

CASTIGO SIN CULPA, CULPA SIN CASTIGO

Gonzalo Portocarrero*

1. Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo analizar los antecedentes histórico-culturales de un patrón de interacción social que puede llamarse la "dominación total"**. Lo característico de este tipo de relación es la omnipotencia de una de las partes y la impotencia de la otra. Esta concentración del poder permite convertir al dominado en instrumento de la voluntad del dominador; en máquina de trabajo que explotar y en objeto en el que satisfacer los impulsos sexuales y agresivos. Típicamente esta relación da lugar a personalidades despóticas que ejercen su imperio arbitrariamente, sin fronteras y de otro lado a personalidades serviles siempre temerosas e incondicionales.

La relación entre españoles e indios se acerca bastante a este patrón ideal. Los comportamientos y formas de ser característicos a esta relación han marcado en profundidad a la sociedad peruana. Hoy ya no hay españoles y los indios ni son los de ayer, ni son la mayoría; no obstante, la desconsideración del otro y el ensañamiento con el débil permanecen como rasgos centrales de relaciones tan diferentes como las de patrón-obrero, hombre-mujer, criollo-andino, policía-delincuente, etc. Dar algunas ideas que aproximen a comprender porque ésto es así es el fin de este ensayo.

* Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la U.C. El autor quiere expresar su agradecimiento al profesor Alberto Flores Galindo sin cuya amistad y dirección no se hubiera escrito el presente ensayo. Ello, sin embargo, no significa comprometerlo con los errores. También agradece el autor a Alejandro Ortiz y Manuel Marzal. Finalmente a l'OMCIENCIAS por su apoyo económico.

** El autor ha tipificado este patrón de interacción en un ensayo "La dominación total" aparecido en *Debates en Sociología* No. 10. Sobre la base de 23 testimonios de empleadas domésticas del sur andino, contenidos en el libro *Basta*, se trató de analizar la relación patrona-empleada encontrándose que allí se manifestaba en forma condensada actitudes y comportamientos de origen colonial que, en forma diluida pero aun distinguible, están presentes en otros generos de relaciones.

Esta relación puede ser conceptualizada como una "dominación tradicional", como un derecho de mando y una compulsión a la obediencia cuya base es la costumbre sacralizada y naturalizada; ésto es, vista y sentida como fundamental y eterna. Al no haber una justificación racional la legitimidad de esta dominación descansa en la "santidad de lo existente desde siempre" (Weber). De hecho los teóricos de la servidumbre indígena dieron sólo justificaciones aparentes de los derechos de los españoles. El más famoso de todos ellos, Juan Ginés de Sepúlveda, precisa dos razones básicas para justificar la dominación española sobre los indios.

La primera se refiere a la "innata servidumbre de estos hombres" (p. 109). Partiendo del supuesto de que los indios siempre han tenido jefes a los que han tenido que tributar cuantiosamente y obedecer sin reparos, Sepúlveda considera que "no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores...aceptar a los cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión" (p. 111). La segunda tiene que ver con las costumbres de esos "hombrecillos, tan bárbaros, incultos e inhumanos", que con sus "pecados, impiedades y torpezas" ameritan un castigo "para traerlos a la salud espiritual y a la verdadera religión por medio de la predicación evangélica" (p. 117). En realidad esta segunda razón puede justificar una guerra punitiva o, en todo caso, una servidumbre por el lapso que demore la conversión de los indios al cristianismo. Pero en ninguna forma puede justificar una dominación sin término. En verdad la razón básica es la "innata servidumbre", argumento tautológico por cuanto equivale a decir que las cosas son así —y deben seguir siéndolo— porque siempre han sido así.

No obstante, la "dominación total" es una realidad que contradice la ética cristiana. De este conflicto nace el indigenismo que representa el cuestionamiento de esta relación. En su réplica a Sepúlveda, Bartolomé de las Casas apela sobre todo al Nuevo Testamento para descalificar los argumentos de su opositor. En vez de por la guerra, las naciones gentiles "en este tiempo de la gracia" deberían ser traídos a Dios por el "amor y los halagos" (p. 319). Con guerras injustas, "tiranizando con color de predicar la fe" no sólo no se ganarán las almas sino que los indios tomarán un odio que los hará "abominar la fe y religión cristiana" (p. 324). Las razones de Sepúlveda constituyen pues falacias de "que usa para encubrir y dorar su nociva y cruel opinión", justificando crueldades y tiranías "enemigo es de la nación española, porque perniciosamente la engaña, henchir quiere los infiernos de ánimas" (p. 319). No obstante, a pesar de que la prédica indigenista triunfe en el campo de las ideas oficiales y modele la legislación indiana, el abuso se convierte en institución y el trato con el indio tiende a ser despiadado.

Pero, ¿cuál es el origen de esta “dominación total”?, ¿cómo explicar que la legitimidad colonial haya cristalizado tan rápidamente? ¿qué consecuencias tiene el abuso en la vida interior del tirano? ¿cómo el dominado se explica su situación? Para responder estas preguntas es necesario un análisis histórico y cultural. Desde el punto de vista cultural interesa rastrear los antecedentes que en la tradición andina y española pueden explicar los comportamientos señalados. Pero una explicación de este tipo es insuficiente. En el límite ella lleva a devaluar los hechos, a plantear una historia sin acontecimientos en la que lo único que ocurre es la repetición de algo concebido como inmutable. Es necesario ir más allá, rescatar la importancia de los hechos, de su poder creador, de la transformación de lo efímero en permanente. Los acontecimientos son más que manifestaciones o reflejos de un orden, puesto que a través de ellos las estructuras no sólo se reproducen, sino se modifican y, a veces, se crean. En el psicoanálisis, también en el sentido común la valoración de los hechos como tales es muy clara en el concepto de trauma, en la idea de que hay acontecimientos que no pueden ser asimilados en el flujo de la vida y que implican la aparición de algo nuevo en la historia personal.

La legitimidad colonial y la dominación total tienen una historia y ella comienza en Cajamarca, escenario de la captura del Inca Atahualpa, del primer contacto significativo entre españoles e indios en la región andina. Este encuentro marcó todos los demás, allí la historia se crea, luego se repite.

Esta historia empieza, pues, el 15 de noviembre de 1532, fecha en la que los españoles llegan a Cajamarca. Era la primera vez, desde su desembarco en Tumbes, que tenían que hacer frente a un número tan crecido de indios. La crónica de Estete trasluce la mezcla de sorpresa, asombro y terror que sienten los españoles en su primer contacto con el ejército de Atahualpa: “ocupaba más de una legua y media del valle y eran tantas las tiendas que parecían, que cierto nos puso harto espanto, porque no pensamos que indios pudieran tener tan soberbia estancia, ni tantas tiendas, ni tan a punto lo cual hasta allí en las indias nunca se vió. Que nos causó a los españoles harta confusión y temor, aunque no convenía mostrarse, ni menos volverse atrás, porque si alguna flaqueza en nosotros sintieran, los mismos indios que lleváramos nos mataran” (1). Alrededor de 160 españoles tenían que enfrentar a un ejército que ellos cifraban entre 30,000 y 50,000 guerreros (2).

Esa misma tarde partió una embajada para saludar a Atahualpa e invitarlo a ir a Cajamarca. Los españoles debieron estar ansiosos por un desenlace:

1 Estete p. 370.

2 Xerez calcula de 30,000 a 50,000 hombres. Estete, 50,000. Pedro Pizarro más de 40,000. Diego de Trujillo también da esta cifra.

por fin, en el oro de los indios, sus fantasías de riqueza se hacían posibilidad efectiva. Pero el realizarlas chocaba con el hecho de que eran muchísimos los guerreros indios. Durante la entrevista, la actitud de los emisarios es de desconfianza y recelo; no aceptan las invitaciones de comida que les hace el Inca y buscan, en cambio, superar su miedo refugiándose en su altivez; tratando de asustar a los indios mediante la carga de sus caballos. Concertada la entrevista para el día siguiente, los españoles regresan a Cajamarca e informan a Pizarro del gran número de guerreros que habían visto. No muy lejos, en los baños, Atahualpa hace matar a los indios que habían mostrado temor ante la embestida de los caballos.

Estete refiere que esta noche durmieron pocos, que desde la plaza “se veían los fuegos del ejército de los indios; lo cual era cosa espantable, que como estaban en una ladera, la mayor parte y tan juntos unos de otros no parecía sino un cielo muy estrellado” (3). Por su parte Mena recuenta “Aposentada aquella noche la gente no quedo ni chico ni grande a pie ni a caballo, que todos anduvieron con sus armas rondandose aquella noche: y a assi mesmo el buen viejo del gobernador, que andava esforcando a la gente. Aquel día todos eran señores” (4). Pedro Pizarro, otro actor y cronista de estos hechos, testimonia que “oi a muchos españoles que, sin sentirlo, se orinaban de puro temor” (5). Parece, pues, que la hueste conquistadora, bajo el liderazgo de Pizarro, logró controlar su miedo y que no hubo desesperación.

En la mañana siguiente, los españoles oyeron misa y se encomendaron a Dios “suplicandole nos tuviese de su mano” (6). En esos momentos Pizarro se dedica a animar a su tropa “... diciéndoles a todos que hicieran de sus corazones fortalezas pues no tenían otras, ni otro socorro sino el de Dios, que socorre en las mayores necesidades a quien anda a su servicio; y que aunque para cada cristiano había quinientos indios, que tuviesen el esfuerzo que los buenos suelen tener en semejantes tiempos, y que esperasen; que Dios pelearía por ellos... En el ánimo de cada uno pareció que había por ciento, que muy poco temor les ponía ver tanta gente” (7).

Podemos ir ya anotando el doble significado de la religión. En primer lugar, el cristianismo era lo que supuestamente justificaba la invasión del Im-

3 Estete p. 373.

4 Mena en Porras (1967) p. 84.

5 Pedro Pizarro en Porras (1962) p. 115 g.

6 Estete p. 373.

7 Xerez en Porras (1962) p. 95.

perio, pues se trataba de "hacerles entender las cosas de la fe" (8) y ganar a los indios al evangelio. En segundo lugar, el valor y audacia de los españoles pueden explicarse, entre otros factores, también por su fe. O sea por la posibilidad de ser confortados en horas tan angustiosas por la certidumbre de ser mensajeros e instrumentos de Dios y, por tanto, de algún modo protegidos por él.

