



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

Seminario de grado:
Pensamiento(s) indígena(s) en América Latina (Siglos XV-XXI)

La colonia, el pasado y su construcción narrativa.
Un análisis comparativo de *la Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1570) y *la Segunda parte de la historia general llamada índica* (1572)

Informe para optar al grado de Licenciado en Historia hecho por:
Carlos Eytan Leal Yasima

Profesores guías:
José Luis Martínez Cereceda y Soledad Carmina González Díaz

Santiago de Chile

2019

Índice

Agradecimientos	3
I-Dos pasados	4
II-Desordenes y reordenamientos	11
III-La colonia y la historia	23
IV- Lecturas y propuestas en torno a la <i>Instrucción al licenciado Lope García de Castro</i> y la <i>Segunda parte de la historia general llamada índica</i>	32
V- Conquistadores codiciosos e Incas tiranos	42
VI- Retratos para la disputa	58
Bibliografía	60

Agradecimientos

Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11160141, titulado: *La Historia de los incas de Pedro Sarmiento de Gamboa en la perspectiva de los estudios andinos: hacia una reconstrucción de su historia textual*, a cargo de la profesora Soledad González Díaz, mis agradecimientos son para ella. Mi gratitud también va dirigida a las mujeres de mi familia, a mis tías maternas. A mi madre y mi abuela en especial, más que agradecerle, debo constatar que son autoras también de este trabajo, en tanto gestaron y aseguraron, acosta de una buena parte de sus vidas, las condiciones para que me pudiese dedicar casi exclusivamente a leer papeles y escribir.

I- Dos pasados

“Articular el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como esta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante de peligro”.

Walter Benjamin, Fragmentos sobre la historia

Esta propuesta tuvo su origen hace dos años. Comenzó con la decisión de tomar uno de los tantos seminarios electivos que formaban parte de los ramos que debíamos cursar en la licenciatura. Elegí el seminario que dictó el profesor Jorge Hidalgo Lehuéde en el primer semestre de 2017. Él propuso en su curso *Entre la memoria del Tawantinsuyu y la dominación colonial española* que leyésemos y trabajásemos con tres cronistas andinos, a saber: Titu Cusi Yupanqui, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y Guaman Poma de Ayala. Escogí la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro (1572)* considerando que era el texto menos extenso de los tres y que le podría dedicar tiempo suficiente para desarrollar el trabajo final que se nos exigía para el seminario.

En ese momento tenía la idea de ofrecer una lectura de como los tiempos que delimitaban mi concepción histórica, a saber: los momentos vividos (pasado) y los momentos que se deseaban vivir (futuro) -entiéndase a ambos respectivamente como el resultado de proyectos políticos que buscaron producir orden y lo consiguieron, lograron conducir los destinos de una sociedad; y de proyectos políticos, que en un contexto histórico específico, marcado por relaciones sociales específicas, buscaban concretarse y ordenar la vida venidera- repercutían en la elaboración de la narración histórica dirigida a Felipe II, que construyó el hijo de Manco Inca desde la serranía andina vilcabambina, con la colaboración del fray Marcos García y del lenguaraz Martín de Pando.

Ese trabajo fue cambiando. En un comienzo estuve convencido de que analizar y problematizar como los tiempos -pasado, presente y futuro- influían en la escritura de un texto, era un camino fructífero por el cual abordar una narración sobre lo ocurrido, sobre el pasado de un sujeto y su colectivo. Sin embargo, luego de tiempo, reflexión, trabajo, lecturas, conversaciones y escritura me fui percatando de la insuficiencia de mi perspectiva, de la poca contextualización y anclaje a la realidad, a un momento histórico -con sus respectivos consensos y contradicciones- que tenía.

En buena medida contribuyó al desarrollo de la presente propuesta que, en mi paso por esta facultad aciaga, haya tomado dos seminarios con Claudia Zapata Silva. En sus clases pude acceder a las lecturas de Aimé Césaire y Frantz Fanon. Sus reflexiones fueron las que despertaron preguntas e inquietudes en mí, cuando se asomó sintetizada -como un sistema de dominación, como un orden que disponía y componía relaciones sociales, y también como un marco teórico mediante el cual es posible abordar y comprender el pasado, nuestra trayectoria histórica como continente americano- la palabra colonialismo.

En el camino, mientras iba accediendo a más bibliografía sobre el virreinato del Perú durante el siglo XVI y estudios sobre el Inca vilcabambino, su trayectoria histórica y su *Instrucción*, mis presunciones e ideas en torno a su narración fueron mutando o, mejor dicho, se fueron aclarando, en la medida que aterrizaba y me adentraba a este periodo -de alrededor de 40 años- de cimentación de la dominación colonial monárquica sobre las gentes que habitaban los Andes -indios, mestizos, negros y españoles descarrilados-.

Desde entonces el pasado que construyó Titu Cusi, desde el centro político trasladado por una de las facciones de la élite incaica a Vilcabamba -situada en los márgenes de los territorios subordinados a la soberanía del rey de España-, era uno construido de manera tal de dar cuenta, de destacar una deuda producida por los Conquistadores españoles, luego de su llegada y asentamiento en el Cusco, con Manco Inca. El objetivo político de esta constatación fue, a mi parecer, que Felipe II se hiciera responsable de dicha deuda y equilibrase, a punta de concesiones, rentas y casorio, la balanza recíproca andino/hispana -desinclinada por el mal comportamiento de los europeos, los malos tratos que le dieron a Manco Inca y su gente, el incumplimiento a los acuerdos que contrajeron con estos, y el despojo de riquezas, tierras y mujeres que le infringieron a los andinos- en favor de un Inca rebelde, que por aquellos años ya había desistido de su porfía, se había subordinado al poder real y había recibido el bautizo cristiano.

Fue en el contexto de presentación de la lectura anterior en un congreso de historia colonial, específicamente en una mesa de historia andina, donde y cuando conocí a Soledad González Díaz. Con ella se asomó en mi horizonte Pedro Sarmiento de Gamboa con su *Historia Índica*, texto que fue uno de los puntales del proyecto historiográfico toledano de legitimación de la dominación de la Monarquía ibérica en el Perú, el cuál construyó a los soberanos incas como tiranos, despóticos y crueles, como gobernadores que no fueron señores naturales o señores verdaderos -*veri domini*- de los territorios y gentes que componían el *Tawantinsuyu*. Proyecto historiográfico vinculado al deseo de suprimir las dudas y los cuestionamientos que se hacían a la justicia de los títulos de conquista y colonización, con los cuales aún tenía que lidiar y cargar en su conciencia el Rey de España. Y que, a su vez, se encontraba en consonancia con un momento histórico signado por la voluntad de la Corona por establecer un control centralizado, por medio de una burocracia consistente, de los diversos territorios que se encontraban bajo el dominio de Felipe II y de cimentar un orden colonial donde se estableciese una conducción hegemónica de los funcionarios monárquicos.

Luego vino el seminario de grado dictado por José Luis Martínez Cereceda, sus comentarios, observaciones y críticas continuas, la disciplina con la que nos hizo trabajar a mí y a mis compañeros/as. Fue él quien me sugirió una serie de lecturas que fueron enriqueciendo esta tesis, entre ellas la de Thomas Abercrombie. Además, en el marco de su seminario, pude integrar al grupo de los intelectuales que cavilaron desde la colonia, la importante y significativa reflexión del tunecino Albert Memmi.

Considero que tanto la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1572) y la *Segunda Parte de la Historia General Llamada Índica* (1572) se inscriben dentro de un contexto político-histórico donde la construcción, la apropiación, la lucha por el pasado dentro, y de, los Andes fue una labor crucial que desarrollaron sus protagonistas, los protagonistas de la trama colonial, los colonizadores y los colonizados. Ya sea para legitimar las posiciones que estos sujetos ocupaban dentro del ordenamiento social andino y las que esperaban alcanzar o mantener; para justificar y estar

en función de la consolidación de un proyecto de dominación de los pueblos indígenas impulsado por la administración virreinal toledana; para explicar la rebelión que lideró un integrante de la élite indígena como Manco Inca; o para reclamar las reparaciones prometida por la administración colonial y poder de esta manera desarrollar un proyecto político que mejora las condiciones de vida de un grupo andino, en un contexto marcado por la desigualdad, la opresión y el despojo para los colonizados.

Todo en un momento histórico marcado por la estructuración de la dominación colonial hispana, que prolongó su fase de conquista -caracterizada por el ensayo y el error, por el aprendizaje y la concesión, por la voluntad de control por parte de la Corona de sus súbditos y las medidas de control y constricción que tuvo que tomar con el objeto de afianzar su dominio en el continente- por alrededor de, al menos en lo que respecta a los Andes centrales, 40 años. En unos territorios que se encontraban remecidos por la llegada de unos europeos sedientos de fama y riquezas, y que ya habían sido convulsionados por la disputa de la primacía al interior del *Tawantinsuyu* de las facciones de la élite incaica que deseaban suceder a Huayna Capac.

En el presente trabajo quiero presentar, en torno a la lectura y análisis de estas dos crónicas escritas en la segunda mitad del siglo XVI en los Andes coloniales -una elaborada por Pedro Sarmiento de Gamboa y concebida dentro de los límites jurídicos del Virreinato del Perú y la otra de la autoría de Titu Cusi Yupanqui, construida a tres manos (Titu, Pando y García) desde el enclave de Vilcabamba, el cual se situó en los márgenes de la colonia hispana en los Andes-, la siguiente propuesta:

Si bien ambas historias se articularon en función de intereses políticos distintos, en la lectura que realicé de ellas pude constatar que estas responden a una pauta o marco ideológico común. El cual es posible de identificar si consideramos: la manera en la que son caracterizados andinos e hispanos en ambas narraciones y las estrategias discursivas y argumentativas que utilizaron sus autores a la hora de enjuiciar los actos y destacar los acontecimientos de los sujetos que protagonizan sus relatos históricos. Creo que es posible identificar la presencia de un marco ideológico común en ambas historias, a saber: las ideas fuerzas provenientes del sistema de pensamiento hispano-cristianos, y que esta ideología común se explica o es el resultado de una relación social de tipo colonial que envuelve y vincula a Titu Cusi Yupanqui y Pedro Sarmiento de Gamboa, a pesar de las posiciones antagónicas que ocuparon dentro de los Andes coloniales. En este sentido, en estos dos relatos se puede apreciar la puesta en práctica por ambos autores de un ejercicio de inferiorización/superiorización característico de las estrategias que adoptan colonizador y colonizado en su convivencia dentro de la colonia.

Superiorización del bando propio, efectuada por Titu Cusi Yupanqui, liderado por Manco en el pasado, por medio de la presentación del Inca rebelde como un personaje hospitalario, dadivoso y confanzado con los españoles recién llegados. Inferiorización del adversario colonizador realizada por medio de la construcción narrativa de un grupo conquistador codicioso, embustero, que veló por sus propios intereses, en desmedro de los del Rey y de la comunidad cristiana, y que no respetó los tratados que contrajo con su aliado andino. Construcción histórica de andinos e hispanos mediante la cual se buscaba deslegitimar la labor efectuada por los hombres liderados por Francisco Pizarro, justificar la rebelión de Manco Inca y constatar la existencia de una deuda por parte del Rey de España con los incas vilcabambinos que debía ser saldada.

Inferiorización de los Incas, llevada a cabo por Sarmiento de Gamboa, mediante la elaboración de un relato histórico donde estos son descritos como un grupo de soberanos ilegítimos, como unos tiranos y opresores de sus pueblos vasallos; como señores que no respetaron las normas de transmisión del poder establecidas en las mentes de los españoles, que permitieron el sacrificio de indios inocentes y que tenían la extraña costumbre de tomar varias esposas, sin siquiera preocuparse por los lazos familiares que pudiesen tener con ellas. Historia tejida en función de silenciar los cuestionamientos a la ilegitimidad de la conquista y colonización llevada a cabo por la Corona española en la América meridional y, por ende, justificar la dominación colonial, al presentar a los soberanos Incas como señores no naturales de las tierras y pueblos que subordinaron y sugerir la empresa colonial, no como una empresa de violencia y despojo, sino como una libertadora.

En ambos casos la narración histórica es utilizada para deslegitimar al otro, mediante un discurso escrito que caracteriza al adversario de manera negativa, que resalta los defectos, errores y transgresiones del grupo antagónico, señalando sus malas obras e intenciones; para justificar, en razón de lo anterior, la posición dentro del ordenamiento social colonial que ocupaba cada uno; y para servir como sustento de los deseos e intereses de sus autores, y del grupo social al cual estos pertenecieron, dentro de los Andes coloniales.

“Al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como esta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante de peligro” (Benjamin 2009:41-42). Que más dan, para los efectos de este trabajo, las manipulaciones, falsificaciones, omisiones, exageraciones y censuras que realizaron tanto Titu Cusi, como Pedro Sarmiento, de los hechos ocurridos en el pasado dentro de sus narraciones históricas. Precisamente son estos ejercicios los que se nos asoman como elementos de vital importancia para la comprensión de estas obras, de sus autores y del contexto histórico que las atraviesa. Siguiendo la tesis de Walter Benjamin, creo que las imágenes que se nos ofrecen de andinos -los soberanos incas- e hispanos -los conquistadores- en ambos escritos, se encuentran estrechamente relacionadas con los peligros y amenazas que acechaban el presente de sus narradores.

Tanto Fanon (2018), como Abercrombie (2006) advirtieron que el colonialismo, es un conflicto que también se desarrolla en el terreno de la historia -entendida esta, como las lecturas y propuestas que los sujetos hacen en torno a los hechos ocurridos en el pasado-. Estos constataron que el colonizador busca concienzudamente apropiarse y manipular el pasado del pueblo que somete, es decir, colonizarlo, y que lo anterior es una dimensión importante de su empresa de dominación, ya que la elaboración de su versión de la historia se encuentra en función de la justificación y legitimación de la opresión y el despojo que ejerce sobre los colonizados.

Pero esta preocupación por el pasado no fue exclusiva de los colonizadores. Los colonizados también dispusieron de su tiempo, energía e intelecto para construir sus propias versiones históricas en función de sus intereses y deseos. Puede que la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui sea el ejemplo más icónico de esta voluntad narrativa, empero, sin duda alguna, no es el único caso donde podemos ver la preocupación que tuvieron los indios por construir y dotarse de un relato sobre el pasado.

Por otro lado, Césaire (2006), Fanon (1973, 2018) y Memi (2001) destacaron, a su vez, que el colonizado también adopta y se sirve de los elementos ideológicos de su opresor, que este también enuncia en el lenguaje del colonizador, con el objeto de mejorar sus condiciones de vida, en un

contexto donde no ocupa una posición hegemónica, donde no es el actor que condiciona las relaciones sociales y establece las reglas del juego que deben seguir los integrantes de la sociedad colonial.

Antonio Gramsci -en uno de sus artículos donde se refiere a la contribución de Karl Marx al campo de la historia- subraya que el desarrollo histórico con Marx fue y “sigue siendo dominio de las ideas, del espíritu, de la actividad consciente de los individuos aislados o asociados” (2004:39). Pero, como muy claramente constató el propio Marx, si bien los hombres construyen su propia historia, estos “no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (1975:95)¹. Cabe destacar que tanto en la reflexión de Gramsci, como en la de Marx, cuando se emplea la palabra “historia”, se está haciendo referencia a las voluntades y acciones de los seres humanos que dinamizan y le dan vida al presente de una sociedad, que son el combustible del movimiento histórico. Los he citado, ya que, a mi parecer, esas voluntades y acciones también se encuentran dinamizando y dándole vida al pasado, se sirven de la materia prima que ofrece lo acontecido por los sujetos -individuales y colectivos- para moldear versiones históricas, narraciones sobre el devenir de las personas, que, a su vez, protagonizan y son parte de la actualidad de una sociedad.

En suma, las narraciones de nuestros dos autores son el resultado de una reflexión y acción concienzuda, que podemos enmarcar e inscribir dentro de la dimensión y el dominio de las ideas, de la ideología. Pero ni Titu Cusi, ni Sarmiento de Gamboa, elaboraron libremente sus relatos, las condiciones con las cuales se tropezaron no fueron necesariamente las que ellos eligieron, sino las que heredaron de su pasado y los materiales que utilizaron, de alguna u otra manera, se encontraron condicionados por las relaciones de poder que los atravesaban a ambos.

Este trabajo también busca proponer un modo de comprensión, un marco teórico bajo el cual abordar el estudio de un momento histórico dentro del continente americano, posterior a la llegada de los conquistadores hispanos, donde se buscó incansablemente por parte de la Monarquía ibérica y sus funcionarios, consolidar relaciones de tipo colonial con los pueblos indígenas del continente, con el objetivo de integrar a “unos hombres en potencialidad” -por medio de la evangelización, el control, la represión, la negociación y la concesión- a la civilización hispano-cristiana y al curso progresivo de un devenir histórico, que tenía como su origen la creación obrada por Dios, como término el día donde el cielo se abriese y sonasen las trompetas, y como horizonte la consecución de la vida eterna.

Una perspectiva desde la cual la relación entre indios e hispanos dentro del territorio americano es abordada como un vínculo indisoluble. Un punto de partida que considera que la

¹ Marx destaca esta idea también, en uno de sus escritos desarrollado junto a Friedrich Engel, a saber: *La ideología alemana*. En esta crítica que ambos realizan sobre el desarrollo filosófico idealista, sus autores señalan que

“La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. [...]. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde” (2014:21).

En el mismo sentido de lo planteado por Marx y Engel, Gramsci menciona, por su parte, que la sustancia, la carne que le entrega movimiento al cuerpo de ideas, a la ideología de los hombres, es posible encontrarla “en la economía, en la actividad práctica, en los sistemas y las relaciones de producción y cambio” (2004:39) de las sociedades en que estos viven.

comprensión de un periodo histórico marcado por el antagonismo entre pueblos -y, debiésemos agregar, al interior de estos mismos pueblos, producto del encuentro con otra colectividad- no puede ser alcanzada a cabalidad sin considerar las acciones, los movimientos y proyectos políticos -truncados e impulsados, reelaborados y enriquecidos- que los actores de la trama colonial desplegaron y buscaron desarrollar en el virreinato del Perú durante el siglo XVI, con la intención de materializar sus deseos y expectativas, alcanzar una posición y/o mantener una o, simplemente, sobrevivir.

No obstante, se debe destacar que lo que tenemos en los Andes por lo menos desde la llegada de Pizarro y la posterior captura de Atahualpa en Cajamarca en 1532, hasta la expedición enviada por Toledo a Vilcabamba que terminó con el apresamiento y posterior muerte de Tupac Amaru en 1572, es un período donde no existió un orden colonial consolidado, sino más bien un proceso de construcción y solidificación de su hegemonía. A lo antes mencionado, hay que agregar también que la definición de los campos antagónicos era difusa y variable, no fue solamente una conflagración entre hispanos e indios, sino también entre españoles versus españoles e indios versus indios. En este sentido podemos apreciar la construcción de alianzas entre indígenas e ibéricos producto de la necesidad y la urgencia, y la disolución de estas mismas; pactos marcados tanto por la convergencia, como por la divergencia de intereses y deseos que cada uno de estos actores tuvo, en una sociedad que sufría un reordenamiento de las relaciones sociales que vinculaban a los sujetos -colectivos e individuales- y de las jerarquías que se establecían entre estos.

Por último, quiero constatar mi deuda teórica con las reflexiones realizadas tanto por Nicolás Maquiavelo (2006), como por Gramsci (2004, 2012) y sus lecturas sobre este, ya que estas me permitieron comprender que la dominación nunca es sólo coacción -aun cuando esta es imprescindible para la imposición y construcción de orden-, que todo sometimiento se sustenta también sobre el consenso, donde predomina la dimensión ideológica y racional por sobre la fuerza descarnada.

Creo que la extrapolación de este análisis contribuye al enriquecimiento de nuestra comprensión del siglo XVI en los Andes, ya que nos permite destacar que dentro del proceso de construcción de hegemonía colonial, por parte de los funcionarios hispanos en el Tawantinsuyu, existió una dimensión consensuada -negociada- en la relación que contrajeron tanto con los indios, específicamente con las elites indígenas, como con los demás españoles, que se encontraban operando dentro y fuera de los límites del Virreinato del Perú. Lo cual no implica soslayar que las condiciones en las cuales se relacionaban y construían sus alianzas los distintos actores, variaron en función de la posición que estos ocupaban en la jerarquía social y el poder que podían ostentar.

Creo que, sin duda alguna, los colonizados comprendieron rápidamente esta dinámica de la dominación colonial española, esta dimensión consensuada, y se sirvieron de ella. Ejemplo icónico de lo anterior es el caso de Titu Cusi Yupanqui, que decidió negociar su subordinación y salida de Vilcabamba a cambio de mercedes y concesiones por parte del poder hispano. También podemos nombrar el caso de Paullu Inca, quién, al igual que Manco, se alió con los españoles y contribuyó al asentamiento de los europeos en tierras andinas, decisión que lo llevó a ser uno de los sujetos más prominentes e influyentes del Cusco en la década de 1540 (Lamana 2001).

Por otro lado, creo que esta dimensión negociada, evidencia también las insuficiencias y carencias que tuvieron los colonizadores, las falencias y los puntos débiles de su proyecto de dominación colonial y del ordenamiento mismo que construyeron a lo largo de estas décadas. Lo que

obligó a la monarquía española y los integrantes de su aparato estatal a tener que ceder en muchos aspectos ante la presión que sus súbditos hispanos ejercían desde la colonia y el peligro o la amenaza que podría haber significado el descarrilamiento de estos. A los cuál debemos agregar que la etapa de conquista no hubiese podido llevarse a cabo sin la alianza con segmentos de la élite indígena, lo que implicó que los colonizadores tuvieron que reconocer la dignidad de algunos grupos de indios y agasajarlos con sus mercedes y prebendas.

II- Desordenes y reordenamientos

Al arribo de los conquistadores al Tawantinsuyu, los dominios de los incas se encontraban inmersos en un conflicto sucesorio o guerra civil entre distintas parcialidades de la élite incaica, a saber: cuzqueños y quiteños, la cual había estallado luego de la muerte de Huayna Capac quién se encontraba en ese momento comandando una campaña militar en el extremo norte del Imperio -en las zonas de Pastos y Popayan, en la actual Colombia- (Hemming 2000:23). El undécimo inca falleció prematuramente producto de una epidemia de viruela, junto a su más probable heredero Ninan Cuyuchi (24). Luego de la muerte de ambos, el control del ejército imperial quedó bajo el mando de Atahualpa en Quito, por su parte, Huáscar fue investido como soberano por la facción cuzqueña de la élite incaica (Julien 2006:viii).

Para cuando se produjo, el 16 de noviembre de 1532, en Cajamarca la sorpresiva e histórica captura de Atahualpa, uno de los generales de este, a saber: Quizquiz, tenía bajo cautiverio a su hermano Huáscar, luego de derrotarlo en una batalla en las cercanías del Cusco. (Hemming 2000:25; Ziolkowski 2016:185). Después de haber sido capturado el Inca por los conquistadores, llegó la noticia a Cajamarca que Huáscar se encontraba rumbo a la ciudad, Atahualpa temiendo que su hermano pudiese aliarse con los españoles, ordenó su asesinato² (Hemming 2000:56; Julien 2006:viii).

Tiempo después, a mediados del año 1533, otro pretendiente a dirigir los destinos del *Tawantinsuyu*, a saber: Tupac Huallpa, llegó a Cajamarca (Hemming 2000:57). Francisco Pizarro encontró en este un aliado estratégico para establecer relaciones político-diplomáticas con la facción cuzqueña de la élite incaica y ordenó, rápidamente, matar a Atahuallpa, mandato que se ejecutó el 26 de julio de 1533 (87). Luego de esto, Pizarro partió junto a su nuevo aliado rumbo al Cusco, pero, lamentablemente para este, Tupac Huallpa falleció en el camino a dicha ciudad por una enfermedad, mientras se encontraban en la localidad de Jauja (109). No obstante, para la fortuna de Pizarro, este se encontró con Manco Inca en las cercanías del río Apurímac, antes de llegar a la ciudad andina (Hemming 2000:126; Julien 2006:ix). El 13 de noviembre de 1533, en la ciudad de Jaquijaguana, Manco y Pizarro unieron sus fuerzas (Ziolkowski 2016:192) con el objeto de derrotar las que quedaban del ejército de Atahualpa, dirigidas por Quizquiz y Chalcuchima.

Como vemos el proyecto colonizador hispano involucró, desde un principio, en su dinámica alianzas y enemistades con los andinos (Chang-Rodríguez 1988). Este periodo, aunque se encontró atravesado por la voluntad colonizadora de parte de los hispanos, fue un periodo de compromiso entre los conquistadores y sectores de la élite andina (Julien 2006), donde cada uno de estos actores ordenó sus relaciones político-diplomáticas en función de sus propios intereses. En este sentido, el control que lograron los colonizadores -que va desde la precariedad de las primeras décadas de 1530, 1540 y 1550, hasta la consolidación de fines de 1560 y durante toda la década del 70- sólo “fue posible gracias al acuerdo con las diferentes etnias indígenas que residían en las diferentes áreas y con una parte de los descendientes de los incas” (Merluzzi 2015:63)

Manco se hizo aliado de los españoles con el propósito de alcanzar la preeminencia al interior del *Tawantinsuyu* (Regalado de Hurtado 1997:23), en este sentido, fue coronado como soberano inca a fines de diciembre de 1533 (Hemming 2000:147). Juntos, Manco y Pizarro, pudieron quedarse con

² Atahualpa ya había ganado la guerra cuando los conquistadores llegaron a los Andes. Al capturar y asesinar a Atahualpa, Francisco Pizarro reinició el conflicto sucesorio y le dio a la facción cuzqueña una segunda oportunidad para obtener la primacía dentro del *Tawantinsuyu* (Julien 2006:xxii).

el control de la zona central y meridional del imperio (177). Pero el Inca sólo mantuvo su alianza con Pizarro desde 1533 hasta 1536, año en el que el pacto fue roto por este, debido a las vejaciones y traiciones que sufrió por parte de los conquistadores. Los españoles se enteraron el 11 de abril de 1536 que su aliado indígena se había rebelado (220), luego de haber sido apresado en dos ocasiones por estos.

