569 el rey español ratificó el tratado, expidió una cédula real para confirmar lo pactado y, posteriormente, le ordenó al virrey Toledo cumplir lo acordado. Sin embargo, la muerte de Titu Cusi fracturó los diálogos y el virrey decidió invadir Vilcabamba, contrariando lo estipulado en el pacto.

¹² Arias y Cristóbal Maldonado raptaron a la niña Beatriz Clara Coya, hija y heredera del Inca Sayri Túpac y, por lo tanto, sobrina de Titu Cusi. El fin del rapto era la celebración de un matrimonio clandestino para apropiarse del patrimonio de Beatriz. El proceso contra los Maldonado también brinda información sobre las acciones militares y las negociaciones entre los incas de Vilcabamba y los españoles (Nowack, 2004). Allí se halla una copia completa de la Capitulación de Acobamba, así como los testimonios de Diego Rodríguez de Figueroa, Pedro Rodríguez, Hernando Bachicao y Gaspar de Sotelo.

los españoles. Titu Cusi fue fiel a dicho programa hasta el final de sus días. Por ejemplo, la *Instrucción* fue a la vez una estrategia dilatoria, una herramienta en la lucha entre las narrativas y un intento de acomodación.

Pese a su valor cultural, la *Instrucción* fue ignorada durante cuatro siglos, debido tanto a su difícil acceso como a los prejuicios de los investigadores. Recién en la década de los ochenta del siglo xx empezó a ser estudiada de manera sistemática.

En los últimos cuarenta años ha suscitado un significativo interés. No obstante, ninguna investigación aborda la obra desde el concepto de heteroglosia, ni desde la oposición entre las categorías andinas de inca y *auca*.

En consecuencia, considero que mi investigación es relevante ya que contribuye al conocimiento de un texto importante y poco estudiado, demuestra que en la *Instrucción* se explicó la desestructuración del Tawantinsuyu a partir de categorías andinas y expone la heteroglosia que atraviesa la obra.

Mi formación como antropóloga y mi posterior acercamiento a los estudios literarios me permiten una aproximación singular a la *Instrucción*. Este abordaje se sitúa en el marco de la propuesta de María Mercedes Ortiz Rodríguez (2019) a propósito de literaturas indígenas contemporáneas de Brasil, Guatemala y Colombia, según la cual se requiere un enfoque multidisciplinario para abordar ciertas obras que «[...] constituyen un reto para los estudios literarios en la medida que requieren de una gran comprensión de las culturas de los pueblos que las producen y de los contextos históricos específicos en los que emergen» (Ortiz Rodríguez, 2019, p. 14).

Desde el pregrado estoy interesada en las Crónicas de Indias, los incas, la resistencia vilcabambina, el periodo de imposición de la dominación colonial y las categorías de pensamiento de raigambre andina. Asimismo, mi profesión me enseñó a preguntarme por las distintas visiones de mundo.

Durante mis años de estudiante de pregrado, me cuestionaba sobre cómo leer los documentos que pertenecían a otras coordenadas históricas y culturales: no podían convertirse en una cantera para extraer datos. En ese sentido, los estudios literarios me ofrecieron nuevas preguntas sobre los documentos y las herramientas para responderlas: ¿Cuál es la tipología textual?, ¿en qué tradición se inscribe?, ¿cómo se relaciona con otros textos contemporáneos?, ¿quiénes son los productores y quiénes los destinatarios?, ¿cuál es el fondo aperceptivo¹³ de los destinatarios?, ¿cómo es la relación entre la oralidad y la escritura? y ¿qué implicaciones tiene la traducción?, entre otras.

Desde mi primera lectura de la *Instrucción*, mi objetivo fue comprender la visión de la élite vilcabambina. Entonces, me pregunté cómo abordar el documento.

A mi modo de ver, se requiere comprender que se trata de un texto heterogéneo, en el sentido dado por Antonio Cornejo Polar (1993). Si bien la *Instrucción* puede ser leída como una carta relatoria para solicitar mercedes ante el soberano español, Martin Lienhard (1992b) propone que también puede ser interpretada desde un tipo discursivo indígena: el homenaje ritual al inca¹⁴.

Por ende, la *Instrucción* pertenece al ámbito de las crónicas mestizas (en términos de Lienhard), que son definidas así: «[...] Aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos

¹³ Jakubinskij señala que la apercepción está relacionada con la percepción y con la comprensión (Ivanova, 2010). Este autor se vale de esta noción «[...] para designar la experiencia, tanto interna como externa, y el contenido psíquico de un interlocutor en el momento de la percepción» (Ivanova, 2010, p. 49). En términos contemporáneos, Jakubinskij es el pionero del análisis del fenómeno de los saberes compartidos (Ivanova, 2010).

¹⁴ En 1985 Lienhard acuñó el término «homenaje ritual al inca» para referirse a un ritual incaico en honor a la figura del *qapaq inca*. La ceremonia incluía un banquete con las comidas y bebidas sagradas y combinaba música, canto, baile y narración. El desarrollo del rito se guiaba por una suerte de cantar épico, en el cual se reflexionaba sobre el ejercicio del poder. En algunas crónicas se conservan descripciones de dichos rituales o, incluso, unas versiones de los guiones que orientaban las ceremonias.

(verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea: indígena y europea» (Lienhard, 1983, p. 105).

De igual modo, se necesita reconocer que como texto heterogéneo y contradictorio puede ser interpretado desde distintos abordajes. Por ejemplo, Marguerite Cattán (2014) afirma que la *Instrucción* se ajusta al modelo legal del momento y sigue las pautas de la retórica clásica. Este enfoque privilegia una lectura occidental y desconoce las características incas.

En ese sentido, mi interpretación se inscribe en la propuesta de Beatriz Pastor (1998) a propósito de las crónicas indígenas mesoamericanas. En sus términos:

[...] las crónicas indígenas mesoamericanas adoptan la forma exterior de relaciones historiográficas que combinan [...] elementos autóctonos y europeos en la narración de la historia prehispánica de distintos pueblos. [...] Pero, bajo ese propósito declarado y evidente, los cronistas indígenas articulan unos textos que revelan y desarrollan un proyecto infinitamente más complejo que la simple recopilación de fechas, genealogías y acontecimientos que van relatando las relaciones. Los textos se dejan, por supuesto, leer a ese nivel más superficial, y es precisamente la reducción de los textos a ese nivel lo que ha provocado algunas de las lecturas más simplistas, erróneas y negativas de esas crónicas. Ese acercamiento se centra en la función del discurso que es fundamental en la historiografía europea del mismo período: la representacional. Pero ignora otra que es precisamente la función fundamental del discurso historiográfico de los cronistas nativos: la figurativa. (Pastor, 1998, pp. 24-25)

Después de una búsqueda minuciosa ubiqué aproximadamente cincuenta estudios sobre la *Instrucción*. Ninguno lo aborda a partir del concepto de heteroglosia, pese a que esta noción permite cualificar la comprensión de la heterogeneidad discursiva presente en el documento.

La heterogeneidad discursiva puede expresarse como diglosia o heteroglosia. En la diglosia, coexisten dos lenguas, que poseen funciones diferenciadas y jerarquizadas, siendo

una la lengua dominante y la otra la dominada. En la heteroglosia no hay una jerarquización entre las lenguas, aunque esto no significa que la relación esté exenta de conflicto.

Las propuestas teóricas de los estudiosos rusos Volóshinov, Medvedev y Bajtín no solo posibilitan comprender la heteroglosia, el dialogismo, la lengua común, el enunciado y los géneros discursivos, sino que permiten situar a la obra en su contexto de producción.

Esta investigación parte de dos preguntas, a saber: ¿Cómo surge y se expresa la heteroglosia en la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*? y ¿por qué el homenaje ritual al inca en la *Instrucción* es heteroglósico y centrífugo con relación al discurso colonial?

Mi hipótesis es la siguiente: En la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* confluyen dos tipos discursivos: el homenaje ritual al inca y la carta relatoria. La selección de estos tipos tiene un correlato en la tirante relación entre los objetivos de Titu Cusi, quien, por una parte, buscaba negociar con el rey español y, por otra, quería vindicar la figura de su padre Manco Inca.

La negociación requería hacer comprensible su discurso para los miembros de otra tradición cultural y, para tal fin, solicitó a Martín de Pando y a fray Marcos García que ordenaran su relato según las maneras y los usos de los españoles. La vindicación de la figura de su padre se construyó a partir del homenaje ritual al inca, un tipo discursivo incaico que se usaba para reflexionar sobre el poder, las funciones, la legitimidad y los retos del *qapaq inca*¹⁵ (Lienhard, 1992b).

A mi modo de ver, la apelación al homenaje ritual al inca es centrífuga con relación al discurso colonial por varias razones, a saber: puso en práctica un tipo discursivo que había querido ser borrado; trazó una continuidad histórica de la tradición oral incaica e hizo durar una memoria-palabra refractaria a la memoria única que propuso la conquista. Además, la

¹⁵ También se escribe *cápac inca*. Carlos Aranibar (2004), en el glosario de la edición del Fondo de Cultura Económica de los *Comentarios reales de los incas*, precisa que *cápac* normalmente se tradujo como rico y poderoso. No obstante, el vocablo aludía a la riqueza espiritual. En últimas, *qapaq inca* se usa para referirse al máximo gobernante del Tawantinsuyu.

Instrucción cuestionó el ordenamiento temporal y espacial del orden imperial conquistador; permitió mostrar a Manco como un inca victorioso; y elaboró una interpretación de la desestructuración del Tawantinsuyu recurriendo a las categorías andinas de inca y *auca*¹⁶.

A partir de los planeamientos de Lienhard (1992b), se puede concluir que durante el Tawantinsuyu el género homenaje ritual al inca estaba estandarizado y controlado por el poder central. Sin embargo, en 1570 los incas no conservaban la fuerza suficiente para imponer dicho género en su diálogo con los españoles. No obstante, Titu Cusi no renunció al homenaje ritual al inca ni a la vindicación de la figura de su padre, aunque le solicitó a fray Marcos García que reordenara el relato a la manera de las relaciones al rey, para así posibilitar la comunicación con el soberano español.

Desde la perspectiva de Titu Cusi, el desmoronamiento del orden inca parece ser explicado a partir de la oposición entre las categorías de inca y *auca*. Estas categorías son encarnadas por Manco Inca y los hermanos Juan, Hernando y Gonzalo Pizarro, respectivamente. En el relato, Francisco Pizarro castigó de manera justa a Atahualpa y restauró al legítimo heredero, Manco Inca. Francisco y Manco se unieron y vencieron a Challcochima y a Quisquis, capitanes de Atahualpa. Luego, los españoles y los incas convivieron en paz durante algún tiempo. La *Instrucción* continúa así:

[...] E pasados algunos años, como la cobdiçia de los honbres es tan grande, reynó en ellos, de tal suerte que, en / gañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de birtud, que se binieron entre sy a conçertar y tratar los unos con los otros la manera y el cómo molestarian a my padre y sacavan del más plata y oro de la sacada. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 16)

¹⁶ *Auca* es una categoría fundamental dentro del discurso político incaico. Sus principales significados son guerrero enemigo, traidor y tirano. De acuerdo con Itier (2016), en su acepción moral se usaba para referirse a quienes perjudicaban a su benefactor y en su acepción política a quienes arrebatában los bienes ajenos mediante la fuerza.

En esta versión de la historia, el desmoronamiento del orden inca inició cuando los españoles, movidos por la codicia y la lujuria, capturaron a Manco Inca, desconociendo que él era su benefactor e intentando arrebatárle su riqueza y a la coya¹⁷ Cura Ocllo.

El objetivo principal de esta investigación es explicar el surgimiento y la expresión de la heteroglosia en la *Instrucción*. Los objetivos específicos que orientan este estudio son analizar las interrelaciones entre dos tipos discursivos (el homenaje ritual al inca y la carta relatoria) en el texto y comprender la explicación que la nobleza vilcabambina formuló sobre la desestructuración del Tawantinsuyu. Esto permitirá argumentar que en la *Instrucción* el homenaje ritual al inca es heteroglósico y centrífugo con relación al discurso y a la sociedad colonial.

Para cumplir los objetivos, se requiere reconstruir el proceso de producción de la *Instrucción*, partiendo de la información suministrada por la misma obra y por las fuentes secundarias, con el fin de identificar las huellas de la colaboración y la lucha entre sus productores.

El único manuscrito conocido de la *Instrucción* se conserva en la Biblioteca del Monasterio San Lorenzo del Escorial, en Madrid. La primera edición parcial data de 1877, cuando Marcos Jiménez de la Espada incluyó algunos fragmentos en su edición de la *Guerra de Quito* de Cieza de León publicada en Madrid.

La edición de 1916 fue la primera completa. Estuvo al cuidado de Horacio Urteaga y Carlos Alberto Romero, quienes la publicaron en Lima, usando una copia del manuscrito. Con posterioridad, Francisco Carrillo (1973), Luis Millones (1985), María del Carmen Martín Rubio (1988), Liliana Regalado de Hurtado (1992) y Alessandra Luiselli (2001) publicaron sus

¹⁷ El Inca Garcilaso y Guamán Poma lo traducen como reina. El Inca agrega que también podía significar princesa heredera. La coya era el equivalente femenino del *sapa inca*: a la vez reina y ser sagrado. Su poder no provenía únicamente de su matrimonio con el *sapa inca*, sino de su propio origen, ya que descendía del último gobernante. Usualmente la coya era la hermana carnal del *sapa inca* y su esposa legítima. Si bien el *sapa inca* tenía varias esposas y numerosos hijos, la coya tenía un rol determinante a la hora de definir quién heredaría el poder.

ediciones completas de la obra, que contribuyeron a difundir un texto que hasta la década de los setenta era de difícil acceso. Ha sido traducida al alemán por Martin Lienhard (1985) y al inglés por John H. Parry y Robert G. Keith (1984), Ralph Bauer (2005), Nicole Delia Legnani (2005) y Catherine Julien (2006).

El texto se divide en dos partes interdependientes: la instrucción —testimonio que pretende demostrar tanto la legitimidad de Titu Cusi como la necesidad de repararlo por los perjuicios ocasionados por los españoles— y el poder —documento legal mediante el cual Titu Cusi designa a Lope García de Castro como su representante, con el fin de lograr la mencionada reparación—. Por lo tanto, la intención de Titu Cusi delimita el contenido de la *Instrucción*:

Aunque avia otras muchas cossas que avisar e que dezir, en espeçial de nuestro origen y prençipio y trajes y manera de nuestras personas conforme a nuestro usso, todo lo dexo por evitar prolexidad y porque no hazen a nuestro proposito açerca de lo que bamos tratando. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 67)

La *Instrucción* inicia con la legitimación de los derechos de Titu Cusi y la enunciación de la misión del licenciado, a saber: «[...] Dar a entender a su Magestad [...] quién soy y la neçesidad que a causa de poseer su Magestad y sus vasallos la tierra que fue de mis antepasados, en estos montes padezco» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, pp. 3-4).

A continuación, en la parte más extensa del texto, Titu Cusi narra la vida de su padre desde la llegada de los españoles hasta su asesinato perpetrado por unos refugiados almagristas. Allí recorre las fases de la relación entre Manco y los invasores: un periodo inicial de credulidad donde confía en el carácter divino de los extranjeros; una etapa de transición durante sus prisiones donde descubre la codicia, la lujuria y la traición de los hermanos Pizarro; una fase de levantamientos militares cuya cúspide es el cerco del Cusco, pero que no termina con la toma española del Sacsayhuamán; una época de recogimiento en los Andes,

caracterizada por la desconfianza hacia los españoles y la invitación a los indígenas a ejercer el fingimiento; y un momento final, mientras expira.

Según Lienhard (1992b), el relato sobre la vida de Manco Inca adopta las características de un género discursivo indígena: el mencionado homenaje ritual al inca. El investigador señala que la creación de este discurso sigue la tradición oral incaica y se inscribe en una «historiografía» dinástica, que no duda en ajustar la historia según las necesidades de la respectiva *panaca*.

A propósito de los aspectos formales, Lienhard (1992b) destaca que el texto alterna la narración y las escenas dialogísticas, aunque los diálogos tienen preponderancia frente a la narración. Además, en ocasiones los diálogos parecen monólogos, ya que los personajes (tanto los altos dignatarios como la colectividad) emiten largas disertaciones, mediante el discurso directo.

En la parte final del texto, Titu Cusi se reintroduce a sí mismo mediante la narración de las circunstancias de la muerte de su padre. Allí insiste en el mandato de Manco Inca al fallecer, según el cual lo señaló como sucesor. Luego, relata el proceso de paz con los españoles, su conversión al cristianismo y la autorización de la entrada de los sacerdotes en su tierra.

El manuscrito culmina con el poder a Lope García de Castro, que como ya se mencionó, es un instrumento legal que autoriza al licenciado a representar los intereses del Inca. Su contenido explicita lo que Titu Cusi pretendía obtener.

Esta investigación está dividida en cuatro capítulos. En el primer capítulo elaboro un balance del estado del arte y adelanto unas consideraciones teórico-metodológicas. El balance se estructura a partir de los ejes temáticos más recurrentes a la hora de abordar la *Instrucción*, entre los que se encuentran la cuestión de la autoría, el contexto de la producción y la heterogeneidad cultural y discursiva. A continuación, examino la naturaleza genérica de la

Instrucción; reflexiono sobre las relaciones entre la oralidad y la escritura y termino con unas consideraciones sobre la doble traducción, tanto lingüística como cultural.

En el segundo capítulo analizo la situación extralingüística relativa a la *Instrucción*, ya que de acuerdo con Volóshinov (2009) la comprensión de cualquier enunciado requiere conocer la situación social concreta en la que se produjo dicho enunciado. En este capítulo reconstruyo el proceso de producción de la *Instrucción*, incluyendo la información sobre el periodo histórico, el lugar de la enunciación, los productores, los oyentes y los destinatarios del documento y las negociaciones entre las partes, con el fin de situar la obra en su contexto e identificar en el texto las huellas de la colaboración y la lucha entre sus productores.

En el tercer capítulo examino el campo en el que resulta más evidente la colaboración y la lucha en el texto: el tipo discursivo. Para tal fin, recurro a los conceptos de género discursivo, heteroglosia, heterología y lengua común propuestos por Jakubinskij (2018), Medvedev (1994), Volóshinov (2009) y Bajtín (1989, 1999a). Igualmente, retomo las consideraciones de Mignolo (1982) sobre las cartas relatorias y de Lienhard (1992b) sobre el homenaje ritual al inca. Con arreglo a estos conceptos y consideraciones, reflexiono acerca del tipo discursivo de la *Instrucción*, que a mi modo de ver se debate entre la carta relatoria y el homenaje ritual al inca, y argumento que el homenaje ritual al inca es heteroglósico y centrífugo al discurso colonial.

Por último, en el cuarto capítulo, examino las categorías andinas de inca y *auca* y profundizo en la caracterización de Manco Inca, Antonico y los hermanos Pizarro en la *Instrucción*. A continuación, examino la contradicción entre Manco Inca y los mencionados hermanos Pizarro, quienes encarnaron las nociones de inca y *auca*, respectivamente. En la *Instrucción*, el desmoronamiento del orden inca inició cuando los hermanos Pizarro capturaron a Manco Inca, desconociendo que él era su benefactor e intentando arrebatárle su riqueza y a la coya Cura Ocllo. Es decir, el resultado de la confrontación entre incas y *aucas* explica la desestructuración del Tahuanyinsuyu en el periodo de imposición del dominio colonial.

Capítulo I. Consideraciones teórico-metodológicas

En este capítulo presento el estado del arte, abordo la naturaleza genérica del texto estudiado, reflexiono sobre las relaciones entre la oralidad y la escritura y culmino con unas consideraciones sobre la traducción.

Estado del arte

Las primeras investigaciones sistemáticas sobre la *Instrucción* datan de la década de los ochenta, es decir, cuatrocientos diez años después de su redacción. En los dos últimos lustros se han multiplicado las publicaciones sobre la obra, lo que sugiere que por fin ha cobrado relevancia en la academia.

En esta sección del texto presento un recuento de los estudios sobre la *Instrucción* que resultan relevantes para mi investigación. El principal parámetro para seleccionar los documentos fue que se centraran en la *Instrucción*. Por ende, excluí investigaciones que se referían de manera marginal a la obra o que la usaban como una fuente secundaria.

Los autores de referencia sobre la *Instrucción* son Luis Millones, Liliana Regalado de Hurtado y Martin Lienhard, quienes también han editado la obra. Para mi investigación son muy valiosos los estudios de Susana Jákfalvi-Leiva, Gustavo Verdesio y Carlos García-Bedoya, así como los mencionados autores canónicos.

En términos generales, se identifican tres tradiciones interpretativas: un grupo de investigaciones enfatiza una lectura desde claves occidentales (Castillo, 2012; Cattán, 2014), otro grupo resalta una interpretación a partir de conceptos andinos (Lienhard, 1992b; Martínez, 2020), y, un tercer conjunto recupera una doble clave: occidental y andina (Salomon, 1984; Millones, 1985; Chang-Rodríguez, 1991; Mazzotti, 1994; Verdesio, 1995; Limage-Montesinos, 2004; Zeballos, 2004; No, 2005; García-Bedoya, 2017a).

En este último grupo hay dos tendencias: la mayoritaria entiende la obra como un texto heterogéneo donde la armonía es imposible (siguiendo a Antonio Cornejo Polar) y la minoritaria

considera que el texto logra la concordia entre lo español y lo indígena (Limage-Montesinos, 2004).

A continuación, presento un resumen de los estudios sobre la *Instrucción*. Este recuento está organizado a partir de los siguientes ejes temáticos: de la veracidad histórica a las versiones de la historia, la cuestión de la autoría y el contexto de producción, la traducción, la oralidad, las lecturas andinas, las lecturas occidentales, la heterogeneidad cultural y discursiva, y, por último, los nuevos sujetos y la agencia.

Los dos primeros estudios sobre la *Instrucción* abordan el asunto de la veracidad histórica, a saber: Raquel Chang-Rodríguez (1980) y Liliana Regalado de Hurtado (1981). El objetivo de ambos artículos es coincidente: defender el valor histórico de la *Instrucción* en un contexto académico que despreciaba la obra por la supuesta ausencia de veracidad histórica.

En 1984, Frank Salomon redacta «Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos». Este artículo es revolucionario porque descarta la discusión sobre la veracidad histórica y, a su vez, propone la posibilidad de distintas interpretaciones sobre la obra, según se leyera con arreglo a los conceptos andinos o a las claves occidentales.

Desde una posición cercana a Salomon, Raquel Chang-Rodríguez (1991) sostiene que las inexactitudes históricas atribuidas a la *Instrucción* permiten articular una interpretación disidente, a partir de códigos andinos y europeos. La autora sugiere que la veracidad histórica depende de criterios culturalmente situados.

Carlos García-Bedoya (2017a) tiende un puente entre el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas*¹⁸ y la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. García-Bedoya (2017a) sostiene que la primera obra presenta el punto de vista de un sector de la élite inca que optó por insertarse en el nuevo orden impuesto por los españoles, mientras la segunda expresa el punto de vista del sector de la élite inca que optó por la resistencia y la

¹⁸ También llamada la *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los reyes incas*.

negociación. Esto contradice la idea según la cual «[...] los discursos de los vencidos conformaban un corpus homogéneo, signado por la resistencia al invasor español» (García-Bedoya, 2017a, p. 40).

En suma, se identifican tres momentos de la discusión sobre la relación entre la *Instrucción* y la historia: en un primer momento, previo a 1980, el texto era ignorado por los académicos, quienes consideraban que sus denominadas inexactitudes históricas lo condenaban al olvido; en un segundo momento, comprendido entre 1980 y 1984, las investigaciones descartaron la discusión sobre la veracidad histórica, ya que los criterios de dicha veracidad están culturalmente situados; y en un tercer momento, que inicia en 1984 y se extiende hasta el presente, los estudios se han centrado en la versión de la historia que construye la *Instrucción*, así como en los criterios «historiográficos» de los incas.

La cuestión de la autoría y el contexto de producción de la obra fueron estudiadas desde la década de los noventa. Las tesis más influyentes son las de Liliana Regalado de Hurtado, Susana Jákfalvi-Leiva y Song No, quienes analizan los roles de los distintos actores que intervinieron en la producción del texto.

Regalado de Hurtado es la primera investigadora en problematizar la cuestión de la autoría. En 1992 presenta su edición de la *Instrucción* acompañada de un extenso estudio preliminar, donde examina el contexto histórico, el proceso de composición, las tesis expuestas y la historia editorial del documento.

Susana Jákfalvi-Leiva (1993) examina la relación conflictiva entre la oralidad y la escritura, la definición de la autoría y la constitución del sujeto de la enunciación. En sentido contrario, Lupita Limage-Montesinos (2004) y María Teresa Grillo Arbulú (2013) desproblematican la autoría. Para Limage-Montesinos, fray Marcos García fue un simple copista.

Song No (2005) propone que la heterogeneidad cultural y discursiva de la *Instrucción* deriva de su compleja producción, en la que intervinieron numerosos actores de diversa procedencia.

En 2020 José Luis Martínez publica «La rebelión de Manco Inka y Vilcabamba en textos andinos coloniales: otros materiales para su estudio». Esta investigación marca un nuevo rumbo para las indagaciones sobre la resistencia inca, ya que el autor se basa en fuentes alternativas y remotas, que permiten recontextualizar la *Instrucción* entre los discursos andinos de su tiempo.

Martin Lienhard (1992a), Kerstin Nowack (2004) y Marguerite Cattan (2011) suministran una valiosa información y numerosos documentos para reconstruir el contexto histórico previo a la redacción de la *Instrucción*.

La traducción es el eje de las investigaciones de Verdesio (1995), Benoist (2007) y Cattan (2016). Verdesio puntualiza que la traducción del quechua al español es una traducción de una traducción. La traducción inicial, de tipo cultural, fue ejecutada por Titu Cusi. Valerie Benoist (2007) reafirma que la *Instrucción* ejecuta una doble traducción: primero, cultural y, segundo, lingüística. La traducción cultural implica dos transformaciones: de historia inca a historia cristiana y de la historia de Manco Inca al argumento a favor del autogobierno de los incas. Marguerite Cattan (2016) analiza las palabras quechuas en el texto, ya que allí se aclara el rol de fray Marcos García en la redacción del documento.

La reflexión sobre la oralidad es central en Millones (1985) y en Jákfalvi-Leiva (1993). Luis Millones reedita la *Instrucción* y la acompaña de un breve estudio crítico. Este investigador destaca la característica formal más importante de la obra: su estructura dramática, que deriva de las reglas del quechua y que la diferencia de sus contemporáneas. Susana Jákfalvi-Leiva (1993) entiende la obra como una crónica «oralizante». Para continuar las investigaciones de Millones y Jákfalvi-Leiva se requiere profundizar en la sintaxis del quechua, ya que así se podrán reconocer las huellas del discurso oral andino en el texto.

Para mi investigación, las lecturas en clave andina más relevantes son las de Lienhard (1992b) y González Rosales (2003).

Martin Lienhard (1992b) reconstruye la estructura del homenaje ritual al inca y propone que este puede encontrarse bajo formas modificadas en algunas crónicas escritas en español, como la *Instrucción*. Lienhard plantea que, aunque la *Instrucción* no fundó una tradición escritural, su modelo parece haberse difundido de modo oral hasta el siglo XIX, y por vías oral y escrita desde ese momento hasta el presente.

En 2003 Dante González Rosales propone que en la *Instrucción* los españoles fueron identificados de distintas maneras: de viracochas a *supays*, pasando por semidioses.

Las interpretaciones de Lienhard y González privilegian las nociones indígenas, con el fin de aproximarse a una perspectiva inca. El trabajo de Lienhard es fundamental, ya que caracteriza la estructura de un género discursivo andino.

Por el contrario, las propuestas de Castillo (2012) y Cattán (2014) apelan a una lectura en clave occidental. Moisés Castillo (2012) compara al Tito de los *Coloquios de la verdad*¹⁹ con el Titu Cusi de la *Instrucción*, ya que ambos encarnaron un conflictivo lascasianismo que cuestionó la conquista. Recordemos que Valerie Benoist (2007) ya había destacado los ecos de la retórica lascasiana en la *Instrucción*.

Marguerite Cattán (2014) plantea que la *Instrucción* contiene tres documentos: una instrucción, una relación y una carta poder. Su hipótesis es que la brevísima instrucción y la carta poder se ajustaron a los modelos legales de la época, mientras que la relación siguió las pautas de la retórica clásica en cuanto a la forma, estructura, orden, disposición en partes, exposición de los hechos, argumentación, figuras y lugares comunes utilizados. Entre los

¹⁹ El franciscano Pedro de Quiroga redactó *Coloquios de verdad* cerca de 1569. Según Castillo (2012), este texto es un diálogo literario que retoma las ideas de fray Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria. En la obra confluyen la narración histórica, las reflexiones filosóficas y la literatura de avisos (Castillo, 2012). En los cuatro coloquios que componen el texto, un indio llamado Tito discute con dos españoles sobre distintos temas, como la conquista del Perú y la evangelización de los naturales (Castillo, 2012).

rasgos de la retórica clásica que Cattán (2014) identifica están: la ocasión, el género deliberativo, las partes (exordio, exposición, argumentación, peroración o epílogo), el orden lineal y las pruebas de persuasión (logos, *pathos* y *ethos*).

El origen de estos rasgos únicamente puede ser atribuible a fray Marcos García, ya que Titu Cusi pertenecía a otra tradición cultural y Martín de Pando no tenía una sólida formación letrada. En consecuencia, Cattán (2014) propone que fray Marcos García fue coautor de la obra, porque su intervención implicó una recomposición del relato oral de Titu Cusi adecuándolo a los parámetros de la retórica clásica. La autora afirma que las características que usualmente se han identificado como incas (simetría rítmica, discursos directos, aspecto teatral, referencias a la reciprocidad, repetición triple y cuádruple) se fundan en la retórica clásica.

Desde mi perspectiva, esto desconoce que el texto se sitúa en una doble tradición, a la vez andina y occidental, en cuanto en su producción confluyeron dos universos socioculturales. En consecuencia, resulta necesaria una interpretación que articule una lectura andina y una lectura occidental.

Frank Salomon (1984) marca un hito en las investigaciones sobre la obra, porque lee la *Instrucción* a partir de dos tradiciones distintas: en primer lugar, como una historia militar-diplomática al estilo occidental, y, en segundo lugar, desde el concepto andino de *tinkuy*, entendido como «[...] la yuxtaposición de los opuestos simétricos para definir la totalidad [...]» (Salomon, 1984, p. 92).

El autor señala que los cronistas indígenas intentaron hacer comprensible su cultura para los europeos, aunque sin abandonar los patrones andinos. Este intento de homogeneizar lo heterogéneo fracasó y, según Salomon, las huellas de esta contradicción son palpables en las crónicas indígenas.

Luis Millones (1985) apela a las tradiciones andina y occidental, pues explica unos pasajes de la *Instrucción* desde la reciprocidad andina y otros desde la picaresca española.

Raquel Chang-Rodríguez (1991) señala que la obra articuló una interpretación disidente, que trababa códigos andinos y europeos.

José Antonio Mazzotti (1994, 1996) indica que el concepto homenaje ritual al inca, postulado por Lienhard, es necesario, pero insuficiente para entender esta obra, que por sus mediaciones escriturales se distanciaba de los patrones cusqueños y por su procedencia quechua se alejaba de la historiografía europea del periodo. La escritura de la *Instrucción* es coral, porque incluye las voces intercaladas de distintos sujetos coloniales, debido a un «desdoblamiento insuficiente» en el proceso de traducción, lo que imprime a los textos un carácter polifónico y andino (Mazzotti, 1994, 1996).

El texto de Mazzotti es valioso porque da cuenta de la heterogeneidad del texto, al situarlo en la doble tradición en la que se inscribe, aunque enfatizando su raigambre andina, usualmente desconocida. Mi única objeción es su insuficiente argumentación respecto a la especificidad de la escritura coral frente a la polifonía bajtiniana.

La tesis doctoral de Lupita Limage-Montesinos (2004) sostiene que la *Instrucción* y la *Relación de antigüedades de este reyno del Pirú* logran un discurso mestizo, a través de la integración de las contradicciones entre las culturas incaica y española. Desde mi perspectiva, esta hipótesis revela un desconocimiento de las investigaciones previas, porque desde la publicación de «El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de la Vega: Discurso y recepción social)» de Antonio Cornejo Polar (1993), se demostró que incluso las obras que pretendían la homogeneidad delataban la impracticabilidad de este proyecto. Asimismo, el mencionado Verdesio (1995) argumenta que la traducción no suprime las diferencias, sino que las evidencia.

Song No (2005) rastrea la heterogeneidad cultural y discursiva de la *Instrucción*. Desde su perspectiva, Titu Cusi recurrió al discurso homogeneizador de la reciprocidad universal, con el fin de armonizar la cultura andina y la española. No obstante, este ejercicio evidencia las contradicciones profundas entre ambas culturas.

Carlos García-Bedoya (2017a) ubica al *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas* y a la *Instrucción* dentro de la categoría «crónicas mestizas» (Lienhard, 1983), entendidas como reelaboraciones de materiales de la historia americana a través de procedimientos de tradición heterogénea, independientemente del origen étnico de sus autores. Según García-Bedoya, ambas obras participan de las prácticas discursivas propias del mundo español e indígena: son tanto una suerte de probanza de servicios como un homenaje ritual al inca.

Alejandro Herrera Villagra (2019) postula que la *Instrucción* es política y culturalmente híbrida, tal y como lo es Titu Cusi. A su modo de ver, el discurso de la *Instrucción* presenta la negociación y la lucha militar desde la perspectiva de Titu Cusi y, también, la memoria histórico-ritual sobre la sociedad de los últimos incas.

En definitiva, la heterogeneidad cultural y discursiva de la *Instrucción* ha recorrido los estudios críticos sobre la obra, desde las indagaciones pioneras de Salomon y Millones hasta las investigaciones recientes de García-Bedoya y Herrera Villagra. La mayoría de los autores coinciden en afirmar que el intento homogeneizador entre tradiciones disímiles fracasó, ya que las contradicciones y las diferencias culturales ocuparon un primer plano dentro del texto. De este consenso se aparta Limage-Montesinos, quien considera que la *Instrucción* logró configurar un discurso mestizo que conjugaba lo español y lo indígena.

A propósito del surgimiento de nuevos sujetos, Susana Jákfalvi-Leiva (1993) afirma que, si bien la traducción intentó disolver la heterogeneidad del sujeto de la enunciación, paradójicamente este sujeto encontró en las posibilidades escriturarias una estrategia para subvertir el plan homogeneizador y, por lo tanto, emergió un nuevo sujeto de la enunciación, ambiguo, contingente y complejo, en el que se encontraban de forma conflictiva sistemas de signos del colonizador y el colonizado.

Respecto a la representación del sujeto, Zevallos (2004) sostiene que el sujeto andino de este periodo trató de entender al otro occidental dentro de sus propios códigos culturales

andinos, mientras el sujeto occidental intentó hacer lo mismo desde sus códigos europeos, lo que condujo, en ambos casos, a una errada interpretación del Otro.

María Teresa Grillo Arbulú (2013) muestra que los sujetos andinos, a la vez, incorporaron y resistieron al término indio. En su interpretación de la *Instrucción*, la autora plantea la necesidad de reflexionar sobre las diversas posiciones que el sujeto de la enunciación debe asumir al enunciar (o escribir).

Ana María Ferreira (2015), en su comparación entre Titu Cusi Yupanqui y Estercilia Simanca, concluye que sus respectivos textos encarnan formas de agencia y confrontan su respectivo mundo colonial/poscolonial.

Alejandro Viveros Espinoza (2016) contrasta la obra de Guamán Poma con la de Titu Cusi, a partir de una pregunta sobre la noción de indio como construcción discursiva en el periodo colonial. Viveros Espinoza aborda la figura del inca como centro de autoridad política y los mecanismos de traducción cultural empleados por los autores.

Fernando Aguirre Pérez (2018) plantea que en la *Instrucción* se constituye el primer sujeto indígena colonial, a la vez que el primer programa indígena de resistencia y acomodación.

En suma, las reflexiones sobre la emergencia de un nuevo sujeto parten de las consideraciones sobre la heterogeneidad discursiva y cultural de la *Instrucción*. Jákfalvi-Leiva y Grillo Arbulú coinciden en que el sujeto de enunciación asumió distintas posiciones, que a la postre configuraron un sujeto ambiguo, contingente y complejo, donde chocaron distintos sistemas de signos. En similar sentido, Aguirre Pérez sostiene que en la *Instrucción* surgió el primer sujeto andino colonial. A propósito de las apropiaciones y distanciamientos frente al concepto de indio, Grillo Arbulú y Viveros Espinoza señalan que los andinos incorporaron e interpelaron dicha categoría.

Zevallos y Grillo Arbulú concuerdan en que los sujetos andinos procuraron comprender a los sujetos occidentales desde los códigos culturales andinos.

En resumen, las investigaciones de Salomon (1984), Millones (1985) y García-Bedoya (2017a) son fundamentales para plantear mi problema de investigación, ya que permiten superar la discusión sobre la veracidad histórica y, a la vez, valorar la versión de la historia de la nobleza cusqueña que optó por la resistencia y la negociación. Además, Salomon, Millones y García-Bedoya, así como Chang-Rodríguez (1991), Mazzotti (1996), No (2005) y Herrera Villagra (2019), permiten comprender la heterogeneidad cultural y discursiva intrínseca de la *Instrucción*.

Para reconstruir el proceso de producción del texto, parto de la información suministrada por la misma obra y por las fuentes secundarias. Retomo las propuestas de Regalado de Hurtado (1992), Lienhard (1992a), Jákfalvi-Leiva (1993), Nowack (2004), No (2005) y Cattán (2011). Hay numerosos vacíos sobre la cuestión de la autoría y el proceso de composición de la obra, así como sobre las fuentes de raigambre andina y, por consiguiente, no profundizo en estos asuntos, porque requieren la búsqueda y el análisis de unas fuentes desconocidas o remotas.

A la hora de aproximarme a la traducción y a la oralidad, sigo las propuestas de Millones (1985), Jákfalvi-Leiva (1993), Verdesio (1995), Benoist (2007) y Cattán (2016). No obstante, evito ahondar en la materia, ya que para avanzar en las investigaciones sobre la relación entre la oralidad inca y la oralidad española se requiere conocimiento de la sintaxis del quechua.

El principal aporte de mi estudio es la profundización en el conocimiento sobre la versión de la historia de la nobleza vilcabambina, a través del análisis del tipo discursivo denominado homenaje ritual al inca y del uso de la contradicción entre las nociones de inca y *auca* en la *Instrucción*.

La caracterización de los españoles, particularmente de los hermanos Pizarro, como *aucas*, me permite penetrar en la comprensión de los nuevos sujetos desde conceptos andinos, en la línea de Zevallos (2004), Grillo Arbulú (2013) y Viveros Espinoza (2016).

El estatus genérico: las Crónicas de Indias

Carlos Guillermo Páramo Bonilla plantea que las Crónicas de Indias son un género de frontera, «[...] a medio camino entre el testimonio, la demanda judicial, lo conocido de oídas y lo imaginado [...]» (Páramo Bonilla, 2009, p. 198). En este género fronterizo se amalgaman la historia y la literatura, las tradiciones europeas y las indígenas, la oralidad y la escritura y la realidad y la ficción²⁰.

Las Crónicas de Indias han sido fundamentales en la construcción de la imagen del periodo prehispánico, así como de la Conquista y la Colonia. En estos textos se despliegan los arquetipos y las variaciones de los mitos, entendidos estos como «[...] una estructura de ideas que le da sentido al mundo» (Páramo Bonilla, 2009, p. 196).

Durante varios siglos se consideró que las Crónicas de Indias eran un corpus homogéneo, en la medida en que expresaban una celebración de la conquista y de la hispanidad. Por el contrario, Juan Moreno Blanco (1995) destaca la heterogeneidad de las crónicas coloniales y propone la siguiente clasificación:

[...] La crónica que expresa una inercia de la mentalidad del autor europeo y reproduce la opacidad en el conocimiento y la expresión del otro; la crónica que da cabida a la expresión del otro —creando un texto que accede a la policulturalidad— y, por último, la crónica que confronta ideas oficiales de España e inaugura un pensamiento crítico y original en la lengua de esa nación. (p. 75)

La *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* se sitúa en esta última tendencia, ya que usa la escritura y el castellano para cuestionar los métodos de los españoles y negar la legitimidad de la conquista.

De acuerdo con Moreno Blanco (1995), la crítica a la conquista se fundó en una reflexión humanista en la que se detectan ecos de Tomás Moro, Erasmo y la controversia entre

²⁰ La ficción —según Páramo Bonilla (2009)— es un componente constitutivo e inseparable de la realidad.

Las Casas y Sepúlveda. Las resonancias lascasianas en la *Instrucción* son estudiadas por Valerie Benoist (2007) en «La doble traducción en la *Ynstruccion* de Titu Cusi Yupanqui» y por Castillo (2012) en «Estrategias de resistencia y crítica en el Perú colonial: La relación de Titu Cusi Yupanqui y los *Coloquios de la verdad* de Pedro de Quiroga».

Igualmente, la *Instrucción* participa en la policulturalidad, ya que se nutrió de fuentes de diversos orígenes culturales y permitió la coexistencia conflictiva de discursos andinos y españoles. A mi modo de ver, y tomando prestadas las palabras de Moreno Blanco (1995) respecto a la *Crónica del Perú* de Cieza de León, en la *Instrucción* resulta evidente que el sujeto andino pasó de objeto referencial a agente activo de la escritura.

Moreno Blanco (1995) demuestra que en las Crónicas de Indias el mismo objeto referido puede ser abordado desde una heterogeneidad de actitudes mentales y de lenguaje, lo que sin duda enriquece dicho género y posibilita distintas aproximaciones críticas.

La policulturalidad se relaciona con la heterología y con la heteroglosia, ya que los tres conceptos permiten abordar la diversidad de visiones del mundo y la expresión de esas perspectivas en los discursos. En el proceso de producción de la *Instrucción* confluyen por lo menos tres visiones del mundo divergentes: la óptica de Titu Cusi, quien encarna la mirada de la nobleza vilcabambina; la perspectiva de fray Marcos García, quien se aproxima al mundo desde su condición de clérigo español; y el punto de vista de Martín de Pando, el intérprete mestizo que participa tanto del mundo indígena y del español, aunque sin pertenecer plenamente a ninguno de los dos.

Estas distintas visiones del mundo se expresan en la *Instrucción* y, por ende, la heteroglosia se manifiesta en el documento, tanto al nivel de las voces como de los tipos discursivos.

Si bien la voz predominante es la de Titu Cusi, también se detectan las voces de fray Marcos García y de Martín de Pando. La palabra de fray Marcos se revela especialmente en

los temas tocantes a la evangelización y al cristianismo, mientras que la de Martín de Pando se evidencia en la relación de las negociaciones entre Titu Cusi y los españoles.