No obstante, la empresa conquistadora no era una cruzada misionera, era, ante todo, una "asociación militar por sus medios pero económica por sus fines" (9). Tanto el comportamiento como el relato de los conquistadores demuestran que ellos no se ocultaban lo que estaban haciendo; sabían muy bien que venían por el oro. De hecho, los líderes y principales actores provenían de una clase guerrera (10). En la sobrepoblada Castilla vivían una situación de necesidad económica y de frustración de sus sueños. Veían en los indios y ahora en el Perú, el lugar donde podían realizar sus fantasías de riqueza, poder y gloria. En el intento se jugaban la vida. Para hacer realidad sus sueños estaban dispuestos a emplear, como lo hicieron, todos los medios que estuvieran a su alcance. Recurrieron sobre todo al engaño. En efecto, se trataba de desorientar a los indios ocultando la verdadera naturaleza de sus intenciones. Asustarlos con sus caballos y armas y, finalmente, aprovechar de sus diferencias, azuzándolos unos contra otros.

Guamán Poma, no sin razón, imagina a los españoles —una vez que éstos se enteraron de las riquezas del Perú— cantando obsesivamente, monótonamente "Yndias, Yndias, oro, plata, oro plata del Pirú...(11). Sobre la expedición conquistadora dice el cronista "Estavan como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos el juycio con la codicia de oro y plata. A veces no comía con el pensamiento de oro y plata. A veces tenía gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos... no temía la muerte con el enterés de oro y plata" (12).

8 Diego de Trujillo en Porras (1962) p. 120.

9 Vilar p. 31.

10. Lockhart ensaya el siguiente retrato colectivo de los hombres de Cajamarca. "Tenían tras de sí todo tipo de antecedentes, excepto el de pertenencia a la alta nobleza. Había hidalgos de buena posición y hombres de familias pobres con algunas vinculaciones hidalgas. Había no menos de diez escribanos calificados, la mayoría de ellos con pretensiones más o menos válidas a una categoría de hidalgo. Había artesanos entre otros plebeyos: tres sastres, un espadero, un marinero, un pregonero, dos trompeteros". (Lockhart 1982 p. 23)

11 Guamán Poma p. 344.

12 Guamán Poma p. 347.

No hay, en las primeras crónicas, mucha información sobre lo que acontecía en el campo del Inca, sobre los estados anímicos del soberano y sus súbditos. Los cronistas soldados como Mena, Estete, Xerez y Trujillo nos presentan un cuadro muy simple de Atahualpa: a la vez muy receloso de los españoles pero al mismo tiempo muy confiado en la superioridad del número de sus guerreros frente a lo exiguo de la tropa española.

Desde la perspectiva de los conquistadores, las primeras ideas y vivencias resultado de su contacto con los indios pueden sintetizarse así: los españoles se sabían agresores y tenían recelo de los indios. No obstante, trataban de sacar valor y fuerzas tanto de su fe religiosa como de sus anhelos de riqueza y gloria. Mientras tanto se preparaban para explotar al máximo las ventajas que les daría el ataque sorpresivo y el susto que ellos sabían que sus armas producirían entre los indios. De otro lado, según ellos, el Inca se sabía agredido pero confiaba plenamente en destruirlos. Esta representación de las intenciones de Atahualpa —con prescindencia de que sea o no cierta— tiene un ánimo justificatorio para los españoles, puesto que se piensa al Inca como desconociendo la subordinación que debería tenerle al rey de España.

Para reconstruir las ideas y emociones de Atahualpa, y sus súbditos, nos referiremos a Garcilaso y Guamán Poma. Garcilaso tiene —en apariencia— una visión muy española del día de la captura del Inca: se mencionan los hechos de violencia de los españoles sin condenarlos abiertamente; se explicita la ambición como el móvil de la empresa y, finalmente, se afirma como decisiva la intervención divina. Esto último en un concepto de providencia, de un sujetarse los acontecimientos —al menos en sus grandes trazos— a una intención sobrenatural. No obstante su obra es muy rica en la descripción de las representaciones indias de lo español y en los sentimientos a ellas asociados. Esto es, en la vida interior de Atahualpa y sus guerreros.

La descripción de los acontecimientos que hace Garcilaso ha sido —con razón— muy criticada. Riva Agüero comenta: “Quizá lo menos verdadero y valioso entre todo lo que escribió Garcilaso sea la historia del descubrimiento y conquista”. El cronista habría revestido de “color falso” las principales escenas que se suceden hasta la captura del Inca. El propósito sería crear un relato novelesco “para salvar a los peruanos incásicos del cargo de cobardía” (13). Porras opina que su relato “... se abraza con demasiada adhesión al relato inverosímil del padre Valera sobre los hechos de Cajamarca. Es la parte acaso menos leve y hasta fastidiosa de los Comentarios Reales. La tesis absurda de que los Incas no combatieron a los españoles porque creyeron que eran mensajeros del Dios Viracocha, según la profecía del Inca Huayna Cápac y de que al verlos llegar se echaron a llorar por el término irremisible de

su imperio, es a la verdad, bastante ingenua y depresiva para la mentalidad india" (14).

Garcilaso transmite la idea de estar escribiendo la "verdadera" historia que él ha podido rescatar tanto de los testimonios orales de indios y conquistadores como de los quipus de Cajamarca. Piensa que lo completo de sus fuentes le permiten producir un relato cierto y escribe, según dice, para deshacer un malentendido puesto que los españoles habrían alterado la historia "quitando lo que fue en contra y añadiendo lo que fue en favor" (15).

Por nuestro lado pensamos que aunque en la narración de Garcilaso los hechos se encuentran distorsionados —por un sesgo que se analizará después— su recuento de las ideas y emociones indias es bastante fidedigno y, de hecho, calza muy bien con el comportamiento de Atahualpa según los españoles. En realidad, su relato corresponde a la urgente necesidad de reconstruir el pasado, de rehacer la memoria para que acontecimientos muy vivos resulten menos dolorosos. Por ello a él y Guamán Poma nos remitimos para analizar lo que aconteció en el campo del Inca.

En un principio Atahualpa —según Garcilaso— piensa que los españoles son dioses y siente un temor que ya nunca lo abandonará totalmente "Estos miedos y asombros tuvieron acobardado al bravo Atahualpa hasta su muerte, por los cuales ni resistió ni usó del poder que tenía contra los españoles" (16) Este sombrío transfondo anímico tuvo dos elementos generadores: primero, el temor de una alianza de los españoles con Huáscar, en ese entonces derrotado y prisionero pero aún con muchos aliados. Segundo, la idea de que la aparición de los españoles era el inicio del cumplimiento de la profecía" ... de su padre Huayna Capac, que después de sus días entrarían en sus reinos gentes nunca jamás vistas ni imaginadas que quitarían a sus hijos del imperio, trocarían su república, destruirían su idolatría" (17).

Atahualpa —siempre en la versión de Garcilaso— trata de sobreponerse a esta pesadumbre. Envía una embajada a cargo de un hermano suyo, Tito Atauchi. Por su intermedio el Inca ofrecía, amistad, muchas provisiones y también un reconocimiento de la mayor autoridad española. Solicitaba, a cambio, moderación en su cólera puesto que sospechaba que ella pudiera haberse desatado debido a la imprudencia de los indios que los atacaron. Dice el hermano del Inca a los españoles "Te suplico que el castigo de muerte

14 Porras (1962) p. 316.

15 Garcilaso p. 75.

16 Garcilaso p. 53.

17 Garcilaso p.53.

que por mandato del gran Dios Viracocha, tu *padre y nuestro*, hiciste en lo de la isla de Puma y en los de Túmpiz y otras partes, no lo hagas con los de Cassamasca... que tiemples las iras" (18).

Atahualpa trataba, pues de combatir su miedo aplacando la cólera de los españoles mediante presentes. Guamán Poma, mientras tanto, afirma que el Inca envió su embajada "... suplicando que se bolbieran los cristianos a sus tierras y le dixo que le daría mucho oro y plata para que se bolbiesen" (19).

Llegados a Cajamarca, los españoles deciden —como se ha mencionado— corresponder al Inca enviando una embajada comandada por el hermano del gobernador, Hernando Pizarro. En la entrevista Atahualpa vuelve a sentirse dominado por el temor. Garcilaso pone en boca del Inca las siguientes palabras "Sois hijos de nuestro gran Dios Viracocha y mensajeros del Pachacámac ... Harta gloria será para nosotros morir a manos de los que tenemos por divinos y mensajeros de Dios" (20). Momentos después "... los suyos enternecidos de sus últimas palabras y de la pérdida del imperio que por tan cierto tenían derramaron muchas lágrimas, con grandes suspiros y gemidos" (21).

De los españoles dice Guamán Poma que salieron muy contentos de la entrevista pues ya sabían que podían asustar a los indios, Hernando Pizarro dice "¡Alvericia hermanos míos! Yo ya tengo convencido y espantado a los yndios: será Dios servido que le comensemos la batalla, por todos se espantaron y dejaron en tierra a su rrey y cada uno echaron a huyir ¡Buena seña! ¡Buena seña!"(22). Garcilaso dice que "se apercibieron con su buen ánimo para pelear como españoles". Esto es: ni uno ni otro dan cuenta del temor en las filas de los invasores, hecho que los cronistas soldados refieren con tanta vivacidad. Para ellos sólo los indios tenían miedo.

Al día siguiente, antes de partir de los baños con dirección a Cajamarca, Atahualpa parece serenarse sobreponiéndose a su ánimo derrotista. El motivo fue una información que llegó a sus oídos, según la cual los españoles eran débiles: se cansaban al subir las cuestas y tenían que prenderse de las colas de los caballos. "Con esta relación y por tenerlos por divinos iba Atahualpa sin recelo alguno de lo que le sucedió" (23).