Antes de que Manco Inca atacase y sitiase el Cusco, este había enviado a su hermano Paullu como acompañante de Diego de Almagro en la expedición que este organizó hacia Chile (Regalado de Hurtado 1997:29). Cuando el Inca movilizó su ejército y atacó, en abril de 1536 (30), el centro político del Tawantinsuyu, las fuerzas españolas se encontraban mermadas, tanto por la partida de Almagro hacia el sur, como por la ausencia de Francisco Pizarro, quien se encontraba en esos momentos en Lima (Wachtel 1976:271). Así mismo, Manco también ordenó a su capitán Quizo Yupanqui atacar la ciudad de Los Reyes (Regalado de Hurtado 1997:33).

Se estima que el cerco del Cusco se hizo efectivo entre abril y mayo, y se calcula que las tropas movilizadas por Manco llegaron a contar con alrededor de 100.000 a 200.000 personas, mientras que los españoles que custodiaban la ciudad eran solo 190 (Hemming 2000:224, 225). No obstante, el asedio a la ciudad no tuvo éxito y concluyó nueve meses más tarde (Regalado de Hurtado 1997:36). Para vencer a los incas rebeldes, los españoles requirieron del crucial apoyo de indios huancas y jaujinos. A lo anterior, se debe agregar el retorno de Diego de Almagro, la alianza entre este y Paullu Inca, y el envío de fuerzas auxiliares al Cusco hecho por Francisco Pizarro fueron unos factores importantes para desinclinarse la balanza a favor de los colonizadores. Un último elemento que se debe considerar al momento de evaluar la derrota de los incas rebeldes, fue la pérdida de la iniciativa y fuerza proporcionada por el número de los indios, debido a la orden que dio Manco de esperar la llegada de todo su contingente antes de atacar, así como también la intermitencia del ataque de las tropas incaicas, ya que estas sólo conflagraban con los hispanos durante los días de luna llena (Hemming 2000:238, 261, 262, 268; Regalado de Hurtado 1997:34-36).

Almagro luego de regresar de su incursión al sur del *Tawantinsuyu*, se hizo con el control del Cusco el 18 de abril de 1537 y capturó a Gonzalo y Hernando Pizarro (Hemming 2000:268). No obstante, los hermanos Pizarro lograron escapar, con lo cual se inicia la primera guerra civil entre los colonizadores (Chang-Rodríguez 1988:2). En julio de 1537, Almagro combatió en compañía de Paullu, y juntos derrotaron a la fuerza Pizarrista. En esta conflagración el inca logró capturar un cuantioso botín de sus contrincantes. Lo anterior llevó a que Almagro reconociese y los invistiese como soberano Inca (Kubler 1947:191).

Por su parte, los incas rebeldes decidieron replegarse de Ollantaytambo a Amaibamba, luego de asumir su desigual correlación de fuerzas. En esta última localidad se enfrentaron a los españoles, los cuales los derrotaron y provocaron la huida de Manco en junio de 1537 hacia Vitcos (Hemming 2000:271,272; Guillén 1994:108), situado en la serranía andina, región que había sido incorporada con anterioridad a los dominios del *Tawantinsuyu* (Julien 2006:x). Manco hizo de este lugar su refugio, que, prontamente, se convirtió en un enclave de insubordinación.

El control de Vilcabamba representó un problema serio para la estabilidad del dominio hispano en el Perú, la presencia de una parte de la élite incaica en una región donde los colonizadores no poseían el control se convirtió en un desafío para las autoridades coloniales que buscaban cimentar su hegemonía colonial en los Andes (Regalado de Hurtado 1992, 1997; Cattán 2011).

El 26 de abril de 1538, Pizarristas y Almagristas se enfrentaron en la batalla de Salinas, conflagración en la cual los últimos resultaron derrotados. Paullu Inca, quien se encontraba peleando

junto a Almagro, huyó, luego del asesinato de este a manos de Hernando Pizarro, pero fue capturado después por este último y compelido a convertirse en aliado de los pizarristas (Hemming 2000:275,276,610; Kubler 1947:192).

Luego de arribar al Cusco, a fines de 1538, Francisco Pizarro le encomendó a Illán Suárez de Carvajal Gonzalo capturar al Inca rebelde, pero esta expedición fue derrotada por Manco (Guillén 1994:114; Hemming 2000:282, 283). Este había iniciado un segundo levantamiento indígena en contra de los conquistadores con focos en la zona norte, centro y sur del Imperio, pero Gonzalo Pizarro, con la colaboración de Paullu, puso término a este levantamiento en 1539, cuando penetró, entre abril y junio del mismo año, con su expedición Vilcabamba y derrotó las mermadas fuerzas del hijo de Huayna Capac (Guillén 1994:118,119; Hemming 2000:296-298). Sin embargo, este no consiguió apresar al Inca, pero sí capturar a uno de sus hijos, el pequeño Titu Cusi (Regalado de Hurtado 1997:42), el cual fue llevado a vivir a la casa de Pedro de Oñate, un español residente en el Cusco (Julien 2006:x), lugar donde permaneció hasta 1541, año en que fue repatriado a Vitcos por disposición de su padre (Kubler 1947:196-197).

En 1541 también, el hijo de Diego de Almagro, apodado El Mozo, junto a 20 españoles más invadieron la casa de Francisco Pizarro en Lima y lo asesinaron (Hemming 2000:309). Los españoles rebeldes se quedaron con el control de la ciudad y gobernaron el Perú por casi un año (311). En junio de 1542, llegó a Lima el gobernador Vaca de Castro, con la misión de concluir con la guerra entre pizarristas y almagristas (Someda 2003:204). La aventura de “El Mozo” finalizó este mismo año, luego de que fuese derrotado por las fuerzas de Vaca de Castro en la batalla de Chupas el 16 de septiembre (Hemming 2000:311). Otra de las preocupaciones con la que tuvo que lidiar Vaca de Castro fue la existencia del reducto vilcabambino, desde donde Manco se encontraba desarrollando una táctica de asedios y asalto de las localidades hispanas adyacentes (Guillén 1994:122; Regalado de Hurtado 1997:47).

Sabemos que, luego de la batalla de Chupas, Manco Inca entabló contactos con el gobernador y que este último había recibido instrucciones reales para traer a la paz al Inca rebelde (Guillén 1978: 6,7; 1994:125; Ziolkowski 2016:201). Estas negociaciones fueron consideradas auspiciosas por Vaca de Castro, sin embargo, fueron concluidas cuando llegó la noticia al Perú de la pronta llegada del primer virrey (Guillén 1994:126).

El 20 de noviembre de 1542 la Corona española promulgó las Leyes Nuevas. Esta decisión fue motivada en gran medida por las protestas que realizó un grupo de religiosos, liderados por Las Casas, en contra de los abusos que los colonizadores hispanos cometían sobre los indios en América (Ortega 2018:33). En la misma fecha, por medio de una cédula real, Carlos V “le otorgó la categoría de virreinato a las tierras sudamericanas y nombró como su primer Virrey a Blasco Núñez Vela” (Chang-Rodríguez 1988:3). Núñez Vela llegó al Perú, en 1544, con el mandato de ejecutar dichas disposiciones, que pretendían regular las encomiendas, el servicio personal y el tributo indígena (Merluzzi 2014:45).

Las Leyes Nuevas produjeron una rebelión en todo el continente, impulsada por el descontento de los encomenderos, que veían con ellas una disminución de su poder y una regulación de las prerrogativas concedidas por la Corona en la primera etapa de conquista y colonización,

específicamente porque esta legislación estipulaba que los títulos de encomienda concluían con la muerte del encomendero y no podían ser heredados³ (Ortega 2018:33).

Los encomenderos cuzqueños, en agosto de 1544, encabezados por Gonzalo Pizarro, enviaron una carta donde rechazaban las Leyes Nuevas y, en julio, se rebelaron en contra de la política que estaba ejecutando el primer Virrey del Perú. Mientras que, en Lima, la Audiencia y Núñez Vela se enfrentaron luego de la decisión que este último tomó de encarcelar a Vaca de Castro y ejecutar a Illán Suárez de Carvajal. Finalmente, Nuñez Vela fue depuesto por la Audiencia y embarcado de vuelta a la metrópolis en septiembre (Hemming 2000:315,316). Pizarro aprovechó este contexto para autoproclamarse Capitán General de Reino del Perú y enfrentó a las débiles fuerzas del Virrey, el cuál había escapado del barco en el que había sido deportado y había retornado. Se inició de esta manera otra guerra civil que tuvo su desenlace el 18 de enero de 1546, cuando Gonzalo derrotó a Núñez Vela en la batalla de Añaquito y ordenó su decapitación (Hemming 2000:316; Chang-Rodríguez 1988:4)

En 1546, se le encomendó a Pedro de la Gasca la difícil tarea de ordenar este territorio alterado por las conflagraciones entre los colonizadores. El presidente de la Audiencia de Lima tomó la decisión de revocar las Leyes Nuevas y ofreció el perdón real a los hispanos que lo apoyasen. Pizarro, viéndose disminuido por la hábil política negociadora del Pacificador y por su torpe política, la que había dictaminado la ejecución de 340 españoles por encontrarlos sospechosos, terminó rindiéndose ante La Gasca el 9 de abril de 1548 en Jaquijahuana, para al día siguiente ser ejecutado (Guillén 1994:131; Hemming 2000:320).

Como podemos apreciar, estamos frente a un contexto histórico marcado por las guerras civiles, que se libraron tanto al interior de las filas incaicas, como de las hispanas. La primera, protagonizada por Atahualpa y Huáscar que convulsionó profundamente el ordenamiento social andino, y continuó más tarde con la rivalidad abierta y declarada entre Manco y Paullu. La segunda, protagonizada por los hispanos, que tuvo, en primera instancia, a los seguidores de Pizarro y Almagro enfrentándose entre sí; que, luego, vio luchar a Vaca de Castro con Almagro El Mozo; y que, por último, continuó con el deseo de Gonzalo Pizarro de un reino independiente (Kubler 1947:189) frustrado por la hábil política negociadora del Pacificador La Gasca⁴.

Durante estos años la Corona española no poseyó un control político efectivo sobre sus dominios en el territorio andino (Merluzzi 2014:45). En este sentido, para Manfredi Merluzzi, la ejecución de Gonzalo Pizarro “puede considerarse como el comienzo de un período fuertemente caracterizado por el intento de la Corona de recuperar el control del poder, mediante la constitución

³ Estas disposiciones reglamentaron los deberes y obligaciones de los integrantes del Consejo de Indias; crearon nuevas Audiencias en el Perú y Guatemala, y definieron brevemente sus potestades y competencias; declararon que no se podía esclavizar a los indios por guerra, rebelión o rescate; ordenaron quitarles los indios encomendados a los virreyes, gobernadores, tenientes, religiosos, monasterios y hospitales; así mismo, mandataron que se quiten los indios a las personas que no tuviesen títulos de encomienda; y prohibieron a los virreyes, gobernadores, Audiencias y conquistadores que repartan indios (Levillier 1935:183; Hemming 2000:314,315).

⁴ Cabe destacar que en estos conflictos no se encontraron sólo españoles peleando contra españoles; ni sólo incas luchando contra incas. En la dinámica y desarrollo de cada enfrentamiento, si bien hubo protagonistas, los actores secundarios fueron claves para ir dibujando el desarrollo de las guerras civiles que desordenaron los Andes en estos primeros años de conquista y colonización. A este respecto, Gonzalo Lamana plantea que, para este periodo, “la presencia de dos órdenes socioculturales distintos que no estaban estructurados aún, y de luchas intestinas cuyo sentido se redefinía en un contexto alterado, produjo no sólo alianzas cambiantes sino formas sociales y lugares cambiantes” (2001:44)

de un Estado absolutista y centralizado, y la gestión directa de la administración colonial” (2014:45-46).

Pendiente aún se encontraba, para esta fecha, la cuestión de los incas rebeldes. Manco había muerto en 1544, luego de haber recibido un ataque a traición por siete almagristas, a los que había acogido con anterioridad dentro de sus dominios⁵ (Cusi 1992[1570]:59,60), pero la élite vilcabambina y sus hijos continuaban con vida. Luego de la muerte de este, el poder y la autoridad de Vilcabamba recayó sobre Sayri Túpac, su hijo, no obstante, a este se le concedió la *mascapaycha* recién en los primeros meses de 1557 (Guillén 1978:11).

La Gasca, luego de apaciguar los enardecidos ánimos entre los españoles, buscó establecer, en 1548, un puente de diálogo con los incas rebeldes, que hiciese posible el abandono de su enclave de insubordinación⁶, para lo cual acudió a la ayuda de Cayo Topa (Hemming 2000:333). La Gasca contó también con la colaboración y mediación de Paullu Inca, las negociaciones se mantuvieron una buena salud hasta 1549, año en el que, debido a la muerte de Paullu, las negociaciones fueron abandonadas (Kubler 1947:194; Hemming 2000:335,336).

En septiembre de 1551 llegó a Lima Antonio de Mendoza para asumir las funciones de virrey. Este tomó posesión del cargo el 23 de septiembre de ese año, pero murió al poco tiempo el 21 de julio de 1552 (Bakewell 1989:42; Hemming 2000:610). Cabe destacar que en el año 1552 Felipe II le escribió a Sayri Tupac una carta en la que reconoció que la rebelión impulsada por Manco Inca fue producida el comportamiento reprochable que tuvieron sus súbditos conquistadores con este y le ofreció el perdón real pleno al Inca (Hemming 2000:344).

A fines de 1553 se produce otra rebelión al interior de las filas colonizadoras, la cual fue concluida en 1554, esta vez la revuelta fue encabezada por Francisco Hernández de Girón y tuvo como uno de las principales causas de su estallido la proclamación efectuada en noviembre de 1553 de una real cédula que había sido emitida en 1549, en la que se les prohibía a los encomenderos utilizar la mano de obra de los indios como forma de pago de los tributos que estos le debían entregar (Bakewell 1989:43,44).

En 1556, Andrés Hurtado de Mendoza fue designado como nuevo Virrey del Perú. A este se le dieron órdenes expresas, por medio de una real cédula con fecha 10 de mayo de 1555, para que continuara negociando con los incas de Vilcabamba, instrucción que cumplió reiniciando diálogos con los rebeldes en 1556 (Guillén 1994:132), para lo cual el marqués de Cañete le pidió a Beatriz Huayllas Ñusta que lo ayudase en su objetivo (Hemming 2000:344). El virrey envió en 1557 a Juan de Betanzos, al dominico Melchor de los Reyes, a Juan Bautista Muñoz, Beatriz Yupanqui y Juan Serra a Vilcabamba para que dialogaran con el Inca y lo convencieran de salir de los Andes (Guillén 1994:132; Levillier 1935:307). Junto a estos iba también Martín de Pando, un mestizo lenguaraz, que posteriormente se convertirá en secretario y hombre de confianza de Titu Cusi Yupanqui (Julien 2006:xiv). La negociación esta vez resultó todo un éxito. Sayri dejó Vilcabamba el 7 de octubre de

⁵ Mariusz Ziolkowski señala que fue el principal motivo por el cual Manco Inca le dio refugio a los almagristas fue para que estos pudiesen adiestrar a las tropas indígenas en las técnicas militares europeas (2016:20).

⁶ Merluzzi plantea que con el Pacificador se realizó el primer intento verdadero de encontrar una salida diplomática con los incas vilcabambinos (2015:67). A este respecto, cabe destacar que, anteriormente, con Diego de Almagro (1537), Francisco Pizarro (1539) y Cristóbal Vaca de Castro (1542) también hubo intentos de abrir puentes de diálogos y/o negociación (Guillén 1978:4-6; Regalado de Hurtado 1997:42,47). Además, sabemos que, en 1544, el propio Manco envió como emisarios a unos almagristas, que se encontraban refugiados en sus dominios, para que se comunicasen con el virrey Núñez Vela (Ziolkowski 2016:201).

1557 y llegó a Lima el 5 de enero de 1558 (Guillen 1994:133,134; Kubler 1947:186). En febrero, el Marqués de Cañete anunciaba que Sayri había entrado a la ciudad de Los Reyes acompañado por sus capitanes y 200 indios⁷ (Levillier 1935:308). Posteriormente el Inca fue bautizado, a fines de 1558, junto a su esposa, Cusi Huaracay, y su hija, quién recibió el nombre de Beatriz Clara Colla (Meluzzi 2015:71)

En relación con lo anterior, es interesante destacar que, el 20 de junio de 1559, Titu Cusi le envió una carta al corregidor del Cusco Polo de Ondegardo. En esta misiva Titu planteó que fue Tupac Amaru, y no Sayri Tupac, el elegido para suceder a Manco y que al momento de las negociaciones que decantaron en su salida de Vilcabamba, Sayri solo estaba desempeñando funciones de regencia (Guillén 1978:40,41). Podemos interpretar esto como un ejemplo de la hábil política diplomática que desarrollaron los incas rebeldes con los funcionarios monárquicos durante todo este periodo, ya que, al encontrarse el inca soberano todavía en Vilcabamba, la cuestión de la insubordinación continuaba siendo un problema inconcluso para la administración colonial⁸.

En este mismo año tenemos la primera evidencia documental que da cuenta de la presencia de Pedro Sarmiento de Gamboa en tierras peruanas, la que se ratifica tres años más tarde, cuando se nos informa que nuestro cosmógrafo se encontraba trabajando como preceptor de gramática en el virreinato (Barros 2006:26,28).

Se estima que Sayri Tupac falleció a principios de 1561 mientras se encontraba en su propiedad en el valle de Yucay (Guillén 1994:134; Hemming 2000:357). Su muerte perturbó la tranquilidad relativa que se había conseguido gracias las relaciones diplomáticas entre indios rebeldes y funcionarios reales (Merluzzi 2015:74). Luego de esta, Titu Cusi Yupanqui fue reconocido por los vilcabambinos como Inca en el mismo año (Regalado de Hurtado 1997:65). Por su parte, en el sector hispano, también se produjo un cambio. En abril de 1561 asumió como cabeza principal del reino Diego López de Zúñiga y Velasco, el que continuó por la senda de la negociación para subordinar a los rebeldes que se encontraban en las montañas (Hemming 2000:360). El virrey, en atención a la sugerencia hecha por el tesorero real García de Melo, le propuso al nuevo soberano de Vilcabamba, para que saliese de su reducto, que se casase con la hija de su hermano, Beatriz Clara Coya (Hemming 2000:360; Merluzzi 2015:75). Pero dichas negociaciones no llegaron a buen puerto producto de la muerte del Conde de Nieva en febrero de 1564.

La Corona española esta vez no nombró, inmediatamente, un nuevo Virrey. Los destinos de sus dominios sudamericanos pasaron a ser conducidos por el Licenciado Lope García de Castro, presidente de la Audiencia de Lima. Fue García de Castro quién inició las primeras reformas administrativas de la institucionalidad colonial en el Perú y durante su gobierno se hizo más evidente la consolidación del poder real en el virreinato, en desmedro de encomenderos, religiosos y curacas (Bakewell 1989:51). Este reorganizó y saneó las cuentas de la Real Hacienda; dividió el territorio andino en provincias; articuló, incipientemente, el sistema de corregidores de indios e implementó el sistema de reducción de la población andina (Bakewell 1989:54,55,58,62; Merluzzi 2014:48).

⁷ Se le hicieron las siguientes concesiones para que saliese de Vilcabamba: 2000 pesos de renta, el título de Adelantado, dos casas en el Cusco y la encomienda sobre el valle de Yucay -avaluada en, aproximadamente, 14.000 pesos- (Kubler 1947:195; Levillier 1935:308-309).

⁸ Además “para los españoles, el resultado de las negociaciones fue casi un desastre, porque después de las concesiones a Sayri Tupac faltaban las encomiendas ricas u otros estímulos para ofrecer a los parientes del Inca” (Nowack 2004:140).

García de Castro continuó con la política de negociación y, en atención a la real cédula del 29 de noviembre de 1563, donde se le exhortaba a que hiciese las gestiones pertinentes para sacar pacíficamente a Titu Cusi de la provincia de Vilcabamba, se dispuso a reestablecer nuevamente relaciones diplomáticas con los incas rebeldes (Hemming 2000:361; Cattán 2011:13). Durante estos años los indios vilcabambinos provocaban tensión y temor entre los habitantes del Cusco y de las regiones vecinas con sus correrías⁹ (Dunbar Temple 1949:619). Para los gobernadores españoles, sin duda, la existencia de este enclave era una amenaza para el orden colonial (Nowack 2004:141) que era menester solucionar.

El 8 de junio de 1565, luego de que el Cabildo del Cusco decidiera revocar su decisión anterior de resolver el conflicto con los vilcabambinos por el camino de las armas, el Oidor Juan de Matienzo les informó a los vecinos de la ciudad que había enviado como emisario a Vitcos a Diego Rodríguez de Figueroa, con presentes y cartas, para que tratase la paz con Titu Cusi (Regalado de Hurtado 1997:79). En este mismo sentido, a comienzos del año Lope de Castro le había enviado cartas al Inca, por medio de García de Melo (Hemming 2000:361). Se colige, de la correspondencia de García de Castro, que el Inca planteaba, como una de las condiciones fundamentales para su sometimiento, el matrimonio entre su hijo, Felipe Quispe Tito, con su sobrina, Beatriz Clara Coya (Dunbar Temple 1949:615); junto a la concesión de una renta por parte de la Corona que le permitiese sobrevivir fuera de Vilcabamba.

El licenciado Juan de Matienzo y Titu Cusi Yupanqui se encontraron en el puente de Chuquichaca el 18 junio de 1565 (Guillén 1978:13; Hemming 2000:362). Esta reunión fue favorecida por las gestiones previas que había hecho Rodríguez de Figueroa, quién había llegado al paso Chuquichaca el 18 de abril del mismo año (Rodríguez 1910[1565]; Guillén 1994:140). En este encuentro, se discutieron las provisiones enviadas por Lope García de Castro. Las que fueron, posteriormente, confirmadas por la Audiencia de La Plata el 13 de octubre de 1565 (Nowack 2004:144). Dichas provisiones contenían una serie de estímulos económicos y le otorgaban el control tanto de territorios, como de trabajo indígena, a Titu Cusi, a cambio de que este se convirtiera al cristianismo, se sometiera a la Corona y abandonase Vilcabamba¹⁰ (159-169).

Teniendo como base estos acuerdos, se elaboró la Capitulación de Acobamba, la cual suscribieron Titu Cusi, García de Melo, Diego Rodríguez, Francisco de Veredas y Martín de Pando el 24 de agosto de 1566 (Guillén 1978:19-21). Por medio esta, se le otorgaba al Inca: i) la posesión de los pueblos que se encontraban bajo el dominio político y territorial de Vilcabamba; ii) la autorización para que Quispe Tito se casase con Beatriz Clara Coya, iii) una renta anual de 5.000 pesos hasta la muerte de Titu Cusi, que podía ser heredada por sus hijos en caso de muerte; iv) la mantención bajo su dominio de los indios de los repartimientos de Guamanga y el Cusco, que habían sido tomados por los rebeldes en sus incursiones guerrilleras. Por su parte, Titu Cusi, además de haber aceptado ser vasallo de Felipe II, se comprometió por sí mismo, sus hijos y sus hermanos, a: i) cumplir los términos de la capitulación bajo la pena de guerra en caso de no guardarlos; ii) dar libertad a los

⁹ Es menester mencionar que, en estas operaciones, Titu Cusi se preocupó de no causar la muerte de españoles y tuvo cuidado con no profanar iglesias, este circunscribió sus ataques solo a las poblaciones indígenas (Kubler 1947:197-198).

¹⁰ Como se mencionó anteriormente la base del tratado fue el matrimonio entre Quispe Tito y Beatriz Coya. En 1565 el español Arias Maldonado sacó, con la venia de la madre de Beatriz, a la pequeña de siete años del convento en el que vivía, para casarla con su hermano Cristóbal. Aunque el matrimonio se consumió, las autoridades hispanas obtuvieron su anulación y, también, la dispensa papal que permitía el matrimonio de los primos hermanos. Pese a la eliminación de este obstáculo, Titu Cusi no abandonó Vilcabamba (Hemming 2000:371,372; Julien 2006:xii-xiii)

indios que se encontraban bajo su dominio para que decidieran libremente quedarse o irse de él; iii) acudir con sus armas al servicio real en caso de que se le necesitase; iv) abstenerse de relacionarse con los indios de paz que se encontraban fuera de las tierras controladas por la élite vilcabambina; v) garantizar la libertad de acción del corregidor y entregarle a este cualquier fugitivo español y vi) darle facilidades a los frailes para que predicaran el evangelio en sus tierras y evitar la realización de idolatrías en estas (Guillén 1978:19-24; 1995:143-145).

Se puede decir que con este tratado se cierra un largo ciclo de negociaciones entre la élite vilcabambina y la administración colonial hispana en los Andes. Como hemos podido ver en esta recapitulación histórica, las relaciones diplomáticas fueron uno de los recursos más importante que utilizaron los incas rebeldes para relacionarse con los hispanos (Guillén 1978:1); en conjunto al despliegue de ataques focalizados en las regiones aledañas a Vilcabamba, que se encontraban bajo la jurisdicción colonial.

