



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

Seminario de grado:
Evangelización y comunidades andinas

Discursos religiosos en el Perú colonial: la construcción de la legitimidad política en 1570.

Informe para optar al Grado de Licenciada en Historia por:

Mirentxu Zeballos San Miguel

Profesor guía: Jorge Hidalgo Lehuedé.

Santiago de Chile
2018

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	1
Capítulo I: Relatos míticos de la conquista	4
1.1 El otro mitificado	6
1.1.1 El indio en Pizarro, un peligro inminente	6
1.1.2 El español en Titu Cusi, una figura degradada	9
1.2 Representación de la conducta propia.....	12
1.2.1 El español en Pizarro: héroes de una historia Providencialista.....	12
1.2.2 El indio en Titu Cusi, una figura intachable	15
Capítulo II: La naturaleza demoniaca de la mentira	17
2.1 La tradición demonológica cristiana: el sistema medieval del Infierno	17
2.2 Las guacas, vectores de la mentira demoniaca	20
2.3 El indio, reflejo de su ídolo.....	23
2.4 La traición española, signo del <i>supay</i>	24
Capítulo III: La muerte andina: pecado y resistencia	28
3.1 Lógicas mortuorias en el cristianismo medieval tardío y en los Andes.....	28
3.2 El tratamiento andino del cadáver.....	31
3.3 Las ceremonias andinas fúnebres como motivos del pecado cristiano.....	33
3.4 La muerte andina como resistencia.....	37
Conclusiones	41
Bibliografía	45

RESUMEN

Este trabajo estudia el modo en que se concibieron unos a otros los principales actores de la conquista del Perú, españoles e incas, desde sus respectivos enfoques religiosos, plasmados en discursos escritos. Se pretende resaltar que, para ambos casos, las representaciones del otro en tiempos toledanos (1570) obedecieron a las pretensiones del dominio político, instrumentalizando los acontecimientos de la conquista para erigir una imagen crítica de la contraparte con el objetivo de legitimar el control político de su propio grupo. A través del análisis de los discursos e imaginarios religiosos presentes en la “Instrucción al Licenciado Lope García de Castro” del Inca Titu Cusi Yupanqui (1570) y la “Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú” de Pedro Pizarro (1571), se verá cómo estos autores moldearon la información del pasado al servicio de sus causas presentes.

INTRODUCCION

El asentamiento colonial hispano en el Perú no estuvo exento de dificultades tanto externas, por ejemplo la resistencia nativa, como internas al bando español. Las primeras administraciones habían fracasado en su intento por establecer el completo dominio¹ y no verían los primeros atisbos de su objetivo sino hasta la década de 1560 bajo el Conde de Nieva y García de Castro². Sin embargo, es la década siguiente la que consolida el dominio colonial, con el Virrey Francisco de Toledo al mando. A él se le atribuye la reestructuración del virreinato por sus estrictas pero fructíferas medidas como las reducciones de indios y la activación del centro minero de Potosí. Asimismo, ordenó la creación de una historiografía escrita e institucionalizada sobre el pasado incaico bajo el precepto de trazar la tiranía de los Incas para legitimar la intervención española en el Perú. Como vemos, los españoles no se limitaron a tomar las tierras y recursos indígenas ni a reducirlos a mano de obra, sino que también centralizaron el derecho a relatar el pasado, mediante la conquista de los canales de producción y difusión cultural, colonizando lo imaginario, como propone Serge Gruzinski³. Por su parte, los Incas, líderes de la resistencia anti española iniciada un poco más de tres décadas antes de Toledo⁴ bajo Manco Inca⁵, asimilaron y utilizaron las tácticas políticas hispanas, logrando comprender la legitimidad que la producción escrita (tratados, correspondencia y crónicas) gozaba en el nuevo orden.

De este modo, al enfrentar a dos poderes que se pretendían legítimos la conquista de los Andes opuso a dos conjuntos de representaciones que sustentaban dichos principios de legitimidad⁶, abriendo un espacio discursivo sobre el “otro” en cada grupo, que estableció clasificaciones fuertemente marcadas por sus religiosidades respectivas. Esto nos plantea ante el estudio de los procesos cognitivos e intelectuales de asimilación y resguardo de saberes, donde el análisis de las realidades materiales es consumado con el de los imaginarios sociales tras ellas⁷. De aquí nacen discursos opuestos, bajo descripciones de la realidad que no se corresponden necesariamente con ésta, sino más bien representan percepciones subjetivas donde median: a) el uso del lenguaje; b) la comunicación de

¹ Hablamos de un dominio incompleto debido a que la conquista, para 1560, no estaba concluida. Esto, sobre todo, debido a la resistencia incaica en Vilcabamba, grupo que disputaba el poder en los Andes.

² Éstos fueron los primeros en lograr establecer relaciones de negociación con el bando indígena. En: Bakewell, Peter, “La maduración del gobierno del Perú en la década de 1560”, *Revista Historia mexicana*, México, Volumen 39, Número 1, 1989, pp. 41-70.

³ Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

⁴ Desde 1536, año de la rebelión de Manco Inca, hasta 1572, conquista de Vilcabamba por el Virrey Toledo, hay exactamente 36 años que equivalen a la supervivencia de la resistencia incaica.

⁵ Ésta se inicia con la abierta rebelión de Manco Inca en 1536, quien lidera el cerco del Cuzco que duró hasta 1537 y terminó con la derrota indígena y la huida del Inca al reducto selvático de Vilcabamba.

⁶ Backzo, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC, 1999 [1984].

⁷ Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999. p. 16.

creencias (cognición), y c) la interacción en situaciones de índole social⁸, planteándose como sucesos comunicativos y construcciones sociales articuladas por el bagaje cultural del enunciador.⁹ El análisis del discurso puede esclarecer cómo la colonización afectó a la producción de saberes en ambos bandos y el modo en que el apremiante escenario político movilizó los imaginarios de los autores en busca de nuevas estrategias de apoyo a sus causas, como la justificación teológica del poder político. Los relatos míticos y religiosos fueron recursos discursivos que expresaron valoraciones sociales dirigidas a sustentar objetivos políticos.

En este trabajo, nos interesa abordar cómo se concibieron indígenas y españoles mutuamente en y desde sus perspectivas religiosas, y qué influencias tuvieron estas asimilaciones del otro en sus respectivas pretensiones políticas. Nos preguntaremos cómo los autores utilizaron la información del pasado para construir una imagen crítica del otro y legitimar el derecho al control político de su propio grupo. El objetivo es comprender cómo concibieron el período de la conquista en tiempos toledanos y cómo moldearon la información del pasado al servicio de sus causas presentes.

Para analizar el desplante e incidencias de los discursos en conflicto estudiaremos dos textos de 1570 y 1571 respectivamente: la “Instrucción al Licenciado Lope García de Castro” del penúltimo Inca Titu Cusi Yupanqui¹⁰, y la “Relación del Descubrimiento y Conquista de los reinos del Perú”¹¹ del ex soldado de la conquista y vecino de Arequipa,

⁸ Van Dijk, Teun, *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2000 [1997], p. 38.

⁹ Estas estrategias del plano simbólico se perfilan como verdaderas armas de combate, de ahí que “los periodos de crisis de un poder son también aquellos en los que se intensifica la producción de imaginarios sociales competidores”. Es así como los imaginarios traducidos en discursos adquieren un rol primordial en la cristalización de antagonismos, aspiraciones y victorias. En: Backzo, Bronislaw, 1999 [1984]. op. cit. p. 29.

¹⁰ Fue el tercer monarca de la Vilcabamba resistente. Hijo de Manco Inca, huyó a Vilcabamba con éste luego de su rebelión en 1536. Después de la muerte de su padre, en 1544, su medio hermano Sayri Tupac asumió como soberano del estado neo-inca, pero éste partió al Cuzco en 1558 tras negociaciones con los españoles. En 1560 Titu Cusi tomó las riendas del Estado vilcabambino, recibiendo la *Mascapaicha* bajo un clima tenso debido a la tradición de relaciones hostiles con los hispanos, y bajo una situación incaica ambigua, entre resistencia y colaboración. Su Instrucción constituye el único texto escrito desde el punto de vista de un Inca y el corolario de las negociaciones entabladas con el bando hispano. En su redacción intervinieron dos españoles: el sacerdote agustino Marcos García, traductor, y el escribano Martín de Pando, secretario del Inca. Ambos dan cuenta de la intuición que tuvo el soberano indígena del arraigo del poder político en la palabra escrita y la necesidad de acceder a la legitimidad hispana, lo que se condice además con su bautizo en 1568 para negociar en los términos del vencedor. Destaca el interés de Titu Cusi en pactar directamente con el máximo gobernante español, tomando en cuenta las dificultades para negociar con los españoles en América debido a la inestabilidad política, y sobre todo a las trabas puestas al cumplimiento de las concesiones de Acobamba, tratado que para 1569, a tres años de su acatamiento (1566), aún no había sido ejecutado del todo.

¹¹ La historiografía andina colonial empleó diversos géneros narrativos, entre ellos la relación. Ésta corresponde a un género menos formal que los demás, y más personal, pues los autores dan testimonio de eventos específicos, al contrario de la crónica donde el objetivo temporal es más amplio y la mirada menos íntima. En: Salomon, Frank, “Crónicas de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos”, *Revista Chungará*, Número 12, 1984, pp. 81-98.

La Instrucción de Titu Cusi corresponde a un texto abiertamente político, pues fue redactada luego de varios años de negociación con los hispanos y con ese fin. Está compuesta por dos partes: una relación o narración

Pedro Pizarro¹². La elección de estos textos está sujeta a la época de su publicación (que comparten)¹³, la opuesta identidad étnico-religiosa de los autores que determina sus dispares objetivos políticos, las distintas situaciones sociales y económicas, y, por sobre todo, el período al que hacen referencia: la Conquista del Perú al mando de Francisco Pizarro y la derrota de Manco Inca¹⁴.

En primer lugar estudiaremos los relatos míticos de la época de la conquista, sus actores y escenarios; luego, analizaremos la asimilación del enemigo con la anti-divinidad (el *supay* o el demonio) como técnica para degradar su imagen y moral, y, finalmente, examinaremos el uso discursivo de la muerte andina, como objeto de crítica de las formas de sociabilidad ajenas. Para ello, recurriremos a un enfoque etnohistórico, técnica que ha complementado a la historiografía en la comprensión de las culturas no occidentales. Para el caso del Perú, es John Murra quien insiste en la importancia de esta disciplina desde los años 70, validando la utilidad de la observación etnográfica y arqueológica. En este trabajo entrarán en juego consideraciones tanto históricas como antropológicas y lingüísticas necesarias para comprender los cambios culturales acaecidos, especialmente en el ámbito de los discursos que nacen del encuentro con el otro.

del pasado de la conquista y una carta-poder al Licenciado Lope García de Castro. Es un género diferente a la relación en tanto se acerca más a lo epistolario y es manifiestamente político.

¹²Fue un soldado de la hueste de Francisco Pizarro, fiel devoto cristiano, de su Rey y su capitán de conquista. Esto se evidencia en su participación en la Batalla de las Salinas en 1538 contra Diego de Almagro y en la Batalla de las Chupas (1542) en favor de Vaca de Castro. Comprometido con la revelación de las grandes hazañas de los conquistadores, su Relación constituye el relato de sus experiencias personales durante la conquista, a través de un estilo sencillo y seco, propio de un personaje semiculto. Redactado treinta años después de consumada la conquista, el texto entrega importante información etnográfica y militar. Encarna además el conjunto historiográfico escrito inaugural de la historia del Perú colonial, en tanto fue escrita por un actor de los hechos y revela la matriz del pensamiento hispano clásico, así como la precaria situación de los primeros conquistadores ya avanzado el proyecto de dominación hispano. Encomendero, fundador, vecino y Alcalde de Arequipa para 1571, Pizarro se yergue como la figura del clásico soldado de la conquista, acérrimo defensor de la encomienda y crítico de las escasas retribuciones para dicho grupo por los servicios prestados a la corona.

¹³Si bien ambos escritos se inscriben en el contexto toledano, las temáticas y la forma en que son tratadas no se corresponden con el orden historiográfico impuesto por el Virrey de la época. Pizarro no escribe por mandato virreinal directo, sino por iniciativa propia. Sin embargo, se apega al clima ideológico toledano pues el espíritu de su texto responde a una “alta razón de Estado”, a la revisión del pasado peruano y a la deslegitimación indígena, como plantea Lohmann Villena en el estudio preliminar de la Relación.

En: Lohmann, Guillermo, “Consideraciones preliminares”, En *Relación del descubrimiento y la conquista de los reinos del Perú*, Lima, Edición Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986, pp. I-LXXXVII. p.VI.

Por otra parte, es difícil encasillar a Titu Cusi en la categoría de “crónica” y de “toledano”, pues su escrito corresponde a una Instrucción, y su objetivo al escribir no es criticar la legitimidad de los Incas, al contrario. En fin, en ambos casos se trata de textos que nacen en el contexto toledano pero que no responden directamente al espíritu que éste inspira.

¹⁴ Es bastante posible que ninguno de los dos autores haya leído al otro, sin embargo es más factible que Pizarro haya sabido de la existencia y situación de Titu Cusi y no al revés, debido a su desigual importancia social.

RELATOS MÍTICOS DE LA CONQUISTA

En primer lugar, exploraremos las representaciones míticas de la experiencia de la conquista en conquistadores y conquistados. Entenderemos por mitificación la construcción narrativa de algún comportamiento, imagen o sujeto, atribuyéndoles características fantásticas, ya sean positivas o negativas, o inscribiéndolos en un ambiente legendario. Así, desde la mitificación propia y del otro, cada grupo construye representaciones que buscan posicionarlos como audaces héroes de la historia y/o como víctima de su contraparte.

La sociedad colonial fundamenta las relaciones de poder en percepciones, estereotipos y clasificaciones de los sujetos, quienes, como terreno de acción de lo político, se rodean de exigencias y tratos derivados de la experiencia colonial y mentalidad europea. Como tales, están íntimamente ligados al sistema de dominación¹⁵. Así, en tanto imagen exterior y comportamiento ético, los sujetos (como individuos y como grupo) devienen objeto colonial, entidad a dominar en ambos aspectos.

El pensamiento europeo que marca las pautas físicas y éticas aceptadas llega a América bajo el nombre de “civilización”. Esta idea se gesta en la Edad Media y se basa en un cambio en el comportamiento humano, pauteado por reglas de autocontrol que tienen como escenario favorito la represión de impulsos tanto biológicos como pasionales. Para Norbert Elias “el proceso civilizatorio supone una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humanos en una dirección determinada”¹⁶, orientada al control de los afectos, impulsos y apariencias. Esto constituye, para el sociólogo, “la autoconciencia de Occidente”¹⁷, pasando lo civilizado a componer una peculiaridad identitaria exclusiva de lo europeo, resumiendo todo lo que Occidente cree aventajarle a las demás sociedades. De ahí que la fuerte carga corporal y moral de la civilidad constituye el lente con el que los conquistadores españoles juzgaron el mundo americano y construyeron sus representaciones sobre él.

Para Le Goff, este pensamiento civilizatorio se originaría en los círculos eclesiásticos, quienes lo extrapolan al mundo a través de los procesos de conquista y colonización¹⁸. La Iglesia en América buscó establecer un control del comportamiento e imagen de sus fieles¹⁹

¹⁵ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*. Argentina, Siglo Veintiuno, 2003 [1975], p. 26.

¹⁶ Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 449.

¹⁷ Elias, 1987, op. cit. p. 51.

¹⁸ Rivera, Mauricio, “El cuerpo medieval entre la civilidad y la metáfora política. Dos tradiciones de estudios bajo un mismo autor: Jacques Le Goff. Una mirada a su contexto historiográfico”, *Revista Historias del Orbis Terraum*, Número 15, 2015, Valparaíso.

¹⁹ Para efectos de la regulación del comportamiento e imagen física del sacerdote revisar las Constituciones 16, 17, 21, 22, 24 del Actio III, del Tercer Concilio Limense (sobre el hábito, ocio, diezmos, estudio y consumo). En: Vargas, Rubén, *Concilios Limenses [1551-1772]*, Tomo 1, Lima, 1951.

de modo que el tercer Concilio Limense (1582-1583) precisa en el Capítulo 15 de su *Actio III*, “De la reformatión de los clérigos en común”, los hábitos de los clérigos, pues “no ay cosa que asi encamine a los demas a la religión y culto divino como la vida y exemplo de los que están dedicados a la yglesia”²⁰. Las constituciones muestran una clara preocupación por hacer del sacerdote un representante de Dios en el mundo, lo que se lograba mediante la palabra pero también “con la predicación más silenciosa pero eficaz” del ejemplo²¹.