18 Garcilaso p. 52.

19. Guamán Poma.

20 Garcilaso p. 60.

21 Garcilaso p. 61.

22. Guamán Poma p. 353.

23 Garcilaso p. 63.

Después del requerimiento del padre Valverde, Atahualpa se entristece. “Los Viracochas se le convertían y hacían enemigos mortales pidiéndole cosas tan ásperas, y dio un gemido con esta voz atac, que quiere decir: ¡ay dolor!” (24). No obstante, el Inca se sobrepone —nuevamente— y plantea un dilema para que los españoles se reconozcan en él: “De lo cual colijo una de dos : o que vuestro príncipe y todos vosotros sois tiranos que andáis destruyendo el mundo, quitando reinos ajenos, matando y robando a los que no os han hecho injuria ni os deben nada; o que sois ministros de Dios, a quien nosotros llamamos Pachacamac que os ha elegido para castigo y destrucción nuestra”. Pero si son Dioses, continúa razonando Atahualpa, deben tener piedad y misericordia “por tanto debéis hacer como mensajeros y ministros divinos y no permitir que pasen adelante las muertes, robos y crueldades que en Túmpiz y su comarca se han hecho” (25). Sean lo que fueren los españoles deberían comportarse bien. Si por hombres por ser mortales, si por dioses por ser justos.

Atahualpa, por la bárbara traducción de Felipillo, no entiende el mensaje de los españoles, lo encuentra contradictorio. Sin embargo, acepta, en principio, la posibilidad de subordinarse “que no soy tan falto de juicio que no obedezca a quien pueda mandar con razón, justicia y derecho!” Pero los españoles que estaban lejos de Valverde y Atahualpa “...no pudiendo sufrir la prolijidad del razonamiento, salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y plata” (26).

En la lógica del relato de Garcilaso Atahualpa debió pensar —en el momento que se inició la carga — que los españoles eran tiranos y tomar, por tanto la resolución de combatirlos. Pero lo que transforma los acontecimientos, su encadenamiento natural, es la intervención del Dios cristiano, del Dios único y verdadero: “con la presencia de la Santa Cruz que el buen Fray Vicente de Valverde tenía en las manos, trocó el ánimo airado y belicoso del Rey Atahualpa, no solamente en mansedumbre y blandura sino en grandísima sumisión y humildad pues mandó a los suyos que no pelearan, aunque lo matasen y prendiesen.” (27).

En ese mismo momento el griterío de los indios impidió que se oyese la voz del padre Valverde quien intentaba calmar a los españoles ya que había

24 Garcilaso p. 71.

25 Garcilaso p. 71.

26 Garcilaso p. 72.

27 Garcilaso p. 73.

comenzado a aficionarse a Atahualpa, según Garcilaso. En su carrera se le cayeron la cruz y el breviario.

Garcilaso presenta a Atahualpa oscilando entre dos figuraciones de lo español: hombres tiranos o dioses aplacables; también entre dos ánimos: uno confiado y optimista, el otro —dominante— angustioso y hasta resignado. El Inca es pues un hombre dubitativo, siente miedo y, tratando de sobreponerse, da regalos a los españoles a la vez que se prepara para la guerra. Comportamiento que repetirá una vez que esté en prisión.

En verdad Garcilaso piensa que la subordinación de los Incas al imperio español era un designio divino de necesario cumplimiento “para atraer aquellos gentiles a su Iglesia Católica Romana”. No obstante, también piensa que los acontecimientos no tuvieron que ser como fueron. Se habría estado logrando un entendimiento pero fue la codicia de los españoles y la gritería de los indios lo que impidió que se concretara. Más precisamente: fueron los gritos los que no dejaron al padre Valverde serenar los ánimos de los españoles y parar al ataque. La violencia fue pues un evitable malentendido resultado de la codicia española. Lo que los indios hubieran podido dar naturalmente los españoles lo arrebataron a la fuerza.

Es claro que esta visión importa una crítica velada pero muy presente del comportamiento de los españoles, de su ambición y violencia. No obstante, crítica menor, oscurecida por el hecho fundamental de la intervención divina. A semejanza de los cronistas soldados, Garcilaso se aferra a una interpretación mística de los hechos de Cajamarca. O sea señala una causa última que no tiene relación comprobable con los acontecimientos observados ese día. Garcilaso deja a salvo de críticas al padre Valverde y a la Iglesia y afirma que el éxito de la conquista estuvo en la voluntad de Dios, antes que en el valor de los españoles o en la cobardía de los indios.

Volvamos ahora al campo español. Una vez llegado Atahualpa a Cajamarca el plan de Pizarro era atraerlo hacia donde estaba escondida su tropa y capturarlo. Se trataba pues de repetir lo que Cortés hizo con tan buen resultado en Méjico. Es en función de este plan que Pizarro le dijo a Valverde “si quería ir a hablar a Atahualpa con faraute: el dijo que si y fue con una cruz en la mano y con una biblia en la otra” (28). La comisión del Padre Valverde tenía el propósito de leerle el requerimiento al Inca e invitarlo a ir adonde estaba Pizarro, para tener, supuestamente, una amigable conversación.

El requerimiento era una demanda de subordinación política y de conversión al cristianismo cuyo no acatamiento legitimaba el empleo de la fuerza.

28 Xerez en Porras (1962) p. 96.

“El caudillo de la hueste española no iba a crear el derecho de sujeción cristiana y política de los indios –que preexistía, sino a exigir su cumplimiento”. (29) Si, como es lógico, los españoles sabían que el requerimiento ni siquiera habría de ser entendido, menos aceptado, cabe entonces, preguntarse por qué lo emplearon (30). Una primera respuesta es que se trataría de un formalismo, de un rito cuya observación les permitiría quedar bien con su rey, su iglesia y su conciencia.

Pero aunque es claro que la motivación para efectuar el requerimiento puede haber derivado del temor de que no hacerlo podría ser un mal presagio, hay que reparar en el hecho de que el rito se basaba en creer como posible que los indios lo aceptasen y de que las tierras y almas fueran ganadas por el convencimiento y sin sangre. O sea, en la nunca desechable esperanza de un milagro. No en vano se arriesgó el Padre Valverde a internarse en la muchedumbre de indios con un intérprete, una cruz y un libro. Años después moriría en parecidas circunstancias. El fue, además, el único español que no recibió un céntimo del rescate del Inca.

Producido sin ningún resultado el requerimiento, el Padre Valverde comienza a leerle el breviario a Atahualpa. El Inca se lo pide y lo abre. Probablemente esperaba oírle decir algo. Actitud lógica puesto que había escuchado que la noche anterior muchos españoles habían estado hablando con los papeles. Al no sentir nada arroja el libro, quizá decepcionado; quizá tranquilizado, pero sobre todo furioso. En ese instante debió pensar que liquidar a los españoles sería cosa fácil. De hecho, todos los cronistas soldados recuentan que la actitud del Atahualpa era de ira y que increpaba a los españoles por sus robos. Diego de Trujillo refiere que Atahualpa exclamó: “Ea, ea, que no escape ninguno y los indios dieron un gran alarido diciendo ho Ynga, que quiere decir hágase así y el alarido puso gran temor” (31). En ese momento Pizarro y su gente debieron sentir una mezcla de cansancio, por la noche en vela; ansiedad, por la lentitud de los acontecimientos y, más que nada, miedo por el gran número de indios.

El Padre Valverde corre hacia donde Pizarro “diciendo, salid, salid cristianos, y venid a estos enemigos perros que no quieren las cosas de Dios: que

29 Zavala p. 77.

30 A. Gerbi llama al requerimiento “una frágil pompa de jabonosa hipocresía judicial”. El mismo autor agrega “era una verdadera y genuina incitación a cometer el entuerto... como un acto provocador, para suscitar artificialmente una ofensa y así obtener una causa justísima, legítima y satisfactoria y confortante para lanzarse a hierro y fuego contra los desnudos e ignorantes indios” Gerbi p. 403.

31 Diego de Trujillo en *Porrás* (1962) p. 121.

me ha echado aquel cacique en el suelo el libro de nuestra ley”(32). Atahualpa estaba hecho un “lucifer” (Pedro Pizarro), un “perro lleno de soberbia” (Estete).

En ese momento –el de mayor tensión para los españoles– Pizarro hace la seña convenida a Candia, el artillero, para que “soltase los tiros” (33) y al grito de ¡Santiago! él y 23 hombres de pie cargan contra los indios. La caballería sigue su ataque. De pronto, en el estruendo de la batalla que se iniciaba, los indios se “embarasaron y cortaron”(34). Un ejército de guerreros se convierte –súbitamente– en un rebaño de ovejas. Los españoles comienzan a matar y los indios no se defienden.

El padre Cobo dice que en la guerra el “modo de pelear era embestir de tropel con gran vocerío y algazara en sus contrarios, para amedrentarlos sin guardar concierto... Las más de las veces salía el rey en persona, al cual llevaban en andas y en ellas entraba en batalla, siguiendo y animando a los suyos” (35). No obstante, esa tarde en Cajamarca “No alzó indio armas contra español” dice Xerez (36).

El miedo que habían sentido debió volver a los españoles aun más agresivos. Los indios, presas del pánico, huyen despavoridos. La excepción es la guardia de Atahualpa que se deja matar para protegerlo. No es una batalla es una carnicería. Mena habla de 6,000 a 7,000 indios muertos “... sin otros muchos que llevaban sus brazos cortados y otras heridas”(37). La matanza continuó hasta que la oscuridad de la noche y el recelo de una reagrupación de los indios lo desaconsejaron. Cada español había matado alrededor de 30 indios (38). Muchos de ellos habían muerto asfixiados, al apretarse contra una pared que finalmente cedió haciendo posible la huida para los más afortunados.

En la noche los españoles se recogieron todos. Habían descubierto 5,000 mujeres en los baños del Inca “que aunque tristes y desamparadas holgaron con los cristianos” (39). “Y así obtenida la sangrienta y terrible victo-

32 Mena en Porras (1967) p. 86.

33 Mena en Porras (1967) p. 86.

34 Pedro Pizarro en Porras (1962) p. 115-h.

35 Cobo p. 256.

36 Xerez en Porras (1962) p. 97.

37 Mena en Porras (1967) p. 83.

38 Hemming menciona un promedio de quince.

39 Garcilaso p. 78.

ria de esta misera gente, estuvieron toda la noche en bailes y fiestas lujuriano” (40). Es significativo que este hecho no aparezca en los cronistas de primera hora. Estete se limita a decir “Y así se pasó aquella noche con gran regocijo y placer de la victoria que nuestro señor nos había dado” (41).