En el marco de este acuerdo, el 20 de julio de 1567 fue bautizado Quispe Tito (Guillén 1978:38,39; Nowack 2004:153). El encargado de efectuar el sacramento fue el padre Antonio de Vera, quien realizó la ceremonia en un templo cristiano levantado en Carco y le entregó el nombre de Felipe (Guillén 1978:38,39; Regalado de Hurtado 1997:101). En 1568 se le permitió la entrada a Vilcabamba a Gonzalo Pérez de Vivero, Atilano de Anaya, Juan de Vivero y Marcos García, el fraile agustino que contribuyó a la construcción, junto a Martín de Pando, de la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1570) (Hemming 2000:383). Se le autorizó a construir una iglesia en Puquiura y a evangelizar en la región. A García se le sumó en 1569 otro agustino, Diego de Ortiz, a quién también recibió autorización para construir una iglesia, esta vez el sitio elegido fue Huarancalla (Kubler 1947:201; Hemming 2000:386). El 28 de agosto del mismo año Titu Cusi fue bautizado y se le dio el nombre de Diego de Castro¹¹ (Nowack 2004:154; Regalado de Hurtado 1997:101). Titu cumplía de esta manera con la mayoría de las condiciones que se habían estipulado en la Capitulación de Acobamba. Lo único que faltaba era abandonar su reducto, pero no lo hizo, debido a que aún no se le otorgaba una renta que le permitiese vivir fuera (Julien 2007:260-261)

Recordemos que en enero de 1566 el rey Carlos V abdicó y Felipe II asumió como nuevo monarca de un imperio sumido en la bancarrota (Hemming 2000:465). El reinado de Felipe II se encontró marcado por la centralización política y administrativa que se experimentó en todos los dominios de la Corona. Este proceso se caracterizó tanto por la sedentarización de la Corte en la ciudad de Madrid, como por la preocupación por fortalecer la jurisdicción real en el ámbito religioso (Merluzzi 2014:61). En este sentido, en la década de 1560 se inició un proceso de reorganización que implicó una revisión global de la política que llevaba a cabo la Monarquía hispana, lo que, a su vez, significó la reexaminación de la realidad de las colonias y su administración (68). En este contexto fue que se realizó una visita al Consejo de Indias a cargo de Juan de Ovando (Merluzzi 2014:71) y que se convocó a una Junta Magna de Indias en 1568, con el objetivo de establecer los lineamientos políticos que orientarían la administración colonial en el Nuevo Mundo. Para la realización de esta última se recopilaban, en los archivos reales, todos los escritos relativos a las Indias, se solicitaron informaciones desde los dominios de ultramar y se pidieron las opiniones de los letrados con respecto a las principales cuestiones pendiente en las colonias americanas, a saber: la evangelización de los indios, la encomienda y la naturaleza de los indígenas (87). Tres fueron los temas principales en torno

¹¹ Es interesante destacar que, aunque Titu Cusi se bautizó, no entregó sus principales objetos de culto, tales como: el Punchao y la momia de su padre. “El culto religioso tradicional, aunque perdió sin duda algo de su posición de “religión estatal” a causa de la conversión del soberano y de parte de sus súbditos, seguía siendo oficialmente practicado” (Ziólkowski 2016:212)

a los cuales deliberó la Junta. El primero, se refirió a reordenamiento de la Iglesia americana, con el objeto de tener una mayor eficacia en la labor evangelizadora y reafirmar el Patronato Regio. El segundo, abordó el intento fallido de abolición de las encomiendas. El tercero, guardó relación con la defensa del territorio indiano ante la amenaza de los franceses e ingleses (96-97). Con respecto al impulso de esta política de reforma Manfredi Merluzzi plantea que hay que verla “no solo en una óptica “indiana”, sino con una visión orgánica del Imperio” (95).

El 20 de mayo de 1568 Francisco de Toledo¹² fue nombrado Virrey del Perú (Merluzzi 2014:85), este llegó a tierras peruanas el 30 de octubre de 1569 (Julien 2007:254). Enmarcado en este clima de reforma político-administrativa, que estaba viviendo el Estado monárquico hispano, y de reforzamiento del poder real dentro de los límites subordinados al Imperio, uno de los objetivos centrales del Virrey fue la reafirmación de la soberanía de la Corona en los territorios del Virreinato del Perú. En este sentido, Toledo

“diseñó una estrategia política que se articulaba en tres planos: contra los adversarios internos, representados sobre todo por los religiosos lascasianos, pero también por los núcleos de poder constituidos; contra los incas que residían en Vilcabamba [...]; y, por último, contra los pueblos indios fronterizos que amenazaban los asentamientos españoles y las rutas comerciales” (Merluzzi 2014:180)

Toledo fue enviado al Perú con la orden de proseguir con las gestiones diplomáticas para sacar a los incas, otrora rebeldes, que se encontraban aún en Vilcabamba (Dunbar Temple 1949:618). En este mismo sentido, el Monarca ya había confirmado la Capitulación de Acobamba por medio de una real cédula con fecha 2 de enero de 1569 (Guillén 1978:40; Julien 2007:244). Al poco tiempo de haber llegado el virrey a los Andes recibió una carta de Titu Cusi, donde este lo exhortaba a que lo favoreciese para salir pacíficamente de Vitcos. El 8 de febrero de 1570 Toledo le escribió al Rey, informándole que Titu Cusi había prometido salir de su reducto (Levillier 1935:314).

Aunque fue enviado con estas instrucciones, la posición de Toledo con respecto a la política diplomática que se había llevado a cabo entre la administración monárquica colonial y los incas rebeldes era distinta. Toledo no consideraba a los descendientes de Manco Inca como señores naturales -legítimos- de los Andes, y, por ende, los soberanos vilcabambinos no eran interlocutores válidos, a los cuales se les debiese reconocer.

Luego de haber llegado a los Andes, Toledo convocó a una reunión, en Lima, a los representantes eclesiásticos y los funcionarios coloniales, para consultar el parecer de estos sobre la visita que pretendía realizar por los territorios del Perú y para pedirles sus opiniones sobre la conveniencia de reducir a los indios en pueblos y la utilización de su fuerza laboral en las faenas mineras (Levillier 1935:128). En octubre de 1570, Francisco de Toledo partió de Lima para llevar a cabo su visita para recorrer los territorios andinos con la intención de obtener información relativa al origen e historia de los Incas y de su gobierno, cuáles eran las costumbres de los indios y cual su opinión con respecto al señorío ejercido por los cuzqueños (Levillier 1935:134; Hemming 2000:498). Uno de los objetivos fundamentales de esta visita de reconocimiento geográfico y recopilación de testimonios indígenas, fue demostrar, por medio de la realización de encuestas, que los Incas eran

¹² La promoción de este como Virrey fue patrocinada por las gestiones que hicieron el Cardenal Espinosa y el presidente del Consejo de las Órdenes, Antonio de Padilla (Merluzzi 2014:79). Toledo era eminentemente un militar, que había participado en distintas campañas en los ejércitos de Carlos V y Felipe II, no obstante, también poseía excelentes capacidades diplomáticas y administrativas, las que había demostrado en su labor como embajador de la Corte en Roma y organizador del Concilio de Toledo de 1565 (83).

unos soberanos ilegítimos, que gobernaron los Andes tiránicamente¹³ y que habían sido erróneamente reconocidos como señores naturales por la Corona (Levillier 1935:220,221; Julien 2006:xiii-xiv).

Las *Informaciones*, la *Segunda parte de la historia general llamada índica*, terminada por Pedro Sarmiento de Gamboa en 1572, y el *Parecer de Yucay* fueron parte fundamental del proyecto político de Toledo¹⁴ (Merluzzi 2014:201). Estas obras proporcionaron el sustento historiográfico y jurídico, con los cuales el virrey buscó suprimir los cuestionamientos que se hacían sobre la justicia y legitimidad de la dominación colonial en los Andes, y, a su vez, justificar la presencia de los españoles en el Perú, al presentar a los súbditos europeos como libertadores de unos grupos de indios infantiles, que se encontraban oprimidos por una dinastía de señores usurpadores, tiránicos y de conducta barbárica¹⁵.

En 1570 fue terminada la *Instrucción al licenciado Loper García de Castro* de Titu Cusi Yupanqui. Para esta fecha las relaciones diplomáticas entre la administración colonial hispana y los incas vilcabambinos se habían estancado. Podemos inferir que la razón de este estancamiento, se debió a que Titu Cusi aún no obtenía una fuente de ingresos que le permitiese vivir fuera de Vitcos (Julien 2006:xii-xiii) y al cambio en la conducción del Virreinato.

Se estima que Titu Cusi falleció a principio de 1571, a raíz de su muerte, fue expulsado de Vilcabamba Marcos García y fueron asesinados Diego Ortiz y Martin de Pando (Kubler 1947:201; Guillén 1994:145,146; Julien 2007:263). El 12 de agosto de este mismo año, Toledo envió al fraile Gabriel de Oviedo con la confirmación de los acuerdos concertados entre García Castro y Titu Cusi, una carta del Rey dirigida al Inca y una bula de dispensación que autorizaba el casamiento entre Quispe Tito y Beatriz Coya (Levillier 1935:321; Hemming 2000:506,507). Empero, esta embajada no tuvo éxito y Oviedo regresó al Cusco el 18 de octubre (Julien 2007:263). Toledo envió otra embajada para contactarse con los vilcabambinos, esta vez le encargó la misión a Atilano de Anaya, pero este fue asesinado por los indios en las cercanías del puente Chuquichaca (Kubler 1947:202; Hemming 2000:508,509).

Al enterarse de la muerte de su embajador, el Virrey convocó a un Cabildo abierto, en el cual se resolvió hacer la guerra a Titu Cusi. Dicha resolución se sustentó en la negativa de recibir la embajada de Gabriel de Oviedo y en la muerte del embajador Atilano de Anaya, hechos con los cuales

¹³ Merluzzi destaca que Toledo extrajo la noción de tiranía de los planteamientos de Juan de Matienzo, quién además sugería que los conquistadores jugaron el rol de libertadores de los indios (2014:128).

¹⁴ El virrey mando a elaborar también un conjunto de telas pintadas, denominadas *paños*, en las cuales se presentaba una historia pictórica de los incas con inscripciones textuales en los márgenes. Estos fueron legitimados, al igual que la *Historia Índica*, por los 12 ayllus reales a finales del mes de febrero de 1572, para luego ser enviadas al monarca (Levillier 1935:285; Julien 2007:255).

¹⁵ A este respecto Roberto Levillier plantea que

“el origen del pensamiento de Toledo: a) al encomendar a Sarmiento de Gamboa la *Historia Índica* [...] para reconstruir su evolución [la de los Incas] y conocer si eran dueños verdaderos del Perú al llegar los españoles [...]; b) al levantar las *Informaciones* ante testigos indígenas en las ciudades del Perú acerca del régimen social, sucesión de curacazgos, ritos y demás costumbres impuesta por los reyes [...], entre las que figuraban preguntas sobre sacrificios y antropofagia” (1935:186-187)

se encuentra estrechamente vinculado a los planteamientos de Vitoria sobre el derecho de los señores naturales a gobernar su reino -y en contraposición, la ilegitimidad para gobernar de los señores usurpadores, tiranos y que atentan contra las leyes naturales- y sobre la inferioridad mental de los indios.

los vilcabambinos habían quebrantado la paz¹⁶. La guerra fue públicamente declarada el 14 de abril de 1572 (Hemming 2000:510; Julien 2007:263). Toledo envió un pequeño ejército a Vilcabamba, con el objetivo de capturar a Titu Cusi. Hasta ese momento los españoles desconocían la muerte del Inca y sólo se enteraron de esta, cuando penetraron la provincia y capturaron a su hermano. Los hispanos tomaron el control de la ciudad de Vilcabamba el 24 de junio de 1572 (Guillén 1994:161). Tupac Amaru había logrado escapar, pero fue capturado a finales de julio del mismo año, trasladado al Cusco, sitio al cual llegó el 21 de septiembre de 1572, para luego ser bautizado y decapitado en la plaza principal de la ciudad el 24 de septiembre (Guillén 1994:164,165; Julien 2007:244-245).

Con este acontecimiento concluyeron más de 30 años de conflictos, tensiones y consensos entre los Incas de Vilcabamba y las autoridades hispanas (Levillier 1935:302). Los españoles al quedarse con el control de Vilcabamba suprimieron una frontera al interior en sus dominios coloniales (Merluzzi 2015:81), con la cual habían tenido que lidiar y se habían visto obligados a convivir por varias décadas. El asesinato de Tupac Amaru marcó el final del proceso de conquista dentro los territorios que habían sido parte del *Tawantinsuyu* (2014:219).

Durante estas cuatro décadas los Andes fueron controlados precariamente por los colonizadores. Estos se vieron en la obligación de recurrir a la construcción de alianzas¹⁷ segmentadas con las élites indígenas para poder establecer su dominio. Además, durante todo este tiempo la política colonial del Monarca tuvo como uno de los obstáculos más difíciles de sortear -aparte de los conflictos internos que se produjeron entre los colonizadores- la norma jurídica que protegía el gobierno y las posesiones territoriales de los señores naturales, lo cual significó una seria limitación para la imposición del orden colonial (Lamana 2001:29). La existencia de Vilcabamba y de unos soberanos que habían sido reconocidos como señores naturales por las autoridades hispanas, desde Manco Inca en adelante, habían obligado a los funcionarios monárquicos a tener que privilegiar la vía diplomática para resolver este asunto (Roy 2016:28-29). Dolor de cabeza para los colonizadores que finalmente concluye con la captura y ejecución del último descendiente vivo de Manco Inca.

Como bien destaca el historiador argentino Roberto Levillier “la evolución histórica del Virreinato había contrariado la voluntad de los reyes” (1935:114). Dicha evolución se realizó dentro de un escenario de incertidumbre e inestabilidad, tanto dentro, como fuera de los márgenes jurídicos del Virreinato del Perú, producido por una sumatoria de elementos entre los cuales encontramos: la resistencia indígena, la rebelión de los encomenderos, la emergencia de un segmento social mestizo, la oposición de los religiosos disidentes, el fuerte descenso demográfico de los indios, las complejas relaciones con Roma en torno a la ejecución del Patronato regio y la conducción de la evangelización, la crisis financiera de la Corona que significó la bancarrota en 1557, etc. (Merluzzi 2014).

Este es el sustrato desde el cual se germinan las historias de Titu Cusi Yupanqui y Pedro Sarmiento de Gamboa, ambas se escribieron en un contexto, donde si bien es innegable que el poder colonial hispano estaba mucho más consolidado que en las tres décadas anteriores a 1570, que seguía

¹⁶ Cabe destacar que una de las disposiciones acordadas en la Capitulación de Acobamba estipulaba que si Titu Cusi, sus capitanes o sus gentes efectuaban algún tipo de violencia contra los hispanos, se les podía declarar la guerra (Julien 2007:263). Además, Toledo tenía la autorización real para castigar a los indios hostiles, que ya se habían subordinado y reconocido la autoridad del Monarca (Levillier 1935:323).

¹⁷ Además, los españoles dejaron subsistir las instituciones indígenas que servían de apoyo a la consolidación de su dominio, tales como: los ayllus y los curacas. Estos articularon su dominación, en parte, utilizando el ordenamiento institucional preexistente (Wachtel 1976:265).

estando marcado los desórdenes y reordenamientos producidos por la colonización española de los otrora dominios del *Tawantinsuyu*.

III- La colonia y la historia

Como manifesté, quiero realizar un análisis comparativo de la *Instrucción* (1570) y la *Historia Índica* (1572) desde una perspectiva que tiene como punto de partida la constatación de la situación colonial en la cual se sitúan los autores de ambos textos. En este sentido, considero que la *Instrucción* es una narración producida por un sujeto colonizado¹⁸, que se encuentra en una posición de desigualdad/inferioridad en relación con sus colonizadores españoles, ya que estos fueron los que detentaron el poder político en el Virreinato del Perú y los que buscaron persistentemente -durante un extenso y conflictivo periodo, de al menos 40 años, de sedimentación del orden colonial en los Andes- definir los límites del ordenamiento social andino. Por su parte, la *Historia Índica* es una narración producida por un sujeto perteneciente al grupo colonizador, que ocupa una posición de privilegio sustentada en la dominación ejercida por la élite hispana colonial, a la que pertenece Pedro Sarmiento de Gamboa, sobre los pueblos indígenas andinos.

Entiendo la relación entre colonizador y colonizado como un vínculo indisoluble, que es el resultado de los lazos económicos, políticos y sociales que estos actores contraen en su convivencia dentro de un territorio sometido a un poder político foráneo (Césaire 2006; Fanon 1973; Memmi 2001). Esta relación tiene como una de sus características principales que “la existencia del colonizador reclama e impone una imagen del colonizado” (Memmi 2001:91) y que esta imagen es construida por medio de “la desvaloración sistemática” (82) de los pueblos sometidos.

El colonizador busca justificar su dominio sobre el colonizado, mediante la puesta en práctica de un ejercicio de inferiorización de este último (Fanon 1976), que, por un lado, lo desvaloriza e invalida como sujeto capaz de autogobernarse y, por otro, legitima al colonizador como el conductor de los destinos de la sociedad colonizada. A este respecto Frantz Fanon plantea que “la inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea” (76), por lo cual debemos considerar que este ejercicio tiene un funcionamiento dialéctico.

El periodo histórico en el cual se sitúa la elaboración de estas historias estuvo marcado por un acalorado debate al interior de la sociedad hispana en torno a la naturaleza de los indios, a la justicia de la conquista y la legitimidad de la subordinación de las gentes y territorios americanos al poder de la monarquía ibérica. Debate que nos da cuenta de que dentro del grupo colonizador hispano hubo espacio para las tensiones internas, las cuales fueron producidas por las distintas posiciones que adoptaron los intelectuales en torno a la legitimidad y la justicia de la empresa colonial en el Nuevo Mundo.

Juan Ginés de Sepúlveda, capellán del emperador y cronista oficial, estuvo convencido de que los pueblos indios eran naturalmente inferiores y que se les podía hacer la guerra para forzarlos a convertirse al cristianismo (Hanke 1968:303,308,309). Para este los indios eran bárbaros e

¹⁸ Es menester realizar un matiz con respecto a esta afirmación, ya que, si bien para 1570 Titu Cusi Yupanqui ya había: aceptado subordinarse al poder monárquico, permitido que dentro de sus dominios en Vilcabamba los religiosos españoles efectuasen su labor evangelizadora y recibido el bautizo cristiano, todavía no abandona la autonomía relativa que le proporcionaba su asentamiento en la serranía andina. No obstante, de lo anterior, si revisamos la documentación producida por Inca, en colaboración de Martín de Pando y, en el caso de la *Instrucción*, de Marcos García, y los distintos testimonios que le entregó a los agentes hispanos - Diego Rodríguez de Figueroa y Juan de Matienzo- es claro que Titu Cusi buscó integrarse a la sociedad colonial -en términos más ventajosos que un indio sin abolengo y realizando una crítica consistente al proceso de conquista y lo que este significó para su grupo social y familiar- lo cual nos permite afirmar su condición de colonizado.

incivilizados y, por consiguiente, no se les podía considerar como hombres racionales, razón por la cual era justo que sirvieran a unos sujetos civilizados, superiores, como lo eran los colonizadores españoles (Levillier 1935:174; Hanke 1968:313; Hemming 2000:342)

Los pueblos americanos eran para Sepúlveda claramente inferiores y se encontraban al margen de la humanidad, motivo por el cual no podían participar del derecho natural (González 1999:268). Cabe destacar que, al identificar el derecho natural con el derecho de gentes, el cordobés esgrime que la legislación que normaba las relaciones de todos los pueblos civilizados, no se podía aplicar a la realidad de los indios americanos (268).

El capellán fue un defensor acérrimo de la legitimidad de la guerra que se libró contra los indios, la que consideraba debidamente justa, apoyando su postura en los planteamientos aristotélicos sobre la esclavitud natural (Hanke 1968:301; Pagden 1988:162; Hemming 2000:341) y en la propuesta de Santo Tomás de Aquino, relativa a que una guerra podía emprenderse si su causa era justa y cuando la autoridad que la conducía era legítima (Hanke 1968:312).

Como podemos ver, “la noción de humanidad de Sepúlveda se encuentra atravesada por una esencial restricción que supone la existencia de gradaciones y que por ello limita la condición de ser humano del indio” (González 1999:269). En suma, este justifica la dominación de la Corona sobre las gentes y territorios americanos, por medio de la deshumanización sistemática de los indios, los que en su perspectiva no hacen uso de la razón y, por este motivo, viven de manera barbárica.

En las antípodas de la propuesta de Sepúlveda, encontramos los planteamientos de Bartolomé de Las Casas, para el cual existe un derecho natural que integra a todas las gentes, de igual manera que el “derecho de gentes es común a todos los pueblos” (González 1999:273). El padre dominico, siguiendo a Aristóteles, considera que el hombre se define por su capacidad de razonamiento y que este “signo distintivo del género humano no puede faltar a los hombres en cualquier grado ni número” (Zavala 1947:84). Para este, los indios poseen las mismas capacidades y potencialidades que sus colonizadores hispanos (Hanke 1968:303), ya que, como se dijo, la capacidad de razonamiento es común a todos los seres humanos, en tanto todos estos son creados por Dios a su imagen y semejanza (González 1999:275).

Las Casas defendió decididamente que los indígenas eran sujetos plenamente racionales (Levillier 1935: 175,176). Este planteó, sustentándose en la teoría aristotélica, que existía la evidencia suficiente de parte de los españoles, por todo lo que habían visto en el Nuevo Mundo, de que los indios cultivaban las tres prudencias que, según el filósofo griego, indicaban la existencia de una sociedad política racional y civilizada, a saber: la prudencia monástica, económica y política (Someda 2003:227). En este sentido, reconoció que los indios americanos fueron capaces de construir sociedades políticas altamente desarrolladas, que tenían que ser respetadas como tales, lo que, como veremos más adelante, lo diferenciaría de las consideraciones de Francisco de Vitoria en torno al grado de desarrollo alcanzado por estos pueblos (Suárez 2004:240).

Las Casas utilizó el argumento jurídico referente a la legitimidad de los señores naturales para gobernar los pueblos que se encontraba dentro de los límites de su reino, para lo cual se apoyó en el “derecho natural, con la finalidad de explicar los justos títulos y los derechos de los indios” (Suárez 2004:240) que poseían para gobernar sus pueblos, controlar sus territorios y poseer sus cosas, con el propósito de criticar el despojo al que estaban siendo sometido los señores indios por parte de su propio grupo colonizador. Este reconoció “que los antiguos aborígenes de América eran verdaderos dueños y señores de las tierras que ocupaban” (240). En este sentido, consideró que la conquista española era injusta y, por ende, debía cesar (Hemming 2000:341)

Fue tal la repercusión de los planteamientos de Las Casas que en 1549 el Consejo de Indias recomendó al rey que convocase una junta de teólogos y juristas para que debatiesen en torno a la justicia de la conquista. Compelido por sus consejeros Carlos V ordenó el 16 de abril de 1550 el cese de toda conquista, hasta que esta junta no resolviese cuál debiese ser la actuación de los colonizadores en América (Hanke 1968:310; Hemming 2000:341).

Dicha junta se llevó a cabo entre agosto de 1550 y septiembre de 1551 en la ciudad de Valladolid (Hanke 1968:311; Ortega 2018:34). Si bien esta reunión contó con la participación de diez miembros de los consejos de Indias y Castilla y cuatro religiosos, los protagonistas del debate fueron sin duda Sepúlveda y Las Casas (Hemming 2000:342). En esta controversia el dominico desechó tajantemente las propuestas de Sepúlveda referentes a que se les pudiese: hacer guerra a los indios por sus idolatrías y pecados contra natura, compeler por la fuerza a recibir la fe cristiana y hacer súbditos de la Corona española sustentándose en su supuesta barbarie y naturaleza servil (Levillier 1935:176). A lo cual agregó la consideración de “que ni aún convertidos, podía imponérseles otro gobierno y autoridades en contra de su propia voluntad” (Suárez 2004:242).

Francisco de Vitoria fue otro de los intelectuales sobresalientes e influyentes de este periodo marcado por la discusión en torno a la naturaleza del indio y la legitimidad de la dominación colonial hispana, todo en pleno proceso de expansión imperial e incorporación de los pueblos indígenas a la soberanía monárquica. Este, si bien lo podemos considerar un pensador más ecléctico que Las Casas, también afirmó que los habitantes de las Indias, “a los que denomina bárbaros, eran efectivamente antes de la llegada de los españoles, dueños tanto pública como privadamente de los territorios y de las cosas” (Suárez 2004:233).

Cabe destacar que Vitoria fue el primero en plantear que el Papa no era emperador de todo el mundo y que, por tanto, el dominio que ejercían los españoles en América no podía sustentarse en la concesión hecha por el sumo Pontífice a los reyes de España (Levillier 1935:152; Hemming 2000:343).

Podemos encontrar en la base de su reflexión el reconocimiento de la humanidad del indio, lo que lo diferencia notoriamente de Sepúlveda, a pesar de que reconoce un grado de barbarie en estos (González 1999:2007). En este sentido, sitúa a los indios en un nivel civilización inferior al alcanzado por los cristianos europeos, razón por la cual propuso un régimen de tutela, que debía ser asumido por los colonizadores hispanos (Levillier 1935:179), para que los indios infantiles puedan alcanzar la madurez y construir sociedades civilizadas a imagen y semejanza de sus tutores. Este creía “que los indios, aunque no fueran esclavos naturales, «distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece que no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos»” (Pagden 1988:117). No obstante, dicho estado de inferioridad no implicaba para el religioso una incapacidad intrínseca de los indios para construir sociedades civilizadas, ya que consideraba que su estado de desarrollo infantil se explicaba por la mala educación que estos habían recibido (González 1999:273).

Esta inferioridad de los indios reconocida por Vitoria, fue de gran ayuda para los colonizadores hispanos quienes, esgrimiendo un deber cristiano de enseñar y desarrollar las potencialidades de los indígenas, encontraban así un argumento que volvía a legitimar su empresa colonial, luego de que fuera demostrada la inconsistencia del argumento de concesión papal. Sumado a lo anterior, el catedrático de la Universidad de Salamanca le proporcionó a su grupo colonizador una serie de argumentos bajo los cuales los monarcas podían conciliar el despojo y el sometimiento de los pueblos americanos con las disposiciones estipuladas en sus códigos jurídicos.