Ahora bien, para los incas, la norma moral por excelencia fue la reciprocidad. Ésta corresponde a un principio de intercambio de bienes y servicios, donde las prestaciones intercambiadas se ordenaban para ser devueltas en cantidades equivalentes. La reciprocidad sustentó la producción comunitaria andina, motivando y regulando la fuerza de trabajo indígena y del flujo de bienes entre las instituciones productivas y los consumidores. Este principio que rigió para los ayllus (unidad social básica) se replicó a mayor escala entre el ayllu y el curaca, y entre las etnias y el Estado Inca. Wachtel ha explicado que los miembros de los ayllus gozaban de una reciprocidad igualitaria entre ellos dada por la posesión, explotación y usufructo común de la tierra, y asimétrica para con su curaca y el Estado Inca²². En él convergía toda la actividad económica y ritual, al recibir la energía de trabajo de sus súbditos así como les aseguraba, en retribución, la paz, la provisión de productos en casos de necesidad, la regulación ritual, etc. Los intercambios podían ser materiales, en energía humana o ceremoniales²³, aplicando la reciprocidad también en la relación entre el hombre y sus dioses y ancestros, pasando a formar parte nuclear de los ritos.

Con la conquista, se desestructura el principio de reciprocidad social, ceremonial y económica, al estar los indios compelidos a trabajar sin retribución inmediata ni justa. Ésta es reemplazada por la explotación, y las prestaciones de servicios y bienes se individualizan. Se rompe así con un patrón moral esencial que regulaba la existencia vital de los andinos, y que articulaba los ritos que daban sentido tanto a sus existencias como al origen mismo de sus jerarquías.

Como vemos, los imaginarios en torno a los comportamientos adecuados para cada cultura se enredan con sus ritos religiosos adquiriendo un carácter sagrado fundamental. Incluso Henri Pirenne, para quien el proceso civilizatorio europeo se da por el nacimiento de un grupo burgués comercial de espíritu laico, éste está siempre “acompañado del más

²⁰ Vargas, Rubén, 1951, op.cit. Tomo I, p. 350.

²¹ Salinas, Carlos, “El estatuto jurídico de los clérigos en los sínodos chilenos del período indiano”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, Número XVI, 1994, pp. 105-138, p. 137.

²² Wachtel, Nathan, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, IEP, Lima, 1973.

²³ Para ejemplificar, Mayer explica que “Un carnero puede ser intercambiado por otros productos, la carne cruda puede ser intercambiada por maíz, pero una vez cocinada forma parte de intercambios ceremoniales. Como carne tenía un precio, pero al formar parte del convite éste desaparece de las consideraciones del intercambio ceremonial.” En: Mayer, Enrique y Alberti, Giorgio, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, Instituto de estudios Peruanos, 1974, p. 44.

intenso fervor religioso”²⁴. En el Perú colonial, reciprocidad y civilización, pautas morales marcadas por la religiosidad, se enfrentan constantemente, tanto en la práctica como en las representaciones discursivas.

Entendiendo que las representaciones del otro funcionan como medios para pensarse a sí mismos²⁵, la enunciación de la moral y costumbres ajenas permite acceder a los esquemas de pensamiento de las propias. Las diferencias constituyen pretextos para conservar y/o establecer determinado orden jerárquico que podría ser cuestionable. Así, la mitificación de los ambientes foráneos y las formas de sociabilidad ahí encontradas, responden a voluntades políticas de figurar sistemas a criticar, rectificar o derrocar.

El otro mitificado

Estudiaremos la descripción mítica del otro percibida por cada autor en nombre de su grupo, donde destacan los preceptos civilizatorios cristiano-medievales traídos por los españoles y encarnados por Pedro Pizarro, que serán incorporados e instrumentalizados por Titu Cusi en favor de sus objetivos políticos, no sin combinarlos con una marcada ética andina.

El indio en Pizarro, un peligro inminente

Recordemos que la crónica soldadesca de Pizarro constituye un testimonio directo del conquistador, de modo que el elemento mítico en la narración forma parte del ornamento del relato estructurado por los peligros, desafíos y heroísmos hispanos de la conquista. Este modo de narrar responde a herencias medievales tradicionales de la gesta épico-caballeresca, muy propia de los soldados narradores de la aventura conquistadora²⁶, donde lo desconocido es siempre una gruta de “lo imaginario y lo maravilloso”²⁷. El viaje medieval tardío, como salida de la zona local, estuvo marcado por la búsqueda de lo diferente. De esta manera la fantasía sustituyó, en la mente de los viajeros, lo que el conocimiento ignoraba, produciendo representaciones oníricas y monstruosas de todo lo que estaba al margen de la cristiandad²⁸.

Por su parte, la historiografía peruana colonial recoge una serie de anécdotas clásicas, retomadas por diversos cronistas, como lo fue el cerco del Cuzco por Manco Inca (1536), relatado bajo diferentes versiones. En la Relación de Pizarro, éste constituye una

²⁴ Pirenne, Henri, *Las ciudades de la Edad Media*, Buenos Aires, Claridad, 2011, p. 133.

²⁵ De Certeau, Michel, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana 2006 [1978].

²⁶ Porras, Raúl, *Los cronistas del Perú*, Lima, Sanmartí y Cía, 1962, p. 9.

²⁷ Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.p. 395.

²⁸ Sanfuentes, Olaya, *Develando el nuevo mundo. Imágenes de un proceso*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2009.

apasionada narración militar que refleja una importante amenaza indígena. Como actor de las batallas, el autor construye un relato detallado de sus recuerdos, dedicando al menos dos capítulos (19 y 20) a los sucesos ocurridos durante el alzamiento indígena e inscribiéndolos en una dimensión narrativa legendaria.

En el relato de Pizarro, los indios del cerco generaron un ambiente de hostilidad inundando y perturbando los sentidos hispanos: la vista, “ocupándolo todo, que hera tanta la gente que aquí vino que cubría los campos, que de día parecía un paño negro”²⁹, y la audición, dadas las “bozes y alaridos que dauan y bozinas y fotutos que tocauan, que parecía que temblaua la tierra”³⁰. El poderío indio como colectivo guerrero y su capacidad de revestir el campo sensorial inscribe a los actores del enfrentamiento en un clima legendario, exacerbado por la astucia de Manco Inca. Éste, al esperar la salida del Cuzco de Almagro y “los de Chile” para escapar de la ciudad y atacar a los cristianos debilitados en número, es alabado por el autor en tanto su táctica se dio durante “la mejor coyuntura y tiempo para poderse alcar”³¹, confesión de una ventaja parcial indígena, cristalizada en la exitosa segunda huida del Inca luego de engañar a Hernando Pizarro para que lo dejase ir por algunas riquezas ocultas. Pizarro describe a Manco Inca oculto en Vilcabamba como un gobernador poderoso y omnipresente que controlaba los ataques a los núcleos urbanos españoles desde los insondables Andes, “tierra de muy grandes montañas, muy cerradas, y de muy malos pasos”³² desde donde “envió muchos capitanes orexones por toda la tierra, para que rrecojiesen todos los naturales que pudiesen tomar armas y fuesen para ello, y que cercasen el Cuzco y matasen los españoles que allí estáuamos”³³.

La capacidad de control bélico del cabecilla indígena lo posiciona en un altar militar, como una verdadera leyenda en la memoria hispana. Primero, por la efectividad de sus ataques y alzamientos, logrando “auer muerto más de trezientos españoles por los caminos y pueblos”³⁴. Segundo, en tanto su paradero, para la época señalada del cerco del Cuzco (1536), era desconocido. Manco Inca fugado en el desierto serrano, se presenta como un individuo que resiste a los hispanos quienes “aunque rreuoluimos a buscalles y anduuimos más de dos meses de una parte para otra en su rrastró, nunca le pudimos hallar”³⁵.

Recordemos que, en la mentalidad feudal europea, las zonas boscosas que escapaban los límites de las aldeas eran consideradas un “‘espacio de maravillas y horrores, de héroes y monstruos’, el bosque es un lugar marginal [...] un lugar de pruebas superadas,

²⁹ Pizarro, Pedro, *Relación del descubrimiento y la conquista de los reinos del Perú*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571]. p. 124.

³⁰ Pizarro, Pedro, 1986 [1571]. op. cit. p. 127

³¹ Ibidem. p. 122.

³² Ibidem. p. 123

³³ Idem.

³⁴ Ibidem. p. 140.

³⁵ Ibidem. p. 199

donde se fortalecen sus virtudes y su fuerza espiritual”³⁶. Aquí, el bosque es un símil europeo del desierto, y América una zona boscosa respecto a Europa, que contaba con su propio espacio de misterios: los Andes selváticos, versión americana de las tierras europeas periféricas. América y sus pobladores representan un lugar de desafíos y contratiempos, prueba de la valía del hombre que se atreviera a pisarla.

Pizarro representa entonces a un indio hábil y amenazador a través del relato del cerco del Cuzco, situándolo bajo un clima de peligro y amenaza. En el discurso del soldado, los españoles se ven inmersos en una atmósfera heroica, llena de peligros y que pasó a la tradición colonial como uno de los últimos gestos de resistencia indígena importantes. La decoración y posible deformación de los acontecimientos responde a lo planteado por Porras sobre la crónica soldadesca y sus antecedentes épicos³⁷. La percepción hispana de este episodio fue bastante negativa, de manera que sus testigos, “Estando así con harta congoja”³⁸, lo recuerdan con alarma. La muerte de un importante personaje como lo fue Juan Pizarro, hermano del Marqués, marca lo cerca que estuvieron de la derrota.

Ahora bien, una de las manifestaciones más evidentes de la mitificación de la experiencia conquistadora son las representaciones físicamente deformadas de los cuerpos americanos. La omnipresencia monstruosa en el imaginario feudal revela una variedad de desfiguraciones que se encuentran en los espacios despoblados. América, como terreno desconocido y de misterios, es suelo fértil para la aparición de seres anómalos. En el capítulo 35 de su Relación, titulado “De los animales y aues destos reynos, y del uerano y ynbierno que ay y diferentes tenples, y de las yslas”, Pizarro relata cómo en el valle de Cochabamba, un grupo de españoles

[...] salidos de las montañas vieron un monstruo, que de la çintura para auajo hera de hechura de cabra, y de la cintura para arriua de hechura de hombre; el rostro chato, en la caueça unos quernos pequeños, y después de auer estado un poco mirando los huyó con tanta ueloçidad, que pareçía que quitaua la vista de los ojos.³⁹

Las concepciones europeas medievales del antropomorfismo tienen larga data y generan imaginarios donde “Hay monstruos que proceden de una mezcla de géneros [...] surgidos de una hibridación.”⁴⁰. Las montañas, hogar compartido por el rebelde Manco Inca y el monstruo descrito, son un antro de seres anómalos. Aquí, se observa una clara construcción deformadora del cuerpo indígena: en parte humano y en parte animal, hibridación que incluye un ápice de magia en su fugaz escape.

³⁶ Baschet, Jérôme, 2009. op. cit. p. 371.

³⁷ Porras, Raúl, 1962. op. cit.

³⁸ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 127.

³⁹ Ibidem. p. 248.

⁴⁰ Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005. p. 124.

Esta representación podría responder a la demonización de lo onírico propia de la Edad Media cristiana, donde, en general, las catástrofes, conflictos y misterios experimentados se interpretaron como signos de la llegada del Anticristo e incluso como expresiones de su presencia⁴¹. La herencia pagana de lo fabuloso inquieta al cristianismo, que situará lo maravilloso del lado del Diablo⁴². En América, la imaginación cristiana medieval sufre de un pánico colectivo que produce ficciones en la mente del viajero europeo, condicionada a encontrar realidades exóticas en lo desconocido⁴³.

Estas construcciones simbólicas interesan en cuanto a la degradación del cuerpo deformado y el terreno que lo alberga, pero también sirven al propósito de ver qué deformidades se le atribuyen a la conducta propia⁴⁴. Estas representaciones deformes del otro dan cuenta de la voluntad de erguirse como ser superior, no susceptible a la deformidad, y a la vez de ocultar sus propias deformidades o defectos, tales como la enmarañada justificación de la violencia de la conquista. La descripción habla tanto del descrito como del que describe, de modo que el develamiento de América a ojos hispanos fue una lucha constante entre ideas preconcebidas y realidades desconocidas.

El español en Titu Cusi: una figura degradada

Por otra parte, Titu Cusi Yupanqui caracteriza al español como codicioso y mentiroso. En este esfuerzo, mitifica sus características asociándolos a un perfil diabólico. Sin embargo, esta ficción negativa está precedida por una mitificación positiva, lo que producirá un movimiento degradante de la figura hispana. Es así como el penúltimo Inca da cuenta de una dimensión mítica cambiante del hispano, a través de una abrupta caída ética y moral de un sujeto que, en un principio, fue asimilado con el dios andino Viracocha. La desacralización del español nace entonces de una sacralización previa necesaria.

En la Instrucción, fueron los indios tallanas los primeros en ver ingresar a su tierra “ciertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje que parecían viracochas, que el nombre con el qual nosotros nonbramos antiguamente al criador de todas las cosas”⁴⁵. El hispano es percibido en su diferencia con el indio, de modo que su asimilación con el Dios andino se funda en su aspecto físico. Se diferenciaban por la vestimenta y la tecnología: el caballo, la herradura, la escritura/lectura.⁴⁶ La divinización inicial del forastero respondió a

⁴¹ Baschet, Jérôme, 2009. op. cit. p. 356.

⁴² Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas, 2005, op. cit. p. 70.

⁴³ Sanfuentes, Olaya, 2009, op. cit. p. 33.

⁴⁴ Feher, Michel.; Naddaff, Ramona y Taz, Nadia. *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, 1990, p. 14.

⁴⁵ Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro, *Instrucción al Licenciado Don Lope García De Castro*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570], p.5.

⁴⁶ Idem. El Inca declara: “se diferenciaban mucho de nuestro traje y semblante y lo otro, porque beyan que andaban en unas animalias muy grandes, las quales tenian los pies de plata [...] y tambien les llamavan ansy porque les avian visto hablar a solas en unos paños blancos”.

una incomprensión indígena que los situó en una posición de debilidad frente a ellos. Sin embargo esta situación es revertida con su posterior desacralización.

A pesar de la divinización tallana del español, el legítimo Inca, Manco, al momento de conocer la noticia de la llegada de los supuestos seres divinos, se muestra escéptico y ofendido por la entrada a su tierra de un grupo desconocido sin su autorización, amenazando a los mensajeros al ordenar “Mirad no me mintáis en lo que me aveis dicho, que ya sabeis y abreis entendido quales, mis antepasados e yo, solemos para los mentirosos”⁴⁷. Si bien más tarde se alía con el Marqués, nunca tilda a su grupo de Viracochas como tales, sólo los iguala a su propia figura, máximo exponente de la deidad en la tierra, de lo que se deriva la imagen de los españoles como semidioses o enviados de la divinidad y no la divinidad misma. Cuando los tilda de Viracochas es solo para negarles dicho carácter.

Ahora bien, la divinización del español se materializa en el trato dado por Manco Inca a la hueste del Marqués en el Cuzco. El Inca manda celebrar fiestas en su honor, alojándolos en sus aposentos y asignándoles a sus propios criados. Sin embargo, los españoles no gozan nunca de más privilegios que los que tiene el gobernante. Esto pues Manco Inca, como representante de la divinidad en la tierra, no puede aceptar a otro que se le iguale, a riesgo de perder su legitimidad. Por tanto, y como dijimos, en última instancia, los aceptará como enviados del Dios.

Los motivos de esta inicial mitificación positiva se encuentran en los fines políticos de Titu Cusi: reivindicar una primera amistad con los españoles para enfatizar en su posterior traición y la legitimidad de sus peticiones al Rey, bajo la forma de un endeudamiento hispano⁴⁸. Hablamos aquí de una mitificación positiva inicial puesto que, avanzado el relato, Titu Cusi despliega una demonización de la figura del español ligada a su comportamiento ético-moral, estrategia que revisaremos a fondo más adelante. La divinización se fundamentó en aspectos físicos, mientras que la demonización se basó en la develación de la naturaleza moral cristiana generando un vuelco en la valoración de los extranjeros. Se enfatiza entonces una oposición ética entre un nosotros (indígena) y un ellos (español), que se da desde las primeras páginas del texto. Es el propio Inca quien esta vez se encarga de desvalorizar a los españoles en la escala sagrada, desfigurando la ascendencia divina hispana en una diabólica. Luego de ser prendido por primera vez, reclama: “¿Vosotros sois los que dezis que sois Viracochas y que os enbia el Tecsi Viracochan? No es posible que vosotros sois sus hijos”⁴⁹, para luego negarles directamente dicho carácter⁵⁰.

⁴⁷ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 8.

⁴⁸ Esteve Barba, Francisco, *Historiografía indiana*, Madrid, Editorial Gredos, 1992 [1964].

⁴⁹ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p.17.

⁵⁰ Idem.

Si bien la demonización de los españoles responde al momento de la primera prisión del Inca, instancia que representa la ruptura de los lazos de reciprocidad entre ambos grupos por la traición hispana ante la generosidad incaica, debemos recalcar que éstos son presentados como irrespetuosos de este lazo andino esencial desde los albores de la Instrucción. Es durante el primer contacto entre la cristiandad y la institucionalidad andina, justo después del juicio divinizador de los tallanas, que Titu Cusi revela la verdadera naturaleza hispana, una indolente y profundamente desdeñosa de las costumbres indígenas. Esto durante el encuentro entre Atahualpa y los españoles en Cajamarca, donde el primero les ofrece de buena gana un vaso de chicha, a lo que “el español en recibiéndolo de su mano lo derramó”⁵¹ de modo que el Inca se sintió afrentado y se generó así una mala relación entre los bandos. Es así como ambos lazos recíprocarios, con Atahualpa y Manco Inca, son destruidos por la hostilidad española.