En realidad las cosas sucedieron para los españoles de la mejor forma que pueda imaginarse. El encadenamiento de circunstancias fue tan feliz que hace reflexionar a Mena “Y en verdad no fue por nuestras fuerzas, que eramos pocos, sino por la gracia en Dios que es mucha” (42). Unos cuantos españoles habían capturado al Inca, asertando un golpe decisivo al imperio, mientras que ellos no habían perdido un solo hombre-Dios los había protegido, fue eso lo que pensaron.

Estamos, ahora, en capacidad de hacer un balance de las representaciones y vivencias de la jornada. Los españoles animados por fantasías de riqueza, poder y gloria habían venido a conquistar el Tawantinsuyo. Conocían detalles claves de la psicología de los indios y la débil fuerza de sus armas. Para ellos el problema era el número enorme de guerreros. Ello les daba un miedo tremendo. El Inca y sus súbditos, mientras tanto, se sabían agredidos y sentían igualmente mucho miedo de los españoles a quienes no sabían como calificar, si humanos o divinos. Les dieron regalos y también se prepararon para la guerra. El miedo de los españoles se convirtió en agresión violenta, el de los indios se mudó en pánico y huida.

Los españoles animalizan a los indios, los indios divinizan a los españoles. Para que los conquistadores pensarán así existían antecedentes en su cultura. Pese a que según la tradición cristiana parece claro que todos somos hijos de Dios, en la España del siglo XVI existían los “cristianos nuevos” (judíos y moros convertidos) y los “cristianos viejos”. El origen se convertía en un estigma y los “conversos” eran vistos con recelo y enjuiciados a la menor sospecha. Lo importante es que esto se hacía también con los hijos de sus hijos, generación tras generación. En su contra se dictaron los estatutos de limpieza de sangre que prescribían su apartamiento de lo público. Según Poliakov (1982) al fin de la reconquista, por una especie de inercia histórica, una parte de España comenzó a perseguir a la otra, considerándola como inferior y sólo buena para los bajos oficios. Debiendo ser, además, estrechamente vigilada por la inquisición. La altanería y el desprecio del “otro” eran pues ac-

40 Benzoni en Porras (1962) p. 217.

41 Estete p. 376.

42 Mena en Porras (1967) p. 83.

titudes corrientes en la España de esa época (43). Volveremos sobre el punto.

¿Por qué divinos? Wachtel (44) da por cierta la profecía de Huayna Capac mencionada por Garcilaso. Los indios tendrían entonces un lugar en su visión del mundo para clasificar a los españoles: ellos serían dioses. Pero, como hemos visto, Garcilaso presenta a un Atahualpa que no sabe que son los españoles. En realidad, el cronista piensa que la profecía que escuchó Huayna Capac es de origen divino (cristiano) y que ella fue decisiva mermando el ánimo del Inca, haciéndole sentir que mejor era entregarse que luchar. La sumisión de Atahualpa en Cajamarca, hecho milagroso según Garcilaso, fue precisamente la realización de la profecía. Esta anuncia la ruina del imperio, hecho que Dios desea y realiza desarmando a Atahualpa. La profecía y el milagro son explicaciones sobrenaturales con las que Garcilaso intenta responder a la inquietante pregunta de por qué los indios no combatieron en Cajamarca.

Crear en la profecía es, por tanto, crear en el milagro de la mudanza en el genio de Atahualpa en el instante del ataque. En efecto Garcilaso piensa que el guerrero altivo y furioso se convierte en manso cordero que se ofrece como víctima sacrificial en un rito destinado a transmitir la fe a los indios y sellar la fusión entre dos pueblos. Esta actitud suicida de Atahualpa sería la antesala de su aceptación del bautismo y de la muerte cristiana. Dice Mauss que el suicidio también puede ser una "prestación total de forma agonística". El que lo ejecuta "Al desaparecer así, hace honor a su nombre. Se trata, pues, de un sacrificio con gloria y provecho para él y los suyos... se trata de un suicidio de soldado y noble"(45). La supuesta entrega de Atahualpa - "mandó a los suyos que no peleasen, aunque lo matasen o prendieran" - es para Garcilaso un hecho que lo dignifica.

Permanece, sin explicar, entonces, el hecho de que los indios no se defendieran; de que Atahualpa quedara atónito sin dar órdenes, mientras que sus guerreros huían aterrorizados y su guardia se dejaba asesinar. Este es un enigma que intentaremos aclarar. Permanece también sin explicar la engeguedora codicia, la matanza sádica, la habilidad para engañar. En definitiva queda por ver la razón de estos comportamientos y vivencias. Para hacerlo es necesario examinar las tradiciones culturales que llevaron a las conductas relatadas.

43 Poliakov p. 233 Ver Cap. X y XI.

44 Wachtel.

45 Mauss p. 51.

2. Castigo sin Culpa

Proponer una hipótesis para explicar este enigma nos llevará a una revisión de las crónicas. Pero, para que el lector sepa adonde se va, es conveniente adelantar algunos de los resultados. Postulamos que los indios no combatieron porque adquirieron a último momento la certeza de que los españoles eran dioses, eran Viracochas. Sostenemos que Viracocha es una invención andina post-hispánica que comenzó a gestarse en el instante del ataque. Mediante su creación los indios trataban de explicar su pasmo y derrota al igual que el cambio de época que se inició con los cristianos. En realidad constituye la elaboración mítica de recuerdos de hechos y emociones que los indios no se pudieron explicar de otra forma. No obstante, la invención de Viracocha lleva también a modificar reelaborando— tanto la historia anterior como la jerarquía en el panteón de los dioses andinos.

El enigma quedaría aclarado, lo que paralizó a Atahualpa y sus guerreros fue el tronar del cañón de Pedro de Candia. El ruido de la artillería y de los arcabuces —casi simultáneo al grito de Santiago con que los españoles embistieron a los indios— los persuadió de que los extraños eran dioses muy grandes puesto que controlaban al trueno a su voluntad. Si esto es así es lógico que los indios sintieran ese terror-pánico tan inmenso que los llevó a huir y a ser asesinados sin defenderse. En favor de esta afirmación se puede también recordar que lo único nuevo que los españoles mostraron en Cajamarca fueron las armas de fuego. Los caballos, mientras tanto, eran ya conocidos y, como se mencionó, los indios que habían demostrado miedo ante ellos fueron ejecutados.

Para fundamentar estas hipótesis sería necesario un vasto recorrido por las crónicas, rumbo que desviaría demasiado la marcha del presente ensayo. Por eso se opta por una visión muy general del problema.

Es la vinculación con las emociones y los comportamientos lo que hace de las ideas hechos plenamente humanos; éstos es, históricos, creados, vividos y olvidados por seres de carne y hueso. Detrás de las acciones existe, en todas y cada una de las personas, un mundo interior poblado de imágenes y afectos.

Penetrar en el mundo interno de los hombres es también misión de las Ciencias Sociales, pues es allí donde los hechos se hacen significativos y las decisiones son tomadas. En esta perspectiva, un análisis del plano representacional debe complementarse con otro que trate sobre el modo de sentir; y ambos, además, deben referirse a las relaciones sociales que los fundan, a los modos de interacción que definen una sociedad. Esta hipótesis de trabajo no invalida, por supuesto, un examen de las ideas en sí mismas o una historia de sus transformaciones. No obstante, en el planteamiento hay implícito un re-

clamo: las ideas no deben separarse totalmente de la vida. A la luz de lo que es la literatura reciente sobre la mitología andina –dominada sobre todo por un enfoque representacional– esta afirmación parece fundada.

La elaboración de Viracocha, con todo el esfuerzo de reconstrucción de la identidad que lleva consigo, debió empezar poco después del desembarco de la hueste conquistadora. Sobre sus autores cabe sospechar la participación de la élite cuzqueña que, opuesta a Atahualpa, ilusionaba ver en los españoles los restauradores del orden legítimo*. Además era a ellos, al grupo dirigente, a quienes competía producir una nueva imagen del mundo que al explicar los nuevos sucesos, qué son los españoles y qué esperan de ellos, hiciera posible una relación definida con el nuevo poder. La elaboración de Viracocha y el entretejerlo en el pasado se dio al interior de una tradición cultural con un concepto de historia muy distinto al nuestro. Sobre el registro histórico dice M. Rostworowski: “La supuesta veracidad y cronología exacta de los sucesos no era requerida ni considerada necesaria. Esta afirmación se evidencia en la costumbre cuzqueña de omitir intencionalmente de sus cantares, narraciones, pinturas o quipus todo episodio si su recuerdo molestaba y no era deseado por el nuevo Señor. Llegaban al extremo de suprimir ciertos Incas que habían reinado y entonces acomodaban los nuevos de acuerdo con los propios criterios del gobernante de turno” (46).

Como materia prima para esta elaboración contaban con dos elementos: primero, las mismas creencias de los españoles, que aunque mal transmitidas y peor captadas, tenían que ser la base del cambio en la imagen del mundo. Segundo, el visible control que tenían los extraños sobre el trueno. Los indios, por tanto, tenían que pensar que el dios de los españoles era más fuerte que los suyos y que además estaba relacionado con el trueno y el fuego.

* En su Instrucción, el Inca Titu Cusi Yupanqui manifiesta que los llamaban Huiracochas “también porque tenían yllapas nombres que nosotros tenemos para los truenos y ésto decían por los arcabuses, porque pensaban que eran truenos del cielo”. (1) Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca, fue el tercer Inca de Vilcabamba. Sus puntos de vista sobre la conquista y la captura de Atahualpa son los de la élite cuzqueña contraria a Atahualpa (Porras: 1962: 439) (1) Antología en Documentos del Siglo XVI. Universidad de la República. Montevideo 1971, p. III. Por su lado Garcilaso, opuesto a Atahualpa el “rey tirano”, escribe que así como el Inca Viracocha libró al Imperio de la amenaza de los chancas, de la misma forma los Viracochas lo salvarían de Atahualpa. “Sin la razón dicha, para llamar Viracocha a los españoles diremos adelante otra que no fue menos principal que fue la artillería y la arcabuzería que llevaron” (p. 269).

a) Viracocha y el origen del mundo y de los hombres.