En este sentido, señaló siete títulos legítimos que la Corona podía esgrimir para legitimar la conquista y colonización del continente. Vitoria planteó que el sometimiento de los indios era legítimo en aquellos casos donde estos i) no respetasen el derecho natural de libre comunicación entre los pueblos, ii) impidiesen la predicación del evangelio de Cristo; cuando iii) los príncipes indígenas competiesen por la fuerza a los indios convertidos a volver a sus idolatrías o cuando iv) los convertidos fuesen la mayoría de la población, el Papa podía nombrar un señor cristiano para ellos. Así mismo, estipuló que en el caso de que v) los gobernantes indígenas permitiesen y aceptasen los sacrificios humanos y la antropofagia, o que vi) los pueblos indígenas poseyesen gobernadores tiránicos, los españoles podían tomar legítimamente las riendas de los señoríos americanos. Por último, mencionó que vii) en los casos en que los indios aceptasen verdadera y voluntariamente subordinarse al rey, este estaba facultado para asumir el control de los destinos de la población (Levillier 1935:169-173; Suárez 2004:236-239).

Por otro lado, también se refirió a los títulos injustos bajo los cuales no se podía legitimar la presencia de los españoles en América y el ejercicio de su dominación. En la constatación de los títulos ilegítimos a los cuales algunos pensadores recurrían para sustentar la dominación colonial, este subrayó que i) el Emperador no es señor de todo el mundo; ii) así como tampoco lo es el Papa, por lo cual no se podían sustentar los derechos de dominio debido en la potestad de estos. Así mismo señaló que iii) no se podía aplicar el derecho de descubrimiento en el caso americano, porque las Indias se encontraban ocupadas con anterioridad; que iv) no se les podía someter a los indios por rehusarse a aceptar la fe cristiana, v) ni por los pecados que estos cometiesen. Tampoco podían justificar los hispanos su colonización vi) en el consentimiento de los indios, ya que, aunque aceptasen subordinarse voluntariamente al señorío hispano, existía un vicio en este consentimiento. Por último, vii) este señaló que los indios no podían ser conquistados aduciendo que se hacía por la voluntad divina (Levillier 1935:167; Suárez 2004:234-236).

Luego de que quedara en evidencia la insuficiencia del argumento de concesión papal, los españoles se vieron en la necesidad de encontrar nuevas explicaciones para legitimar su empresa colonial. En este sentido, cruciales fueron las ideas y propuestas de Vitoria para la construcción del nuevo planteamiento justificador y legitimador de los colonizadores. Se planteó entonces que

“los indios americanos [...] eran súbditos de la corona española [...] porque su «educación escasa y bárbara» les había incapacitado, temporalmente al menos, para crear sociedades civiles. Los derechos de *dominium* que pudiera tener la corona española en América no eran la consecuencia de sus derechos, sino de su deber cristiano de cuidar de pueblos que todavía estaban en una condición de ignorancia infantil” (Pagden 1988:23).

Como podemos ver las construcciones ideológicas de los teólogos y juristas españoles fueron transformándose en la medida que se adaptaban a una realidad que les exigía nuevas respuestas y mostraba las insuficiencias de las dadas anteriormente. A este respecto, Silvio Zavala destaca que existió una transición de una propuesta ideológica que predicó “la servidumbre natural de los indios y el derecho de los españoles a sujetarlos por medio de la fuerza” a otra que afirmó la libertad de estos y planteó que los colonizadores tenían la responsabilidad de tutelarlos y la misión de civilizarlos (1947:21,22).

Por su parte, existió, al menos para el caso sudamericano, un tercer momento en el discurso ideológico hispano, donde se planteó la legitimidad de la presencia de los europeos en los Andes y el dominio que ejercían sobre las tierras que habían sido señoreadas por los incas, haciendo alusión al carácter tiránico de los gobernantes indígenas, los cuales habían adquirido su señorío por medio de la

violencia y el engaño, y que además violaban de manera sistemática los preceptos de la ley natural, incurriendo, por ejemplo, en incestos y sacrificando vidas humanas (Lohmann 1965:780,796; Duviols 1998:37,38; Ortega 2018:23). Protagonistas de este tercer momento fueron Francisco de Toledo y Pedro Sarmiento de Gamboa, quienes con su labor de conocimiento del pasado y de la organización de los soberanos andino, erigieron la tesis de la tiranía de los incas. A este respecto, Roberto Levillier destaca la influencia de la propuesta de Francisco de Vitoria en la articulación de este argumento, ya que fue este último quién había hincapié en el hecho de que la legitimidad o ilegitimidad de los títulos de conquista de la Corona española dependían de que si los reyes indígenas eran dueños verdaderos *-veri domini-* de sus dominios o no (1935:197).

En suma, los colonizadores españoles reivindicaron y justificaron -no sin problemas y contradicciones internas- su posición en la América colonial, y para hacerlo situaron e inscribieron su empresa de dominación dentro de sus propios cánones morales y legales, con el objetivo de transformar su usurpación en una usurpación legítima (Memmi 2001:70-71). Estos desarrollaron un trabajo intelectual que buscó “explicar, justificar y sostener, por la palabra tanto cuanto por la acción, el lugar y la suerte del colonizado” (85). Explicación y justificación que operaba, a su vez, dialécticamente, ya que también sirvió para sustentar y legitimar la posición que el propio colonizador ocupaba dentro de la colonia.

En relación con lo anterior, considero que una de las labores ideológicas claves que realiza el colonizador, para legitimar su lugar dominante dentro de la sociedad colonial, es distorsionar la historia, falsificar el pasado de los pueblos colonizados. En este sentido, Fanon menciona que “el colonialismo [...]. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila” (2018:233). Sin embargo, para destruir y transformar el pasado andino, los españoles tuvieron primero que conocerlo, registrarlo, sistematizarlo e integrarlo a su concepción universal de la historia (Abercrombie 2006:183). En suma, podemos apreciar que el proyecto colonial posee un declarado fin histórico (2006), ya que los colonizadores buscan siempre construir una narración sobre el pasado de los pueblos a los que someten, con el propósito de justificar y legitimar su dominación.

Lo anterior lo podemos identificar claramente en la *Historia Índica* de Pedro Sarmiento de Gamboa, cuyo objetivo principal es construir una historia, que tiene como tema central la vida y obra de los gobernantes Incas, donde estos sean caracterizados y presentados -utilizando las normas legales y morales hispano-cristianas- como gobernadores ilegítimos, como usurpadores de los señoríos del *Tawantinsuyu* y opresores de los pueblos andinos. La historia de Sarmiento de Gamboa presenta la “dinastía” incaica como una tiránica, para así justificar y legitimar la posesión y dominación de los territorios y gentes andinas por parte de la Corona. Ya que al caracterizar a los reyes indígenas como señores no naturales de los reinos que sujetaban, se buscaba suprimir los cuestionamientos y acallar las críticas que se hacían de la justicia de los títulos que el monarca tenía sobre los Andes. Críticas acicateadas por las denuncias de Las Casas, que cuestionaban los cimientos mismos de la conquista española, y que en el caso del Perú se concatenaban con la cuestión irresoluta que representaba la existencia del reducto rebelde de los incas de Vilcabamba para la administración colonial (Lohmann 1965:779,780).

El colonialismo proporciona el escenario y el terreno para que se origine un choque de historias (Abercrombie 2006:64), donde los relatos de dominadores y dominados se enfrentan en su búsqueda por abrir un camino donde los deseos e intereses de sus autores se puedan concretar y por establecer versiones sobre el pasado que legitimen sus propias posiciones en el presente y, a su vez, cuestionen la de los adversarios. A nuestro parecer, la *Instrucción* y la *Historia Índica* son un ejemplo

significativo de este choque de historia, conflagración que, como ya se dijo, se produjo en un contexto histórico-político en el Virreinato del Perú donde los hispanos intentaban consolidar y, en paralelo, legitimar su presencia en el territorio sudamericano; y donde los incas vilcabambinos, que ya habían negociado con los funcionarios reales la salida de su enclave en los Andes y la subordinación a la Corona, buscaban que se le entregase las mercedes y concesiones prometidas en la capitulación de Acobamba.

Considero que en ambos textos la construcción, transmisión e interpretación del pasado fue una dimensión crucial de la lucha política que protagonizaron los colonizadores y los colonizados dentro de los Andes durante el siglo XVI (Abercrombie 2006). En relación con la anterior, José Luis Martínez se refiere a la importancia de la lucha por la construcción e imposición de narrativas sobre el pasado de las sociedades andinas. Este plantea que dicha lucha por relatar el pasado llevada a cabo por los colonizadores hispanos fue una dimensión fundamental del proceso de construcción del estado colonial en los Andes durante este siglo (Martínez 2012:175). Subraya además en su reflexión la idea de lucha, ya que “se trató de procesos en los cuales todos los actores tuvieron la capacidad de generar sus propios enunciados, de intentar imponer o conservar [...] sus sistemas, sus narrativas y sus prácticas, o de apropiarse -en un proceso de ida y vuelta- de materiales, categorías o lenguajes de los otros” (177).

Es evidente que el pasado y los actores que protagonizan su trama en estos dos textos, son cuidadosamente contruidos por sus autores -Titu Cusi Yupanqui y Pedro Sarmiento de Gamboa-, con el propósito de legitimar la posición que ambos ocupaban en la década de 1570 dentro de los Andes coloniales y de servir a los intereses políticos que estos tenían. En este sentido, sus construcciones narrativas se encontraron condicionadas tanto por sus propias trayectorias históricas, como por el contexto político-social en el cual estos se desarrollaron y los conflictos que lo dinamizaron.

Cabe destacar que los marcos valóricos e ideológicos que rigieron la construcción de estas visiones político-históricas y que definieron el campo de disputa de estos dos sujetos, fueron los delimitados por los hispanos. En este sentido, el colonizado -Titu Cusi Yupanqui- se vio en la necesidad de apropiarse de los valores culturales del colonizador (Césaire 2006; Fanon 1976; Memmi 2001) para construir su versión de la historia. Este fenómeno se explica en gran medida por la necesidad de adaptación que tienen los colonizados a las nuevas lógicas que comienzan a ordenar su mundo para poder sobrevivir en él¹⁹. Lo que no nos debiese llamar la atención si consideramos que “el colonizador importa sus costumbres y valores a la colonia y las impone a los colonizados” (Memmi 2001:31).

Creo que este ejercicio de reacomodación bajo las pautas de comportamiento y las lógicas de pensamiento hispanas-cristianas, fue el resultado de una reflexión concienzuda de Titu Cusi Yupanqui, sobre el mundo que lo rodeaba y las relaciones de poder que lo ordenaban. Vemos con él que “del mismo modo en que el colonizador intenta aceptarse como colonizador, el colonizado se halla obligado a aceptarse como colonizado para sobrevivir” (Memmi 2001:99).

¹⁹ Cabe destacar que la *Instrucción* formó parte de un fenómeno más amplio que se produjo en los Andes coloniales durante la segunda parte del siglo XVI y el XVII, en el que tanto la memoria, como la cultura de las sociedades indígenas que no poseían sistemas escriturales, se vieron en la necesidad de convertirse en texto (Salomon 1994:230) para obtener o conservar una posición dentro de la jerarquía social del mundo colonial.

En este sentido Albert Memmi destaca que “el colonizado reivindica [...] los mismos valores del colonizador, utiliza sus técnicas de pensamiento y sus métodos de combate” (2001:133). Esto lo podemos apreciar nítidamente en la *Instrucción* de Titu Cusi cuando, por dar un ejemplo, este construye a los españoles como un grupo de codiciosos y traicioneros que no velaron por los intereses del monarca, sino por los propios, y que no cumplieron con su deber cristiano de predicar, tanto con la palabra, como con el comportamiento, el evangelio de Cristo.

En suma, los indígenas se adaptaron rápidamente a los nuevos medios, ideas y prácticas que les impusieron sus colonizadores, para defender sus propios intereses dentro de las circunstancias adversas del dominio colonial hispano (Ramos y Yannakakis 2014:2). Sin embargo, esta adaptación no fue unidireccional, ya que la colonización implicó tanto para los colonizados, como para los colonizadores, préstamos mutuos, robos, luchas y negociaciones sobre el conocimiento (2-3).

En su reflexión en torno a las historias de tres sujetos indígenas en los Andes, a saber: Titu Cusi Yupanqui, Guaman Poma de Ayala y Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Raquel Chang-Rodríguez destaca que estos reconocieron la importancia que tuvo la escritura en el contexto colonial y recurrieron a esta “para otorgarse un pasado, para configurar su persona y sus méritos, para exigir e impugnar” (1988b:40).

Lo cual evidencia que los colonizados andinos se movieron entre los marcos de su propia cultura y la de los hispanos, haciéndose de las normas y actitudes de ambos mundos para desplegar sus estrategias, tanto personales como colectivas, con el objeto de mejorar sus condiciones de existencia y ver materializados sus deseos e intereses (Spalding 2002:47). En este sentido, y tomando como ejemplo a la *Instrucción*, se puede decir que los colonizados si bien se adaptaron a las condiciones impuestas por los colonizadores, se apropiaron y utilizaron los elementos ideológicos de sus dominadores; esto no significó necesariamente un abandono del bagaje cultural y las ideas políticas propias, no implicó que dos sistemas de pensamiento distintos no pudiesen haber convivido conflictivamente dentro de sus elaboraciones intelectuales²⁰ (Lienhard 1983; Salomon 1984; Jákfalvi-Leiva 1993). A este respecto, Frank Salomon destaca que los indígenas que se sirvieron de la escritura, como Titu Cusi o Guaman Poma, para contar su versión de la historia, trataron “de hablar al mismo tiempo a través de dos sistemas de pensamiento cualitativamente diferentes” (1984:95).

Por otro lado, en el caso de la *Historia Índica*, podemos ver que Pedro Sarmiento de Gamboa recurrió a los testimonios de indígenas cuzqueños, pertenecientes a la élite andina, y a las *Informaciones* que se habían recopilado en las localidades de Jauja, Huamanga y los tambos situados en el camino del Inca, al calor de la visita que estaba llevando a cabo el virrey Toledo junto a su círculo de confianza. De allí extrajo el cosmógrafo la materia prima de su narración, la que luego sería trabajada y moldeada de acuerdo con los objetivos del proyecto de político Toledano de

²⁰ He abordado una dimensión de esta problemática en un trabajo titulado *El pasado es una deuda: reciprocidad en las Instrucción de Titu Cusi Yupanqui*. Por medio de dicho trabajo propongo que uno de los objetivos y logros de la *Instrucción* (1570) fue la construcción del pasado como una deuda que contrajeron los representantes del rey de España en el Perú, en el desarrollo del proceso de conquista, con el bando inca liderado por Manco. Dicha deuda es elaborada narrativamente por medio de la constatación, caracterización y valoración que realiza Titu Cusi del comportamiento que tuvieron en el pasado tanto los conquistadores, como los incas rebeldes. En este sentido, el Inca hace patente dentro de su *Instrucción* la existencia de un desequilibrio en la relación recíproca entre andinos e hispanos con el objetivo de que Felipe II se haga responsable de lo realizado por sus súbditos hispanos y pueda reestablecer el equilibrio entre ambos grupos, mediante el otorgamiento de concesiones, privilegios y mercedes.

reafirmación del poder colonial y de supresión de las críticas referentes a la justicia y legitimidad de la conquista.

Foucault menciona que “en toda sociedad la producción del discurso [en este caso discurso histórico] está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y sus peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (2002:14). En este sentido, el ejercicio de construcción narrativa del pasado que realizaron Titu Cusi y Sarmiento de Gamboa tuvo reglas y disposiciones bajo las cuales se debían elaborar sus historias. Nuestros autores tuvieron que inscribir sus relatos dentro de los márgenes de la historia universal cristiana, una historia teleológica y providencialista, que tenía como fuente de autoridad incuestionable a la Biblia, como punto de partida la creación humana ejecutada por Dios y como término el Juicio Final (Pease 1995:89-97).

Los hispanos buscaron integrar los Andes, sus gentes y las narraciones históricas elaboradas por estos, dentro de la historia universal y el cristianismo (Abercrombie 2006:153,227). Para lo cual reescribieron, enmarcaron y fundaron la historia que elaboraban de los andinos dentro de los márgenes de la historia europeo-cristiana (Pease 1995, Abercrombie 2006).

Creo, a su vez, que, no tan solo los hispanos buscaron integrar a los Andes, sus gentes y sus historias dentro de este esquema de movimiento histórico teleológico, ya que con Titu Cusi -y no sólo con él, también podemos encontrar los ejemplos de Guaman Poma y de Pachacuti Yamqui Salcamaygua, por nombrar los más icónicos- podemos ver que los andinos también tuvieron la intención de integrarse e inscribirse a ellos mismos y a sus pasados, dentro de dicha línea de desarrollo histórico. En este sentido, Salomon señala que “los escritores indígenas intentaron recrear el pensamiento andino como un sistema totalizante, con las mismas dimensiones del pensamiento histórico europeo” (1984:81). Mientras que Rolena Adorno, por su parte, subraya que los indios escritores tuvieron especial preocupación por representar su propia experiencia “como cronología, dinastías, en una palabra, historia” (1988:64)

En suma, los discursos históricos, en ambos relatos *-Instrucción e Historia Índica-*, tuvieron que someterse a reglamentaciones y prohibiciones que condicionaron su producción, lo que nos da cuenta de su estrecha vinculación con -utilizando las palabras de Michel Foucault- el poder y el deseo (2002:15). Poder, poder colonial que los sitúa en posiciones desiguales y que dibuja los límites bajo los cuales deben circunscribir sus relatos, las pautas ideológicas y valóricas que deben utilizar y/o seguir. Deseo que repercute dentro de sus historias en la forma en que caracterizan a sus protagonistas, en los énfasis que ponen y en las omisiones que realizan para hacer de sus versiones del pasado, instrumentos discursivos útiles que le permitan concretar sus intereses y proyectos.

Como se adelantó anteriormente en el capítulo introductorio, considero, siguiendo a Marx, que los hombres construyen su propia historia, lo cual implica que, a lo largo del desarrollo histórico, ha existido una preocupación de los sujetos por elaborar versiones sobre el pasado que den cuenta de las posiciones que estos ocupan en el mundo y que, paralelamente, contribuya a realización de los objetivos y proyectos que esperan en materializar en él.

Hasta aquí se ha podido apreciar, que la historia en la colonia no se elaboró bajo las normas y reglamentaciones de los colonizados, sino bajo los impuestos por los colonizadores. Sin embargo, como se ha podido ver también en el capítulo anterior, los marcos y normas que buscaron trabajosamente imponer los colonizadores españoles se encontraron de frente con una realidad andina que repercutió en la concreción de su proyecto, que dificultó la construcción y consolidación del Estado colonial en el Perú -al cual le llevo cuatro décadas conseguir estabilidad y orden- y modificó

algunas dimensiones o lógicas de su estructuración y funcionamiento. Lo cual obliga necesariamente a evitar la realización de un juicio totalizante y monolítico sobre la dominación colonial y la imposición de la estructura ideológica hispana-europeas sobre los andinos. Es por esto por lo que he utilizado la palabra delimitación, en vez de determinación, para referirme a la imposición de las reglas y marcos bajo los cuales los colonizados tuvieron que desarrollar su vida material e intelectual.

La dominación no se impuso sobre unos pueblos inertes, el alcance y la rigidez del dominio que edificaron los hispanos en los Andes centrales, fue moldeado también por las distintas respuestas que los indios dieron a este nuevo contexto histórico, signado por la presencia de un grupo de europeos dentro de sus fronteras que buscaba subordinarlos, apropiarse de su fuerza laboral y robarle sus riquezas. Empero, es menester considerar que las respuestas que entregaron los andinos a este momento histórico se enmarcaron en una relación de poder desigual, en la cual estos ya no detentaban la hegemonía dentro de su territorio.

Con sus historias, Titu Cusi y Sarmiento de Gamboa, nos dan cuenta del interés que tienen los hombres, en toda época, en darle carne y construir sus pasados, en elaborar relatos sobre las trayectorias históricas propias o impropias, que les sirvan y les sean útiles en el desarrollo de sus vidas, en sus presentes. No obstante, estos hombres no elaboraron libremente sus relatos, el contexto histórico en el cual se situaron no fue necesariamente el que ellos eligieron o el que más les acomodaba, sino el que les tocó heredar de su pasado; y los elementos que utilizaron para escribir sus historias estuvieron constreñidos por una relación de poder colonial que los atravesó y les proporcionó distintas posiciones, dentro de la jerarquía social colonial que se estaba cimentando, desde las cuales hacer.

IV- Lecturas y propuestas en torno a la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* y la *Segunda parte de la historia general llamada índica*

i.

La *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* fue concluida el 6 de febrero de 1570 en el pueblo de San Salvador de Vilcabamba (Cusi 1992[1570]:68). Podemos situar este texto dentro del desarrollo de un lato período de relaciones diplomáticas entre los incas rebeldes y la administración colonial hispana, de la cual Titu Cusi Yupanqui es un continuador ejemplar. A este respecto, Edmundo Guillén señala que existieron diálogos entre la administración colonial y los incas de Vilcabamba desde el año 1548, fecha en la cual el pacificador (negociador) La Gasca entregó una propuesta a los descendientes de Manco Inca para que abandonaran la serranía andina (1978:10).

Cuando esta historia fue redactada las relaciones diplomáticas entre andinos e hispanos se encontraban en punto muerto (Julien 2006:xii). Titu Cusi había cumplido con casi todas las disposiciones de la Capitulación de Acobamba (1566), sólo le restaba abandonar su enclave en Vilcabamba. Catherine Julien plantea que la razón por la cual el Inca todavía no abandonaba su hogar se debió a que no se le había entregado de las arcas reales una renta que le permitiese vivir fuera de la serranía selvática (2007:260-261), manutención que formaba parte de los acuerdos suscritos entre este y los funcionarios virreinales.

La transcripción de la carta que Titu Cusi envió al licenciado Lope García de Castro el 24 de mayo de 1569, realizada por Ella Dunbar Temple (1949:625-628), nos entrega una pista de la preocupación que tenía Titu por el cambio de mando que se producía en el virreinato. Creo que la *Instrucción* es producto de esa preocupación y nos indica claramente que su autor estaba buscando una interpelación a la máxima autoridad del imperio colonial, para recordarle, a través de una recapitulación histórica escrita, que mantenía una deuda con sus nuevos vasallos indígenas, deuda que ya había sido ratificada por Felipe II el 2 de enero de 1569 mediante una cédula real dictada en Madrid, en la cual se confirmaban las disposiciones estipuladas en la Capitulación de Acobamba (Guillén 1978:40).

El texto que conocemos se encuentra compuesto de tres partes. La primera es una instrucción de Titu Cusi Yupanqui al licenciado Lope García de Castro, para que el gobernador español intercediese por él ante el rey de España (Cusi 1992[1570]:3,4), cuando regresase a la metrópolis. La segunda es la historia propiamente tal, donde Titu Cusi hace un resumen de lo ocurrido desde la llegada de los conquistadores al *Tawantinsuyu*, hasta la muerte de su padre; más un breve apartado donde nos informa sobre como acordó la paz con los hispanos y de su, posterior, conversión al cristianismo (5-68). La tercera es un poder donde el hijo de Manco Inca le concede amplias facultades al licenciado para que obre en su nombre y haga todas las gestiones necesarias para favorecerlo (69,70). La amplia mayoría de las reflexiones de los y las autoras que revisaremos se centran en la sección donde nuestro Inca hace una recapitulación de la relación que sostuvo su padre con los conquistadores hispanos y de los motivos que llevaron a Manco a tomar la decisión de rebelarse, sitiar el Cusco y luego replegarse hacia Vilcabamba.

Frank Salomon considera la *Instrucción* como una obra de resíntesis entre lo andino y lo europeo-cristiano y de reconceptualización de las categorías propias de Titu Cusi dentro de los márgenes del “otro”, es decir: de los colonizadores españoles. Este plantea que el Inca con su historia logró recrear la concepción y el pensamiento andino dentro del, totalizante, sistema de pensamiento

histórico europeo (1984:83). En este sentido, el autor considera que dicho texto se encuentra hablando a través de dos sistemas de pensamiento cualitativamente diferentes al mismo tiempo (95).

A partir de la metáfora con la cual titula su reflexión sobre los cronistas andinos, a saber: *Crónica de lo imposible*, nos gustaría plantear la idea de posibilidad de la cual, creo, nos están dando cuenta las elaboraciones de narrativas históricas y jurídicas hechas por sujetos andinos, como por ejemplo Titu Cusi Yupanqui, para mejorar sus condiciones de existencia y, también, para criticar, denunciar e incluso, en el caso de Guaman Poma de Ayala, para proponer un programa político alternativo para la sociedad colonial. A mi parecer la *Instrucción* es un ejemplo -si bien no generalizable a la realidad de todos los colonizados, pero sí expresión de las estrategias de subsistencia de un grupo social sometido por un pueblo extranjero- de que, aunque en condiciones difíciles y en una relación de poder desigual, a los indios les fue posible dialogar con sus dominadores bajo los patrones y reglas impuestas por estos últimos.

Raquel Chang-Rodríguez señala que este texto es el resultado de la evaluación y del reconocimiento que realizó Titu Cusi sobre “la importancia del signo, cifra y clave de la cultura hegemónica” (1982:548). Este recurrió a la escritura “para otorgarse un pasado, para configurar su persona y sus méritos, para exigir e impugnar” (1988b:40), lo cual implicó la asunción de una doble postura, donde, por un lado, aceptaba y se apropiaba de este símbolo de la cultura europea, y, por otro, rechazaba las instituciones que buscaban imponer sus colonizadores dentro del territorio andino.

La autora destaca, además, que para construir su narración el Inca vilcabambino se valió de la historia y la teología, de lo andino y lo europeo, con el objeto de legitimarse a sí mismo y descalificar a los hispanos (Chang-Rodríguez 1988a:190). Por último, plantea que la historia del hijo de Manco es “esencialmente una probanza donde el autor destaca ante la Corona los buenos servicios de sus antepasados y el suyo propio para recibir ciertas recompensas y mercedes” (179).

No concuerdo con una parte la propuesta de Chang-Rodríguez, a saber: la que considera a la escritura histórica de los indios como un rechazo o una resistencia *per se* de los colonizados para con sus colonizadores y sus instituciones. Creo que la *Instrucción* es un claro ejemplo de la estrategia que desplegó un colonizado - parte de una elite-, en un contexto de relación desigual con los colonizadores hispanos, para integrarse dentro del ordenamiento social colonial en mejores condiciones, mediante el impulso de una política de relaciones diplomáticas que negoció su subordinación al monarca a un alto precio.