Además de las voces de los principales productores del texto, también encontramos numerosos casos en los que se citan otras fuentes. Por ejemplo, escuchamos las palabras atribuidas a distintas personas, tales como Manco Inca, Cura Ocllo, Atahualpa, Vila Oma, los capitanes de Manco Inca, Tisoc, Taipi, Yanquiguallpa, Orco Varanca, Atuc Suyru, los hermanos Pizarro, la soldadesca española, los habitantes de Ollantaytambo²¹ y los yungas²².

En este punto no nos interesa si estas personas dijeron o no dijeron las palabras que se les asignan. La representación de la oralidad es valiosa en sí misma. Independientemente de su veracidad, las atribuciones son significativas porque recuperan la tradición oral vilcabambina y expresan su manera de comprender los infaustos sucesos. Incluso, resulta posible identificar distintas posiciones y conflictos entre la misma nobleza vilcabambina: por ejemplo, Cura Ocllo se rebela contra el ajusticiamiento de sus hermanos ordenado por Manco y Vila Oma censura la mansedumbre inicial del Inca frente a los españoles.

Las palabras atribuidas se presentan casi siempre mediante el discurso directo. Estos parlamentos se concentran en el relato de la vida de Manco Inca. Justamente este es el fragmento del texto que se inspira en el tipo discursivo homenaje ritual al inca (Lienhard, 1992b).

La composición de un homenaje ritual a Manco Inca solo puede ser atribuible a Titu Cusi y a la tradición oral vilcabambina, ya que ni Martín de Pando ni fray Marcos García debían conocer los parámetros de esta tipología textual. Por otro lado, la *Instrucción* es también una carta relatoria. Posiblemente Titu Cusi desconocía las características de este tipo documental

²¹ También llamado Tanbo o Tambo en las Crónicas de Indias.

²² La *Instrucción* indica que los yungas habitaban en las costas del Mar del Sur, aproximadamente a quince o veinte leguas de Cajamarca. En el documento se les culpa por certificar que los españoles son viracochas. La valoración que los incas tenían de los yungas queda en evidencia en un parlamento de Manco Inca: «Peores sois que los yungas, los quales por un poquillo de plata mataran a su madre y a su padre y negaran todo lo del mundo» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 34).

y, en consecuencia, esta manera de componer el relato es atribuible a fray Marcos y a Martín de Pando. Por consiguiente, la heteroglosia también se manifiesta en la tipología textual, como se verá en el tercer capítulo.

En el siguiente acápite profundizo en la relación entre la oralidad y la escritura en la *Instrucción*, ya que es imposible comprender la especificidad de este documento sin abordar ese tema. Recordemos que Titu Cusi pertenecía a una cultura que privilegiaba la oralidad, pese a que dicha sociedad había desarrollado distintos tipos de registros materiales en cuerdas, en madera y en tela, entre otros.

El relato de Titu Cusi se inscribió en la tradición oral vilcabambina y se expresó de manera oral. Sin embargo, para adecuarse al destinatario y a los intereses del Inca era necesario convertirlo en un texto escrito que resultara legible para el gobernador García de Castro y para Felipe II. Fray Marcos García y Martín de Pando contribuyeron a dicha tarea. Este tránsito de la oralidad a la escritura está cargado de conflictos que anteceden a la *Instrucción*, como se verá a continuación.

La oralidad y la escritura

Antonio Cornejo Polar (1994) en «El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: Voz y letra en el “diálogo” de Cajamarca» examina el «grado cero» de la interacción entre la oralidad y la escritura en los Andes: el diálogo entre Atahualpa y el padre Vicente de Valverde a finales de 1532 en Cajamarca. Allí «[...] la oralidad y la escritura no solamente marcan sus diferencias extremas sino que hacen evidente su mutua ajenidad y su recíproca y agresiva repulsión» (Cornejo Polar, 1994, p. 26).

En este diálogo, la oralidad está simbolizada por la voz del Inca y la escritura está personificada por la Biblia, el libro por excelencia de Occidente. En este choque inicial se funda la heterogeneidad que caracteriza la producción discursiva peruana (Cornejo Polar, 1994).

Para examinar este «grado cero», Cornejo Polar revisa las crónicas tempranas y tardías que abordaban el encuentro-desencuentro en Cajamarca, así como los *taquis*²³, los *wankas*²⁴ y las «comparsas» andinas que recuerdan aquel evento.

En resumidas cuentas, las crónicas contemporáneas al suceso lo describen así: el padre Valverde, mediante un intérprete, le exige a Atahualpa que se sujete a las creencias cristianas y al rey español. Simultáneamente el sacerdote le entrega al Inca un libro sacro (la Biblia o un breviario). Atahualpa arroja el libro y los españoles inician el ataque contra el Inca y sus acompañantes. De acuerdo con Cornejo Polar (1994), las crónicas tardías suelen ampliar o estilizar los hechos narrados en los primeros relatos.

A diferencia de la mayoría de los cronistas españoles, Santa Cruz Pachacuti y Titu Cusi Yupanqui no les otorgan relevancia a los sucesos de Cajamarca. El primero ignora la presencia del libro y el segundo señala que el conflicto se produjo porque los españoles arrojaron la bebida sagrada que Atahualpa les había ofrecido²⁵. Ambos minimizan la importancia del

²³ A grandes rasgos, los *taquis* son bailes y cantos ceremoniales. A partir de las crónicas, se puede concluir que eran centrales en el marco de los rituales, servían para perpetuar las tradiciones y tenían variadísimos significados (Hocquenghem, 1996). En la actualidad, uno de los *taquis* más conocidos es la comparsa Inca/Capitán. Los *taquis* pueden expresar conciencias del devenir radicalmente distintas a la conciencia histórica occidental.

²⁴ A partir de lo expuesto por Cornejo Polar (1994), se concluye que los *wankas* son una suerte de discursos escénicos que se encuentran a caballo entre la oralidad y la escritura, y que, en algunos casos, incorporan canciones y danzas antiguas. Los *wankas* tienen sentido en el marco de los rituales y las festividades colectivas. Sin embargo, el estudio de Cornejo Polar (1994) se basa únicamente en los textos editados y, en consecuencia, el mismo investigador reconoce que:

«[...] estos textos están desgajados del contorno en el que realmente funcionan, lo que de alguna manera los constriñe artificialmente a la condición de tales cuando, en realidad, son parte de un complejo ritual en el que el lenguaje verbal es uno entre otros muchos componentes» (p. 54).

²⁵ La chicha era central en las negociaciones entre los incas y sus enemigos. Rodríguez de Figueroa (2019) menciona la omnipresencia de esta bebida en sus conversaciones de paz con Titu Cusi. Desde el primer encuentro entre el Inca y el emisario español, el *sapa inca* le ofrece la bebida a Rodríguez de Figueroa y le pide que la beba a su servicio. El extranjero solo toma una cuarta parte y, además, hace muecas de disgusto. Según el español, Titu Cusi se ríe de su reacción. Más adelante, el ofrecimiento se repite. Titu Cusi le envía a Rodríguez de Figueroa una pequeña taza de chicha y un mensaje: que la bebiera, que lo aceptaba como amigo y que ya podían tratar los asuntos que motivaron el viaje del español. Sin embargo, el peninsular únicamente tomó un sorbo y regaló el resto. Si interpretamos estos ofrecimientos y la actitud displicente de Rodríguez de Figueroa a la luz de otro relato en la *Instrucción*, podremos concluir que Titu Cusi entendía dicho comportamiento como una ofensa. En la *Instrucción* se cuenta que Atahualpa ofreció a dos españoles un vaso de chicha y estos lo arrojaron al suelo. Ante ese desplante, Atahualpa respondió tirando la Biblia.

insuceso en el marco de sus programas de diálogo con el poder español, que implican tanto la aceptación como la resistencia (Cornejo Polar, 1994).

Por su parte, Guamán Poma se ajusta a la descripción de las crónicas españolas, mientras que el Inca Garcilaso cuestiona la versión hegemónica. El Inca indica que Atahualpa ni siquiera tomó el libro e incluso se mostró manso y sumiso ante la autoridad del rey español. Esta variación sugiere que sin la presencia de la escritura hubiera sido posible el diálogo y que la conquista no existió, ya que los indios aceptaron, por su propia voluntad, la soberanía del rey español y la autoridad de la palabra de Dios (Cornejo Polar, 1994).

La versión de Garcilaso respecto a los sucesos de Cajamarca fue marginal. En la mayoría de las crónicas y en la memoria andina, el personaje del libro representa el poder español y simboliza la incomunicación entre ambos mundos (Cornejo Polar, 1994). De hecho, el libro no se presenta como un instrumento de comunicación, sino como un objeto sagrado que encarna el poder del Dios cristiano y del rey español.

En otras palabras, en Cajamarca se consumó un ritual del poder, cuyo símbolo era el libro sagrado, y la única respuesta a la que tenía derecho Atahualpa era la sumisión (Cornejo Polar, 1994). Por ende, el diálogo, en su origen, era imposible. La escritura impuso su poder sobre la voz.

Beatriz Pastor (1998) enfatiza los nexos entre la escritura occidental y la dominación. Según esta autora, la principal función de las tradiciones escriturarias indígenas era archivística, mientras que la práctica de la escritura occidental en América se convirtió «[...] por una parte en instrumento directo y fundamental de adquisición de poder económico, social o político; y, por otra, de legitimación y autodefinición» (Pastor, 1998, pp. 26-27).

Rodríguez de Figueroa (2019) interpretó el consumo de chicha por parte de los incas como la causa de la interrupción de las negociaciones. Sin embargo, la chicha se insertaba en los contextos rituales y diplomáticos. Estos no fueron adecuadamente comprendidos por Rodríguez de Figueroa. La interpretación de este español es similar a la de Juan de Betanzos respecto al encuentro de Cajamarca: según Betanzos, el Inca Atahualpa no actuó adecuadamente porque estaba borracho.

El «grado cero» de la relación entre la oralidad y la escritura, en términos de Cornejo Polar, representado por los sucesos de Cajamarca, también es abordado desde la memoria oral andina. Allí la muerte de Atahualpa es el «[...] hecho y símbolo de la destrucción no sólo de un imperio sino del orden de un mundo [...]» (Cornejo Polar, 1994, p. 50).

La memoria oral andina obedece a una concepción de la historia distinta a la que encarnan las crónicas e implica criterios alternativos de veracidad. Las crónicas, por su mismo carácter escrito, siguen un orden lineal y finito, con un inicio y un final definido, donde los sucesos son inmodificables, irreversibles e irrepetibles y están registrados en una escritura inmutable (Cornejo Polar, 1994). En otra vía, la memoria oral andina, que frecuentemente se expresa a través de bailes, rituales y *wankas*:

[...] no cree en la univocidad de los acontecimientos, únicos y definitivos, ni en su cancelación dentro de una cronología que se va agotando a sí misma por su irrepetibilidad. Para la conciencia que se expresa en el baile colectivo la historia sigue abierta y por eso puede desembocar, sin escándalo, en varios desenlaces posibles. En realidad, como ritual que es, la comparsa no tanto evoca la historia cuanto la renueva simbólicamente y al «repetirla», en un presente cada vez distinto, no prefigura ni ordena ningún resultado: en cierto modo, en ella todo es posible —salvo olvidar la celebración cíclica del ritual que actualiza una y otra vez el enfrentamiento de Cajamarca. [...] En esas condiciones, y por cierto a partir de otra racionalidad cultural, la linealidad, parcelación y finitud de la historia al modo de Occidente carece de sentido. La historia que cuenta la comparsa no la falsifica: la sustituye por otra, diversa, que tiene desde su propia legitimidad hasta sus condicionantes formales distintivos. Para decirlo en grueso: no es lo mismo escribir la historia que bailarla. (Cornejo Polar, 1994, p. 53)

Dentro de esa lógica cultural, Atahualpa murió de mil maneras distintas (fue degollado, fue fusilado, fue desmembrado, fue decapitado, fue ahogado, fue sometido al garrote vil) y

todas son ciertas. No hay contradicción, mentira o incoherencia. Atahualpa representa a su pueblo y su agonía es también la agonía de un orden del mundo.

A diferencia de las crónicas, el *wanka* promueve la colaboración y la lucha entre numerosos autores, quienes pertenecen a sectores sociales diversos y cuyas acciones van borrando e incorporando perspectivas sobre los sucesos (Cornejo Polar, 1994). En otras palabras, mientras que en la crónica la autoría suele ser individual, en el *wanka* es múltiple y diversa. A mi modo de ver, este es un punto de contacto entre la *Instrucción* y el *wanka*.

A la hora de analizar los *wankas*, Cornejo Polar (1994) propuso «[...] leer estos textos como depósitos de discursos de varios sujetos, muchas veces enfrentados entre sí [...]» (p. 57). La competencia entre estos sujetos, quienes pertenecen a horizontes sociales diversos y expresan distintos intereses, va configurando varios estratos dentro del texto, que le otorgan un carácter ambiguo y polisémico. De acuerdo con Cornejo Polar (1994):

[...] La lectura de cada versión del *wanka* tendría que diseñar una suerte de mapa del texto que estableciera los diversos campos en los que actúan sujetos sociales de distinta filiación e inclusive, dentro de esos campos, las interferencias de otros sujetos que han dejado sus huellas en forma de estratificaciones del significado. No es un caso único, pero aquí los conflictos son hartos más agudos: no en vano las conciencias y lenguajes que se disputan el espacio del texto provienen de distintas culturas y representan intereses sociales en conflicto, a veces brutalmente. Ese mapa sería, pues, el plano de una batalla en la que cada sujeto gana o pierde dimensiones del texto, batalla que reproduce la confrontación que el propio texto representa dramáticamente. (p. 60)

Esta propuesta es, desde mi perspectiva, uno de los principales aportes de Cornejo Polar y una brújula para mi lectura de la *Instrucción*. Si bien la *Instrucción* se enmarca en las Crónicas de Indias e incorpora criterios históricos pertenecientes a Occidente, también recupera una memoria andina con sus propias categorías políticas y narrativas. Ambas

vertientes se enfrentan al interior del texto y lo configuran. En consecuencia, el texto es un ejemplo de transculturación narrativa²⁶.

En la *Instrucción* confluyen al menos dos tipos discursivos (el homenaje ritual al inca y la carta relatoria) y entran en juego dos cosmovisiones (la inca y la española). El producto final es novedoso: ya no es un homenaje ritual al inca, porque se perdió el ritual (y también la música, el banquete y la chicha); ni tampoco es solo una carta relatoria, en la medida en que incluye unos largos parlamentos que no se adaptan a ese tipo documental.

A propósito de los *wankas*, Cornejo Polar (1994) señala que los sucesos no son descritos ni narrados, sino que son recreados a partir de diálogos. Resulta significativo que buena parte de la vida de Manco Inca en la *Instrucción* no se narró ni se describió. Allí se reconstruyeron los diálogos, a la vez imaginarios y reales, según se mire, entre los protagonistas de los hechos. Entonces, encontramos otro punto de contacto entre los *wankas* y la *Instrucción*.

En un sentido similar, Lienhard (1992b) emparentó la *Instrucción* con la tradición oral andina, ya que, aunque la *Instrucción* no inauguró una tradición escrita, sí creó un modelo cuyo exponente más conocido es la *Tragedia del fin de Atawalpa* (1871).

Volviendo a Cornejo Polar (1994), no se puede dividir lo andino del *wanka* de lo hispánico de las crónicas. Lo andino y lo hispánico confluyen y luchan al interior tanto de las crónicas como del *wanka*. Tampoco se trata de:

²⁶ El uruguayo Ángel Rama (1982) en *Transculturación narrativa en América Latina* recupera y reformula el concepto propuesto por Fernando Ortiz. Ortiz opone el término transculturación a la noción de aculturación, con el fin de enfatizar en que el contacto entre las culturas implica tanto la adquisición de elementos de una cultura ajena, como la pérdida de características de la cultura propia, así como la conformación de nuevos fenómenos (Rama, 1982). El investigador uruguayo añade un énfasis en los criterios de selectividad e invención, ya que en la zona de contacto los sujetos seleccionan elementos de la cultura propia y de la ajena y también producen creaciones inéditas. Rama (1982) realiza un análisis de cuatro operaciones concurrentes (pérdida, selección, redescubrimiento e incorporación) en tres niveles: lengua, estructuración literaria y cosmovisión.

[...] sumar ambos discursos, obviando sus diferencias, como si el uno y el otro fueran paralelos pero homólogos. No lo son, en modo alguno, y más bien tienen caracteres mutuamente beligerantes y en más de un sentido incompatibles, pese a sus eventuales pero muy traumáticas interacciones. (Cornejo Polar, 1994, pp. 87-88)

Esa beligerancia mutua entre ambos discursos, así como el enfrentamiento entre la oralidad y la escritura y entre las concepciones de la historia que encarnan, instauro un espacio común: la contradicción (Cornejo Polar, 1994). En ese sentido, «[...] la única opción del pensamiento crítico consiste en asumir como objeto de conocimiento esa oposición, como contradicción radical o como ríspido contraste [...]» (Cornejo Polar, 1994, p. 88). Ese espacio común es el que pretendo explorar en mi lectura de la *Instrucción*.

Para comprender el tránsito de la oralidad a la escritura en la *Instrucción* resulta útil remitirnos al texto *Narrativas de la oralidad cultural en el contexto colombiano: una introducción* de Juan Moreno Blanco (2011). La oralidad pone en juego múltiples dimensiones y sentidos simultáneamente, como la vista, la audición, el olfato e incluso puede activar el tacto y el gusto. En últimas, en la oralidad todo el cuerpo se pone al servicio de la comunicación. Por ende, cuando la escritura «transcribe» el discurso oral, toma una serie de decisiones: por ejemplo, selecciona lo que representará y lo que omitirá, y estas resoluciones deben tomarse dentro de los límites que imponen las lógicas y los recursos propios de la escritura. En otras palabras, la transcripción es imposible, porque cualquier presencia de la oralidad en la escritura es una simulación.

Por otra parte, no olvidemos que los textos orales no se ajustan a la definición de literatura en sentido estricto, y su asimilación a esta categoría ha implicado su desnaturalización y subalternización (Moreno Blanco, 2011). Algunas de las características que distancian los textos orales de los textos literarios son:

- a) No son textos de autor. [...]
- b) Su existencia como lengua escrita es un accidente. [...]
- c) No son reductibles a un género. [...]
- d) Su inteligibilidad sólo es posible dentro del

marco de la inteligibilidad de la tradición que las comprende. [...] e) Su materialidad textual es modificable. (Moreno Blanco, 2011, p. 35)

Si analizamos la *Instrucción* a la luz de las anteriores características, podremos observar las tensiones que genera el tránsito del discurso oral al texto escrito. La cuestión de la autoría se complejiza: si bien hay un autor, este autor es múltiple, ya que al menos incluye a Martín de Pando, a fray Marcos García y a Titu Cusi. Por otra parte, su existencia como escrito no es un accidente, sino una decisión deliberada de Titu Cusi, lo que posiblemente influye en su control sobre el texto escrito, pese a que desconoce la escritura occidental y el español.

Igualmente, la *Instrucción* no es reductible a un género, ya que se mueve entre tipos discursivos pertenecientes a tradiciones culturales distintas, y solo es comprensible si se sitúa en su contexto histórico y cultural. Por último, si bien la narración de Titu Cusi fue dinámica, una vez se fijó en la escritura perdió esa plasticidad propia de la oralidad.

En este punto, resulta relevante correlacionar el tránsito de la oralidad a la escritura con la transculturación narrativa. Ángel Rama (1982) señala que cuando se produce el contacto entre culturas, los sujetos seleccionan ciertos elementos de la cultura ajena y de la propia. Titu Cusi seleccionó la escritura occidental para transmitir su discurso, porque reconoció su poder²⁷. Debido a su desconocimiento de la escritura, requirió dos colaboradores, quienes a su vez tenían sus propias agendas. Sin embargo, no podemos olvidar que la primera operación de selección la realizó Titu Cusi: él transformó el homenaje ritual al inca, que incluía cantos, bebidas y comidas, en un discurso oral. Entonces, el primer recorte lo hizo Titu Cusi.

²⁷ El Inca enfrentó un desafío similar al que afrontan los escritores indígenas contemporáneos estudiados por María Mercedes Ortiz Rodríguez (2019). Tanto Titu Cusi como Daniel Munduruku, Luis de Lión, Humberto Ak'abal, Vicenta María Siosí y Estercilia Simanaca:

[...] ponen de presente que la escritura no es, como se la suele presentar, una tecnología inocua y transparente, y un instrumento esencial para la preservación y la difusión del conocimiento indígena, sino un instrumento de poder que transmite visiones del conocimiento eurocéntricas y ajenas al pensamiento indígena [...]. (Ortiz Rodríguez, 2019, p. 37)

Para profundizar en la conexión problemática entre la oralidad y la escritura en la *Instrucción* se requiere abordar a los dos autores que han explorado la materia: Luis Millones (1985) y Susana Jákfalvi-Leiva (1993).

Millones (1985) insiste en que la característica que singulariza a la *Instrucción* frente a las demás crónicas es su estructura dramática, que deriva de las reglas del quechua. Este idioma no contempla el discurso indirecto. Por lo tanto, atribuir las palabras a los personajes mediante el discurso directo se ajustaba a la estructura del quechua. Además, también estaba en consonancia con los criterios de veracidad andina, que «[...] apuntaban más bien a la reconstrucción de conductas que a la certeza cronológica o geográfica de los hechos narrados» (Millones, 1985, p. 17).

Jákfalvi-Leiva (1993) propone tres tesis sobre la *Instrucción*: debe ser entendida como una crónica «oralizante»; la narración oral ingresó al discurso escrito como vocalidad residual; y es un discurso fronterizo que entrecruza distintos sistemas de signos y marca la emergencia de un nuevo sujeto de la enunciación.

Examinemos cada una de estas propuestas:

Para abordar la *Instrucción*, Jákfalvi-Leiva (1993) la clasifica en la categoría de crónicas «oralizantes», es decir, textos que «[...] revelan una compleja red discursiva de residuos, apropiaciones, negociaciones y, en última instancia, de contradicciones entre múltiples modos de representación de la voz nativa y su historia» (p. 259).

Si bien el cronista «oralizante» intenta otorgar identidad a la voz del sujeto colonizado, esta voz es inscrita en un nuevo paradigma historiográfico, y transformada en la escritura a través de la intermediación y los filtros de los traductores y los escribas.

Siguiendo a la autora, la emergencia de la crónica «oralizante» como espacio genérico original se explica por «la discontinuidad entre las formas lingüísticas orales y el discurso escrito [...]» (Jákfalvi-Leiva, 1993, p. 262), que produce innovaciones y transformaciones en la realidad sociopolítica y en las prácticas discursivas.

Jákfalvi-Leiva (1993) plantea que «lo oral, presente como residuo irrecuperable, desafía las funciones establecidas de la escritura, entre las que ocupa un lugar destacado la de ser el legitimador del poder» (p. 270).

Respecto a la posibilidad de recuperación de la oralidad exterior al documento, la autora enfatiza que la narración oral ingresó al texto escrito como vocalidad residual y, por esa razón, es irrecuperable, aunque sí se pueden percibir los índices de una oralidad enunciativa, que nos señalan una situación locutoria inicial (Jákfalvi-Leiva, 1993).

Igualmente, Jákfalvi-Leiva puntualiza que la confluencia problemática entre el mito y la historia, la tradición oral y el testimonio, desembocó en una práctica discursiva fronteriza donde la retórica del discurso hegemónico no anuló las formas estructurales y significativas originadas en la tradición oral. Este discurso fronterizo permitió el surgimiento de un nuevo sujeto de la enunciación.

En suma, Jákfalvi-Leiva (1993) propone que los fragmentos metatextuales dan cuenta de un «[...] nuevo proceso, en el que escribir y leer no sustituyen, por lo menos todavía no definitivamente, los contornos orales de este acto semiótico» (p. 271). Incluso, la autora señala que existen indicios discursivos que permiten suponer que Titu Cusi consideraba que la *Instrucción* era una suerte de ayuda mnemotécnica para Lope García de Castro en la narración oral al rey (Jákfalvi-Leiva, 1993), es decir, era un sucedáneo de un quipu²⁸.

²⁸ Los quipus se emparentan con los textos que subyacen a los *wankas*. Tal como mencionó Cornejo Polar, el *wanka* suele actualizar una suerte de «guion» escrito. En sus términos: [...] sea cual fuera la función de la oralidad, el dato irrecusable es que el *wanka* tiene desde hace mucho tiempo (mi idea es que desde sus orígenes) una materialidad escrita, pero escrita dentro de la tradición de una cultura oral que sigue aportando formas específicas de composición, lo que permea la escritura con atributos, como los ya mencionados [pervivencias del estilo formulario, por ejemplo], que son propios de la oralidad. (Cornejo Polar, 1994, p. 67) Adicionalmente, la materialidad escrita del *wanka* está en función de la oralidad, ya que en ella cobra vida y relevancia social. En otras palabras, el texto no existe para ser leído en privado, sino para ser ejecutado en público. En este orden de ideas, Cornejo Polar propone que el ensayador, aquella figura que conserva el texto escrito y prepara los ensayos con los participantes en el *wanka*, «[...] podría ser el gozne sobre el que giran las órbitas de la escritura y la oralidad y la instancia cultural que hace posible su difícil convivencia, incluso en nuestros días» (Cornejo Polar, 1994, p. 67).

En la *Instrucción* Titu Cusi fungió como el depositario de la memoria de su padre y, en cierto sentido, como su *quipucamayo*. Allí la legitimidad del relato proviene de los testigos presenciales y de la memoria oral. No obstante, al inicio del texto se descalificó la memoria oral:

Y porque la memoria de los honbres es devil y flaca e si no nos acurrimos [sic] a las letras para // nos aprovechar dellas en nuestras neçesidades, hera cosa ynposible podernos acordar por estenso de todos los negoçios largos y de ynportançia que se nos ofresçiesen, y por esso, ussando de la brevedad posible, me sera neçesario hazer recopilacion de algunas cosas neçesarias en las quales su señoria llevando my poder para ello, me a de hazer merçed de favoresçerme ante su Magestad en todas ellas, como a la clara de yuso yra declarado y relatado. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 3)

Estas palabras resultan extrañas en un documento fundado en la memoria oral. De acuerdo con Cornejo Polar (1994), esta sentencia expresa la derrota de la oralidad frente a la escritura. En un sentido similar, Verdersio (1995) interpreta este pasaje como una manifestación de la comprensión de la preeminencia de la letra sobre la voz en cuanto herramienta de dominación. Sin embargo, no hay claridad sobre la fuente de este reconocimiento: puede haber sido formulado por el Inca, por el fraile agustino o por el escribano mestizo.

En otro sentido, Liliana Regalado de Hurtado (1992) señala que esta «afirmación [es] postiza y carente de significado en quien, como Titu Cusi, pertenecía a una cultura en la cual la

A renglón seguido, Cornejo Polar compara al ensayador con los intérpretes de las crónicas, ya que ambos deben traducir significados, aunque el primero convierte la escritura en oralidad, mientras el segundo traduce del quechua al español. Desde mi perspectiva, el ensayador se parece al *quipucamayo*, ya que justamente este personaje partía de una materialidad, el quipu, donde registraba cierta información. Ese registro solo cobraba significación social cuando se transformaba en un cantar público en el marco de un ritual.

En un pasaje del texto, Cornejo Polar (1994) afirma que:

A ratos estaría tentado de proponer la idea de que esta escritura [propia del *wanka*], que sólo respeta el núcleo de los significados, en gran parte aislados como en un archipiélago de ruidos, tiene alguna misteriosa relación con la «escritura» indígena prehispánica: colores y nudos cuyo sentido está ligado a la separación, al vacío, entre unos y otros. (p. 71)

tradición oral era capaz no sólo de dar cuenta del pasado sino proyectarse al futuro» (p. XLV). Adicionalmente, la investigadora resalta que Titu Cusi justificó su legitimidad a partir de criterios y categorías occidentales: «[...] Yo soy el hijo legítimo, digo el primero y mayorazgo, que my padre Mango Ynga Yupangui dexó entre otros muchos, de los cuales me mandó tubiesse cargo [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 4). Desde la perspectiva de Regalado de Hurtado (1992):

[...] Al utilizar criterios que le son ajenos, Titu Cusi nos revela la verdadera situación de la élite incaica y también del resto de la población andina dentro de la sociedad colonial, es decir, su sometimiento (¿utilización?) a los patrones y reglas de la cultura de los conquistadores. De manera obligada, pero especialmente en esa época de principios del régimen virreinal, sólo en lo formal. (p. XLV)

Liliana Regalado de Hurtado introduce una cierta vacilación en su interpretación: ¿sometimiento o utilización? La autora se decanta por la primera, aunque siembra la duda. A mi modo de ver, este pasaje puede comprenderse de varias maneras distintas: por un lado, puede entenderse como la expresión de las ideas sobre la oralidad y la escritura de fray Marcos García, un letrado que provenía de una cultura que le asignaba un valor casi sagrado a la escritura; y, por otro lado, como una manera de emparentar el quipu y la escritura.

Para explicar esta última interpretación se requiere examinar uno de los principales objetivos de la *Instrucción*: sin duda, obtener mercedes otorgadas por el soberano español. Para alcanzar ese fin se redactaron dos documentos: la carta poder y la relación. Empero, Titu Cusi no esperaba que Felipe II leyera los textos, sino que el exgobernador Lope García de Castro le contara la historia de Manco Inca, le explicara las razones de Titu Cusi y lo convenciera de reparar los daños ocasionados por los hermanos Pizarro. En consecuencia, la *Instrucción* funcionaría como una ayuda mnemotécnica, o en otros términos, como un quipu.

En las últimas páginas de la *Instrucción*, Titu Cusi reiteró que su deseo era que el licenciado Lope García de Castro le hiciera entender a su majestad lo expuesto mediante el escrito:

Sólo suplicaré a vuestra señoría, pues en todo me a hecho merçed, en dar muy de veras y con todo calor, a entender esto [que] aqui va escripto a su Magestad, me haga merçed muy grande, pues tengo entendido que sienpre me a de faboresçer como mi señor. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 67)

En la siguiente página, Titu Cusi insistió en la misma idea. El Inca esperaba que el licenciado le enseñara y le relatar a al rey español lo contenido en el documento:

Yo, don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui [...] digo que por quanto me es neçesario hazer relasçion al Rey don Felipe [...] rogué al muy Reverrendo / Padre fray Marcos Garçia y a Martin de Pando, que, conforme al usso de su natural, me ordenasen y conpusiesen esta relacion arriba dicha, para la enbiar a los reynos de España al muy Ilustre señor el Liçençiado Lope Garçia de Castro, para que por mí y en mi nonbre, llevado como lleva my poder, me haga merced de la enseñar e relatar a su Magestad del Rey don Phelipe nuestro señor [...] (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 68)

En ese sentido, Titu Cusi confiaba en que el documento cumpliría una de las funciones del quipu: servir como ayuda mnemotécnica a un relato oral (Jákfalvi-Leiva, 1993). Sin embargo, esto no significa que haya continuidad entre la práctica de las tradiciones escriturales incas y la adopción de la escritura occidental.

Tal y como destaca Beatriz Pastor (1998), esta adopción por parte de los indígenas implicó numerosas pérdidas y restricciones, entre las que se cuentan la utilización obligada del alfabeto latino, el menoscabo de los sistemas de registro propios, la ruptura de la complementariedad entre la oralidad y los soportes materiales, la dependencia de los traductores, la disminución del control sobre el texto y la sustitución de las formas narrativas y los estilos propios por aquellos impuestos por los invasores. La elección de los indígenas se comprende si la situamos en sus circunstancias: «[...] las renunciaciones que fuerzan la adopción de la escritura del vencedor son, en todos, la condición misma de acceso al ámbito del discurso» (Pastor, 1998, p. 28).

En otras palabras:

El uso de la escritura, y su elección como forma de afirmación de la propia existencia a través de la reconstrucción de la memoria por esos vencidos que habían comprendido que la única posibilidad de inmortalidad pasaba por la adaptación al sistema simbólico de los europeos, no puede verse como una solución de continuidad en relación con las tradiciones autóctonas de la escritura. Revelan la adopción de estrategias de preservación de la memoria por encima de la muerte y de la destrucción causada por la conquista. E implican necesariamente el ingreso a un discurso que, por razones emocionales tanto como lingüísticas, es como una máscara —«una hermosa máscara contruida en una lengua extraña». (Pastor, 1998, p. 24)

Titu Cusi, el depositario de la memoria de los incas de Vilcabamba, asumió un gran reto: expresarse a través de un idioma ajeno, un tipo discursivo perteneciente a otra tradición cultural y una técnica desconocida. Es decir, tuvo que recurrir a una máscara. El español, la carta relatoria y la escritura se seleccionaron para adecuarse a las competencias del destinatario, así como para insertarse en el escenario letrado del conflicto entre las narrativas.

En la *Instrucción* no se mencionan los *quipucamayos* ni los quipus. Las persecuciones sistemáticas ordenadas por Atahualpa y, posteriormente, por los españoles, implicaron la quema masiva de los quipus y el asesinato de numerosos *quipucamayos*. Los pocos supervivientes se ocultaron y se vieron obligados a cambiar de oficio, porque no contaban con una institucionalidad que respaldara su labor²⁹. Además, esta técnica no era óptima para

²⁹ La *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los reyes incas* menciona un suceso significativo, que permite comprender que la guerra entre los hermanos Atahualpa y Huáscar también era una lucha entre narrativas. Los *quipucamayos* informaron que:

[...] con la venida de Challcochima e Quisquis, capitanes tiranos por Ataovallpa Inga que destruyeron la tierra, los cuales mataron todos los quipocamayos que pudieron haber a las manos y les quemaron los «quipos», diciendo que de nuevo habían de comenzar (nuevo mundo) de Ticcicápac Inga, que así le llamaban a Ataovallpa Inga, e dieron noticia (de) algunos que quedaron, los cuales andaban por los montes atemorizados por los tiranos pasados. (Collapiña, Supno y otros *quipucamayos*, 1974, p. 20)

entablar una lucha contra la narrativa ligada a los españoles, ya que cada vez había menos productores especializados, los circuitos de circulación se habían restringido y los peninsulares menoscabaron su prestigio y valor simbólico.

Respecto a la cuestión de la autoría y su relación con la oralidad y la escritura, conviene precisar que, por un lado, Titu Cusi amplió los límites del espacio letrado al emerger como nuevo sujeto escritural y, por otro, la escritura reformuló la propia identidad de Titu Cusi (Cornejo Polar, 1994). En la *Instrucción* surgió un nuevo sujeto de la enunciación: Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui (No, 2005).

La adopción de este nuevo nombre, mediante el bautismo cristiano, implicó el reconocimiento de la autoridad del rey español y la renuncia a su demanda de soberanía sobre el territorio de sus ancestros. Es decir, la modificación de su nombre simboliza la transformación de su identidad y de su posición social, ya que se convierte en vasallo de Felipe II.

De acuerdo con Beatriz Pastor (1998), los cronistas indígenas recurrieron a la escritura occidental para reconstruir su subjetividad. A propósito de su análisis sobre los «cantos tristes» y la *Relación anónima de Tlatelolco*, la autora propone que el trauma de la conquista destruyó no solo el mundo y la historia indígena, sino también la identidad de los nativos, e impuso el silencio y el vacío. Desde su perspectiva, la adopción de la escritura europea fue una estrategia para enfrentar ese silencio y expresar la perplejidad y la agonía. Con posterioridad, la escritura les permitió articular una crítica al orden colonial y explorar las limitadas posibilidades para la creación de una nueva subjetividad.

El trauma de conquista supuso una ruptura radical entre el pasado y el futuro en todas las dimensiones de la vida. Respecto a la subjetividad, el sujeto prehispánico se fracturó. Por

Entonces, se observa una similitud entre la disputa fraticida antes de la invasión europea y los eventos que enfrentaron a Titu Cusi y a los españoles a mediados del siglo XVI. Ambas implicaron una lucha entre narrativas. Ahora bien, en la disputa prehispánica los protagonistas eran los *quipucamayos* y sus quipus, mientras que en los enfrentamientos coloniales los quipus fueron desplazados por la escritura occidental.

consiguiente, fue necesario emprender su reinvención, a partir de la constatación de la catástrofe y de la subordinación. A esta ruptura Beatriz Pastor la denomina el «grado cero» del desarrollo de la conciencia y del discurso del vencido. En sus palabras, el «grado cero» es:

[...] la fisura simbólica que separa y enlaza el sujeto precortesino, dueño de su mundo y de su historia, con ese otro sujeto que se define y reencuentra en la experiencia de la desposesión y de la pérdida. Un grado cero que indica simbólicamente el momento de la pérdida misma, el origen de la melancolía y el punto de partida de un discurso posible para los vencidos. (Pastor, 1998, p. 6)

La doble traducción

Titu Cusi fue un excelente diplomático: logró establecer un diálogo que, desde los tiempos del choque en Cajamarca, había sido imposible. Para tal fin, tuvo que moverse entre la oralidad y la escritura y propiciar una doble traducción, tanto lingüística como cultural. Ahora bien, el proyecto del Inca no rindió frutos: no se sabe si el exgobernador le narró al rey español la *Instrucción*, pero, en todo caso, Titu Cusi no recibió las mercedes que esperaba. Unos meses después, el Inca falleció en extrañas circunstancias y Vilcabamba fue tomada por las tropas del virrey Toledo.

Siguiendo a Gustavo Verdesio, la traducción debe entenderse en estos términos:

[...] Operación semiótica que intenta trasladar una visión de la realidad a un lenguaje (una forma expresiva) que no es la que originalmente le servía de vehículo. No se trata solamente, entonces, de hacer inteligibles las diferencias de sentido, sino de hacer resonar en un lenguaje dado el sentido que adhiere a la forma de otro lenguaje.

(Verdesio, 1995, pp. 403-404)

Por lo tanto, la traducción no es solamente el paso del quechua al español. Verdesio puntualiza que esta última es una traducción de una traducción, ya que la primera traducción, ante todo cultural, fue efectuada por Titu Cusi Yupanqui. El Inca procuró transformar una concepción cíclica del devenir, propia de los incas, en una concepción de la historia según los

parámetros europeos de la época (Verdesio, 1995). Así pretendía «reescribir» la historia de las relaciones entre los incas y los europeos y, por ende, participar en una lucha entre las narrativas valiéndose de un arma española, la escritura. Sin embargo, el intento de traducción evidenció las diferencias entre ambas concepciones. En palabras de Verdesio (1995):

[...] Puede apreciarse que la narración estrictamente histórica no asume las características típicas del discurso historiográfico europeo dominante. No hay una sucesión lineal (y mucho menos teleológica) de los acontecimientos. Los fragmentos relatados no guardan una estricta relación cronológica entre sí, ni se pone especial énfasis en las fechas en que tuvieron lugar. Los sucesos no se escogen para ofrecer una estricta linearidad [*sic*], una relación de causa/efecto (o antecedente/consecuente, aunque es obvio que algunos suceden antes que otros), sino por su carácter significativo independiente. Hay largos lapsos que no son cubiertos ni explicados, omisiones, etcétera. En esto de la concepción histórica es muy probable que el Inca no haya sido traicionado. (p. 405)

Para el autor, la traducción es el lugar de la diferencia y no de la equivalencia de sentido, porque la traducción opera transformaciones que ponen en evidencia las diferencias entre las versiones, los lenguajes y las culturas. En suma, la traducción en cuanto operación diferenciadora y transformadora impidió que el texto fuera absorbido por el discurso dominante y, por consiguiente, funcionó como un recurso para resistir.

Respecto a la traducción del quechua al español, Verdesio afirma que desde la perspectiva de Titu Cusi los posibles beneficios derivados de esta segunda traducción compensaron la falta de control sobre el texto escrito. Según este autor, la perspectiva de Titu Cusi se impuso en varios niveles: la versión reciente de la historia del Incario, las menciones a Viracocha y el *Supay* para referirse a divinidades benignas y malignas, la crítica a los hermanos Pizarro y el cuestionamiento al procedimiento de la conquista.

Valerie Benoist (2007), en «La doble traducción en la *Ynstruccion* de Titu Cusi Yupanqui», examina la misma problemática abordada por Verdesio. Benoist (2007) reafirma que la *Instrucción* tradujo, más que una lengua, una cultura.

Su tesis es que el discurso denominado titucusiano efectuó una doble traducción. A su modo de ver, la traducción de historia inca a historia cristiana retomó la retórica lascasiana, y la traducción de la historia de Manco Inca a argumento a favor del autogobierno de los incas se fundamentó en el discurso de Francisco de Vitoria. Benoist señala que la presencia de ambos discursos demuestra la intervención del catequizador fray Marcos García en el contenido mismo del texto, así como la resistencia frente al discurso anti-inca del virrey Toledo.

Benoist (2007) retoma a Jákfalvi-Leiva (1993) para plantear la cuestión de la autoría. Sin embargo, minimiza el rol de Martín de Pando. Desde su perspectiva, los traductores culturales fueron fray Marcos y Titu Cusi.

La traducción cultural buscó hacer comprensible el texto para sus destinatarios: el gobernador Lope García de Castro y el rey Felipe II. En consecuencia, la *Instrucción* debía traducir los valores incas a los códigos españoles: por ejemplo, Manco Inca fue presentado como Jesucristo, ya que ambos amaban a su prójimo como a sí mismos, ponían la otra mejilla frente a sus adversarios y fueron traicionados por sus supuestos amigos (Benoist, 2007).

En esta traducción, fray Marcos recurrió a las ideas del dominico Bartolomé de las Casas (Benoist, 2007), de tal manera que presentó a los indios como «ovejas mansas» y a los hermanos Pizarro como pecadores, envidiosos, lascivos, avariciosos e idólatras, ya que su dios era el oro y la plata. Su comportamiento estaba inspirado por el demonio.

La retórica lascasiana era reconocida por el rey y el gobernador y, por lo tanto, al recurrir a ella, fray Marcos le otorgaba familiaridad y credibilidad al discurso (Benoist, 2007). Había otras ventajas adicionales al recurrir al discurso del dominico. El uso de las figuras bíblicas era una evidencia del éxito de la labor evangelizadora de fray Marcos, ya que estas parecían apropiadas por Titu Cusi, quien a su vez era presentado como un buen cristiano

(Benoist, 2007). Además, la construcción de Manco según el modelo de conducta de Jesucristo sugiere que los incas tenían cierto conocimiento del Dios cristiano y, en consecuencia, solo requerían un pastor que los guiara por la senda correcta. Ese guía podía ser fray Marcos (Benoist, 2007).