Betanzos (47), que da la versión más elaborada del origen y andanzas de Viracocha, refiere que éste salió “con un cierto número de gente” de una laguna en el Tiaguanaco. Antes de él todo era oscuridad y la gente estaba sujeta por un soberano. Viracocha “hizo el sol y el día, y al sol mandó que anduviese por el curso que anda”. Convirtió en piedra a la humanidad que existía y creó nuevas gentes dándoles nombres y disponiendo que “saldrán de tal fuente en tal provincia, y poblarán en ella, y allí serán aumentados” (48). Después, por orden de su superior, los viracochas se repartieron por las provincias donde decían en alta voz: “Fulano, salid i poblad esta tierra que está desierta, porque ansi lo mando el Con Tici Viracocha que hizo el mundo” (49). Estamos ante una reelaboración de los ritos del origen del mundo en la que se fundan elementos cristianos y andinos. La idea de un Dios todopoderoso y creador es cristiana pero la idea de múltiples viracochas, que crean hombres partiendo de distintas pacariscas (cuevas, lagunas), está más en concordancia con el politeísmo andino y la constatación de que los españoles y viracochas eran muchos.

El Viracocha desde el Tiaguanacu —prosigue Betanzos— fue hacia el Cuzco “por el camino real que va por la Sierra hacia Caxamalca”. Llegado a Cacha, cerca del Cuzco, encontró a los indios Canas armados y dispuestos a matarlo: “... el como los viese venir ansi, entendiendo a lo que venían, luego improvisó hizo que cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia los indios estaban. Y como los indios viesen el fuego, que tuvieron temor de ser quemados y arrojaron las armas en tierra, y se fueron derechos al Viracocha, y como se llegasen a él, se echaron por tierra todos”. Más tarde los indios hicieron en el lugar una “suntuosa guaca (donde)... pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande casi cinco varas de largo y de ancho una vara o poco menos, en memoria de este Viracocha” (50). Parece que estuviéramos ante un relato de los primeros contactos entre

47 Porras ubica a Betanzos como a uno de los primeros quechuistas. Se casó con una hija de Huayna Capac y se dedicó a escribir un libro de doctrina cristiana en quechua que le costó “seis años de su mocedad”. Más tarde se dedica a traducir y recopilar “siendo informado no de uno sino de muchos”. Por su vinculación con los señores del Cuzco se convirtió en mediador entre los virreyes y los Incas de Vilcabamba.

48 Betanzos en Ortiz (1981) p. 26.

49 Betanzos en Ortiz (1981) p. 26.

50 Betanzos en Ortiz (1981) p. 27.

españoles e indios, o mejor ante una narración de lo que debió ser pero no fue la sumisión de Atahualpa por la codicia de los españoles como dice Garcilaso.

Según los testimonios indios que Betanzos recoge, Viracocha "... era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los pies. questa vestidura traía ceñida; e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote; y que andaba destocado, y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos breviaríos que los sacerdotes traían en las manos". Llegado al Cuzco hizo un señor al que llamó Alcaviza y luego partió. En Puerto Viejo se juntó con los suyos y "se metió por la mar juntamente con ellos". La descripción de Viracocha semeja obviamente a la de un sacerdote. En la versión india, sin embargo, los viracochas se van al mar por Tumbes y no vienen de él como en realidad sucedió. El mundo antiguo fue, pues, destruido por los viracochas que crearon el nuevo -al que los indios pertenecen.

La versión de Pedro Sarmiento de Gamboa coincide en sus grandes trazos con la de Betanzos. No tiene, sin embargo, su fluidez. Viracocha es descrito como "un hombre de mediana estatura blanco y vestido de una ropa blanca a manera de alba ceñida por el cuerpo, y traía un báculo y un libro en las manos" (51). Igualmente en Cacha es amenazado y Viracocha "hincado de rodillas en tierra en un llano, levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajó fuego de lo alto sobre los que estaban en el monte y abrazó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja. Y como aquellos malos hombres temiesen aquel espantable fuego, bajaron del monte y echáronse a los pies de Viracocha, pidiéndole perdón de su pecado. Y movido el Viracocha a compasión, fue al fuego y con el bordón lo mató". Finalmente Viracocha se juntó con sus compañeros "donde es agora Puerto Viejo y Manta, en la línea equinoccial". En la narración de Sarmiento de Gamboa Viracocha dice que regresaría. "Se metió con sus dos criados por la mar, e iban caminando sobre las aguas, como por la tierra, sin hundirse. Porque iban caminando sobre las aguas como espuma, le llamaron Viracocha, que es lo mismo que decir grasa o espuma de mar" (52). Los viracochas no sólo crearon el mundo sino que anunciaron su regreso. "Esta fábula ridícula tienen estos bárbaros de su creación, afirmanla y créenla, como si realmente así la vieran ser y pasar" (53).

51 Sarmiento de Gamboa en Pease p. 57.

52 Sarmiento de Gamboa en Pease p. 58.

53 Sarmiento de Gamboa en Pease p. 59. Cieza de León transcribe la siguiente descripción de Viracocha "... un hombre blanco de crecido cuerpo, el cual en su aspecto y persona mostraba gran autoridad y veneración". (1967 p. 8).

El cronista indio Santa Cruz Pachacuti transcribe la "fabula del origen de estos bárbaros indios del Pirú según sus opiniones ciegas". A este relato se puede llamar "probanza averiguada por la generalidad de todo el reino, viejos y mozos, ingas y tributarios indios" (54). Viracocha era "un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camisas algo largas, y dizen que era hombre pasado más que de mozo, que trayeva las canas, hera flaco, el cual andaba con su bordón". Retrato que se asemeja al de un conquistador, quizá un arcabucero por lo del bordón o bastón. También este Viracocha, cuya versión es bastante posterior, utiliza el fuego para escarmentar a sus enemigos.

Viracocha está lejos de ser un Dios cristiano: es hacedor pero no creador del mundo, ya que éste --aun cuando a oscuras-- lo antecede. Hecho que está en consonancia con uno de los rasgos de pensamiento andino cual es el no imaginar una creación a partir de la nada, afirmando por tanto la primordialidad de una naturaleza concebida --ella misma-- como divina (55).

b) Viracocha y el imperio incaico

Pero la nueva realidad no sólo llevó a repensar y reelaborar los orígenes del mundo y del hombre, sino también llevó a rehacer la historia del propio imperio. Como veremos Viracocha --dios crea a Viracocha-Inca que es a su vez padre y creador de Pachacutec el gran forjador del Imperio.

Bernabé Cobo afirma que el culto a Viracocha era muy antiguo pero que fue el Inca del mismo nombre quien ordenó "que fuese preferido a todos los demás y adorado como Dios universal y Supremo Señor (por) la victoria que alcanzó este inca de los chancas... Lo mismo decretó después su hijo Pachacutec, así por ser mandato de su padre" (56). Cobo lo presenta como "belicoso", "áspero y altivo" e impaciente por "conquistar medio mundo" (57). Viracocha se encontraba desterrado por su padre en el momento en que

54 Santa Cruz Pachacuti en Pease. p. 49-50.

55 La persistencia hasta nuestros días de esta idea está documentada en la declaración de un entrevistado en Qoñamuro. En ella Dios es un ordenador del caos pero no un creador a partir de la nada. Marzal p. 259.

56 Cobo p. 156.

57 Cobo p. 76.

30,000 indios chancas amenazaban el Cuzco. Al enterarse de esta situación regresa y “a fin de acreditarse con los suyos y que le recibiesen por señor y rey natural, fabricó una ficción que fue el principio de su ventura, buena suerte y apellido”.

Contó a los suyos cómo mientras estaba en su destierro, recostándose un día a la sombra de una peña, se le apareció entre sueños el Dios Viracocha en figura y traje de hombre blanco, barbado y con vestiduras largas hasta los pies, y se le quejó de que, siendo él el señor universal y criador de todo que había hecho el cielo, el sol, la tierra y los hombres... no le daban los indios la honra y veneración debida... que en el cielo donde habitaba le llamaban Viracocha Yachachic, que significa criador universal” (58). El Dios prometió al Inca “socorros de gente, que sin ser vistas de nadie le ayudase contra sus enemigos y que para memoria de este favor... se llamase de allí adelante Viracocha” (59). Después de la derrota de los chancas Viracocha “fundó una fábula que no había sido tanta parte para alcanzar la victoria lo que la gente de su ejército peleó, como la ayuda y socorro del Dios Viracocha” (60).

En realidad este razonamiento se parece mucho al que hicieron los españoles para explicar la facilidad con que atraparon a Atahualpa: es decir, una invisible pero eficaz intervención divina. A Viracocha le sucedió Pachacutec “que quiere decir vuelta del tiempo o del mundo” (61).

Betanzos también menciona a Viracocha como padre de Pachacutec. En su versión, mucho más temprana, el primero cede su mandato a su hijo por su capacidad y buen criterio para atender a las necesidades del gobierno. “Verdaderamente, tú eres hijo del sol, yo te nombro rey señor... Pachacutec Yupanqui Cápac Indichuri... que dice vuelta de tiempo, Rey Yupanqui, hijo del Sol” (62) Aquí Viracocha aparece como abdicando por la presión de sus principales y también pidiendo perdón a su hijo por haberlo desterrado.

Mientras que en la versión temprana de Betanzos, Pachacutec es el héroe y Viracocha el tirano arrepentido; en la más tardía de Cobo, Viracocha es quien prepara el terreno a Pachacutec. En ambos casos Viracocha es padre de Pachacutec, pero en la posterior, los méritos de Viracocha van crecien-

58 Cobo p. 74.

59 Cobo p. 74.

60 Cobo p. 76.

61 Cobo p. 76.

62 Betanzos en Porras (1962) 247-8.

do y los de Pachacutec disminuyendo (63). O sea que con el transcurso del tiempo aumenta la importancia de los españoles: ya no sólo antecesores sino también fundadores.

c) Viracocha, el trueno y el Dios Cristiano

¿Cuál es la relación entre Viracocha y el trueno? Aquí hay que responder que en la figura de Viracocha se funde el Dios cristiano con una multitud de Dioses locales relacionados con el fuego. Lógicamente, se dejaba fuera de esta síntesis al sol –dios de los antiguos soberanos– cuyo hijo había sido capturado primero y luego muerto por los españoles.