Si bien autores como Cattan han caracterizado el relato de Atahualpa en la Instrucción como la presentación del tema del mal gobierno y su desaprobación por Titu Cusi, lo cierto es que le sirve a Titu Cusi para introducir la iniciativa incaica no retribuida e incluso desdeñada por los españoles en un caso distinto al de su padre, y por ende menos susceptible a la subjetividad. El involucrar a un Atahualpa ilegítimo y de “sangre suez e baxa”⁵² en un suceso donde los hispanos tienen la culpa del quiebre de la reciprocidad, puede servir de argumento imparcial contra la hostilidad hispana. Ahora bien, este mismo episodio es relatado en la Relación de Pedro Pizarro de forma inversa: es Atahualpa quien asume una actitud hostil desde el principio, amenazando a los españoles venidos a hablarle de “cosas de paz” en su primer encuentro en Cajamarca⁵³ al arrojar al suelo el breviario del Padre Valverde⁵⁴.

Titu Cusi construye de este modo un sujeto incaico caracterizado por una ética de la reciprocidad intachable, ley moral violada sistemáticamente por los españoles en el Perú. Sin embargo, la degradación del español es aparente, pues, en el discurso del Inca, la traición, la codicia y la ingratitud están en su naturaleza y se manifiestan desde su llegada al Perú a través del quiebre de los lazos recíprocarios con Atahualpa. La inicialmente enaltecida imagen física del español bajo la de Viracocha, sumada al sutil atisbo de su verdadera naturaleza negativa, es degradada a su antónimo demoníaco, el *supay*, por Manco Inca, más representa para Titu Cusi un aspecto intrínseco a ellos.

Como veremos más adelante, en el mundo andino prehispánico no existió una figura antagonista de los dioses. La desacralización del español en Titu Cusi responde entonces a una aculturación en su cosmovisión religiosa, que incluye en su panteón a la figura cristiana del demonio y la utiliza, tal como los españoles, de acuerdo a su objetivo de presentar a su

⁵¹ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 5.

⁵² Ibidem. p. 6.

⁵³ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 32.

⁵⁴ Ibidem. p. 38.

contraparte como deudora de la bondad de su linaje. A la vez, su discurso en torno a la moral hispana da cuenta de una ética profundamente andina, al fijar la reciprocidad como fundamento de las relaciones sociales y núcleo de todo vínculo colectivo. El regaño de Manco Inca a los españoles, donde expresa que “no hera posible que fuesedes hijos del Viracochan, pues tan mal tratavades a quien tanto bien os a deseado hazer y a hecho y haze”⁵⁵ sumado a su demonización, nos plantean frente a un pensamiento sincrético, según el cual es la figura cristiana del demonio la que rompe los lazos andinos de reciprocidad.

La mitificación del otro revisada responde a las motivaciones políticas particulares de cada autor: en Pedro Pizarro el peligroso indígena posiciona a los españoles como víctimas del proceso de conquista, así como valientes soldados, y el cuerpo indígena hibridado exotiza el paisaje dotándolo de peligrosidad y misterio. Mientras que en Titu Cusi, el primer juicio positivo de los extranjeros es objetado por una degradación moral, frente a un Inca benévolo no retribuido.

Representación de la conducta propia

La representación mítica del otro, ya sea como un ser peligroso o antiético, nos habla de un auto enaltecimiento del enunciador. Esta elevación propia desplegada por los autores se fundamenta en estrategias discursivas y narrativas que responden, a nuestro entender, a sus culturas originales.

El español en Pizarro: héroes de una historia Providencialista

Conforme a lo expuesto por Porras Barrenechea, la Relación de Pizarro muestra la “vivacidad e interés”⁵⁶ propios de la épica caballeresca. Ésta, nutrida de los cantares medievales españoles y nacida para narrar las grandes hazañas de los príncipes, relata las peripecias de la aventura española en un afán glorificador. Como forma narrativa castellana por excelencia, encuentra tras ella leyes que moldean su pretensión histórica, una de las cuales es la Providencia Divina, donde Dios determina los acontecimientos de la historia.

En la Relación, la omnipresencia y omnipotencia de esta ley habrían predeterminado la victoria española en el Perú. Abundan en ella las referencias a la intervención divina en situaciones extremas, de tal manera que ésta habría garantizado la conquista⁵⁷, revelado la tierra ante los aventureros⁵⁸, asegurado el clima óptimo para los viajes⁵⁹, salvado la vida de Hernando Pizarro en el cerco del Cuzco⁶⁰ e impedido el triunfo de Gonzalo Pizarro⁶¹, entre otros. Es así como Pizarro construye una historia

⁵⁵ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p.34.

⁵⁶ Porras, Raúl, 1962, op. cit. p. 25.

⁵⁷ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 1.

⁵⁸ Ibidem. p. 5.

⁵⁹ Ibidem. p. 9.

⁶⁰ Ibidem. p. 143.

⁶¹ Ibidem. p. 232.

Providencialista, revisando el pasado de la conquista a la luz de la ineludible predeterminación divina de los acontecimientos, donde Dios es el protagonista de los hechos y la razón de la victoria española. Al agradecerle a Dios “por las marauillas que obró en sus fieles el tiempo que duró la conquista destes reynos”⁶² evidencia su concepción instrumental del hombre frente a éste, verdadero responsable del desarrollo de la victoriosa historia hispana en América.

Durante el temido alzamiento de Manco Inca, “Nuestro Señor fue seruido de librnarnos de sus manos [...] usó Nuestro Señor con nosotros su misericordia de librnarnos de tanta gente y tan mala tierra para podernos aprovechar dellos.”⁶³ Aquí, además de garantizarles la victoria, la Providencia legitima la explotación indígena que resultó de la conquista, también proveída por Dios. El cargo de encomendero de Pizarro explica el por qué de la justificación incuestionable de la ley divina atribuida a la explotación de la mano de obra indígena, para una época en la que su grupo económico estaba en decadencia debido a las políticas virreinales de los años 1560 y 1570⁶⁴.

Además de beneficiarios del favor divino, y en fiel consonancia con las tradiciones literarias hispanas, Pizarro recoge una imagen positiva de los soldados de la hueste de Francisco Pizarro en un intento de, como plantea Carrillo, posicionar a dicho grupo como legítimos conquistadores⁶⁵, merecedores del reparto de tierras del que se queja al final de su escrito⁶⁶. Tomaremos el reputado ejemplo del cerco del Cusco nuevamente para dar cuenta del tono caballeresco con que Pizarro representa la gesta española, y más específicamente la suya propia. Refiriéndose a sí mismo en tercera persona cuenta: “Pues levantándose Pedro Piçarro, puso mano a la espada y embracada su adarga aguijó al yndio que lleuaua el cauallo y dióle una estocada por los pechos que lo derribó muerto.”⁶⁷, narración de tonalidad heroica en la cual su audacia en medio de la pelea es remarcable. Asimismo, en el capítulo 20⁶⁸, Pizarro hace un recuento de los miembros de la hueste mediante descripciones biográficas y sicológicas de sus compañeros y capitanes. Hombres honestos, cristianos y muy justos como el Marqués; valientes, sabios y fuertes como sus hermanos; talentosos soldados a caballo como él mismo, Hernando de Aldana, Alonso de Toro, Francisco de Castenda o Miguel Cornexo convivieron con profanas e inconstantes personalidades como Diego de Almagro, dando cuenta de su férrea lealtad a la causa real.

⁶² Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 1.

⁶³ Ibidem. p. 125

⁶⁴ Bakewell, Peter, 1989, op. cit.

⁶⁵ Carrillo, Francisco, “Tesis, historia y fábula en la crónica de Pedro Pizarro”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 10, Número 20, 1985, pp. 29-43.

⁶⁶ Esteve Barba, Francisco, 1992 [1964]. op. cit. p. 465.

⁶⁷ Pizarro, 1986 [1571], op. cit. p. 137.

⁶⁸ Ibidem. p. 135-155.

Al evocar una imagen casi intachable⁶⁹ del Marqués Francisco Pizarro, a quien define como “hombre muy xpiano y muy celoso del seruijio de Su Magestad. [...] valiente hombre por su persona y animoso, hombre de gran verdad. Tenía por costumbre quando algo le pedían, siempre decir de no [...] por no faltar a su palabra”⁷⁰, Pizarro esculpe su rectitud y honestidad. En el relato del reparto de las riquezas del botín de Cajamarca complementa esta descripción con la de una hueste obediente, que juntó "el oro y la plata, porque así estaua mandado y hordenado [...] porque lo auian de traer a monton, para que de allí el Governador rrepartiese, dando a cada uno conforme a su persona y meritos y seruijios”⁷¹.

La construcción de una figura española aventurera y valiente, que gozó del favor divino y que, a pesar de las adversidades geográficas y demográficas descritas, logró conquistar la tierra, refleja la tradición castellana en Pizarro, y responde bien a su objetivo explícito de “sacar a la luz lo que hasta ora a estado escuro y en tinieblas, como persona que se a hallado en estas prouincias desde el principio de la conquista hasta el fin”⁷², en el marco de una mentalidad hispana profundamente devota de su Rey que buscó demostrar su legítimo derecho a gobernar dichas tierras, pero a la vez sacar provecho económico de las mismas, como recompensa de sus arduas travesías en nombre de Su Majestad. Este último punto se refleja en la condición encomendera de Pizarro en 1570, crítico de su situación institucional y económica para la fecha en que publica, debido a una larga trayectoria de, a su modo de ver, injusticias en su contra. Esto, sobre todo recriminando al Presidente Gasca por la repartición de tierras a los “pretensores sin méritos”, seguidores de la rebelión de Gonzalo Pizarro⁷³.

El complejo caballeresco de superioridad, entre cuyos pilares se encuentra la virilidad, el dominio militar, el dominio sobre la tierra y la superioridad de la cultura se plantean como referentes del establecimiento colonial⁷⁴ y como ideal civilizador representado y pretendido por Pizarro, desde el cual construye un complejo de desigualdad humana frente al indio.

⁶⁹ Exceptuando el evento de la violenta muerte de la hermana de Manco Inca, por la cual la misma ley divina lo habría castigado con la muerte por sus crueldades. Este suceso en particular es objeto de la dura crítica de Pedro Pizarro, quien lo considera una verdadera crueldad, que le cuesta al Marqués la vida. La hermana asesinada de Manco Inca sucumbió ante la orden de Francisco Pizarro de hacerla “varear con varas y flechar con flechas”. En: Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 199.

⁷⁰ Ibidem. p. 150-151.

⁷¹ Ibidem. p. 13-14.

⁷² Ibidem. p. 1.

⁷³ Ibidem. p. 233. Acotación que da cuenta, sumada al desprecio por los Almagristas, de su férrea lealtad a la causa real.

⁷⁴ Salinas, Maximiliano, “La persistencia de una desigualdad colonial: el ideal caballeresco en Chile, siglos XIX y XX”, En Alejandra Araya, Azun Candina y Celia Cussen *Del nuevo al viejo mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, LOM, 2005, p. 67.

El indio en Titu Cusi, una figura intachable

Por otra parte, los cantares incaicos son los antecedentes andinos de la crónica indiana. Para Porras Barrenechea, éstos se asemejan a la crónica castellana en tanto relatan las experiencias guerreras del pueblo incaico, bajo la forma de una “poesía heroica”⁷⁵ que relataba las hazañas de los muertos y celebraba las aventuras de los guerreros. El carácter oral de la memoria andina se despliega en la Instrucción bajo su estilo dramático, dado por los numerosos diálogos y parlamentos⁷⁶.

En el texto de Titu Cusi, Manco Inca es reflejo de un comportamiento ético intachable. Incluso su alzamiento se justifica por la reiterada traición española, prueba de la paciencia incaica frente a las afrentas extranjeras, rebelándose luego de tres perfidias. Desde la retórica clásica grecolatina, la Instrucción nos invita a simpatizar con la historia de un Manco Inca imbuido en el *pathos* o la emotividad⁷⁷. Su extrema alegría y excelente trato al recibir a los españoles en el Cuzco y los injustos maltratos en su contra que lo obligan a rebelarse, pues “forzado me será [...] no consentir más negocios”⁷⁸, justifican la existencia misma del Estado de Vilcabamba en 1570. La representación de un Manco Inca eufórico y generoso se condice con la posterior traición hispana para explicar su sufrimiento y decepción y justificar así su rebelión mediante la deuda política contraída por los españoles.

Podemos decir que ambos discursos, los de Titu Cusi y Pedro Pizarro, muestran similitudes en la representación mítica propia y ajena, al recurrir al recurso de la auto identificación por diferenciación donde la interacción del yo con un otro es fundamental para la conciencia de sí mismo. Alejos plantea directamente que “No se puede ser sin el otro”⁷⁹, de ahí la necesidad de pensar la identidad en términos dialógicos, dada por el contacto intercultural del que los autores dan cuenta en sus relatos. Esto explica que la representación del otro conlleve valoraciones, autovaloraciones y preocupaciones políticas: los españoles ven, en el indio, una gran amenaza; por otra parte, Titu Cusi ve en el español recién llegado un ente privilegiado por su apariencia de Viracocha, que se degrada por su naturaleza codiciosa de *supay*. Así, las representaciones míticas se perfilan como antítesis de la identidad del grupo enunciador. En el discurso hispano, al indio peligroso se le opone un español valiente y glorioso. En el discurso incaico, al español traicionero se le enfrenta un líder indígena paciente y justo. Pero a la crítica física hispana, se le enfrenta la crítica

⁷⁵ Porras, Raúl, 1962, op. cit. p. 10.

⁷⁶ Julien, Catherine, “Introducción”, En *History of How the Spaniards Arrived in Peru*, Estados Unidos, Hackett Publishing Company, 2006, pp. VII-XXIX.

⁷⁷ Cattán, Margueritte, “La retórica clásica en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui”, En *Sujetos coloniales: escritura, identidades y negociación en Hispanoamérica (Siglos XVI-XVIII)*, IDEA, Nueva York, 2017, pp. 81-98.

⁷⁸ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 27.

⁷⁹ Alejos, José, “Identidad y alteridad en Bajtín”, *Revista Acta Poética*, Volumen 27, Número 1, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, México, 2016, p. 48.

moral incaica: en Pedro Pizarro parece clara la construcción del indio como cuerpo material a poseer desde la legítima propiedad de la tierra y mano de obra; en cuanto que para Titu Cusi el otro español es desacralizado moralmente a través de una apropiación de estructuras semánticas occidentales sin dejar de revelar un contenido andino, denotando así “un ejercicio crítico y formativo de una identidad en movimiento”⁸⁰, un pensamiento filosófico híbrido entre lo andino y lo hispano.

⁸⁰ Viveros, Alejandro, “Aproximaciones al contenido filosófico político de la noción de indio en Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui (1570) y Felipe Guaman Poma de Ayala (1615)”, *Revista Diálogo Andino*, Número 49, 2016, p. 361.

LA NATURALEZA DEMONIACA DE LA MENTIRA

*Çupay aruicycupusunqui,
aruipaya pussunqui huatecaycuna huan.*

(El demonio te prende con sus tentaciones).⁸¹

Para lidiar con la compleja religiosidad andina, la filosofía y doctrina cristiano-europea en América requirió técnicas de adoctrinamiento, persuasión y coerción para diferenciarse y asentarse, entre las cuales la figura del demonio y su identificación con lo andino fue esencial. Entre los primeros intentos de imposición, el fervor religioso cristiano ibérico se valió de acciones violentas como la destrucción de guacas y la profanación de templos, la exigencia de riquezas andinas sagradas o la prisión, amenaza y agravio a la persona real (que a la vez era divina). Por consiguiente, se produjo un primer contacto hostil entre las religiosidades que se plantean desde este momento como antagónicas.

Los autores estudiados revelan las distintas representaciones que cada religión hizo de su contraparte mediante la figura del demonio, estrategia que trascendería en ambos casos la frontera de lo religioso, para dar cuenta de habilidades y caracteres intrínsecos del otro y deslegitimar así su potencial control político sobre el Perú.

La tradición demonológica cristiana: el sistema medieval del Infierno

El proyecto colonizador hispano no se entiende sin el marco ideológico cristiano, que concibe el mundo como una lucha entre fuerzas antagónicas: el bien y el mal. Para la Iglesia, el mundo terrenal no puede ser concebido sin el más allá, deviniendo la muerte uno de los mayores argumentos que le dan sentido a la vida. Así se justifica la intervención de una institución que determina las buenas y malas prácticas y que establece un código moral con consecuencias de las acciones mundanas en la vida eterna: la condena o la salvación. Como resultado de estos supuestos, la Iglesia se plantea como único vector de la salvación a través de sus sacramentos, ritos y funcionarios. A través de la configuración de una “geografía del más allá”, la Iglesia establece el carácter localizable del alma en lugares concretos y específicos, en tanto son consecuencia de su valor moral en vida terrenal⁸². El Infierno encuentra así su explicación en su contraparte paradisiaca, que lo necesita para existir.