De manera concurrente, el agustino también apeló a los planteos de Francisco de Vitoria, quien reivindicó el derecho al autogobierno de los incas (Benoist, 2007). El principal argumento de la *Instrucción* para demostrar la injusticia del sometimiento y de la pérdida del reino fue la conducta de Manco Inca, quien obró como buen cristiano, amó tanto a los españoles como a los indios y siguió normas de conducta racionales. Igualmente, la equiparación de Dios con *Viracocha* y del *supay* con el demonio sugiere que las creencias incas tenían cierto parentesco con las cristianas (Benoist, 2007). Para construir esa relación fue necesario crear una fuerza maligna inexistente en el periodo prehispánico, ya que el sentido dado al término *supay* era de creación reciente (Benoist, 2007). En suma, Benoist (2007) afirma lo siguiente:

La *Yntruçion* ha sido entonces traducida no sólo para un lector cristiano en general, sino para un lector familiarizado con la retórica de las Casas y de Vitoria. [...] Haya sido o no Titu consciente o partícipe de esta apropiación, la traducción de la historia de Manco al argumento de Vitoria a favor del auto-gobierno inca convierte la *Yntruçion* en una obra de resistencia a la autoridad colonial española y, en particular, a la política anti-incaica lanzada por Toledo (pp. 49-50).

Para desentrañar la mediación de fray Marcos García, así como la interferencia del pensamiento europeo sobre el punto de vista nativo, Marguerite Cattán (2016) analiza las palabras quechuas presentes en la *Instrucción*. Desde su óptica, Martín de Pando fue solamente el copista, ya que en la misma *Instrucción* se insiste en que quien ordenó y dictó la relación fue fray Marcos. La autora afirma que fray Marcos tenía una visión monológica del

mundo, lo que le impidió traducir quechuismos referidos a la religión y la hegemonía inca (Cattan, 2016).

El reto que enfrentó el agustino fue mayúsculo: no solo debía traducir del quechua al español, sino del lenguaje oral al escrito. Pese a estas dificultades, fray Marcos decidió desaparecer del texto y darle el primer plano a la voz de Titu Cusi (Cattan, 2016). En ese orden de ideas, el agustino optó por una traducción fluida que se centraba en las ideas y no en las palabras exactas (Cattan, 2016). La estrategia de traducción elegida por el religioso «[...] borra la diferencia lingüística y cultural del texto en lengua extranjera y lleva a cabo una labor de aculturación que domestica el texto extranjero [...]» (Cattan, 2016, p. 174). Este estilo de traducción es congruente con una visión monológica del mundo.

Según Cattan (2016), la mediación de fray Marcos resulta obvia en el empleo de los siguientes quechuismos: «[...] *Viracocha/Viracochan, Tecsí Viracochan, Atun Viracochan, yllapa, quillca, chicha, tomes/tumes, llamas, usnu, yauris, sapay inga, macho capitu, apoës, hu capay ynga, supay/çupay/supai, tauantinsuyo, vacaroc, guaca, villcas*» (p. 176). Estas palabras son explicadas a renglón seguido, lo que no sucede respecto a otro par de términos quechuas: inca y coya.

A diferencia de Verdesio (1995), quien sostiene que Titu Cusi logró establecer una equivalencia entre el Dios cristiano y *Viracocha* y entre el demonio y el *supay*, Cattan (2014) plantea que fray Marcos decidió conservar dichas palabras (así como *yllapa*, *chicha*, *tomes*, *guaca*, *villca* y otras tantas, todas pertenecientes al ámbito religioso) en quechua para mantener una distancia entre la religión andina y la cristiana.

En este punto, la propuesta de Cattan (2014) se aleja de los planteos de Benoist (2007): ambas autoras exploran la labor de traducción efectuada por fray Marcos, pero sus conclusiones son opuestas. Mientras Cattan (2014) concluye que el agustino profundizó la distancia entre la religión inca y la cristiana, Benoist (2007) afirma que fray Marcos convirtió a los incas en protocristianos.

A mi modo de ver, el ejercicio de traducción cultural es compartido por Titu Cusi, Marcos García y Martín de Pando, mientras que la traducción lingüística es adelantada por el mestizo y el fraile. Ambas traducciones procuran disminuir la distancia entre el universo inca y el español, de tal manera que el texto sea legible para el gobernador y para el rey. Sin embargo, la traducción, tal y como lo señaló Verdesio (1995), no borra las diferencias.

Capítulo II. El proceso de producción de la *Instrucción*

En este capítulo parto de los planteamientos de Volóshinov y Bajtín acerca del papel de la situación extralingüística en la construcción y el sentido del enunciado. En virtud de dichos planteos, analizo el contexto de la siguiente manera: sintetizo las principales características del periodo de imposición de la dominación colonial; presento a los productores, oyentes y destinatarios de la *Instrucción*; reconstruyo el proceso de producción de la obra y profundizo en las huellas de la colaboración y la lucha en el texto.

La situación extralingüística

En la segunda década del siglo xx, en la entonces naciente Unión Soviética, hubo una profusión de estudios enmarcados en la poética sociológica sobre el dialogismo y los géneros discursivos. De aquella época datan los textos *Sobre el habla dialogal* (1923) de Lev Jakubinskij, *El método formal en los estudios literarios* (1928) de Pavel Medvedev y *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929) de Valentín Volóshinov³⁰. Posteriormente los conceptos allí formulados fueron retomados por Mijaíl Bajtín en los artículos «La palabra en la novela» (c. 1934-1935), «El problema de los géneros discursivos» (c. 1952-1953) y «El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas» (c. 1959-1961).

Volóshinov (2009) en *Marxismo y filosofía del lenguaje* postula que la situación social concreta es fundamental para la comprensión de cualquier enunciado y señala que ignorar dicho contexto tiene implicaciones similares a no escuchar algunas palabras claves del enunciado mismo. En sus términos: «La comunicación discursiva jamás puede ser comprendida y explicada fuera del vínculo con una situación concreta» (Volóshinov, 2009, p. 153).

³⁰ Si bien *El método formal en los estudios literarios* y *El marxismo y la filosofía del lenguaje* fueron atribuidos a Bajtín, comparto la tesis de Bronckart y Bota (2010, 2013), según la cual la autoría corresponde a Medvedev y Volóshinov, respectivamente. Para profundizar en la discusión sobre la autoría se puede consultar dos investigaciones de Bronckart y Bota, a saber: «Volóshinov y Bajtín: dos enfoques radicalmente opuestos de los géneros de textos y de su carácter» (2010) y *Bajtín desenmascarado. Historia de un mentiroso, una estafa y un delirio colectivo* (2013).

Volóshinov (2009), siguiendo a Jakubinskij, reafirma el principio según el cual el enunciado necesariamente está orientado hacia un interlocutor y, por consiguiente, está determinado tanto por su locutor como por su oyente. Este autor subrayó que el interlocutor puede ser una persona o grupo de personas específico o abstracto. Por ejemplo, un libro tiene un público al que está dirigido y, en consecuencia, participa en la comunicación discursiva y en el diálogo social.

Según Volóshinov, la situación extralingüística contempla la interacción entre los participantes, los saberes compartidos, el espacio común, la comprensión y la valoración de la situación (Ivanova, 2010).

Con una orientación similar, Bajtín (1999a) postula que la principal diferencia entre un enunciado y una oración es que las oraciones pueden repetirse de manera idéntica, mientras que un enunciado jamás podrá repetirse, aunque esté compuesto de una única palabra, ya que los elementos extralingüísticos aportan a la construcción del sentido.

En este orden de ideas, mi intención es ubicar a la *Instrucción* en su situación extralingüística.

Periodo de imposición de la dominación colonial

La *Instrucción* fue redactada en las postrimerías del periodo de imposición del dominio colonial. Este periodo inició con la invasión española y terminó con el gobierno del virrey Toledo, quien fundó las instituciones virreinales y el orden colonial (García-Bedoya, 2004)³¹.

García-Bedoya (2004) señala que la invasión española fracturó el proceso histórico andino, en cuanto situó en una posición subordinada y dependiente a este mundo hasta entonces autónomo. Si bien la resistencia andina asumirá distintas formas y pervivirá a través

³¹ García-Bedoya (2004) formula una propuesta de periodización de la historia peruana, donde subraya que el proceso discursivo se inscribe en el proceso histórico. En primer término, el autor acoge la división en dos etapas de la historia peruana propuesta por Pablo Macera: Autonomía Andina (hasta 1530) y Dependencia Externa (1530 hasta hoy). A su vez, divide la segunda etapa en cinco periodos: imposición de la dominación colonial (1530-1580), estabilización colonial (1580-1780), crisis del régimen colonial (1780-1825), república oligárquica (1825-1920) y crisis del estado oligárquico (1920-1975).

de los siglos siguientes, el orden colonial quedó instaurado cuando se debilitaron las élites andinas que podían liderar un proyecto autónomo y se fundaron las instituciones virreinales (García-Bedoya, 2004).

El periodo de imposición del dominio colonial estuvo marcado por los conflictos bélicos: por un lado, Manco Inca cercó Cusco y Lima y, después de su derrota militar, se refugió en Vilcabamba, desde donde lideró un proyecto que cuestionaba a la naciente sociedad colonial; y, por otra parte, los conquistadores protagonizaron múltiples levantamientos y guerras entre sí o contra la Corona española.

Durante esos convulsos años se desestructuró el orden andino. Entonces, a grandes rasgos, ¿en qué consistía dicho orden? El Tawantinsuyu era una agrupación de numerosas etnias dominadas recientemente por los incas, a partir de un modelo político de larga data en el mundo andino (García-Bedoya, 2004). Este modelo político implicaba reconocer la supremacía de la etnia hegemónica, situándose en un marco suprarregional, sin renunciar por completo a la autonomía de cada etnia.

Entre los grupos étnicos incorporados en el Tawantinsuyu, bien sea mediante la conquista militar o la negociación política, encontramos a las etnias yunga, aymara, chimú, colla, chanca, cañari, chinchu, chachapoya, sora, lucana, palta, cana, charcha, diaguita, chumbivilca, huayla y chicha, por mencionar solo unas pocas³².

El poder emergente les planteaba a las etnias rivales dos caminos: rendirse o resistir. Si se resistían, los incas podían arrasar la organización social de dichos grupos. Por el contrario, si se rendían, les permitían conservar sus dioses, sus lenguas, sus tradiciones y sus señores étnicos. A cambio, los rendidos debían reconocer la supremacía inca, tributar al Cusco y situar al Sol en la cabeza de su panteón.

³² Para profundizar en un análisis de la extensión territorial del Tawantinsuyu, así como sobre las etnias sometidas por los incas, se puede consultar a R. Levillier (1956).

Sin embargo, en el momento de la invasión española la solidez de este conglomerado de etnias era endeble, ya que la nobleza inca estaba en medio de una lucha fratricida y los distintos grupos étnicos tenían disputas entre sí. Atahualpa había capturado a Huáscar Inca y había asesinado a buena parte de los miembros de las *panacas* huascaristas. Empero, aún no había entrado triunfalmente al Cusco ni se había ceñido la *mascaypacha*³³ según la ceremonia tradicional. Respecto a los grupos étnicos enemigos que habían sido incorporados al Tawantinsuyu en las últimas décadas, estos vieron en la alianza con los españoles la posibilidad de recobrar su completa autonomía y vengar antiguas afrentas.

En ese contexto, los españoles pactaron con algunos sectores de la nobleza cusqueña enemiga de Atahualpa y con las etnias descontentas con la dominación inca, lo que les permitió vencer al poderoso ejército comandado por Quisquis, Challcochima y Rumiñahui. La alianza con Manco Inca, hijo del fallecido Huayna Cápac, les aseguró su permanencia en el Cusco. No obstante, el mismo Manco Inca, coronado por Francisco Pizarro, lideró la resistencia andina. Una vez Manco Inca se refugió en el Andesuyo³⁴, las acciones bélicas incas fueron esporádicas. Después de la muerte de Manco, se inició una fase de negociaciones entre los españoles y los incas rebeldes, que culminó con la muerte de Titu Cusi. Poco tiempo después, las tropas del virrey Toledo tomaron Vilcabamba y asesinaron a Túpac Amaru en el Cusco.

Esos años se caracterizaron por los saqueos y las violaciones; el descenso de la población andina a causa de las enfermedades, las guerras y los malos tratos; las luchas entre los mismos españoles; la instauración de las encomiendas y las reducciones de indígenas; la fundación española de los pueblos y de las grandes haciendas; la imposición de la religión católica y la desaparición del culto solar; la desestructuración de los ayllus; los desplazamientos

³³ También se escribe *mascapaicha* o *mascapaycha*. Era la insignia que identificaba al *sapa inca*. Garcilaso la denomina borla colorada (Araníbar, 2004). Se puede consultar a Guamán Poma (2013, p. 88) para ver la imagen de una *mascaypacha*.

³⁴ También llamado Antisuyo. Fue uno de los cuatro *suyus* (partes) que conformaban el Tawantinsuyu. Se encontraba al noreste del Cusco. Los incas no lograron expandir significativamente su ocupación territorial en ese sector, aunque en varias oportunidades realizaron incursiones.

poblacionales; la desaparición de los trabajadores especializados (como los amautas y los *quipucamayos*); la explotación de los indígenas en las minas; la degradación de las autoridades tradicionales y la designación de curacas usurpadores. En resumidas cuentas, la población andina experimentó un cataclismo cósmico o, en sus propios términos, un *pachacuti*³⁵.

La organización del Virreinato inició hacia las décadas de 1550 y 1560 y logró su consolidación con el virrey Toledo, quien liquidó el proyecto de autonomía andina que encarnaban los incas de Vilcabamba y dio forma a las instituciones coloniales que conservarían su vigencia hasta las reformas borbónicas (García-Bedoya, 2004).

Las Crónicas de Indias, escritas tanto por españoles, mestizos e indígenas, fueron «la expresión más característica de este periodo, en el ámbito de la escritura [...]» (García-Bedoya, 2004, pp. 69-70).

García-Bedoya (2004) destacó un fenómeno novedoso durante el periodo de imposición de la dominación colonial: «[...] El surgimiento de [...] las primeras “textualidades indígenas”, discursos escritos elaborados o promovidos por sectores de las noblezas andinas para sustentar sus reclamos. El caso más interesante en esta etapa temprana es el conocido texto de Titu Cusi Yupanqui» (p. 69).

Las élites andinas reconocieron que la escritura era un arma que les permitía combatir en los campos legal y simbólico³⁶. En ese orden de ideas, estas textualidades no participaron

³⁵ El término *pachacuti*, también escrito *pachakuti* o *pachacutec*, puede referirse a un gobernante o a «[...] una fuerza telúrica, especie de cataclismo, nuevo tiempo y castigo a la vez» (Flores Galindo como se citó en Páramo Bonilla, 2009, p. 128). Esta segunda acepción «[...] simultáneamente atiene al “tránsito de una edad a otra” y el agente que lo provoca» (Páramo Bonilla, 2009, pp. 128-129). Cutipa Gómez indica que *pachacuti* tiene un «[...] Significado Denotativo de “retorno del todo”, “la vuelta del todo”, la transformación y volverse de a la tierra. Asimismo tiene un Significado Connotativo de “fin y el comienzo del tiempo”» (2010, p. 150). Para una completa discusión sobre este concepto, véase a Páramo Bonilla (2009).

³⁶ Pese a que se inscribe en el periodo de estabilización colonial, *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma (c. 1515) merece una mención especial. Al igual que la *Instrucción*, esta extensa crónica es una estrategia para intervenir en el escenario letrado del conflicto, más allá de la lucha física. Guamán Poma, como otros miembros de las élites indígenas, se sirvió de la escritura para presentar sus reclamos: en primer lugar, mediante un pleito por unas tierras en el Valle de Chupas, que

en el campo literario, sino en el ámbito jurídico o, incluso, filosófico. En cierto sentido, al recurrir a la escritura y adoptar/adaptar los códigos culturales europeos, estas textualidades pueden clasificarse como Crónicas de Indias, aunque su particular origen y su referente les confiere un carácter singular que será examinado más adelante.

A continuación, con el fin de reconstruir la situación extralingüística, presentaré a los productores de la obra, introduciré el lugar en el que se redactó el texto, resumiré las negociaciones previas y el proceso de producción y resaltaré la expresión de la tensión entre la colaboración y la lucha en el texto.

La autoría

La cuestión de la autoría se planteó en la década de los noventa. El texto inaugural fue el estudio crítico de Liliana Regalado de Hurtado (1992). Hasta ese momento, se daba por sentado que el autor del texto era exclusivamente Titu Cusi, mientras que Martín de Pando y fray Marcos García eran presentados como simples traductores. Regalado de Hurtado (1992) postula que el lector contemporáneo se enfrenta con una dificultad mayúscula: resulta difícil diferenciar lo expresado por el Inca y los aportes de García y Pando.

La autora se pregunta si Titu Cusi logró imponer sus planteamientos en la *Instrucción*. A su modo de ver, la condena contra los españoles contenida en el texto y la posterior expulsión de fray Marcos parecen probar que el Inca logró imponerse, pese al ambiente conflictivo entre el sacerdote y los incas a propósito de la labor evangelizadora (Regalado de Hurtado, 1992). El poder que Titu Cusi ostentaba sobre el destino de sus interlocutores impulsó sus planteos. Sin embargo, el conflicto coexistía con la colaboración y los acuerdos:

[...] Parece razonable presumir que Titu Cusi Yupanqui, el agustino García y Martín de Pando coincidieran por motivos diferentes en el cuestionamiento de la forma como de

finalmente perdió y, en segundo lugar, a través de su maravillosa crónica. Este texto es fundamental para aproximarse a la cultura andina del final del Horizonte Tardío y principios de la Colonia.

había llevado a cabo la conquista y de la manera cómo, en aquel tiempo, se pretendía afirmar el gobierno real. (Regalado de Hurtado, 1992, p. xxxv)

Desde la perspectiva de esta autora, tanto el secretario mestizo del Inca, Martín de Pando, como fray Marcos García, evangelizador de Vilcabamba, buscaron mercedes a cambio de su participación en las negociaciones entre el gobernador García de Castro y Titu Cusi. En ese orden de ideas, resultan significativas unas líneas que Pando incorporó en una carta de Titu Cusi, dirigida al gobernador, fechada en 1569:

«Martín de Pando besa pies y manos de V.S y suplica a V.S se acuerde del...»

y una postdata agrega otra recomendación pero en favor del sacerdote:

«Muy Ilustrísimo Señor.

Por el aficion que a mostrado este fraile a tenerme a mi y a mis capitanes e gente con el deseo que tiene de mi salvacion me fuerza a suplicar a V.S le favorezca en quie pues V.S va a España dalla mi le ynbie una licencia del papa que pues está tan en las de los yndios y save tan bien su lengua pueda en esta my tierra del peru doctrinar sin que nadie se le ynpida y en esto reciba gran merced» (Publicado por Temple, 1949-50: 627 y 629). (Regalado de Hurtado, 1992, p. xxxvi)

Según Regalado de Hurtado (1992), en la *Instrucción* se capta la dificultad de traducir al español y registrar por escrito las ideas de Titu Cusi. Por tal motivo, fray Marcos recurrió a explicaciones y analogías para aclarar el significado de las costumbres y las expresiones andinas. En varias ocasiones sus esfuerzos fueron infructuosos. La autora analiza un pasaje en el que «[...] se establece un símil entre el libro y la quillca; aunque de inmediato se cae en la cuenta de que es imposible hacer un paralelo exacto, situación que lleva a expresar una perplejidad que no se pretende disimular» (Regalado de Hurtado, 1992, p. xLvi).

Jákfalvi-Leiva (1993) profundiza la discusión sobre la cuestión de la autoría. Según esta investigadora, la *Instrucción* fue dictada en quechua por Titu Cusi, quien tenía rudimentos del castellano, pero desconocía la manera en la que los españoles ordenaban y componían las

relaciones y, en consecuencia, encargó a fray Marcos la traducción y organización de sus avisos dentro de la lógica apropiada para esta instancia comunicativa. El mestizo Pando actuó como escribano y eventualmente como intérprete.

En consecuencia, «tanto el emisor oral inca, como el mediador español y el escribiente mestizo compartirían [...] la autoría, ya que participan, aunque de manera diferente, en la producción del discurso de la carta» (Jákfalvi-Leiva, 1993, p. 266). Titu Cusi participó como locutor/dictador, fray Marcos García como traductor/compositor y Martín de Pando como copista/intérprete. Este esquema fue adoptado por varias investigaciones posteriores, como la de Valerie Benoist (2007).

Por su parte, Song No (2005) propone que la heterogeneidad cultural y discursiva de la *Instrucción* derivaba de su compleja producción, en la que intervinieron numerosos actores de diversa procedencia. A diferencia de Regalado de Hurtado (1992) y Jákfalvi-Leiva (1993), este autor considera que en el proceso no solo intervinieron Titu Cusi Yupanqui, fray Marcos García y Martín de Pando, sino el mismo gobernador Lope García de Castro, fray Diego Ortiz y los capitanes Suta Yupangui, Rimache Yupangui y Sullca Varac, entre otros.

Según este autor, Titu Cusi procuró configurar un espacio de convergencia y armonía entre las culturas andina y española que eliminara la incompatibilidad cultural a través del discurso homogeneizador de la reciprocidad universal. Sin embargo, su discurso terminó revelando las contradicciones y las fracturas entre los diferentes espacios étnicos y socioculturales.

Song No destaca que el narrador se situó entre los intersticios del «yo» de la oralidad y el «otro» de la escritura, identificándose como don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, es decir, como un sujeto que participaba de dos mundos que a su vez lo configuraban.

Benoist (2007) parte de los planteamientos sobre la múltiple autoría de Jákfalvi-Leiva y la traducción de Chang-Rodríguez y Salomon. Esta autora profundiza en la intervención del catequizador fray Marcos García en el contenido del texto (Benoist, 2007).

En el siguiente apartado presentaré a los protagonistas de la producción y de la recepción del texto, a saber: Titu Cusi Yupanqui, fray Marcos García, Martín de Pando, fray Diego Ortiz, el gobernador Lope García de Castro, el rey Felipe II y los capitanes incas Suta Yupangui, Rimache Yupangui y Sullca Varac.

Los productores y los oyentes/destinatarios

La principal investigadora sobre la biografía de Titu Cusi Yupanqui es Liliana Regalado de Hurtado (1981, 1992, 1997 y 2016). Esta autora conjeturó que Titu Cusi nació en la década de 1530, es decir, su infancia estuvo marcada por «[...] una verdadera “crisis cósmica”, una conmoción tal, que parecía que “el mundo se había puesto de cabeza”» (Regalado de Hurtado, 1997, p. 57). No obstante, su nombre probablemente significó magnífico, dadivoso o abastecedor y feliz o venturoso (Regalado de Hurtado, 1997).

Según la *Instrucción*, Titu Cusi era hijo legítimo de Manco Inca, aunque extrañamente no se mencionó el nombre de su madre. Tampoco hay referencias sobre su hermano Túpac Amaru. Respecto a su hermano Sayri Túpac, la *Instrucción* señaló que Titu Cusi le dio instrucciones sobre la negociación que sostuvo con los españoles. Así las cosas, Titu Cusi se presentó como el legítimo sucesor de su padre.

Titu Cusi pasó sus primeros años con Manco Inca, pero fue secuestrado en Vitcos, un pueblo aproximadamente a treinta leguas del Cusco, por las tropas de Diego de Almagro, Gonzalo Pizarro y Diego Ordoñez. El niño fue entregado a un español apellidado Oñate, quien estaba avecindado en el Cusco. Un tiempo después, Manco Inca envió a su gente a la casa de Oñate para que rescataran a Titu Cusi.

Tanto en el Cusco como en Vilcabamba, Titu Cusi tuvo relaciones con los españoles, lo que según Regalado de Hurtado (1997) permite afirmar que se trataba de un inca ladino:

Por las circunstancias de su vida y el comportamiento que siguió frente a los españoles, se puede calificar, sin temor a equívoco, que Titu Cusi Yupanqui fue un inca ladino, tanto según el significado antiguo del término, vale decir «persona que por haber vivido

entre españoles sabía cómo desenvolverse con soltura entre ellos y obtener cierta ventaja», y en el sentido moderno de la palabra, significando en este caso que se trataba de un individuo astuto. (p. 68)

El calificativo astuto suele tener una connotación negativa. Incluso, astuto se confunde con taimado. Precisamente la *Instrucción* reivindica la importancia de la desconfianza y el disimulo para enfrentar la falsedad y la violencia de los españoles.

En otro sentido, la palabra ladino tiene una acepción relativa al dominio de una lengua extranjera y, en particular, el español. Si bien Titu Cusi no era bilingüe, es probable que tuviera conocimientos básicos del castellano, debido a su estancia en el Cusco.

Las descripciones más vívidas de Titu Cusi las suministraron Diego Rodríguez de Figueroa y Juan de Matienzo. Ambos visitaron la provincia de Vilcabamba en 1565 en el marco de las negociaciones entre Titu Cusi y el gobernador Lope García de Castro.

Rodríguez de Figueroa (2019) describió a Titu Cusi así:

The Inca was a man of forty years of age, of middle height, and with some marks of small-pox on his face. His mien rather severe and manly. He wore a shirt of blue damask, and a mantle of very fine cloth. He is served on silver, and there are also twenty or thirty fairly good-looking women, waiting behind him. (p. 123)³⁷

A propósito del primer encuentro entre Rodríguez de Figueroa y Titu Cusi, ocurrido el 14 de mayo de 1565, el español señaló lo siguiente:

The Inca came in front of all, with a head-dress of plumes of many colours, a silver plate on his breast, a golden shield in one hand, and a lance all of gold. He wore garters of feathers and fastened to them were small wooden bells. On his head was a diadem and

³⁷ [El Inca era un hombre de cuarenta años, de mediana estatura y con algunas señales de viruela en la cara. Su semblante era bastante severo y varonil. Vestía una camisa de damasco azul y un manto de paño muy fino. Se le sirve en plata y, también, hay veinte o treinta mujeres bastante guapas, esperando detrás de él].

another round the neck. In one hand he had a gilded dagger, and he came in a mask of several colours. Arriving on the plateau where the places of the people were, and his seat was set up, and mine, he gazed where the sun was, making a sort of reverence with his hand, which they call *mucha*, and then went to his seat. There came with him a mestizo with a shield and sword, and in a Spanish dress a very old cloak. (Rodríguez de Figueroa, 2019, p. 120)³⁸

Según el oidor Matienzo (1967), «el Inga es hombre de treinta y tres años, muy bien tratado y entendido, un poco mayor que los otros indios» (p. 355). A propósito de su encuentro en el puente de Chuquichaca, el oidor escribió que:

Allegando que allegué a él, dió a un indio que traía detrás de sí una partesana o azagaya que traía en la mano, de tres puntas doradas; venía muy bien armado a su modo, muy emplumado, sin traer pintada ni embixada la cara, como los demás; traía un escudo de oro delante de sus pechos, y dentro de uno un puñal dorado desnudo. Junto, a su lado izquierdo, venía Martín Pando, mestizo, su secretario, con una rodela y espada. (Matienzo, 1967, p. 360)

Ambas descripciones coincidieron en destacar el vestuario usado por Titu Cusi y, en particular, la profusión de plumas. Si bien algunos de los incas dibujados por Guamán Poma lucen unas pocas plumas en su tocado, el protagonismo recae en la borla, que, en este caso, ni siquiera fue mencionada. En *El primer nueva Corónica y buen gobierno*, las plumas suelen asociarse a las fiestas del Andesuyo, el Chinchaisuyo y el Condensuyo y, singularmente, con la representación de los antis.

³⁸ [El Inca venía delante de todos, con un tocado de plumas de muchos colores, una placa de plata en el pecho, un escudo de oro en una mano y una lanza toda de oro. Vestía ligas de plumas y atadas a ellas había pequeñas campanillas de madera. En su cabeza llevaba una diadema y otra alrededor del cuello. En una mano tenía una daga dorada y venía con una máscara de varios colores. Al llegar a la meseta donde estaban los puestos de la gente, y preparado su asiento y el mío, miró donde estaba el sol, haciendo una especie de reverencia con la mano, que llaman *mucha*, y, luego, se fue a su asiento. Venía con él un mestizo con escudo y espada, con un traje español y una capa muy vieja].

En consecuencia, no es aventurado suponer que Titu Cusi se invistió con algunos símbolos del Andesuyo, lugar en donde se encontraba la provincia de Vilcabamba. Al mismo tiempo, Titu Cusi conservó elementos propios de los incas, como la manta y el armamento tradicional. Por el contrario, el omnipresente Martín de Pando vestía un raído traje a la usanza española y portaba una espada.

Los parientes más próximos de Titu Cusi eran la coya Chimpu Ocllo y sus hijos Quispe Titu y Chimpu Aca (Regalado de Hurtado, 1997). Sus principales seguidores eran el gobernador Yamque Mayta, Vilcapari Guaman, Coripaucar, Paucar Inca, Guanllopa, Canarco, Tumi, Atoc, Sotic, Tupa, Gualpayucra y Rimache (Regalado de Hurtado, 1997).

Titu Cusi falleció en circunstancias sospechosas hacia 1571 o inicios de 1572. Los capitanes del Inca acusaron de envenenamiento a Martín de Pando y a fray Diego Ortiz. Ambos fueron asesinados. Este hecho demuestra que el mestizo y los frailes eran mirados con recelo por los incas. Pese a su colaboración en la *Instrucción*, no se habían ganado la confianza de la nobleza vilcabambina.

Infortunadamente no se cuenta con información sobre la vida de Pando antes de su ingreso a Vilcabamba, ni se conoce el nombre de la etnia de su madre. Sin embargo, todas las fuentes coinciden en que Pando era mestizo.

Sobre su entrada al territorio rebelde, la *Instrucción* ofrece los siguientes datos:

[...] me enbio el liçençiado Polo, con Martin de Pando, mi notario que hasta oy dia me guarda, con Joan de Betanços, la çertenidad de cómo my hermano don Diego Saire Topa, avia muerto su muerte natural. Y por my visto, detube en mi tierra al dicho Martin de Pando, para certificarme dél, de cosas que me conbenian, dexe yr a Juan de Betanços con la respuesta. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 63)

En sus cartas, el mestizo Pando alegó que fue retenido contra su voluntad y que Betanzos, quien había prometido volver, lo abandonó a su suerte. Ahora bien, Regalado de Hurtado (1997) plantea que Pando tuvo varias oportunidades para regresar al Cusco, pero

prefirió continuar en Vilcabamba, porque probablemente esperaba obtener mercedes cuando Titu Cusi negociara con la Corona y permanecer en el séquito del Inca en el Cusco.

El ingreso de Pando a Vilcabamba sucedió en 1556 y su muerte aproximadamente en 1571. Por lo tanto, Pando vivió cerca de quince años en la provincia de Vilcabamba. Allí convivía con su esposa, Juana Guerrero, quien fue entrevistada después de la toma del territorio rebelde y suministró una detallada descripción del asesinato de fray Diego Ortiz.

Durante tres lustros, Pando fue el secretario, consejero y escribano de Titu Cusi e intervino en la redacción de las cartas que el Inca remitió al Cusco, en la Capitulación de Acobamba y en la *Instrucción*. Igualmente, Pando escribió misivas secretas en las que acusaba a ciertos personajes de colaborar con la causa disidente. Como se señaló anteriormente, el mestizo fue asesinado justo después del fallecimiento del Inca.

Sobre fray Marcos, Calancha (1638) indicó que era originario de León y se ordenó en Lima en 1557. Fue vicario y doctrinante durante tres años en el pueblo de Capinota. La Capitulación de Acobamba posibilitó el ingreso a la provincia de Vilcabamba del fraile.

A grandes trazos, las circunstancias fueron las siguientes: Titu Cusi aceptó el bautismo en 1568. Para tal fin, autorizó la entrada a su tierra de varias personas, entre las que estaban Juan de Vivero, prior de los agustinos en el Cusco, y Marcos García, fraile de esa misma orden.

En sus años en el territorio rebelde, fray Marcos construyó iglesias, sembró cruces y educó a algunos niños: «[...] Muchos Indios principales eran fus aficionados, i pidiendoles fus ijos para enfeñarlos a leer, efcriver, cantar i faver de pulicia, fundò efcuela, cantandoles la Dotrina Criftiana, que enbreve aprēdieron [...]» (Calancha, 1638, pp. 794-795).

Según Calancha (1638), fray Marcos se había ganado inicialmente la estima de Titu Cusi, debido a su castidad y a su falta de codicia. La relación se deterioró cuando fray Marcos cuestionó las prácticas religiosas y sexuales del Inca y sus capitanes. Ellos planearon asesinar a fray Marcos, pero un indio, quien secretamente profesaba la fe católica, le avisó al religioso.

En consecuencia, fray Marcos decidió huir hacia el Cusco. Los capitanes del Inca lo capturaron y este lo reprendió por irse sin su licencia (Calancha, 1638).

En Puquiura, los agustinos quemaron uno de los principales adoratorios de los indios, una peña blanca dedicada al Dios Punchao, lo que encendió la ira de Titu Cusi y precipitó la expulsión de fray Marcos. Este religioso regresó al Cusco. Poco tiempo después fue asignado a un nuevo destino y falleció vadeando un río en medio del viaje.

Hasta aquí hemos presentado a los principales productores de la *Instrucción*: Titu Cusi Yupanqui, fray Marcos García y Martín de Pando. Sin embargo, el panorama aún no está completo: debemos considerar a los oyentes (fray Diego Ortiz y los capitanes del Inca) y a los destinatarios (Lope García de Castro y Felipe II).

Recordemos que Volóshinov (2009) indica que la palabra siempre está orientada hacia un interlocutor y, en consecuencia, es bilateral. En ese sentido, «se determina en la misma medida por aquel a quien pertenece y por aquel a quien está destinada» (Volóshinov, 2009, p. 137).

Además, Volóshinov (2009) precisa que el interlocutor no es abstracto, ni siquiera si es imaginario. El locutor tiene que crear una imagen de su interlocutor. A partir de dicha imagen construye su enunciado, considerando el origen, el grupo social, la posición jerárquica, los lazos sociales y, en últimas, el fondo aperceptivo del interlocutor.

En el caso de la *Instrucción*, los primeros interlocutores son los oyentes. Al producir su discurso, Titu Cusi tuvo que considerar el fondo aperceptivo de su secretario, de los frailes y de sus capitanes. Su discurso tenía que ser reconocible y aceptable para todos ellos. Veamos dos ejemplos. La selección del tipo discursivo homenaje ritual al inca tuvo una doble motivación: se adecuaba al tema (la vindicación de la figura de Manco Inca) y respondía al fondo aperceptivo de sus capitanes. Por otra parte, la construcción de la similitud entre Manco Inca y Jesucristo resultaba adecuada para los frailes y, en últimas, para el exgobernador y el rey español.

Si bien Lope García de Castro y Felipe II no fueron los oyentes de la emisión oral en quechua de Titu Cusi Yupanqui, eran sus principales destinatarios. Por tal motivo, Titu Cusi recurrió a Martín de Pando y a fray Marcos García, quienes ordenaron el discurso a la manera de una carta relatoria, redactaron el poder, lo tradujeron al español y lo transformaron en un texto escrito. Estas operaciones se explican por los destinatarios finales. Adicionalmente, fray Marcos retomó las ideas de Bartolomé de las Casas y de Francisco de Vitoria para ajustarse al fondo aperceptivo del exgobernador y del rey.

Los argumentos anteriormente expuestos permiten concluir que para comprender el texto debemos conocer a los productores, a los oyentes y a los destinatarios, así como los demás componentes de la situación extralingüística.

Calancha (1638) profundizó en la vida, la muerte y los milagros de fray Diego Ortiz³⁹: este religioso nació en Getafe (aproximadamente en 1532) y se unió, siendo muy joven, a la orden de San Agustín en la ciudad de Sevilla. Justo después de su arribo al Perú, se dedicó a aprender las lenguas indígenas. Antes de su entrada a la provincia de Vilcabamba, permaneció en la doctrina de Yanacache cerca de Chuquiago. Fue trasladado a Puna, en las inmediaciones del cerro de Potosí. Estuvo algún tiempo en el Cusco, pero él mismo solicitó que lo destinaran a algún lugar en el que pudiera contribuir en una mayor medida a la conversión de los indios.

Murúa (1962) narró los detalles de las muertes de Titu Cusi, Martín de Pando y fray Diego Ortiz. Según este autor, Titu Cusi fue al sitio en el que su padre había sido asesinado y sintió mucha pena. Esa noche comió y bebió en exceso, lo que al día siguiente ocasionó su dolorosa muerte: se le hincharon la lengua y los labios, sangró por la nariz y la boca y sintió un agudo dolor en el costado. Los indios vilcabambinos capturaron a Martín de Pando y a fray Diego Ortiz y los asesinaron.

³⁹ Su nombre de nacimiento era Diego Ruiz Ortiz. Sin embargo, fue conocido como Diego Ortiz (Calancha, 1638).

La muerte del fraile fue descrita así: los indios le exigieron que reviviera a Titu Cusi, ya que en sus prédicas insistía en la resurrección. Después de desencajarle los huesos del pecho, le permitieron celebrar una misa para revivir al Inca. Ante su fracaso, lo golpearon hasta que le volvieron a encajar los huesos, le dieron de beber orines y salitre, le perforaron las mejillas y le introdujeron una brida, lo arrastraron y, finalmente, le asestaron un golpe mortal en la cabeza (Murúa, 1962). Respecto a la muerte del mestizo Pando, Murúa no brindó ningún detalle, pese a que una de sus fuentes fue el testimonio dado por Juana Guerrero, esposa del mestizo, sobre este episodio.

Entonces, Titu Cusi Yupanqui, Martín de Pando y fray Diego Ortiz fallecieron con pocas horas de diferencia. A muchas leguas de allí, pero por la misma época, murió fray Marcos García. No habían pasado dos años de la redacción de la *Instrucción* cuando sus principales productores ya habían expirado.

Según Murúa (1962), el martirio de fray Diego ocasionó toda suerte de desgracias en Vilcabamba. La última fue la respuesta de Toledo: en vez de dar cumplimiento a la Capitulación de Acobamba, según lo ordenado mediante la cédula real del 10 de octubre de 1570, preparó la toma de Vilcabamba y ordenó el asesinato de Túpac Amaru.

Respecto a los capitanes de Titu Cusi, Rodríguez de Figueroa y Matienzo resaltan la importancia de la opinión de estos en las decisiones del Inca. Por ejemplo, durante la negociación con Matienzo, los capitanes «vieron que les había de quitar los indios que habían tomado, y que no les perdonaban los delitos que habían cometido, no le consintieron [a Titu Cusi] salir hasta que traxesen las provisiones» (Matienzo, 1967, p. 363).

Entre los capitanes más destacados estaba Rimache Yupanguí. Este personaje acompañó a Manco Inca y a sus hijos durante varias décadas. La *Instrucción* informó que este capitán lideró la captura de los almagristas que asesinaron a Manco.

Nowack (2004) señala que Rimache fue el jefe militar de los incas de Vilcabamba y actuó como testigo del Inca en la Capitulación de Acobamba. Fue capturado en la toma de

Vilcabamba, trasladado al Cusco y obligado a servir el resto de su vida en el monasterio de San Francisco de Lima.

Diego Rodríguez de Figueroa, ejerciendo sus funciones como corregidor de Vilcabamba, interrogó a Rimache el 8 julio de 1567 en Carco⁴⁰. Rimache Yupangui fue denominado «Capitan General del Inga» (Guillén, 1976-1977, p. 79). Rimache señaló que tenía aproximadamente cincuenta años, que fue criado y capitán de Manco Inca en el cerco del Cusco y que estuvo presente cuando Manco falleció (Guillén, 1976-1977).

El índice onomástico de la *Instrucción* (Titu Cusi Yupanqui, 1992) señala que Rimache Yupangui es el mismo Cusi Rimache. Sin embargo, el texto relata que Cusirimache, hermano de Manco Inca, fue capturado por los ejércitos de Gonzalo Pizarro. Luego, Cusirimache y Cura Ocllo fueron llevados al pueblo de Panpaconac, donde Cura Ocllo fue asesinada. A mi modo de ver, no hay ninguna evidencia que indique que Cusirimache sobrevivió el cautiverio y mucho menos que regresó a Vilcabamba.

Rimache Yupangui, Suta Yupangui y Sullca Varac fueron tres de los «[...] testigos a lo veer, escribir e relatar [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 68) del texto principal de la *Instrucción*. Infortunadamente no contamos con información sobre Suta Yupangui ni sobre Sullca Varac, como tampoco tenemos información sobre dos testigos indígenas de la carta poder, a saber: Martín Cosiguaman y Gaspar Yulca Yanac. Sobre el tercer testigo inca, llamado Pablo Gualpa Yupangui, Nowack (2004) indicó que tal vez sea el mismo Gualpa Yupanqui, quien ocupaba una posición importante en la corte vilcabambina. Fue testigo de la Capitulación de Acobamba y beneficiario del perdón real producto de dicho acuerdo. La autora señaló que probablemente se trataba de un familiar de Titu Cusi. Según Murúa (1962), uno de los tíos del Inca se llamaba Gualpa Yupangui. Sobre su destino, Nowack (2004) detalló que «en una carta

⁴⁰ De esa misma fecha son los testimonios de Titu Cusi y Martín de Pando. El objetivo de las entrevistas era notificar al Inca de la aprobación de la Capitulación de Acobamba y certificar la legitimidad de Titu Cusi.

del virrey Francisco de Toledo se puede ver que Gualpa Yupangui sobrevivió a su sobrino y que fue capturado durante la toma de Vilcabamba y ejecutado en Cusco, en el año 1572» (p. 146).

Hasta este momento, un personaje central en la *Instrucción* ha permanecido en la sombra: Lope García de Castro. El exgobernador tuvo un doble rol: fue uno de los promotores de la creación de la *Instrucción* y, al mismo tiempo, fue su principal destinatario, junto al rey Felipe II.

El investigador Javier Robles Bocanegra (2014) reconstruye la trayectoria intelectual y profesional de García de Castro. El exgobernador nació cerca de 1516 en Villanueva de Valdueza (Ponferrada, España) y se educó en la Universidad de Salamanca. Allí fue discípulo de Francisco de Vitoria y se aproximó a la denominada segunda escolástica española o escuela española de derecho natural. En ese sentido, los argumentos a favor del autogobierno de los incas le eran familiares.

Su excelente desempeño académico le permitió ser nombrado catedrático en Salamanca. Entre 1532 y 1541 ejerció como juez de residencia en Bierzo. Fue oidor de la Real Audiencia y Chancillería de Valladolid (1541-1558); miembro del Real Supremo Consejo de Indias y, a la vez, del Consejo Real (1558-1563); gobernador del Virreinato del Perú (1564-1569); y, nuevamente, miembro del Real Supremo Consejo de Indias (1570-1576).

García de Castro arribó al puerto del Callao en septiembre de 1564, con el fin de tomarle juicio de residencia al destituido virrey Diego López de Zúñiga y Velasco. Aunque García de Castro nunca fue nombrado virrey, en la práctica fungió como tal, extendiendo su poder en las audiencias de Lima, Quito y Charcas.