Varios dioses locales se amalgaman en Viracocha. El principal es Tunupa “una divinidad muy antigua cuya área de influencia llegó a su máxima extensión antes del auge al culto de Viracocha” (64) (65). Era un Dios de las “asperas tierras” (sierras, despoblados, arenales) del Colesuyo que comprendía territorios que hoy son “la región de Camaná, Moquegua, Tarata, Arica, Tarapacá” (66). Tunupa estaba asociado con el fuego y el agua. María Rostworowski señala “uno de los atributos de Tunupa sería el fuego celeste o sea el rayo, hasta la fecha los aymara de Bolivia veneran a Tunupa como la divinidad del rayo” (67). También estaba asociado con los volcanes y mediante las lluvias con la fertilidad. En verdad, se trata de un Dios no oficial pero prominente dentro de la multitud de divinidades de los pueblos andinos. Además el molde más aproximado, por su dominio del rayo y de otros fenómenos para clasificar al Dios español y sus extraños emisarios.

Aunque Tunupa pueda ser el dios andino más importante en la figura de Viracocha; dista, sin embargo, de ser el único. En realidad toda una serie de dioses étnicos se fusionan con Viracocha y esto hace que el número de nombres con los que está asociado sea muy grande. No obstante, la mayoría de las veces es llamado Con Tici Viracocha. Con era un “dios norteño

63 “Para Garcilazo Wiracocha es el vencedor de los chancas; para Cieza de León, Sarmiento de Gamboa y otros, Wiracocha es más bien el que defecciona, el que abandona el Cuzco”. Valcárcel p. 96-7.

64 Rostworowski p. 24.

65 Cieza de León escribe “Generalmente le nombran en la mayor parte Ticiviracocha, aunque en la provincia del Collao le llaman Tupaca, y en otros lugares della Arnausu” (1967, p. 9).

66 Rostworowski p. 26.

67 Rostworowski p. 27.

creador del mundo". (68) dice M. Rostworowski. Valcárcel señala que Kon es una raíz que "corresponde a la idea de fuego" (69). Tici, mientras tanto, quiere decir "origen, principio, fundamento, cimiento, causa" (70). M. Rostworowski sugiere la idea de una asociación de tici con desorden y caos. Valcárcel dice que Titi significa "conjunto, todo". Los nombres más frecuentes con los que está unido Viracocha sugieren la idea de un dios creador andino.

Con Tici Viracocha es pues un esfuerzo para ajustarse a los españoles mediante el intento de cristianizar los dioses locales. El tronar de los cañones españoles paralizó a los indios y ratificó tanto la sospecha de su divinidad como la certidumbre de que su dios era mucho más fuerte que los suyos. El eco del cañón inició el esfuerzo de rehacer la identidad y la historia. Una vez que llegaron los españoles, dice Garcilaso "perdieron la habla en público los demonios que sabían hablar y tratar con aquellos gentiles tan familiarmente" (71). Para devolverles el habla era necesario vincularlos con el Dios cristiano, era necesario explicar lo sucedido. De este esfuerzo de pensar el dios que mandaba emisarios tan poderosos nace Viracocha. No obstante, el nuevo dios —producto de otra cultura— debió parecer muy confuso ya que se pretendía excluyente y único, aunque —a la vez— habían tres personas en él.

La existencia de un dios creador todo poderoso fue insinuada por los españoles y sirvió después de principio de reinterpretación del mundo para los indios. Una vez cristalizada sirvió de puerta de ingreso a la idea del dios cristiano.

De cómo los españoles pudieron haber introducido la idea de un Dios hacedor nos da un ejemplo el Padre Acosta "Porque cierto es cosa de ponderar cuán sujetos están a quien los pone en razón. No hay cosa entre las criaturas corporales más ilustre que el sol, y es a quien los gentiles todos comunemente adoran. Pues con una buena razón me contaba un capitán discreto y buen cristiano, que había persuadido a los indios que el sol no era dios; sino solo creado de Dios: Pidió al cacique y señor principal, que le diese un indio ligero para enviar una carta, díosela tal, y pregúntole al capitán al cacique. Dime, ¿Quién es el señor y el principal; aquel indio que lleva la carta tan ligero o tú que se la mandas llevar? Respondió el cacique: Yo, sin ninguna duda, porque aquel no hace más de lo que yo le mando. Pues eso mismo (le replicó

68 Rostworowski p. 43.

69 Valcárcel p. 89.

70 Rostworowski

71 Garcilaso p. 84.

el capitán) pasa entre ese sol que vemos y el creador de todo. Porque el sol no es más que un criado de aquel altísimo señor... Cuadros mucho la razón del capitán a todos, y dijo el cacique y los indios que estaban con él que era gran verdad y que se habían holgado mucho de entenderle" (72).

En esencia el capitán les dice que así como en esta tierra hay jerarquías (el capitán manda al cacique y éste al indio ligero) también en el cielo las hay y el creador tiene que mandar necesariamente al sol ya que éste es sólo uno de sus deseos.

Para intentar comprender la religión es necesario no sólo reconstruir el mundo de representaciones y creencias. También lo es el conocer la relación del hombre común con lo sobrenatural. Es decir, la religiosidad como vivencia personal y colectiva, como la relación del individuo y del grupo con los poderes trascendentes. Hecho que un análisis puramente ideológico arriesga de perder de vista (73). Este es un tema que necesita desarrollarse con la ayuda de una Psicología Social pues implica entender la relación emocional (fe, temor, esperanza) de los hombres con el mundo de las ideas; de forma que dicha relación sea comprensible para individuos de otras culturas y tiempos, sobre la base común de la universalidad de la experiencia humana.

La religiosidad andina parece sentir el mundo como un ser vivo dominado por potencias jerárquicas cuyos efectos los hombres lloran o gozan. Potencias que tienen que ser reverenciadas, sea por agradecimiento o temor, mediante oraciones y sacrificios. En la religión estatal andina, el Inca —hijo del sol— era el principio del orden. Con razón dice Durkheim que a través de la religión una sociedad se conoce a sí misma en forma simbólica y que "las fuerzas generadas por la asociación humana son representadas en la mente del individuo como el producto de seres o esencias sobrenaturales" (74). En la sociedad andina, las creencias religiosas son la imagen abstracta, simbólica, de las relaciones sociales pues el mundo real estaba conformado, precisamente, por múltiples autoridades a las que había que reverenciar, empezando por el Inca, continuando con innumerables jefes intermedios y terminando con el mandón de cinco indios.

Ahora, el dios Viracocha y sus mensajeros son la suprema potencia. La época ha cambiado pero siempre permanece y se acentúa la necesidad de conjurar a los dioses mediante más sacrificios. La comprobación empírica de su derrota y subordinación llevó a los hombres andinos a un replanteamiento

72 J. de Acosta en Pease p. 152.

73 Este concepto de religiosidad está inspirado en J. Wach.

74 Durkheim p. 21.

profundo de su identidad. Era necesario reelaborar la religión y la historia. Los españoles ya habían estado antes y ahora regresaban para castigar a los indios por haberse olvidado del único y verdadero dios, de la suprema y confusa potencia.

No obstante, para encontrar el trasfondo emocional de donde procede la elaboración mítica es necesario ir más lejos. Para ello regresamos a Cajamarca, al momento previo de la captura del Inca. En ese entonces los guerreros de Atahualpa, que venían a triunfar en las campañas contra Huáscar, estaban dispuestos a combatir. Sonaron los truenos, se vio el fogonazo. Un instante de pasmo. Las miradas se dirigen a un Atahualpa también estupefacto, que no sabe dar razón de lo ocurrido. Viene el ataque y todo se convierte en pavor, locura y pánico (75).

Estamos ante un trauma, ante un acontecimiento muy intenso e inesperado, que desata grandes cantidades de energía y que sólo con dificultad puede ser integrado en la memoria (76). O sea, ante un hecho sorpresivo y frustrante que es muy desafiante de entender. Para hacerlo se suele apelar a la elaboración de fantasías. De ellas dice Freud que son “construcciones defensivas, sublimaciones y embellecimiento de los hechos, sirviendo simultáneamente al propósito de auto exoneración”. O, también, “antepórticos psíquicos erigidos para bloquear el acceso a esos recuerdos” (77). Se trata, pues, de relatos que implican una forma de interpretar el pasado olvidando lo que no se quiere recordar y tratando de mantener la auto-estima mediante el manejo de la plausibilidad.

En la historia elaborada por Garcilaso lo que se reprime es la causa real que desarma la agresividad de los indios. En efecto, para él fue Atahualpa quien, dándose cuenta por iluminación divina de la fatalidad de su destino, dio la orden de no combatir. La frustración de la agresividad obedece pues a causas incontrolables de modo que habría sido mejor el que nunca se presentara. De otro lado, los indios no pueden ser tachados ni de supersticiosos ni de cobardes. Simplemente, cedieron ante gente protegida por dios, frente a la que no tenían ninguna oportunidad.

Lo curioso del caso es que la divinización de los españoles fue tanto el

75 La palabra pánico viene del dios pan, que era la divinidad griega de los rebaños. Hobbes dice del pánico “Temor, sin darse cuenta del por qué o del cómo... en verdad existe siempre en quien primero sintió el temor una cierta comprobación de la causa, aunque el resto lo ignore, cada uno supone que su compañero sabe el por qué”. p. 45.

76 Definición basada en Laplanche y Pontalis p. 467.

77 Freud p. 3565.

motivo de la entrega de los indios como la explicación que ellos darían de su derrota. Esto es, la causa real es también la causa retrospectivamente imaginada. Entre las dos media, sin embargo, un proceso de elaboración. Los indios vieron en su miedo y pasmo no su temor a lo desconocido sino la intervención de un dios mucho más fuerte que los suyos. La resistencia era, pues, imposible y la agresividad no tenía sentido. Los indios no fueron vencidos por los españoles sino por la fatalidad de su propio destino. Los españoles eran instrumentos de un dios que venía a cobrar sus culpas. Los indios, por tanto, deberían reverenciar el yugo que venía a sujetarlos.

d) La historia andino-cristiana de Felipe Guamán Poma de Ayala.