Así, la figura de Satanás sirve al cristianismo para imponer el control social desde el temor que suscita la privación de Dios, de modo que “El poder encuentra su justificación en

⁸¹ González Holguín, Diego, *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca*, Lima, Imprenta de Francisco del Canto, 1608, p. 53. Disponible en línea: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf> [Revisado el 18-08-2018]

⁸² Baschet, Jérôme, 2009. op. cit. p. 422.

el Mal del cual protege”⁸³. En este universo polarizado la figura demoníaca está al centro del pensamiento cristiano, sin la cual no habría ni pecado, ni redención, ni Iglesia posibles⁸⁴. Entonces, el Demonio se yergue como “la clave necesaria, obligatoria e imprescindible de todo el discurso cristiano de los siglos XVI y XVII y por lo tanto que su ‘existencia’ es la base de la legitimación de la acción de la Iglesia sobre el mundo”⁸⁵.

Esta cosmovisión estructurante del cristianismo se institucionaliza en el Perú a través del primer Concilio Limense de 1552 como un intento de constituir a la Iglesia como un cuerpo homogéneo. Destaca la importancia de enseñar a los indios a bautizar el funcionamiento de este mundo dual, donde la vida eterna está determinada por los actos terrenales. Esto se establece en la Constitución 38 titulada “Contiene la Instrucción acerca de la doctrina que se ha de enseñar a los indios” y que decreta la necesaria y obligatoria explicación de la “geografía del más allá” a los indios, a saber que

[...] cuando morimos solamente muere nuestro cuerpo, nuestra ánima nunca muere, sino para siempre vive. [...] los que son hijos de Dios [...] cuando mueren, sus ánimas van al cielo con él, donde estarán para siempre en muy gran gloria y alegría [...] Y mientras los que viven en este mundo no son hijos de Dios, ni se bautizan e no guardan sus mandamientos, cuando mueren, luego los demonios, que son nuestros enemigos, toman sus ánimas y las llevan al infierno.⁸⁶

La amenaza del Infierno y la condena que la idolatría representa enfatizan la oportunidad de salvación que la conversión al cristianismo supone para los indios, sumidos en el pecado, de modo que incluso sus antepasados fueron condenados al Infierno “porque no conocieron a Dios ni le adoraron, sino al sol y a las piedras y a las demás criaturas”⁸⁷. En este sentido, la presencia del Infierno magnifica el poder de los clérigos y de la Iglesia, quienes basan su poder en su capacidad para garantizar la única salvación posible.

Como contraparte, el demonio, principal residente del Infierno, se dedica a manipular a los hombres en la tierra a través de “sus armas favoritas: la tentación y el engaño”⁸⁸, alzándose como un constante peligro ante el intento de los cristianos de reconquistar el perdón de Dios. Para numerosos cronistas y escritores coloniales como José

⁸³ Baschet, Jérôme, 2009. op. cit. p. 417.

⁸⁴ Rozat, Guy, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 85.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Vargas, Rubén, 1951. op. cit. p. 29.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Baschet, Jérôme, 2009. op. cit. p. 412.

de Acosta e incluso el temprano Colón⁸⁹, América es tierra de omnipresencia demoniaca, donde las religiones autóctonas representan la usurpación por Satanás del homenaje exclusivo de Dios. Como resultado, el cristianismo en el Perú se define diferenciándose de lo demoníaco, encarnado por la religiosidad andina. La obsesión del infierno en la Edad Media era tal que importantes teólogos, como lo fue Tomás de Aquino, elaboraron, además de un sistema geográfico del Infierno, uno de sus habitantes: los demonios. En su primera Suma Teológica, el dominico da cuenta del origen del Diablo, ángel caído del cielo por pecar de soberbia y orgullo al pretenderse más grande que el Señor⁹⁰. Esto generó un orden jerárquico entre los demonios⁹¹, entre quienes el primer ángel caído sería el líder. El teólogo plantea asimismo que el Diablo está al origen de todos los pecados, “en cuanto que introdujo a pecar al primer hombre, por cuyo pecado, de tal manera, fue viciada la naturaleza humana”⁹².

Ahora bien, la cosmovisión andina, a diferencia del cristianismo, no contó con un binarismo estructural entre fuerzas sobrenaturales: la existencia de múltiples seres divinos no se condijo con un panteón de seres antagónicos. Más bien, como explica Marzal, los sufrimientos vividos por la gente tendrían por origen castigos divinos por incumplir deberes ceremoniales⁹³. Así, el término *supay*, asociado en la colonia al demonio, “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”⁹⁴. La actual identificación de *supay* con el Diablo es el resultado de un proceso de aculturación religioso-lingüística que tiene como resultado la inclusión del demonio por los indios en su panteón, a través de la arbitraria elección del término *supay* por los españoles. Como veremos, el *supay* no refería, antes de la conquista, exclusivamente a un espíritu maligno sino hasta que la palabra fue utilizada por los evangelizadores para explicar la maldad en el mundo. El demonio deviene así “una de las creaciones más originales de la cristiandad”⁹⁵.

A continuación veremos, en Pedro Pizarro, un ejemplo concreto de este discurso traído por los españoles. Luego, se mostrará cómo éste logra permear las conciencias

⁸⁹ Para examinar con detención estos ejemplos revisar: Joseph de Acosta, S.J., *Historia natural y moral de las Indias*, ed. E. O’Gorman, México, FCE, 1979; y Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, Alianza Universidad, 1982.

⁹⁰ Aquino, Tomás, *Suma de teología I, Parte I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, Cuestión 63, Artículo 7. p. 588.

⁹¹ Aquino, Tomás, 2001, op. cit. Cuestión 109, Artículo 1. p. 928-929.

⁹² Aquino, Tomás, *Suma de teología II, Parte I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, Cuestión 80, Artículo 4. p. 632.

⁹³ Marzal, Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

⁹⁴ Cruz, Pablo, “Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio altoandino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)”, *Revista Española de Antropología Americana*, Volumen 44, Número 1, 2014, p. 225.

⁹⁵ Baschet, Jérôme, 2009, op. cit. p. 410.

indígenas al punto que personajes de la elite incaica como Titu Cusi Yupanqui lo recogen, integran y manipulan en su argumentación.

Las guacas, vectores de la mentira demoniaca

Al igual que el cristianismo español, la religiosidad andina prehispánica estaba íntimamente ligada a la política. El Inca, máximo gobernante, era a la vez hijo directo de la divinidad principal, el Sol. Esta ascendencia divina le confería sacralidad en todo el Tawantinsuyu. Sin embargo en este caso, y a diferencia del español, no podemos hablar de un fervor religioso de conquista, puesto que si bien el Inca al someter a las etnias en los territorios dominados imponía el culto al Sol, los cultos locales a las guacas específicas de cada región eran tolerados⁹⁶. Con razón Rostworowski escribe que “En los Andes hallamos a diversos dioses mayores y también a una numerosa jerarquía de divinidades subalternas propias de varios ayllus, de cada pueblo en particular, e ídolos personales.”⁹⁷ La articulación religiosa en el Tawantinsuyu se caracterizaba por una conquista política donde los Incas “aceptaban los dioses de los vencidos e imponían los suyos propios”⁹⁸. Ejemplo de estos dioses regionales, locales o personales son las guacas y cuerpos de los antepasados.

La demonización de las guacas o figuras de adoración andinas fue una práctica común en la etapa inicial de la conquista, bautizada por Marzal como la “etapa de cristianización intensiva” y poco sistemática⁹⁹, por ende menos refinada. Ya en los primeros capítulos de la Relación de Pizarro, el soldado da cuenta de la naturaleza pecaminosa indígena, describiendo a los nativos de Puerto Viejo (uno de los primeros destinos poblados que encontraron en las costas norteñas del Perú) como “gente suzia en el pecado nefando; adoran las piedras y ydolos de palo, y, por mandado del Ynga, al sol.”¹⁰⁰ Asimismo “Otros ydolos muchos tenían sinnúmero, donde el demonio les aparecía”¹⁰¹. La asociación guaca-pecado es manifiesta, pues Pizarro escribe que los indios adoran “piedras y ydolos de palo” en los que el diablo se aparece y los sume “en el pecado nefando”. Esta aseveración la explica Rozat por la omnipresencia del diablo en el Nuevo Mundo donde el demonio adquiere en América

[...] todas las características y facultades del “demonio clásico”: puede hablar, aparecer o desaparecer a su antojo, metamorfosearse, inmiscuirse en el sueño de los indios, poseer las almas y los cuerpos de españoles, indios o negros, hacer pactos con los brujos, etcétera. Es decir, que la figura de Satanás en América se nutre de todo el

⁹⁶ Esto a diferencia del *modus operandi* hispano, donde la conquista política estuvo, marcada por la Reconquista contra los moros en el S. XV en la península ibérica, íntimamente ligada a la reconquista de la lealtad cultural representada por la religión católica, modelo replicado en América.

⁹⁷ Rostworowski, María, *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, Perú, IEP, 1983, p. 30.

⁹⁸ Marzal, Manuel, 1983, op. cit. p. 175.

⁹⁹ Ibidem. p. 57.

¹⁰⁰ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 19.

¹⁰¹ Ibidem. p. 83

intertexto demoniaco en plena renovación y exacerbación en Europa en los mismos años que se intenta la evangelización de América.¹⁰²

La idolatría es susceptible de superar la mera aparición demoníaca a través de la posibilidad de un verdadero diálogo con Satán. La manifestación del diablo en la comunicación oral es explícita, insistiendo Pizarro en sus apariciones en instancias comunicativas o de traducción: “Pues estando esto así atravesóse un demonio de una lengua, que se dezía Felipillo, [...] y por auella hizo entender al Marqués que Atauvalpa hazía gran xunta de xente para matar los españoles en Caxas.”¹⁰³ Aquí, el demonio se expresa en español a través de Felipillo, lengua o traductor indígena recogido por el Marqués en las primeras expediciones, pues se comunica de manera comprensible con Francisco Pizarro. El indio “hace entender” al capitán la supuesta traición de Atahualpa. Así, colándose nuevamente el diablo en los debates entre los soldados, “la lengua por su parte que ayudaua con sus rretrucos, uinieron a conuencer al Marqués que muriese Atauvalpa”¹⁰⁴. En este apartado la voz de Felipillo representa al demonio, que logra interferir en política a través de la tergiversación de la información en desmedro de sus propios fieles, contribuyendo enérgicamente al asesinato de Atahualpa. A la vez, el demonio se manifiesta en las guacas comunicándose directamente con los indígenas a vista abierta de los españoles. En el discurso de Pizarro, los conquistadores fueron muchas veces testigos del diálogo entre el demonio y los indígenas. Ejemplo de esto es la guaca de Aporima, a través de la cual

[...] hablaua el demonio con ellos, y aconteció que delante de un español que Mango Ynga tenía preso quando estaua alçado, que se llamaua Francisco Martín, hizo este Mango Ynga que el demonio le hablase delante deste Francisco Martín, y este dixo auer oydo la boz del demonio que rrespondía a Mango Ynga a lo que le preguntaua, y le dixo: ‘-Mira cómo me habla mi dios’.¹⁰⁵

De acuerdo a Pizarro, es el propio Inca quien admite tener comunicación directa con la guaca, el demonio. En el discurso hispano, el gobernante tiene la facultad para comunicarse con el Diablo, a quien considera su dios. Incluso, hay quienes consideran, como Guaman Poma de Ayala, que los Incas habrían enseñado y perpetuado la adoración demoniaca en los Andes (véase Figura 1), de modo que la idolatría andina generalizada sería fruto de las “hechicerías idólatras del Inga que les enseñó a los hechiceros”.¹⁰⁶

¹⁰² Rozat, Guy, 1995, op. cit. p. 88.

¹⁰³ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 62.

¹⁰⁴ Ibidem. p. 63.

¹⁰⁵ Ibidem. p. 81.

¹⁰⁶ Poma de Ayala, Guaman, *Nueva Crónica y buen gobierno*, Volumen 1, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1980 [1615], pp. 196-197.

Asimismo, los demonios tienen la capacidad de generar terribles situaciones en el mundo terrenal, como la derrota y muerte de los Incas. La práctica indígena de consultar a sus guacas por augurios en caso de necesidad, enfermedad, cataclismo, etc. es buen ejemplo de cómo Pizarro da cuenta de la intervención demoniaca en ellas. El episodio de consulta por la frágil condición de salud del Inca Huayna Capac a la guaca principal incaica Pachacama narrado por Pizarro refleja este fenómeno. Cuando los indígenas enviaron a preguntarle a Pachacama

[...] qué harían para la salud de Guaina Capa; y los hechizeros que hablaban con el demonio le preguntaron a su ydolo, y el demonio habló en su ydolo y les dixo que lo sacasen al sol, y luego sanaría. Pues haziéndolo así fue a la contra: que poniéndolo al sol murió este Guaina Capa.¹⁰⁷

Se destaca cómo “el demonio habló en su ydolo”, donde la guaca es vector del diablo conforme a lo anteriormente expuesto, pero además su consejo “fue a la contra” provocando la muerte del Inca. Desde otra perspectiva, el mismo episodio se esclarece cuando Atahualpa manda a llamar a los hechiceros de Pachacama en presencia de Francisco Pizarro para recoger el tesoro del ídolo diciendo el Inca

‘-As de sauer, señor, que estando mi padre malo en Quito le ynbió a preguntar que qué haría para su salud, y dixo que le sacasen al sol, y en sacándole, murió. Guáscar, mi hermano, le ynbió preguntar que quién auía de uencer: yo u él, y dixo que él, y uencí yo. Quando vosotros benistes, yo le ynbié a preguntar que quién auía de uencer: vosotros u yo; ynbióme a dezir que yo, y bencísteis vosotros. Así que es mentiroso y no es dios, pues miente’.¹⁰⁸

En este diálogo el propio Inca reniega de la guaca de Pachacama por mentirosa, al haber provocado con sus consejos tanto la muerte de su padre, como la ilusión de la victoria en su hermano y en él. La locución final del apartado establece una afirmación causa-consecuencia, de modo que ningún ser que miente puede ser divino. La mentira es diabolizada por Atahualpa en el discurso de Pizarro.

En resumen, el demonio se manifiesta en los ídolos nativos, susceptibles tanto de generar un diálogo con él como de ser poseídos por el mismo. Éste ostenta el poder de comunicarse directamente e intervenir en las conductas de los hombres a través del empleo de la palabra para tergiversar, engañar y generar importantes consecuencias terrenales.

¹⁰⁷ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 49.

¹⁰⁸ Ibidem. p. 57.



Figura 1. Hechiceros invocando y contactándose con el demonio a través de los sueños, el fuego y sanando enfermos, “chupando”.¹⁰⁹

El indio, reflejo de su ídolo

La asimilación que los españoles hicieron de toda práctica idólatra con el demonio permeó incluso al individuo mismo envuelto en la acción. En Pizarro, el demonio moldea el carácter de su fiel: el indio es por naturaleza mentiroso y hábil como el diablo. Así su identidad es reflejo de la de su ídolo.

En el relato de los primeros contactos con indígenas en el Perú, destaca el encuentro con los indios de la isla de Puná, provincia que a la llegada de los españoles se encontraba enemistada con los indios vecinos de Tumbes. El encuentro español con los isleños fue inicialmente ameno, pues el cacique “salió de paz y hizo buen recibimiento a los españoles y estuvo así algunos días, después de los cuales acordó alçarse y matar los españoles, y usó un ardid: que solia venir con gran taquí quando venia a uesitar al Marqués”.¹¹⁰ De inmediato se genera una respuesta por parte de los indios tumbesinos, quienes “uinieron de paz fingida por uengarse de los de la isla de la Puná”.¹¹¹

Estos encuentros son ilustrativos de las habilidosas artimañas de los indios y su tendencia a engañar y mentir a los españoles, cosa reprochable en el discurso de Pizarro.

¹⁰⁹ Poma de Ayala, Guaman, 1980 [1615], op. cit. Volumen I, p. 196.

¹¹⁰ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 17.

¹¹¹ Ibidem. p. 17.

Asimismo se evidencia la belicosidad de los mismos y los no escasos conflictos internos en el Tawantinsuyu.

De entre los indios, Pizarro destaca a Atahualpa como uno de los más sabios y hábiles en el engaño: “Atahualpa acordó hazer un ardid de hombre sauió, que cierto este yndio lo hera; y que fue que un día enbiándole el Marqués a llamar para que uiniese a comer con él, [...] fingió el Atahualpa estar llorando muy congoxado”¹¹². Ésta es una de muchas referencias a las prácticas engañadoras de los indios en la Relación.

Podemos establecer para el discurso español, que existe un paralelismo entre demonio-mentiroso e indio-mentiroso. Ahora bien, tal como la figura del demonio es utilizada por Pedro Pizarro para justificar la legitimidad de la presencia española en América, ésta es instrumentalizada por Titu Cusi quien, exitosamente aculturado, la integra y emplea en su discurso propio para justificar la supervivencia incaica y sus derechos en los Andes.