Susana Jákfalvi-Leiva, en sintonía con lo propuesto por Salomon, destaca que dentro de la historia de Titu Cusi conviven dos sistemas ideológicos distintos, a saber: el del incario y el del imperio hispano-cristiano. En este sentido, destaca que “los rasgos formales de este texto son representativos de un discurso fronterizo” (1993:262), el cual es el resultado del entrecruzamiento de dos sistemas de signos distintos, que generan un modo conflictivo de formalizar el pensamiento. A su vez, la autora considera a la *Instrucción* como una crónica oralizante, en la cual es posible encontrar un discurso escrito alfabéticamente, cuyo marco estructural proviene de los modelos europeos escritos, pero cuya legitimidad reside en la verdad que se le asigna a la información oral de origen andino (1993).

No concuerdo con lo que Jákfalvi-Leiva plantea cuando sugiere que la legitimidad de la *Instrucción* se encuentra sustentada en el valor que tiene -en un contexto histórico marcado por la dominación colonial- la información oral de procedencia andina. Surge la pregunta entonces de ¿por qué Titu Cusi se ve en la necesidad de escribirle al Rey en una lengua impuesta y por qué tiene que adecuarse a las reglas de la narración histórica hispana-cristiana? Creo que la historia del inca

vilcabambino evidencia que, al momento de la negociación con los colonizadores, los andinos se vieron en la necesidad de convertir sus narraciones históricas a relatos escritos, por ende, dudo que la legitimidad proceda necesariamente de lo narrado oralmente por los indios.

Liliana Regalado de Hurtado, en consideración del rol jugado tanto por Marcos García, como por Martín de Pando en la elaboración de la *Instrucción*, destaca que esta historia posee las características de un espacio polisémico, donde se interceptan distintos poderes e intereses que pretenden interpelar y negociar a través de la narración de una historia (1992). Así mismo, la autora plantea que Titu Cusi, por medio de este escrito, buscó explicar y justificar la rebeldía de los vilcabambinos. En este sentido, el ataque al Cusco liderado por su padre y el posterior repliegue de los incas rebeldes hacia la serranía andina, son presentados por Titu como las secuelas producidas por la conquista y ocupación española (1997), específicamente como el resultado de los malos tratos y las traiciones de los conquistadores.

Song No, en relación con lo propuesto tanto por Jákfalvi-Leiva, como por Regalado de Hurtado, plantea que dentro de la obra “cada agente ejerce su propia negociación o manipulación discursiva entre la auto-censura y la interjección subjetiva” (2005:87), con el propósito de omitir y/o resaltar uno u otro acontecimiento histórico, para que el texto final sirva así a sus objetivos e intereses. En relación con lo anterior, la autora considera que la *Instrucción* es un texto donde se cristaliza una heterogeneidad cultural y discursiva múltiple (93), producida por el rol que jugaron en su elaboración el Inca, el fraile y el mestizo.

Es menester realizar un matiz con respecto a las propuestas de Regalado de Hurtado, referentes a la consideración de la *Instrucción* como espacio polisémico donde distintos poderes buscan efectuar una interpelación, y de No, relativa a la heterogeneidad cultural y discursiva en dicho texto; ya que no se puede soslayar que esa heterogeneidad cultural y discursiva de la historia de Titu Cusi, que ese texto que se constituye como un espacio polisémico se encuentra atravesado por una relación de poder desigual, que posiciona de manera distinta dentro del ordenamiento andino colonial a, por ejemplo: Titu Cusi y Martín de Pando respecto de Marcos García; a los Capitanes del Inca respecto al lengua mestizo y a el Inca con respecto a su secretario personal.

Por su parte Francisco A. Ortega sitúa la *Instrucción* dentro del género del memorial y destaca que esta historia posee todas las características de un texto jurídico-político. El autor señala que Titu Cusi, por medio de la narración de su historia, presentó un alegato cuya intención era sustentar la legalidad y legitimidad de la posición que este ocupaba dentro de los Andes coloniales ante Felipe II (2004:163).

Julien plantea que la *Instrucción* es esencialmente una historia narrativa (2006:xv). Esta destaca que la incorporación dentro de dicho texto de extensos diálogos entre los personajes debe leerse como actuaciones dramáticas que se alejan de las formas dialógicas propias del Renacimiento (xix). En consideración de lo anterior, la autora sugiere que la narración histórica de Titu Cusi podría tener su origen en una tradición narrativa incaica, desarrollada con anterioridad al arribo de los conquistadores al Tawantinsuyu (xix). En este sentido, señala la importancia de las fuentes de información de las que se nutre esta historia, entre las cuales identifica los conocimientos proporcionados por Titu Cusi y sugiere que la presencia de los tres capitanes vilcabambinos -Suta Yupanqui, Rimache Yupanqui y Sullca Varac- como testigos de la lectura del contenido de la *Instrucción*, nos indicaría que estos también fueron parte de la elaboración de dicho texto y pudieron vigilar los contenidos de este (2006:xxi).

Valérie Benoist, en conexión con los planteamientos de Regalado de Hurtado (1992) y No (2005), señala que en la construcción de la *Instrucción* mediaron los intereses tanto del licenciado Lope García de Castro, que buscaba dar cuenta de los avances que había conseguido en las negociaciones de paz con Titu Cusi y la consecución de su subordinación al dominio real; como los de Marcos García, a quién le interesaba demostrar los progresos y éxitos de la labor evangelizadora que se desarrollaba dentro de Vilcabamba (Benoist 2007:37). Esta destaca, además, que dicho texto “revela la presencia de una doble traducción: por una parte, de la historia incaica a una historia cristiana y, por otra, de la historia de Manco a un argumento a favor del autogobierno inca, a través de la apropiación del discurso y las ideas de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria” (35).

Con Benoist es menester realizar las mismas acotaciones que con Regalado de Hurtado y No, lo cual implica que debemos evaluar los grados en los que influyeron los distintos sujetos que participaron en la producción de la *Instrucción*. Creo necesario sopesar que tanto hay de cierto en la propuesta de que es el fraile agustino al que sola o únicamente le interesa dar cuenta al Rey de los progresos del cristianismo dentro de las filas de los incas rebeldes. Puedo, a partir de la lectura de la *Instrucción* concatenada con el proceso de relación diplomático previo a su elaboración, plantear que Titu Cusi tuvo una especial preocupación de presentarse ante las autoridades coloniales como, primero, un hombre dispuesto a recibir el evangelio y, luego, como un buen vasallo cristiano²¹.

Hélène Roy propone que Titu Cusi, al construir su historia, sacó provecho de dos tipos de discursos de origen hispánico, a saber: del discurso de Bartolomé de las Casas sobre los derechos que tenían los indios como señores naturales de sus reinos para mantener sus dominios y cosas, y del discurso maniqueo de los misioneros sobre los valores del bien y el mal (2014:89). Esta menciona que el Inca recurrió a los conceptos lascasianos para hacer valer sus reivindicaciones en un contexto de negociaciones con las autoridades coloniales y, así mismo, adoptó como propio el maniqueísmo cristiano, para presentar la conquista con la fisonomía de un antagonismo moral entre andinos y conquistadores, que culpabilizaba a estos últimos (97).

Marguerite Cattan, en contraposición con el grueso de las reflexiones anteriores, considera que el discurso inscrito dentro de la *Instrucción* se aleja tanto de las características orales, como del género de probanza. Para ella, la historia de Titu Cusi fue ordenada bajo “pautas de la retórica clásica, que acercan su contenido más a un discurso retórico típico, que a una relación de sucesos” (2014:121)²². En relación con lo anterior, en su análisis sobre las palabras que no fueron traducidas del quechua al español dentro del texto, esta plantea que dichas palabras son una importante evidencia de la presencia de la ideología de fray Marcos García dentro de la historia. Para la autora, García es el responsable de la traducción de la narración en quechua -realizada por el Inca- al español, ejercicio mediante el cual, el sujeto de la *Instrucción* escrita -Marcos García- convirtió al sujeto de la *Instrucción* oral -Titu Cusi- en un “otro” (2016:192). Así mismo, esta relaciona el patrón retórico

²¹ Cito dos ejemplos. El primero pertenece a una carta que Titu Cusi le envía al licenciado Juan de Matienzo en 1565, donde le dice a este que “no hay otra cosa mexor en el universo que si no es la santa ley de Nuestro Señor Jesucristo. Yo muy bien conocido tengo eso, y ansi se lo predico a todos mis capitanes e indios” (Matienzo 1967[1567]:297). El segundo es la respuesta que le da el Inca a Diego Rodríguez de Figueroa cuando este le comenta que “auia visto en vn libro de bautismo de la iglesia mayor cómo él era bautizado e se llamava don Diego. Y él me dixo que era verdad, y él que era xpiano, que así lo confesaba delante de sus yndios” (Rodríguez 1910[1565]:114)

²² Jákfalvi-Leiva también se refiere a que la escritura de la *Instrucción* se encuentra en una relación de continuidad con la retórica europea (1993:270).

clásico presente en la narración histórica con el rol jugado por el agustino en la construcción del texto (2014).

Soy consciente de que las reflexiones anteriores nos indican que es preciso problematizar la idea de autoría unipersonal de la *Instrucción*, ya que tanto la presencia del lenguaraz mestizo Martín de Pando y del fraile agustino Marcos García influyeron indiscutiblemente en la producción del texto que conocemos. Sobre el rol del fraile en la producción de esta historia, Cattán ha destacado la importancia de la labor de ordenación y traducción que este desempeñó (2014; 2016). Pero me quedan algunas dudas con respecto a la totalidad protagónica que le asigna al fraile agustino, cuando se nos da cuenta de la presencia de Martín de Pando en la construcción del texto. Tenemos conocimiento del manejo que el mestizo tuvo del quechua y de la labor que desempeñó como traductor y secretario personal de Titu Cusi durante, al menos, 10 años.²³ Por lo cual, creo que no se debe soslayar el rol jugado por el Pando en la construcción de la *Instrucción* y tampoco se debe descartar que este haya podido tener algún grado de responsabilidad también en la ordenación de la historia y en la traducción de esta²⁴.

A sí mismo, tampoco se debe olvidar que Titu Cusi Yupanqui vivió alrededor de tres años en la casa de Pedro de Oñate en el Cusco, tiempo en el cual pudo convivir con el idioma de los hispanos. Por otro lado, es muy probable que, durante el largo tiempo que le sirvió Martín de Pando como secretario, este también haya podido interiorizarse en el aprendizaje de la lengua hispana. Por lo tanto, es difícil cuestionar que este Inca no haya comprendido el idioma de sus colonizadores, aunque determinar cuál fue el grado de dominio que tuvo del español es una cuestión mucho más complicada.

Creo que, si bien la autoría es compartida, la balanza de la responsabilidad y el peso de la influencia de estos tres sujetos en el texto final que conocemos debe ser calibrada, lo cual implica una toma de posición con respecto al protagonismo que tuvo cada uno. En este sentido, si bien no soslayo el rol jugado tanto por Marcos García, como por Martín de Pando, considero pertinente otorgarle la preponderancia en la autoría de la *Instrucción* a Titu Cusi Yupanqui²⁵. Un personaje que fue descrito por la correspondencia hispana como un indio de mucha inteligencia y capacidades para moverse

²³ Martín de Pando es uno de los firmantes de la Capitulación de Acobamba en 1566 (Guillén 1978:21), participó en esta como escribano e intérprete (25) y posteriormente aparece firmando la ratificación que hace de esta Titu Cusi en 1567 (28). Fue una de las personas consultadas por Diego Rodríguez de Figueroa para dar su testimonio sobre Titu Cusi y su legitimidad como soberano vilcabambino (33, 34). Este escribió una relación sobre su viaje a y estadía en los dominios de Titu Cusi Yupanqui, que da cuenta de la cercanía que Martín de Pando tenía con Titu Cusi y del trabajo que este desempeñó como traductor y concejero del Inca (Rodríguez 1910[1565]:99, 101, 104, 105, 108, 119). Juan de Matienzo, por su parte, menciona a Martín de Pando como su secretario (1967[1567]: 294,296), destaca la labor que este realizaba como lector de las cartas que le llegaban de los españoles (296) y nos informa que dentro de los términos puestos por el Inca para pactar la subordinación estaba que su majestad perdonara a su servidor mestizo (306).

²⁴ La información que se nos proporciona en la *Instrucción* con respecto a la traducción y transcripción es contradictoria. Martín de Pando dice que lo escribió “lo relató y ordenó el dicho padre, a unsistion del dicho don Diego de Castro, lo qual yo escrevi por mis propias manos” (Cusi 1992[1570]:68). No obstante un poco más adelante Titu Cusi enuncia lo siguiente “rogué al muy Reverrendo / Padre fray Marcos García y a Martin de Pando, que, conforme al usso de su natural, me ordenasen y conpusiesen esta relación arriba dicha” (68).

²⁵ Soy consciente de que esta toma de posición nace de la falta de un trabajo extendido que aborde de manera multidimensional la construcción de la *Instrucción* -su autoría, su traducción y transcripción, su proyecto político y los poderes que buscaban influir en ella y con ella- y de la insatisfacción en torno a las lecturas planteadas sobre este tema. Por último, debo mencionar que es una posición tomada con el trabajo de los materiales bibliográficos mencionados dentro de esta tesis, que de ninguna manera agotó las fuentes de información existentes con respeto a esta historia, tanto bibliográficas como de documentación de la época.

tanto en la esfera de la diplomacia y las negociaciones con gobernadores y virreyes, como para organizar asaltos y correrías en los territorios bajo dominio colonial adyacentes a Vilcabamba²⁶.

En suma, la fuente de información de esta historia es indudablemente andina. Lo cual no implica que se deba omitir que dichas fuentes fueron manipuladas en distintos niveles y grados por los actores que estuvieron involucrados en su redacción, traducción, transcripción y testificación.

ii.

La *Segunda Parte de la Historia General Llamada Índica* (1572) es una de las piezas fundamentales del proyecto de conocimiento de la historia de los colonizados y de su organización social, política y económica, que impulsaron Toledo y sus colaboradores²⁷ en la década de 1570 dentro de los límites del virreinato del Perú. Empresa de conocimiento que se encontraba concatenada a uno de los objetivos centrales del proyecto político del virrey, como lo fue el de reafirmar la soberanía de la Corona sobre los territorios y las gentes andinas (Merluzzi 2014:180).

Las *Informaciones*²⁸ y el *Parecer de Yucay*²⁹ fueron los otros documentos pilares de este proyecto político-ideológico promovido por Francisco de Toledo. La *Historia Índica*, junto a estos escritos, buscó suprimir los cuestionamientos y las dudas con respecto a la legitimidad de la dominación colonial hispana -que habían emergido tanto dentro, como fuera de los dominios del Imperio español- por medio de la argumentación de que los gobernantes de los andinos no fueron señores naturales de sus reinos y, por tanto, no eran unos soberanos legítimos a los cuales se debía respetar.

A este respecto, Soledad González y Joaquín Zuleta destacan que en el proceso de elaboración de la *Historia Índica*, las *Informaciones* y el *Parecer de Yucay* es posible encontrar un lugar común en sus propuestas en torno a dos cuestiones: la primera, referente a que los soberanos Incas no respetaron las leyes de sucesión, de las cuales ellos mismos se habían dotado, basadas en la primogenitura y la segunda, relacionada a que “Topa Inca había sido el primer tirano de los incas, de modo que los ayllus no podrían alegar prescripción” (2019:44) para sustentar sus derechos de señorío. Por su parte, Manfredi Merluzzi señala que en el desarrollo del proyecto de reafirmación del poder monárquico sobre el dominio colonial andino y de defensa de la legitimidad de Felipe II para conducir los destinos de los indios, el virrey tuvo que lidiar con la oposición interna representada por los

²⁶ Diego Rodríguez de Figueroa describe de esta manera al Inca “siendo él hombre de tan buen juicio, bastava su yntindimiento para alcanzar todo lo que él quisiere” (1910[1565]:104). Por su parte, el licenciado Juan de Matienzo comenta lo siguiente “Después de me haber dado las dos memorias, me dixo muchas cosas que de mi sabía, especialmente que bien sabia que yo había sido causa y estorbado que no maltratasen a tormentos a los indios y caciques [...] y díome mucha admiración que supiese cosas tan particulares y otras que no pudo saber si no se las hobiese dicho el demonio” (1967[1567]:303).

²⁷ El círculo de confianza de Toledo se encontró compuesto tanto por religiosos, como por legos. Entre los primeros encontramos al dominico fray García de Toledo y al jesuita José de Acosta. Entre los legos estuvieron Gonzáles de Cuenca, Juan de Matienzo, Polo de Ondegardo, Alvaro Ruíz de Navamuel y Gabriel de Loarte (Merluzzi 2014:126)

²⁸ Las *Informaciones* son las respuestas entregada a una serie de preguntas, reunidas en cuestionarios, que tuvieron por objeto “descubrir por medio de informaciones recogidas entre los indios, cuál fue el origen de los Incas, cual su historia en el Perú, cuáles sus derechos al señorío y cuáles sus costumbres; cuál el origen de los curacas y cuáles sus privilegios” (Levillier 1935:134). Las preguntas relativas a estos cuestionarios fueron realizadas en la visita que se efectuó entre los meses que van desde noviembre de 1570, hasta febrero de 1572 en el área meridional del actual Perú (González y Zuleta 2019:30).

²⁹ El *Parecer de Yucay* fue escrito con el objeto cuestionar los planteamientos lascasianos relativos al derecho de los indios a gobernar sus territorios, en particular, a la legitimidad que tenía los gobernantes incas (González y Zuleta 2019:29; Merluzzi 2014:193).

religiosos influenciados por las propuestas de Las Casas, resolver la amenaza que representaban los incas de Vilcabamba para el virreinato y enfrentarse con los pueblos indígenas fronterizos que amenazaban tanto los asentamientos hispanos, como las rutas comerciales. (2014:180).

Pedro Sarmiento de Gamboa nos informa en su texto que la *Historia Índica* -cuyo objetivo era dar a conocer la historia de los gobernantes del imperio Inca, desde Manco Capac hasta Huáscar- era la segunda parte de un trabajo mayor que el virrey le había encomendado, referente a la elaboración de una *Historia General* del reino del Perú. Este proyecto historiográfico toledano tenía presupuestado contar con tres partes. En la primera parte se abordaría la geografía de los Andes, “la historia natural de estas tierras [...] que contendrá maravillosos hechos de naturaleza” (Sarmiento 2018[1572]:101) y en la tercera se referiría a “los tiempos de los españoles y sus notables hechos en los descubrimientos y poblaciones de este reino” (101). No se sabe con certeza qué ocurrió con la primera y tercera parte de esta *Historia General*, si es que estas fueron terminadas o, si es que se terminaron, cuál fue su paradero³⁰.

Para escribir la *Historia Índica* Sarmiento utilizó la información proveniente tanto de fuentes hispanas, que hablaban sobre los Incas y su historia, como andinas. Este nos dice que para elaborar su narración acudió a la información entregada por las *Informaciones* que Toledo y sus funcionarios pudieron recopilar sobre los indios y sus historias en el transcurso de la visita general que hicieron de los territorios bajo jurisdicción del Virreinato, a las cuales se suman las que extrajo personalmente en su paso por Jauja y Huamanga. Este pudo acceder, además, durante su estadía en el Cusco a los testimonios de los ayllus reales que vivían en dicha ciudad los cuales también le aportaron información.

Aleksin Ortega señala que nuestro cosmógrafo también pudo haber obtenido materia prima para su historia de algunos indios quipucamayos (2018:46). Por su parte, Jonh Hemming anota que entre las fuentes hispanas con las que este contó, se encontraron los trabajos de Pedro Cieza de León y Juan de Betanzos (2000:500). Así mismo, podemos considerar las fuentes de origen europeo continental que menciona Sarmiento, entre las que hallamos a la Biblia y los textos de autores tales como: Homero, Eusebio de Cesarea, Virgilio, Xenofonte, Anio de Viterbo, etc.

Luis Millones subraya que Pedro Sarmiento de Gamboa buscaba probar, mediante la narración histórica, la tiranía de los incas, para poder de esta manera justificar el legítimo derecho que tenía la Corona y, por tanto, sus representantes a conducir el destino de los Andes (1998:88). Este sitúa a la *Historia Índica* dentro de un fenómeno general que se produjo durante este periodo, en el que los textos y los documentos de los hispanos buscaron en “el pasado andino los mecanismos para establecer un gobierno colonial efectivo” (73).

Millones señala que el cosmógrafo planteó en su historia el argumento de que el dominio incaico se fundó en la invasión y usurpación (1998:89) y que, por este motivo, cargaba con una herencia tiránica. Esta herencia tiránica es caracterizada, a su vez, como parte constituyente de la naturaleza de los incas y, por ende, la de sus gobiernos en el *Tawantinsuyu* (91). Sarmiento está

³⁰ En una misiva fechada el 18 de abril de 1578 Toledo le informa a Felipe II que estaba trabajando hace cinco años en una descripción del virreinato, la cual se compondría de cuatro partes. Anota que la primera parte es una descripción geográfica del territorio comprendido desde Panamá hasta Magallanes, que la segunda aborda la historia del Perú antes de la tiranía incaica. Este señala además en su carta que la *Historia Índica* es la tercera parte de su proyecto y que la cuarta parte, referente al tiempo de los conquistadores en los Andes no ha sido concluida debido a las dificultades causadas por el fallecimiento de los primeros conquistadores (González y Zuleta 2019:30-31 [en Levillier 1924:41-44]).

convencido de que el poder de los incas fue ejercido en un reino de terror y, por lo tanto, las provincias tendieron, cada vez que encontraban la ocasión, a rebelarse en contra de sus opresores. En suma, para este, los territorios y gentes controlada por los incas sólo permanecían sujetos por el miedo, lo que da cuenta de que estos no ejercieron un dominio legítimo sobre los pueblos andinos (94).

Pierre Duviols destaca que con la *Historia Índica* se produce un cambio en las cualidades con las cuales es descrito Huáscar y el papel que este asume en la historia escrita por los hispanos, en comparación a como venía siendo caracterizado por las crónicas anteriores. El autor da cuenta de que antes de la caracterización de Huáscar como tirano, hecha por Sarmiento, este personaje había sido considerado tanto por los cronistas hispanos, como por los viejos conquistadores, como un señor natural de los reinos del Perú (1998:36). Así mismo, plantea que la tesis de la tiranía de los gobernantes Incas esgrimida por nuestro cosmógrafo, contribuía también a la solución de un problema político para los colonizadores, representado por la existencia de una dinastía incaica en Vilcabamba, pero que también era extrapolable a otras elites indígenas que pudiesen amenazar con sus reclamos los intereses de los funcionarios monárquicos (38).

A este respecto, cabe destacar que los incas de Vilcabamba venían siendo reconocidos por la administración colonial como interlocutores desde Manco, pasando por Sayri, hasta Titu Cusi, lo cual implica que, pese a su rebeldía, estos fueron legitimados como -los otrora- señores de los reinos del Perú por el poder colonial.

Eric Vaccarella, por su parte, pone en evidencia las ironías y paradojas que se encuentran contenidas en la *Historia Índica*. Este señala que Sarmiento de Gamboa concluye su obra constatando que la información proporcionada por los indios es una garantía de la veracidad de su texto histórico, aun cuando, en pasajes anteriores de la narración, el autor daba a conocer su opinión de que la ausencia de la escritura entre los andinos era un ejemplo de su incapacidad para registrar su propia historia (2007).

A su vez, este propone que nuestro cosmógrafo es el responsable de transformar las fábulas orales andinas carentes de letras, en una historia escrita, verdadera y fidedigna, que es reconocida por Toledo como la historia oficial, y que fue legalmente legitimada por los representantes de los ayllus presentes en su lectura y testificación pública. En este sentido, el autor subraya la paradoja en la que se incurre en esta narración, ya que los indios son el sustento y los proveedores de la verdad histórica para Toledo y Sarmiento, sólo en la medida de que sus informaciones son posibles de articular en una narración escrita por los españoles (Vaccarella 2007:104), que, a su vez, se encuentra en función de la legitimación de la dominación colonial.

Soledad González Díaz destaca, en sintonía con Millones y Duviols, que la *Historia Índica* es una narración eminentemente política, que buscó demostrar la ilegitimidad de los gobernantes incas, constatando que estos no fueron señores naturales del Perú. En este sentido, Pedro Sarmiento de Gamboa caracteriza a los soberanos incas como tiranos, con el objetivo de otorgar al dominio colonial hispano un marco legal que legitimara los derechos de la Corona a sujetar y conducir los territorios andinos y sus gentes (2007; 2012; 2015).

Esta señala que Sarmiento ajustó el relato que obtuvo de parte de las elites andinas a la tradición textual cristiano occidental (González 2007:95), enganchando de esta manera “la memoria de los habitantes del Perú a la tradición lineal de la historia occidental” (101).

La autora plantea también que el cosmógrafo inscribió su narración dentro “de una corriente oficial de representación del pasado de corte imperial promovida por los Reyes Católicos, que se

proyectó a las crónicas hispanas y a las de Indias en el transcurso del siglo XVI” (González 2012:497). Este incorporó a su historia las invenciones de Annio de Viterbo, quién propuso -a fines del siglo XV- que Túbal -nieto de Noé- había sido el fundador de la monarquía hispana. En relación con lo anterior, el autor planteó que Túbal fue el primer habitante de las Indias y que la Indias y España habían sido partes del mismo territorio en el pasado. En suma, “al hacer que el fundador de la monarquía hispánica llegara al Nuevo Mundo antes que ningún otro rey, Sarmiento estaba demostrando la ilegitimidad del gobierno de los Incas en los Andes” (521).