Robles Bocanegra (2015) plantea que la mayor contribución de García de Castro fue la consolidación del poder de la Corona en el Virreinato peruano, mediante las reducciones indígenas y el establecimiento de los corregidores de indios. A la postre, estas instituciones fueron fundamentales para mermar el poder de la casta de los encomenderos y poner en

marcha la llamada república de indios. Igualmente, Robles Bocanegra (2015) destaca la creación de la Casa de la Moneda y la fundamentación de la organización del Virreinato.

Por último, debemos referirnos al rey Felipe II. Si bien este personaje no fue uno de los productores de la *Instrucción*, su presencia recorre el texto. Incluso lo mencionan en el que vendría a ser el título del documento:

Ynstruçion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre señor el liçençiado Lope Garçia de Castro, governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su Magestad en su nonbre, por su poder a de tratar, la qual es esta que se sigue. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 3)

Evidentemente Felipe II es el principal destinatario de la *Instrucción*. Por esa razón, los autores construyeron el documento en función de las competencias del rey. La selección del español, de la escritura, de los criterios historiográficos y de la retórica lascasiana buscan hacer comprensible al rey una realidad ajena.

La documentación sobre la vida de Felipe II es extensísima. Ahora bien, únicamente abordaremos, a muy grandes rasgos, las tres etapas de su política indiana (Kamen, 1998):

La primera, antes de 1556, se ajustó a las disposiciones de su padre, el rey Carlos V. Pese a que Juan Ginés de Sepúlveda fue preceptor y biógrafo de Felipe II, el príncipe se mostró más próximo a las posturas del dominico Bartolomé de las Casas. La posición de Felipe II se enmarcó en las Leyes Nuevas, que buscaron limitar el poder de los encomenderos y consolidar el dominio de la Corona española.

La segunda, entre 1556 y 1572, se caracterizó por un giro radical. En los primeros años de su reinado buscó consolidar el poder de la Corona en las colonias americanas, a través de la creación de las audiencias y la estructuración de la Iglesia. Algunas de sus medidas más controvertidas fueron la aceptación de la figura del repartimiento, la expedición de licencias para introducir en América a los esclavizados africanos y la autorización para esclavizar a los indígenas de Puerto Rico y La Española (Kamen, 1998).

La tercera, entre 1573 y 1598, implicó un nuevo cambio de senda. La expedición de las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia* limitó las nuevas conquistas y puso el énfasis en la evangelización y la protección de los indios (Kamen, 1998). Por consiguiente, estas ordenanzas tenían una clara inspiración lascasiana. No obstante, durante este periodo la represión y la persecución de las prácticas culturales indígenas se exacerbó (Kamen, 1998).

Vilcabamba

La *Instrucción* fue redactada en Vilcabamba (Figura 1)⁴¹. Allí confluyeron Titu Cusi Yupanqui, fray Marcos García y Martín de Pando, los principales productores del texto. Martín de Pando alegó en varias oportunidades que había sido retenido por la fuerza en el territorio rebelde, sin embargo, no hay evidencias que demuestren su deseo de abandonar la corte del Inca. Por su parte, fray Marcos intentó salir de la provincia de Vilcabamba sin el consentimiento de Titu Cusi, pero este lo retuvo y lo llevó a su lado. En ese sentido, no hay duda de que Titu Cusi decidía sobre el destino de sus compañeros y eso le permitió influir decisivamente en la *Instrucción*. Si el texto hubiera sido redactado en un lugar distinto al territorio rebelde, seguramente la perspectiva del Inca hubiera sido sometida a más filtros.

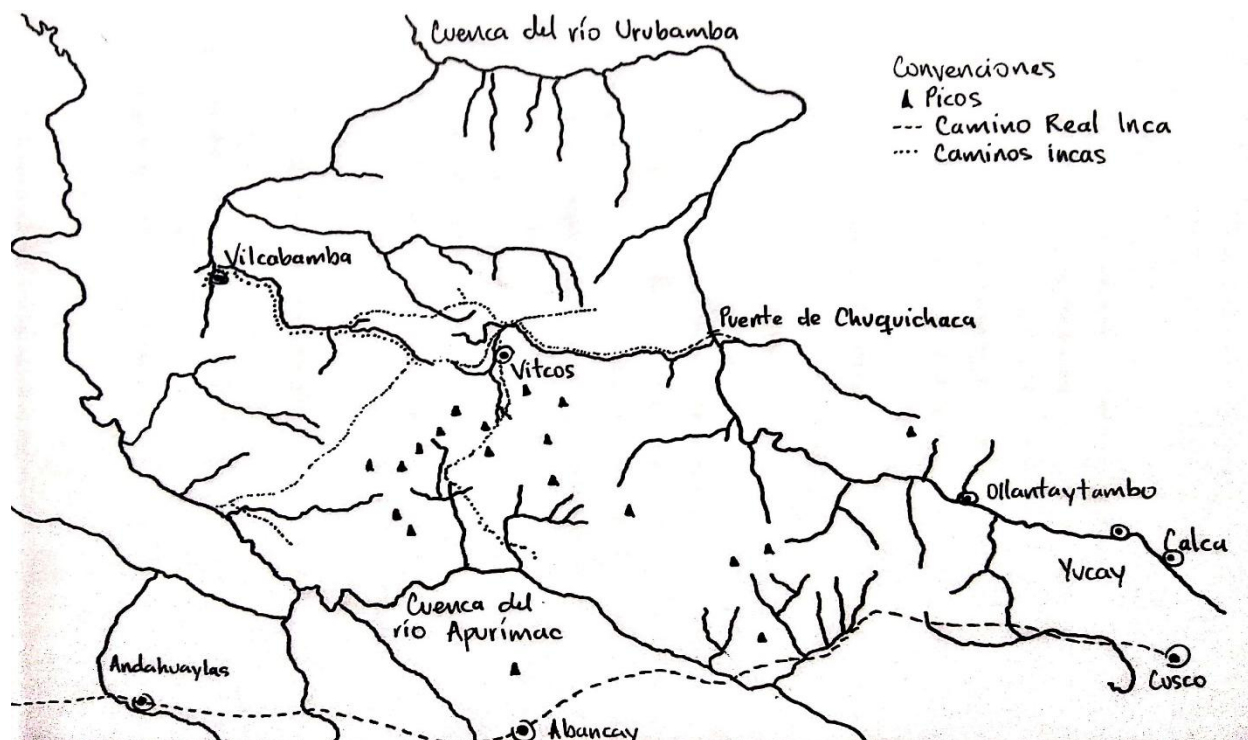
La selección del Andesuyo como enclave no fue aleatoria. En 1537, después del fallido cerco del Cusco, Manco Inca buscó un refugio. Había perdido la ciudad imperial, el ombligo del mundo, aquel lugar que simbolizaba la cosmovisión y la historia de su pueblo. De allí en adelante sería un exiliado. Según Regalado de Hurtado (1997), la elección debió tener un significado simbólico y religioso. Las razones de su determinación pudieron ser las siguientes: la ubicación al este tiene una conexión con el Sol naciente y con Punchao, el culto solar

⁴¹ La descripción más vívida y detallada del territorio rebelde la suministró Diego Rodríguez de Figueroa (2019/1565), quien contó los pormenores de su recorrido por el territorio rebelde, así como sus encuentros con Titu Cusi y sus capitanes.

primigenio, que implicaba una intención de volver al principio; y la zona estaba muy cerca del Cusco, lo que posibilitaba ejecutar acciones en la antigua capital.

Figura 1

Vilcabamba



Nota: Este esquema está basado en el mapa *Southern Peru during Manco's Rebellion and the Civil Wars* de John Hemming. Fuente: *The Conquest of the Incas* (p. 14), por John Hemming, 1970, Macmillan.

La denominada cordillera de Vilcabamba estaba a unas veinte o veinticinco leguas del Cusco (Regalado de Hurtado, 1997). Después de los picos nevados se entraba en una tierra caliente y lluviosa. De acuerdo con Regalado de Hurtado (1997):

En cuanto al nombre Vilcabamba o Willkapampa debemos decir que Willka quería decir sol en lengua aymara, pero de manera adjetiva aludía a lo sagrado. Por lo tanto era sinónimo de guaca, que a su vez resultaba equivalente a antepasado. (p. 41)⁴²

El puente de Chuquichaca era el nexo entre el territorio rebelde y la zona sometida por los españoles. Este enclave conservó su autonomía durante varias décadas, debido a su posición privilegiada y a las guerras civiles entre los españoles (Regalado de Hurtado, 1997).

En su investigación, Regalado de Hurtado (1997) cuestionó la tesis según la cual Manco fundó un nuevo estado inca en Vilcabamba:

[...] Ese Inca y sus sucesores no lograron armar la estructura ni articular las relaciones necesarias para rehacer la vigencia del predominio incaico no sólo a nivel panandino sino también a escala local, vale decir en el Cusco y alrededores, pues ese espacio y sus pobladores estaban bajo pleno control de los colonizadores. (p. 45)

Si bien los disidentes procuraron conservar sus costumbres, también adquirieron nuevas prácticas provenientes de los europeos. Veamos un par de ejemplos: Manco Inca jugaba al herrón (una diversión de origen español) y Titu Cusi solía comunicarse con sus familiares, aliados y enemigos mediante cartas. Respecto a la relevancia del enclave rebelde en el orden colonial, Regalado de Hurtado (1997) concluyó que:

Vilcabamba fue, desde Manco Inca hasta Túpac Amaru, sólo un reducto incaico cuyo peso y poder de molestar o amenazar a la sociedad colonial y sus autoridades fue

⁴² Recientemente tuve la oportunidad de leer un avance de la tesis doctoral de Carlos Guillermo Páramo Bonilla. Allí revisa las múltiples acepciones del término quechuaymara *villca* y concluye que connota un *árbol-wak'a*. Según Páramo Bonilla, esta connotación se relaciona tanto con la semilla como con el tiempo que se requiere para la cosecha. De acuerdo con este investigador, la elección de Manco Inca, quien decidió refugiarse ni más ni menos que en Vilcabamba (el valle de los árboles *villca*) pareciera estar ligada a esta significación. La interpretación de Páramo Bonilla reafirmó mi convicción: Manco Inca y Titu Cusi jamás se rindieron, sino que recurrieron simultáneamente a la negociación y a la lucha con los españoles para «hacer tiempo». La *Instrucción* se enmarca en esa lógica. Ambos tenían la esperanza de que en un futuro próximo las condiciones serían propicias para adelantar sus proyectos.

variable a lo largo del tiempo. Sin embargo, entonces como hasta ahora significó una muestra indudable de la resistencia indígena frente a la conquista y colonización. (p. 46)

Las negociaciones previas y la Capitulación de Acobamba

La *Instrucción* debe leerse en el marco de las relaciones diplomáticas entre los españoles y los incas en el periodo comprendido entre 1532 y 1572. A mi modo de ver, este texto es un eslabón en la cadena de las negociaciones que se extendieron desde la alianza entre Manco Inca y Francisco Pizarro hasta el vil asesinato de Túpac Amaru después de la toma de Vilcabamba.

Edmundo Guillén (1976-1977) reconstruyó los tratos diplomáticos entre los incas vilcabambinos y los españoles. A grandes rasgos, la cronología de las negociaciones de Manco Inca con los españoles es la siguiente: se entablaron diálogos en 1537 con Diego de Almagro el Viejo, en 1539 con Francisco Pizarro, en 1541 con Vasco de Guevara, en 1542 con Diego de Almagro el Mozo, en 1542-1543 con el Licenciado Cristóbal Vaca de Castro y en 1544 con el Virrey Blasco Núñez Vela.

Tras el asesinato de Manco Inca, las negociaciones estuvieron a cargo de sus hijos. Poco se sabe del orden sucesorio después de la muerte de Manco. En una carta fechada en 1559, Titu Cusi afirmó que heredero legítimo era su hermano Túpac Amaru. Empero, Sayri Túpac era quien ejercía el poder hasta 1558. Luego, no sabemos exactamente cuándo ni cómo, Titu Cusi fue reconocido por los suyos como el máximo gobernante. Los españoles pusieron en duda su legitimidad en varias ocasiones, pero debieron rendirse ante las evidencias: Titu Cusi era reconocido por los suyos como su líder.

Entre los acercamientos liderados por Sayri Túpac están las negociaciones con el presidente La Gasca en 1548, con el virrey Antonio de Mendoza entre 1550-1556 y con el virrey Andrés Hurtado de Mendoza en 1558. Esta última gestión diplomática culminó con la salida de Sayri Túpac de Vilcabamba y la concesión de una encomienda en el valle de Yucay.

A finales de 1564, Lope García de Castro arribó al Perú para desempeñarse como presidente de la Audiencia de Lima y, debido a la ausencia de un virrey, como gobernador del Perú. Entre sus tareas se encontraba retomar las negociaciones con los incas de Vilcabamba, ya que «aunque en realidad el pequeño estado neo-inca no constituyó un peligro militar, para los gobernadores del Perú fue una provocación que constantemente recordaba la posibilidad de una insurrección de los indios» (Nowack, 2004, pp. 140-141).

A inicios de 1565 se reanudaron las conversaciones de paz. Las iniciativas fueron dos: por un lado, García de Melo visitó nuevamente a Titu Cusi; y, por otro lado, el licenciado Matienzo envió a Diego Rodríguez de Figueroa a Vilcabamba.

Acerca de la embajada de García de Melo se conserva muy poca información. No obstante, se sabe que la propuesta de casar a Beatriz Clara Coya con Quispe Tito es de su autoría. Respecto a las gestiones del licenciado Matienzo se encuentran los textos del mismo licenciado y de su enviado Diego Rodríguez de Figueroa.

En *Gobierno del Perú*, Matienzo contó que se enteró de un plan de los indios para sublevarse. Sobre este plan estaba adelantado investigaciones el gobernador Lope García de Castro, quien, por recomendación de Matienzo, decidió ofrecerle ciertas mercedes a los incas disidentes a cambio de que se asentaran en el Cusco. El juez Matienzo redactó una carta y Diego Rodríguez de Figueroa fue el único voluntario para llevarla a Vilcabamba.

A partir de su relato se evidencia el rol de la escritura en las negociaciones: no solo los españoles envían varias cartas a Titu Cusi, sino que el Inca contesta mediante el mismo medio, pese a que habría podido delegar a sus capitanes la labor de comunicar sus mensajes de manera oral. Esto es evidencia de la confianza que Titu Cusi tenía en la escritura, particularmente cuando se trataba de las negociaciones con los españoles.

En el relato de Matienzo (1910) hay otro detalle que revela la confianza que el Inca tenía en la escritura: Titu Cusi le solicita al oidor «[...] que le embiasse las provisiones de ello,

sellados con el sello real porque las demas firmas no las conocia, y luego embiara a su hijo y cumplira todo lo que dava firmado [...]» (p. 195).

Volviendo a las gestiones diplomáticas, Rodríguez de Figueroa (2019) reveló el rol de Martín de Pando: no solo envió cartas a nombre propio, sino que siempre acompañaba al Inca en las negociaciones y actuaba como intérprete.

En la primera fase de las conversaciones de paz, Rodríguez de Figueroa logró que el Inca se entrevistara con el licenciado en el puente de Chuquichaca. Titu Cusi le expuso su situación a Matienzo en términos muy similares a los que encontramos en la *Instrucción*:

[...] Lo primero que hizo fue dar quenta de su destierro y con lagrimas que movian a compasion escusandose de los saltos que avia hecho porque avian sido por los malos tractamientos que a el y a su padre avian hecho los españoles, persiguiendolos y no dexandolos en aquella pobre tierra a do desheredados de todo el Peru se avian acogido, a do avia muy poca carne y asi les hera forçado tomarla donde la hallasen por fuerza de armas y dio dos memorias firmadas en su nombre —una de los agravios que el y su padre avian rrecibido y las ocasiones que le habian dado para hazer los saltos que avia hecho, y otra de las mercedes que pedia para su salida y para perpetuar paçes [...]. (Matienzo, 1910, p. 194)

El licenciado Juan de Matienzo resumió el contenido de ambas memorias. El asunto del documento con los agravios es coincidente con la primera parte de la *Instrucción*. En ambos textos hay un recuento de las principales ofensas de los españoles contra Manco Inca y Titu Cusi:

[...] La primera memoria dezia Castro al tiempo que los Christianos entraron en aquella tierra avia sido preso su padre mango Inga so color que se queria alçar con el Reyno despues de la muerte de atabalipa solo afin que diesse un buhio lleno de plata y oro, y en la prision le avian hecho muchos malos tractamientos de obra y palabra hechando le una Collera al pescueço y cargandole de yerro los pies trayendole de la collera de una

parte a otra entre sus vasallos, poniendole a quistion cada ora, donde por los malos tractamientos que a el y sus hijos y gente y mujeres hazian, se solto de la prision y vino a tambo con todos los caciques y principales de la tierra y estuvo en el cerco del Cuzco haziendo guerras a todos los españoles donde se le traxo a los andes [...]. (Matienzo, 1910, p. 194 y 195)

En la segunda memoria pedía unas mercedes para su círculo más íntimo y para sí mismo. El licenciado Matienzo consideró que la mayoría de las peticiones eran razonables y las concedió en nombre de su majestad, salvo el punto referido a los indios de las encomiendas de Cusco y Huamanga. Las principales petitorias eran las siguientes:

[...] La primera en que en efecto diga que por quanto el ynga tito cupi ynpangui y sus capitanes y gente que tiene en bilcabamba, yra yanguillas y beticos y otras partes que posee quieren de su voluntar oyr la palabra de Dios y ser doctrinados en su sancta ley evangelica y han venido a subjecion de su magestad, queriendo como quieren tener paz perpetua con los Christianos, y que entren frayles y clerigos a los doctrinar y un corregidor que los tenga en paz y justicia, y consienten que entren en su tierra españoles e Indios a contractar con ellos, y attento que dicho Inga es persona principal y descendiente de los Ingas y señores que fueron de aquella tierra que se le hace merced cassando su hijo quispetito con Doña Beatriz sayretopa y de mendoça de los indios que ella tiene en encomienda para que ellos y sus sucesores lo gozen para siempre jamas por via de mayoradgo, y que el dicho Inga tito goze en su vida de los cinco mill ducados que estavan de este repartimiento dismembrados —y despues de su vida lo goçasse el dicho quispetito su hijo y sus descendientes por via de mayorazgo como en Castilla [...] (Matienzo, 1910, p. 196)

En las siguientes provisiones, Titu Cusi solicitó que su majestad perdonara a su gobernador, a su maese de campo, a sus generales, a Martín de Pando y a sí mismo por todos los delitos cometidos. Además, ninguna persona podría demandar ni atacar al Inca y a sus

capitanes por los bienes que se encontraban en sus manos o por otros motivos. También solicitó la tutela de su sobrina Beatriz Clara Coya; el tratamiento de acuerdo con su alta dignidad; la construcción de pueblos en Amaybamba; las encomiendas de la Merced, Chachona, Zanora, Rangalla, Vilcabamba, Vitcos y las asignadas previamente a la iglesia mayor del Cusco; así como solares en el Cusco y rentas para su salida y sostenimiento.

Respecto a Túpac Amaru, Matienzo señaló que el Inca solicitó una provisión en la «[...] que se dicesse de comer a su hermano Topa que algunos dizen que es el verdadero suçessor, podriase le dar mill pesos de rrenta y quinientas hanegas de mayz y lo que mas su magestad mandase» (Matienzo, 1910, p. 197).

Los encuentros entre el Inca Titu Cusi y los emisarios Rodríguez de Figueroa y Matienzo ocurrieron entre abril y junio de 1565. Siguiendo a Nowack (2004), las provisiones fueron aprobadas por el gobernador García de Castro en agosto y confirmadas por la audiencia de La Plata en octubre. Ahora bien, en diciembre surgió una grave dificultad: se celebró el matrimonio clandestino entre la niña Beatriz Clara Coya y Cristóbal Maldonado.

Recordemos que en ese mismo año se estaba acordando el matrimonio entre Quispe Tito, hijo de Titu Cusi, y Beatriz Clara Coya. Esta alianza era beneficiosa tanto para Titu Cusi como para la Corona española: a la Corona le permitía negociar la salida del Inca sin incurrir en nuevos gastos y al Inca le posibilitaba acceder a la fortuna otorgada a su hermano.

Pese a los problemas derivados del rapto y matrimonio forzado de Beatriz, en agosto de 1566 se firmó la Capitulación de Acobamba, que en buena medida seguía lo acordado en las provisiones. Nowack (2004) relató que, en octubre del mismo año, García de Castro aprobó el contenido de la capitulación y Titu Cusi hizo lo propio en julio de 1567, aunque incorporando unas condiciones que habían sido omitidas. En ese mismo mes se produjo el bautismo de Quispe Tito, dando cumplimiento a uno de los compromisos de la capitulación. Cuatro meses después, Martín de Pando escribió una carta acusando a Titu Cusi de incumplir el acuerdo. En el año siguiente se produjo el bautismo del propio Titu Cusi.

El 2 de enero de 1569 el rey ratificó la capitulación y el 18 de octubre de ese año se expidió la Real Cédula que confirmaba lo pactado. No obstante, en mayo de 1569, Titu Cusi le solicitó al gobernador García de Castro nuevas mercedes para concretar su salida de Vilcabamba. El 6 de febrero de 1570 se fechó la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* y el 10 de octubre de ese año se le ordenó cumplir la capitulación al virrey Francisco de Toledo (Nowack, 2004).

Ahora bien, la sorpresiva muerte de Titu Cusi en 1571 y el asesinato de fray Diego Ortiz fracturaron los diálogos entre los representantes de la Corona española y los incas vilcabambinos. Posteriormente, el virrey Toledo ordenó la invasión de Vilcabamba y el cruel asesinato de Túpac Amaru en 1572.

La colaboración y la lucha

La *Instrucción* es uno de los últimos actos de colaboración entre los representantes de la Corona española y los incas vilcabambinos. Si se tiene en consideración la ambición de este proyecto, se puede suponer que implicó varios meses de intenso trabajo conjunto. Según Cattan (2011), la elaboración del documento duró aproximadamente un año, ya que en una carta de Titu Cusi al gobernador, fechada el 29 de mayo de 1569, el Inca afirmó que ya había iniciado su preparación.

El ambiente era tenso: fray Marcos García había tenido fuertes discrepancias con Titu Cusi a propósito de la labor evangelizadora y Martín de Pando se había confabulado con el corregidor Diego Rodríguez de Figueroa.

Recordemos que fray Marcos había intentado abandonar la zona rebelde hacia poco tiempo, pero fue capturado por los capitanes del Inca y reprendido por Titu Cusi. Por su parte, Martín de Pando había traicionado al Inca mediante una misiva redactada en 1567. Allí afirmaba que «[...] me ha dicho Diego Rodríguez vuestra señoría será servido en que como Secretario del Inga declare quien(es) ha(n) sido las personas que han enviado y escrito al Inga hiciera saltos y robos a los vasallos de su magestad [...]» (Guillén, 1976-1977, p. 85).

Las tensiones entre los productores de la *Instrucción* son palpables en el mismo texto. Por ejemplo, hay desacuerdos respecto a la labor evangelizadora: después del bautismo de Titu Cusi, fray Marcos García se quedó en el territorio rebelde, con el fin de evangelizar a los indígenas. En los primeros meses sembró cruces, bautizó niños y erigió iglesias. El relato continúa así:

[...] Le vino otro padre conpañero y anbos juntos se estubieron en aquella tierra hasta que yo los traxe a este Villcabanba donde agora estamos. No an bautizado aqui ninguno porque aún es muy nueva la gente desta tierra en las cosas que an de saber y entender tocantes a la ley e mandamientos de Dios; yo procurare que poco a poco lo sepan. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 67)

En el anterior fragmento, Titu Cusi se ve obligado a explicar las dificultades en el proceso de la evangelización y se compromete a subsanarlas, de manera que justifica los escasos logros de fray Marcos.

Además, las tensiones se expresan en la estrategia de traducción del agustino, quien distorsionó la narración de ciertos acontecimientos: en los sucesos de Cajamarca, el glosado de las palabras quechuas relativas a la supremacía inca desfigura su sentido y modifica la interpretación del hecho (Cattan, 2016). El término *usnu* es explicado como un «asiento del inca en alto» o incluso como «fortaleza», lo que le da un aspecto vulgar y militar. Ahora bien, el *usnu* era más similar a un trono, ya que se trataba de un asiento ceremonial que representaba la dignidad y el poder del Inca. En consecuencia, el glosado modificó el evento: del derrocamiento del rey inca pasamos a una táctica militar que evitó que Atahualpa se refugiara en su fortaleza (Cattan, 2014).

Por otro lado, la colaboración entre los productores es evidente. Sin tal ayuda mutua el texto ni siquiera existiría. Titu Cusi era el portador de la memoria oral vilcabambina y dominaba las características del homenaje ritual al inca, Martín de Pando estaba familiarizado con las formalidades de los documentos legales y Marcos García conocía los discursos de Bartolomé

de las Casas y Francisco de Vitoria. Además, el mestizo y el agustino eran bilingües, sabían escribir y comprendían las características de una carta relatoria.

Sin la participación de cualquiera de los productores tendríamos un texto distinto. Por ejemplo, el rol de Martín de Pando suele ser minimizado. En ocasiones se afirma que únicamente copió lo que fray Marcos le dictaba. Empero, tal como lo destacó Verdesio (1995), Pando es quien le da validez legal al documento y, por ende, posibilita los efectos performativos en el campo legal. Así las cosas, la intervención de Pando es tan significativa que permite relacionar a la *Instrucción* con la formación textual propia del campo jurídico.

Si bien frente a la labor evangelizadora se observan algunas fracturas entre los productores, también se evidencia la colaboración: la adecuación de la vida de Manco Inca a la retórica lascasiana provino de fray Marcos, pero fue aceptada por Titu Cusi, quien ya estaba familiarizado con la vida de Jesús y con algunas figuras bíblicas. El Inca reconocía la importancia de la apelación al cristianismo para convencer al rey español.

La colaboración entre los productores del texto deriva de sus intereses comunes: Titu Cusi buscaba obtener mercedes, fray Marcos quería ser reconocido por su labor evangelizadora en el territorio rebelde y Martín de Pando intentaba posicionarse como mediador entre ambos bandos.

Margarite Cattán (2011) profundiza en los intereses de dos personajes en particular: Titu Cusi Yupanqui y Lope García de Castro. El exgobernador quería demostrar sus buenos oficios, justificar los escasos resultados y obtener una recompensa por sus gestiones. El Inca quería reivindicar a su padre, justificar su propia conducta, defender su legitimidad y establecer una negociación directa con su similar, el rey español. Adicionalmente, Titu Cusi pretendía estabilizar la situación ante el inminente cambio de administración: si las cosas salían como el Inca esperaba, Felipe II le ordenaría al nuevo virrey continuar con la política del exgobernador.

Para la fecha de finalización de la *Instrucción*, el 6 de febrero de 1570, el balance del cumplimiento de lo acordado en la Capitulación de Acobamba era magro: Titu Cusi había

permitido el ingreso de los evangelizadores y el nombramiento de Diego Rodríguez de Figueroa como corregidor de Vilcabamba. Además, él y su hijo habían recibido el bautismo. Ahora bien, los incas vilcabambinos seguían practicando su propia religión y la labor de los sacerdotes era controlada y limitada. La Corona española tampoco había cumplido: el matrimonio entre Felipe Quispe Tito y Beatriz Clara Coya no se había celebrado ni se habían entregado las rentas y las encomiendas prometidas al Inca.

Desde mi perspectiva, la *Instrucción* hace parte de una estrategia dilatoria que se inscribe en el programa político que, según Titu Cusi, había formulado Manco Inca. Si el fraude, la mentira y la violencia eran las estrategias de los españoles, Manco Inca invitó a enfrentarlas con la desconfianza, el disimulo y la simulación. Su hijo siguió su consejo y logró defender la autonomía de Vilcabamba durante varios lustros. No obstante, su repentina muerte provocó una fuerte reacción por parte de sus capitanes, quienes asesinaron a Martín de Pando y a fray Diego Ortiz. Estos personajes fueron acusados de envenenar al Inca, lo que evidencia que los capitanes les tenían poca confianza, a pesar de su contribución en la elaboración de la *Instrucción*.

En el siguiente capítulo se abordará el campo en el que resulta más palpable la negociación y la lucha en la *Instrucción*: el tipo discursivo.

Capítulo III. Entre la carta relatoria y el homenaje ritual al inca

En este capítulo parto de los planteos acerca del enunciado, el género discursivo, la heteroglosia, la heterología y la lengua común formulados por autores como Jakubinskij, Medvedev, Volóshinov y Bajtín. Con arreglo a estos conceptos, reflexiono acerca del tipo discursivo de la *Instrucción*, que a mi modo de ver se debate entre la carta relatoria y el homenaje ritual al inca.

Los conceptos

Las nociones orientadoras de esta investigación provienen de una tradición rusa que se remonta a la segunda década del siglo xx, cuando Jakubinskij, Medvedev y Volóshinov publicaron sus investigaciones sobre la poética sociológica. Unos años después, Bajtín retomó y reformuló, en un sentido fenomenológico, dichos planteos.

El enunciado y los géneros de la vida cotidiana

Lev Jakubinskij (1923), en su texto titulado *Sobre el habla dialogal*, plantea la conexión entre la situación-cliché, el tema-cliché y la interacción verbal-cliché, que conforma un cliché sintáctico complejo. Este autor usa la palabra rusa «*shablony*» que traduce cliché, clisé o estereotipo. En otros términos, este teórico considera que existe una relación de codependencia entre ciertas situaciones recurrentes con determinados temas y secuencias de frases hechas.

Volóshinov retoma los planteos de Jakubinskij. En palabras de Ivanova (2010): «Los dos lingüistas ligan el estereotipo de los enunciados con la estabilidad de las situaciones de la vida cotidiana. Excepto que en la concepción de Voloshinov, esta idea es desarrollada hasta la noción de géneros verbales de la vida cotidiana» (p. 63).

Volóshinov (como se citó en Ivanova, 2010) señala que: «Cada situación constante de la vida cotidiana posee una organización concreta del auditorio y, en consecuencia, un repertorio de pequeños géneros de la vida cotidiana» (p. 58)

En *Marxismo y filosofía del lenguaje*, Volóshinov (2009) asegura que existe una unidad entre el género discursivo y el conjunto de temas que se pueden abordar mediante dicho género. En un artículo fechado en 1930, Volóshinov continúa profundizando en la noción de género. En palabras de Ivanova (2010):

[...] Volóshinov parte de los tipos de comunicación social, distinguiendo la comunicación de trabajo, la comunicación administrativa, la comunicación de la vida cotidiana, la comunicación ideológica y, particularmente, la comunicación literaria [...], como las más importantes. Establece lazos entre esos tipos y los tipos constantes de enunciados para precisar la definición de género como estructura tipo de enunciado [...], que posee sus formas gramaticales y estilísticas. (p. 59)

Bajtín indica que el inicio del aprendizaje de los géneros discursivos está unido a la adquisición de la lengua materna, ya que para aprender a hablar se requiere aprender a construir enunciados y estos existen en el marco de los géneros discursivos. Además, «si no existieran los géneros discursivos y si no los domináramos, si tuviéramos que irlos creando cada vez dentro del proceso discursivo, libremente y por primera vez cada enunciado, la comunicación discursiva habría sido casi imposible» (Bajtín, 1999a, p. 268).

En términos de Bajtín (1999a): «Nos expresamos únicamente mediante determinados géneros discursivos, es decir, todos nuestros enunciados poseen unas formas típicas para la *estructuración de la totalidad*, relativamente estables. Disponemos de un rico repertorio de géneros discursivos orales y escritos» (p. 267).

Desde la perspectiva de Bajtín, la voluntad del locutor se expresa principalmente mediante la selección del género discursivo, ya que una vez elegido deberá desarrollar su discurso en el marco de su selección. Esta elección está marcada por la esfera de la actividad, el tema, la situación y los participantes en la comunicación, entre otros factores (Bajtín, 1999a). Si bien las formas genéricas tienen cierta flexibilidad, algunos géneros son sumamente estandarizados, mientras que otros permiten una relativa creatividad (Bajtín, 1999a). Especial

atención merece el rol del destinatario, ya que la concepción del emisor acerca de su interlocutor determinará la elección del género discursivo (Bajtín, 1999a y 1999b).

Por otra parte, Bajtín (1999b) destaca la diferencia entre la oración y el enunciado. Desde su perspectiva, las oraciones pueden repetirse de manera idéntica, mientras que un enunciado jamás podrá repetirse, incluso aunque esté compuesto de una única palabra, ya que los elementos extralingüísticos aportan a la construcción del sentido.

Sériot (2010) señala que Bajtín bosquejó una teoría del enunciado, más no de la enunciación, ya que, a diferencia de Benveniste, para «[...] Bajtín el locutor es un individuo que, entre otras actividades (semióticas o no), *habla*. Pero el hecho de hablar no es condición para que sea sujeto» (p. 93).

Por último, aunque no suele ser referenciado por los críticos, me referiré al aporte de Medvedev a la teoría de los géneros discursivos. Este autor, en su obra *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica* de 1928, propone que «el género es la forma tipificada de la totalidad de la obra, de la totalidad del enunciado» (Medvedev, 1994, p. 207). En otras palabras: «Cada género es un modo especial de construir y de concluir la totalidad, y, sobre todo, reiteramos que se trata de una conclusión sustancial, temática, y no de una terminación sólo condicional o formal» (p. 209).

Según los planteamientos de Medvedev, un género se caracteriza por su modo y tipo de conclusión y por la manera en la que se orienta en la realidad. De acuerdo con este autor, la orientación es bilateral: por un lado, se orienta hacia sus receptores, según las condiciones de producción y percepción; y, por otro lado, se orienta hacia la vida, o en otros términos, apunta en dirección a cierto repertorio de temas que le resultan accesibles, de acuerdo con los recursos y los modos de comprender propios (Medvedev, 1994). En palabras de Medvedev (1994):

Cada género es capaz de abarcar tan sólo determinados aspectos de la realidad. Cada género posee determinados principios de selección, determinadas formas de visión y

concepción de la realidad, determinados grados en la capacidad de abarcarla y en la profundidad de penetración en ella. (p. 210)

Medvedev (1994) plantea que entre ambas orientaciones hay una relación indisoluble, ya que se determinan entre sí y, por consiguiente, la orientación es unitaria y a la vez bilateral.

En otros términos:

[...] El género es el conjunto de los modos de orientación colectiva dentro de la realidad, encaminado hacia la conclusión. Esta orientación es capaz de comprender nuevos aspectos de la realidad. La concepción de la realidad se desarrolla, se genera, en el proceso de la comunicación ideológica social. Por eso, una verdadera poética del género sólo puede ser una sociología del género. (Medvedev, 1994, p. 215)

Heterología, heteroglosia y lingua común

Bajtín indica que los tipos de enunciado, también llamados tipos o géneros discursivos, son sociales, finitos e irreductibles. En ese sentido, no hay una unidad que englobe los distintos tipos de discursos:

Para designar esa diversidad irreductible de todos los tipos discursivos, Bajtín introduce un neologismo, *raznorechie*, que traduzco (literalmente pero con la ayuda de una raíz griega) como *heterología*, término que viene a insertarse entre otros dos neologismos paralelos, *raznojazychie*, heteroglosia o diversidad de las lenguas, y *raznogolosie*, heterofonía o diversidad de voces (individuales). (Todorov, 2013, p. 96)

Las nociones de heterología y heteroglosia fueron introducidas por Bajtín en la obra *La palabra en la novela*, cuya redacción data de 1934-1935. Allí argumenta que el lenguaje debe ser entendido esencialmente como un fenómeno social e histórico (Bailey, 2012). De acuerdo con Bailey, la heteroglosia es un concepto y una perspectiva que posibilita enfatizar las tensiones sociales que habitan el lenguaje. En sus palabras:

What is distinctive about heteroglossia is not its reference to different kinds of linguistic signs and forms, however, but rather its focus on social tensions inherent in language.

Social and political tensions and struggles that exist in society inhabit language, making it alive with social meanings. (Bailey, 2012, p. 499)⁴³

Ivanov (1999) define heteroglosia en los siguientes términos: «*Heteroglossia* means the simultaneous use of different kinds of speech of other signs, the tension between them, and their conflicting relationship within one text» (p. 100)⁴⁴.

En consecuencia, la heteroglosia se entiende como la diversidad en el registro de la lengua. Por su parte, etimológicamente la heterología es la diversidad de pensamiento (logos). En tal sentido, respecto al estudio de los textos, la heterología vendría a ser diversidad de los mundos representados o las visiones de mundo (también de intenciones comunicativas), que coexisten al interior de un mismo texto. Sin embargo, si existe heteroglosia es que hay, en primer lugar, heterología. En palabras de Todorov (2013):

La heterología es de cierta manera natural a la sociedad; nace espontáneamente de la diversidad social. Pero así como aquella está constreñida por las reglas que impone el Estado único, la diversidad de los discursos se combate por la aspiración, correlativa a cualquier poder, de instituir una lengua (o más bien un habla) común. (p. 98)

De acuerdo con Bailey, la tensión primaria se presenta entre las fuerzas centrípetas centralizadoras y las fuerzas centrífugas disruptivas. El campo de lucha entre estas fuerzas opuestas es el enunciado. Según Bajtín (1989): «Cada enunciado está implicado en el “lenguaje único” (en las fuerzas y en las tendencias centrípetas) y, al mismo tiempo, en el plurilingüismo social e histórico (en las fuerzas centrífugas, estratificadoras)» (p. 90). En otras palabras, en el enunciado se entrecruzan la centralización y la descentralización y, por ende,

⁴³ [Lo que es distintivo de la heteroglosia no es su referencia a diferentes tipos de signos y formas lingüísticas, sino más bien su enfoque en las tensiones sociales inherentes en el lenguaje. Las tensiones y luchas sociales y políticas que existen en la sociedad habitan el lenguaje, animándolo con significados sociales].

⁴⁴ [La heteroglosia significa el uso simultáneo de diferentes tipos de discurso de otros signos, la tensión entre ellos y su relación conflictiva dentro de un solo texto].

cada enunciado puede abordarse como una unidad contradictoria en el que se encuentran fuerzas opuestas.

Vicente Sisto (2015) afirma que «[...] estas fuerzas centrípetas se oponen a otras de direcciones múltiples y diversas, es a esto lo que estrictamente Bajtín llama *Heteroglosia*» (p. 16). Las fuerzas centrípetas son aquellas que tienden hacia la centralización, estructuración y homogeneización de lo social y de los tipos discursivos, mientras que las fuerzas centrífugas impulsan hacia lo diverso y lo variable. Conforme a Bajtín (1989): «[...] Junto a las fuerzas centrípetas actúan constantemente las fuerzas centrífugas de la lengua, a la vez que la centralización ideológico-verbal; con la unificación se desarrolla ininterrumpidamente el proceso de descentralización y separación» (pp. 89-90).

Si bien las fuerzas centrípetas son fundamentales, ya que constituyen un horizonte común que posibilita la comunicación, «la heteroglosia es la cualidad real del lenguaje» (Sisto, 2015, p. 16), porque cada enunciado es dialógico, se sitúa en un contexto sociohistórico y su referente ha sido construido mediante distintos enunciados previos, que resuenan en los enunciados posteriores. Por lo tanto, «la heteroglosia no puede explicarse intralingüísticamente» (Sisto, 2015, p. 18).

Los tipos discursivos son un producto de las fuerzas centrípetas que procuran darle un orden y una estabilidad a los enunciados, con la finalidad de facilitar la comunicación. En palabras de Bajtín (como se citó en Todorov, 2013): «Solo hablamos a través de ciertos géneros discursivos, es decir que todos nuestros enunciados poseen ciertas *formas* relativamente estables y típicas para *constituirse como totalidades*» (p. 134). No obstante, al interior de los tipos discursivos también habita la heteroglosia, particularmente en la novela. En otros términos, los tipos discursivos son dinámicos, ya que en su interior se yuxtaponen fuerzas centrífugas y centrípetas. El resultado parcial de la lucha entre ambas fuerzas debe comprenderse en el marco sociohistórico.

Siguiendo el hilo de las interacciones entre los enunciados y los contextos sociohistóricos, Bajtín propone que ciertos contextos tienden hacia la unificación, mientras que otros potencian la diversidad. Cuando hay un poder central sólido, las fuerzas centrípetas imponen una lengua común, mientras que cuando se debilita dicho poder, las fuerzas centrífugas socaban los tipos discursivos. En consecuencia, existe una correlación entre los «procesos de centralización político-social» y las «fuerzas de unificación y centralización ideológico-literarias» (Bajtín, 1989, p. 89), que conducen al establecimiento de una lengua común. En palabras de Bajtín (como se citó en Todorov, 2013):

La categoría de lengua común es la expresión teórica de los procesos históricos de unificación y de centralización lingüística, la expresión de las fuerzas centrípetas del lenguaje. La lengua común no es dada sino, de hecho, siempre prescrita, y en todo instante de la vida del lenguaje se opone a la heterología real. Pero al mismo tiempo es perfectamente real en tanto que fuerza que se superpone a esa heterología, que le impone ciertos límites, que garantiza un máximo de comprensión mutua y que se cristaliza en la unidad real, aunque relativa, de la lengua hablada (cotidiana) y literaria, de la «lengua correcta». (p. 98)

La lengua común, también traducida como lenguaje único, no es un sistema de categorías gramaticales o de símbolos lingüísticos, sino que se refiere a «[...] un lenguaje saturado ideológicamente, como una concepción del mundo, e, incluso, como una opinión concreta que asegura un *maximum* de comprensión recíproca en todas las esferas de la vida ideológica» (Bajtín, 1989, pp. 88-89).

La formación textual y el género (tipo discursivo) de la *Instrucción*

A partir del marco teórico expuesto, problematizo la determinación del género discursivo (o, en otras palabras, del tipo de enunciado) de la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Este documento ha sido clasificado por los críticos dentro del género Crónica de Indias y, en ocasiones, se ha denominado crónica andina (Limage-Montesinos), crónica mestiza

(Lienhard), crónica andina transcultural (García-Bedoya), crónica «oralizante» (Jákfalvi-Leiva), crónica heterogénea (Mazzotti) o crónica indígena (Salomon), entre otros.

Si bien las variaciones de la denominación tienen implicaciones, ya que proponen un acento particular y orientan la aproximación al texto, hay un acuerdo fundamental: la *Instrucción* es una Crónica de Indias. Algunas veces la denominan relación o instrucción, pero suelen usarlo como un sinónimo o como una subcategoría de las crónicas.

Desde mi perspectiva, efectivamente la *Instrucción* es una Crónica de Indias, pero tiene una particularidad: en su interior se entrecruzan dos tipos discursivos⁴⁵ pertenecientes a tradiciones culturales distintas, la carta relatoria y el homenaje ritual al inca, lo que le asigna su carácter heterogéneo. Para sustentar esta idea retomo a Walter Mignolo (1982) y a Martin Lienhard (1992b).