Muchos historiadores han querido ver en las contradicciones y perplejidades de las crónicas la intervención del español poco apto para entender algo tan radicalmente nuevo como el relato andino. Sea por menosprecio, sea por intentar comprender en base a sus propias categorías conceptuales, el cronista habría desfigurado lo que escuchaba al filtrarlo a través de su tamiz cultural. Aunque ello puede ser así, hay, no obstante, una tendencia a subestimar la capacidad de elaboración de los hombres andinos o sea, a ver su esfuerzo de rehacerse en el espacio cognitivo del vencedor como una simple mala transcripción del cronista.

Ejemplo distinguido de este afán de elaboración, de explicación y crítica de los nuevos tiempos, es Felipe Guamán Poma de Ayala y la obra de su vida *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* trabajo que resulta expresivo del desconcierto de la población indígena más cercana a la sociedad española. Donde, más allá de la denuncia, se afirma para la nueva sociedad una alternativa de conjunto que debería basarse en la subordinación india pero también en el respeto español. La forma de realizar esta propuesta sería movilizar los sentimientos morales de manera de motivar la reforma de un orden social que era la negación sistemática de los valores cristianos y, por tanto, una afrenta cotidiana al Dios cuya existencia era la única justificación de la conquista y de la subordinación indígena.

Su visión del origen del mundo, de los hombres y de los incas, dista de ser un producto armónico. Es, ante todo, el resultado de una urgencia: la de querer mantener diferenciado lo indígena de lo español, aunque aceptando la religión y la legitimidad de los nuevos dominadores.

La humanidad según Guamán Poma tiene un origen común en Adán y Eva. Después de castigado el mundo con el diluvio, Dios mandó a las Indias —para poblarlas— a uno de los hijos de Noé. Este es el origen más probable de sus primeros habitantes, pero “otros dizen que salió del mismo Adán”

(78). De lo que sí no hay duda es que no salieron de los judíos puesto que de lo contrario “tubieran la ley de Muyzén” (79) y, menos aún, de que sean “salbages animales” pues no tendrían “ley y oración”.

Esta primera generación de indios “se llamaron Vari Vira Cocha Runa porque desendio de los dichos españoles y así le llamaron Viracocha” (80). No sabían hacer nada, “todo su trabajo era adorar a Dios... y no adoravan a los ídolos, demonios, uacas (81). No obstante, con el tiempo los nuevos pobladores olvidaron su origen y aunque buscaron a su creador perdieron la “fe y esperanza de Dios y así ellos se perdieron también aunque tuvieron y una sombrilla del conocimiento del Criador de los hombres y del mundo y del cielo. Y así adoraron y llamaron a Dios Runa Capac Viracocha (poderoso creador de los hombres)” (82). Los españoles se convirtieron en indios cuando perdieron la memoria de su Dios y su origen. De allí en adelante vivieron en la penumbra producida por la sombra de Dios.

Pareciera que Guamán Poma planteara un estado igualitario primordial. En efecto, si los primeros habitantes no tuvieron ni industria, ni trabajo y se dedicaban sólo a adorar a Dios se deduciría que vivieron en un estado de igualdad. No obstante, Guamán Poma dice que de esta generación salieron dos tipos de hombres: “señores grandes y los bastardos y menores salieron gente baja”. El inicial estado igualitario queda pues quebrantado por la multiplicación de “gente baja”, de “bastardos y menores”. Este artificio para explicar la desigualdad y la jerarquía no es muy consistente. De un lado se afirma la rectitud en las costumbres y, del otro, que los bastardos y menores son mayoría. En realidad, en un conjunto de seres tan virtuosos no podría haber tantos “hijos del pecado” como son los bastardos. Probablemente, Guamán Poma está pensando en una familia andina, la de un curaca, donde la mayoría de los hijos no son de la mujer principal. O sea que finalmente, no hay una explicación de la jerarquía pues se supone que ésta es su causa. Es decir la jerarquía y la desigualdad son los principios fundadores de su visión del mundo a los que el cronista trata de buscar un origen apelando a un parentesco andino que ya los suponía.

78 Guamán Poma p. 18.

79 Guamán Poma p. 49.

80 Guamán Poma p. 41.

81 Guamán Poma p. 41.

82 Guamán Poma p. 41.

La gente baja se multiplicó “y fueron llamados Vari Runa y Purun Runa, salieron muy mucha gente” (83). Con el correr del tiempo y el suceder de las edades se producen el crecimiento de la población, el adelanto de la civilización y la aparición de las guerras. No obstante, hay algo que permanece: el afán de buscar al Dios olvidado. Pero pese a que el crecimiento de la industria significa que los indios ya no están todo el tiempo rezando, se mantiene la caridad y el respeto a los mandamientos. “Mira cristiano lector, aprended desta gente barbara que aquella sombra de conozer al Criador no fue poco” (84). Los indios vivían en una penumbra añorante de luz, pero vivían con orden y justicia y las cosas eran como se decían. Ahora, piensa Guamán Poma, con la luz de Dios y con una doctrina tan hermosa todo anda al revés de lo que se dice. El “poco temor de Dios” es la causa.

La idea que tiene Guamán Poma de las creencias de los primeros indios revelan bastante bien la asociación entre el Dios cristiano y el fuego. Asociación que él atribuye a los antiguos pero que muy probablemente era parte de la mentalidad popular de su época. “Tanyan los yndios antiguos conocimiento de que había un solo Dios, tres personas. Desto decía así: que el padre justiciero, su progenitor, (el que hace sufrir al hombre) el hijo caritativo (su hijo el que tiene compasión de los hombres); el menor hijo que dava y aumentava salud y dava de comer y embiava agua del cielo para darnos de comer y sustento, su hijo menor, el que da la vida y comida para el bien de la humanidad. Al primero le llamava Yayan Illapa (su padre, el rayo); el segundo, Chau-pi Churin Illapa (su hijo del medio, el rayo); el quarto le llamava Sullca Churin Illapa (su hijo menor, el rayo). Questos dichos tres personas eran y creyyan que en el cielo era tan gran magestad y señor del cielo y de la tierra y así le llamavan yllapa. Y después por ello los Ingas sacrificaron al rrayo y temieron muy mucho” (85).

Es visible, en la cita anterior, la idea de que la vida del hombre depende enteramente de un dios que persigue y alimenta, al que hay que temer y adorar. La justicia de dios es el sufrimiento del hombre. No hay el concepto de una inocencia primordial, además, el hombre no necesita ser culpable para ser perseguido. El hambre, el cansancio, el dolor, la falta de libertad, la dominación pueden ser entonces castigos merecidos o agresiones de dios. La idea de un castigo sin culpa personal está presente en forma atenuada en la tradición cristiana donde es conceptualizada como el pecado original. Pero también es-

83 Guamán Poma p. 42.

84 Guamán Poma p.

85 Guamán Poma p. 46.

tá presente, y con más fuerza, en la tradición andina. En ella la naturaleza es divina pero tiránica, no se compromete necesariamente con el hombre a pesar de su culto y liturgia. Da y quita la vida y, a veces, puede cobrar faltas que se ignoran o, acaso, no existen.

Si la primera generación de indios proviene de los españoles y la segunda y la tercera de los hijos bastardos y menores; la cuarta, en cambio, se define a partir de la migración. En efecto los auca runa “se fueron a poblarse en altos y serros y peñas y por defenderse y comenzaron a hazer fortalezas que ellos les llaman Pucara” (86). En esta época se multiplican las guerras entre los pueblos, pero, en el interior de cada uno de ellos había, sin embargo, orden, misericordia y castigo para los malos. Además no practicaban idolatrías y “Adoraron a Dios y Criador como los antiguos yndios...” (87)

Hecho que merece un comentario es la asociación entre el aumento de la población y de las guerras. Guamán Poma parece pensar que la multiplicación de la gente lleva necesariamente a la guerra. Es difícil pensar si esta asociación tiene un origen hispano o andino, o, si está en ambas.

Los Incas entraron “poco a poco”. Su historia se inicia con Mama Uaco, “mundana y encantadora” quien fue la primera idólatra de las Indias “... hablaba con los demonios del infierno y haría serimonias y heheccrias... Dizen que se echaba con los hombres que ella quería (88). Tuvo un hijo que era realmente descendiente de Adán y Eva que era el Inca legítimo Tocay Capac. No obstante de sus correrías quedó preñada. El demonio le avisó que estaba embarazada, indicándole que pariese al niño, llevándose luego al agujero Tambo Toco donde habría de sacarlo al cabo de dos años. También fue instruida para avisar que habría de salir de Pacari Tambo un señor poderoso señor llamado “Mango Capac Inca, hijo del sol y de su muger la luna y ermana de luzero” (89). Mango Capac era, pues, un bastardo disfrazado como hijo del sol por las malas artes del demonio. Más tarde se casó con su madre, edificó el “Curi cancha” y “comenzó adorar el sol y luna y dixo que era su padre”. “También sacrificava al Pacari Tambo con dies niños y oro y plata de donde dizen que salió el dicho Inga”. Su Hijo, Cinche Roca, mató al Inga legítimo Tocay Capac que era a la vez su tío y hermano natural.

En el otro mundo, paralelamente, nació Jesucristo. El paralelo entre lo que ocurría en uno y en otro mundo es muy interesante. Mientras que Je-

86 Guamán Poma p. 52.

87 Guamán Poma p. 52.

88 Guamán Poma p. 63.

89 Guamán Poma p. 64.

sucristo nació de María por allá, por acá el demonio preparaba una patraña con la colaboración de Mama Uaco. Los incas surgen del fratricidio y del incesto madre-hijo, es decir, de la violación de principios éticos fundamentales. Mientras que un mundo se acercaba a Dios el otro se alejaba de él. Mango Capac resulta una especie de anticristo que entroniza la idolatría perdiéndose así la sombra del creador que hasta ese entonces había guiado a los indios.