La traición española, signo del Supay

Como vimos, un elemento a destacar de la religiosidad andina es la inexistencia de una anti-divinidad. Eran los dioses los encargados de castigar a los hombres, de manera que los males provenían de ellos. En el período prehispánico, los *supay* eran una categoría de espíritus capaces de infundir temor, como todo ser divino que podía sancionar y/o ser benevolente, más no encarnaron una figura líder y exclusiva del mal. Los doctrineros, al forzar los conceptos indígenas, buscaron crear similitudes con las ideas judeo-cristianas¹¹³ de donde se deduce que la evangelización, para explicar la cosmovisión cristiana a los indios, debió construir la figura del demonio en su lengua y, de manera arbitraria, escogió la palabra *supay*. Este término es traducido del quechua por Domingo de Santo Tomás como “ángel bueno o malo”¹¹⁴. Insistiendo en dicha correlación, la palabra demonio es traducida al quechua directamente como “*cupay*”¹¹⁵. Derivados como “*cupayafca*” y “*cupaypa guacín*” son traducidos respectivamente como “demoniado” e “Infierno, lugar del demonio”¹¹⁶. Otros diccionarios coloniales también atribuyen a *supay* este significado, insistiendo en su traducción como “demonio” o “fantasma”¹¹⁷.

¹¹² Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 42.

¹¹³ Rostworowski, María, 1983, op. cit. p. 13.

¹¹⁴ Santo Tomás, Domingo, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, Valladolid, Francisco Fernandez de Cordoua impressor del Rey de España, 1560, p. 13. Disponible en línea: <https://archive.org/details/lexiconovocabula00domi> [Revisado el 21-08-2018].

¹¹⁵ Santo Tomás, Domingo, 1560, op. cit. p. 41. [Revisado el 21-08-2018].

¹¹⁶ Ibidem. p. 131 [Revisado el 22-08-2018]

¹¹⁷ Bertonio, Ludovico; Del Canto, Francisco; Santo Tomás, Domingo; González Holguín, Diego; De Torres Rubio, Diego y Bárcena, Alfonso, *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú, llamada Quichua, y en la lengua Española*, Sevilla, 1603, p. 60. Disponible en línea: <https://archive.org/details/arteyvocabulario00barc> [Revisado el 15-08-2018].

El diablo llega entonces a América con la conquista, por lo que su evocación por los indios es un signo de aculturación religiosa o, al menos, de una comprensión de la cosmovisión religiosa cristiana. Cruz explica que el término corresponde a un neologismo¹¹⁸, es decir, una palabra que ya existía a la que se le atribuyó un significado distinto, ideologizado. En Titu Cusi la palabra *supay* es utilizada como sinónimo de demonio, valiéndose del neologismo, posible signo de aculturación del Inca o de la autoría del fraile traductor, Marcos García¹¹⁹. Recordemos que la Instrucción fue dictada por Titu Cusi, más traducida por dicho fraile y escrita por Martín de Pando. La traducción hace difícil conocer la verdadera autoría de la obra, pero nos entrega indicios de los conceptos manejados y de las cosmovisiones que se mezclan. En la obra se utilizan tanto los términos Dios y Viracocha, como Demonio y *supay*. El problema de la no traducción de ciertas palabras ha sido tratado por Cattán quien concluye que, al menos para los términos religiosos mencionados, se trataría de una intraducibilidad instrumentalizada por el fraile traductor “para mantener la división necesaria entre la religión cristiana y el universo religioso del Otro”¹²⁰. Nos parece importante subrayar que muchas de las palabras no traducidas por García se relacionan con la idolatría andina, de modo que el mantenerlas en quechua pudo reflejar la intención de enfatizar la división entre religiones y, por parte del Inca, de enfatizar en su resistencia lingüística.

Notamos que las referencias demoníacas en la Instrucción aparecen siempre vinculadas a los españoles, sobre todo a través de los diálogos recriminatorios de Manco Inca: “Verdaderamente digo que vosotros sois dimonios y no viracochas, pues sin culpa me tratis desta manera”¹²¹. Luego, “vosotros sois hijos de *Supay* antes que de Viracochan”¹²².

El término sería para Cattán, parte de la visión del fraile García pues “en su concepción teológica no existe diferencia entre *supay* y demonio”¹²³, sin embargo también podría responder a una aculturación del Inca. En tal caso, ¿por qué no hablar de demonio? Creemos podría deberse a la voluntad de replicar los parlamentos quechuas de su padre, aunque es complejo descifrar estos problemas. Lo cierto es que, en el discurso de Titu Cusi, abundan las calificaciones negativas de los españoles, entre las cuales la recriminación de su padre a los españoles reza

¹¹⁸ Cruz, Pablo, 2014, op. cit.

¹¹⁹ Cattán, Margueritte, “Las palabras que no se tradujeron en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui”, *Hipogrifo*, Número 4.2, Estados Unidos, 2016, pp. 169-195.

¹²⁰ *Ibidem*. p. 177.

¹²¹ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 17.

¹²² *Ibidem*. p. 28.

¹²³ Cattán, 2016, op. cit. p. 179.

[...] no dexaré de deziros lo que aveis hecho, no como cristianos e hijos que decís que sois del Viracochan, sino como siervos del *supay*, cuyas pisadas vosotros seguís, haciendo mal a quien os haze bien, e aun peores sois vosotros que él.¹²⁴

Estas reflexiones de un Manco Inca traicionado, desde un Titu Cusi cristianizado pero crítico de la conquista, se replican en toda la obra, insistiendo el Inca en que los defectos que ligan a los españoles al demonio son la mentira y la codicia. Los españoles rompen con la reciprocidad andina al no retribuir las bondades recibidas y actúan constantemente “ciegos de aquella malvada cobdicia”¹²⁵, que “reynó en ellos, de tal suerte que, engañados por el demonio [...] se vinieron entre sy a concertar y tratar los unos con los otros la manera y el cómo molestarían a my padre y sacavan dél más plata y oro”¹²⁶.

La destreza engañadora del demonio es un elemento esencial en la derrota del Inca, quien admite no haber sido vencido “por fuerza de armas, sino por hermosas palabras”¹²⁷. Tal como en Pedro Pizarro, se expresa la relación entre demonio y artimaña oral. A nivel del discurso mismo, Titu Cusi busca perfilar a los españoles como antagonistas del relato desde su caracterización negativa, de modo que el gran odio profesado por Manco Inca hacia ellos encuentra sustento.

La asimilación del enemigo con el demonio y sus características intrínsecas como la mentira, el engaño, la astucia y la codicia en los discursos en cuestión generan caracterizaciones profundamente negativas de la contraparte. Esta definición del otro a través de su comparación con lo maligno se condice con las aspiraciones de poder respectivas de los grupos a los cuales cada autor pertenece: los españoles establecen una demonización de los cultos andinos para legitimar la instalación de los suyos, mientras que el discurso del Inca demoniza la conducta ética del español, para atacar la actitud de los conquistadores en el momento específico que les daría la victoria.

En resumen, los autores se asemejan en cuanto a la utilización discursiva de la figura del demonio con objetivos políticos, y se diferencian en cuanto los fines de su instrumentalización. La figura cristiana del demonio es utilizada por el Inca como ofensiva contra el carácter de los conquistadores para con su padre. Por otro lado, el fin de legitimar la conquista en Pizarro se sustenta en la demonización de la religiosidad andina para imponer la suya propia, vector de la conquista política de su grupo. Esto difiere del fin de Titu Cusi donde su relato demonizador del español de la conquista (y no el de 1570) sumado a su situación de cristiano para la fecha, refleja su intención de negociar con el Rey de España y de conseguir beneficios a través de la incriminación de los primeros españoles, volviendo a los orígenes ilegítimos de la victoria española sobre su padre, y no de la

¹²⁴ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op.cit. p. 34.

¹²⁵ Ibidem. p. 17

¹²⁶ Ibidem. p. 16.

¹²⁷ Ibidem. p. 25.

religión misma. Es interesante observar cómo Titu Cusi ataca al cristiano desde sus propios cánones ideológicos.

Creemos se puede hablar de una victoria política hispana reflejada en el contexto de 1570 y la situación de refugiado de Titu Cusi en Vilcabamba. Aun así, en este capítulo se evidencia la estrategia de Titu Cusi de integrar la cosmovisión cristiana dual del mundo introduciendo una figura inexistente para su cultura: el demonio. En palabras de Wachtel “los vencidos consiguen así, en su derrota, una emocionante victoria”¹²⁸.

¹²⁸Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza, 1971, p. 325.

LA MUERTE ANDINA: PECADO Y RESISTENCIA

Como hemos visto, lo propio y lo ajeno devienen el escenario de grandes enigmas e intentos de definición, debido a la contingencia y fragilidad de los cuerpos en contacto, y de la vida misma. El pensamiento sobrenatural que articula imaginarios, representaciones y valoraciones sociales, responde a la necesidad humana de explicar los enigmas de la vida material. En este sentido, el destino humano después de la muerte es una preocupación universal, pero sus interpretaciones difieren profundamente entre las culturas. El cuerpo y el alma en sus diferentes significaciones culturales suscitan distintos tratos del cadáver y revelan visiones específicas de la vida, la muerte y lo desconocido, validando así sistemas sociales determinados. Creemos que las representaciones en torno a estas prácticas revelan juicios que buscan encasillar el sistema de sociabilidad y cosmovisión ajeno como uno opuesto al propio y, por ende, condenable.

A partir la concepción del cuerpo de Le Goff como categoría histórica de lo imaginario, veremos que la mentalidad cristiana que opone alma y cuerpo establece la interpretación material del segundo, estudiado objetivamente y separado de los estudios espirituales, reservados a la teología. Esto choca en América con una corporalidad y espiritualidad andinas mucho más complejas, donde espíritu y materia conviven en el mundo tangible y en el tiempo presente.

A continuación, analizaremos la dimensión mítica del cadáver, es decir, las características fantásticas asociadas a su vida después de la muerte y los eventos terrenales relacionados. El sujeto a estudiar en este apartado es exclusivamente andino. Revisaremos la representación hispana del trato indígena al cuerpo muerto como uno corrompido y las concepciones y tratos andinos de la muerte. Pedro Pizarro, desde una observación etnográfica, describe las prácticas en torno a los cadáveres indios que considera como pecados, mientras Titu Cusi trata la muerte de manera testimonial, como acontecimiento histórico enmarcado en la trama de su huida del Cuzco hacia los Andes junto a su padre y el fallecimiento del mismo, visión que da cuenta de un sincretismo y una reivindicación política importantes.

Lógicas mortuorias en el cristianismo medieval tardío y en los Andes

Antes de examinar las representaciones de los autores, revisaremos las lógicas mortuorias y espirituales que les dan forma. En primer lugar, la cosmovisión cristiana está orientada por la ineludible espera escatológica y por la noción del más allá como un lugar donde localizar las almas luego de la muerte corporal. Recordemos que, para la cristiandad europea, la inmortalidad del alma es incuestionable¹²⁹, de ahí que el fin de las acciones

¹²⁹ Aquino, Tomás, 2001. op. cit. Cuestión 76, Artículo 1. p. 682.

terrestres trascienda la vida corporal. Esto provoca que el cristiano no conciba la vida sin la muerte, pues ésta le da sentido en tanto consolida una dualidad espacial (Tierra/Mas allá e Infierno/Paraíso) y moral (Bien/Mal), que rige el comportamiento terrenal a través de sus consecuencias espirituales. Si bien el mundo de los vivos y los muertos coexisten, ambos están “separados cuidadosamente por la frontera de la muerte”¹³⁰. Dicho límite irreductible permite una vida distinta de la mundana para las almas quienes, si bien susceptibles de aparecerse en el mundo terrenal, encuentran su localización ideal en el Más allá, específicamente en el Paraíso.

Las prácticas funerarias cristianas revelan una despreocupación por el cuerpo físico, cuyo destino pasa a segundo plano frente al del alma. Aun así, se produce una congregación de los vivos en torno a los cadáveres (desprovistos ya de espíritu), mediante el proceso de “encelulamiento”¹³¹ de los cuerpos en el cementerio parroquial. Esto genera que devengan el núcleo de la vida social, pues los vivos se concentran en torno a los muertos estableciendo, en la cotidianeidad, la realidad del deceso inevitable, la existencia del más allá y las conductas que promueven o apartan de la salvación.

Estas lógicas mortuorias conllevan un concepto específico del pecado, sus causas y efectos. Éstos están estrechamente ligados al comportamiento terrenal del hombre, de modo que las acciones mundanas repercuten en el más allá, condenando al alma a una eternidad de sufrimiento en el Infierno o garantizándole una vida eternamente gloriosa en el Paraíso. Estas creencias armonizan con la idea de civilización occidental de Elias, definida por las restricciones sobre el comportamiento humano¹³². El septenario de pecados capitales y su predilección por el mundo sensible, como objeto de la represión, se ajusta a las pautas opresoras de los placeres corporales: así como la avaricia refiere al apetito por las riquezas materiales, la gula y la lujuria se vinculan a los placeres sensuales de la comida y la carne, respectivamente. Como teología despótica frente al cuerpo, el cristianismo engendra, en su contención, un discurso moral clasificador de los pecados y virtudes, configurando un sistema igualmente clasificado de consecuencias espirituales¹³³.

Por otra parte, el grupo andino prehispánico también consideraba la existencia de la falta religiosa. El incumplir las reglas recíprocitarias define el “pecado” andino¹³⁴, caracterizado por el quiebre de los lazos de solidaridad tanto para con los ancestros, el Inca, las huacas y los correligionarios. De este modo, “pecar” correspondía principalmente “a no guardar ofrendas a los malquis, a no guardar los ayunos obligatorios, a jurar en falso por la

¹³⁰ Baschet, Jérôme, 2009, op. cit p. 419.

¹³¹ Ibidem. p. 365.

¹³² Elias, Norbert, 1987, op. cit.

¹³³ Baschet, 2009, op. cit. p. 404-406.

¹³⁴ Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 99.

tierra”¹³⁵. El mal, provocado por las divinidades mismas¹³⁶, tenía consecuencias inmediatas y físicas como enfermedades, muerte, desastres naturales, malas cosechas, etc., muy por el contrario de las consecuencias del pecado cristiano, reservadas para la eternidad de la vida espiritual. Sin embargo, los andinos prehispánicos también creían en la inmortalidad del “alma”, término que en quechua se designa como *camac*¹³⁷. De acuerdo al Inca Garcilaso de la Vega, creían en la resurrección universal, no tanto con esperanzas del Paraíso y la gloria eterna, sino que “para la misma vida temporal, que no levantaron el entendimiento a más que esta vida presente”¹³⁸. Para ellos, la otra vida no era espiritual, sino terrenal.

En suma, andinos e hispanos se asemejan en cuanto a la articulación de la vida social en torno a la muerte pero, mientras que para los cristianos el momento del deceso separa al cuerpo del alma para enviarla a otro lugar a “renacer en la vida eterna”¹³⁹, los andinos ven el ideal post-mortem en la vida terrenal misma debido a que, para ellos, todos los espacios y tiempos son “concurrentes e indivisibles”¹⁴⁰.

El concepto *pacha* nos permite aclarar mejor esta cosmovisión. Éste considera el espacio-tiempo terrenal, presente o vivido como simultáneo al espacio-tiempo pasado y futuro. Si bien los tiempos pasados no son visibles, existen en el entramado de tiempos que es el presente. *Kaylla* es el término que designa los espacio-tiempos no visibles: *urin pacha* (tiempo pasado) y *uju pacha* (fondo de la tierra). *Kaylla* encuentra su antónimo en *tiqsi*, espacio visible que se compone de *janaj pacha* (zona de las estrellas) y *janan pacha*, de significado aún incógnito¹⁴¹. El *kay pacha* refiere al tiempo presente que conjuga los espacios visible y no visible, *kaylla* y *tiqsi*. Además, *urin* y *janan* hacen referencia respectivamente a humanidades antiguas y actuales que conviven en *kay pacha*. De este

¹³⁵ Cabe destacar que, si bien Marzal utiliza el concepto de “pecado” para hablar de los errores religiosos andinos, en este trabajo nos referiremos a ellos como “falta religiosa” o simplemente “pecado” entre comillas, para indicar el abandono de deberes rituales por parte de dicha población. Esto, pues creemos que el concepto “pecado” está profundamente ligado a la cristiandad y, como tal, representa exclusivamente errores y faltas que conllevan un castigo futuro, espiritual. En: Marzal, Manuel, 1983, op. cit. p. 245

¹³⁶ Revisar Capítulo 2.

¹³⁷ Gerald Taylor ha esclarecido los significados de los términos afines a *camac*. Sus investigaciones han arrojado que, para los andinos, el término *cama* designa una “fuerza vital” animadora de todo lo existente desde el momento de su creación. Animados por el *cama*, todos los objetos terrestres eran beneficiarios de dicho “poder”, así: “El mundo animado de los Andes evoca un horizonte mucho más vasto que su equivalente occidental, cada cosa que posee una función o una finalidad es animada para permitir que se realice su función o su finalidad: las chacras, los cerros, las piedras así como los hombres.” En: Taylor, Gerald, *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Cusco, CBC, Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de Las Casas”, 2000, p. 7.