Cartas, relaciones y crónicas

Walter Mignolo (1982) plantea que la clasificación del corpus perteneciente a la familia comúnmente denominada Crónica de Indias tiene un problema tipológico en dos niveles: la formación textual y los tipos discursivos. La formación textual está relacionada con el carácter literario o no-literario de los textos, mientras que los tipos discursivos se refieren a las características homogéneas que permiten subclasificar los documentos. Al respecto, el autor precisa que algunos tipos discursivos no se adscriben a ninguna formación textual.

En el ensayo «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», Mignolo (1982) postula una somera clasificación de las Crónicas de Indias. Estos documentos comparten un referente y unas fronteras cronológico-ideológicas. El referente es el descubrimiento y la conquista de las Indias y los linderos cronológicos son 1492 y 1793.

⁴⁵ Prefiero el término tipo discursivo en vez de género, porque este último concepto insinúa un carácter literario, mientras que el primero suele usarse para cualquier clase de textos y discursos. Valga anotar que la *Instrucción* no es literatura, pero sí es una realidad textual-discursiva de gran trascendencia cultural e histórica.

Su propuesta de clasificación es la siguiente: carta relatoria, relación y crónica/historia. La carta relatoria y la relación son tipos discursivos sin adscripción a una formación textual, mientras que la crónica, comprendida en sentido estricto como historia, corresponde a un tipo discursivo asociado a una formación textual. Si bien las cartas relatorias y las relaciones fueron incorporadas *a posteriori* dentro las formaciones discursivas literaria o histórica, en el momento de su producción no se inscribieron dentro de estas formaciones. Tal es el caso de la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*.

Mignolo (1982) señala que:

Por «cartas relatorias» entendemos, como es obvio por el adjetivo, las cartas que *relatan* con cierto detalle un acontecimiento; distinguiendo así las cartas relatorias, culturalmente marcadas (por ejemplo, Colón, Cortés), del gran cúmulo de cartas que se intercambian entre los conquistadores y la Corona o entre conquistadores y representantes de la Corona en Indias. Estas cartas, que tienden más hacia lo documental que hacia lo textual, son portadoras de mensajes, pero estos mensajes no son relatos de los descubrimientos o de las conquistas, escritos por los conquistadores o navegantes o por alguien que no haya participado en los hechos (por ejemplo, Anglería), sino «comunicaciones» (informes, solicitudes) que reemplazan la inevitable falta de copresencia entre el destinador y el destinatario. (p. 59)

Las relaciones son informes o recopilaciones de noticias sobre el descubrimiento y la conquista de las Indias, cuyo carácter oficial deriva de una orden de la Corona y, justamente, la información suministrada debe ajustarse a dicha orden. En ese sentido, «[...] no transcriben la observación “libre” de quien escribe, de lo que ve quien escribe, sino que *responden*, de alguna manera, a los pedidos oficiales» (Mignolo, 1982, p. 71).

Por último, Mignolo se refiere a las crónicas o historias⁴⁶. Las historias tienen una particularidad: son un tipo discursivo que pertenece a la formación textual historiográfica. De acuerdo con Mignolo (1982): «[...] Quien escribe *historia* no lo hace, como en el caso de las cartas y de las relaciones, sólo por la obligación de informar, sino que lo hace aceptando el *fin* que la caracteriza y la distingue (i.e.: el *fin* de la actividad historiográfica)» (p. 77). Escribir historia tiene un fin filosófico (ocuparse de verdades particulares) y un fin público (la utilidad comunitaria). Además, la formación textual historiográfica impone la forma y los motivos que impulsan la escritura (Mignolo, 1982).

Este investigador afirma que las historias requieren al historiador, es decir, la formación discursiva impone unas exigencias a sus productores. No obstante, en la historiografía indiana las condiciones se flexibilizaron porque no se contaba con especialistas (Mignolo, 1982).

Mignolo (1982) concluye su exposición analizando algunos documentos que, pese a pertenecer a la familia textual, desafían la clasificación propuesta, a saber: *La Araucana* de Alonso de Ercilla, *El Carnero* de Juan Rodríguez Freile, *Los infortunios de Alonso Ramírez* de Carlos Sigüenza y Góngora, *El cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán y *El lazarillo de los ciegos caminantes* de Alonso Carrió de la Vandra. Al respecto, Mignolo (1982) señala que:

[...] La perspectiva propuesta [...] puede permitirnos plantear el problema de otra manera: esa «otra manera» es la de no forzar la clasificación rígida de los textos en consideración, sino tomarlos en su ambigüedad; una ambigüedad localizada en los niveles de las estructuras, los tipos y la formación. (p. 98)

Esa otra manera será la que intentaré al final de este capítulo.

⁴⁶ Para evitar confusiones se requiere una aclaración: las crónicas o historias como tipo discursivo no deben confundirse con las crónicas como familia textual. Las primeras son crónicas en sentido estricto y las segundas son crónicas en sentido amplio, ya que incluyen también a las relaciones y a las cartas relatorias. En consecuencia, con el fin de prevenir malentendidos, en adelante llamaremos historias a las crónicas en sentido estricto.

Homenaje ritual al inca

Lienhard (1992b) examina tres textos: el anónimo *Ollantay*, la *Suma y narración de los incas* de Betanzos y la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro* de Titu Cusi. Desde su perspectiva, los textos están emparentados por su temática y su exposición dramatizada, y una vez puestos en relación con la tradición oral incaica, pueden definirse las características de su «género».

El objetivo del autor es el siguiente: identificar las huellas, en los tres documentos mencionados, de un tipo de cantar épico que guiaba el desarrollo del denominado homenaje ritual al inca. Para reconstruir las características de este «género», que en realidad era un tipo de ritual, Lienhard acudió a los cronistas tempranos, quienes registraron estas ceremonias. En especial, el autor retoma las descripciones de Cieza de León y Betanzos. A partir del análisis del pasaje sobre la victoria del Inca Pachacuti sobre los chancas en Betanzos, Lienhard (1992b) identifica las características centrales del ritual:

En primer lugar, el «espectáculo» o representación dramática surge en medio de un rito que involucra a toda la aristocracia incaica y cuyo marco, como en los ritos andinos actuales, es una especie de banquete colectivo con sus comidas, la bebida sagrada (aqa: chicha) y la hoja de coca. La representación, centrada en la victoria del Inca sobre los chancas y en la afirmación del origen solar del Inca, combina el canto acompañado de los tambores, narración y danza. Más exactamente: un cantar épico protagonizado [...] por un grupo de señoras, un acompañamiento rítmico [...] y un baile —una danza guerrera— cuya coreografía, con participación de los vencedores y los vencidos ataviados, se describe en otra oportunidad, en la evocación del rito de la victoria sobre los soras. (pp. 151-152)

Lienhard insiste en que «los cronistas citados coinciden en que la narración que guía el desarrollo del homenaje ritual toma la forma de un cantar, de una relación épica cantada con acompañamiento rítmico-musical» (1992b, p. 152). Los cantares solo podían compartirse en

ciertos contextos altamente ritualizados, tales como matrimonios, preparativos para las batallas o coronaciones, por ejemplo. En caso contrario, el castigo era severo. En palabras de Cieza de León (2005), la orden era que los cantares:

[...] no siempre ni en todo lugar fuesen publicados ni pregonados, sino cuando estuviese hecho algún ayuntamiento grande de gente venida de todo el reino para algún fin y cuando se juntasen los señores principales con el rey en sus fiestas y solaces o cuando se hacían los *taquis* o borracheras suyas. (p. 321)

En este punto, Lienhard (1992b) se pregunta en qué se diferencia la tradición andina del drama occidental. Al respecto, el autor apunta que «[...] el espectáculo incaico tiende a enaltecer la función del *qapaq inka*, a celebrar el presente dinástico y a actualizar la armonía entre el sistema político del Tawantinsuyu y el sistema cósmico» (Lienhard, 1992b, p. 153). En ese orden de ideas, el ritual andino evita los asuntos privados y los conflictos de conciencia, a diferencia del drama occidental. Además, su calidad de ritual lo distancia del suspenso dramático que suele caracterizar al drama europeo.

Los cantares que orientaban el homenaje cavilaban sobre el ejercicio del poder. En ese sentido, giraban en torno a las relaciones de reciprocidad entre el gobernante y su pueblo (Lienhard, 1992b). La vida privada del inca quedaba fuera del foco. De este ámbito únicamente se abordaba su ascendencia, su descendencia y su alianza matrimonial, ya que esta información permitía establecer el origen y la legitimidad del inca y de sus sucesores. Estos datos son centrales, porque «la legitimidad del Inca se funda, como sabemos, tanto en su ascendencia como en el cumplimiento efectivo de las responsabilidades inherentes a su función» (Lienhard, 1992b, p. 163).

En resumen, el citado ritual consistía en una representación dramática en la que participaba la aristocracia y cuyo marco era un banquete con sus comidas y bebidas sagradas. El tema era la reflexión sobre la función del *qapaq inka* y combinaba canto, tambores, narración y danza. Infortunadamente no se recopilaron las narraciones en quechua, pero la hipótesis del

investigador es que «[...] los textos de estos cantares se encuentran, bajo formas quizás modificadas, en las crónicas históricas escritas en español» (Lienhard, 1992b, p. 153).

En palabras de Lienhard (1992b):

Cada uno de estos tres textos [la *Suma*, la *Instrucción* y el *Ollantay*], una vez despojados de los aspectos contingentes de su argumento, constituye esencialmente una reflexión dramatizada acerca del poder, las responsabilidades y las prerrogativas inherentes a la función suprema en la pirámide jerárquica del estado inca, la de qapaq inka. En las tres obras, esta función se ve amenazada por fuerzas periféricas o centrífugas, sea por el propio Inca aliado con los enemigos hereditarios en Betanzos, por las fuerzas conjuntas de los españoles y sus aliados andinos en Titu Cusi, o por el general plebeyo (runa) Ollanta aliado con los anti en el drama quechua Ollantay. (p. 149)⁴⁷

Respecto a la *Instrucción*, Lienhard afirma que «[...] si bien el propósito inmediato es diplomático [...], su presentación obedece a las normas del homenaje ritual al Inca» (1992b, p. 157). Su conclusión es que la *Instrucción* es una especie de guion de un homenaje real o imaginario, cuya fuente es la tradición oral incaica. Ni Martín de Pando ni fray Marcos García presenciaron los sucesos narrados y Titu Cusi era demasiado joven para recordar, de primera mano, el inicio de la invasión y la subsecuente resistencia.

En consecuencia, el Inca debió recurrir a los relatos sobre la vida de su padre. Probablemente él mismo había patrocinado la creación de estas narraciones, así como ordenó la elaboración del bulto de Manco Inca. La *Instrucción* informa que en el territorio rebelde se practicaba el culto a los ancestros y se conservaban los bultos de los incas:

⁴⁷ En la *Suma y narración de los incas* el peligro proviene de la rendición de Viracocha ante los chancas, en contravía de los deseos de Inca Yupanqui; en la *Instrucción* la amenaza contra Manco Inca la encarnan los hermanos Pizarro y sus aliados; y en el *Ollantay* el riesgo se origina en la alianza de Ollanta con los antis en contra del *sapa inca* Pachacútec.

Hizo hazer mi padre una cassa para dor // mir, porque las que antiguamente avia heran de mis aguelos Pachacute Ynga, Topa Ynga Yupangui y Guainacapac y los demas, cuyos cuerpos pussimos alli, porque no los osamos dexar en el Cuzco ni en Tanbo.

(Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 53)

La *Instrucción* informa que durante una fiesta solemne en Vitcos, los españoles tomaron a los incas por sorpresa y capturaron un botín precioso. No se cuenta con información sobre el tipo de fiesta solemne que se estaba celebrando. La presa sugiere que se trataba de un ritual, donde se presentaban los bultos de los incas con sus riquezas y se compartían las narraciones sobre las hazañas de los gobernantes pasados. Cieza (2005) indica que estas narraciones adaptaban los hechos a las perspectivas del presente. Al respecto, Lienhard (1992b) recuerda que en la *Instrucción* se ajustó la sucesión de Huayna Cápac para presentar a Manco Inca como el único heredero legítimo.

Lienhard (1992b) precisa que en la *Instrucción* se alternan «[...] escenas de narración pura y escenas dialogales» (p. 157), con preeminencia de las segundas sobre las primeras. El texto se caracteriza por los largos parlamentos en los diálogos y los extensos monólogos. Allí toman la palabra, mediante el discurso directo, los personajes de alta jerarquía entre los andinos y los españoles, pero también las colectividades (el «coro» indígena y la soldadesca española).

Lienhard (1992b) plantea que:

Manco Inca —pese a lo que insinúa la situación real de dominación española— es la cúspide indiscutible del universo textual. Los españoles se integran, como socios menores, a la jerarquía andina. Así, el Inca se dirige a Pizarro como a uno de sus dignatarios, atribuyéndole el título de apu (señor) y tuteándolo, mientras que el gobernador, respetuosamente, lo llama «vuesa merçed»: de este modo se «traducen» (la morfología quechua desconoce las formas verbales y pronominales de cortesía) las relaciones andinas para el lector español — el propio rey. Sólo la soldadesca española,

cuyo sociolecto se sugiere con algunas interjecciones vulgares («¡Ea! ¡Voto a tal!»), se autodescalifica moralmente faltándole a veces el respeto al Inca. (p. 160)

La *Instrucción* arguye que no hay derrota, porque jamás hubo conquista militar. Los andinos, ajustándose a sus propios parámetros de conducta, respetaron en todo momento las normas de la reciprocidad. En palabras de este investigador:

Paradójicamente, el aspecto triunfal de este probable homenaje ritual a un Inca resalta todavía más que en aquél: en una situación que no deja de ser catastrófica, Manco no defrauda en ningún momento las expectativas que implica la responsabilidad de qapaq inka. (Lienhard, 1992b, p. 160)

Los planteamientos de Lienhard sugieren que, aunque la *Instrucción* no fundó una tradición escritural, su modelo parece haberse difundido por la vía oral hasta el siglo XIX, y desde ese momento hasta hoy, por las vías oral y escrita, como lo evidencian la *Tragedia del fin de Atawallpa* (1871) y todo el ciclo de representaciones que en las ferias andinas actualizan la muerte del último inca, a las que me referí en el primer capítulo. En los términos de Lienhard (1992b):

Titu Cusi, obviamente, no ambiciona fundar ningún horizonte escritural; su texto es producto de unas circunstancias específicas, de la necesidad de comunicarse con su adversario. De hecho, la misma existencia de esta obra demuestra que Vilcabamba seguía totalmente apegada a las pautas culturales andinas; que era capaz de crear, en el marco de éstas, su propia tradición oral incaica. [...] El texto de la «Tragedia del fin de Atawallpa», transcrito o copiado en 1871 [...] ostenta un parentesco asombroso con la dramaturgia, la poética y varios motivos específicos del «drama» de Titu Cusi. El diálogo entre el Inca ya condenado a muerte y sus dignatarios contiene no pocas réplicas que aparecen como la versión original, quechua, de las que intercambian Manco Inca y sus dignatarios. (p. 165)

Pese al acento en la tradición oral inca, Lienhard no desconoce la intervención de fray Marcos García en el texto: por ejemplo, las palabras de Manco Inca se ajustan a las homilias católicas (Lienhard, 1992b). Aunque desde otra perspectiva, estos discursos traducen valores culturales andinos, como la mencionada reciprocidad (Lienhard, 1992b).

Análisis de la *Instrucción*

La *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* se inscribe en la familia textual (en términos de Mignolo) denominada Crónicas de Indias, ya que su referente es el descubrimiento y la conquista del Perú y su fecha de producción (1570) está dentro de los linderos cronológicos propuestos por Mignolo (1492-1793).

En el momento de su redacción y durante los cuatros siglos siguientes, la *Instrucción* no se inscribió ni en el campo historiográfico ni en el literario. Ahora bien, en las postrimerías del siglo xx se integró al campo historiográfico como fuente sobre la historia colonial y al campo literario como parte del corpus textual que incluye documentos que, sin ser literarios, tienen relevancia cultural y social. Esto se debe a un cambio epistemológico tanto en la historiografía como en los estudios literarios.

Tal como se mencionó en la introducción a este documento, la *Instrucción* se divide en dos partes interdependientes: el testimonio de Titu Cusi y el poder para que Lope García de Castro represente los intereses del Inca ante la Corona española. En ese sentido, en el momento de su producción la *Instrucción* estaba más próxima al campo jurídico que a cualquier otro. Las oraciones finales del poder así lo prueban. Examinemos este último fragmento:

En formal para firmeza dello, obligo los bienes, tributos, rentas, haziendas que ansy me conbengan, muebles raizes avidos e por aver; e para testimonyo de los susodicho, lo firmé de mi nonbre, que es fecho a seis dias del mes de hebrero de mill e quinientos y setenta años. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 70)

Aquí se observan varios requisitos propios de los documentos legales: se indica la fecha y se respalda el testimonio con la firma. Además, se adquieren obligaciones jurídicas acerca de

bienes, rentas y haciendas. El texto sigue así: «Testigos que fueron presentes a lo ver sacar, los muy reverendos padres fray Marcos Garcia e fray Diego Ortiz e don Pablo Gualpa Yupangui y don Martin Cosiguaman y // don Gaspar Yulca Yanac» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 70). Como en algunos documentos jurídicos modernos, se requirieron testigos para la validación de la denominada «carta de poder» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 69). El documento termina de la siguiente manera:

Yo Martin de Pando, escrivano de comission, por el muy llustre señor el governador el liçençado Castro, doy fee de como es berdad todo lo susodicho y quel dicho Ynga don Diego de Castro dio este poder al dicho señor liçençado Castro, governador que fue destos reinos, como y e de la manera en que derecho se requiere, en testimonio de lo qual puse en su nonbre, don Diego de Castro e su firma, como abaxo paresçera en el original. Don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui, por testigo frai Marcos Garcia, por testigo frai Diego Ortiz. Y en testimonio de berdad, hize aqui este mio signo. Martin de Pando, escrivano de comission. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 70)

En este fragmento se afirma que el poder se tramitó como se requiere en derecho, es decir, se cumplió un procedimiento que garantiza la legalidad del documento. Adicionalmente, se reitera la presencia de los testigos y se registran dos firmas. Valga anotar que solo hay dos pasajes en las que la voz del narrador no se identifica como la de Titu Cusi. Este es uno de ellos. El otro es muy similar: también está indicado con las palabras «Yo, Martin de Pando, escrivano de comission [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 68).

En varias oportunidades el texto señala que Martín de Pando actúa como escribano de comisión: Ana María Presta (2013, p. 352), retomando a Burns, afirma que «[...] los escribanos, sin ser letrados en sentido estricto —dado que no habían cursado estudios superiores en universidades o colegios mayores ni eran versados en latín— eran los garantes de la ley vertida en palabras (Burns, 2005: 44)».

Esta autora señala que, durante el periodo colonial, los escribanos ofrecían sus

servicios para protocolizar documentos a los españoles, los criollos, los indígenas, los negros y los mulatos. Los escribanos contaban con un entrenamiento en la escritura y en el discurso legal. Esto les permitía convertirse en:

[...] consejeros y referentes de específicos clientes que los elegían y requerían por haberse ganado su confianza o hablar su misma lengua y saber verter, en la dominante, los requisitos necesarios a la presentación de un escrito con valor legal. Los *Manuales* de escribanía hacen hablar a los escribanos en clave oficial mientras que sus escritos hablan por sus clientes, denotando en los protocolos las relaciones de dependencia, reciprocidad simétrica o desigual con los mandantes [...]. (Presta, 2013, p. 352)

En el caso de Martín de Pando, la misma *Instrucción* informó que el mestizo fue comisionado por el gobernador Lope García de Castro para esta tarea en particular. El factor clave para dicha designación fue la confianza que le profesaba Titu Cusi Yupanqui. También pesó su bilingüismo, su conocimiento de la escritura y de las formalidades propias de los documentos legales. No se conoce su formación ni su trayectoria previa al ingreso a Vilcabamba, así como tampoco su nivel de dominio de los instrumentos jurídicos. En esa época y por aquellos parajes era habitual disminuir los requisitos para asumir una tarea de este tipo, ya que no se contaba con muchas personas competentes para desempeñarla.

En resumidas cuentas, el poder al final del texto sin duda se inscribió en el campo legal. En este punto resulta pertinente preguntarse qué sucede con la primera parte de la *Instrucción*. ¿Acaso también se inscribe en el campo legal? Algunos fragmentos iniciales y finales del testimonio de Titu Cusi parecerían indicar la proximidad del documento con el ámbito jurídico. Por ejemplo, el texto inicia así:

Por quanto yo, Diego de Castro Titu Cussi Yupanguí, nieto de Guainacapac e hijo de Mango Ynga Yupanguí, señores naturales que fueron de los reinos y provincias del Piru, he recibido muchas mercedes y favor del muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro, governador que fue destos reynos por su Magestad el rey don Phelipe nuestro

señor, me a pareçido que pues su señoria ba destos reinos a los de España y es persona de balor y gran cristiandad, no podria yo hallar quien con mejor titulo y voluntad me favoresçiese en todos mis negoçios que ante su Magestad aya de presentar y tratar, ansy en cosas a my neçesarias como a mys hijos y deçendientes [...]. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 3)

Entonces, desde los primeros renglones se manifiesta lo que se precisará en el poder final: Lope García de Castro representará los intereses de Titu Cusi ante el monarca español. En ese sentido, el grueso de la *Instrucción* se asemeja a un testimonio con un objetivo legal. Las líneas previas al poder así lo confirman: Martín de Pando da fe pública, en su calidad de escribano de comisión, del procedimiento cumplido para recaudar el testimonio de Titu Cusi. Sus palabras son las siguientes:

Yo, Martin de Pando, escrivano de comission por el muy Illustre señor, el Liçençiado Lope Garçia de Castro, governador que fue destos reynos, doy fee que todo lo arriba escripto, lo relató y ordenó el dicho padre, a ynsistion del dicho don Diego de Castro, lo qual yo escrevi por mis manos propias, de la manera que el dicho padre me lo relatava, siendo testigos a lo veer, escribir e relatar, el reberendo padre fray Diego Ortiz, professo presvitero de la dicha horden, que juntamente reside en la conpañia del autor desto, y tres capitanes // del dicho don Diego de Castro, llamados el uno Suta Yupangui e Rimache Yupangui y Sullca Varac; y porque haga fe todo lo suso dicho, lo firme de mi nonbre. Fecho en el pueblo de Sant Salvador de Villcabanba, a seis de hebrero del año de mill e quinientos y setenta años, lo qual para que haga mas fe, lo firmaron de sus nonbres el dicho padre frai Marcos Garçia e frai Diego Ortiz e yo, el dicho Martin de Pando. Fray Marcos Garçia. Digo que lo vi escribir, por testigo fray Diego Ortiz. En testimonio de verdad, Martin de Pando, escrivano. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 68)

En un mismo párrafo, el escribano insiste tres veces en el acto de dar fe y respalda sus palabras con las firmas de fray Marcos García y fray Diego Ortiz, así como con su propia

rúbrica. Valga anotar que la única copia que se conserva de la *Instrucción* no cuenta con las firmas de los involucrados. Resulta relevante indicar que Martín de Pando, fray Marcos García y fray Diego Ortiz dan fe del procedimiento para producir la *Instrucción*, mas no de la veracidad del testimonio de Titu Cusi.

En el párrafo previo al inicio del poder, Titu Cusi vuelve a tomar la palabra para confirmar el procedimiento mediante el cual se compuso la *Instrucción*. El Inca informa que la iniciativa de la elaboración del texto fue suya, confirmando lo que ya había afirmado Martín de Pando:

Yo, don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui, hijo que soy de Mango Inga Yupangui [...], digo que por quanto me es neçesario hazer relasçion al Rey don Felipe, nuestro señor, de cosas cobenientes [sic] a mí y a mis subçesores y no sé el frases y la manera que los españoles thienen en semejantes avisos, rogué al muy Reverrendo / Padre fray Marcos Garçia y a Martin de Pando, que, conforme al usso de su natural, me ordenasen y conpusiesen esta relasion arriba dicha [...]. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 68)

En suma, el grueso de la *Instrucción* corresponde al testimonio de Titu Cusi y dicho testimonio se elaboró de acuerdo con un procedimiento certificado por Martín de Pando, quien actuó como escribano de comisión. Sin embargo, el documento se compuso por iniciativa de Titu Cusi, lo que tal vez explique sus particularidades respecto a otros testimonios contemporáneos y su relación con el homenaje ritual al inca.

Al respecto, resulta relevante comparar el testimonio incorporado en la *Instrucción* con otra declaración brindada por Titu Cusi poco menos de tres años antes⁴⁸. En efecto, el 8 de julio de 1567 Diego Rodríguez de Figueroa, corregidor de Vilcabamba, registró el testimonio del Inca. Esta declaración fue suscrita en el pueblo de Carco, ubicado en el territorio rebelde, en el

⁴⁸ Este testimonio fue publicado de manera íntegra por Edmundo Guillén (1976-1977) en el artículo «Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui».

marco de la notificación de la Capitulación de Acobamba.

Si nos fijamos en las temáticas abordadas encontraremos coincidencias significativas entre ambos documentos: el Inca informa quién fue su padre y su abuelo, por qué su padre y él mismo se rebelaron contra el rey español y quién es su heredero legítimo. Repasemos el relato sobre una prisión del Inca. En el testimonio de 1567 se registra así:

Que por los malos tratamientos que le hicieron los cristianos a su padre al tiempo que vinieron a la ciudad del Cuzco los primeros conquistadores como fueron Juan Pizarro que prendió a su padre que estaba entonces obedecido por señor temporal en toda la tierra so color que se quería alzar con todos los indios del reino y por su rescate le pidió un bohío lleno de oro y plata y siendo mentira por redimir la vejación le dió muchas cargas de oro y plata y con esto redimió la vejación y que luego vino Gonzalo Pizarro por Corregidor y le llevó a la cárcel por so color que se quería levantar otra vez y le pidió otro bohío lleno de oro y plata y le echó una cadena en el pescuezo[...] (Guillén, 1976-1977, p. 74)

En la *Instrucción* se desarrolla del siguiente modo:

No pasaron, segund my padre me dixo, tres meses, // quando la ynvidia que [es] enemiga de toda bondad, reynó en Gonçalo Piçarro, lo uno por ver que a su hermano le avian dado tanta cantidad de oro y plata por no mas de que avia preso a mi padre con cobdiçia quando hera corregidor, [...] quiso mostrar fausto y autoridad con la bara a costa de my padre, achacandole que se queria alçar [...]. Y con este achaque falso, el dicho Gonçalo Piçarro se procuro de armar y tomar consigo a su hermano Juan Piçarro y a otros, para yr a prender a my padre [...] (Titu Cusi Yupanqui, 1992, pp. 26-27)

Después de los parlamentos de Gonzalo Pizarro, Manco Inca y los alféreces del corregidor, el relato continúa de este modo: «Y luego yncontente, todos de mancomun como alli estavan, le hecharon la cadena al pescueso e los grillos a los pies» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 28).

Aquí se observan varios temas comunes: el rol de los hermanos de Francisco Pizarro, la codicia por el oro y la plata, las falsas acusaciones para justificar la traición, la captura y la humillación del Inca. Al comparar ambos testimonios resulta evidente que la explicación de Titu Cusi sobre la rebelión de Manco Inca no se transformó entre 1567 y 1570.

Sin embargo, al continuar la lectura de la *Instrucción* se detectan algunas diferencias: por ejemplo, la comparación entre los españoles y los demonios no está presente en el testimonio de 1567. En la *Instrucción*, justo después de su segunda captura, Manco Inca recrimina a los hermanos Pizarro con estas palabras: «Verdaderamente agora digo y me afirmo en ello, que vosotros sois antes hijos de supai, que criados del Viracochan [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 28). Este paralelo se repetirá una y otra vez en la *Instrucción*. Cattán (2016) propone que esta insistencia puede ser producto del discurso religioso de fray Marcos García.

Las diferencias son más obvias cuando se examinan ciertas formalidades. Por ejemplo, en el testimonio de 1567 Diego Rodríguez de Figueroa le solicitó al Inca que jurara decir la verdad:

[...] Dijo al dicho Inga Titu Cusi Yupangui que para información y claridad de lo susodicho era necesario que ante todas las cosas jurase en la forma y modo que entre ellos se suele hacer de decir la verdad a lo que el dicho Diego Rodriguez de Figueroa le fue preguntado y luego el dicho Inga se levantó en pié cara hacia donde el Sol entonces estaba — abiertas las manos y tendido los brazos dijo que juraba por el Sol a quién veía de cara y estaba presente a su juramento a quien tenía por Dios y adoraba como a criador que dijo que era de todas las cosas y por la tierra a quién tenía por madre la adoraba y la tenía en el segundo lugar del Sol / por productor de sí todos los mantenimientos para sustentación de todas las gentes y por el mundo de decir verdad a lo que le fuere preguntado luego el dicho Inga puso la mano en la tierra y la besó.
(Guillén, 1976-1977, p. 73)

No hay ningún equivalente a este juramento en la *Instrucción*. Adicionalmente, las

estructuras de la *Instrucción* y del testimonio tienen diferencias cruciales. La declaración de 1567 está estructurada a partir de las preguntas de Diego Rodríguez de Figueroa, quien, además, asume el rol del narrador. La voz de Titu Cusi se presenta mediante el discurso indirecto y se limita a responder brevemente los interrogantes del corregidor. Por el contrario, en la *Instrucción* la voz predominante es la de Titu Cusi, quien se desempeña como narrador del relato. En el documento de 1570 no hay preguntas ni respuestas. Incluso las voces de Manco Inca, de los hermanos Pizarro, de Vila Oma, de los capitanes del Inca y de los soldados españoles, entre otras, son presentadas a través del discurso directo y suelen ser largos parlamentos.

Las anteriores consideraciones permiten sugerir que la *Instrucción* no es un testimonio en sentido estricto, ya que no se ajusta a los parámetros de la época. Faltan al menos dos elementos cruciales: el juramento solemne y la estructura pregunta-respuesta. En consecuencia, su adscripción al campo legal no es plena. Martin Lienhard (1992b) propone que las particularidades de la *Instrucción* pueden explicarse a partir del género homenaje ritual al inca, que fue abordado en el título anterior. En este momento compararemos la *Instrucción* con otros documentos contemporáneos⁴⁹, a saber: dos cartas enviadas por Titu Cusi en 1559⁵⁰ y 1565⁵¹.

La carta fechada el 20 de junio de 1559 es el documento más temprano atribuido a Titu Cusi. No hay referencia a la participación de Martín de Pando en la redacción de la carta, aunque el mestizo se encontraba en Vilcabamba desde 1556. Esta misiva fue enviada al virrey Andrés Hurtado de Mendoza, quien le había remitido una comunicación con anterioridad. En

⁴⁹ Las fuentes indican que la correspondencia de Titu Cusi fue amplia. Por ejemplo, en el marco de las negociaciones con el licenciado Matienzo despachó y recibió numerosas cartas. Sin embargo, la mayoría no se conservan. Por este motivo, seleccioné dos documentos accesibles.

⁵⁰ Esta carta fue publicada de manera íntegra, incluyendo una reproducción del documento original, por Edmundo Guillén (1976-1977) en el artículo «Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui».

⁵¹ Esta carta fue publicada por Martin Lienhard (1992a) en el libro *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Colonia hasta el siglo xx)*.

este documento no aparecen los temas que serán recurrentes en Titu Cusi y que reseñé previamente. La única constante frente a los demás documentos analizados es la insistencia en la solicitud de mercedes:

[...] Que Juan de Betanzos salga con nuestros despachos y vaya juntamente con algunos de nuestros capitanes a su excelencia para que comunicados nuestros negocios con su excelencia nos sea hecha alguna merced para lo cual tenemos necesidad del favor y merced de vuestra merced [...]. (Guillén, 1976-1977, p. 84)

Esta carta contiene una declaración sumamente trascendente: Titu Cusi asevera que el verdadero soberano es Túpac Amaru. Ningún otro documento suscrito por el Inca reitera esta afirmación. De hecho, en los escritos posteriores Titu Cusi enfatiza en su legitimidad, la cual funda, simultáneamente, en criterios andinos y europeos. Entonces, se puede suponer que, a inicios de la década de los sesenta del siglo XVI, se produjo un cambio en el gobierno de Vilcabamba que le permitió a Titu Cusi tomar el poder. Las palabras de Titu Cusi son contundentes:

[...] El Inga mi señor y hermano Topa Amaro es el Inga recta y verdaderamente por derecha línea según que nuestro padre y señor Mango Inga Yupangui lo dejó ordenado y mandado y que Sayri Topa nuestro hermano fue elegido entre nosotros por Lugarteniente para que la gente de guerra tuviese atención a que había señor que los gobernase hasta en tanto que el Inga mi señor y hermano tuviese algún entendimiento de razón para podernos gobernar [...]. (Guillén, 1976-1977, p. 84)

A diferencia de la misiva de 1559, en la carta de 1565 se abordan los temas que serán recurrentes tanto en el testimonio de 1567 como en la *Instrucción* de 1570. Por ejemplo, las razones de la rebelión, la codicia y las falsas acusaciones para justificar la traición, la captura y la humillación del Inca. A continuación, se retomará el relato sobre la aprehensión de Manco Inca:

Al tiempo que los cristianos entraron en esta tierra fue preso mi padre Mango Inga, so color y achaque que se quería alzar con el reino, después de la muerte de Atagualpa, sólo afin que les diese un bohío lleno de oro y plata. En la prisión le hicieron muchos malos tratamientos, así de obra como de palabra, echándole una collera al pescuezo, como a perro, y cargándole de hierro los pies [...]. (Lienhard, 1992a, pp. 157-158)

En la carta de 1565, Titu Cusi no se refiere a cada una de las temporadas en prisión de Manco Inca, sino que las resume en un solo relato. En este documento Titu Cusi introduce un tema que será fundamental en la *Instrucción*: su evangelización. En palabras del Inca: «Procuré de recibir el santo Evangelio y ley de Nuestro Señor Jesucristo [...]» (Lienhard, 1992a, p. 159).

Las coincidencias entre la carta de 1565 y la *Instrucción* de 1570 también se presentan en el plano de la composición. En ambos documentos participaron tanto Titu Cusi como Martín de Pando (como intérprete y secretario) y en los dos la voz del narrador es la del Inca. Además, uno y otro están organizados a partir de una suerte de cronología. Si bien las fechas de los acontecimientos no suelen registrarse, el relato se estructura a partir de la ordenación temporal de los hechos. La insistencia en el transcurso del tiempo y en la sucesión de los acontecimientos es característica. Por momentos pareciera que las huellas del destinatario desaparecieran en el texto: tanto en la carta en cuestión como en la *Instrucción* las referencias directas al destinatario se concentran al inicio y al final de los documentos.

No obstante, hay diferencias cruciales entre la *Instrucción* y la carta de 1565. La principal es la ausencia de parlamentos en la carta: allí no se le atribuyen discursos directos ni indirectos a ninguno de los protagonistas.

Una vez comparadas la *Instrucción*, el testimonio de 1567 y las cartas de 1559 y 1565, y teniendo en consideración los planteos de Mignolo (1982), se puede concluir que la *Instrucción*, aunque no se inscribió plenamente en ninguna formación textual, participó en el campo jurídico. Respecto a la tipología discursiva, la *Instrucción* se aproxima a las cartas relatorias. Siguiendo la propuesta de Mignolo, se puede concluir que la *Instrucción* es una carta culturalmente

marcada, ya que narra detalladamente las primeras décadas de la invasión y el desplome del Tawantinsuyu, así como la resistencia incaica desde la perspectiva de la nobleza rebelde.

En la *Instrucción*, la primera parte es llamada «relasçion» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 4 y p. 68) o «avisos» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 68) y la segunda «carta de poder» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 69) o simplemente «poder» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 70). Ahora bien, la tipología denominada relación no se ajusta al documento en cuestión, ya que las relaciones responden a pedidos oficiales y su contenido se limita por los intereses y las órdenes de la Corona. En la *Instrucción*, por el contrario, el principio textual es Titu Cusi. El relato se estructura a partir de sus intereses y negocios, como él mismo lo señala:

Aunque avia otras muchas cossas que avisar e que dezir, en espeçial de nuestro origen y prencipio y trajes y manera de nuestras personas conforme a nuestro usso, todo lo dexo por evitar prolexidad y porque no hazen a nuestro proposito açerca de lo que bamos tratando. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 67)

La *Instrucción* tampoco pertenece a la tipología textual denominada historia, ya que ni Titu Cusi ni sus colaboradores tenían la formación suficiente para ejercer como historiadores. Además, el documento no tiene un fin filosófico.

Siguiendo los planteos de Mignolo, la *Instrucción* comparte algunas características con las cartas relatorias. Sin embargo, tal y como sucede con *La Araucana*, *El Carnero*, *Los infortunios de Alonso Ramírez*, *El cautiverio feliz* y *El lazarillo de los ciegos caminantes*, la *Instrucción*, pese a pertenecer a la familia textual de las crónicas, desafía la clasificación propuesta y, por ende, se requiere «[...] no forzar la clasificación rígida de los textos en consideración, sino tomarlos en su ambigüedad; una ambigüedad localizada en los niveles de las estructuras, los tipos y la formación» (Mignolo, 1982, p. 98).

Retomando los planteos de Bajtín (1999a) sobre la importancia de los géneros, recordemos que únicamente podemos expresarnos mediante los tipos discursivos. La comunicación sería imposible si tuviéramos que irlos creando cada vez. Bajtín también resalta

que contamos con una variedad inmensa de tipos discursivos y que la voluntad del locutor se manifiesta principalmente a través de la selección del tipo, porque después deberá construir su enunciado en el marco de su selección.

Adicionalmente, Bajtín precisa que los tipos discursivos concretan las relaciones entre los interlocutores y, en ese sentido, si las relaciones se modifican también lo harán los tipos discursivos (Sisto, 2015).

Jakubinskij se había adelantado a estas cuestiones con su propuesta de los clichés sintácticos complejos, que unen la situación-cliché, el tema-cliché y la interacción verbal-cliché. En palabras de Ivanova (2018):

Tomando como punto de partida el estudio del fenómeno de la apercepción, Jakubinskij llega a la formulación de otro principio de la teoría del diálogo, a saber: la cuestión del papel de los clichés/estereotipos (*shablony*) en la interacción. Jakubinskij conecta los clichés/estereotipos (la estereotipia) de la situación cotidiana con los enunciados-clichés/estereotipos. Al analizar el hecho de que las interacciones cotidianas clichés/estereotipos están rodeadas de interacciones verbales clichés/estereotipos, da ejemplos de «respuestas fuera de foco» (*otvety nevpopad*). Al desarrollar esta idea, Jakubinskij concluye que hay frases-clichés/estereotipos que están automáticamente enganchadas con situaciones-clichés/estereotipos y con temas-clichés/estereotipos. Jakubinskij las considera como «estereotipos sintácticos complejos» que no pueden descomponerse y las opone a las otras frases en las que se pueden identificar componentes para combinarlos. (p. 18)

Entonces, si la situación, el tema o la interacción cliché se modifica, el estereotipo sintáctico complejo se desmorona. Por ejemplo, el homenaje ritual al inca en la Etapa de Autonomía Andina funcionaba como un estereotipo sintáctico complejo. La situación-cliché era el ritual, donde evidentemente la figura del gobernante era exaltada, el tema-cliché era la reflexión sobre la función del *qapaq inca* y la interacción-cliché era la relación entre los

participantes, que suponía la primacía del inca y donde las demás personas se integraban como socios menores. En consecuencia, la invasión del Tawantinsuyu supuso la transformación tanto de las relaciones sociales, como de la situación, el tema y la interacción. En ese orden de ideas, el homenaje ritual al inca perdió vigencia.

La desestructuración del Tawantinsuyu y la imposición de la dominación colonial desafiaron los tipos discursivos de raigambre andina, mientras que el tema, es decir, la novedad que supuso América para los españoles desafió los tipos discursivos de los europeos. Ahora bien, nadie crea un nuevo tipo discursivo de la nada. Tanto españoles como andinos apelaron a sus tradiciones textuales y buscaron adecuarlas a los nuevos contextos. Así las cosas, Titu Cusi Yupanqui recurrió a un tipo textual conocido, el homenaje ritual al inca.

El homenaje ritual al inca resultaba adecuado para abordar el tema: la reflexión sobre la función del *qapaq inca*, según Lienhard. A través de este tipo textual, Titu Cusi podía reivindicar las actuaciones de su padre ante la población andina, y con la ayuda de fray Marcos García, incluso ante la Corona española. Sin embargo, este tipo discursivo no se ajustaba a sus destinatarios, el exgobernador Lope García de Castro y el rey Felipe II.

Recordemos que Medvedev (1994) plantea que un género supone una orientación bilateral hacia la realidad: por un lado, debe ajustarse al tema y, por otro, al destinatario. De acuerdo con Medvedev, cada género solo puede abordar un determinado número de temas que le resultan accesibles y, además, cada género responde a unas condiciones de ejecución y producción, así como a los saberes compartidos por los interlocutores.

En ese orden de ideas, Titu Cusi debió considerar el fondo aperceptivo del gobernador y el rey, quienes desconocían la dinámica del homenaje ritual al inca. Por lo tanto, acudió a un tipo discursivo que se adecuaba a sus destinatarios, aunque no era óptimo para abordar el tema desde el enfoque que él quería imprimirle. Entonces, Titu Cusi apeló a la carta relatoria. En palabras de Bajtín (1989):

El hablante tiende a orientar su palabra, con su horizonte determinante, hacia el horizonte ajeno del que entiende, y establece relaciones dialogísticas con los elementos de ese horizonte. El hablante entra en el horizonte ajeno del oyente, y construye su enunciado en un territorio ajeno, en el transfondo aperceptivo del oyente. (pp. 99-100)

Adicionalmente, Titu Cusi anticipó las respuestas de los destinatarios y sus posibles objeciones, con el fin de obtener el efecto esperado. Una evidencia de la anticipación de la respuesta del destinatario es la construcción de la legitimidad del Inca. En la *Instrucción* se insistió en que «[...] yo [Titu Cusi] soy el hijo legitimo, digo el primero y mayorazgo, que my padre Mango Ynga Yupangui dexó entre otros muchos [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 4). Luego, se legitimó al propio Manco Inca:

[...] My padre Mango Ynga Yupangui, hijo que fue de Guainacapac e nieto de Topa Inga Yupangui y ansy por sus abolengos deçendiendo por linea recta, fue el señor preñçipal de todos los reynos del Piru, señalado para ello por su padre Guainacapac, y temido y obedecido por tal en toda la tierra despues de sus dias, como yo lo fuy soy y he sido en esta despues quel dicho my padre fallesçio. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 4)

Durante muchos años estas declaraciones fueron usadas para demostrar que la *Instrucción* no era una fuente confiable. A mi modo de ver, ambas afirmaciones buscaban apropiarse del horizonte del destinatario a través de la adopción de sus criterios de legitimidad y anticipar las posibles objeciones del rey español. En ese orden de ideas, los productores recurrieron a los criterios europeos de legitimidad, como el mayorazgo, para adecuarse a los parámetros de sus destinatarios. Si la *Instrucción* estuviera dirigida a los incas, el énfasis se habría puesto en las *panacas* de las madres de Titu Cusi y Manco Inca, así como en la demostración de sus extraordinarias habilidades y competencias para gobernar.