El autor de la *Historia Índica* elaboró una genealogía de los gobernantes andinos siguiendo un modelo genealógico muy similar al de los patriarcas prediluvianos expuestos en el capítulo 5 del libro de Génesis (González 2015:171). Nuestra autora subraya que la preocupación que este tuvo por definir los años de vida y gobierno de cada inca en su historia obedeció “al objetivo de construir un marco jurídico para el dominio hispano en los Andes” (166), en un contexto donde en la antigüedad de un reino yacía parte de la legitimidad que este podía tener. En este sentido, Sarmiento de Gamboa busca instalar la idea de que “los incas habían constituido una tiranía tan moderna que no había habido prescripción para ella, término utilizado en su acepción jurídica, es decir, como la adquisición de un derecho real mediante su ejercicio en el tiempo” (164), ya que estos no gobernaron de buena fe y no sujetaron sus dominios en paz por más de cien años. Por lo tanto, el dominio colonial hispano se justificaba en el hecho de que los gobernantes incas no habían sido reconocidos como legítimos señores por sus vasallos (165).

Jeremy Ravi Mumford también señala que el proyecto de investigación histórica y jurídica impulsado por el virrey Toledo, tenía por objeto demostrar que los Incas eran unos gobernantes tiránicos (2011:47). En este sentido, al ser los incas señores ilegítimos de sus reinos, la conquista española se justificaba tanto jurídica, como históricamente, y el dominio colonial quedaba legitimado.

Mumford plantea que la tesis de la tiranía incaica fue una idea que Toledo tomó de los planteamientos de fray García de Toledo, quien la había propuesto con anterioridad³¹. En este sentido, el trabajo historiográfico de nuestro cosmógrafo se encontró en función de sustentar dicha tesis, que fue uno de los ejes en torno al cual se articuló el proyecto político-ideológico de este virrey (2011:55). Por otro lado, este autor, llama la atención de que las reflexiones existentes sobre la empresa de conocimiento histórico impulsada por Toledo -y secundada por Sarmiento de Gamboa- no habían tenido en consideración el hecho de que el virrey extrajo también ideas y elementos de las informaciones que le iba reportando esta empresa de estudio del pasado y de la organización inca, para construir su propia agenda de reordenamiento del virreinato del Perú (47).

Soledad González y Joaquín Zuleta proponen que la idea de tiranía fue sustentada por Sarmiento de Gamboa por cuatro argumentos, a saber: a) la búsqueda del beneficio personal, en desmedro del bien común de sus reinos, que tuvieron los gobernantes incas, b) las vulneraciones de la ley natural en las cuales incurrieron, c) la ilegitimidad de sus sucesiones y d) la imposibilidad de que las faltas con las cuales se constituyó su señorío en los Andes pudiesen prescribir por el transcurso del tiempo (2019:29).

Además, los autores llaman la atención de que la lectura de la *Historia Índica* ante los ayllus reales, para que estos las certificasen, fue parcial (González y Zuleta 2019:41). Las partes traducidas

³¹ Mumford se refiere acá al *Parecer de Yucaj* y sigue la propuesta de Monique Mustapha, quien señala que García de Toledo fue el autor de dicho texto. No obstante, cabe destacar que el *Parecer* es una obra que no tiene firma, con la cual pudiésemos determinar su autoría.

al quechua y leídas por el intérprete Gonzalo Gómez Jiménez fueron seleccionadas por Pedro Sarmiento. No fueron escuchados por los ayllus los capítulos relativos a la población de las Indias - los primeros cinco- y tampoco el exordio de la historia dirigido a Felipe II -los dos últimos- (40), partes donde el cosmógrafo hace hincapié en la naturaleza cruel, inhumana, despótica, en suma, tiránica de los señores Incas. Estos destacan que dicho proceso de traducción sirvió para controlar los significados que podían atentar con las valoraciones que los andinos tenían de sus antiguos soberanos, ya que no sólo no fueron leídas las partes anteriormente mencionadas, sino que también los integrantes de la élite incaica oyeron un relato en quechua, que terminaron testificando y legitimando en español (43).

Quisiera agregar a estas reflexiones solamente una cuestión. Cesaire, Fanon y Memmi, todos autores del siglo XX nacidos en colonias francesas -del Caribe y de África sahariana, respectivamente- destacan que una de las principales características del colonialismo es que el colonizador busca deshumanizar al colonizado por todos los medios y con sus más variados recursos -presentándolo como un inferior; un hombre en potencialidad, un semihombre o, lisa y llanamente, una bestia- y que esta voluntad deshumanizadora es parte constituyente de la relación social colonial. En este sentido, quiero destacar que, si bien la cantidad de veces que Sarmiento de Gamboa utiliza el término inhumano es muy reducida, que emplee el concepto para presentar a los reyes incaicos ya es muy significativo.

Cito aquí sólo un ejemplo. El cosmógrafo le dice a su rey, en las palabras preliminares al desarrollo de la historia de los gobernantes andinos, lo siguiente “se certificará del hecho de la verdad de la pésima y más que inhumana tiranía de estos incas y de los curacas particulares, los cuales no son, ni nunca fueron, señores naturales, sino puestos por Topa Inca Yupanqui, el mayor y más atroz y dañoso tirano de todos” (2018[1572]: 94)

Con respecto a lo anterior, cabría también considerar la utilización de otros conceptos, que también son empleados por el narrador de la historia para descalificar -deshumanizar- a los Incas, como por ejemplo la palabra bárbaro. En este sentido, Sarmiento invita a sus lectores a que oigan con atención y lean “la más sabrosa y peregrina historia de bárbaros que se lee hasta hoy de nación política en el mundo” (2018[1572]: 123).

V- Conquistadores codiciosos e Incas tiranos

Las historias de Titu Cusi Yupanqui y Pedro Sarmiento de Gamboa fueron concluidas con una distancia de dos años la una de la otra. Ambas fueron escritas para que el rey Felipe II las leyese. Las dos, desde distintas trincheras, buscaban con su contenido repercutir en las decisiones que podría tomar o no tomar el Monarca en relación con el gobierno de las Indias.

En lo que respecta a la *Instrucción* creo que esta tiene como objetivo reabrir el diálogo de su autor con los colonizadores -esta vez, con la cabeza principal de estos- ante la incertidumbre que representaba el cambio de mando producido al interior de la filas de virreinato, para el cumplimiento del acuerdo de Acobamba suscrito 4 años antes de que se terminase la historia, el cual había sido ratificado 3 años antes por Titu Cusi y confirmado tan sólo un año antes por Felipe II.

En esta reapertura, la historia del Inca cumple la función de refrescar en la memoria del monarca el mal comportamiento que tuvieron sus súbditos conquistadores: los embustes y traiciones que cometieron contra Manco Inca -con el cual habían entablado una alianza-, la codicia y la sed de riquezas que los movilizó y llevó a despojar y oprimir a un señor legítimo y a sus vasallos. Todo con el objeto de evidenciar la deuda que mantenía Felipe II y la administración colonial con su nuevo servidor indígena, de hacer patente una serie de agravios que debían ser reparados.

La incertidumbre y preocupación que llevaron a Titu Cusi a elaborar su historia, la podemos ver claramente expresada en una carta que le envió al licenciado García de Castro el 24 de mayo de 1569, luego de enterarse que este abandonaría la gobernación de los reinos del Perú y que Francisco de Toledo había sido nombrado virrey por la Corona y que, por ende, asumiría como cabeza principal de la administración colonial. Este es el tenor de las palabras del Inca de Vilcabamba:

“dicen viene nuevo Visorrey de lo qual si es ansi yo he rreceuido cierto gran pena y plega a Dios que la ausencia de salptación (sic) y padre no me traiga daño porque muchas vezes las mudanças de señores y gouernadores que Rigen y gouiernan ttaa estrañas suelen causar escandalo y alteracion” (Temple 1949:625).

En esta misiva Titu Cusi también hace hincapié en la idea de que el rey tiene la obligación de “remediarme a my y a mis hijos pues estoy en Estos desiertos desterrado por su causa” (Temple 1949:626) y vuelve a recalcar que debe entregársele la renta, las encomiendas y las mercedes prometidas en la capitulación de Acobamba.

Se dijo anteriormente que el colonizador se esfuerza por construir una imagen del colonizado. En esta imagen que elabora y presenta el opresor, el colonizado es inferiorizado y desvalorizado con el objeto de deslegitimarle e invalidarlo como sujeto capaz de conducir su propio destino. A su vez, este retrato también cumple la función de justificar el sometimiento del colonizado y legitimar la dominación colonial ante la moral y conciencia del propio colonizador. De esta manera, dicha imagen del colonizado es construida para explicar tanto la posición que ocupan los pueblos sometidos, como la que poseen los integrantes del grupo sometedor (Cesaire 2006; Fanon 1976; Memmi 2001).

Esto lo podemos ver claramente reflejado en el caso de la *Historia Índica*, cuyo objetivo político de primer orden es inferiorizar y desvalorizar a los gobernantes incas, que habían conducido los destinos de los pueblos andinos antes de la llegada de los conquistadores, para así justificar la conquista española, otorgarle legitimidad al domino colonial virreinal y convertirse en el sostén del

proyecto toledano -en su dimensión histórica, ideológica y jurídica- de reafirmación del poder monárquico en los territorios de ultramar.

Sarmiento de Gamboa da cuenta, en la introducción de su texto, de la tesis que pretende sustentar con su narración

“así en la visita general [el virrey Toledo] [...] ha sacado de raíz y averiguado con mucha suma de testigos [...] de los más principales ancianos y de más capacidad y autoridad del reino, y aun de los que pretenden ser interesados en ello, por ser parientes y descendientes de los incas, la terrible envejecida y horrenda tiranía de los incas, tiranos que fueron en este reino del Pirú [...], para desengañar a todos los del mundo que piensan que estos dichos incas fueron reyes legítimos” (2018[1572]: 94)

Recordemos que en el contexto en el que escribe Sarmiento, la cuestión de la justicia de los títulos de conquista y la legitimidad del dominio colonial ejercido por la Corona y sus representantes en las Indias, era un asunto que aún se encontraba en discusión. Es por esto por lo que, más adelante, cuando comienza su relato de los hechos y obras de los gobernantes incas, subraya que labor historiográfica desarrollada por él, y legitimada por los ayllus reales, se abocó a

“tan gran negocio como es el averiguar la tiranía de los crueles incas de esta tierra, para que todas las naciones del mundo entiendan el jurídico, y más que legítimo, título que el rey de Castilla tiene a estas Indias y a otras tierras a ellas vecinas, especialmente a estos reinos del Pirú” (141)

La *Historia Índica* forma parte de esta discusión reñida e inconclusa, que, a su vez, su autor intenta zanjar. Es debido a esto que, en líneas anteriores, el cosmógrafo desacredita a los teólogos y letrados que defendían que los indios eran señores naturales de sus reinos y daban sus pareceres al rey con respecto a este tema, sugiriéndole al monarca que debía reconocerlos como tales y reparar los agravios que se habían cometido y se estaban cometiendo en contra de estos.

Sarmiento plantea que la información que recibió el Monarca de estos defensores de los indios

“fue indirecta y siniestra de la verdad, dieron su parecer diciendo que estos incas, que en estos reinos del Perú fueron, eran legítimos y verdaderos reyes de ellos, y que los particulares curacas eran y son verdaderos señores naturales de esta tierra, lo cual dio asa a los extraños de vuestro reino, así católicos como herejes y otros infieles, para que ventilasen y pusiesen dolencia en el derecho, que los reyes de España han pretendido y pretenden a las Indias” (Sarmiento 2018[1572]:87-88)

Uno de los sustentos de la argumentación del hombre de confianza de Toledo, es que estos intelectuales pertenecientes al grupo colonizador se encontraban hablando desde lejos sin conocer la realidad de las colonias indianas. En contraposición a la labor realizada por estos, ya que el virrey, durante su visita general del reino, y él mismo, tanto en su participación de esta visita, como con sus averiguaciones personales, se habían encargado de recopilar testimonios de los indígenas más principales del *Tawantinsuyu*, que acreditaban la ilegitimidad de los soberanos Incas, por medio de la constatación de que estos fueron unos gobernantes tiranos.

Como muy bien destaca el tunecino Albert Memmi, el colonizador necesita inscribir su empresa de sometimiento y despojo dentro de su ordenamiento jurídico y moral, para justificar su emprendimiento en tierras foráneas y legitimar su posición dentro de la sociedad colonial (2001:70-

71). En este sentido, central fue en este periodo la discusión jurídica en torno a si los indios eran señores naturales -reyes legítimos- de los territorios y las gentes que poseían antes de la conquista.

A este respecto, Pierre Duviols destaca la relevancia que tuvo el debate jurídico, sobre la legitimidad de la conquista, al interior del grupo colonizador hispano. En su análisis de las crónicas de los españoles, escritas desde la llegada de Francisco Pizarro, hasta la fecha en la que nuestro cosmógrafo elabora su relato, señala la tensión que se produjo entre los “colonialistas”, escritores que defendían y justificaban la colonización hispana-cristiana en los Andes, y los “indigenistas”, quienes cuestionaban la justicia de esta expansión y exhortaban al rey a tomar cartas en el asunto para reparar los perjuicios producidos por los españoles (1998).

Lo anterior, nos da cuenta de que no hubo una posición monolítica al interior del grupo colonizador durante este periodo o un consenso a priori en torno a la naturaleza de los indios, de sus señoríos y la legitimidad de la colonización. Más bien estos años fueron tiempo de tensiones, disensos y contradicciones entre los españoles. Esto lo podemos ver reflejado en los debates jurídicos y teológicos que protagonizaron sus intelectuales, en los variados pareceres que se daban sobre los indios, sus costumbres, sus gobiernos, sobre el comportamiento de los conquistadores en América, etc.

Central fue en esta discusión que se produjo entre los religiosos y letrados hispanos, las concepciones relativas al reinado o señorío natural y, su antípoda, la tiranía. La cual se encontró fuertemente influenciada por los postulados teóricos de Aristóteles, quien proporcionó los pilares bajo los cuales se sustentaron los criterios de legitimidad o ilegitimidad de un dominio político y entregó las características distintivas de cada uno de estos regímenes de gobierno.

Para Aristóteles la asociación política, es decir, la vida en comunidad dentro de los márgenes de la ciudad (*polis*) tiene como función y horizonte proporcionar todos los medios para la existencia material de sus integrantes, para que puedan vivir bien (*eu zeen*), y entregar las condiciones necesarias para que logren alcanzar la felicidad o la vida plena (*eudaimonía*) y la virtud (*areté*) (2016:130)³². En este sentido, el filósofo señala que “el Estado no es más que una asociación en la que las familias reunidas por barrios deben encontrar todo desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida virtuosa y feliz” (132)³³.

Dentro de su teoría política, el nacido en Estagira considera tres tipos de regímenes (*politeía*) bajo los cuales se puede gobernar una comunidad política. Estos son: el monárquico (donde las labores de gobierno son ejercidas por una sola persona), el aristocrático (donde las labores de gobierno se encuentran en las manos de una minoría) y el republicano (donde las tareas de gobiernos son ejercidas por la mayoría de los integrantes de la comunidad política). Todos estos regímenes de

³² *Política*, Libro III, Capítulo V. Cabe destacar que las reflexiones desarrolladas por Aristóteles en este libro se encuentran vinculadas o, mejor dicho, son la continuidad de la teoría de la vida buena o feliz que el filósofo articula en la *Ética* (Vigo 2007:213). En este último tratado la felicidad (*eudaimonía*) es definida como la perfección de la actividad humana iluminada por la razón, mientras que en la *Política* se estipula el espacio donde esta puede alcanzarse y desarrollarse en plenitud, a saber: la ciudad (*polis*) (Godoy 1993:11). En este sentido

“Si el ideal de vida buena para el hombre solo puede realizarse adecuadamente en el marco de la comunidad política, es razonable que la ética, que en uno de sus aspectos fundamentales es justamente una teoría de la vida buena para el hombre, encuentre su continuación natural en la política, en la medida en que ésta tematiza justamente las condiciones que debe satisfacer una organización comunitaria para contribuir al objetivo de la vida buena” (Vigo 2007:215).

³³ *Política*, Libro III, Capítulo V.

gobernanza tienen como característica común que velan por el interés general de la comunidad y que, por tanto, son regímenes justos. A su vez, este destaca que cuando la monarquía, la aristocracia o la república no se preocupan por el bien común de las personas de la comunidad, se desvían y se transforman en una tiranía (en el caso de la monarquía), una oligarquía (en el caso de la aristocracia) o una democracia (en el caso de la república) (Aristóteles 2016:127)³⁴.

Podemos apreciar que para el pensamiento de Aristóteles es central la concepción de que la constitución (*politeía*) de una comunidad política debe encontrarse siempre en función de la promoción y el aseguramiento del bien común, del interés general de las personas. En este sentido, el fin de la asociación política es garantizar el bienestar y la felicidad a sus integrantes, disponiendo de los medios y las condiciones para que puedan conseguirlo y realizarla.

En lo que respecta a la monarquía o reinado y, su antípoda, la tiranía, el filósofo menciona lo siguiente “el poder del señor, así como el reinado o cualquier otro poder político justo y útil, es conforme con la naturaleza, mientras que no lo es la tiranía, y todas las formas corruptas de gobierno son igualmente contrarias a las leyes naturales” (Aristóteles 2016:155)³⁵.

La tiranía es un gobierno en el cual el monarca vela por su propio interés (127)³⁶ en detrimento del bien común. El poder del tirano se encuentra fundado en un hecho de violencia (Aristóteles 2016:115)³⁷ y, por ende, dicho acontecimiento es parte constituyente de este gobierno desviado, pero la tiranía no solo se funda en la violencia, sino que también es continuadora de esta (250)³⁸. En este sentido, la obediencia entregada por los integrantes de este régimen corrupto no es voluntaria, ya que es producida por el miedo que causa el gobernante poderoso y violento (147)³⁹. Aristóteles entrega más características sobre este reinado ilegítimo y destaca que es cualidad del tirano robarle a su pueblo y despojarlo de sus riquezas (133)⁴⁰.

Los planteamientos de Aristóteles fueron decisivos para los juristas medievales y los compiladores de *Las siete partidas*, código jurídico que mantenía vigencia en la península ibérica cuando se emprendió la colonización del continente americano y fue traspasado a este (Mumford 2011:48). Es fácilmente perceptible la influencia que tiene la teoría política aristotélica en la normativa jurídica que regía a los colonizadores hispanos, y con la cual buscaron también reglamentar el ordenamiento social de los pueblos que colonizaron.

En las leyes recopiladas por este código, particularmente en la segunda partida “que habla de los emperadores, et los reyes et de los otros grandes señores en cuyo poder es la justicia temporal” (Las siete partidas 1843:1), se establece que el buen monarca cristiano⁴¹ debe amar a su pueblo, y, así

³⁴ Ídem.

³⁵ Ibidem, Capítulo XI.

³⁶ Ibidem, Capítulo V.

³⁷ Ibidem, Capítulo I.

³⁸ Ibidem, Libro VI, Capítulo VIII.

³⁹ Ibidem, Libro III, Capítulo IX.

⁴⁰ Ibidem, Libro III, Capítulo IX.

⁴¹ En las *Leyes de todos los reinos de Castilla, abreviadas en forma de repertorio de decisiuo por la orden del A.B.C. Hugo de Celso...* de 1540 se menciona que el rey

“es señor puesto en la tierra en lugar de dios para cumplir la justicia y dar a cada vno su derecho y para mantener su pueblo en paz y tranquilidad: y el que de otra manera hiziere no se deue llamar rey sino tirano. (...) el rey es vicario de dios en su reyno para mantener justicia quanto a lo temporal también como el emperador en su imperio” (F. cccv).

mismo, debe ser amado por este (9)⁴². El rey tiene la obligación de guardar a su pueblo “como á su vida et á su pro” (14)⁴³. Además, se menciona que este no debe producir miedo entre sus vasallos, porque el miedo es indicador de la violencia ejercida por los tiranos. Esta partida dispone también que el rey puede perder a sus vasallos, si es que pierde el amor de estos, y, a su vez, se especifica que este amor se puede perder cuando estos son tratados cruelmente por su señor (9-10).⁴⁴

El soberano tiene la obligación de mantener y guardar sus dominios en justicia (Las siete partidas 1843:3). Para ello, debe encargarse de conservar la unidad del reino y la comunión entre sus gentes, mediando en los desacuerdos que se producen entre sus súbditos y contribuyendo a su resolución. Es su responsabilidad combatir a los soberbios, los injustos y los malhechores; ser amparador del evangelio de Cristo y enfrentar a los enemigos de la fe (4-5)⁴⁵.

La segunda partida señala también que el rey tiene la facultad de cambiar la legislación e instaurar leyes, pero siempre “á pro comunal de su gente” (Las siete partidas 1843:5)⁴⁶, y que, con la misma condición, también puede modificar las costumbres de sus vasallos cuando estas fuesen dañinas para el reino.

Se estipula en el código jurídico, que el monarca puede obtener el derecho sobre un señorío de cuatro maneras: i) por herencia, donde es el hijo mayor quien hereda; ii) por elección de las gentes del reino; iii) por matrimonio; y iv) por concesión papal (Las siete partidas 1843:15,16)⁴⁷. No obstante, estas cuatro formas legítimas de adquirir el dominio de un reino quedan condicionadas a que estos “deben siempre mas guardar la pro comunal de su pueblo que la suya misma” (16)⁴⁸.

Para *Las siete partidas* el tirano es un señor cruel, que se apoderó del reino por la fuerza, la traición y/o el engaño⁴⁹. Este no se preocupa por el interés general, más bien vela por el suyo propio,

⁴² Cito: “Otroxi dixeron los sabios que el mayor poderío et mas complido que el emperador puede haber de fecho en su señorío es quando él ama á su gente et él es amado della”. Segunda partida, Tomo II, Título I, Ley III.

⁴³ Primera partida, Tomo I, Título I, Ley XVI.

⁴⁴ Cito:

“Et aun dixeron que maguer el emperador amase á su gente et ellos á él, que se podrie perder aquel amor por tres razones; la primera quando él fuese torticero manifiestamente, la segunda quando despreciase et aviltase los homes de su señorío, la tercera quando él fuese ttan crudo contra ellos, que hobiesen á haber del grant miedo ademas”. Segunda partida, Tomo II, Título I, Ley III.

⁴⁵ Cito:

“Et convino que un home fuese emperador [...]: la una por toller desacuerdo de entre las gentes et ayuntarlas en uno” (4). “[...] la segunda para facer fuero et leyes [...]; la tercera para quebrantar los soberbios, et los torticeros et los malhechores [...]; la quarta para amparar la fe [...] et quebrantar los enemigos della” (5). Ibidem, Ley I.

⁴⁶ Ibidem, Ley II.

⁴⁷ Estos cuatro mecanismos para adquirir legítimamente el reinado vuelven a ser constatados tres siglos después dentro de la jurisprudencia española en las *Leyes de todos los reinos de Castilla*, en este código se menciona lo siguiente:

“Adquiere se el reyno poir succession como los otros bienes: segun diximos de suso. Ansi mesmo por auenencia de todos los del reyno quando escojen alguno por rey no auiendo quien por derecho de succession lo deue heredar: (...) se ganasse ansi mesmo por casamiento: quando alguno casare con princesa heredera del reyno: (...) y ganase ansi mesmo por otorgamiento del papa o del emperador que hacen reyes en algunas tierras en que tienen derecho de hazer los” (F. cccv)

⁴⁸ Segunda partida, Tomo II, Título I, Ley IX.

⁴⁹ En relación con la definición proporcionada por *Las siete partidas*, en las *Leyes de todos los reinos de Castilla* se señala que el tirano es un

aun cuando su interés contravenga el de sus vasallos y les pueda causar daño. En la tiranía el poder que tiene el monarca en vez de ser utilizado a favor del pueblo, es ejercido en contra de él (17)⁵⁰.

La legislación española consideró también que un reinado legítimo puede transformarse en una tiranía (18)⁵¹. En este sentido, los soberanos se pueden convertir en tiranos: i) si “puñan que los de su señorío sean siempre nescios et medrosos”, ii) si mantienen a su pueblo en desamor y desunión, y/o iii) si le entregan cargas demasiado pesadas a sus vasallos y los hacen caer en pobreza o la mantienen en ella (17)⁵².

Quise extenderme en los planteamientos de Aristóteles y las disposiciones de *Las siete partidas* porque considero que son el sustrato jurídico e ideológico que soporta las elaboraciones intelectuales de los colonizadores e influyen de manera decisiva en sus argumentaciones. Pero no tan sólo de estos, sino también en la de los colonizados, si tenemos en cuenta que la colonización también implicó la imposición de un marco ideológico y jurídico bajo los cuales se debían ordenar la vida y las relaciones sociales en la colonia. Los andinos comprendieron y utilizaron estos marcos, con el propósito de acceder a mejores condiciones de vida en un contexto histórico marcado por el despojo, la pobreza, la precarización y la desigualdad de poder.

Titu Cusi comienza su relato diciendo “yo, Diego de Castro Titu Cusi Yupangui, nieto de Guainacpac e hijo de Mango Inga Yupangui, señores naturales que fueron de los reinos y provincias del Piru” (1992[1570]:3), dotándose de esta manera de una ascendencia y estirpe real que sirve de sustento a su posición dentro de Vilcabamba como señor y de legitimidad a su persona como un interlocutor autorizado para elevar su denuncia y reclamo ante el rey de los colonizadores. Esta idea ya la había planteado en el testimonio que entregó a Diego Rodríguez de Figueroa en el pueblo de Carco el 8 de julio de 1567, en el marco de ratificación de las capitulaciones de Acobamba, que se habían pactado un año antes,

“dijo Que era hijo legítimo de Mango Inga Yupangui señor que fue de estos reinos al tiempo que los españoles entraron en esta tierra y después nieto de Guayna Capac señor que fue también de estos reinos del Perú y Chile bisnieto de Topa Inga Yupangui señor que también fue de estos reinos y que por línea recta le venía a él el señoríos de todos los indios del Perú” (Guillén 1978:30).

Esto nos está dando cuenta de una continuidad en el planteamiento de Titu Cusi con respecto a su legitimidad como señor sustentada en su ascendencia.