¹³⁸ Garcilaso de la Vega, Inca, *Los comentarios reales de los Incas I*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609, Libro II, Capítulo VII, p. 84. Disponible en línea: <http://museogarcilaso.pe/mediaelement/pdf/3-ComentariosReales.pdf> [Revisado el 3-07-2018]

¹³⁹ Baschet, Jérôme, 2009. op. cit. p. 446.

¹⁴⁰ Manga Quispe, Eusebio, “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana*, Número 24, Madrid, 1994, p. 185.

¹⁴¹ Dicho término es, para el autor, polisémico pues concentra un significado de tiempo y espacio, más no especifica cuáles. En: Manga Quispe, 1994, op. cit. p. 166.

modo el tiempo histórico deviene un “entramado de tiempos en un mismo espacio”¹⁴², una yuxtaposición de generaciones sucesivas, donde el futuro consecuencial se proyecta desde el pasado como consecuencia coyuntural del presente en forma de bucles o ciclos.

La reunión de diferentes tiempos en *kay pacha* explica la convivencia de vivos y muertos, de modo que la muerte andina no es una frontera divisoria sino un lazo unificador. Esta noción del espacio-tiempo anula el futuro lineal cristiano al hacer convivir una pluralidad de espacios y tiempos cósmicos en el presente vivido. Ejemplo de esto es el tratamiento del cuerpo de Atahualpa luego de su muerte, quien habría manifestado su deseo de volver a su pueblo luego de morir de modo que, a condición de que no lo quemaran, “aunque le matasen aún de volver a ellos, que el sol, su padre, le recusaría”¹⁴³. Pizarro da cuenta del valor y la posibilidad para los Incas de volver de la muerte y esclarece la importancia de los restos materiales del cadáver para la vida del muerto en *kay pacha*, sin los cuales no podría retornar. Asimismo, la quema del cuerpo es proyectada como una terrible sanción en Titu Cusi, al momento en que Challcochima, capitán de Atahualpa y enemigo de su linaje, es capturado por Manco Inca quien “mando que luego fuese quemado a la vista de todos [...] y fuese para este, castigo, y a los demas, exemplo.”¹⁴⁴

La importancia de la preservación de los muertos responde a la lógica del pecado antes descrita: un descuido en su culto significaba la ira de la divinidad o ancestro y un peligro para el grupo a su cargo. Algunos investigadores han asociado el miedo latente que las divinidades andinas generaban como un conservador de las prácticas religiosas tradicionales, aún bajo la prohibición de la Iglesia¹⁴⁵. No nos debe sorprender, por tanto, que la Iglesia haya asociado el demonio a dichas prácticas, echando mano incluso de una asociación ideológica entre *supay* y muerte para demonizar a los antepasados venerados por los indígenas, cuyas almas habrían muerto en el pecado y por tanto habrían sido condenadas al Infierno. Así, *supay* se hizo sinónimo de fantasmas y espíritus maléficos.

Creemos que la simultaneidad cósmica y la fe andina en la posibilidad de volver a vivir en la tierra se reflejan en el tratamiento indígena de los cuerpos muertos y que, por su propia naturaleza y significados, las prácticas y creencias indígenas en torno al cadáver representan, para el cristiano, idolatría y pecado.

El tratamiento andino del cadáver

A lo largo de todo el Perú pueden encontrarse restos de ceremonias organizados en estructuras coherentes. Varios de estos elementos venerados por los antiguos andinos han sido calificados como “bultos” refiriendo a masas figurativas de cuerpos. Bernard y Gruzinski observaron que el término puede aplicarse “a una estatua y, por tanto, a las que

¹⁴² Manga Quispe, 1994, op. cit. p. 185.

¹⁴³ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 63.

¹⁴⁴ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 13.

¹⁴⁵ Taylor, Gerald, 2000, op. cit. p. 23.

se modelan con materiales humanos que son las momias. [...] esas formas ancestrales, disecadas y vestidas con ropas suntuosas, alimentadas y paseadas como seres vivos.”¹⁴⁶ Las momias cumplían la función de conservar la memoria de las sociedades sin escritura y encontraban su importancia práctica en evitar la descomposición del cadáver, táctica antitética de las cristianas, donde la descomposición inevitable del cuerpo luego de muerto constituye la puerta de entrada a la inmortalidad del alma, cuya liberación solo se concreta a través de su destrucción¹⁴⁷. Estos bultos, sin embargo, no se limitaron a ser simples recordatorios del muerto sino, como Saignes nos enseña, se encontraban entre los cultos andinos más importantes¹⁴⁸. Las momias de los antepasados, particularmente las de los caciques y señores, fueron objetos de culto privilegiados, ocupando un importante lugar en las relaciones sociales incaicas y en el pensamiento sobrenatural andino en general. Nos enfocaremos en los cadáveres andinos distinguidos socialmente, en especial de las momias o bultos de los Incas.

El modo indígena de tratar los restos ilustres es relatado por Pedro Pizarro dando cuenta de una relación profundamente terrenal y presentista entre vivos y muertos. Tempranamente, y en consonancia con Bernand y Gruzinski, Pizarro observó que los indios tenían por tradición embalsamar a sus Incas muertos y envolverlos en “muchas rropas delgadas, y a estos señores les dexauan todo el seruicio que auían tenido en vida, para que les siruiesen en muerte a estos bultos, como si estuieren viuos: no les tocauan su seruicio de oro ni de plata.”¹⁴⁹ En esta cita, llama la atención el embalsamamiento del cadáver en forma de bulto, lo que denota la mencionada preocupación por la conservación del cuerpo después muerto. Asimismo, destaca la conservación de los privilegios de los señores en la muerte, como riquezas y criados. Los indios comunes estaban obligados a sustentarlos económica y ritualmente, de modo que el sistema de reciprocidad del que un señor gozaba en vida se prolongaba en su muerte. Este esquema estaba tan normalizado como la convivencia entre vivos y muertos. El encuentro interactivo entre Pizarro y un bulto ilustra esta situación.

El Marqués me mandó a mí que fuese con don Martín, la lengua, a pedille de su parte diese la yndia a este capitán. Pues creyendo yo que yua a hablar algún yndio uiuo, me lleuaron a un bulto de estos muertos, donde estaua asentado dentro de unas andas, que así los tenían; y el yndio diputado que hablaua por él de un lado, y la yndia al otro, sentados cabe el muerto.¹⁵⁰

Esta petición de matrimonio refleja el poder social que los muertos conservaban. La instancia comunicacional que se produce entre Pizarro y los criados del bulto muestra cómo

¹⁴⁶ Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge, 1992, op. cit. p. 35.

¹⁴⁷ Ibidem. p. 117.

¹⁴⁸ Saignes, Thierry, “De la borrachera al retrato: Los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)”, *Revista Andina*, Cusco, Número 1, 1987, p. 154.

¹⁴⁹ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 52.

¹⁵⁰ Ibidem. p. 53.

los andinos concebían los cuerpos muertos en completa consonancia con los vivos: podían conversar e incluso conceder favores a través de sus servidores. Dicha interacción supera el vínculo espiritual cristiano y las esporádicas apariciones que considera esta doctrina, a tal punto que la dinámica se torna cotidiana y material. Otro ejemplo de esta convivencia naturalizada es la alimentación del muerto, mediante la quema de los alimentos frente a los bultos o momias en la plaza, donde “quemauan aquí todo aquello que al muerto le auían puesto delante para que comiese.”¹⁵¹ Lo mismo ocurría con la bebida, derramada en la plaza para deleite de los mismos.

Las ceremonias andinas fúnebres como motivos del pecado cristiano

La refinada preocupación por la “segunda vida” del muerto es muy contraria a los modos cristianos, a quienes sólo les preocupaba la muerte del alma pues la extinción del cuerpo significaba la liberación de ésta de su envoltorio carnal, su liberación de lo sensible¹⁵², tan desprestigiado entre los cristianos, como veremos más adelante. En esta cosmovisión, la muerte está más asociada a lo espiritual que a los tratamientos materiales, como se ve en los entierros, cuidadosos de la moral ascética que dicta sencillez y humildad. Antípoda de esto es el tratamiento de los cuerpos muertos andinos, quienes podían incluso acumular tesoros. Pizarro nos indica a este respecto que “la mayor parte de la xente y tesoros y gastos y uicios estauan en poder de los muertos”¹⁵³, asociándolos con el consumo excesivo de riquezas y la inmoralidad.

La ideología cristiana ha sido muy escéptica respecto a la vida material, a los sentidos y a lo sensible en general. Ve un profundo pecado en el culto a criaturas sensibles o representadas en dichas figuras. Éstas fueron definidas por Tomás de Aquino como “ídolos”¹⁵⁴ que desviaban el culto hacia lo material. Este tipo de homenaje nacía siempre de la incitación demoníaca: “Y así, algunos construían con arte nefando imágenes que, por virtud de los demonios, causaban ciertos efectos, lo que les llevaba a pensar que había en ellas poderes divinos y que, según esto, se les debía ofrecer culto divino.”¹⁵⁵ El ídólatra es quien tiende a adorar cosas en las que percibe sólo una apariencia de verdad, lo que constituye un pecado grave a ojos de Aquino. Más, para él, es claro que la idolatría se comete por ignorancia, y no “a sabiendas”, como la herejía¹⁵⁶.

Como hemos señalado, el Diabolo es el causante indirecto de todos los pecados de la humanidad, debido a su papel protagónico en la incitación al pecado original. Empero, Tomás de Aquino nos enseña que incluso si no existiera el demonio, el hombre estaría

¹⁵¹ Pizarro, 1986 [1571], op.cit. p. 89.

¹⁵² Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas, 2005, op. cit. p. 103.

¹⁵³ Pizarro, 1986 [1571], op.cit. p. 52.

¹⁵⁴ Aquino, Tomás, *Suma de teología IV, Parte II-II (b)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Cuestión 94, Artículo 1, p. 127.

¹⁵⁵ Aquino, Tomás, 1994, op. cit. Cuestión 94, Artículo 1, p. 128.

¹⁵⁶ Ibidem. Cuestión 94, Artículo 3, p. 131.

inclinado a pecar debido a sus apetitos sensuales: la comida, la bebida y los placeres carnales¹⁵⁷. Los sentidos traen entonces falsedad en lo que perciben, de modo que “todo acto pecaminoso proviene de algún apetito desordenado de algún bien temporal”¹⁵⁸. Así justifica Aquino el pecado inherente a toda acción, pensamiento y deseo movido por los apetitos sensibles. El teólogo nos entrega la clave para analizar los juicios de Pizarro ante el tratamiento y ceremonias indígenas alrededor de los muertos, y es que, para ambos, la construcción de imágenes físicas y su adoración mediante actos que involucraban lo sensorial, carnal y corporal, llevaron a los indígenas a pensar que los poderes divinos se encontraban en lo sensible, y constituyen pecados manifiestos.

En los Andes, el tratamiento del cadáver iba siempre acompañado de ceremonias. Éstas estuvieron íntimamente ligadas a la satisfacción de los afanes sensibles condenados por la Iglesia (carnales, alimenticios, sensitivos). Es así como, a ojos españoles, todo ritual andino correspondía a una idolatría y pecado claros, y como tales debían concluir. Ejemplo de esto es la veneración de los ancestros y la ya mencionada habilidad del muerto para hablar a través de sus cuidadores y acumular riquezas.

Los cuerpos muertos eran objeto de circulación cotidiana, propagando su presencia a voluntad del muerto (representada en sus criados), de modo que “si querían yr a holgarse a casa de otros muertos [...] yrse a uisitar los muertos unos a otros, y hazían grandes bayles y borracheras. Algunas ueces yuan a casa de los uiuos, y los uiuos a las suyas.”¹⁵⁹ Este extracto es específicamente revelador de la movilidad y presencia ordinaria de los muertos, sobre todo en las fiestas. Es interesante la utilización de la palabra “holgarse”, que refiere al reposo, al tiempo de ocio e incluso al no hacer nada según el diccionario de Vittori de 1609¹⁶⁰. Al parecer, Pizarro alude a un carácter holgazán del muerto en general. En su relato, el ocio y el vicio son característicos de la relación de los vivos con los muertos, quienes “biuían uiciosamente, amanceuándose, beuiendo y comiendo espléndidamente.”¹⁶¹. Por ejemplo, el muerto podía acceder a los placeres carnales a través de sus criadas: el mismo Sol, representado en “un bulto pequeño, tapado”¹⁶² dormía acompañado de más de doscientas mujeres, quienes “finxían ellas dormir allí y que el sol se ayuntaua¹⁶³ con ellas”¹⁶⁴. En consonancia, al referirse a las mujeres, Pizarro indica que su vida de servicio y

¹⁵⁷ Aquino, Tomás, 1993. op. cit. Cuestión 80, Artículo 4. p. 632.

¹⁵⁸ Ibidem. p. 612.

¹⁵⁹ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 52.

¹⁶⁰ Traducido como “*se reposer, se donner du bon temps [...] chomer, ne rien faire*”. En: Vittori, Girolamo, *Tesoro de las tres lenguas francesa, italiana, y española: Thresor des tríos langves, françoise, italiene, et espagnolle*, 1609. p.350. Disponible en línea: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0> [Revisado el 30-09-2018].

¹⁶¹ Pizarro, Pedro, 1986 [1571], op. cit. p. 53.

¹⁶² Ibidem. p. 90.

¹⁶³ En el diccionario de Girolamo Vittori la palabra “ayuntar” es traducida al francés como “*assembler, joindre, coupler, accoupler*” haciendo directa referencia a emparejamiento, unión y compañía. En: Vittori, Girolamo, 1609, op. cit. p. 27. [Revisado el 30-09-2018]

¹⁶⁴ Pizarro, 1986 [1571], op. cit. p. 93.

trabajo se aligeraba cuando servían a los muertos pues “no estauan tan opremidas como las demás”¹⁶⁵ pues los muertos, sus señores, vivían en absoluta libertad moral.

Pizarro es enfático en el modo vicioso en que los muertos existían, siendo representados en su texto como sujetos de pecado propensos sobre todo a la embriaguez. El bulto participaba de las fiestas, sumándose a las borracheras donde “la chicha que al muerto le dauan, mostrándosela, combidándose unos muertos a otros, y los muertos a los biuos, y los biuos a los muertos.”¹⁶⁶ Las relaciones andinas entre vivos y muertos así como los tiempos de duelo corresponden a tiempos de borracheras. Estos últimos también estaban impregnados de pecado, por el hecho de que los indios “andauan de cerro en cerro y de lugar en lugar donde los muertos siendo viuos auían andado, y después questauan cansados, sentáuense y beuían”¹⁶⁷.

El soldado asocia el vicio a la embriaguez y al amancebamiento, pero, más importante aún, relaciona el vicio del alcohol específicamente a los muertos. Desde la óptica del dominico Tomás de Aquino, la embriaguez constituye un pecado mortal, pues el hombre se priva voluntariamente del uso de su razón: “Peca, pues, mortalmente porque se pone en peligro de pecar”¹⁶⁸. Esta asociación bebida-pecado es producto de un enfoque cultural europeo que poco tuvo que ver con la perspectiva indígena, quienes veían en el alcohol y sus consecuencias otros significados. Es importante considerar la bebida en un contexto sociocultural y no solo económico, nutritivo y judicial¹⁶⁹. Las fiestas y borracheras en los Andes tenían un significado ritual para los indígenas y no simplemente recreativo. Es más, se sabe que bajo mandato incaico los caciques tenían prohibido emborracharse salvo en ocasiones ceremoniales¹⁷⁰, donde este fenómeno ocurría bajo la forma de sesiones colectivas de embriaguez¹⁷¹. Lo que esta restricción nos indica es el carácter extraordinario de las borracheras y su significado ritual.

Saignes da cuenta de una democratización del vicio del alcohol para el siglo XVI con la caída del incanato, de manera que habría aumentado su consumo a causa de la necesidad de escapar del malestar colonial. Sin embargo, el mismo autor aclara que las borracheras conservaron su rol primordial de “reafirmar la cohesión grupal tanto en la relación con los dioses como entre los participantes”¹⁷² tanto a través del trabajo que requería la producción de bebidas como por la dimensión ritual que la excitación de la

¹⁶⁵ Pizarro, 1986 [1571], op. cit., p. 94.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 89-90.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 70.

¹⁶⁸ Aquino, Tomás, 1994. op. cit. Cuestión 150, Artículo 2. p. 450.

¹⁶⁹ Hidalgo, Jorge y Heath, Dwight, Comentario a “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios en español?”, *Revista Andina*, Número 7, Cusco, 1989, pp 119-123.

¹⁷⁰ Como fiestas fúnebres y matrimonios.

¹⁷¹ Saignes, Thierry, 1987, op. cit. p. 153.