En cierto sentido, Titu Cusi en la *Instrucción* habla a través de las palabras prestadas por Martín de Pando y fray Marcos García. Si no optara por este préstamo, el Inca no sería comprendido por sus destinatarios y no obtendría la respuesta que espera: la adjudicación de

mercedes reales. Esto podría sugerir que Titu Cusi practica la diglosia del sistema colonial de poder, ya que en sus comunicaciones oficiales con las autoridades coloniales adopta la lengua y la escritura del invasor, así como el modelo de la carta relatoria. No obstante, Titu Cusi apela, también, al homenaje ritual al inca en la construcción de su discurso y, por ende, pone en práctica un tipo discursivo que había querido ser opacado (borrado) por el proyecto conquistador-colonial.

En la *Instrucción* se enfrentan distintas visiones del mundo y, en consecuencia, estamos en presencia de un texto que expresa la heterología propia del periodo de imposición de la dominación colonial. En el ámbito religioso vemos con mucha claridad los enfrentamientos entre perspectivas. Por ejemplo, Cattán (2016) subraya que la mayoría de las palabras que no se tradujeron «[...] representaban el mundo religioso andino y la hegemonía inca y, por consiguiente, los valores que estas palabras encerraban resultaban intraducibles dentro de la visión monológica del mundo que regía al traductor: fray Marcos» (p. 172).

La heteroglosia también está presente: mientras que el tipo discursivo carta relatoria es una fuerza centrípeta al orden colonial, tendiendo al establecimiento de una lengua común, el homenaje ritual al inca actúa como una fuerza centrífuga a dicho orden, en cuanto trazó una continuidad histórica de la tradición incaica, hizo durar una memoria-palabra refractaria a la memoria única que propuso la conquista, permitió expresar una interpretación de la desestructuración del Tawantinsuyu a partir de categorías andinas y reivindicó la figura de Manco Inca.

Capítulo IV. Incas y *aucas*

En este capítulo profundizo en las categorías andinas de *inca/enqa* y *auca*, a partir de la información suministrada por algunas crónicas, diccionarios, estudios críticos e investigaciones contemporáneas.

Me concentro en la caracterización de Manco Inca, Antonico y los hermanos Juan, Hernando y Gonzalo Pizarro en la *Instrucción*. Asimismo, examino la contradicción entre Manco Inca y los mencionados hermanos Pizarro, quienes encarnaron las nociones de *inca* y *auca*, respectivamente. En la *Instrucción*, el resultado de dicha confrontación explica el desmoronamiento del orden inca en el periodo de imposición del dominio colonial.

La categoría Inca

Usualmente, cuando escuchamos la voz inca⁵², pensamos a la vez en un pueblo indígena de los Andes, sus dirigentes y su rey. Por lo tanto, incluso desde el sentido común contemporáneo, el término es complejo. Sin embargo, también es universalmente conocido. Para iluminar el concepto recurro a los planteamientos de Jorge Flores Ochoa (1974, 2002),

⁵² Cesar Itier (2019) reconstruye las acepciones del término *inka* (también escrito *ynga*, *inga*, *ynca* e *inca*) en el periodo inmediatamente anterior a la invasión española y durante la Colonia temprana. Este autor precisa que designó a una asociación de carácter militar, que también cumplía funciones administrativas (Itier, 2019). Entonces, no se trataba de un etnónimo ni del nombre de la nobleza. En los primeros años de la Colonia, los *cuzcos*, quienes descendían de los reyes del Tawantinsuyu, lo usaron para denominarse a sí mismos, con lo que recortaron el sentido del término (Itier, 2019). Por otra parte, Itier (2019) discute la interpretación de Rodolfo Cerrón-Palomino (2008). Según Cerrón-Palomino (2008), el término *inga*, cuya pronunciación es propia del *Chinchaisuyu*, se normalizó de manera errática. La hipótesis de este autor es que la forma originaria:

[...] habría sido **/inqa/*, forma que subsistiría hasta la fecha, si bien con el significado de 'talismán' o 'amuleto', y en derivados lexematizados como *enqachu* ~ *enqaychu* (cf. Flores Ochoa 2002). La forma *inka* (es decir con /k/), que ha prevalecido para designar al soberano cuzqueño, vendría a ser la forma normalizada de <inga>, fomentada por el III Concilio Limense [...] (Cerrón-Palomino, 2008, p. 339).

De acuerdo con Itier (2019), no hay pruebas de la identificación del término *inga/inca* con *inqa*. Este último vocablo se usa en las provincias altas del Cusco para denominar al «[...] principio generador de abundancia [...]» (Itier, 2019, p. 136). Además, Itier (2019) añade que Cerrón-Palomino «[...] no presenta evidencias de una continuidad semántica entre la noción de principio generador y el antiguo concepto sociopolítico de <inga>». (p. 136). Pese a las recientes objeciones de Itier, sigo postulando la equivalencia entre *inca* y *enqa*, tal como lo sostiene la literatura antropológica.

Juan Ossio (2016), Jan Szemiński (2016), Claudette Kemper Columbus (1997), Santiago López Maguiña (1994) y Mariusz Ziolkowski (2002), quienes lo asocian a una categoría cultural⁵³.

Szemiński (2016) puntualiza que inca (*inqa*) significaba pastores en cuanto etnónimo.

En sus palabras:

Las tradiciones sobre los incas en el Altiplano los describen como una etnia compuesta de *Inqa*, *Qulla* y *Uru*: pastores, agricultores y gente marginal. La misma división corresponde bien con la división estudiada por Tom R. Zuidema (1964), en *collana* (*qullana*), *payan* y *cayao* (*qayaw*), que corresponde a los gobernantes, los dueños de la tierra y los ajenos pero incorporados. Las descripciones de ceremonias cuzqueñas reflejan aquella doble función de los incas, a la vez gobernantes y pastores. (Szemiński, 2016, p. 101)

Columbus (1997) en «Dos ejemplos del pensamiento andino no-lineal: los zorros de Arguedas y la *illa* andina» precisa que quien asuma un pensamiento lineal considerará que el significado primario del término inca es emperador. Por otro lado, quien ejerce un pensamiento no-lineal relacionará al inca con los poderes que «[...] influyen las esferas de la fecundidad, en el tiempo, en las piedras sagradas, en la construcción de la casa» (Columbus, 1997, p. 202).

Esta autora no desconoce que el inca era el líder político, pero resalta que su figura tenía un carácter sagrado. El Inca como principio era el «[...] promulgador, “la piedra clave”, el hermano del relámpago, la fuente de la iluminación, el vocero de las intersecciones temporales y la figura que juntaba los orígenes de la vida y la muerte» (Columbus, 1997, pp. 203-204). Sus

⁵³ Agradezco a Carlos Guillermo Páramo Bonilla por permitirme leer un avance de su tesis doctoral. Su reconstrucción del significado del término inca y su propuesta al respecto fue iluminadora y marcó el rumbo de esta sección de mi texto. Sin embargo, como se trata de una investigación en curso, resulta imposible citarla. Por lo tanto, no pude retomar las ideas relativas a *kallpa*, *kamaq* y *qozqo*, que sin duda habrían enriquecido mi aproximación.

poderes se desplegaban respecto al agua, el tiempo, la percepción, la vida y la muerte (Columbus, 1997).

Por su parte, Ossio (2016) también insiste en el carácter sagrado del Inca en el contexto de la monarquía divina. Este investigador demuestra que dicha monarquía fue la institución fundamental que garantizó a la configuración del poder del Tawantinsuyu «[...] equilibrio, estabilidad y articulación [...]» (Curatola y Szemiński, 2016, p. 12).

La fuente principal de Ossio para formular el concepto de inca es *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma. Allí, el inca es un principio sagrado y metafísico, capaz de establecer el orden y equilibrar los opuestos y, en consecuencia, de enfrentar el desorden introducido por la conquista, que en términos andinos fue comprendida como un *pachacuti* (Ossio, 2016).

Además, Ossio (2016) señala que el término inca estuvo asociado a una «condición fertilizadora o vivificadora» (p. 31), que le permitía ser «fuente de vida» (p. 78) y protector ante los desastres.

El soberano, quien encarnaba el poder que emanaba del principio inca, tenía la potencia para reprochar y castigar a las huacas⁵⁴, dominar las fuerzas naturales y evitar el desorden (Ossio, 2016). Asimismo, los soberanos incas, mediante las *wawquis*, llamadas habitualmente

⁵⁴ Ángel Rosenblat (1943) define huaca así:

1. «ídolo» (como Júpiter, Marte, Venus); 2. «cosa sagrada» (ídolos, peñas, piedras grandes o árboles desde donde les hablaba el demonio); 3. «ofrendas al sol» (figuras de hombres, aves, animales, etc., de oro, plata o madera, que ofrecían al Sol); 4. «templo grande o chico o sepulcro o rincón de la casa, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes»; 5. «toda cosa que aventaja a las otras de su especie en hermosura o excelencia» (una rosa, manzana o camuesa mayor o más hermosa que las otras del árbol o un árbol mayor que los otros); 6. «cosa muy fea y monstruosa, que causa horror y espanto» (culebras grandes de los Andes); 7. «toda cosa que sale de su curso natural» (la mujer que pare mellizos o los mellizos mismos; las ovejas de la tierra que paren dos de un vientre, y ofrecían más bien los mellizos que los otros en sus sacrificios; el huevo de dos yemas, el niño que nace con pies doblados o con seis dedos o con menos de cinco o con cualquier defecto en el cuerpo o en el rostro; fuentes muy caudalosas; piedrecitas o guijarros de ríos o arroyos de extraña labor o de diversos colores; la cordillera de los Andes; los cerros muy altos; las torres altas de las casas, las cuevas altas). [...] [*Huaca* ha pasado al español de la antigua región incaica en la significación de «sepulcro de los antiguos indios, en que había riquezas y objetos sagrados», «riquezas encontradas en los sepulcros». Alterna la pronunciación *huaca* con *guaca*]. (1943, p. 317)

momias o bultos, «[...] no solo accedieron al don de la ubiquidad [*sic*], sino hasta cierto punto al de la inmortalidad» (Ossio, 2016, p. 77).

Ziólkowski (2002) en «El inca y el breviario, o el arte de conversar con las huacas» narra el enfrentamiento entre Atahualpa y la huaca Apo Catequil. Esta huaca se pronunció a favor de Huáscar. Cuando Atahualpa se enteró, se enfureció y la calificó como *auca*. A continuación, enfiló su ejército hacia la huaca y la rodeó para que no se fugase. Él mismo le cortó la cabeza al ídolo y luego a su sacerdote. Les prendió fuego y mandó derribar todo aquello que estuviera quemado, incluido el cerro.

En su análisis de este relato de Betanzos, Ziólkowski subraya que la posibilidad de castigar a la huaca derivaba del carácter divino de la categoría inca. En palabras del autor, Atahualpa debe ejecutar el castigo «[...] con sus propias manos, pues únicamente él tenía poder para luchar con la divinidad y su sacerdote. Sólo después ordenó a sus soldados que destruyeran totalmente al oráculo desacralizado y por lo tanto privado de poder» (Ziólkowski, 2002, p. 603).

Por otra parte, Szemiński (2016) destaca que el Inca era un principio ecológico y regía sobre «[...] la piedra, el agua, las plantas, los animales, y las gentes» (p. 90). Su gobierno generaba fertilidad, equilibrio, seguridad y prosperidad. Respecto al gobierno inca sobre la gente, Szemiński (2016) plantea que:

Bajo el gobierno del Inca la población debe crecer, vivir *qazilla qispilla* —tranquilamente y a salvo, y estar organizada en pueblos —*llaqta*. Ambas expresiones necesitan un comentario. *Llaqta* fue un pueblo con un centro ceremonial y autoridades, y con toda el área que le pertenecía. Así que la gente bajo gobierno del Inca debe multiplicarse pero dentro de una organización social determinada. A la vez debían estar *qazilla qispilla*, sin necesidad de trabajos inesperados y adicionales, y sin estar en peligro, es decir, en equilibrio. (p. 101)

De acuerdo con Curatola y Szemiński (2016), el Inca aseguraba la prosperidad de los cultivos, los rebaños y las personas. Para tal fin, tomaba decisiones técnicas y administrativas orientadas a maximizar la producción agrícola y pecuaria; cuidar los bosques; afinar el uso, distribución y acopio del agua; y conservar el equilibrio entre la caza y la protección de los animales salvajes.

Estos investigadores indican que la palabra inca tiene una doble dimensión: «[...] Nos remite a las nociones de poder, orden político, hegemonía, expansionismo militar e imperio, pero también a las de sacralidad, ritualidad, culto solar, es decir, a una religión del poder [...]» (Curatola y Szemiński, 2016, p. 17). Entonces, el *sapa inca* es tanto un ser sagrado como un jefe político (Curatola y Szemiński, 2002).

En cierto sentido, inca es sinónimo de orden. Según los mitos incas, Manco Cápac, el primer inca, fundó el orden simbólico y social y posibilitó el paso de la naturaleza a la cultura (López Maguiña, 1994).

Para profundizar en el concepto de inca, se requiere reparar en la noción de *enqa*. Columbus (1997) aclara que «[...] dado que el quechua no tiene un 'e', *inca* y *enqa* son virtualmente la misma palabra» (p. 203)⁵⁵.

Flores Ochoa (1974) plantea que «*enqa* es el principio generador y vital. Es la fuente y el origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia» (p. 250). Además, dentro de la religión andina:

[...] *Enqa* es un poder espiritual, capaz de crear y realizar hechos portentosos. Concede bienestar a los humanos, es el origen de la vida de la gente, los animales, las plantas.

En fin, está en todo lo que posee vitalidad y se halla en este mundo [...]. (Flores Ochoa, 2002, p. 614)

⁵⁵ El alfabeto quechua oficial únicamente tiene tres vocales: «a», «i», «u». Para profundizar en las discusiones en torno a los distintos alfabetos del quechua, véase Gutiérrez Castro (2018).

En sus investigaciones etnográficas, Flores Ochoa (2002) entrevistó a expertos en la religión andina, quienes le explicaron que *enqa* es lo mismo que *inka*. Los especialistas le aclararon que *enqalinka*:

Es el espíritu inmaterial que puede aparecerse a la gente de diferentes formas. Es la esencia espiritual que ordena —*kamay* en *runa simi*— lo que sucede en este mundo. En tanto principio es el inicio de lo existente. Es el ordenador del universo; por su poder de disponer los hechos de la vida diaria es a quien debe acudirse para pedirle favores, puesto que es, además, amo y señor de lo que existe. Como ser espiritual no es visible ni está identificado con objeto material alguno. (Flores Ochoa, 2002, p. 615)

En el artículo «Enqa, Enqaychu illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores», Flores Ochoa (1974) estudia el ritual del *Haywarisqa*, realizado por los pastores de las punas altas. Dentro de esta ceremonia hay un objeto central: *el señalu q'epi*, un atado elaborado en fibra de alpaca que contiene otros envoltorios más pequeños, que a su vez guardan objetos ceremoniales para favorecer la abundancia, como las *illas* y los *enqaychu*. Este investigador cusqueño argumenta que el *enqa*, como principio, permanece en el *señalu q'epi*, generando bienestar para la familia, pese a que ningún objeto contenido en el envoltorio lo encarna (Flores Ochoa, 1974).

El investigador indica que:

[...] Los pastores dicen que las *illa* y los *enqaychu* también «son» *enqa* y que «tienen» *enqa*. Tiene papel principal e inmediato en la procreación de los animales, pero su rol no se limita a este aspecto, puesto que es el principio permanente capaz de proporcionar bienestar y felicidad por medio de la abundancia. Sin *enqa* no hay posibilidad de éxito alguno para la familia, ni de que el ganado prospere y de esta manera pueda conceder bienestar a sus dueños. (Flores Ochoa, 1974, p. 250)

El gobernante inca «[...] en tanto dios-soberano poseía *inka*, aunque sería mejor decir *Enqa*, de acuerdo a la pronunciación del quechua moderno del Cuzco» (Flores Ochoa, 2002, p.

616). En otras palabras, el Inca era un dios porque poseía *enqa* en grado sumo, y esto lo hacía invencible y superior a otras deidades: tanto la *pachamama* como los *apus* se subordinaban al *enqa*, ya que «su poder es tal que sin su “permiso”, dicho en el sentido del quechua, no ocurre nada en este mundo» (Flores Ochoa, 2002, p. 616).

Manco Inca en la Instrucción

¿Manco es un principio sagrado y metafísico en la *Instrucción*? ¿Acaso era capaz de establecer el orden, equilibrar los opuestos, castigar a las huacas desobedientes, generar prosperidad y bienestar, proteger a las personas y gobernar a las piedras, el agua, los animales, los vegetales y las gentes? En otras palabras, ¿Manco poseía y era *enqa*?

En un primer momento, la respuesta parece obvia: no. La situación era dramática: se vivía un *pachacuti*. Manco no había tenido el poder para reestablecer el orden. Ahora bien, una lectura más cuidadosa de la *Instrucción* permite cualificar y matizar esta contestación.

Comparemos las circunstancias y la conducta de los siguientes personajes: Viracocha y Pachacuti (también llamado Inca Yupanqui) ante la guerra contra los chancas y Manco Inca frente a la invasión española. Para el primer caso sigo el relato de Betanzos y para el segundo el de Titu Cusi.

En la *Suma y narración de los incas*, Juan de Betanzos relata que Uscovilca, señor de la nación chanca, retó a Viracocha. El Inca se atemorizó y manifestó que «[...] le plazía de le dar obediencia y que quería comer e beber con él» (Betanzos, 2018, p. 137). Luego, Viracocha les consultó a sus principales, quienes le aconsejaron refugiarse en un fuerte a siete leguas del Cusco, para negociar en mejores términos la capitulación. A Inca Yupanqui, el menor de los hijos de Viracocha:

[...] paresciéndole mal lo que su padre *Viracocha Ynga* hacía de desmanparar su pueblo y quererse dar a subjeçion así como ya se avía ofresçido, paresçiole que hera mal caso y gran ynfamia para las gentes que desto tubiesen notiçia. Y viendo que estava acordado por su padre y los demás señores del Cuzco de se salir, prosupuso [*sic*] en sí

de no salir él y juntar la gente que pudiese y a que *Uscovilca* viniese el no darle tal obediencia, sino morir antes que dezir que vivía en subjección; y que por ventura podría juntar tanta gente y su ventura ser tal que vençiese al *Uscovilca* y ansí livertaría su pueblo. (Betanzos, 2018, p. 137)

Inca Yupanqui envió un mensaje a su padre, en el que lo conminaba a regresar al Cusco y proteger la ciudad, para «[...] que no permitiese que dél se dijese semejante cosa que uviese desmanparado su pueblo y después se diese y rindiese a sus enemigos [...]» (Betanzos, 2018, p. 140). Su padre se negó a volver y tampoco le prestó ninguna ayuda.

Ante la adversidad, Inca Yupanqui se retiró para orarle al Hacedor del mundo. Días después, el Hacedor le anunció la batalla y en el momento decisivo le envió unos soldados, quienes le permitieron vencer y matar a *Uscovilca*.

A la postre, la cobardía de Viracocha y el triunfo de Inca Yupanqui frente a los chancas le permitió organizar el imperio. Con el paso del tiempo, incluso su padre reconoció sus logros:

Y tomando la borla en sus manos, quitándola de su misma cabeça, se la puso a *Ynga Yupangue* ensima de su cabeça.

[...] Como le pusiese la borla en la cabeça le dijo: Yo te nombro para que de oy más te nombren los tuyos e las demás naçiones que fueren sujetas *Pachacuti* y *Ynga Yupangue Capac* e *Yndichuri*, que dize buelta de tienpo rey *Yupangue*, hijo del sol. (Betanzos, 2018, p. 195)

Recordemos que Betanzos le adjudica a Inca Yupanqui la construcción de los primeros depósitos de comidas, la identificación del año y la denominación de los meses, la creación del calendario ceremonial y de los ritos de paso, así como la reconstrucción del Cusco. En otras palabras, en la versión de Betanzos, Pachacuti no solo es el fundador del Tawantinsuyu en cuanto imperio, sino que es el Inca paradigmático, el que posee más *enqa*.

Entonces, ¿la conducta de Manco Inca en la *Instrucción* se asemeja al comportamiento de Viracocha o al de Pachacuti?

Lo primero que debemos anotar es que, según la *Instrucción*, Manco Inca nunca abandonó a su pueblo, como sí lo hizo Viracocha. En apariencia, la partida de Manco hacia el Andesuyo podría interpretarse como un abandono. Incluso, los indios le preguntaron lo siguiente:

Sapai Ynga, ¿con qué coraçon quieres dexar a estos tus hijos solos, que con tanta voluntad te an deseado y desean syenpre servir y que, sy neçesario fuese, ponian mil vezes la vida por tí sy fuese menester? ¿A qué Rey, a qué señor, a quién los dexas encomendados? ¿Qué deserviçios, qué traïçiones, qué maldades te hemos hecho para que nos quieras dexar ansy desanparados, e syn señor ni Rey a quien respetar? (Titu Cusi Yupanqui, 1992, pp. 50-51)

La respuesta del Inca subraya que él no los está abandonando. Además, les promete recompensar su lealtad y les anuncia que pronto estará de vuelta:

Yo os agradezco, hijos, la buena voluntad y deseo que mostrais de quererme seguir donde quiera que vaya; no perdereis la paga de mí, que yo os lo agradescere e pagaré antes que vosotros pensais, y agora por vida buestra, que os reporteis y no tengais tanta pena, que muy breve os bolvere a ver. Y de aqui a que vuelva, o hasta que os enbie mis mensajeros para lo que ayais de hazer, teneis este modo en vuestra bivienda [...]. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 51)

Como *Inkarri*⁵⁶, Manco Inca volverá. Su hijo insiste en el pronto retorno del Inca: «[...] muy breve [mi padre] bolveria a berlos o les enbiaria a dezir lo que avian de hazer; e ansi se partio de todos ellos, para el pueblo de Vitcos» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 52).

En el momento de la despedida se manifiesta uno de los atributos del inca/*enqa*:

⁵⁶ El mito de *Inkarri* fue descubierto en la década del cincuenta del siglo xx y, posiblemente, su origen se remonta al asesinato de Túpac Amaru en la plaza del Cusco en 1572. El cuerpo mutilado del Inca se está reconstituyendo bajo tierra y el Inca volverá cuando este proceso se complete. Las interpretaciones de este mito han seguido varios caminos: «expectativa mesiánica», «esperanza milenarista» y «actitud anticolonial» (Burga, 2005, p. 212). Carlos Guillermo Páramo Bonilla, en su tesis doctoral en curso, emparenta el mito de *Inkarri* con la noción de *pachacuti*.

[...] Despidiose mi padre de los yndios trayendome a mí alli delante, para les dezir como yo hera su hijo y cómo despues de sus dias, me avian de tener en su lugar por señor de todos ellos, el qual lo hizo e se levantó en pie, fueron tales y tan grandes los alaridos que todos començaron a dar, que paresçia que se horadaban los cerros y la gente con la ansia que tenia, todavia le queria seguir [...]. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 52)

Entonces, el Inca gobernaba sobre la piedra y sobre la gente. El Inca, como rey sagrado, tenía los poderes del mismo Viracocha: «[...] Viracha [*sic*] puede allanar los cerros, sacar las aguas, hazer çerros donde no las ay [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 52).

Además, Manco Inca tenía la potestad de castigar a las huacas: la *Instrucción* detalló el tratamiento a la huaca Guarivillca (Huarivilca) de la etnia huanca. Manco interpretó como una traición la alianza entre los españoles y los huancas, ya que él se consideraba el señor natural de estos últimos. En consecuencia, el Inca decidió matar a todos los criados al servicio de la huaca y arrastrar al ídolo por veinte leguas. Luego ordenó que lo arrojaran a un río (Titu Cusi Yupanqui, 1992). Durante el recorrido, el ídolo tenía la sogá en el pescuezo y se proclamaba su derrota, así como la de los huancas y los españoles.

En resumen, el texto insiste en que Manco Inca no abandonó a los suyos, a diferencia de Viracocha. Su retirada a Vilcabamba es táctica y simbólica. Allí se internará hasta que las condiciones estén dadas para su regreso. Mientras tanto, los indios deben seguir el modelo de conducta dictado por Manco:

Lo primero que hareis, sera que a estos barbudos que tantas befas a mí me an hecho, por me fyar yo dellos tanto no les creais cosa que os dixieren, porque mienten mucho [...]. Lo que podreis hazer sera dar muestras por de fuera de que consentis a lo que os mandan y dar algun camarico y lo que pudieredes, [...] porque como esta gente es tan brava y de diferente condiçión de la nuestra, podria ser que no se lo dando vosotros, os lo tomaren por la fuerça [...]. Lo otro, que esteis sienpre con abisso para quando os enbiare a llamar o avisar de lo que con esta gente aveis de hazer, y si acaso ellos os

acometieren o quisieren tomar vuestras tierras, no dexeis de defenderos y sobre ello perder la vida sy fuere menester, y si tambien se os ofreciere neçesidad estrema de que ayais neçesidad de my persona, darne eis avisso por la posta adonde quiera que yo estubiere [...].

Lo que más aveis de hazer, es que por ventura estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los quales dizen ques Viracochan, y que les adoreis como a guaca, el qual no es sino paño. No lo hagais, sino lo que nosotros tenemos; eso tened, porque como beis, las vilcas hablan con nosotros, y al sol y a luna, beemoslos por nuestros ojos y lo que esos dizen, no lo veemos. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, pp. 51-52)

Aquí estamos en presencia del primer programa de resistencia cultural andina, formulado varias décadas antes de las propuestas del Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala. Este programa orientó la conducta de Titu Cusi Yupanqui, quien enfrentó la violencia, la mentira y el engaño de los españoles con la desconfianza, el disimulo y la simulación.

Si bien Manco Inca no pudo instaurar el orden como su predecesor Pachacuti, tampoco abandonó a su pueblo como Viracocha. Manco promete que retornará. Tal vez, con él, regrese el orden inca.

En el texto, Manco Inca jamás se rindió ni rompió la reciprocidad andina⁵⁷. Incluso en su despedida insistió en que «[...] no perdereis la paga de mí, que yo os lo agradescere e pagaré antes que vosotros pensais [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 51).

⁵⁷ María Rostworowski (1999) nos recuerda que la reciprocidad fue fundamental para la fundación del Tawantinsuyu. Siguiendo a Betanzos, Rostworowski (1999) señala que Pachacuti sentó las bases de la expansión de los incas a través de la repartición del botín derivado de la derrota de los chancas. Esta repartición logró consolidar las relaciones de reciprocidad asimétrica entre el Inca y los señores locales. Luego, durante el apogeo del Tawantinsuyu, los gobernantes incas procuraron disminuir su dependencia de la reciprocidad, sin embargo, continuó siendo crucial para conservar su poder. Hay un episodio que revela la centralidad de la reciprocidad en las postrimerías del Incario: Huayna Cápac, en medio de su

Manco Inca no solo practicó la reciprocidad con los indios leales, sino también con los españoles. El texto insiste en que Manco les permitió entrar y permanecer en su territorio, los colmó de oro y plata e, incluso, ordenó a su gente que los sirviera y tributara. El pago de los españoles, en particular de los hermanos Juan, Gonzalo y Hernando Pizarro, fue capturarlo y humillarlo, rompiendo las reglas de la reciprocidad. En otros términos, el comportamiento de Manco se ajustó al paradigma del Inca y el de los hermanos Pizarro al de *auca*. Las palabras de Vila Oma sintetizan el escándalo que suscitó el comportamiento de los Pizarro:

¿Qué andais vosotros aqui con nuestro Ynga daca por alla cada día, oy prendiendolo, mañana molestandole y esotro dia haziendole befas? [...] ¿no os dexo entrar en su tierra con toda paz y sosiego, y con mucha honra no os enbio a llamar a Caxamarca? A los mensajeros que le enbiaste, ¿no os los enbio muy honrados con mucha plata y oro y con mucha gente? ¿no fueron e binieron en hamacas, traiendolos su gente a questas? [...] ¿no mandó llamar a toda su gente para que os tributasen?, ¿no os an tributado? Sy que sy. [...] ¿Vosotros no le engañastes diziendo que beniades por el biento por mandado del Viracochan, que herades sus hijos y deziades que beniades a servir al inga, a quererle mucho, a tratarle como a vuestras personas mismas, él y a toda su gente? [...] En todo aveis faltado y que en lugar de tratarle como publicastes al prencipio, le aveis molestado y molestais cada credo, syn merecerlo ny aberos dado la menor ocasion del mundo [...]. Toda la gente desta tierra esta muy escandalizada y amedrentada [...]. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, pp. 31-32)

La *Instrucción* insiste en que no hubo derrota militar ni derechos de conquista: los españoles no vencieron al ejército inca, sino que Manco ordenó a sus capitanes y a su gente

guerra contra los cayambis, omitió la ritualidad propia de la reciprocidad frente a sus capitanes. Estos, indignados, se retiraron. El Inca, en vez de sentirse traicionado, reconoció su error y los colmó de presentes (Rostworowski, 1999).

que atendiesen y tributasen a los extranjeros, porque creyó en sus mentiras (Titu Cusi Yupanqui, 1992).

Una vez descubrió que los españoles lo habían engañado, Manco Inca convocó un numerosísimo ejército y cercó al Cusco durante varios meses. Pese a que los españoles retomaron el Sacsayhuamán y desbarataron el cerco, el Inca no reconoció una derrota definitiva. Según Titu Cusi, su padre intentó explicar el resultado de esta batalla a partir de dos posibles causas: la intervención divina en favor de los invasores o el impacto de su propia ausencia en las tropas incas. En todo caso, la lucha siguió desde Ollantaytambo y, posteriormente, desde Vilcabamba.

Tal y como lo propone Martin Lienhard (1992b), Titu Cusi realizó un esfuerzo asombroso para mostrar a su padre como un verdadero inca, poseedor de *enqa* en grado sumo, pese a la catastrófica situación que le tocó vivir. La prueba máxima de este esfuerzo es la misma selección del tipo discursivo mediante el cual cuenta la historia de su padre: el homenaje ritual al inca.

La categoría *auca*

Esta categoría se puede rastrear en las crónicas del periodo de imposición de la dominación colonial (Betanzos, 1551; Pizarro, 1571; Sarmiento de Gamboa, 1572); en los diccionarios quechua-español (González Holguín, 1608) y en las crónicas de autoría indígena del periodo de estabilización colonial (Garcilaso de la Vega, 1609; Guamán Poma, c. 1615); y en las proclamas en quechua y aimara de las guerras de la independencia del periodo de crisis del régimen colonial (Itier, 2016). Incluso, la categoría *auca* se asoma en documentos sobre el suroccidente colombiano (Taussig, 2002) y el centro de Chile (Sánchez, 2020).

La permanencia en el tiempo y la amplia presencia geográfica de esta noción sugieren su relevancia dentro de la conceptualización de las élites indígenas andinas. Cesar Itier (2016) propone que la noción de *auca* fue clave dentro del discurso político inca. Según este autor, el término conservaba su vigor en las postrimerías de la Colonia, tal y como lo insinúa su

presencia en el *Ollantay* y en las proclamas de los realistas y los patriotas del Bajo y Alto Perú en el periodo entre 1810 y 1824.

En la *Suma y narración de los incas* de 1551, el término *auca* es usado en varias oportunidades, pero siempre está en el contexto del conflicto entre los hermanos Huáscar y Atahualpa. Ambos hermanos llamaron a su contrario de dicha manera. Por ejemplo, Huáscar Inca ordenó a su hermano Guanica Auqui que:

[...] pasase al Quito y diese batalla a *Atagualpa*, que hera *Auca*, que dize enemigo y en parte dize traydor; y mandó que por le vituperar que su hermano *Guanica Auqui* e los que consigo llevaba, que sienpre le fuesen nombrando por las provinçias por do fuesen a *Atagualpa Auca*. (Betanzos, 2018, p. 341)

Este era un nombre deshonroso y al parecer hizo carrera. En los *Comentarios reales de los incas*, por ejemplo, Atahualpa se convierte en el *auca* paradigmático.

Atahualpa también denomina *auca* a Huáscar. En el episodio, ya relatado, en el que Atahualpa castiga a una huaca, Betanzos (2018) le atribuye estas palabras: «[...] Dizque tanbién es *Auca* essa *guaca*, como *Guascar*» (p. 371).

En la *Historia de los incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa, escrita en 1572 (y, por ende, contemporánea a la *Instrucción*), Atahualpa se entera que Huáscar lo acusa de *auca*:

Y a este tiempo tuvo Atahualpa aviso de lo que Huascar había hecho con sus mensajeros, y cómo había muerto a los orejones, y que se hacía gente contra él, y que se había apartado de los Hanan-cuzcos y publicándole por traidor, a que ellos llaman *auca*. (Sarmiento de Gamboa, 1988, p. 152)

Esta historia es muy similar a la narrada en la *Suma*, ya que el uso del término se ciñe al contexto de la lucha fratricida y se asocia a Atahualpa, cuyo nombre es manchado públicamente.

Cristóbal de Molina, «el almagrista», en su *Conquista y población del Perú* (1553), recoge el significado del concepto entre los incas y ubica su uso en el marco de los

enfrentamientos entre los incas vilcabambinos y los indios aliados de los españoles. Según este cronista, la palabra *auca*, entendida como traidor a su señor, era el peor insulto entre los indios del Perú.

De acuerdo con el relato de Molina, el Inca alzado, quien bien podría ser Sayri Túpac o el mismo Titu Cusi Yupanqui, llamaba *aucas* a los indios amigos de los invasores y, paradójicamente, estos indios denominaban al Inca vilcabambino como Inca *Auca*. Entonces, el texto de Molina prueba que la categoría estaba vigente entre la nobleza disidente y que era usada para comprender el comportamiento de los indios aliados de los extranjeros. Resulta llamativo que los indios aliados llamen a los vilcabambinos incas *aucas*, ya que, según Garcilaso de la Vega, ambas nociones eran contradictorias y excluyentes, como se analizará más adelante.

En la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, redactada por Pedro Pizarro en 1571, se menciona que, poco después del cerco del Cusco y la toma de la fortaleza de Sacsayhuamán, «[...] oímos gritar a los indios amigos diciendo *aucas, aucas*, que quiere decir en su lengua *indios de guerra*» (Pizarro, 2013, pp. 134-135). Aquí observamos otra acepción del término, aunque el contexto es similar al indicado por Molina: la lucha entre los españoles y los indios amigos contra las tropas de Manco Inca. Paradójicamente quienes son llamados *aucas* son los leales al Inca, aunque significativamente la palabra no se traduce como traidor.

Ambas acepciones, guerrero y traidor, son recogidas en el *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada quichua, y en la lengua española*, publicado por Antonio Ricardo en 1586 y cuyo autor permanece anónimo. Allí se registra lo siguiente: «Avca. foldado, guerrero, enemigo, traydor. Avcani. guerrear, moftrarfe enemigo. Avca aynotanacufca. exercito de foldados. Avcanacuni. guerrear, venir a las manos» (Anónimo, 1586, s.p.).

En el *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca* publicado en 1608, Diego González Holguín (1952) plasmó la siguiente definición: «Aucca.

Enemigo traydor contrario» (p. 55) y «Aucca, o hayu. Enemigo aduersario» (p. 56). Aunque no menciona directamente la acepción de guerrero, el lexema significa guerra. Esto lo confirman las cuarenta palabras reseñadas por González Holguín que comparten el mismo lexema.

Veamos unos pocos términos para referirse a los combatientes: «Auccak. El soldado. Aucak pusarik, o auccaman pusarik. Capitanes. Auccayeamayoc ppocuscca huaminca. Capitán viejo experto. Auccak cunap apun. El capitan general» (González Holguín, 1952, p. 55).

Algunos términos asociados a la guerra son: «Auccanacuy, o auccay. Guerra. [...] Auca aucca pacha. Tiempo de guerras. [...] Auccay yntuy tomay. El cerco de enemigos. Auccak ayuctacusca. Exercito de soldados» (González Holguín, 1952, pp. 55-56).

Por último, también hay un grupo de palabras que comparten el mismo lexema y se refieren a la celebración asociada a la victoria en la guerra, por ejemplo: «Auccay haychay. Alaridos al tiempo de la victoria. Auccay haylli. Canto triumphal, y fiestas de victoria» (González Holguín, 1952, p. 56).

La gran cantidad de palabras relativas a la guerra sugiere que el significado principal de *auca* era guerrero, mientras que traidor era una acepción secundaria, pero central en la lucha entre los hermanos Huáscar y Atahualpa.

El Inca Garcilaso de la Vega, en los *Comentarios reales de los incas* (1609), pone el término *auca* en boca de su tío, quien lo confrontó cuando el joven Garcilaso afirmó que Francisco, hijo de Atahualpa, era su familiar: «“¿Tú has de ser pariente de un *auca*, hijo de otro *auca*?” (que es “tirano traidor”)» (Garcilaso de la Vega, 1977, p. 645). Este pasaje será analizado más adelante. Por lo pronto, valga anotar que Atahualpa es el *auca* paradigmático, en el sentido de traidor, y que este nombre acompañó a sus descendientes:

El cual [Francisco, hijo de Atahualpa], mientras vivió, sintiendo este odio que los Incas y todos los indios en común le tenían, no trataba con ellos ni salía de su casa. Lo mismo hacían sus dos hermanas porque a cada paso oían el nombre *auca*, tan significativo de

tiranías, crueldades y maldades, digno apellido y blasón de los que lo pretenden.

(Garcilaso de la Vega, 1977, p. 645)

Por su parte, Guamán Poma, con su característica lucidez, nos describe el castigo a los *aucas*. El cronista indio dedica las siguientes palabras a los suplicios impuestos por los incas para sancionar los delitos graves:

Primer cárzel de los traydores *yscay sonco auca* llamado *sancay* [cárcel perpetua] [...]

Zancay, cárzeles de los traydores y de grandes delitos como de la ynquiciación.

Zancay deuajo de la tierra hecho bóveda muy oscura, dentro criado serpientes, colebras ponsoñosas, animales de leones y tigre, oso, sorra, perros, gatos de monte, buytre, águila, lichusas, zapo, lagartos.

Destos animales tenía muy mucho para castigar a los uellacos y malhechores dilenqüentes *auca* [enemigo], *yscay songo* [traidor], *suua* [ladrón], *uachoc* [adúltero], *hanpioc* [brujo], *ynca cipcicac* [murmuradores del Inka], *apuscachac* [soberbio]. A estos dichos le metían *hatun huchayoc* [grandes delincuentes] para que lo comiesen bibo [...].

(Guamán Poma de Ayala, 2013, p. 276)

Aquí observamos que los más grandes delincuentes, los que merecían el peor castigo, eran los enemigos, los traidores (también llamados *yscay songo*, que traduce literalmente «de corazón doble»), los ladrones, los adúlteros, los brujos, los soberbios y los murmuradores del Inca. Guamán Poma agrega que solo el Inca podía instituir estas cárceles, ya que él era la justicia mayor. El Inca las usaba para intimidar a los «[...] señores desendientes de los rreys antiguos que eran más que el *Ynga*. Con este miedo callauan» (Guamán Poma de Ayala, 2013, p. 276).

Guamán Poma ilustra el castigo con la imagen de un hombre en medio de una cueva y rodeado por los animales mencionados en el texto (Figura 2). El hombre está llorando. El cronista escribe unas frases alrededor de la cueva. La mayoría de las palabras están en quechua. Algunas de las oraciones son de este tenor: «*Yscay sonco auca* [traidor] [...] [“Cárcel,

cómeme de una vez este mi corasón pecador”] [...] [“¿Dónde estás, creador del pecador? Creador del hombre, Dios, sálvame”]» (Guamán Poma de Ayala, 2013, p. 276).

Figura 2

Castigo y justicia: sankay, cárcel perpetua; Inquisición



Nota: La imagen puede consultarse en

<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/304/es/text/?open=idm45821230572208>. Tomado de *El primer nueva corónica y buen gobierno* (p. 277), por Felipe Guamán Poma de Ayala, 2013, Siglo XXI Editores.

Igualmente, el cronista yarovilca expone otros posibles castigos para los *aucas*: o bien ser entregados vivos a los indios caníbales o bien usar sus cuerpos como trofeos. En ambas situaciones la pena continúa después de la muerte y se integra en un ritual. Veamos el primer caso:

Castigo de los señores grandes y prencipales deste rreyno, como dicho es, y de los *auquiconas yngas rreueldes*, acimismo de los *capac apoconas*:

El castigo fue la cárcel de *sancay* y se les parese enformación, les dan bibo para que coma los yndios Chunchos y se [e]xe[c]uta ésta (Guamán Poma de Ayala, 2013, p. 286).

Esta sentencia nos recuerda la condena que recibirá Antonico, conforme al relato de Titu Cusi en la *Instrucción*. El segundo caso guarda una lejana similitud con la pena de los almagristas que asesinaron a Manco Inca, de acuerdo con la narración de Rodríguez de Figueroa. Según el emisario español, él mismo pudo observar la exhibición de las cabezas de los españoles. Leamos al cronista indio:

Castigo de traydores contra la coro[na] del *Ynga* y de los señores grandes y contra el sol y lo que manda en la ley del *Ynga*:

Le fueron castigados que de la cauesa hazían *mate* de ueuer chicha, de los dientes y muelas hazían gargantilla, de los güesos flauta, de los pellexos tanbor. Le llamauan *runa tinya* [el tanbor de piel humana], que es “*Aucap umanuan upyason, quirona ualcarisun, tullunuan pincullusun, caranpi tinyacusun, taquecusun.*”

[“Beberemos con la calavera del enemigo, nos pondremos por collares sus dientes, tocaremos la flauta con sus huesos, el tambor con su pellejo y así bailaremos.”]

(Guamán Poma de Ayala, 2013, p. 287).