En este sentido, el Inca tuvo especial preocupación por construir a su padre como señor legítimo y principal del *Tawantinsuyu* dentro de su narración histórica. Por ejemplo, narra que cuando los conquistadores apresaron a Atahualpa, los primeros sostuvieron un diálogo con su tío, donde lo

“rey o señor que en algún reyno o señorío es apoderado por fuerça o por engaño/ o por traycion/ y no succedio en aquel justamente [...]. C El tirano [...] siempre quiere hazer mas a su puecho: aun que sea en daño de la tierra que no al prouecho de la tierra: porque siempre biue con mala sospecha de perder la tierra: [...] el tirano siempre trabaja que los que biuen en la tierra sean necios y medrosos: porque no se osen leuantar contra el/ ni contra sus voluntades: ansi mesmo trabaja el tirano que el pueblo aya entresi desamor: por manera que los vnos no se fien en los otros: y trabaja de hazer el pueblo pobre: y de meter sus vasallos en tan grandes hechos que nunca los puedan acabar” (F. cccxxxvi)

⁵⁰ Segunda partida, Tomo II, Título I, Ley X

⁵¹ Ídem.

⁵² Ídem.

interpelan, luego de preguntarle por su hermano Manco, de la siguiente manera: “nosotros tenemos por nueva es la cabeza preñcipal desta tierra, debe ser el rey. Y mi tio dixo: De ser, sy es, porque mi padre mandó que los fuese, pero porque es muy moço gobierno yo la tierra por él” (Cusi 1992[1570]:7)

Como podemos ver, Titu Cusi Yupanqui “insistió en la legitimidad y derecho de Manco Inca a la borla imperial, para con ello proclamar su propia legitimidad a la sucesión del trono inca, basada en el hecho de ser el hijo primogénito” (Cattan 2011:36). Este definió su derecho como soberano bajo los criterios considerados como legítimos por sus colonizadores, como lo fueron: la filiación directa que debía tener un pretendiente al trono con el Rey, la herencia del reino como forma de adquisición correcta de este y la disposición que establece que debe ser el hijo mayor del monarca el que lo suceda en el reino, es decir, la idea de mayorazgo (Regalado 1992, 1997; Cattan 2011; Roy 2014).

No obstante, también existieron cambios en la argumentación que este esgrimió. Por ejemplo, cuando Diego Rodríguez le preguntó sobre los hermanos de su padre en 1565, este le respondió:

“que [Atahualpa] avia sido tirano e que era bastardo e que avia muerto a Guascar Ynga, que hera el lixitimo ereder; e que despues dél era su padre Mago Ynga. Y a esto le dixe que tambien se dezía quél era hijo bastardo de Mango Ynga. Y a esto dixo que entre ellos era vsança que no aviendo hijo lexítimo, eredaua el que era bastardo” (Rodríguez 1910:110)

Podemos ver que con el paso del tiempo Titu Cusi fue adecuando sus planteamientos con el objeto de suprimir los cuestionamientos que los colonizadores podrían hacer de la figura de su padre y, por consiguiente, con los que se le podría impugnar a él mismo como señor de indios. En este sentido, en sus planteamientos de 1567 y de 1570, Huáscar ya no es caracterizado como legítimo heredero, se omite cualquier tipo de comentario de la bastardía de Manco y desaparece la idea de que existía una forma de sucesión legítima distinta a la de los hispanos.

Es interesante destacar, en relación con lo anterior, lo que Pedro Sarmiento de Gamboa señala en su historia sobre los incas de Vilcabamba:

“y él, que ahora está en los Andes que se llama Tito Cusi Yupanqui, alzado, no es hijo legítimo de Manco Inca, sino bastardo y apóstata. Antes tienen por legítimo a otro, que está con el mismo Tito, llamado Amaro Topa, que es incapaz, a que los indios llaman uti. Mas ni el uno ni el otro son herederos de la tierra, porque el padre no lo fue” (2018[1572]:324).

Si bien le dedica un apartado breve a los incas, otrora rebeldes si consideramos el año de elaboración de la historia, no deja de ser importante el planteamiento. Sobre todo, considerando que el propio rey los había reconocido como interlocutores válidos, a los cuales un soberano justo debía de reparar por los daños que sus vasallos descarrilados les habían infringido en el proceso de conquista⁵³. También

⁵³ A este respecto, cabe destacar que Felipe II, por medio de una real cédula emitida el 29 de noviembre de 1563, había mandado tempranamente al licenciado Castro a “que diésedes orden como los hiciésedes bajar de las dichas sierras y montaña donde están escondidas y diéseles de comer al dicho Titu para que los dichas sus hermanos se pudiesen sustentar y no diéseles lugar a que fuesen maltratadas de ninguna” (Guillén 1978:18). Para este entonces, el monarca hispano ya tenía conocimiento de

“que a causa de los malos tratamientos que los españoles que en esa tierra han habido y al presente hay han hecho y hacen a los indios naturales de ella se han ido huyendo muchos de ellos a las sierra y montañas altas especialmente a unas que se llaman los Andes donde dicen que está un nieto de Guayna Capac que se llama Titu” (17).

se distancia de la valoración que tuvo de los vilcabambinos un personaje tan importante en el virreinato y tan influyente en los círculos reales como Juan de Matienzo, quien, en el *Gobierno del Perú* -en el capítulo donde detalla lo ocurrido durante las relaciones diplomáticas que había tenido con Titu Cusi en las cercanías del paso Chuquichaca-, dice que este “Inga es persona principal y descendiente de los Ingas, señores que fueron desta tierra” (1967[1567]:305).

Es más, Sarmiento de Gamboa, al finalizar su narración, deja en claro que no solamente los señores vilcabambinos son ilegítimos y que sus reclamos de reparación no tienen asidero, sino que también afirma “que con la muerte de Huáscar se acabaron todos los incas de este reino del Pirú totalmente y toda su línea y descendencia por la línea, que ellos tenían por legítima, sin quedar hombre ni mujer que pudiese tener derecho ni ambición a esta tierra” (2018[1572]:320). Palabras con las cuales pretendía suprimir la validez de cualquier demanda que los integrantes de la élite incaica pudiesen realizar en búsqueda de privilegios, concesiones y mercedes de parte de Felipe II y la administración virreinal. Este concluye su historia diciendo

“Y así es averiguado que es cosa falsa y sin razón ni derecho decir, que ahora hay en estos reinos ninguna persona del linaje de los incas, que puedan pretender derecho a la sucesión del incazgo de este reino del Pirú, ni por ser señores naturales, ni legítimos, porque no lo eran” (2018[1572]:323).

En suma, vemos con Titu Cusi y Pedro Sarmiento que existieron consideraciones distintas con respecto a la legitimidad que tuvieron como señores naturales los incas de Vilcabamba, y, por ende, la que tenían como interlocutores políticos a los cuales el Rey y sus vasallos debían reconocer dentro de la sociedad colonial. Sin embargo, ambos recurrieron a la construcción de una narración histórica con el objeto de convencer al soberano, y a sus otros posibles lectores, de la validez de sus posiciones e intenciones, de sus argumentos y sus reclamos. Vemos con estos que, para sus narraciones, es central la imagen que ofrecen de colonizadores -conquistadores españoles- y colonizados -soberanos incas-, sujetos que se encontraban actuando en la contingencia política del virreinato y que fueron construidos históricamente el Inca y el cosmógrafo, de manera tal que sus posiciones y sus posibilidades en el Perú colonial fuesen sustentadas, legitimadas y potenciadas por sus escritos históricos.

El argumento de la tiranía de los incas de Pedro Sarmiento de Gamboa se articuló en torno a cuatro ejes. El primero se refiere a que las sucesiones de los soberanos incas fueron ilegítimas, ya que no respetaron el principio de mayorazgo. El segundo guarda relación con los crímenes contra natura que cometieron, tales como: los *capa cocha* o sacrificios de infantes. El tercero tiene que ver con que los incas no podían alegar que habían adquirido la propiedad de sus señoríos por derecho de prescripción, ya que no gobernaron la tierra de buena fe y tampoco la sujetaron en paz ininterrumpida por más de cien años. Y por último, el cuarto apela a la preocupación que tuvieron por su propio beneficio, en vez de velar por el interés general de sus gentes (González y Zuleta 2019).

Para el autor la tiranía de los incas tuvo su origen en la ciudad del Cusco (2018[1572]:137,138) y se fundó en el hecho de que Manco Capac y sus hermanos/as eran unos/as forasteros que violentaron a los naturales del valle homónimo (95) y los hicieron vasallos en contra de su voluntad.

Es decir, ya había una voluntad del soberano hispano por reparar los agravios infringidos por sus súbditos con la condición de que los rebeldes bajasen de la serranía andina y se subordinasen

Con respecto a cómo se sucedían en el poder los soberanos andinos y las relaciones familiares que tuvieron, Sarmiento menciona que estos no solamente fueron tiranos contra sus vasallos, sino que también “contra sus propios hijos, hermanos parientes y sangre propia, y contra sus propias leyes y estatutos se preciaron de ser y fueron pésimos y pertinacísimos foedífragos⁵⁴ tiranos con un género de inhumanidad inaudita” (Sarmiento 2018[1572]:321). Lo cual sustenta con la narración de los asesinatos y crueldades intrafamiliares que cometieron los incas, la envidia que sintieron los padres incas de sus hijos y lo desobedientes de estos fueron de sus progenitores.

En la *Historia Índica* cuatro de los doce incas adquirieron su señorío sin respetar la normativa de sucesión al trono que consideraban los españoles como legítima y la que, según este autor, había instaurado el propio Manco Capac (Sarmiento 2018[1572]:168). Estos Incas fueron Lloqui Yupanqui (tercer inca), quien accedió al trono sin ser el hijo mayor y, por ende, heredero legítimo de este (168); Mayta Cápac (cuarto inca), quien “hizo jurar a sus hermanos, que ellos querían que fuese Cápac” (175), aun cuando el hijo mayor era Conde Mayta; Viracocha Inca (octavo inca), quien siendo el menor de tres hermanos, asumió como soberano luego de la muerte de Páhuac Hualpa Mayta, quien había sido designado como sucesor por su padre y que, a la sazón, tampoco era el primer primogénito de Yaguar Guaca (séptimo inca) (187); Pachacuti Inca Yupanqui (noveno inca), quien era el tercero en la línea de sucesión al trono y fue proclamado Inca por los capitanes de su progenitor, en desmedro de Inca Urcon a quién Viracocha había elegido para sucederlo (197)⁵⁵; y Topa Inca Yupanqui (décimo inca), quien fue nombrado como sucesor por Pachacuti Inca, aun cuando el hijo mayor de este era Amaro Topa Inca (243).

Sobre los demás incas Sarmiento destaca que Sinchi Roca (segundo inca) adquirió su dominio de manera ilegítima ya que no fue electo por “los naturales, porque todos estaban a la sazón huidos, presos, heridos y desterrados y final eran todos sus mortales enemigos por causa de su padre Manco Cápac, que tantas crueldades, robos y muertes en ellos había hecho” (2018[1572]:166). Omite comentarios con respecto a Mayta Capac (cuarto inca). De Inca Roca (sexto inca) explica que fue investido con la *mascapaicha* por nombramiento de su padre “y de los ayillos custodias” (176). Por su parte, de Yaguar Guaca (séptimo inca) señala que era el hijo mayor de su padre, Inca Roca, y de su mujer, Mama Micay (179). Tampoco nos entrega información con respecto a la manera en la que adquirió el reino del *Tawantinsuyu* Huayna Capac (undécimo inca). Por último, menciona que Huáscar fue el heredero legítimo al reino⁵⁶ y sobre Atahualpa, dice que fue un “hijo bastardo de Huayna Capac” (296).

⁵⁴ “Foedífrago es un término en desuso en el siglo XVI, adaptado del latín *foedifragus* (*a, um*) que, según el diccionario de Lewis y Short, se compone de *foedus* (*ēris*), que se traduce como liga o tratado y *frango* (*frēgi, fractum*), que significa romper o quebrar en pedazos. En consecuencia, se trata de un adjetivo que se aplica a quien rompe un tratado o acuerdo, sentido que precisamente tiene en la argumentación de Sarmiento” (González y Zuleta 2019:35)

⁵⁵ Luego de derrotar por segunda vez a los Chancas “como Inca Yupanqui Inca se vio tan pujante y que le acudía mucha gente, determinó de no aguardar a que su padre lo nombrase por sucesor o a lo menos a que muriese, antes luego se alzó con el pueblo del Cusco, proponiendo de acometer a lo de fuera” (Sarmiento 2018[1572]:207)

⁵⁶ Cuando los generales de Atahualpa Quizquiz y Calcochima fueron al Cusco a tomar posesión del pueblo, luego de que derrotaron a Huáscar, estos prendieron al sacerdote que invistió con la *mascapaicha* a Huáscar. Pedro Sarmiento cuenta la conversación que sostuvieron los generales con el sacerdote: “Y enderezó la plática al sacerdote Chalco Yupanqui y le dijo: “¡Habla tú y responde a Quizquiz a lo que me pregunta!”. El sacerdote dijo a Quizquiz: “Yo le alcé por inca y señor [a Huáscar] por mandato de su padre Huayna Cápac y por ser hijo de coya” (Sarmiento 2018[1572]:312).

Retomando a la *Instrucción*, aunque Titu Cusi no utiliza el concepto foedifrago en ella, sí se preocupa por advertir que los conquistadores, que en un comienzo se habían confederaron en uno con Manco Inca, fueron los responsables de la ruptura de esta alianza, producto de los malos tratos y traiciones que infringieron contra este y sus indios, razón por la cual provocaron su alzamiento.

Dicha se había alianza luego del asesinato de Atahualpa, el cual había sido ordenado por el marqués Pizarro. Francisco había apresado a Calcochima, uno de los capitanes del Inca asesinado, y se encontraba en ese momento asentado en la localidad de “Vilcacunga”. Fue en las cercanías de dicha localidad cuando Manco Inca que “yendo que yba en sus andas de oro y cripstal y corona real, se apeó dellas y abraço al marqués que ya se había apeado de su cavallo y ambos, my padre y el marqués, se confederaron en uno, y mandaron a sus jentes que naidie se desmandase” (Cusi 1992[1570]:13). Pero esta unión fue rota por los conquistadores, debido a los apresamientos que sufrió el Inca a manos de los hermanos Pizarro, a las befas y vejaciones que cometieron en su contra.

La traición, la ingratitud, los robos, los excesos y las faltas de respeto llevaron al padre de Titu Cusi a tomar la decisión de rebelarse en contra de sus aliados hispanos. Estas fueron las palabras que dio Manco en uno de los parlamento que les hizo a sus capitanes para organizar el cerco del Cusco,

“vosotros tambien abeis visto, quán mal me an tratado y quán mal me an agradecido lo que por ellos he hecho, haziendome mil befas y prendiendome y atandome como a perro los pies y el pescuezo y que sobre todo, despues de me aver dado su palabra que ellos conmigo e yo con ellos abernos confederado en amor y amistad” (Cusi 1992[1570]:40).

En suma, ambos autores -Titu y Pedro- resaltaron en sus historias los crímenes que cometieron sus adversarios, con el objeto de justificar las posiciones que ocupaban, tanto individual, como colectivamente, dentro de los Andes coloniales.

Como se dijo, la denuncia de los crímenes en contra de las leyes naturales es otro de los ejes de la construcción tiránica de los incas desarrollado por Sarmiento de Gamboa en su historia. Para este, Manco Capac fue quien “instituyó el sacrificio llamado capa cocha, que es sacrificar dos niños, macho y hembra, al ídolo guanacauri”(2018[1572]:158,159). Practica que continuó Pachacuti Inca Yupanqui, quién, luego de combatir el alzamiento de los collas y triunfar sobre estos, llegó al Cusco

“y porque halló que le había vencido un hijo al cual llevó ante el Sol y se lo ofreció y le puso nombre Topa Inca Yupanqui, y en su nombre ofreció muchos tesoros de plata y oro al Sol y a los demás oráculos y a las demás guacas y hizo a la mar sacrificio de Cápac cocha” (Sarmiento 2018[1572]:239-240).

Así mismo, cuando Topa Inca Yupanqui fue investido con la borla de oro, entre los rituales que se realizaron, estuvieron los *capa cocha* ofrendados a la divinidad solar (2018[1572]:243).

En lo que respecta a una posible adquisición del derecho a gobernar los Andes por el transcurso del tiempo, Sarmiento es categórico en señalar que

“cada uno de los incas no solo proseguía por la tiranía de su padre, mas él también de nuevo empezaba la misma tiranía por fuerza y muertes, robos y rapiñas, por donde ninguno de ellos pudo pretender buena fe para dar principio a tiempo de prescripción, ni jamás poseyeron ninguno de ellos la tierra en pacífica posesión; antes siempre hubo quien los contradijese y tomase las armas contra ellos y su tiranía” (2018[1572]:321).

Mumford destaca que la idea de que un régimen mal fundado puede adquirir legitimidad por medio del ejercicio de un buen gobierno y con el transcurso del tiempo, se encontraba basada en el *ius commune*, de deriva romana, llamado *praescriptio longi tempore* (2011:52). En este sentido, González y Zuleta subrayan que el concepto prescripción es utilizado por el cosmógrafo “en el sentido de usucapión, es decir, como un derecho real adquirido en el tiempo y siempre que haya existido buena fe” (2019:36).

Por su parte, Titu Cusi también detalla los malos tratos y obras cometidas por los conquistadores en contra de su padre y sus vasallos. Luego de la primera prisión por la que tuvo que sortear, Manco le recrimina a Francisco Pizarro el actuar de sus hermanos y los españoles que se encontraban con ellos, diciéndole: “mal me pagais vosotros my tan buen deseo y obras. Estos tus soldados me an molestado y fatgado syn yo meresçerlo [...] me han tenido preso por su hambrienta codiçia” (Cusi 1992[1570]:25). Más adelante, en el parlamento que sostuvo el Inca con su capitán y sumo sacerdote Vila Oma, este último interpela a su señor, diciéndole que, si este no los hubiese mandado a obedecer y respetar a los conquistadores “poca neçesidad teniamos nosotros ser vexados y molestados de la suerte que agora estamos, desposeydos de nuestras haziendas, de nuestras mujeres, de nuestros hijos e hijas y de nuestras chacarras y bernos vasallos de quien no conosçemos” (30). Al finalizar la historia, cuando Manco ya había tomado la decisión de recogerse hacia los Andes, este, en la exhortación que le hace a sus indios para que no confiasen ni se fiasen de los españoles, reitera los crímenes cometidos por los colonizadores en contra de los indios, “nos an hecho mal, tomandonos nuestras haziendas, nuestras mugeres, nuestros hijos, nuestras hijas, nuestras chacaras, nuestras comidas y otras muchas cosas que en nuestra tierra teniamos, por fuerça y con engaños y contra nuestra voluntad” (52).

Como podemos ver la *Instrucción* presenta a los españoles como sujetos que no fueron capaces de cumplir con los tratados que suscribieron, como codiciosos que se robaron las riquezas de los indios y los despojaron de sus tierras y familias, como ingratos y desagradecidos que no supieron corresponder el buen recibimiento y el excelso tratamiento entregado por Manco Inca y sus vasallos, como violentos opresores de un pueblo andino, al que por la fuerza y los engaños sometieron, contrariando su voluntad.

De esta manera, Titu Cusi señala que la rebelión de su padre y la ruptura de la confederación con los conquistadores se debió a los malos tratos que recibió de estos últimos (1992[1570]:62). Esto ya se lo había comentado años antes a Juan de Matienzo en 1565, en el marco de las negociaciones que decantaron en el acuerdo de Acobamba. El oidor dice que “lo primero que hizo fue darme cuenta de su destierro, con lágrimas que me movieron a compasión, escusándose de los saltos que había él hecho, porque habían sido por los malos tratamientos que a él y a su padre habían hecho los españoles” (Matienzo 1967[1567]:301). Así mismo, volvió a reforzar esta idea en el testimonio que le entregó a Diego Rodríguez de Figueroa en 1567, en el cual le dice que se encontraba en Vilcabamba debido a “los malos tratamientos que a su padre hicieron los españoles” (Guillén 1978:30).

Como ya se expuso, para Aristóteles una comunidad política es conformada y articulada para velar por el interés general y entregar lo necesario para que los integrantes de esta puedan alcanzar una vida feliz y virtuosa. Sobre la tiranía, menciona que es un régimen que va en contra de la naturaleza, ya que el tirano gobierna en función de su propio interés y en detrimento del bien común de su comunidad, la que es robada y despojada por este. Esta forma de gobierno, para el filósofo se funda por la violencia y es continuador de esta, motivo por el cual la obediencia entregada por sus integrantes es forzada y no voluntaria.

Las siete partidas hacen referencia a una de las formas de gobierno justo consideradas por Aristóteles en la *Política*, a saber: la monarquía o reinado. Vimos que este código jurídico le entrega como máxima obligación al monarca guardar a sus dominios en justicia. En él se destaca también que el poder que posee el soberano es concedido por Dios⁵⁷ y constituye una las espadas que este tiene en la tierra, cuya función es el gobierno de lo temporal, ya que lo espiritual queda bajo competencia de la Iglesia⁵⁸. Sobre la tiranía se repite el planteamiento de Aristóteles de que el poder del tirano es ejercido contra el pueblo que gobierna, en vez de ser utilizado a su favor. Así mismo, es reiterada la preocupación que este tiene de robar y despojar a las personas que mantiene sometidas. Estas agregan, eso sí, a lo ya planteado por el filósofo, que los tiranos se preocupan por hacer a los de su pueblo ignorantes y miedosos; que utilizan su poder para que haya desconfianza y desunión entre estos; y que procuran hacerlos pobres, dándoles cargas inacabables.

Sarmiento se preocupó por mostrar en su historia que los gobernantes incas fueron, desde Manco Capac hasta Huáscar, unos soberanos que no se preocuparon por el interés general de su reino; que sometieron a pueblos enteros por la fuerza; que mataron y despojaron cruelmente a los indios andinos de generación en generación; que les impusieron tributos pesadísimos y cargas interminables a sus súbditos.

En relación con lo anterior, este pone en boca de los hermanos Manco Capac, Ayar Auca, Ayar Cache, Ayar Ucho, Mama Oello, Mama Guaco, Mama Ipacura y Mama Raua, fundadores de tiranía de los incas, cuando estos se encontraban en Pacariqtambo, las siguientes palabras “salgamos de este asiento y vamos a buscar tierras fértiles, y donde las hallaremos, sujetemos las gentes, que allí estuvieren, y tomémosles las tierras, y hagamos guerra a todos los que no nos recibieren por señores” (Sarmiento 2018[1572]:146), con el objeto de evidenciar que la sujeción de los pueblos que inaugura el señorío de los incas se fundó en la violencia, que los hermanos fundadores despojaron a los pueblos de su señorío de sus tierras y sus recursos. Por ejemplo, en la región de Guaynapata, tierra de los Guallas, Sarmiento dice que “Manco Cápac y Mama Guaco comenzaron a poblar y tomarles las tierras y aguas contra su voluntad [...]. Y sobre esto les hacían muchos males y fuerzas, y como los guallas por esto se pusiesen en defensa por sus vidas y tierras, Mama Guaco y Manco Cápac hicieron en ellos muchas crueldades” (159).

Así mismo, plantea que en el reinado de Sinchi Roca no hubo quién lo consintiese como soberano, ya que “todos estaban a la sazón huidos, presos, heridos y desterrados y final eran todos sus mortales enemigos por causa de su padre Manco Cápac, que tantas crueldades, robos y muertes en ellos había hecho” (Sarmiento 2018[1572]:166). Por su parte, sobre el señorío de Mayta Capac acota que los naturales del valle del Cusco “considerando el mal que [este] había hecho a sus naturales, siendo aún niño, temieron, que cuando mayor, los destruiría del todo, y por esto determinaron morir por su libertad” (174).

⁵⁷ Primera partida, Tomo I, Prólogo hecho por el licenciado Gregorio López. “Dios es comienzo, et medianía, et fin et acabamiento de todas las cosas, et sin el cosa alguna non puede ser” (1843:XXXIII). “Dios, cuyos son los cuerpos et las almas, que es señor sobre todo, et desí á los señores temporales” (XXXV).

⁵⁸ La labor del monarca cristiano es guardar la fe es por esto “que nuestro señor Dios puso otro poder temporal en la tierra con que esto se cumpliese, así como la justicia quiso que se ficiese en la tierra por mano de los emperadores et de los reyes. Et estas son las dos espadas por que el mundo se mantiene, la una espiritual et la otra temporal” (1843:2). Segunda partida, Tomo II.

Las rebeliones de los pueblos a los cuales sometieron los incas son una constante a lo largo de la *Historia Índica*. En este sentido, el cosmógrafo cuenta que Viracocha Inca durante su gobierno tuvo que volver a conquistar los pueblos de los alrededores del Cusco

“aunque su padre y abuelo habían conquistado y robado los pueblos que son dichos, como no atendían a más que robar y derramar sangre no ponían guarniciones en los pueblos que sujetaban, y así, en viendo la suya, o por muerte del Inca, que los había vencido, luego tornaban a procurar su libertad, y para ello tomaban las armas y se alzaban” (Sarmiento 2018[1572]:190).

Refuerza esta idea más adelante, cuando relata el alzamiento de los Collas en contra de Pachacuti Inca Yupanqui. Este dice en su narración que los hijos de Chuchi Capac “por las partes, por donde pasaban, iban alzando la tierra contra el inca. Y no era menester mucho, porque, como todos estaban violentados, no aguardaban más que la primera coyuntura para se alzar” (Sarmiento 2018[1572]:238)

A Pachacuti le concede la responsabilidad en la instauración de los *tucuyricos*, que “eran como guardas o capitanes del tal pueblo, para que en su nombre lo tuviese por el tiempo de su voluntad” mediante los cuales tenía a los indios tiranizados (Sarmiento 2018[1572]:222). Y destaca también que fue “cruelísimo con los vencidos y con estas crueldades tenía las gentes espantadas de tal manera, que de miedo de no ser comidos de las fieras o quemados o cruelmente atormentados, se le rendían y obedecían” (227).

Sobre Topa Inca Yupanqui señala que ordenó visitar todas las tierras del reino, desde Quito hasta Chile, visita en la cual puso sobre los indios “tributos tan pesados, que ninguno señor dé una mazorca de maíz, que es su pan para comer, ni dé una ojota, que es su zapato de estos” (Sarmiento 2018[1572]:269). Y lo califica como el mayor tirano de todos los incas (278).