¹⁷² Saignes, Thierry, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?” *Revista Andina*, Cusco, Número 7, 1989, p. 85.

ebriedad confiere, posibilitando la puesta en escena del rito de la reciprocidad. Así, el complejo bebedor andino estaba fuertemente ligado a la memoria del pueblo. En la medida en que la festividad reunía al grupo, permitió una cohesión mediante el reparto compartido de la bebida que se plantea como vector de la reciprocidad. Así, “La fiesta estructura al grupo y a la vez lo reproduce como grupo”¹⁷³. En estas instancias se evocaba el pasado en los cantos y danzas, y la fiesta devenía estructurante de la memoria grupal.

El alcohol aparece en los Andes “como un vehículo que permitía una comunicación directa con el Otro (dios, abuelo, waka...)”¹⁷⁴, generando la unión de los vivos con sus muertos. Esto les permitió explorar las invisibles regiones temporales del *kaylla*, reunirse con los ancestros y recorrer nuevos espacios de la conciencia. Precisamente, la ebriedad se plantea como elemento nuclear de las prácticas culturales andinas que persisten en el período colonial. Como activadora de la memoria colectiva, la bebida se encontraba presente en todo ritual, más aún en los fúnebres, directos generadores de recuerdos.

Es así como el pecado corporal, como extensión del espiritual, le confiere al tejido religioso cristiano una razón para aplicarse a la compleja sociabilidad indígena representada por la reciprocidad entre vivos y muertos y generada, a su vez y entre otras, por las fiestas y borracheras. El cristianismo consigue atacar las relaciones de poder indígenas mediante la reprobación a sus formas de sociabilidad. Pizarro, el semiculto conquistador¹⁷⁵, al reflejar en su escrito la represión de los placeres carnales y alimentarios, da cuenta de la obsesión por la civilización de las costumbres, como las buenas maneras y el refinamiento corporal¹⁷⁶, que alimentan su flamante crítica al modo pecaminoso en que los muertos vivían, avalado por los vivos.

Sin embargo, es difícil negar que la bebida en tiempos coloniales no haya sido utilizada por los indígenas para escapar a la sufrida experiencia colonial, lo que encajaría en la categoría de pecado cristiano. Con todo, creemos que se deben considerar todos los posibles usos prehispánicos del alcohol, y concebir su consumo colonial en un entramado de objetivos que pueden incluir, al mismo tiempo, ocio, olvido y ritual. Esto lo ilustran Hidalgo y Heath de manera clara, según quienes durante la embriaguez colonial por parte de los indígenas andinos las normas cristianas representan “lo que es "olvidado" (quizás "suspendido" o "dejado de lado" podría ser una terminología más adecuada) y las normas "paganas" (las cuales son indígenas y se acomodan a la tradición) las que son "recordadas" (o "activadas" o "dominantes)”¹⁷⁷. Así, la bebida le permitía al indio escapar de su sufrida situación colonial y a la vez, y complementariamente, volver a sus tradiciones y

¹⁷³ Saignes, Thierry, 1989. op. cit. p. 97.

¹⁷⁴ Ibidem. p. 98.

¹⁷⁵ Stoll, Eva, “Competencia escrita de impronta oral en la crónica soldadesca de Pedro Pizarro”, En Thomas Kotschi, Wulf Oesterreicher, Klaus Zimmermann *El español hablado y la cultura oral en España e Hispanoamérica, Madrid, Iberoamericana*, 1996, pp. 427-446.

¹⁷⁶ Elias, Norbert, 1987. op. cit.

¹⁷⁷ Hidalgo, Jorge y Heath, Dwight, 1989, op. cit. p. 120.

reencontrarse con sus ancestros, por lo que creemos que concentra un fuerte contenido anti español.

La muerte andina como resistencia

En otro plano, Titu Cusi reafirma la cabida interactiva de los muertos en el presente vivido, *kay pacha*, y las lógicas andinas en el trato a los muertos. Su huida del Cuzco junto a su padre no se concretó sin antes llevar consigo los cuerpos de sus antepasados, que residían en la ciudad invadida. Llegados a Vitcos, cuenta el Inca que su padre ordenó “hazer [...] una casa para dormir, porque las que antiguamente avia heran de mis aguelos Pachacuti Ynga, Topa Ynga Yupanqui y Guainacpac y los demas, cuyos cuerpos pussimos allí, porque no los osamos dexar en el Cuzco ni en Tanbo”¹⁷⁸. Este acto corresponde a una preocupación andina, donde los cadáveres debían ser conservados, y, como objetos preciados, constituían potenciales víctimas de los ultrajes españoles. Esto lo confirma la entrada de Diego de Almagro y Diego de Ordóñez a Vitcos, “los cuales llevaron por delante [...] los cuerpos de mis antepasados los cuales se llamavan Vanacauri, Viracochan Ynga, Pachacuti Ynga, Topa Ynga Yupangui y Guaina Capac [...] y los españoles se tornaron al Cuzco con la presa que llevavan”¹⁷⁹, al usurpar los cuerpos ancestrales incaicos, ocasión en que además arrebataron al mismo heredero del Tawantinsuyu.

Como vemos en Pizarro y confirmamos en Titu Cusi, los españoles lograron entender la relación andina entre vida y muerte y la importancia de los bultos para los linajes andinos. Es bastante probable que Titu Cusi haya perpetuado los ritos tradicionales indígenas en torno a los muertos, en razón de la preocupación que denota su escrito por éstos. Para Spalding, luego de varios años de dominio colonial “la gente sabía bien cómo practicar los ritos tradicionales sin atraer la atención de los representantes de la Iglesia española”¹⁸⁰. Por ende, no es extraño pensar que Titu Cusi supiera moverse entre las categorías españolas y las de su propia cultura, ocultando la práctica de ritos tradicionales a través de una apariencia de cristiandad y una parcial integración a su sistema político.

El cuidado que ponen Titu Cusi y su padre en resguardar los cuerpos de sus antepasados, así como la petición del moribundo Manco Inca a su hijo de “no darle pena a sus huesos”¹⁸¹ luego de su deceso, revelan que la muerte es pensada como otra etapa vital para relacionarse con el entorno y las personas. La pervivencia de las relaciones de reciprocidad, respeto, lealtad, miedo, reverencia y riquezas que se habían forjado en vida se

¹⁷⁸ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 53

¹⁷⁹ Ibidem. p. 53.

¹⁸⁰ Spalding, Karen, “La otra cara de la reciprocidad”, En *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Lima, Institut francais d'études andines, 2005, p. 10.

¹⁸¹ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 61.

mantienen en la muerte, pues la reciprocidad trasciende el *pacha*.

A través de la muerte de su padre, Titu Cusi da cuenta de la relación entre cadáver y memoria, donde la momia o bulto del difunto era el motivo material para no olvidar su presencia eterna en el presente, pues para los Incas, como Manco, era decisivo que todos tuviesen

[...] obligacion de nonos olvidar en toda vuestra vida, vosotros y vuestros deçendientes, ansy a mi como a mis aguelos y visaguelos y tener mucho respeto y hazer mucho casso de my hijo y hermano Titucusy Yupangui y de todos los demas de mis hijos que dellos deçendieren.¹⁸²

En este parlamento final, Manco Inca revela la concepción de los muertos como historia, como sujetos que se encuentran en una “conjunción globalizadora”¹⁸³ y se deben, entre todas las generaciones de un mismo linaje, respeto y ritual. Aquí se cruzan lealtades y temporalidades: los vivos, sus antepasados y sus descendientes deben honrar y recordar a los gobernantes muertos, sus antepasados y sus descendientes. Observamos cómo se teje una red de reciprocidad entre vivos y muertos de un mismo linaje, en este caso de los Incas, de distintas generaciones. Los cuerpos operan más allá de su materialidad, generándose una lealtad universal entre los vivos y los muertos.

Titu Cusi no está exento de esta lealtad para con sus muertos, pues se ve atado al inquebrantable lazo con su padre y sus consignas. En la Instrucción, la partida de Manco a los Andes y su posterior muerte se establecen como sellos de una actitud de resistencia. Los parlamentos conclusivos del difunto Inca, durante su retiro a la sierra y antes de su deceso, ordenan una nueva dinámica de relación con los españoles, esta vez confrontacional. Antes de adentrarse en los Andes, el Inca exhorta a sus fieles a no ceder ante el enemigo y sus intentos de evangelización, y a no cometer el error de confiar en esos sujetos movidos por el demonio. Incluso los incita a engañar a los españoles.

Lo que más aveis de hazer, es que por ventura estos os diran que adoréis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los cuales dizen ques Viracochan, y que le adoréis como a guaca, el qual no es sino paño. No lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos [...] Bien creo que alguna vez, por fueça o con engaño, os an de hazer adorar lo que ellos adoran; quando mas no pudieredes, hazedlo delante dellos y por otra parte, no olvidéis nuestras cerimonias.¹⁸⁴

Asimismo, en su lecho muerte, impulsa a su hijo a no hacer caso de los españoles, diciendo: “te mando que perpetuamente nunca tengas ley perfecta con semejante gente [...]

¹⁸² Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]. op. cit. p. 50.

¹⁸³ Manga Quispe, Eusebio, 1994, op. cit. p. 181.

¹⁸⁴ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 52.

No consentas que entren en tu tierra, aunque mas te conviden con palabras, porque sus palabras melosas me engañaron a mí y ansy harán a ti”¹⁸⁵. Posteriormente aclara que aquella es “mi postrimera voluntad”¹⁸⁶.

En astuta consonancia, las intenciones planteadas por Titu Cusi al inicio de la Instrucción recalcan la obediencia que le debe a la voluntad de su padre Manco. El penúltimo Inca declara que ha obedecido todos los mandatos de su padre “desde quel fallescio hasta oy, e lo hago mientras Dios me diere vida, pues es cosa tan justa que los hijos hagan lo que sus padres mandan, en especial en sus postrimeros días”¹⁸⁷. Esta oración aparece tempranamente en el texto y se plantea como respuesta directa a las órdenes finales de Manco presentes en las últimas páginas del escrito, bajo la promesa de obediencia por parte de Titu Cusi a la postrimera voluntad paterna durante sus propios días de gobierno.

Este diálogo, ingeniosa y sutilmente ubicado en los extremos de la Instrucción, refleja la determinación de Titu Cusi de cumplir los mandamientos de Manco y no ceder ante los españoles. Su muerte se alza como un pacto de resistencia, sellando la deuda española descrita a lo largo de su texto y declarando, cautelosamente, una estrategia indígena de no cooperación con los hispanos, que es justamente lo que, durante años, Titu Cusi levantó, impidiéndoles la entrada a Vilcabamba y dilatando las negociaciones. En este plano, podríamos pensar que Bartolomé Álvarez acertó al declarar que las autoridades españolas “no tienen a los indios por tan malos como son”¹⁸⁸, refiriéndonos a la subestimación hispana de su capacidad de engaño a través de la resistencia cultural, expresada sobre todo en la pervivencia de su religiosidad. Para el clérigo, la mayoría de los indígenas fingían cristiandad, que es lo que los parlamentos de Manco y la promesa de Titu Cusi insinúan.

En consonancia con las sospechas de Álvarez, el líder andino se movió entre dos matrices valóricas antagónicas: “la promoción del cristianismo y el fomento de las divinidades locales y de las creencias mágicas”¹⁸⁹ al momento en que dictaba el texto. Titu Cusi es un personaje híbrido, que recorre dos legitimidades de forma estratégica: su herencia cultural prehispánica y los privilegios económicos y políticos que la colonia puede asegurarle.

Los conceptos imaginarios y las prácticas culturales aquí analizadas sustentan instituciones políticas y sistemas de socialización. Así, vemos cómo el cuerpo muerto fue susceptible de ser instrumentalizado discursivamente bajo la forma de imágenes que dan

¹⁸⁵ Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570], op. cit. p. 61.

¹⁸⁶ Idem.

¹⁸⁷ Ibidem. p. 4.

¹⁸⁸ Álvarez, Bartolomé, *De las costumbres y la conversión de los indios del Perú*. Memorial a Felipe II, Madrid, Ediciones Polifemo, 1998 [1588], p. 278.

¹⁸⁹ Saignes, Thierry, 1987, op. cit. p. 155.

cuenta de cuestionamientos o justificaciones a las formas de sociabilidad, ética y moral de los grupos en pugna.

Para el caso de la América colonial del siglo XVI, las entidades en contacto y choque buscaron construir objetos y sujetos memorables o corrompidos según sus fines, explicando el antagonismo entre indios y españoles como resultado del encuentro de nuevas costumbres que están impregnadas, a su vez, de viejas prácticas. Así se fueron moldeando subjetividades resultantes del contacto entre percepciones andinas y europeas.

En este caso, Titu Cusi es un fiel reflejo de cómo el juego entre categorías pertenecientes a dos culturas antagónicas permite configurar una crítica al sistema enemigo, defendiendo silenciosamente sus modos tradicionales en los términos del invasor y así, atraparlos argumentativamente en una deuda histórica, logrando preservar su memoria en los repositorios antagónicos de la oralidad y la escritura. No era extraño que los caciques lucharan ante las Audiencias por el respeto de sus derechos apegados a los modos españoles de hacer política, pero preservando su autoridad tradicional, y Titu Cusi no es la excepción.

Por otro lado, el cristianismo medieval encasilló al sujeto en una tensión esencial que pudimos evidenciar en las representaciones en disputa: a la Cuaresma (represión del comportamiento representada por el cristianismo en Pizarro) se le opone el Carnaval (liberación y persistencia pagana de las prácticas corporales representadas por los indígenas andinos)¹⁹⁰. Al español la herejía no debería sorprenderle dada su supervivencia en Europa; en los Andes, y en América en general, sólo le ofende, pero le sirve para justificar la necesidad de intervención militar, política y religiosa. Pizarro demuestra una significativa comprensión de la cultura andina, y una abierta disposición a comprender dichas prácticas. Esto permitió mejorar las estrategias de control tanto físico como ideológico y utilizar las tradiciones ajenas como sólidos instrumentos de crítica moral.

Es así como la muerte del cuerpo, en ambos autores, desata una prolífica manipulación de sus significados, enmarcados en la complejidad de definir la muerte y explicar sus consecuencias, así como de honrarla en vida mediante acciones concretas.

¹⁹⁰ Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas, 2005. op. cit.

CONCLUSIONES

A través de estas páginas se han explorado algunas variantes del discurso colonial peruano de la época de 1570 que corresponde a la administración toledana, caracterizada por una preocupación particular por la producción cultural y una gran capacidad para reprimir las pretensiones políticas incaicas. Los discursos encargados por el Virrey con el fin de deslegitimar la jerarquía incaica surtieron el efecto esperado de hacer aceptable la conquista a ojos hispanos, justificando el uso de la fuerza para aplacar a los indios. Como corolario, Toledo logró, en 1572, conquistar Vilcabamba. Si bien no explícita ni directamente, españoles como Pedro Pizarro se plegaron a ese discurso. Más también, y previamente, indígenas como el Inca Titu Cusi replicaron la estrategia toledana de crítica al origen del poder enemigo, cuestionando, a su vez, el origen del poderío español en América, por escrito.

Hemos admitido y trabajado en base a que los discursos son construcciones arbitrarias, donde median la subjetividad, la memoria y los intereses personales de los enunciadore. Autores como Catherine Julien han explicado que los escritos coloniales están lejos de constituir miradas objetivas a la realidad, de modo que las versiones del pasado fueron probablemente compuestas con propósitos específicos¹⁹¹. Emoción y cognición¹⁹² se encadenan de diferentes maneras en los discursos estudiados, en las relaciones trazadas entre los hechos seleccionados, en la elevación al valor de orígenes, causas o consecuencias de los mismos y en las lecciones que derivan de ellos. Así, los autores dan cuenta de cómo se reestructuran las estrategias discursivas coloniales en respuesta a la crudeza y efectividad que adquiere la organización hispana en 1570, y a los respectivos objetivos de los enunciadore.

La construcción discursiva del pasado nos reveló, mediante el pensamiento sobrenatural de cada enunciador, la arbitraria escritura de la historia. Ambos escritos se encuentran colmados de alusiones fantásticas para sazonar el relato, incrementar las sensaciones de peligro y heroísmo, intensificar la maldad ajena y la bondad propia, y justificar las acciones de su presente: la necesaria y noble colonización en el caso de Pizarro, y las demandas para su familia en Titu Cusi. En específico, la información plasmada por los autores nos permitió observar dos discursos en torno al pasado en 1570: a) el que reconstruyó una memoria indígena a base de la apropiación de herramientas de comunicación hispanas como la escritura, y b) el que respondió a la cosmovisión hispana ideologizada, relato enfocado en el enaltecimiento de los primeros conquistadores, en una observación detallada pero distante de la realidad indígena y una evidente lealtad cristiana.

¹⁹¹ Julien, Catherine, 2006, op. cit. p. xxi.

¹⁹² Elementos claves en la constitución de los discursos según Teun Van Dijk. En: Van Dijk, Teun, 2000 [1997]. op. cit.

Ambos fueron respuestas al contexto político, donde las negociaciones incaicas fueron cada vez más apremiantes frente a un Virrey hostil al tratado de Acobamba y la existencia misma de los Incas.