La categoría *auca* trascenderá los textos del periodo de estabilización colonial y aparecerá en los documentos del periodo de crisis del régimen colonial. Cesar Itier (2016), en un artículo al que nos referiremos más adelante de manera extensa, señala la presencia de la

categoría *auca* en las proclamas y decretos en quechua y aimara de las guerras de independencia. Por lo pronto, me interesa subrayar que el concepto apareció en los textos tanto de independentistas como de realistas, fechados entre 1810 y 1823. A partir de su análisis, Itier (2016) concluye que:

[...] Hacia 1820, el concepto de *awqa* era un elemento estructurante del pensamiento político quechua. Condensaba una ideología política de origen inca [...]. Las proclamas muestran que la dimensión política de este concepto se mantuvo en la sierra meridional por lo menos hasta las guerras de independencia. En esa época, era *awqa* el que era incapaz de mantener una relación pacífica y justa con otros, en otras palabras el que no era cristiano. En la conciencia de los campesinos andinos de entonces, los habitantes de la selva y los españoles eran los *awqa* por excelencia. (p. 70)

Michael Taussig (2002) en *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, publicado originalmente en inglés en 1987, documenta el uso de la categoría *auca* en el Putumayo. En el marco de su investigación, recupera la clasificación contenida en *Travels in the Wilds of Ecuador* de Alfred Simson (1886). Allí, Simson refiere que para los blancos locales y para los indios hispanoparlantes los «indios puros de la selva» se dividían en indios e infieles:

Mientras los indios hablan quechua, comen sal y son semicristianos, los infieles, conocidos también como aucas, hablan otras lenguas, casi nunca comen sal y nada saben del bautismo o de la iglesia católica. El término *auca* «como se usa hoy en el Oriente», anotaba [Simson] al pie, «parece abarcar plenamente el significado que tenía antiguamente en el Perú bajo los incas. Incluye el sentido de infiel, traidor, bárbaro, y suele aplicarse en un sentido denigrante. En el Perú se le usaba para designar a los que se rebelaban contra su rey, y encarnación de su deidad, el inca». (Taussig, 2002, p. 133)

Entonces, si para los campesinos andinos de principios del siglo XIX los *aucas* eran los habitantes de la selva y los españoles; para los blancos locales y para los indios hispanoparlantes del Ecuador hacia finales del mismo siglo los *aucas* eran los infieles.

Taussig afirma que el término se encuentra en varios diccionarios modernos elaborados en Ecuador y se usa en el Putumayo. Los diccionarios recogen significados como «salvaje, sedicioso, rebelde, enemigo» (Taussig, 2002, p. 133). En el Putumayo, el investigador documenta que *auca* se refiere a «[...] un mundo esencialmente pagano, sin Cristo, sin palabras españolas ni sal, habitados por gentes desnudas, incestuosas, violentas, mágicas y monstruosas [...]» (Taussig, 2002, p. 133). En últimas, un mundo salvaje y bárbaro.

Frente al *auca* coexisten sentimientos de temor y de desprecio, según Taussig (2002). En esta categoría se entrecruza una concepción indígena del salvajismo, que incluye la imputación de la traición al inca, y el arquetipo europeo del salvaje (Taussig, 2002).

Así las cosas, Simson reseña el uso del término *auca* en el Ecuador a finales del siglo XIX y Taussig en el sur de Colombia en las postrimerías del siglo XX, mientras Gilberto Sánchez (2020) lo certificó para el caso de Chile.

Sánchez (2020) rastrea términos quechuas en el idioma mapuche (*mapudungu(n)*), tanto antiguo como contemporáneo. Entre estos términos está *awka*, que proviene del quechua *awqa*, y funciona como sustantivo y adjetivo. Su significado es «enemigo, alzado, rebelde, contrario, montaraz» y en la Colonia se aplicaba a los indios que se enfrentaban a los españoles (Sánchez, 2020, p. 360). Sánchez recupera las definiciones del término en los diccionarios antiguos del idioma mapuche, a saber:

En *Arte y Gramática General de la Lengua Que corre en todo el Reyno de Chile* del padre Luis de Valdivia (1606) se registra que «[...] aucapu che vfchiduamlay, los *aucaes* no quieren dar la paz» (Valdivia como se citó en Sánchez, 2020, p. 360). En *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile...* del padre Andrés de Febrés (1765) se anota «Auca —alzado,

rebelde, ò cimarrón, montaraz: auca chanchu —puerco alzado. Aucan —alzarse, rebelarse» (Febrés como se citó en Sánchez, 2020, p. 360).

En los diccionarios contemporáneos se evidencia un giro: en *El habla de mi tierra. Mapudungun*, Alonqueo (1989) registra «auka, alzado, no domado, silvestre, no amansado» (Alonqueo como se citó en Sánchez, 2020, p. 360). Mientras tanto Catrileo (1996) en *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche. Mapudungun-Español-English* registra «Awka [aw'ka]: Salvaje; no domado» (Catrileo como se citó en Sánchez, 2020, p. 360).

Sánchez (2020) comenta la evidente modificación del sentido:

Durante la época de la conquista y colonia se denominó aucaes a los llamados «indios de guerra», es decir, a aquellos que nunca aceptaron la dominación española y se opusieron tenazmente a ella, durante tres siglos. En la actualidad el término se aplica mayormente a los animales montaraces [...]. (p. 360)

Tal y como se mencionó previamente, la investigación fundamental para abordar la categoría de *auca* es el artículo de Cesar Itier (2016). El autor propone una etimología y un núcleo semántico, rastrea su devenir en las fuentes de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX y examina la iconografía de los *aucas* en los querós. Respecto a la etimología, Itier (2016) postula que el verbo *awqa*:

[...] sería de procedencia cuzqueña y el producto de una lexicalización de *apa* —'llevar' con el sufijo postverbal descensor —*qa*— que el quechua de Cuzco tomó prestado del aimara. Este morfema gramatical expresa, según los contextos, orientación hacia abajo o separación de un conjunto. El verbo **apa-qa*— resultante habría significado 'llevar quitando' [...]. Esta propuesta etimológica permite destacar la noción de 'arrebataador' como el núcleo semántico del sustantivo *awqa*. A partir de un verbo *awqa* —que significaba 'arrebatar', la ideología estatal inca habría forjado un sustantivo que caracterizaba los grupos que practicaban la rapiña en vez de dedicarse a la producción. (pp. 57-58)

Itier señala que en las fuentes de los siglos XVI y XVII el concepto coincide con su propuesta etimológica. En estos textos, el término está asociado a dos tipos de contextos: político y moral. Su dimensión política designaba a quienes se apropiaban de los bienes ajenos mediante la fuerza y su dimensión moral designaba a quienes perjudicaban a su benefactor. De acuerdo con Itier, la sociedad inca fundaba su modelo político en un ideal según el cual la vehemencia guerrera se debía encauzar hacia las tareas productivas.

El concepto de *auca* en su dimensión política solía traducirse como «‘enemigo’, ‘contrario’, ‘indio de guerra’, ‘soldado’ y ‘guerrero’» (Itier, 2016, p. 55); mientras que en su dimensión moral se traducía como «‘traidor’ e ‘ingrato’, [...] ‘alevoso’, ‘fementido’, ‘desconocido’ y ‘cruel’» (Itier, 2016, p. 56).

Desde la perspectiva de Itier (2016):

Ese concepto y sus expresiones narrativas, rituales, y, como se verá, iconográficas, parecen haber constituido uno de los principales elementos del sistema de legitimación del Estado inca y de la institución cacical por él creada y que se perpetuó hasta principios del siglo XIX. (p. 56)

Los aucas en la Instrucción

En este apartado sostengo que Titu Cusi Yupanqui se valió de la noción de *auca* para interpretar el comportamiento de los adversarios de su padre y, en particular, de los hermanos Pizarro y el indio Antonico.

Entonces, ¿quiénes eran estos personajes y cómo fueron presentados en la *Instrucción*?

Antonico únicamente es mencionado en dos fuentes: la *Instrucción* y la *Historia General del Perú* de Martín de Murúa (c. 1611). En la *Instrucción* nos informan que era un indio al servicio de los españoles en calidad de intérprete. Él fue quien le avisó a Manco Inca sobre su inminente secuestro y posible asesinato a manos de Juan Pizarro. Por tal motivo, Manco Inca adelantó su partida definitiva del Cusco. Antonico también se fugó y se integró al séquito del

Inca. Allí era tratado con honores, ya que incluso era transportado en hamaca. Sin embargo, se juntó con unos prisioneros españoles y trató de regresar al Cusco. Los incas lo capturaron y fue entregado a los indios Moyo Moyo Andes⁵⁸ para que lo despedazasen y comiesen.

Murúa (1962) lo denomina Antonillo, aunque no hay ninguna duda sobre su identidad, ya que se menciona que era un intérprete al servicio de los españoles y que acompañó a Manco Inca en su huida del Cusco. Según Murúa (1962), Vila Oma, Anta Alca y otros capitanes y parientes convencieron a Manco Inca de la necesidad del alzamiento. Leamos a Murúa (1962):

Mouido ya con estas razones, Manco Ynga concedió con ellos y les dixo que saliesen del Cuzco para efectuallo con más comodidad y se fuesen a Yucay, donde lo tratarían entressí, y concertado esto pidió lic[en]z[i]a a Hernando Pizarro y a sus hermanos, diciendo que se quería yr a holgar a Yucay y que le dicesse algunos españoles que fuesen con él para que allí se regocijase con ellos y lengua para hablar con los españoles que fuesen con él, y esto de pedir soldados fué para disimular mejor su trato e yntención. /

Hernando Piçarro y los demás hermanos y capitanes, no recelándose de Manco Ynga, ni pareciéndoles tenía sentimiento delas injurias que le hacían, consintió en que se fuese a Yucay, y dióle por yntérprete a vn yndio Huancauilca, llamado Antonillo, y ansí, con su beneplácito, salió del Cuzco y no quiso boluer más a él, y todos los yndios de las prouincias le siguieron [...]. (tomo I, p. 197)

⁵⁸ En la *Instrucción* se usa la denominación «Moyo Moyo Andes» sin aclarar a quienes se les asignaba este etnónimo. La información sobre esta etnia es prácticamente nula. Mario E. Barragán (2006) afirma que este enigmático grupo probablemente corresponde a *mitimaes* movilizadas por los incas. A mi modo de ver, la palabra Andes en el nombre y la práctica del canibalismo sugiere que se trataba de un grupo fronterizo del Andesuyo. Recordemos que:

el topónimo *Andes* —que usamos para denominar a la imponente cordillera que atraviesa cual espina dorsal nuestro país— proviene de una denominación, que significa el límite o la frontera con el mundo amazónico, los *antis*, de allí *Antisuyo* para designar la parte oriental del imperio incaico que limita con la Amazonía pero que claramente no la incluye. (Zanelli, 2011, p. 27)

Entonces, según Murúa (1962), Antonico/Antonillo era un indio huancavilca, es decir, natural de la costa ecuatoriana, quien conocía el castellano y el quechua y se encontraba al servicio de los españoles.

Entre el relato de Murúa y la *Instrucción* existen diferencias significativas: por ejemplo, en Murúa no hay ninguna alusión a la información que Antonico le suministró a Manco Inca, mientras que en la *Instrucción* se insiste en que Manco huyó del Cusco debido al anuncio de Antonico. Las palabras textuales de la *Instrucción* son:

[...] Un yndio lengua de los españoles llamado Antonico, llevo dondestava mi padre y le dio aviso diziendo que Joan Piçarro y los demas, le querian prender otro dia y aun matarle si no les dava mucho oro y plata. Y mi padre, como oyo lo quel yndio le dezia, creyolo e finjio luego que queria yr a Calca a caçar, y los españoles no cayendo // en lo que mi padre pensaba hazer, tubieronlo por bien [...]. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 41)

Esta diferencia no es menor, porque el giro de la *Instrucción* le da una importancia fundamental a Antonico. En cierto sentido, este personaje fue el desencadenante de la salida de Manco Inca del Cusco y del subsiguiente cerco.

La centralidad de Antonico es reiterada en varias oportunidades más, aunque solo es mencionado unas pocas veces en la *Instrucción*: en el parlamento que Manco Inca dirige a sus capitanes y gente en el pueblo de Tambo, justo después del desbarate del cerco del Cusco, menciona nuevamente a Antonico. Allí reitera que se enteró de los planes para asesinarlo gracias a este intérprete, quien está entre la concurrencia.

La siguiente mención a Antonico en la *Instrucción* refiere las circunstancias de su traición y posterior muerte. Estando aún en Tambo, mientras construían la fortaleza que caracteriza a dicho pueblo, Antonico huyó en compañía de unos españoles cautivos, a quienes Manco Inca honraba con su compañía. Los fugados fueron capturados a dos leguas de allí y la indignación de Manco nos confirma que Antonico no era un personaje menor. El texto señala que Antonico era favorecido por los incas rebeldes: «[...] No sabiendo conoçer el tratamiento

que my padre le avia hecho y hazia, traiendole hen hamaca y haziendole el tratamiento de hijo [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 49).

El castigo es ejemplarizante: Manco Inca lo entregó a «[...] unos yndios Moyo Moyos Andes, para que despedaçados los comiesen» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 49). En ese sentido, el castigo parece proporcional a la gravedad del delito: la traición al soberano inca y la ruptura de la reciprocidad.

La última mención a Antonico es la siguiente: en el «documento qui Mango Ynga dio a los yndios quando se quiso recoger a los Andes [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 49), se precisa que Antonico fue devorado por los caníbales «[...] por no se saver valer» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 50)⁵⁹.

En la *Instrucción*, Antonico traiciona primero a los españoles y luego a Manco Inca⁶⁰. Por el contrario, en la *Historia General del Perú* de Murúa no hay ninguna acusación contra Antonico/Antonillo.

⁵⁹ Esta expresión recuerda al omnipresente estribillo «Ir a valer más a Indias». Resulta extraño que Manco Inca resuma de ese modo el delito de Antonico. Jean-Paul Zúñiga (2007) sintetiza el significado de esta expresión:

Ir a valer más a Indias es el término consagrado para expresar lo que significó para tantos y tantos castellanos la opción americana. Aunque los sueños de tesoros y riquezas se convirtieron con extraordinaria rapidez en lo que eran, sueños; las Indias fueron durante largo tiempo en el imaginario colectivo la tierra de las oportunidades. (p. 153)

Probablemente, la selección de las palabras derive de la intervención de fray Marcos García o a lo mejor la lectura de numerosas crónicas me llevó a interpretar esa expresión en este sentido. Sea como fuere, Antonico es un personaje relevante en la vida de Manco Inca según la versión de Titu Cusi.

⁶⁰ En América, los traductores fueron frecuentemente acusados de traición. Manuel Villalba Fernández (2019) en su investigación titulada *La figura del intérprete en el descubrimiento de América* resume las acusaciones de este modo:

Su bilingüismo y, por tanto, mestizaje (aunque fuera solamente cultural), solía generar desconfianza hacia ellos, tanto por parte de españoles, como por parte de indígenas [...]. Así, el cronista de la época Alonso González de Nájera escribió: «Como estos mestizos lenguas tienen tanta parte de indios, vienen a ser tan fingidores como ellos, con todos se ríen de falso, y a todos hacen apacible rostro, y con todos tienen buenas palabras, y a cuantos pueden algo lisonjean» (Payàs y Garbarini, 2012, p. 357). El mismo autor dijo de los intérpretes que eran soberbios (hacían creer a la autoridad que sin ellos no podían hacer nada, y también a los indígenas, que los tenían por poderosos), corruptos (conseguían de forma dudosa comida y mujeres), codiciosos, insensibles al sufrimiento ajeno (anteponiendo beneficios propios a, por ejemplo, liberaciones de mozas españolas cautivas), y corruptos (tergiversando las traducciones según sus intereses, aliándose entre ellos). [...]

La figura de Antonico ha sido mencionada en unas pocas investigaciones. Por lo pronto reseño tres: *Conquista y mestizaje en el Tahuantinsuyu. Elementos religiosos y literarios en dos crónicas andinas* de Lupita Limage-Montesinos (2004), «Los caníbales del inca: culturas de las tierras bajas americanas en la imaginación incaica y española» de Kerstin Nowack (2013) y «Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* de Titu Cusi Yupanqui» de Fernando Aguirre Pérez (2018).

Limage-Montesinos (2004) menciona a Antonico en dos oportunidades. En síntesis, la autora señala que la mirada de Colón sobre el canibalismo en América se reflejó en los textos de Santa Cruz Pachacuti y Titu Cusi Yupanqui. Este último apeló al tópico del canibalismo en su relato sobre la suerte de Antonico. A mi modo de ver, Limage-Montesinos da por hecho que se trata de un reflejo: Colón formuló una interpretación y los cronistas indios la reprodujeron. Ni por un momento se cuestiona si el canibalismo puede tener significados propios dentro de las tradiciones andinas.

Nowack (2013) reflexiona sobre el canibalismo entre los incas en el temprano periodo colonial. Al analizar el destino de Antonico, Nowack concluye que su delito fue la ingratitud o, en otras palabras, la ruptura de la reciprocidad andina. La autora subraya la inconstancia de la lealtad de Antonico: primero, los españoles, luego, Manco Inca y, por último, otra vez los españoles.

El artículo de Nowack (2013) permite comprender el canibalismo entre los incas: los incas, incluso tanto como los españoles, asociaban el canibalismo con los pueblos primitivos. Además, ambos le daban un uso político: mientras los españoles lo empleaban para justificar la

A pesar de la desconfianza que generaban, los intérpretes tuvieron gran peso en los acuerdos de paz con los grupos nativos [...]. (pp. 30-31)
 Este tipo de acusaciones también podrían aplicarse a Martín de Pando, como lo prueba que lo hayan acusado y condenado por confabularse con fray Diego Ortiz para envenenar a Titu Cusi. Sin embargo, lo que más parece indignar a Titu Cusi es que Antonico haya desairado al Inca y roto la reciprocidad andina, al no saber corresponder los privilegios que el Inca le había otorgado.

conquista; los incas lo utilizaban para intimidar a sus enemigos⁶¹ y, capitalmente, a los desleales. Como los incas no practicaban el canibalismo, debían recurrir a las poblaciones que habitaban las fronteras de su territorio, como los indios de los límites del Andesuyo y los quillacingas.

Nowack (2013) refiere un significativo pasaje de *El primer nueva corónica y buen gobierno*: Huayna Cápac llevó a la conquista de Tomebamba a unos guerreros provenientes del Andesuyo. En palabras de Guamán Poma (2006): «A los desnudos los llebó, seruiendo sólo para que lo comiese a los yndios rreuelde. Y acá comió esta gente a muchos prencipales. Y estos dichos yndios quedan en sus pueblos de la montaña, ynfieles, quedan por conquistar» (p. 147).

⁶¹ Así ocurrió durante el viaje de Diego Rodríguez de Figueroa por el territorio rebelde. La mención a los guerreros antis (también llamados andes) y su costumbre de consumir carne humana es reiterativa. En un pasaje del relato, el emisario señaló que, en un momento de tensión, se le amenazó con esa práctica:

Then the Inca again began to brandish his lance, and said that he could raise all the Indians in Peru, he had only to give the order and they would fly to arms. Then all those Antis made an offer to the Inca that, if he wished it, they would eat me raw. They said to him, «What are you doing with this little bearded one here, who is trying to deceive you? It is better that we should eat him at once.» Then two renegade Inca *orejones* came straight to me with spears in their hands, flourishing their weapons and saying, «The bearded ones! Our enemies.» I laughed at this, but at the same time commended myself to God. I asked the Inca to have mercy and protect me, and so he delivered me from them, and him me until the morning.

On the morning of the 16th of May the Inca sent for me to come to the open square which he entered in the same order as before [...]. The Inca and all the captains then began to laugh heartily at what had happened the day before, and they asked me what I thought of yesterday's festival. I replied that I thought it rather exceptional, and that to have treated me so was wrong, seeing that I had come on serious business. They explained that it was only their fun, and that they could not give it up.

[Entonces el Inca comenzó a agitar su lanza de nuevo y dijo que podía levantar a todos los indios del Perú, solo tenía que dar la orden y ellos se alzarían en armas. Entonces todos esos Antis hicieron una oferta al Inca de que, si él lo deseaba, me comerían crudo. Le dijeron: «¿Qué estás haciendo con este pequeño barbudo aquí, que está tratando de engañarte? Es mejor que lo comamos de inmediato». Entonces dos orejones incas renegados se acercaron directamente a mí con lanzas en las manos, agitando sus armas y diciendo: «¡Los barbudos! Nuestros enemigos». Me reí de esto, pero al mismo tiempo me encomendé a Dios. Le pedí al Inca que tuviera misericordia y me protegiera, y así me libró de ellos y me guardó hasta la mañana.

A la mañana del 16 de mayo, el Inca me mandó llamar para que fuera a la plaza pública, donde él entró con el mismo orden de antes [...]. El Inca y todos los capitanes comenzaron a reírse a carcajadas por lo que había sucedido el día anterior y me preguntaron qué pensaba del festival de ayer. Les respondí que lo consideraba bastante excepcional y que haberme tratado así estaba mal, ya que había venido con un negocio serio. Ellos me explicaron que solo era su diversión y que no podían dejar de hacerlo]. (Rodríguez de Figueroa, 2019, pp. 128-129)

Este episodio sugiere que la amenaza con un contingente de caníbales no solo fue una práctica de Manco Inca y Titu Cusi, sino que al parecer era una costumbre prehispánica. Adicionalmente, queda clarísimo que el caso de Antonico no fue aislado: los *aucas*, los rebeldes, podían ser castigados mediante el canibalismo.

Aguirre Pérez (2018) elabora un listado de los traidores en la *Instrucción*: Ynguill, Vaipar (también llamado Guaipar o Quaipar), Pascac y Paullu, hermanos de Manco Inca; los indios chachapoyas, cañaris y guancas; y, por último, Antonico. De acuerdo con este autor, los traidores son los que se aliaron con los enemigos. A partir de esta diferenciación, Titu Cusi construyó el «[...] *primer* sujeto indígena colonial, un *nosotros* opuesto a un español *ellos* y definido en términos éticos» (Aguirre Pérez, 2018, p. 10).

A mi modo de ver, los traidores en la *Instrucción* son los personajes que rompen la reciprocidad andina. El pasaje sobre la huida de Antonico lo muestra con claridad: los españoles que lo acompañaban también son castigados como traidores, porque no retribuyeron los honores que Manco Inca les dispensó. El fragmento relevante es el siguiente:

[...] Dos españoles presos rendidos, que alli tenia consigo, a los quales hazia muy bien tratamiento dandolos de comer junto assi, se le huyeron por avisos que del Cuzco les vino, y no se sabiendo dar maña, los tornaron desde un pueblo llamado Maras, [...] a los quales, como mi padre preguntase la caussa por qué se huyan, no supieron dar razon de sy, e visto por mi padre que aun éstos les pagaban tan mal el bien que les hazia y aun al uno dellos, que hera Antonico arriba dicho, que avia avisado a mi padre en el Cuzco de lo que los españoles tratavan contra él, no sabiendo conoçer el tratamiento que my padre le avia hecho y hazia, traiendole hen hamaca y haziendole el tratamiento de hijo [...]. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, pp. 48-49)

A partir de este pasaje, concluyo que Antonico y sus compañeros de fuga son *aucas* en la acepción moral del término, ya que no supieron corresponder al tratamiento que les proporcionó Manco Inca.

Fijémonos en el significado andino de los honores citados: cenar junto al inca y ser transportado en hamaca. En la *Instrucción* se refieren varios episodios similares. Por ejemplo, Manco ordena que los españoles Villegas y Antano, los primeros en conocer Cusco, sean transportados en hamacas, como una manera de honrarlos. Las cenas junto al inca también eran un privilegio. Recordemos que Manco Inca dio asilo a siete refugiados almagristas, quienes finalmente lo asesinaron e hirieron a Titu Cusi. Respecto al tratamiento dado a estos españoles, la *Instrucción* afirma lo siguiente:

[...] El dicho mi padre los tubo muchos días y años consigo, haziendolos muy buen tratamiento y dandoles lo que avian menester, hasta mandar que sus mesmas mugeres del dicho mi padre les hiziesen la comida y la bebida, y aun él mismo los traia consigo y los dava de comer junto a sy como a su persona mesma, y se holgava con ellos como sy fueran sus hermanos propios. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 59)

Cora Bunster (2001) explica el significado de estos actos en «Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio». La investigadora precisa que «en el mundo andino las ofrendas de comidas y bebidas formaban parte del sistema de reciprocidad y redistribución» (Bunster, 2001, p. 22). El Inca solía invitar a los señores locales a los banquetes para sellar alianzas y vigorizar la relación de vasallaje. En cierto sentido, el agasajo tenía un significado ritual, ya que comer y beber junto al Inca elevaba al señor local al rango de hermano ceremonial (Bunster, 2001).

Respecto a las hamacas, la misma estudiosa señala: «El uso de las hamacas o literas estaba reservado para el Inca y otros dirigentes étnicos de máxima jerarquía, por lo que, para la lógica andina, el ofrecimiento de este “medio de transporte” significaba un alto privilegio» (Bunster, 2001, p. 22).

En ese sentido, los españoles presos cautivos y Antonico no supieron retribuir el honor que el Inca les había conferido y, por ende, su comportamiento es propio de los *aucas*. No se puede perder de vista que la generosidad del Inca no es desinteresada: se espera que su

magnanimidad sea agradecida y retribuida. Los beneficiarios se obligan ante su benefactor. En palabras de López Maguiña (1994):

El Inca reconoce y premia con el fin de comprometer a quienes favorece.

Distinguiéndolos con los signos que destacan su condición soberana les confiere una señal por medio de la cual los obliga a identificarse con él; los coloca en una posición semejante o por lo menos próxima a la suya. Los hace casi pares de sí, dobles. Pero no por esa razón los libra del vasallaje; por el contrario, un reconocimiento que procede del Inca se presenta también como un imperativo de mayor sumisión. (p. 139)

En resumen, Antonico es *auca* en el sentido moral del término, porque desconoció las obligaciones derivadas de la reciprocidad andina. Por su parte, los hermanos Juan, Hernando y Gonzalo Pizarro no solo incumplieron estas obligaciones, sino que se apoderaron, mediante la fuerza, de los bienes más preciados del Inca. A continuación, presento a estos personajes y examino su conducta.

Hernando, Gonzalo y Juan Pizarro son bien conocidos, ya que eran los medio hermanos de Francisco Pizarro. Los cuatro eran hijos de Gonzalo Pizarro, «el Largo». El único hijo varón legítimo era Hernando, quien se hizo cargo de sus jóvenes hermanos Juan y Gonzalo en 1522. Hernando nació cerca de 1501 en Trujillo (España) y falleció en 1578 en La Zarza (España). Fue el más longevo entre sus hermanos. Según Rafael Varón Gabai (2016), Hernando tuvo una educación meticulosa en cuanto hijo legítimo de una familia noble, lo cual le permitió leer y escribir fluidamente.

Después de la Capitulación de Toledo, a través de la cual la Corona le asignó una concesión a Francisco para liderar una empresa conquistadora, Hernando y sus hermanos se embarcaron hacia América (Varón Gabai, 2016). Hernando se desempeñó como capitán y se encargó de llevarle a Carlos V su participación en el botín de Cajamarca. Igualmente, fue teniente de gobernador en el Cusco y lideró a las tropas españolas en el cerco de esta ciudad.

En ese rol ordenó el ajusticiamiento de Almagro, hecho por el cual fue condenado a prisión por un lapso de veintidós años.

Hernando Pizarro amasó una gran fortuna: «Se interesó por la búsqueda de los tesoros de los santuarios locales (huacas) y enterramientos indígenas, para lo cual se valió de la extorsión a Manco Inca y otros miembros de la nobleza indígena» (Varón Gabai, 2016, p. 1621). Además, recibió numerosas encomiendas, comerció con la hoja de coca y participó en explotaciones mineras.

Desde la prisión administró sus bienes y los de sus sobrinos, ya que sus hermanos habían muerto violentamente. A los cincuenta y un años se casó con su sobrina Francisca Pizarro, quien tan solo tenía diecisiete años. Tuvo una hija ilegítima y tres hijos legítimos, «[...] quienes recibieron un mayorazgo y rentas situadas en España, pero que se habían originado en inversiones procedentes de la conquista del Perú» (Varón Gabai, 2016, pp. 1622-1623).

Por su parte, Juan Pizarro nació en 1512 en Trujillo (España) y falleció en 1536 en el Cusco (Perú). Por lo tanto, vivió tan solo veinticuatro años. Aproximadamente a los diecinueve años partió hacia el Perú en compañía de sus hermanos. Participó en la captura de Atahualpa y recibió un abultado botín: «A la hora del reparto del fabuloso tesoro Juan Pizarro estaba ubicado en el cuarto lugar en el orden y en el monto en oro y plata que recibió» (López Martínez, s.f., *Juan Pizarro Alonso*, párr. 5).

En el Cusco fue nombrado capitán, regidor y teniente de gobernador. Juan tuvo una actuación destacada en la retoma del Sacsayhuamán, donde fue herido de muerte. Falleció quince días después. En su testamento legó numerosas riquezas a su familia materna, a unas iglesias de Trujillo (España), a la hija que tuvo con una noble inca y, principalmente, a su hermano Gonzalo.

Gonzalo Pizarro nació en 1510 en Trujillo (España) y falleció en 1548 en Jaquijahuana (Perú). Se embarcó rumbo a América con sus hermanos y en calidad de capitán participó en la captura de Atahualpa. Francisco le entregó parte del botín, así como minas y encomiendas,

principalmente en Charcas. Gonzalo se avecindó en la Ciudad Imperial y estuvo bajo las órdenes de su hermano Hernando en el cerco del Cusco. Tras el regreso de Almagro después de la fallida expedición a Chile, Gonzalo y Hernando fueron capturados por los almagristas. Después de su liberación, se reunieron con su hermano Francisco y planearon el enfrentamiento con Almagro, en el que a la postre resultaron vencedores.

Su hermano Francisco le encomendó la expedición al país de la Canela. Para tal fin, Gonzalo destinó una fabulosa suma de dinero. Sin embargo, la expedición fue un fracaso rotundo. Después de la partida de Francisco de Orellana y de su subsecuente emancipación, Gonzalo debió regresar a Quito, donde había sido nombrado gobernador. No obstante, luego del asesinato de Francisco Pizarro en 1541, «[...] gobernaba la Nueva Castilla el licenciado Cristóbal Vaca de Castro, quien no reconoció su título de gobernador de Quito. Gonzalo perdía su cargo, importante ciertamente, pero seguía siendo, tal vez, el encomendero más opulento del Perú» (López Martínez, s.f., *Gonzalo Pizarro Viedma*, párr. 19).

Entonces, Gonzalo se dedicó a atender sus múltiples negocios, hasta que se conoció en el Perú el contenido de las Leyes Nuevas promulgadas en 1542. Los encomenderos, preocupados por la pérdida de algunas de sus prerrogativas, le solicitaron a Gonzalo que organizara su defensa. Este fue el punto de partida de la rebelión de Gonzalo Pizarro, cuya duración se extendió desde 1544 hasta 1548. En ese periodo de tiempo organizó un nutrido ejército e incluso llegó a impedir el tránsito por el Pacífico.

Sus seguidores asesinaron al virrey Blasco Núñez Vela en Quito en 1546. El virrey fue reemplazado por Pedro de la Gasca, quien fue nombrado presidente de la Real Audiencia de Lima y gobernador interino del Perú. Este hábil personaje condujo las gestiones para conformar un numeroso ejército, que venció a las huestes de Pizarro en la batalla de Jaquijahuana. Gonzalo fue capturado y condenado a muerte por traicionar a su rey.

Gonzalo tuvo tres hijos con su concubina, la ñusta Inquill Túpac. Únicamente sobrevivió su hija Inés, quien se casó en España con su primo hermano Francisco Pizarro, hijo del marqués (Cúneo-Vidal, 1925). La historia de Inquill será abordada más adelante.

En la *Instrucción*, los hermanos Juan, Hernando y Gonzalo Pizarro son *aucas* en el doble sentido del concepto, aunque el término no es usado en el documento. En la siguiente conversación entre Manco y los hermanos Pizarro se observa que Juan, Hernando y Gonzalo se querían apropiar de los bienes del Inca y, además, maltrataban a su benefactor y a la coya Cura Ocllo:

My padre, como los vio de aquella manera determinados, alterose en gran manera diziendo: *¿Qué os he hecho yo? ¿Por qué me quereis tratar de esa manera y atarme como a un perro? ¿Desa manera me pagais la buena obra que os he hecho en meteros en mi tierra daros de lo que en ella tenia con tanta voluntad y amor? ¿Vosotros sois los que dezis que sois viracochas y que os enbia el Tecsi Viracochan? No es posible que vosotros sois sus hijos, pues pretendeis hazer mal a quien os haze y a hecho tanto bien, Por ventura ¿no os enbie a Caxamarca gran suma de // oro y plata? [...]*

A esto respondieron los españoles e dixeron: *Annos dicho que nos quereis matar y por eso te hemos presso; por tanto, si es ansy que no te quieres lebantar, bueno sera que redimas su belaçion y nos des algun oro y plata, que eso es lo que benimos a buscar, porque dandola te soltaremos.* Dixo entonçes tambien Hernando Piçarro: *Aunque le solteis vosotros y de demás oro e plata que cabe en quatro bohios, no se soltara de my parte sino me da primero a la señora coya su hermana llamada Cura Ocllo por mi muger [...].* Y my padre viendolos tan determinados en su mal proposito dixo: *¿Pues eso manda el Viracochan que tomeis por fuerça la hazienda y mugeres de naidie?* (Titu Cusi Yupanqui, 1992, pp. 17-18, letra itálica original)

En el análisis de la figura de Antonico me concentré en el sentido moral del término *auca*, así que únicamente anotaré que los hermanos Pizarro no correspondieron los favores

que Manco Inca les proporcionó. El primero y más importante, desde la perspectiva de Titu Cusi, fue permitirles el ingreso al Tawantinsuyu y tratarlos como a sus propios hermanos.

El sentido político de la noción *auca* está ligado a su etimología: «Llevar quitando», «agarrar, tomar», «arrebatar» (Itier, 2016, pp. 57-58). Los hermanos Pizarro pretendían arrebatar los tesoros del Inca y tomar a la coya. En otras palabras, buscaban arrebatar lo máspreciado para Manco Inca: su esposa y hermana y los objetos rituales fabricados en oro y plata.

En este punto, examino el significado andino de tales exigencias. Para tal fin, me refiero a dos episodios descritos en la *Instrucción*: el ataque durante la fiesta en la que se horadaban las orejas de los jóvenes incas y la triste historia de Cura Oclo y de la joven Ynguill. A través del análisis de ambos relatos demuestro que los hermanos Pizarro fueron interpretados como arrebataadores, es decir, como *aucas* (en la acepción política de la palabra) en la *Instrucción*.

El primer episodio ocurrió poco tiempo después de la segunda liberación de Manco, durante la principal fiesta del calendario inca, donde se asignaba un nuevo nombre a los jóvenes nobles (Titu Cusi Yupanqui, 1992). Los hechos son narrados así:

[...] My padre salio con toda la autoridad real, conforme a nuestro uso, llevando delante sus setros reales y el uno dellos, como mas preñcipal, hera de oro masisso y con sus borlas de lo mesmo, llevando todos los demas que con él yban juntamente cada uno el suyo, las quales heran la mytad de // plata y la mitad de cobre, que serian mas de mil todos unos y otros [...]. Los españoles, no sé sy por cobdiçia de la plata que yba en los çetros o de algun reçelo de ber tanta gente [...] arremetieron a los setros, para los quitar el de mi padre y como tenia tanta guarda al derredor de sy por su mangas, no pudieron llegar, syno quitaron de los otros los que pudieron, que fueron muchos. Mi padre, que ansy oyo tanto roydo y mormullo entre la gente, atendio a ver lo que pasava y desde que supo que los españoles se avian desbergonçado de a / quella manera, alço la boz diziendo: *¿Qués esto?*; y los yndios todos como llorando se le quexaron desta suerte, los quales dixeron: *Sapai Ynga, ¿qué gente es ésta que tienes en tu tierra que no se*

contentan con tanto oro y plata como les as dado y por fuerça nos an quitado nuestro yauris de plata?, que quiere decir çetros. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 37, letra itálica original)

Milton Eyzaguirre Morales (2014) confirma que una de las funciones del Cápac Raymi era marcar el rito de paso que permite a los jóvenes inscribirse en su linaje. Si bien no tengo claro el rol de los *yauris* en el rito, sin duda se trata de objetos ceremoniales cuyo valor para los incas deriva principalmente de su función y no de su materialidad. Una prueba de la sorpresa del Inca son sus palabras: «¿*Qués esto?*». Expresiones similares se repetirán una y otra vez en la *Instrucción*, a veces en boca de Manco Inca y otras en los labios de sus capitanes y de Vila Oma. En todas las circunstancias demostrará el asombro ante los desmanes, los robos, los irrespetos y la violencia injustificada de los españoles.

La historia de Cura Ocllo es sumamente triste. Ella era una mujer de sangre real, hermana y esposa de Manco. Así como el inca, la coya también participaba en la monarquía divina. Querer tomar a la coya por la fuerza era un acto impensable en el Tawantinsuyu. La exigencia de los hermanos Pizarro no tenía precedente.

Recordemos que durante la primera captura del Inca, Hernando Pizarro exigió que le entregaran a la coya. Manco Inca lo recriminó (Titu Cusi Yupanqui, 1992). Luego, durante la segunda prisión del Inca, quien exige a la coya para sí es Gonzalo Pizarro. Esto sucede en tres oportunidades distintas: «En todo procure de dar horden cómo se junte mucha plata y oro, y acuerde de darnos la coya, que la deseo mucho auer, dijo Gonçalo Piçarro» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 29).

Ante la insistencia de Gonzalo Pizarro, Manco Inca diseñó un ardid para entregar a otra joven en vez de la coya:

[...] Mandó que saliese una la más preñçepal muger que en su casa tenia, conpañera de su hermana la coya, la qual le paresçia casy en todo, en espeçial sy se bestia como ella, la qual / se llamava Ynguill, que quiere dezir flor, y que aquella les diesen, la qual

salio alli en presencia de todos, vestida y adereçada, ny mas ni menos que coya, que quiere dezir reyna, y como los españoles la viesan salir de aquella suerte, tan bien adereçada y tan hermosa, dixieron con mucho regoçijo y contento: *Esta sy, esta sy. Pese tal es la señora coya, que no las otras*. Gonçalo Piçarro, como hera el que más la deseava que todos, pues particularmente la havia pretendido, dixo a mi padre estas palabras: *Señor Mango Ynga, si ella es para mí, deseme luego porque ya no lo puedo sufrir*; y my padre como la tenia bien catetizada dixo: *Mucho de norabuena hazelo que quisierdes*. Y él, ansi delante de todos, syn mas mirar a cossa, se fue para ella a la besar y abraçar como si fuera su muger legitima, de lo qual se rio mucho mi padre, y los demas puso en admirasçion y a la Yunguill en espanto y pavor, como se bio abraçar de gente que no conosçia, dava gritos como una loca diziendo que no queria arrostrar a semejante gente, mas antes se huya y ni por pensamiento los quiere ver, y mi padre como la vio tan zahareña y que tanto rehusava la yda con los españoles, por ver que en aquella estava el ser él suelto o no, la mandó con mucha // furia que se fuese con ellos. Y ella viendo a mi padre tan enojado, mas de miedo que de otra cossa, hizo lo que mandava y fuese con ellos. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, pp. 35-36, letra itálica original)

Tiempo después del cerco del Cusco, los españoles y los indios amigos atacaron a Manco Inca y a su gente. Al mando de la expedición estaba Gonzalo Pizarro. También venían tres hermanos del Inca: «Don Pablo e Ynguill / y Guaipar» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 57). Manco se enfureció y ordenó el ajusticiamiento de Ynguill y Guaipar. La coya, quien era hermana carnal de Guaipar y lo quería mucho, se opuso al asesinato. Manco desoyó a Cura Ocllo y ordenó la ejecución. La voz de Titu Cusi nos narra el insuceso:

Y mi tia por el enojo que rescivio de la muerte de sus hermanos, nunca jamas se quiso mudar del lugar donde estaban muertos.

[...] Los españoles [...] detrmnaron [sic] debolverse al Cuzco y llevaron por delante a mi tia Cura Ocllo y a Cusirimache, hermano tambien de mi padre, que consigo

tenia y otras cosas, los quales llegaron con mi tia al pueblo de Panpaconac, a donde intentaron a querer forçar a mi tia y ella no queriendo se defendia fuertemente, en tanto que vino a ponerse en su cuerpo cosas hediondas y de disprescio, porque los que quisiesen llegar a ella hubiesen asco, y ansi se defendio muchas vezes en todo el camino hasta el pueblo de Tanbo, donde los españoles de muy enojados con ella, lo uno porque no quiso / consentir a lo que ellos querian y lo otro porque hera hermana de mi padre, la asaletearon biva, sufriendo ella por castidad, la qual dixo estas palabras quando la asaletearon: *¿En un muger bengais vuestros enojos? ¿Qué mas hiziera otra mujer como yo?, Dados priesa a acabarme porque se cunpla vuestro apetito en todo.* Y ansi la acabaron de presto, teniendo con un paño tapados sus ojos ella mesma. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 58, letra itálica original)

El robo de los *yauris*, la captura de la coya y su posterior violación y asesinato muestran que los hermanos Pizarro fueron descritos como arrebatadores o, en términos andinos, como *aucas*. Estas acusaciones concuerdan con dos pecados capitales: la codicia y la lujuria. Posiblemente fray Marcos García simpatizó con esta descripción, ya que para aquella época los Pizarro habían caído en desgracia: Juan había muerto en el cerco del Cusco, Francisco había sido asesinado en Lima, Gonzalo había sido ejecutado por traicionar al rey y Hernando había sido condenado por el homicidio de Almagro.

A mi modo de ver, Titu Cusi comprendió el comportamiento de los hermanos Pizarro a partir de la categoría *auca*, la cual, por momentos, parece confundirse con la de *supay*. Este solapamiento entre ambas categorías fue señalado por Carlos Guillermo Páramo Bonilla a propósito de Lope de Aguirre: «[...] sería para los indios un *supay* en la usanza que le dio Titu Cusi Yupanqui, la de un invasor “tirano, traidor, fermentido”, que era como Garcilaso definía *auca*» (Páramo Bonilla, 2009, p. 185).

Las crónicas del «jesuita anónimo» y de Bernabé Cobo refuerzan este nexo entre *auca* y *supay*: el primero afirma que los traidores y los enemigos se denominaban *supay*, mientras

que Cobo señala que el *supay* era el demonio, a quien describe como un cruel tirano (Páramo Bonilla, 2009).

¿Por qué los autores de la *Instrucción* prefirieron la categoría *supay*? ¿Por qué nunca llaman a los Pizarro *aucas*? Gracias a Cristóbal de Molina, «el almagrista», se sabe que los incas vilcabambinos denominaban *aucas* a los indios aliados de los españoles. Entonces, en esa época la palabra conservaba su rol dentro del pensamiento político inca y era considerada un insulto superlativo. Estas circunstancias hacen aún más extraña la ausencia de la categoría *auca* en la *Instrucción*.

Se podría conjeturar que la razón de dicha omisión es que los autores de la *Instrucción* consideraban que el Inca no era el señor natural de los Pizarro y, por ende, no se configuraba la traición a su señor, que en este caso era el rey español. Sin embargo, la *Instrucción* apela a un argumento que contradice esa explicación: la conducta de Manco Inca, quien acogió y honró a los Pizarro, generó una suerte de relación de vasallaje, donde los españoles le debían lealtad, obediencia y respeto al Inca.