Sarmiento menciona que, en cada una de sus conquistas, los incas fueron crueles y despiadados con los pueblos a los cuales sometían. Por ejemplo, cuando se refiere a la venganza que realizó Pachacuti Inca en contra de los Cuyos, luego de que estos lo mandaran a matar mientras se encontraba en sus tierras, dice que este ordenó acabar con todos los *sinchis* del pueblo y que después de muertos estos “dio sobre la comunidad, que no dejó hombre a vida sino algunos niños y viejas, y así quedó aquella nación destruida y los pueblos asolados hasta hoy” (Sarmiento 2018[1572]:219). Así mismo, cuenta que Mama Guaco “era tan feroz, que matando un indio gualla le hizo pedazos y le sacó el asadura y tomo el corazón y bofes en la boca” (159) y que junto a Manco Capac “mataron a cuantos pudieron haber en las manos, y a las mujeres preñadas sacaban las criaturas de los vientres para que no quedase memoria de aquellos miserables guallas” (160) en las tierras de Guaynapata.

En lo que respecta a la *Instrucción* de Titu Cusi, hay en esta una clara construcción histórica de los conquistadores, como personas opresoras, traicioneras y codiciosas. El autor relata, en el capítulo que habla sobre el primer apresamiento de Manco Inca por los españoles, que pasado algunos años luego de la confederación de este con los cristianos “como la cobdicia de los hombres es tan grande, reynó en ellos, de tal suerte que, engañados por el demonio [...], que se binieron entre sy a concertar y tratar los unos con los otros la manera y él cómo molestarían a my padre y sacavan del más plata y oro de la sacada” (Cusi 1992[1570]:16).

A este respecto, cabe destacar que en la primera partida del código español se menciona

“que la cobdicia es muy mala cosa, asi que dixieron por ella que es madre et raiz de todos los males: et aun dixieron mas, que el home que cobdicia allegar grandes tesoros para

non obrar bien con ellos, maguer los haya, que non es ende señor, mas siervo, pues la cobdicia le face que non pueda usar de ellos, de manera quel esten bien, et á tal como este llaman avariento, que es grant pecado mortal quanto á Dios, et grant malestanzá al mundo” (Las siete partidas 1843:28)⁵⁹.

Más allá que lo dispuesto en las leyes, haya sido cumplido o no, o, incluso, haya sido conocido o no por españoles e indios, he citado *Las siete partidas* porque creo que los códigos jurídicos son expresión ideológica de los actores sociales que logran posicionarse como hegemónicos en la colonia; que son parte constituyente de la ideología común bajo la cual se articula el pensamiento de un grupo de colonizadores, que buscaron cambiar el orden social de los pueblos que sometieron, no tan solo destruyendo sus ordenamientos, sino también introduciendo sus instituciones y sus ideas para reglamentar la vida en la colonia.

La acusación de codiciosos que levanta Titu Cusi y que sustenta en su relato histórico entonces no es azarosa. Con ella se está apelando a una falta de conducta grave, a un comportamiento desviado en las filas del grupo colonizador, que debe ser reconocido por su líder, el Rey, el cual, a su vez, debe reparar los daños cometidos en el pasado en perjuicio de sus nuevos vasallos indígenas.

Titu vuelve a reiterar los codiciosos que eran los conquistadores, mediante las palabras con las que increpa Manco Inca a los españoles cuando lo apresaron por primera vez

“acordaros debriades tambien cómo llegados que fuiste a este pueblo, os hize proveer de servicio y mandé juntar la jente de toda my tierra para que os tributasen, y en pago de todo esto y de hazerlo yo con tanta afición e voluntad, me abeis presso [...]; bien entiendo que la cobdicia os a segado para hazer gran desatino” (Cusi 1992[1570]:22)

En las *Leyes de todos los reinos de Castilla, abreviadas en forma de repertorio de decisiuo por la orden del A.B.C. Hugo de Celso...*⁶⁰ de 1540, se dice que la cobdicia

“es raíz de todos los males y peccados: y el cobdiciofo es ciego y no vee las cofas que fon a fu prouecho: antes fiempre fe le antojan catando riquezas temporales que fon rentas e ganancias que cobdician auer: por donde es defendido y no la deue auer ninguno ni fer cobdiciofo: efpecialmente los reyes y perlados e otros que fon pueftos en gouierno del pueblo. [...] el cobdiciofo es efclauo de fus dineros por muchos que aya” (f. xxv)

Es interesante ver que existe un sentido compatible de codicia, entre el uso del término que se hace en la *Instrucción* y la definición proporcionada por esta recopilación de leyes, que se distancia por 30 años de la historia del Inca.

Así mismo, en el parlamento que les da a los españoles luego de que lo hicieron prisionero por segunda vez, el padre de Titu vuelve a increpar a sus captores diciéndoles:

“ansy vosotros, no se os acordando de tanto bien que de mí abeis resçivido, amándoos yo con tanta voluntad y deseando vuestra amistad, me aveis negado por un poco de plata [...] pues por vuestra ynportunassion y demasiada cobdiçia, yo y ellos nos abemos

⁵⁹ Segunda partida, Título III, Ley IV.

⁶⁰ Esta fue la principal recopilación de leyes que se encontraba vigente para la época en la cual escribieron nuestros autores y correspondía a un repertorio que reunió las diversas disposiciones jurídicas que se habían escrito en la península, desde las Partidas de Alfonso X, pasando por el Fuero juzgo (siglo XIII) y las Leyes de Toro de los Reyes Católicos, hasta las Pragmáticas de las Cortes de Madrid” (González y Zuleta 2019:36).

desposeydos de nuestra joyas e riquezas, las quales vosotros aveis tomado a puras fuerças y molestias y agras ynportunasçiones” (Cusi 1992[1570]:34)

Vemos entonces que la codicia no sólo ha provocado la traición reiterada de los hispanos, sino que también ha significado violencia y despojo para los indios y su líder.

En relación con lo anterior, podemos apreciar que es central la idea de despojo, asociada a la de reparación, dentro de la *Instrucción*. Es más, ese despojo es cuantificado en reiteradas ocasiones dentro de la narración, con, creo, el objeto de reforzar la idea de que existe una deuda que mantiene el monarca con su vasallo vilcabambino, que había acordado cancelar luego de la confirmación del acuerdo de Acobamba en 1569, pero que aún no lo hacía.

Titu señala que mientras su padre se encontraba en el pueblo de “Vinchu”, les ordenó a sus súbditos “que les diesen [a los españoles] servicio, yndios e gente para su casa y aun el mesmo my padre dio, de sus mesmos criados que le servian, syrviçio al marques” (Cusi 1992[1570]:15). Así mismo, Manco vuelve a destacar los servicios prestados y las cosas entregadas, cuando se replegó con su gente en el pueblo de Tambo, en el que se detuvo a construir una fortaleza, y reconoce su error al haber confiado en unos traicioneros y codiciosos. El Inca les dice a sus indios lo siguiente:

“yo sienpre os estorve que no hizisedes mal a aquella gente tan mala [...] dándoles que yo tenia en ella, plata y oro, ropa y maiz, ganados, basallos, mugeres, criados e otras muchas cosas sin numero, me prendieron, ultraxaron y mal trataron syn yo se lo meresçer y despues me trataron la muerte” (46)

En este sentido, vemos que el Inca vilcabambino se preocupó también por constatar ante el rey la magnitud de lo entregado por su padre a los conquistadores. Este nos cuenta cómo Manco Inca, interpela a los españoles, mientras estos lo prenden por primera vez, diciéndoles

“¿Desa manera pagais la buena obra que os he hecho [...]? [...] pretendeis hazer mal a quien os haze y a hecho tanto bien. Por ventura ¿no os enbie a Caxamarca gran suma de oro y pala?, ¿no tomaste a my hermano Ataguallpa todo el tesoro que allí yo tenia de mis antepasados? ¿no os he dado en este pueblo todo lo que aveis qurido, que uno y otro sumado no thiene suma porque son mas de seis myllones” (Cusi 1992[1579]:17).

De igual manera encaran a los barbudos Vila Oma y Ticuc, luego de que los primeros aherrojaran por segunda vez al Inca,

“¿asy le pagais la buena obra que os hizo en meteros a su tierra contra nuestra voluntad? [...] A los mensajeros que le enbiaste ¿no os los enbio muy honrados con mucha plata y oro y con mucha gente? [...] En Caxamarca ¿no tomaste dos casas grandes, de oro y plata que le pertenesçian y más lo que os dio Ataguallpa [...]? [...] Llegados que fuiste aquí ¿no os dio casas y asientos y criados y mugeres y sementeras?” (Cusi 1992[1570]:31).

Ambos, los generales y el Inca, nos entregan sumas distintas de lo arrebatado y si consideramos sus testimonios podemos afirmar que la cantidad de riquezas proporcionada en metales es ingente y que además este trato no fue compensado por los conquistadores.

Cabe destacar, que era la primera vez que Titu Cusi daba, en un testimonio, una cuantificación de la riqueza, de la cual habían sido despojados su padre y los indios leales a él, lo cual no deja de ser interesante destacar. Sobre todo, si consideramos que la emergencia de esta historia se produce luego de un extenso dialogo diplomático entre las partes, donde los andinos exigieron reparaciones

económicas de parte de la administración colonial por los perjuicios causados por los conquistadores, y esta se había comprometido a efectuar dicha reparación. A lo que se debe agregar un contexto de escritura, en donde la concesión de las mercedes y riquezas prometidas por los colonizadores españoles a los incas de Vilcabamba aún no se materializaba.

VI- Retratos para la disputa

Incas tiranos y Conquistadores codiciosos fueron las fórmulas utilizadas, respectivamente, por Pedro Sarmiento de Gamboa y Titu Cusi Yupanqui, para inferiorizar y cuestionar a sus adversarios, con el objeto de materializar sus deseos e intereses dentro del virreinato del Perú durante la segunda mitad del siglo XVI. En el caso de Titu Cusi vemos que este no sólo se encargó de construir negativamente dentro de su historia a los españoles, sino que también tuvo que preocuparse por construir a su propio grupo de manera positiva. Creo que es importante considerar lo anterior, ya que el esfuerzo de los colonizados por legitimarse y presentarse como interlocutores válidos dentro de la sociedad colonial es una característica importante de la relación social colonial.

En vinculación con lo anterior, ambas historias, ambas fórmulas, tomaron como ingredientes de sus recetas los elementos ideológicos y jurídicos de los hispanos-cristianos, y ambas buscaron resolver por medio de la interpelación a la Corona española las interrogantes inconclusas y los fantasmas amenazadores de sus presentes. Lo que nos da cuenta que la posibilidad de existencia, o de tener mejores condiciones de vida, de Titu Cusi en particular radicó en buena medida en la capacidad que este tuvo para hacer propios los elementos retóricos, jurídicos, es decir, ideológicos de sus opresores, para integrarse en condiciones menos desventajosas a un orden social injusto y desigual para con los indios, pero que, sin embargo, les ofreció a las élites indígenas la posibilidad de integrarse.

Creo que tanto la *Instrucción*, como la *Historia Índica* vuelven a confirmar la lucidez y profundidad de la tesis propuesta por Karl Marx en *El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte*, planteada hace más de ciento cincuenta años, pero que sigue siendo muy productiva. Parafraseando a Marx, se puede decir que Titu Cusi Yupanqui y Pedro Sarmiento de Gamboa construyeron sus narrativas históricas, y con ellas, sus propias historias dentro de los Andes coloniales, pero no las construyeron bajo las condiciones que ellos eligieron y/o las que más les acomodaban; sino bajo las circunstancias con las que tropezaron, que se encontraban transmitidas por sus pasados, y desde la posición disímil que cada uno ocupaba dentro de la jerarquía social. El Inca y el cosmógrafo construyeron sus historias situados en una relación social de tipo colonial, que implicó condicionamientos y constricciones tanto para ellos, como para sus relatos, y que signó de manera considerable el desarrollo de sus narrativas, sus líneas argumentales y la caracterización de sus protagonistas.

En este sentido, siguiendo la propuesta de Walter Benjamin, creo que las historias de Titu Cusi Yupanqui y Pedro Sarmiento de Gamboa, los retratos elaborados por este colonizado -sobre su padre y los conquistadores- y este colonizador -sobre los soberanos incas-, no se pueden comprender a cabalidad sin considerar los peligros que asechaban los presentes de ambos autores, las amenazas que los condicionaron y los compelieron a escribir sus relatos para que fuesen leídos por Felipe II, y sus consejeros reales, e influyesen en la decisiones políticas que la Corona podría tomar. En el caso del Inca vilcabambino, el peligro lo representaba la no materialización de las reparaciones prometidas por los españoles en la capitulación de Acobamba, tratado que no sólo significó la subordinación a la soberanía monárquica y su órgano de administración virreinal, sino que también implicó el reconocimiento tanto de sus antepasados, como de él mismo, como señores naturales y legítimos de los otrora dominios del *Tawantinsuyu*. En lo que respecta al cosmógrafo, la amenaza que intenta suprimir su historia guardó relación con los cuestionamientos hechos por Las Casas, y los seguidores de sus propuestas, a la justicia de la conquista y la dominación de los indios, quienes denunciaron que la empresa colonial hispana en América no tenía justificación, ni legitimidad, debido a que los indios

no solo eran sujetos plenamente racionales, sino que también eran reyes legítimos y verdaderos de sus señoríos.

Así mismo, creo que la propuesta del tunecino Albert Memmi realizada en su ensayo *Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador* -escrito casi medio milenio después de que construyeran sus historias ambos autores-, relativa a que: de la misma manera que el colonizador necesita aceptarse como opresor para seguir desempeñando sus funciones hegemónicas, el oprimido se ve en la encrucijada de tener que aceptarse como colonizado para poder vivir o sobrevivir dentro de la colonia, se ve ratificada por los textos históricos que analicé de manera conjunta en este trabajo. Podemos ver con la *Instrucción* y la *Historia Índica* que sus autores se aceptaron según la posición que ocuparon dentro de la jerarquía social colonial y construyeron a partir de ese lugar. Sin embargo, esa aceptación no significó renuncia, no implicó la resignación del colonizado y del colonizador para con su presente, ya que tanto el uno, como el otro escribieron en función de proyectos políticos que lo que buscaban era mejorar y/o consolidar el lugar que ocupaban dentro de los Andes coloniales, en definitiva, cambiar algún aspecto o dimensión de su contingencia.

En suma, la historia de Titu Cusi fue el relato de unos españoles codiciosos, despojadores, traicioneros y usurpadores. Retrato dibujado y pintado para que, luego de su apreciación, acelerase la concreción de la acción reparatoria por parte del Monarca y la administración virreinal, consistente en la promesa anteriormente hecha por estos de entregarle al Inca vilcabambino mercedes, encomiendas y renta. Por su parte, la historia de Sarmiento de Gamboa fue el relato de unos señores incas crueles, usurpadores y tiránicos. Retrato que fue compuesto para que luego de su contemplación, los colonizadores hispanos pudiesen tranquilizar su conciencia; acallar las voces críticas, tanto endógenas, como exógenas; renovar su convicción colonizadora y validar el proyecto de reorganización toledano de los Andes coloniales. Al fin y al cabo, lo que la historia del andino y del hispano ratifican es que: escribir sobre el pasado es siempre un ejercicio de actualidad, que las narraciones históricas que elaboran los sujetos son producto tanto de sus propias trayectorias de vida, como de sus intereses y objetivos políticos.

Quiero terminar rescatando nuevamente las reflexiones de Aimé Césaire, Frantz Fanon y, el ya mencionado, Memmi sobre la indisolubilidad del vínculo entre colonizador y colonizado, sobre la imposibilidad de comprender la agencia de uno sin considerar la del otro. Creo que, si bien es posible estudiar monográficamente las historias de Titu y Sarmiento, nuestro análisis se ve enriquecido si las abordamos de manera conjunta y las contrastamos, ya que para comprender más a cabalidad el periodo histórico, marcado por el colonialismo, desde el cual emergen sus relatos, es menester considerar la agencia práctica y la producción intelectual de sus dos protagonistas: el colonizador y el colonizado. En este sentido, creo que ni la *Instrucción* del Inca vilcabambino hubiese podido existir sin la *Historia Índica* del cosmógrafo español, ni la de este último lo hubiese hecho sin la historia del primero, ya que la relación colonial que los concatenó es dialéctica e indisoluble, es decir: que sin la existencia del colonizado no habría podido existir el colonizador y viceversa.

Bibliografía

- Abercrombie, T. 2006. Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina. Instituto de Estudios Bolivianos-Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz.
- Adorno, R. 1988. El sujeto colonial y la construcción de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28:55-68.
- Aristóteles. 2016. *Política*. Mestas Ediciones, Madrid.
- Barros, J. 2006. Pedro Sarmiento de Gamboa, avatares de un caballero de Galicia. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Bekewell, P. 1989. La maduración del gobierno del Perú en la década de 1560. *Historia Mexicana*, XXXIX: 41-70.
- Benjamin, W. 2009. *La dialéctica en suspenso*. LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Benoist, V. 2007. La doble traducción en la *Ynstruccion de Titu Cusi Yupanqui*". *Revista de Estudios Hispánicos* 34,2:35-52.
- Cattan, M. 2011. En los umbrales de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui. *HISTORICA XXXV.2:7-44*.
- Cattan, M. 2014. Cuestiones de género y autoría: La retórica clásica en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui. *Revue Romane* 49,1:120-146.
- Cattan, M. 2016. Las palabras que no se tradujeron en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui. *HIPOGRIFO* 4,2:169-195.
- Césaire, A. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Akal, Madrid.
- Chang-Rodríguez, R. 1982. Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura Hispanoamericana, *Revista Iberoamericana*, 48,120: 533-548.
- Chang-Rodríguez, R. 1988a. Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28:175-193.
- Chang-Rodríguez, R. 1988b. *La apropiación del signo*. Arizona State University- Center for Latin American Studies, Tempe.
- Cusi Yupanqui, T. 1992[1570]. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- Dunbar Temple, E. 1949. Notas sobre el Virrey Toledo y los Incas de Vilcabamba. Una carta de Titu Cusi Yupanqui y el testamento inédito de su hijo don Felipe Quispe Titu. *Documenta, Revista de la Sociedad Peruana de Historia* 2(1):614-629.
- Duviols, P. 1998. Revisionismo histórico y el derecho colonial en el siglo XVI. El tema de la tiranía de los Incas. *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*, 25-39.
- Fanon, F. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas, Buenos Aires
- Fanon, F. 2018. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

- Foucault, M. 1999. El orden del discurso. Tusquets, Barcelona.
- Godoy, O. 1993. Antología de La Política de Aristóteles. Estudios Públicos, 50: 1-61.
- González Díaz, S. 2007. Así reconoce Pedro Sarmiento de Gamboa: el Antiguo Testamento y la Historia Índica. *Historia Indígena* 10: 89-102.
- González Díaz, S. 2012. Genealogía de un origen: Túbal, el falsario y la Atlántida en la Historia de los Incas de Pedro Sarmiento de Gamboa. *Revista de Indias* 72(255): 497-526.
- González Díaz, S. 2015. Del Génesis a los Andes: la cronología del incario en la Historia de los Incas de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572). *Estudios Atacameños* 51:153-175.
- González, S. y Zuleta, J. 2019. Narración y argumentación en la Historia índica (1572) de Pedro Sarmiento de Gamboa. *Estudios Atacameños*, 61: 27-47.
- González Mantilla, G. 1999. La consideración jurídica del indio como persona: el Derecho Romano, factor de resistencia en el siglo XVI. En *La tradición clásica en el Perú virreinal*, pp. 255-283, editado por T. Hampe, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos-Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Gramsci, A. 2004. Antología. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Gramsci, A. 2012. La política y el Estado moderno. Arte Gráfico Editorial Argentino, Buenos Aires.
- Guillén, E. 1978. Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui. En <https://es.calameo.com/books/000116093afc650c32951>.
- Guillén, E. 1994. La guerra de reconquista inka: historia épica de como los incas lucharon en defensa de la soberanía del Perú o Tawantinsuyo entre 1536 y 1572.
- Hanke, L. 1968. Estudios sobre fray Batrolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América. Ediciones de la biblioteca Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Hemming, J. 2000. La conquista de los incas. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Jákfalvi-Leiva, S. 1993. De la voz a la escritura: La "Relacion" de Titu Cusi (1570). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 37:259-277.
- Julien, C. 2006. Introduction. En *History of How the Spaniards Arrived in Peru*, pp. vii-xxxv, editado por T. Cusi Yupanqui. Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Julien, C. 2007. Francisco de Toledo and His Campaign against the Incas. *Colonial Latin American Review* 16(2):243-272.
- Kubler, G. 1947. The Neo-Inca State (1537-1572). *The Hispanic American Historical Review*, 27,2: 189-203.
- Lamana, G. 2001. Definir y dominar. Los lugares grises en el Cuzco hacia 1540. *Colonial Latin American Review*, 10(1):25-48.

1843. Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la real academia de la historia, y glosadas por el lic. Gregorio López, del consejo real de Indias de S.M. Tomos I y II. Lecointe y Laserre Editores, París.

1540. Leyes de todos los reinos de Castilla, abreuviadas en forma de repertorio de decisiuo por la orden del A.B.C. Hugo de Celso...

Levillier, R. 1935. Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú; su vida, su obra (1515-1572). Vol. I. Espasa-Calpe, Madrid.

Lienhard, M. 1983. La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17:105-115.

Lohmann, G. 1965. Juan de Matienzo, autor del "Gobierno del Perú": su personalidad y su obra. *Anuario de Estudios Americanos*, 22: 768-886.

Lohmann, G. 1999. Huellas renacentistas en la literatura peruana del siglo XVI. En *La tradición clásica en el Perú virreinal*, pp. 115-127, editado por T. Hampe Martínez (comp.), Sociedad Peruana de Estudios Clásicos Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Maquiavelo, N. 2006. El príncipe. Ediciones Folio, Barcelona.

Martínez, J. 2012. El virrey Toledo y el control de las voces andinas coloniales. *Colonial Latin American Review* 21(2):175-208.

Marx, K. 1975. El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte. En *Marx Engels Obras Escogidas*, pp. 95-180, editado por K. Marx y F. Engels, Editorial Progreso, Moscú

Marx, K. 2014. La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. Akal, Madrid

Matienzo, J. 1967[1567]. Gobierno del Perú. Institut Français D'Études Andines, Lima.

Memmi, A. 2001. Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

Merluzzi, M. 2014. Gobernando los Andes: Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Merluzzi, M. 2015. La monarquía española y los últimos incas. ¿Una frontera interior?. *Manuscripts. Revista d'història moderna* 32:61-84.

Millones-Figueroa, L. 1998. De señores naturales a tiranos: El concepto político de los incas y sus cronistas en el siglo XVI. *Latin American Literary Review* 26(52): 72-99.

Mumford, J. 2011. Francisco de Toledo, admirador y émulo de la «tiranía» inca. *Histórica* 35(2): 45-67.

No, S. 2005. La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupangui. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 62: 85-96.

Nowack, K. 2004. Las provisiones de Titu Cusi Yupangui. *Revista Andina* 38:139-179.

Ortega, F. 2004. La opacidad o lo que ocurre con la historia en el ámbito colonial: la Instrucción y relación de Titu Cusi Yupanqui (1570), En *El nuevo mundo: Problemas y debates*, pp. 155-202, editado por D. Bonett y F. Castañeda. Universidad de Los Andes, Bogotá.

Ortega, A. 2018. Segunda Parte de la Historia General Llamada Índica. Estudio y edición anotada. En *Segunda Parte de la Historia General Llamada Índica*, pp. iv-76, por P. Sarmiento de Gamboa. CUNY Academic Works.

Pagden, A. 1988. La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Alianza Editorial, Madrid.

Pease, F. 1995. Las Crónicas y Los Andes. Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo de Cultura Económica, Lima.

Ramos, G. y Yannakakis, Y. 2014. Indigenous Intellectuals. Duke University Press. United States of America.

Regalado de Hurtado, L. 1992. Estudio preliminar. En *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, pp. XI-LVIII, editado por T. Cusi Yupanqui. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Regalado de Hurtado, L. 1997. El inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Roy, H. 2014. El discurso neo-inca y su significado político: Vilcabamba entre sumisión, sincretismo y resistencia. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 80: 87-101.

Roy, H. 2016. La resistencia de T'itu Kusi Yupanki o la historia de una paradoja. En *Vilcabamba entre arqueología, historia y mito*, pp. 23-33, editado por J.J. Decoster y M. Ziolkowski. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Salomon, F. 1984. Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos. *Revista Chungará* 12: 81-98.

Salomon, F. 1994. La textualización de la memoria en la América andina: Una perspectiva etnográfica comparada. *América Indígena* 54(4): 229-261.

Sarmiento de Gamboa, P. 2018[1572]. Segunda Parte de la Historia General Llamada Índica. CUNY Academic Works.

Someda, H. 2003. El imperio de los Incas: imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas. Fondo Editorial del Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Spalding, K. 2002. La otra cara de la reciprocidad. En *Incas e indios cristianos: Elites indígenas e identidades cristianas en los andes coloniales*, pp. 61-78, editado por J.J. Decoster. CBC-IFEA, Cuzco.

Suárez, M. 2004. La situación jurídica del indio durante la conquista española en América. *Revista de la Facultad de Derecho de México* 54, 242: 229-260.

Vaccarella, E. 2007. Fábulas, letras, and razones historiales fidedignas: the praxis of Renaissance historiography in Pedro Sarmiento de Gamboa's *Historia de los incas*. *Colonial Latin American Review*, 16(1): 93-107.

Vigo, A. 2007. *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile.

Wachtel, N. 1976. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza, Madrid.

Zavala, S. 1947. *La filosofía de la conquista*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Ziólkowski, M. 2016. Del "orden divino" o ¿por qué eran obedecidos los soberanos de Vilcabamba. En *Vilcabamba entre arqueología, historia y mito*, pp. 184-220, editado por J.J. Decoster y M. Ziolkowski. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.