A través de Pedro Pizarro, recorrimos las matrices más clásicas del pensamiento cristiano europeo, medieval y conquistador, mediante el relato de las hazañas de su grupo y los conflictos militares de la época a la que se remonta. Podemos ubicarlo, como hacen Lohmann Villena¹⁹³ y Duviols¹⁹⁴, entre los cronistas toledanos por la época de su publicación, la abundante referencia a la realidad incaica e indígena en general¹⁹⁵ y el “contenido ideológico”¹⁹⁶ de su escrito: deslegitimar la autoridad política incaica para justificar la conquista española a través de la inferioridad moral indígena y el consiguiente derecho hispano a someterlos como fuerza de trabajo. El eje religioso estructura su relato y justifica sus pretensiones, planteándose como el argumento esencial del derecho hispano en América. En su discurso, es el cristianismo y sus engranajes¹⁹⁷ el que sustenta la legitimidad política hispana, base de la civilidad conductual aceptada y de la sociedad a construir en América¹⁹⁸. Tanto para Lohmann como para Duviols, el ambiente ideológico toledano habría sido el elemento determinante en la redacción de la Relación, reflejo de una verdadera “propaganda colonialista”¹⁹⁹.

A su vez, la Instrucción de Titu Cusi revela una extracción de conceptos y estrategias discursivas, si bien no de la Relación misma, del ideario cristiano-hispano que representa, encarnando la asimilación de conocimiento ajeno y su aplicación para beneficio propio en un contexto que no admitía otros patrones. La utilización de la escritura y de las categorías de sentido cristianas en el Inca Titu Cusi, como la figura del diablo, responde a la colonización de lo imaginario²⁰⁰, donde el sistema de dominación colonial interfirió en la producción consciente de saberes por parte del dominado. Los distintos usuarios de un mismo lenguaje pueden utilizar “de manera diferente un mismo repertorio sociocultural de conocimientos”²⁰¹ lo que explica que Titu Cusi haya sido capaz de utilizar el mismo bagaje

¹⁹³ Lohmann, Guillermo, “Consideraciones preliminares”, En *Relación del descubrimiento y la conquista de los reinos del Perú*, Lima, Edición Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986, p. VI.

¹⁹⁴ Duviols, Pierre, “Lo indígena en la Relación de Pedro Pizarro”, En *Relación del descubrimiento y la conquista de los reinos del Perú*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986, p. LXXXIX.

¹⁹⁵ Ibidem. p. LXXXVIII.

¹⁹⁶ Incluso Lohmann defiende que “Pedro Pizarro se enrola así bajo el pabellón reivindicatorio que enarbó el celoso mandatario [...] habría que encasillarlo plenamente en la clientela de la vertiente toledana”. En: Lohmann, Guillermo, 1986, op. cit. p. VI.

¹⁹⁷ Baschet, Jérôme, 2009. op. cit.

¹⁹⁸ Elias, Norbert, 1987. op. cit.

¹⁹⁹ Para Duviols, lo toledano en Pizarro se refleja sobre todo en sus posturas propizarristas y prohuascaristas, y su férreo antialmagrismo y antiatahualpismo. En: Duviols, Pierre, 1986, op. cit. p. LXXXIX.

²⁰⁰ Gruzinski, Serge, 1991. op. cit.

²⁰¹ Van Dijk, Teun, 2000 [1997], op. cit. p. 43.

cultural que Pizarro para expresar inquietudes opuestas a sus fines²⁰², logrando cristalizar un antagonismo histórico en clave cristiano-hispana: una legitimidad política española viciada desde su llegada al Perú, a través de un punto de vista moral y religioso sincrético. Es su situación de dominado la que engendra en él un verdadero pensamiento crítico a través de apropiaciones conceptuales utilitaristas, que le permiten pensar en nuevas posibilidades de acción política pese a su derrota estructural. La trayectoria negociadora de Titu Cusi con los españoles y su educación como colonizado al amparo del español Oñate, se transforma así en una verdadera manzana envenenada para el colonizador, proporcionándole las armas para la lucha ideológica antiespañola.

Los autores estudiados son solo dos ejemplos de cómo la fascinación por el otro se yergue como gesto por excelencia de la modernidad europea traída a América²⁰³ y, a la vez, de cómo la apropiación de esa modernidad incipiente por los “otros” no metropolitanos deriva en un pensamiento crítico-político indígena, siempre en diálogo con su contexto de dominación ineludible. Recordemos que “el discurso puede obedecer al poder de un grupo pero también puede desafiarlo.”²⁰⁴ Titu Cusi nos permite hablar de un pensamiento filosófico andino colonial que se gesta en tensión pero a la vez desde el pensamiento filosófico europeo medieval, en un gesto ambulante por parte del Inca, que interrelaciona códigos culturales opuestos²⁰⁵.

Así, el reducto desde el cual escribe Titu Cusi puede percibirse como una frontera cultural²⁰⁶, desde donde los Incas vencidos intentaron, infructuosamente, asegurar privilegios para su linaje. El penúltimo Inca se yergue como una figura paradójica²⁰⁷ en cuanto su cristiandad choca con sus ácidas críticas a los españoles. Esta ambigüedad ha sido interpretada como un arma de resistencia²⁰⁸ y a la vez como un rasgo andino ritual donde la perturbadora llegada de los españoles sería un elemento catártico necesario para generar la unidad social²⁰⁹. Creemos que la resistencia incaica se fundamentó en el

²⁰² En la teoría de Van Dijk, los usuarios que se comunican deben utilizar un mismo lenguaje. Para el caso de este estudio, Titu Cusi se valió de un traductor y un escribano para este fin, debido a su insuficiente manejo del castellano y la escritura. En: Van Dijk, Teun, 2000 [1997], op. cit.

Cuestiones de autoría han sido tratadas por Cattán (2017), Bauer (2005) y Julien (2006), difiriendo la primera de los demás al plantear una coautoría de la Instrucción entre el Inca y el fraile traductor, Marcos García. Sin embargo, ninguno niega la evidente influencia del penúltimo Inca en su escrito, que va desde la iniciativa de escritura y negociación hasta los objetivos y temáticas tratadas.

²⁰³ De Certeau, Michel, 2006 [1978]. op. cit. p. 60.

²⁰⁴ Van Dijk, Teun, 2000 [1997], op. cit. p. 46.

²⁰⁵ Viveros, Alejandro, 2016, op. cit. p. 366.

²⁰⁶ Merluzzi, Manfredi, “La monarquía española y los últimos incas, ¿una frontera interior?”, *Manuscripts Revista d’Historia Moderna*, Número 32, 2014, pp. 61-84.

²⁰⁷ Roy, Hélène, “El discurso Neo-Inca y su significado político: Vilcabamba entre sumisión, sincretismo y resistencia”, *Revista de crítica literaria Latinoamericana*, Año XI, Número 80, Lima-Boston, 2014, pp. 87-101.

²⁰⁸ Chang-Rodríguez, Raquel, “Writing as resistance: Peruvian History and the ‘Relación of Titu Cusi Yupanqui’”, En Rolena Adorno, *From Oral to Written Expression: Natives Andean Chronicals of the Early Colonial Period*, Syracuse University, Estados Unidos, 1982, pp. 41-64.

²⁰⁹ Salomon, Frank, 1984, op. cit.

sincretismo con las formas cristianas, sin las cuales sus posibilidades de acción habrían sido escasas. Titu Cusi defiende la legitimidad incaica del tiempo de la conquista, y ataca la española en términos sincréticos: civilización y reciprocidad se baten y complementan en un solo discurso.

Por otra parte, en la óptica de Baschet, el viaje al Nuevo Mundo del que fue parte Pizarro debe leerse como una peregrinación que busca enfatizar la unidad interior cristiana a través de discursos que refuerzan el enfrentamiento simbólico y físico ante un mundo infiel. De este modo, Pizarro logra construir un relato de su peregrinación en un momento de necesaria unificación ideológica y política hispana (caracterizado por las dificultades para asentarse definitiva y acabadamente en el Perú), donde la civilización, como estrategia discursiva española, se opone tajantemente a la reciprocidad.

A lo largo de este análisis, pudimos dilucidar cómo las dinámicas representacionales del otro estamparon la subordinación en la sociedad colonial, perpetuando las lógicas colonizadoras en la sociedad americana. El linaje Inca se ciñe al nuevo orden bajo la pretensión de una participación en la nueva dinámica de poder, reivindicación no compartida por los conquistadores, quienes abogaron por la exclusividad de la soberanía. Las representaciones ficticias sobre el otro y sobre el ego configuraron imágenes antagónicas de los grupos en contacto, que constituirían, finalmente, la sociedad colonial, una sociedad profundamente sincrética, contradictoria y desunida, enfrentada a sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Aquino, Tomás, *Suma de teología II, Parte I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Disponible en línea: <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/2.pdf>

Suma de teología IV, Parte II-II (b), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Disponible en línea: <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/4.pdf>

Suma de teología I, Parte I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Disponible en línea: <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf>

Álvarez, Bartolomé, *De las costumbres y la conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1998 [1588].

Bertonio, Ludovico; Del Canto, Francisco; Santo Tomás, Domingo; González Holguín, Diego; De Torres Rubio, Diego y Bárcena, Alfonso, *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú, llamada Quichua, y en la lengua Española*, Sevilla, 1603. Disponible en línea: <https://archive.org/details/arteyvocabulario00barc>

Garcilaso de la Vega, Inca, *Los comentarios reales de los Incas I*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609, Libro II, Capítulo VII, p. 84. Disponible en línea: <http://museogarcilaso.pe/mediaelement/pdf/3-ComentariosReales.pdf>

González Holguín, Diego, *Vocabulario de la Lengva General de todo el Pery llamada Lengva Qquichua o del Inca*, Lima, Imprenta de Francisco del Canto, 1608. Disponible en línea: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>

Lisi, Francesco, *El tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990 [1582-1583].

Pizarro, Pedro, *Relación del descubrimiento y la conquista de los reinos del Perú*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571].

Poma de Ayala, Guaman, *Nueva Crónica y buen gobierno*, Volumen 1, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1980 [1615].

Santo Tomás, Domingo, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, Valladolid, Francisco Fernandez de Cordoua impressor del Rey de España, 1560. Disponible en línea: <https://archive.org/details/lexiconovocabula00domi>

Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro, *Instrucción al Licenciado Don Lope García De Castro*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570].

Vargas, Rubén, *Concilios Limenses [1551-1772]*, Tomo 1, Lima, 1951.

Vittori, Girolamo, *Tesoro de las tres lenguas francesa, italiana, y española: Thresor des tríos langves, françoise, italiene, et espagnolle*, 1609 Disponible en línea: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtile?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>

Obras secundarias

Aguirre, Fernando, “Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la Instrucción al licenciado Lope de Castro de Titu Cusi Yupanqui”, *Revista Summa Humanitatis*, Volumen 1, Número 10, Lima, 2018, pp. 10-67.

Alejos, José, “Identidad y alteridad en Bajtín”, *Revista Acta Poética*, Volumen 27, Número 1, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, México, 2016, pp. 45-61.

Backzo, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC, 1999 [1984].

Bakewell, Peter, “La maduración del gobierno del Perú en la década de 1560”, *Revista Historia mexicana*, México, Volumen 39, Número 1, 1989, pp. 41-70.

Bauer, Ralph, “Introducción”, *An Inca Account of the Conquest of Peru*. University Press of Colorado, Boulder, 2005, pp. 1-56.

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Cattan, Margueritte, “En los umbrales de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui”, *Historica*, Número XXXV.2, pp. 7-44, 2011.

“Las palabras que no se tradujeron en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui”, *Hipogrifo*, Número 4.2, Estados Unidos, 2016, pp. 169-195, 2016.

“La retórica clásica en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui”, En *Sujetos coloniales: escritura, identidades y negociación en Hispanoamérica (Siglos XVI-XVIII)*, IDEA, Nueva York, 2017, pp. 81-98.

Carrillo, Francisco, “Tesis, historia y fábula en la crónica de Pedro Pizarro”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 10, Número 20, 1985, pp. 29-43.

Chang-Rodríguez, Raquel, “Writing as resistance: Peruvian History and the ‘Relación of Titu Cusi Yupanqui’”, En Rolena Adorno, *From Oral to Written Expression: Natives Andean Chronicals of the Early Colonial Period*, Syracuse University, Estados Unidos, 1982, pp. 41-64.

Cruz, Pablo, “Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio altoandino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)”, *Revista Española de Antropología Americana*, Volumen 44, Número 1, 2014, pp. 217-234.

De Certeau, Michel, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana 2006 [1978].

Duviols, Pierre, “Lo indígena en la Relación de Pedro Pizarro”, En *Relación del descubrimiento y la conquista de los reinos del Perú*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986, pp. LXXXVIII- XCIII.

Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Esteve Barba, Francisco, *Historiografía indiana*, Madrid, Editorial Gredos, 1992 [1964].

Feher, Michel.; Naddaff, Ramona y Taz, Nadia. *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, 1990.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*. Argentina, Siglo Veintiuno, 2003 [1975].

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Hidalgo, Jorge y Heath, Dwight, Comentario a “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios en español?”, *Revista Andina*, Número 7, Cusco, 1989, pp 119-123.

Julien, Catherine, “Introducción”, En *History of How the Spaniards Arrived in Peru*, Estados Unidos, Hackett Publishing Company, 2006, pp. VII-XXIX.

Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999.

Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.

Lohmann, Guillermo, “Consideraciones preliminares”, En *Relación del descubrimiento y la conquista de los reinos del Perú*, Lima, Edición Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986, pp. I-LXXXVII.

Mac Cormack, Sabine, *Religión en los Andes. Visiones e Imaginación en el Perú Colonial*, Perú, Ediciones El Lector, 2016.

Manga Quispe, Eusebio, “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana*, Número 24, Madrid, 1994, pp. 155-189.

Martínez, José Luis, “Construyendo mundos: el “Nacimiento” de los indios en los Andes del siglo XVI”, En Alejandra Araya, Azun Candna y Celia Cussen *Del nuevo al viejo mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, LOM, 2005, pp.23-34.

Marzal, Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

Mayer, Enrique y Alberti, Giorgio, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, Instituto de estudios Peruanos, 1974.

Merluzzi, Manfredi, “La monarquía española y los últimos incas, ¿una frontera interior?”, *Manuscrits Revista d’Historia Moderna*, Número 32, 2014, pp. 61-84.

Pirenne, Henri, *Las ciudades de la Edad Media*, Buenos Aires, Claridad, 2011.

Porrás, Raúl, *Los cronistas del Perú*, Lima, Sanmartí y Cía, 1962.

Regalado, Liliana, “Estudio preliminar” En *Titu Cusi Yupanqui, Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, pp. XI-LVIII.

“De la tradición oral al registro escrito. Una reflexión acerca de las bases de la historiografía latinoamericana”, *Summa Hummanitatis*, Volumen 8, Número 2, 2016, pp. 62-84.

Rivera, Mauricio, “El cuerpo medieval entre la civilidad y la metáfora política. Dos tradiciones de estudios bajo un mismo autor: Jacques Le Goff. Una mirada a su contexto historiográfico”, *Revista Historias del Orbis Terraum*, Número 15, 2015, Valparaíso.

Rostworowski, María, *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, Perú, IEP, 1983.

Roy, Hélène, “El discurso Neo-Inca y su significado político: Vilcabamba entre sumisión, sincretismo y resistencia”, *Revista de crítica literaria Latinoamericana*, Año XI, Número 80, Lima-Boston, 2014, pp. 87-101.

Rozat, Guy, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Salinas, Carlos, “El estatuto jurídico de los clérigos en los sínodos chilenos del período indiano”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, Número XVI, 1994, pp. 105-138.

Salinas, Maximiliano, “La persistencia de una desigualdad colonial: el ideal caballeresco en Chile, siglos XIX y XX”, En Alejandra Araya, Azun Candina y Celia Cussen *Del nuevo al viejo mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, LOM, 2005. pp. 66-84.

Salomon, Frank, “Crónicas de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos”, *Revista Chungará*, Número 12, 1984, pp. 81-98.

Sanfuentes, Olaya, *Develando el nuevo mundo. Imágenes de un proceso*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2009.

Saignes, Thierry, “De la borrachera al retrato: Los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)”, *Revista Andina*, Cusco, Número 1, 1987, pp. 139-170.

“Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?” *Revista Andina*, Cusco, Número 7, 1989, pp. 83-113.

Spalding, Karen, “La otra cara de la reciprocidad”, En *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Lima, Institut français d’études andines, 2005, pp. 61-73.

Stoll, Eva, “Competencia escrita de impronta oral en la crónica soldadesca de Pedro Pizarro”, En Thomas Kotschi, Wulf Oesterreicher, Klaus Zimmermann *El español hablado y la cultura oral en España e Hispanoamérica*, Madrid, Iberoamericana, 1996, pp. 427-446.

Taylor, Gerald, *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Cusco, CBC, Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de Las Casas”, 2000.

Van Dijk, Teun, *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2000 [1997].

Viveros, Alejandro, “Aproximaciones al contenido filosófico político de la noción de indio en Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui (1570) y Felipe Guaman Poma de Ayala (1615)”, *Revista Diálogo Andino*, Número 49, 2016, pp. 357-369.

Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza, 1971.

Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas, IEP, Lima, 1973.