Por lo tanto, la duda persiste. Quizá el término *supay* o demonio resultaba más adecuado para dar a entender al gobernador y al rey español la mala conducta de los Pizarro. Juan, Gonzalo y Hernando no solamente rompieron la reciprocidad andina, sino que cometieron múltiples pecados capitales y, en últimas, cambiaron al Dios cristiano por el oro y la plata americana.

No sabemos si la comparación de los Pizarro con los *supays* proviene de Titu Cusi o de fray Marcos García. Tal vez ambos compartían esta categoría colonial⁶², que les permitió a los indios y a los evangelizadores traducir al quechua la noción cristiana de demonio.

⁶² Según Pablo Cruz (2014), quien siguió a Taylor y a Estenssoro Fuchs, la palabra *supay*, también escrita *çupay*, *zupay* y *sopa*, entre otras grafías, «[...] que antiguamente designaba una fuerza animante que sobrevivía a la muerte física, algo semejante a la noción occidental de alma, fue progresivamente convertido en paráfrasis de ángel bueno y malo, fantasma, enemigo del género humano, Demonio y Diablo» (p. 225). Para una completa discusión sobre este concepto, véase a Páramo Bonilla (2009). El

En todo caso, en una futura investigación se deberá abordar la relación entre las categorías *auca* y *supay*, así como se tendrá que profundizar en otras acepciones de *auca*, especialmente aquella que la relaciona con la tiranía. Las fuentes indican que la noción de tiranía era cara tanto para los incas como para los españoles. Estos últimos, particularmente los cronistas toledanos, la usaron para justificar las acciones contra los incas.

La oposición entre las categorías inca y *auca*

Santiago López Maguiña (1994) examina las nociones de inca y *auca* en los *Comentarios reales de los incas*. Desde su perspectiva, inca y *auca* son conceptos opuestos que se requieren mutuamente, ya que inca se define como *anti-auca* y *auca* como anti-inca.

La noción de inca reúne las ideas de orden, sentido, gobierno, sabiduría, bienestar, legitimidad, credibilidad, vasallaje, humanidad, centro, actuación conquistadora de los incas, presencia y conocimiento de las reglas de parentesco y relaciones de dominio/subordinación basadas en el intercambio y la reciprocidad (López Maguiña, 1994).

Mientras tanto, el concepto de *auca* congrega las nociones de desorden, sinsentido, tiranía/salvajismo, ignorancia, malestar, bastardía, desconfianza, esclavitud, barbarie, frontera, violencia destructora de las behetrías/crueldad de las tiranías, ausencia y/o desconocimiento de las reglas de parentesco y relaciones de dominio/subordinación que desconocen el intercambio y la reciprocidad (López Maguiña, 1994).

López Maguiña señala que el caso de Atahualpa es revelador, ya que podría interpretarse como la conjunción entre lo inca y lo *auca*. Sin embargo, el investigador es concluyente: «[...] El significante Inca no puede devenir Auca. El Inca es siempre Inca y el Auca igual» (López Maguiña, 1994, p. 160). Garcilaso pone estas palabras en la boca de su tío materno:

investigador examina distintas acepciones: demonio, ángel, fantasma, muerto, Satanás, espíritu perverso, adversario malingo, tirano, traidor, enemigo, viejo y sombra, entre otras.

«¿Tú has de ser pariente de un *auca*, hijo de otro *auca*?» (que es «tirano traidor») «¿de quien destruyó nuestro imperio? ¿de quien mató a nuestro Inca? ¿de quién consumió y apagó nuestra sangre y descendencia? ¿de quien hizo tantas crueldades, tan ajenas de los Incas nuestros padres?»

«¡Dénmelo así muerto como está, que yo me lo comeré crudo, sin pimienta! Que aquel traidor de Atahualpa su padre no era hijo de Huaina Cápac, nuestro Inca, sino de algún indio de Quito, con quien su madre haría traición a nuestro rey. Que si él fuera Inca no sólo no hiciera las crueldades y abominaciones que hizo, mas no las imaginara». (Garcilaso de la Vega, 2004, p. 645)

En cierto sentido, Atahualpa encarnó el arquetipo del *auca*. Así quedó plasmado no solo en la obra del Inca Garcilaso de la Vega, sino también en los textos de Juan de Betanzos y Pedro Sarmiento de Gamboa, entre otros. Resulta significativo que justamente un inca encarne el *auca* paradigmático, pero, como bien lo explicó López Maguiña, quienes acusaban a Atahualpa incluso negaban que fuera hijo de Huayna Cápac.

En los *Comentarios reales de los incas*, los otros *aucas* paradigmáticos son las behetrías y los chancas (López Maguiña, 1994). Las behetrías corresponden a la primera edad anterior a los incas, mientras que los chancas se presentan como los enemigos capitales de los incas que impedían su expansión territorial y amenazaban su hegemonía regional. En consecuencia, ambos se situaron por fuera del orden inca y, en cierto modo, amenazaron seriamente dicho orden.

De manera similar, Itier (2016) indica que el sentido político del término *auca* tenía dos referentes, a saber: por un lado, los *purum runa*, es decir, la gente de las tierras baldías, quienes vivieron antes del surgimiento del Tawantinsuyu y cuya actividad se centraba en la guerra y el pillaje en vez de la producción; y, por otro lado, la gente de las tierras exteriores al Tawantinsuyu, quienes eran acusados de conservar la actitud guerrera y la tendencia hacia el saqueo de los *purum runa*.

En ambos casos se trataba de colectivos que no pertenecieron al orden del Tawantinsuyu, bien sea porque se ubicaban en otro tiempo o en otro espacio. Además, a unos y a otros se les acusaba de abandonar las labores productivas porque preferían las ganancias derivadas de la guerra y la subsiguiente rapiña. Por el contrario, los incas se preciaban de orientar la energía violenta hacia la agricultura y la construcción, entre otras actividades productivas.

Entonces, «el *awqa* constituía la figura antitética pasada y presente, anterior y exterior, de este modelo político [el orden inca]» (Itier, 2016, p. 55). Los *aucas* eran presentados como predadores insaciables, con quienes era imposible negociar, porque su misma existencia amenazaba el orden inca (Itier, 2016). En otros términos: «Para los incas, el *awqa* era el Otro que permitía pensarse como sociedad, es decir como espacio de paz garantizado por una institución reguladora de los conflictos» (Itier, 2016, p. 70).

En la *Instrucción*, los españoles fueron caracterizados como seres hambrientos de oro y plata. Por ejemplo, durante la primera prisión, Manco les manifestó a los Pizarro que él no deseaba darles pena, sino que buscaba «[...] hartar vuestra cobdiçia que tanta hanbre teneis por plata [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 22). Luego, en un parlamento de Manco dirigido a Francisco Pizarro, el Inca reiteró que «[...] a la clara se bee que me an tenido antes preso por su hanbrienta cobdiçia [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 25). Durante la segunda prisión, Manco recriminó a los españoles en los siguientes términos:

[...] No dexaré de deziros que lo aveis hecho, no como cristianos e hijos que dezis que sois del Viracochan, sino como siervos del supay, cuyas pisadas vosotros seguis, haziendo mal a quien os haze bien, y aun peores sois vosotros que él, quel no busca plata ni oro porque no la a menester, y bosotros buscaisla e quereisla sacar por fuerça de donde no la ay. Peores sois que los yungas, los quales por un poquillo de plata mataran a su madre y a su padre y negaran todo lo del mundo. Y ansy voso / tros, no se os acordando de tanto bien que de mí abeis rescivido, amandoos yo con tanta voluntad

y deseando vuestra amistad, me aveis negado por un poco de plata, e tratandome por causa della peor que tratais a vuestros perros; por donde paresçe que teneis en más un poco de plata, que la amistad de todos los honbres del mundo, pues por amor della abeis perdido la mia y la de todos de mi tierra, pues por vuestra ynportunasçion y demasiada cobdiçia, yo y ellos nos abemos desposeydo de nuestras joyas e riquezas, las quales vosotros nos aveis tomado a puras fuerças y molestias y agras ynportunasçiones. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 34)

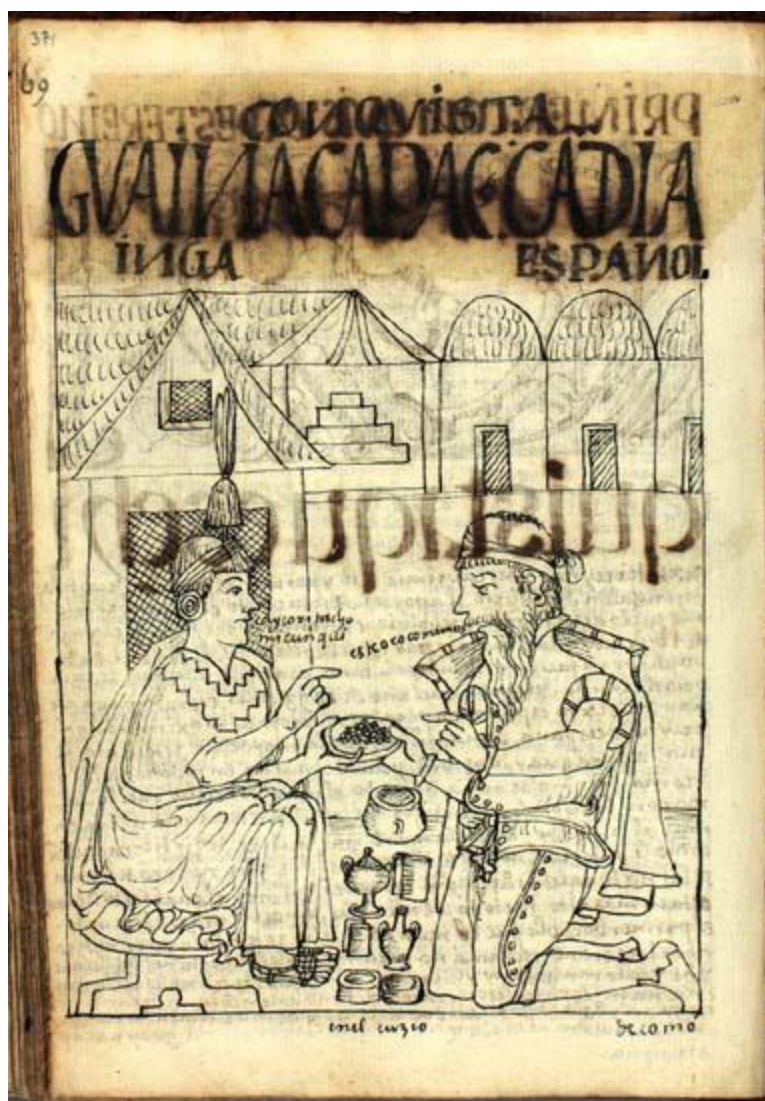
Por último, durante el tercer intento de captura del Inca, Manco les reclamó a los españoles lo siguiente: «¿No estais hartos de plata que me benis a quitar aun una meaja que traigo en mis fiestas?» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 38).

Los capitanes del Inca también se refirieron a la insaciabilidad de los españoles: «Sapai Ynga, ¿qué gente es ésta que tienes en tu tierra que no se contentan con tanto oro y plata como les as dado y por fuerça nos an quitado nuestros yauris de plata?» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 37).

El hambre voraz e insaciable por el oro y la plata que caracterizaba a los españoles y su obtención mediante la rapiña y el saqueo los asimilaba a los *aucas*. Esta voracidad fue ilustrada por Guamán Poma (Figura 3).

Figura 3

El Ynga pregunta al español qué come. El español responde: «Este oro comemos».



Nota: La imagen puede consultarse en

<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/371/es/image/?open=idm46480313243952>. Tomado de *El primer nueva corónica y buen gobierno* (p. 343), por Felipe Guamán Poma de Ayala, 2013, Siglo XXI Editores.

Durante la primera y la segunda captura, los españoles le exigieron al Inca el pago de una cuantiosa extorsión. Por ejemplo, Gonzalo Pizarro recalcó que «[...] nos abeis de dar agora mucho más oro y plata que el otro día [...]» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 28). En un pasaje más, los españoles le recriminaron a Manco Inca por las supuestas demoras en la consecución

del rescate: «¿No se junta, sy se junta esta plata? ¿No acabais? ¿Asta cuándo nos abeis de hazer esperar?» (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 33).

Entonces, en la *Instrucción* los españoles eran descritos como predadores insaciables dedicados a la rapiña. Estos fragmentos recuerdan la famosa imagen en la que Francisco Pizarro le prende fuego a la casa de los abuelos de Guamán Poma al son de la frase «¡Dacá el oro y la plata, indios!» (Figura 4).

Figura 4

Don Francisco Pizarro prende fuego a la casa del abuelo de Guaman Poma: «¡Dacá el oro y la plata, indios!»



Nota: La imagen puede consultarse en

<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/398/es/image/?open=idm46480313243952>. Tomado de *El primer nueva corónica y buen gobierno* (p. 368), por Felipe Guamán Poma de Ayala, 2013, Siglo XXI Editores.

Los españoles no solo fueron representados como ladrones, sino como traidores e ingratos, ya que no supieron corresponder a la amistad que Manco les brindó. La reciprocidad andina los obligaba a devolver los dones dados por el Inca y fundaba una relación de vasallaje.

Según Itier (2016), la traducción de *auca* como traidor, ingrato, alevoso, fementido, desconocido y cruel, común en los documentos de los siglos XVI y XVII, puede:

[...] explicarse por una asimilación del ingrato a los hombres de los tiempos antiguos, en virtud del razonamiento según el cual no devolver equivale a un robo de máxima dimensión, sólo comparable con los que se cometían en la época prepolítica. El «ingrato» no era un simple ladrón (*suwa*) sino que manifestaba una naturaleza antisocial que atentaba contra los fundamentos de la ética tal como la definían los incas. (p. 56)

En suma, en la *Instrucción* los españoles arremetieron contra el orden social y político inca. En la versión del Inca Garcilaso, este orden fue fundado por Manco Cápac, quien poseía razón natural y civilizó a los indios en las esferas religiosa, política, familiar, comunal, técnica y económica (López Maguiña, 1994).

Entre las fuentes de la legitimidad del orden inca estaban el bienestar y la protección que generaba el gobierno cusqueño (López Maguiña, 1994). Por lo tanto, el ataque de los españoles cuestionó directamente esa legitimidad.

A mi modo de ver, en la *Instrucción* el desmoronamiento del orden inca se explica desde la oposición entre los incas y los *aucas*. Estas categorías son encarnadas por Manco Inca y los hermanos Juan, Hernando y Gonzalo Pizarro. En el relato, Francisco Pizarro castigó justamente a Atahualpa y restauró al legítimo heredero, Manco Inca. Manco le correspondió

colmándolo de riquezas y honores. De acuerdo con la reciprocidad andina, estos dones fundaron una relación de vasallaje, donde los españoles fueron incorporados como socios menores en el orden incaico.

La alianza entre Francisco y Manco permitió vencer a Challcochima y a Quisquis, quienes comandaban el poderoso ejército de Atahualpa. Luego, los españoles y los incas convivieron en paz durante varios años. Incluso, los españoles pretendieron volver a España, pero Manco los convenció de permanecer en el Cusco. Sin embargo:

como la cobdicia de los hombres es tan grande, reynó en ellos [los españoles], de tal suerte que, en / gañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de birtud, que se binieron entre sy a conçertar y tratar los unos con los otros la manera y el cómo molestarían a my padre y sacavan del más plata y oro de la sacada. (Titu Cusi Yupanqui, 1992, p. 16)

En esta versión de la historia, el desmoronamiento del orden inca inició cuando los españoles, movidos por la codicia y la lujuria, capturaron a Manco Inca, desconociendo que él era su benefactor e intentando arrebatárle su riqueza y a la coya Cura Ocllo.

Conclusiones

El punto de partida de esta investigación fue mi interés en la diversidad de visiones del mundo que coexistieron durante el periodo de imposición de la dominación colonial española en el territorio del Tawantinsuyu. Desde mi primera aproximación a la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, observé que era la fuente privilegiada para comprender la perspectiva de la élite vilcabambina sobre la desestructuración del Incario.

La *Instrucción* es excepcional porque fue producto de una larga colaboración entre un fraile español, un escribano mestizo y el gobernante inca. Este último conservó cierto control sobre el texto, ya que la iniciativa fue suya y el documento fue redactado en el territorio rebelde, por lo cual la vida de sus colaboradores estaba en sus manos. Además, la obra aborda aproximadamente cuarenta años de historia y la interpretación del colapso del Tawantinsuyu fue madurada por el Inca durante al menos un lustro.

El principal desafío que enfrenté fue cómo leer la *Instrucción* o, en otras palabras, ¿cómo hacer legible la tradición oral vilcabambina sin desconocer el complejo proceso de producción del texto? La clave fue el concepto de heteroglosia, ya que me permitió cualificar la comprensión de la heterogeneidad intrínseca de la obra.

A primera vista podría pensarse que Titu Cusi practicó la diglosia típica de un modelo colonial de poder, porque se expresó en español y por escrito, pese a que era monolingüe quechua y desconocía la escritura occidental. En ese sentido, se valió de palabras prestadas y de una máscara para comunicarse con el exgobernador y el rey español. El discurso del Inca se adecuó al fondo aperceptivo de los destinatarios y, por tal motivo, recurrió a tipos documentales y a criterios de legitimidad pertenecientes a la tradición occidental.

Sin embargo, Titu Cusi no renunció a las tesis que formuló hacia 1565, ni a la tradición oral vilcabambina, ni a la mimesis de un ritual de origen prehispánico, ni a las categorías políticas incas. En consecuencia, el texto es «heteroglósico» y centrífugo al discurso y a la sociedad colonial.

A mi modo de ver, la heteroglosia es la expresión en el texto de la heterología que caracterizó a la naciente sociedad peruana. En ese momento histórico coexistieron distintas visiones del mundo, por ejemplo: las perspectivas de la élite inca rebelde, de la élite inca colaboracionista, de los conquistadores, de los vecinos españoles, de los clérigos, de las noblezas regionales, de los mestizos de origen noble y de origen popular, de la gente del común perteneciente a distintos grupos étnicos, entre otras.

Algunas de esas visiones del mundo confluyeron en el proceso de producción de la *Instrucción*: el punto de vista del líder de la nobleza inca rebelde; las posiciones del fraile agustino; y la perspectiva del mestizo de origen popular. Cada uno de los productores pertenecía a tradiciones culturales distintas y tenía su propia agenda.

Titu Cusi buscaba vindicar la figura de Manco Inca, reafirmar su propia legitimidad y obtener mercedes del soberano español. Fray Marcos García quería justificar los escasos logros de su labor evangelizadora y recibir el respaldo del rey para impulsar la cristianización de los incas disidentes. Martín de Pando pretendía afianzar su rol en la corte del Inca y consolidarse como un mediador entre la Corona española y la nobleza rebelde.

Las visiones divergentes se manifiestan en la *Instrucción* de distintas maneras. Por ejemplo, la influencia de los discursos de Bartolomé de las Casas y de Francisco de Vitoria evidencia que fray Marcos García tenía una visión crítica de la conquista española. Adicionalmente, los ecos del homenaje ritual al inca demuestran la vitalidad de la tradición oral vilcabambina y la presencia de algunas formalidades propias del ámbito jurídico exponen la formación del escribano mestizo.

La lengua en la *Instrucción* es resultado de un complejo arte combinatorio, entre el quechua y el español, la oralidad y la escritura, la mimesis de ritualidades tradicionales incas y los protocolos escriturarios españoles, las categorías incas y las categorías coloniales. La *Instrucción* se debate entre distintos tipos discursivos: el homenaje ritual al inca y la carta relatoria, pasando por el testimonio y el poder.

El homenaje ritual a Manco Inca retomó una tipología textual de raigambre andina, así como la tradición oral vilcabambina. La fuente de este discurso fue Titu Cusi Yupanqui. El modelo de la carta relatoria y del poder debió provenir de fray Marcos García y de Martín de Pando, quienes tenían una cierta formación letrada y legal. Sin embargo, las intervenciones del escribano y del fraile no borraron las huellas del homenaje ritual. Por ejemplo, el uso del discurso directo y la introducción de largos parlamentos demuestran la pervivencia de las estrategias discursivas incaicas.

Entonces, la presente investigación logró probar la hipótesis inicial: la *Instrucción* se debate entre distintos tipos discursivos de origen diverso, que a su vez responden a las intenciones comunicativas y a los objetivos de los productores del texto. La carta relatoria era adecuada para negociar con el rey español, mientras que el homenaje ritual al inca era óptimo para vindicar la figura de Manco.

Desde mi perspectiva, la apelación al homenaje ritual es centrífuga con relación al discurso colonial por varias razones, a saber: puso en práctica un tipo discursivo que había querido ser borrado por el proyecto conquistador-colonial, trazó una continuidad histórica de la tradición incaica e hizo durar una memoria-palabra refractaria a la memoria única que propuso la conquista. Además, la mimesis del homenaje ritual permitió sostener que la lucha entre los españoles y los incas seguía vigente y todavía no había ni vencedores ni vencidos, así como mostrar a Manco como un inca victorioso porque siempre respetó las normas andinas, mientras los españoles fueron presentados como *aucas*.

El principal aporte de esta investigación es la identificación en la *Instrucción* de una particular explicación sobre el desmoronamiento del Tawantinsuyu, según la cual derivó del enfrentamiento entre los incas y los *aucas*. Manco encarnó al Inca paradigmático, pese al difícil momento que le tocó vivir, mientras que los hermanos Pizarro personificaron a los *aucas*, quienes, movidos por la codicia y la lujuria, desafiaron las normas andinas y los mandamientos cristianos.

El alcance y los objetivos del presente estudio excluyeron un asunto de suma importancia que deberá ser abordado a futuro, a saber: la relación de la *Instrucción* con las memorias, los cantares y las representaciones de raigambre andina producidas en el periodo de imposición de la dominación colonial, así como la posible existencia de un modelo que conecta a la *Instrucción* con la *Tragedia del fin de Atawalpa* (1871) y todo el ciclo de representaciones que actualizan la muerte del último inca en las ferias andinas.

Igualmente, esta investigación excluyó la relación entre las categorías *auca* y *supay*, así como tampoco se profundizó en algunas acepciones de *auca* (por ejemplo, tirano y fementido), ya que se requeriría un mayor dominio de conceptos sumamente elusivos.

Por último, haré propias las palabras de mi mentor a propósito de otro asunto: «demás está decir que todo esto no puede obedecer sino a meras conjeturas» (Páramo Bonilla, 2009, p. 185). En otros términos, esta monografía es el producto de un ejercicio de imaginación informada.

Referencias

- Aguirre Pérez, F. (2018). Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la *Instrucción* al licenciado Lope García de Castro de Titu Cusi Yupanqui. *Summa Humanitatis*, 10(1), 10-67. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/19907
- Anónimo. (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada quichua, y en la lengua española*. Impreso por Antonio Ricardo. <http://bdh.bne.es/bne/search/detalle/4205294>
- Araníbar, C. (2004). Índice analítico y glosario. En El Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas* (pp. 649-880). Fondo de Cultura Económica.
- Bailey, B. (2012). Heteroglossia. En M. Martin-Jones, A. Blackledge, & A. Creese (Eds.) *The Routledge Handbook of Multilingualism* (pp. 499-507). Routledge.
- Bajtín, M. (1989). La palabra en la novela. En *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación* (pp. 77-236). Taurus. (Trabajo original publicado en 1975).
- Bajtín, M. (1999a). El problema de los géneros discursivos. En *Estética de la creación verbal* (pp. 248-293). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1978).
- Bajtín, M. (1999b). El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico. *Estética de la creación verbal* (pp. 294-323). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1978).
- Barragán V., Mario E. (2006, 8 de enero). Mitmaqkunas de Tarija en el Imperio Incaico: Churumatas y Moyos Moyos. Suplemento Cultural Cántaro. *El País*, 1-8.
- Benoist, V. (2007). La doble traducción en la *Ynstruccion* de Titu Cusi Yupanqui. *Revista de Estudios Hispánicos*, 34(2), 35-52. <https://revistas.upr.edu/index.php/reh/article/view/12169>
- Betanzos, J. (2018). *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (Trabajo original elaborado en 1551).

- Bronckart, J.-P. y Bota, C. (2010). Volóshinov y Bajtín: dos enfoques radicalmente opuestos de los géneros de textos y de su carácter. En D. Riestra (Compiladora), *Saussure, Volóshinov y Bajtín revisitados. Estudios históricos y epistemológicos* (pp. 107-127). Miño Dávila.
- Bronckart, J.-P. y Bota, C. (2013). *Bajtín desenmascarado. Historia de un mentiroso, una estafa y un delirio colectivo* (C. Ridruejo Ramos y E. Jalain Fernández, Trad.). Machado libros. (Trabajo original publicado en 2011).
- Bunster, C. (2001). Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio. *Andes*, (12), 1-38.
- Burga, M. (2005). *La historia y los historiadores en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Calancha, A. de la. (1638). *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Peru*. Impreso por Pedro Lacavalleria. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/coronica-moralizada-del-orden-de-san-augustin-en-el-peru-con-sucesos-egenplares-en-esta-monarquia-/>
- Castillo, M. (2012). Estrategias de resistencia y crítica en el Perú colonial: La *relación* de Titu Cusi Yupanqui y los *Coloquios de la verdad* de Pedro de Quiroga. *Latin American Literary Review*, 40(80), 123-147.
- Cattan, M. (2011). En los umbrales de la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui. *Histórica*, 35(2), 7-44. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/3793>
- Cattan, M. (2014). Cuestiones de género y autoría: La retórica clásica en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui. *Revue Romane*, 49(1), 120-146. <https://doi.org/10.1075/rro.49.1.06cat>
- Cattan, M. (2016). Las palabras que no se tradujeron en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 4(2), 169-195. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5763977>
- Cerrón-Palomino, R. (2008). *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Chang-Rodríguez, R. (1980). A Forgotten Indian Chronicle: Titu Cusi Yupanqui's *Relación de la Conquista del Perú*. *Latin American Indian Literatures*, (4), 87-95.
- Chang-Rodríguez, R. (1991). *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original elaborado cerca de 1550-1554).
- Collapiña, Supno y otros quipucamayos. (1974). *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas*. Editorial Jurídica. (Trabajo original elaborado en 1608, a partir de un documento redactado 1542).
- Cornejo Polar, A. (1993). El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de la Vega: Discurso y recepción social). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 19(38), 73-80. <https://doi.org/10.2307/4530674>
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Editorial Horizonte.
- Cruz, P. (2014). Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), 217-234. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2014.v44.n1.47641
- Cúneo-Vidal, R. (1925). Los hijos americanos de los Pizarros de la conquista. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, (87), 77-87.
- Curatola, M. y Szemiński, J. (2016). Presentación. En M. Curatola y J. Szemiński (Eds.), *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo* (pp. 11-20). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cutipa Gómez, N. (2010). *Análisis del lexema pachakuti: un estudio morfológico-semántico* [Tesis de pregrado, Universidad Mayor de San Andrés]. RI-UMSA.

<https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/16084#:~:text=El%20lexema%20Pachakuti%20est%C3%A1%20compuesto,Ch'ama%20fuerza>

Eyzaguirre Morales, M. (2014). Ritos de paso entre los Inkas. Las guaras o vecaras (bragas) como marcadores de poder. En MUSEF Editores (Ed.), *La rebelión de los objetos. Enfoque textil. Anales de XXVII Reunión Anual de Etnología* (pp. 149-170). Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Ferreira, A. M. (2015). *Avatares de la agencia y resistencia indígena: Titu Cusi Yupanqui (15??-1571) y Estercilia Simanca (1976-)* [Tesis de doctorado, Georgetown University]. DigitalGeorgetown.

https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/761011/Ferreira_georgetown_0076D_13031.pdf?sequence=1

Flores Ochoa, J. (1974). Enqa, Enqaychu illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, (63), 245-262.

<https://doi.org/10.3406/jsa.1974.2129>

Flores Ochoa, J. (2002). El *Inka* histórico es el *Enqa* contemporáneo. En J. Flores Espinoza y R. Varón Gabai (Eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* (pp. 611-616). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

García-Bedoya, C. (2004). *Para una periodización de la literatura peruana*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

García-Bedoya, C. (2017a). Visiones de los vencidos. Memorias divergentes y heterogéneas. *Letras*, 88(128), 39-54. <https://doi.org/10.30920/letras.88.128.2>

García-Bedoya, C. (2017b). La otra cara de la Modernidad: Inca Garcilaso y la utopía andina. *Cuadernos Americanos: nueva época*, 3(161), 115-136.

Garcilaso de la Vega, El Inca. (2004). *Comentarios reales de los incas*. Edición, índice analítico y glosario de C. Aranibar. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original elaborado en 1609).

- Gómez Cardona, F. (2016). *Escritores indígenas de Colombia. Cuatro textos fundacionales*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- González Holguín, D. (1952). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca* (2.^a ed.). Edición y prólogo de R. Porras Barrenechea. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Trabajo original elaborado en 1608).
- González Rosales, D. (2003). La transformación del español: de Viracocha a supay desde la crónica de Titu Cusi Yupanqui. En G. Espino Relucé (Ed.), *Tradición oral, culturas peruanas: una invitación al debate* (pp. 291-297). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Grillo Arbulú, M. T. (2013). *Rutas textuales de la exclusión. Raza y etnicidad en textos de enunciación andina del Perú colonial y republicano* [Tesis de doctorado, The University of British Columbia]. UBC Theses and Dissertations.
<https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/24/items/1.0165610>
- Guamán Poma de Ayala, F. (2013). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de J. H. Murra y R. Adorno. Siglo XXI Editores. (Trabajo original elaborado cerca de 1615).
- Guillén, E. (1976-1977). Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui. *Historia y Cultura*, (10), 47-93.
- Gutiérrez Castro, F. (2018). Análisis de la escritura quechua. *Revista Ciencia y Tecnología para el Desarrollo —UJCM*, 4(8), 67-72.
- Hernández Astete, F. (2008). Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 37(1), 29-45. <https://doi.org/10.4000/bifea.3282>
- Herrera Villagra, A. (2019). Titu Cusi Yupanqui: diálogo, comunicación y traducción en la redacción de epístolas entre la mascapaicha quechua y la corona española. Vilcabamba, 1560-1570. En A. Herrera Villagra y R. Ojeda Escalante (Eds.), *Yuyay*

- Tage. *Los incas en su tiempo y en el nuestro* (pp. 69-117). Universidad Andina del Cusco.
- Hocquenghem, A. M. (1996). Relación entre mito, rito, canto, baile y imagen: afirmación de la identidad, legitimación del poder y perpetuación del orden. En M. P. Baumann (Ed.), *Cosmología y música en los Andes* (pp. 137-173). Iberoamericana y Vervuert.
- Itier, C. (2016). Awqa “tirano”, “opresor”: un concepto básico de las proclamas en quechua y aimara de las guerras de independencia. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, (suplemento especial I), 53-71.
- Itier, C. (2019). ¿Qué significaba el término inka? *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 48(2), 135-152. <https://doi.org/10.4000/bifea.10587>
- Ivanov, V. (1999). Heteroglossia. *Journal of Linguistic Anthropology*, 9(1/2), 100-102. <https://www.jstor.org/stable/43102437>
- Ivanova, I. (2010). El diálogo en la lingüística soviética de los años 1920-1930. En D. Riestra (Compiladora), *Saussure, Volóshinov y Bajtín revisitados. Estudios históricos y epistemológicos* (pp. 43-71). Miño Dávila.
- Ivanova, I. (2018). Los orígenes de la concepción del diálogo en Lev Jakubinskij. En L. Jakubinskij, *Sobre el habla dialogal* (pp. 13-25). Editorial UNRN. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.2139>
- Jákfalvi-Leiva, S. (1993). De la voz a la escritura: La “Relación” de Titu Cusi. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 19(37), 259-277. <https://doi.org/10.2307/4530650>
- Jakubinskij, L. (2018). *Sobre el habla dialogal* (G. Roveda Peluffo, Trad.). Editorial UNRN. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.2139> (Trabajo original publicado en 1923).
- Kamen, H. (1998). Felipe II ante la realidad americana: definición y desarrollo de la postura real. En *Actas del XIII Coloquio de Historia Canario-Americana. VIII Congreso Internacional de Historia de América (AEA)* (pp. 3347-3352). Casa de Colón y Cabildo de Gran Canaria.

- Kemper Columbus, C. (1997). Dos ejemplos del pensamiento andino no-lineal: los zorros de Arguedas y la *illa* andina. *Anthropologica*, (15), 195-216.
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1214>
- Levillier, R. (1956). *Los incas*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Lienhard, M. (1983). La crónica mestiza en México y en Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 9(17), 105-115.
<https://doi.org/10.2307/4530089>
- Lienhard, M. (1992a). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo xx)*. Biblioteca Ayacucho.
- Lienhard, M. (1992b). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Editorial Horizonte.
- Limage-Montesinos, L. (2004). *Conquista y mestizaje en el Tahuantinsuyu. Elementos religiosos y literarios en dos crónicas andinas* [Tesis de doctorado, The University of Texas at Austin]. UT Electronic Theses and Dissertations.
<https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/7652>
- López Maguiña, S. (1994). Inca vs Auca: humanidad y barbarie en los *Comentarios reales de los Incas*. *Lienzo*, (15), 123-162. <https://doi.org/10.26439/l.v0i015.3790>
- López Martínez, H. (s.f.). Gonzalo Pizarro Viedma. <https://dbe.rah.es/biografias/9827/gonzalo-pizarro-viedma>
- López Martínez, H. (s.f.). Juan Pizarro Alonso. <https://dbe.rah.es/biografias/14196/juan-pizarro-alonso>
- Martínez, J. L. (2020). La rebelión de Manco Inka y Vilcabamba en textos andinos coloniales: otros materiales para su estudio. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 25(1), 57-80. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942020000100057>
- Matienzo, J. (1910). *Gobierno del Perú*. Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco. (Trabajo original elaborado en 1567).

- Matienzo, J. (1967). *Gobierno del Perú*. Institut français d'études andines. (Trabajo original elaborado en 1567).
- Mazzotti, J. A. (1994). Betanzos: De la "Épica" incaica a la escritura coral. Aportes para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20(40), 239-258. <https://doi.org/10.2307/4530769>
- Mazzotti, J. A. (1996). *Coros mestizos del Inca Garcilaso*. Fondo de Cultura Económica, Bolsa de Valores de Lima y Otorongo Producciones.
- Medvedev, P. N. (1994). *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica* (T. Bubnova, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1928).
- Mignolo, W. (1982). Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En L. Iñigo Madrigal (Ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Volumen I* (pp. 57-116). Ediciones Cátedra.
- Millones, L. (1985). Introducción. En Titu Cusi Yupangui, *Ynstruccion del ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre señor el licenciado Lope Garçia de Castro* (pp. 5-23). Ediciones El Virrey.
- Moreno Blanco, J. (1995). El lenguaje de las crónicas de Indias: entre la expresión del imperio español y la expresión americana. *Forma y función*, (8), 75-82.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/16969>
- Moreno Blanco, J. (2011). *Narrativas de la oralidad cultural en el contexto colombiano: una introducción*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Murúa, M. de (1962). *Historia general del Perú. Tomo I*. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. (Trabajo original elaborado cerca de 1611).
- No, S. (2005). La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupangui. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 31(62), 85-96. <https://doi.org/10.2307/25070295>

Nowack, K. (2004). Las provisiones de Titu Cusi Yupangui. *Revista Andina*, (38), 139-179.

<http://revista.cbc.org.pe/index.php/revista-andina/article/view/282/262>

Nowack, K. (2013). Los caníbales del inca: culturas de las tierras bajas americanas en la imaginación incaica y española. En B. Krekeler, E. König, S. Neumann, & H.-D. Ölschleger (Eds.), *Was nützt alles Wissen, wenn man es nicht teilen kann?" Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank [¿De qué sirve todo el conocimiento si no puedes compartirlo?" Escrito conmemorativo de Erwin Heinrich Frank]* (pp. 35-48). Gebrüder Mann Verlag.

Ortiz Rodríguez, M. M. (2019). *Una selva de palabras. Literaturas indígenas contemporáneas de Brasil, Guatemala y Colombia*. Programa Editorial Universidad del Valle.

Ossio, J. (2016). Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del Inca. En M. Curatola y J. Szemiński (Eds.), *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo* (pp. 21-88). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Páramo Bonilla, C. G. (2009). *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Universidad Externado de Colombia.

Pastor, B. (1998). La escritura del trauma. *Guaragao*, 3(7), 4-62.

Pizarro, P. (2013). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original elaborado en 1571).

Porras Barrenechea, R. (1933). Los cronistas de la conquista. *Revista de la Universidad Católica*, 2(4), 293-308.

Presta, A. M. (2013). Redes de tinta y poder. Escribanos, clero e indígenas en la ciudad de La Plata, siglos XVI-XVII. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, (18), 351-372.

Rama, Á. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI Editores.

- Regalado de Hurtado, L. (1981). La relación de Titu Cusi Yupanqui, valor de un testimonio tardío. *Histórica*, 5(1), 45-61.
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7969>
- Regalado de Hurtado, L. (1992). Estudio preliminar. En Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro* (pp. XI-LVIII). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Regalado de Hurtado, L. (1997). *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo. Los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Regalado de Hurtado, L. (2016). Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro (ca. 1535-1571). En J. Pillsbury (Ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos. 1530-1900. Volumen III* (pp. 1849-1853). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Robles Bocanegra, J. (2014). De las aulas de Salamanca a Presidente del Real Supremo Consejo de Indias: La vida política de licenciado Lope García de Castro antes de ser gobernador del Virreinato del Perú. *Illapa*, (9), 165-178.
- Robles Bocanegra, J. (2015). *La efigie del rey en el corregidor de indios: Cultura política y poder real de un magistrado en el proceso de consolidación del Estado virreinal durante el régimen del gobernador Lope García de Castro, Perú 1564-1569* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Cybertesis.
<https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/4556>
- Rodríguez de Figueroa, D. (2019). Narrative of the route and journey made by Diego Rodriguez from the city of Cuzco to the land of war of Manco Inca... [Narrativa de la ruta y viaje que hizo Diego Rodríguez desde la ciudad del Cuzco hasta la tierra de guerra de Manco Inca...]. En P. Cieza de León, *The War of Quito [La guerra de Quito]* (pp. 114-135). Good Press. (Trabajo original elaborado en 1565).

- Rosenblat, Á. (1943). Glosario de voces indígenas. En El Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas. Tomo II* (pp. 307-334). Emecé Editores.
- Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu* (2.^a ed.). Instituto de Estudios Peruanos.
- Salomon, F. (1984). Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos. *Chungará: Revista de Antropología Chilena*, (12), 81-98.
http://www.chungara.cl/Vols/1984/Vol12/Cronica_de_lo_imposible.pdf
- Sánchez, G. (2020). Los quechuismos en el mapuche (mapudungu(n)), antiguo y moderno. *Boletín de Filología*, 55(1), 355-377. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-93032020000100355>
- Sarmiento de Gamboa, P. (1988). *Historia de los incas*. Ediciones Polifemo. (Trabajo original elaborado en 1572).
- Szemiński, J. (2016). El Inca como gran ecólogo. En M. Curatola y J. Szemiński (Eds.), *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo* (pp. 89-118). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sériot, P. (2010). Generalizar lo único: géneros, tipos y esferas en Bajtín. En D. Riestra (Compiladora), *Saussure, Volóshinov y Bajtín revisitados. Estudios históricos y epistemológicos* (pp. 73-106). Miño Dávila.
- Sisto, V. (2015). Bajtín y lo social: Del discurso a la actividad dialógica hetoglósica. *Athenea digital*, 15(1), 3-29. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.957>
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación* (H. Valencia Goelkel, Trad.). Editorial Norma. (Trabajo original publicado en 1987).
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro. (1916). *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*. Notas biográficas y concordancias del texto por Horacio H. Urteaga; biografía de Tito Cusi Yupanqui por Carlos A. Romero. Sanmarti. (Trabajo original elaborado en 1570).

- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro. (1973). *Relación de la conquista del Perú*. Edición de Francisco Carrillo. Ediciones de la Biblioteca Universitaria. (Trabajo original elaborado en 1570 y publicado en 1916).
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro. (1985). *Ynstrucción del Inga Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*. Introducción y edición de Luis Millones. Ediciones El Virrey. (Trabajo original elaborado en 1570 y publicado en 1916).
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro. (1988). *En el encuentro de dos mundos: los Incas de Vilcabamba: Instrucción del Inca don Diego de Castro Tito Cussi Yupanguí 1570*. Edición de María del Carmen Martín Rubio; prólogo de Francisco Valcárcel. Atlas. (Trabajo original elaborado en 1570 y publicado en 1916).
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro. (1992). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Estudio preliminar y edición de Liliana Regalado de Hurtado. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (Trabajo original elaborado en 1570 y publicado en 1916).
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro. (2001). *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*. Edición de Alessandra Luiselli. Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original elaborado en 1570 y publicado en 1916).
- Todorov, T. (2013). *Mijaíl Bajtín: el principio dialógico* (M. Cardona Vallejo, Trad.). Instituto Caro y Cuervo. (Trabajo original publicado en 1981).
- Varón Gabai, R. (2016). Pizarro, Pedro (c. 1501-1578). En J. Pillsbury (Ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos. 1530-1900. Volumen III* (pp. 1621-1626). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Verdesio, G. (1995). Traducción y contrato en la obra de Titu Cusi Yupanqui. *Bulletin of Hispanic Studies*, 72(4), 403-412. <https://doi.org/10.1080/1475382952000372403>

- Villalba Fernández, M. (2019). *La figura del intérprete en el descubrimiento de América* [Tesis de maestría, Universidad Pontificia Comillas]. Repositorio Comillas.
<https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/38889>
- Viveros Espinoza, A. (2016). Aproximaciones al contenido filosófico político de la noción de indio en Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui (1570) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1615). *Diálogo andino*, (49), 357-369. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812016000100032>
- Volóshinov, V. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (T. Bubnova, Trad.). Ediciones Godot. (Trabajo original publicado en 1929).
- Zanelli, C. (2011). Los *antis*: la Amazonía como frontera y mundo desconocido en dos fuentes coloniales. *Summa Humanitatis*, 5(2), 26-39.
- Zevallos, J. (2004). Reflexiones en torno a la crónica de Titu Cusi Yupanqui. *Ajos y zafiros*, (6), 201-214.
- Ziólkowski, M. (2002). El inca y el breviario, o el arte de conversar con las huacas. En J. Flores Espinoza y R. Varón Gabai (Eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* (pp. 597-609). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Zúñiga, J.-P. (2007). Ir a “valer más” a Indias: las peregrinaciones de un granadino en Indias en el siglo XVII. Reflexiones en torno al uso de la genealogía en historia. En I. Gómez González y M. L. López-Guadalupe Muñoz (Eds.), *La movilidad social en la España del Antiguo Régimen* (pp. 153-172). Editorial Comares.