Por esta época Dios envió al apóstol San Bartolomé quien hizo el primer milagro en las Indias. Este consistió en castigar a los indios que en el pueblo de Cacha lo querían matar. Para ello usó el “fuego del cielo”. También enviaba Dios a frailes franciscanos para poner a prueba a los indios “ci tenían caridad con sus projimos... y ci no le davan limosna, dizen que les castigava Dios, por rruego de ellos les quemaba con fuego del cielo” (90).

El quinto inca –Capac Yupanqui “avariento, poco saber”– fue quien “enventó a brindar a su padre el sol y mandó dar de comer a los ydolos y uacas y mandava enterrar baxillas” (91). El octavo Inca –Viracocha, “gentil hombre, blanco de cuerpo y rostro y tenía unas pocas de barbas y tenía buen corazón” (92)– quiso quemar todos los ídolos y reestablecer el culto a Ticze Viracocha, por quien tenía gran adoración. Pero su mujer se lo impidió diciéndole que moriría si no continuaba con la ley de sus antepasados “Cryya que había otro mundo en otros rreynos de Viracocha, que ací lo llamaron que abían de venir a rreynar” (93).

Con Pachacutec –“gran comedor y vivía mucho, amigo de guerra”– la idolatría se consolida definitivamente. En sus tiempos hubo “muy mucho mortansa de yndios y hambre y sed y pestilencia y castigo de Dios... lo más tiempo era todo llorar y enterrar defuntos” (94). Pachacutec, nombre que Guaman Poma traduce como castigo de Dios, significa el rechazo último a la sombra de Dios. O sea, la gentilidad definitiva de los indios. La oscuridad total. En vez de empezar la época de expansión de los Incas –como parece haber sido en realidad– para Guamán Poma se inicia la decadencia religiosa y ética con los consiguientes castigos de Dios. Es importante notar que son los indios sencillos los que sufren las culpas de sus superiores, los Incas. La noción de culpa no tiene que ver tanto con faltas personales como con las del so-

90 Guamán Poma p. 74.

91 Guamán Poma p. 81. En el dibujo que representa a Capac Yupanqui aparece un demonio.

92 Guamán Poma p. 87. Viracocha es el único de los Incas que tiene barbas.

93 Guamán Poma p. 87.

94 Guamán Poma p. 89.

berano. Este concepto parece andino. En la tradición cristiana, en cambio, la culpa o es original o es individual, pero, en ningún caso, es atribuible al conjunto de inocentes súbditos de un mal rey.

Finalmente, con la guerra entre Atahualpa y Huáscar se llegó a un estado de caos "... mucha muerte de capitanes e indios particulares y rrobamiento entre yndios ellos propios. Y no abía justicia, andava alboratada la tierra y se perdió todo en ese tiempo. Saltaron los españoles cristianos a este reyno y conquistó la tierra y mató a los Yngas y a los capitanes y llebó mucho oro" (95).

Los españoles son pues enviados de Dios que viene a castigar la idolatría en que cayeron los indios desde los Incas y, también, el desorden que hubo en los tiempos de Huáscar y Atahualpa. No obstante, Guamán Poma –y este es quizá el gran tema de su obra– piensa que los españoles no están a la altura de su misión. "Teniendo letra y bos de profeta y de patriarcas, apóstoles, evangelistas y santos, enseñándole asimismo la Santa Madre Yglesia de Roma, hierran y matan con la codicia de la plata. No ciguen por la ley de Dios ni del evangelio ni de la predicación. Y de los dichos españoles. Se enseñan los dichos yndios deste rreyno malas costumbres y no obedecen a Dios" (96). O sea, el hacer de los españoles es inverso a su decir y en vez de reestablecer el orden es el caos lo que se ha producido. A pesar de esta dolorosa constatación Guamán Poma no rechaza la dominación española pues piensa que ella tiene como origen una culpa objetiva –el haber olvidado a Dios– que hay que pagar. No obstante sospecha de los españoles. No puede entender que exista tan "poco temor de Dios" y se propone utilizar la furia sagrada para combatir la brecha entre ética y costumbres. "Y saver que ay cielo e infierno y no andáys justamente" (97).

e) Un relato contemporáneo. Castigo sin culpa

Inés Salazar Garay, es oriunda del pueblo de San Marcos, situado en el Callejón de Conchucos, Provincia de Huari, departamento de Ancash. Cuenta el siguiente diálogo con su abuela materna que es monolingüe quechua.

95 Guamán Poma p. 95

96 Guamán Poma p. 49.

97 Guamán Poma p. 852.

– Inés: Abuelita ¿por qué suena el trueno?

– Abuela: San Pedro (el patrón del pueblo) está correteando con su ca' llo blanco. Pero no te preocupes que a ti no te va a pasar nada. A la gente mala sí.

– Inés: ¿Por qué?

– Abuela: Porque la gente mala se muere totalmente, el que se quema se muere hasta el espíritu. San Pedro tiene las llaves de la gloria para la gente buena, para la gente mala en el infierno hay candela y allí se queman. Cuando las mujeres están embarazadas, el rayo las persigue porque tienen hijos que no están bautizados, que no son cristianos. El rayo las persigue para destruir el alma de los niños. San Pedro tiene también el rayo.

Inés refiere que en su pueblo hay bastantes mujeres solteras que dan a luz y pierden sus hijos. Entonces, como no tienen plata, las criaturas no pueden ser enterradas en el cementerio. A cambio, buscan cruces para enterrarlos debajo de ellas y así proteger el alma del rayo. Cada vez que cae un rayo la gente dice que seguro ha caído sobre la tumba de un niño sin bautizar. A veces el rayo abre la tierra y se pueden ver los huesos.

Es claro que en esta narración se mezclan elementos andinos y cristianos. La asociación rayo-castigo-cristianismo está muy presente. Anteriormente se formuló la hipótesis de que la asociación rayo-hombres extraños-dios castigador, surgió en Cajamarca y que fue la causa de que los indios se entregaran sin combatir. Luego, como se ha visto, esta asociación fue elaborada y se tendió a pensar que los españoles eran Viracochas, mensajeros de un dios olvidado que traían el encargo de castigar a los indios.

En el relato presente puede verse, claramente, un elemento fundamental: la posibilidad de un castigo sin culpa, o sea de la fatalidad, de un destino adverso y no merecido que es impuesto sin consideración a las faltas o méritos. En efecto, el rayo busca a los no-natos y niños sin bautizar para destruirlos. En el sentido cristiano ambos, aunque no estén bautizados, son inocentes. Puesto que aun cuando puedan estar manchados por el pecado original, no han cometido, sin embargo, falta personal y por tanto no pueden ser castigados. En una palabra: en el cristianismo el castigo supone la culpa; en el relato transcrito se observa, por el contrario, castigo sin culpa.

En el cristianismo el problema de los inocentes muertos sin bautizar –los niños o los justos antes de la venida de Cristo– fue solucionado en la edad media mediante la creación del limbo. (del latín *limbus*, margen o límite). El limbo era “una región de carácter indefinido entre el cielo y la tierra”. Se la representaba de varias formas; los dominicos pensaban que era “un lugar oscuro debajo de la tierra”; los franciscanos, más benevolentes, opinaban que

era una "región luminosa justo entima de la tierra" (98). Lo que está fuera de duda es que sus habitantes existían, pues el alma es inmortal, y que no eran atormentados ni castigados aunque estuvieran privados de la gloria de dios.

La idea de fatalidad es, ante todo, una sospecha para la mayoría, sino para todos los seres humanos. No obstante, cuando la idea adquiere un reconocimiento en el mundo de lo sagrado - como ocurre en el relato - es que la sospecha se ha convertido en método, en algo omnipresente y fundador de una visión del mundo.

En la tradición cristiana la idea y el sentimiento de fatalidad son indudablemente populares. Las experiencias de no poder controlar el destino, como en el caso de la muerte prematura o en la ruina de los sueños, son frustrantes y difíciles de aceptar. La religión conforta y ayuda a la resignación. El cristiano suele pensar que detrás del acontecimiento traumático hay una sabia intención divina que él mismo tiene que descubrir. Son los secretos designios de la providencia, se acostumbra decir; que no es decir otra cosa que no hay bien que por mal no venga. O sea que hay una suerte de balance entre lo malo y lo bueno. Sea en éste o en el otro mundo. En tiempos normales el cristiano tiende a pensar que tiene un contrato con dios y que si se porta bien será recompensado tanto aquí como allá. El cristianismo supone, pues, lo que Weber llama "racionalismo ético".

En la tradición andina no parece estar tan presente este elemento. Los dioses tienen cierta indiferencia frente a los hombres. Como se vio, no están obligados por el culto y el mantenimiento de la moralidad. Examinando la religiosidad griega, dice Weber: "La fatalidad de los hechos (Moira)... era una especie de predestinación irracional, particularmente indiferente desde el punto de vista ético, de los grandes rasgos esenciales de todo destino individual... Esto explica también, junto con otras cosas, el fracaso de muchas oraciones. Esta es la actitud interna normal del heroísmo guerrero, al que es ajena la fe racionalista en una "providencia" sabia y buena, éticamente interesada y por lo demás imparcial" (99). Estos hechos también se encuentran en la religiosidad andina: los dioses tienen pasiones y actúan, a veces, en forma poco ética.

Este aspecto —de arbitrariedad y de independencia frente al culto y la moralidad— está bien representado en Pachacamac. En la narración recogida por Avila sobre los dioses de Huarochirí se dice "Estas son las verdades que sabemos de Pachacamac, a quien llaman "el que mueve el mundo". Dicen

98 De Vries, Ad.

99 Weber p. 350.

que, cuando él se irrita, el mundo se mueve; que también se estremece cuando vuelve la cabeza a cualquier lado. Por eso tiene la cabeza inmóvil. Si rotara todo el cuerpo, al instante se acabaría el universo, diciendo decían los hombres" (100).

A Pachacamac le ofrecían sacrificios humanos. "A esta ofrenda la llamaban "Gran Culpa" (capac huca). Cuando el hombre y la mujer destinados al sacrificio los "Gran Culpa", llegaban hasta Pachacamac eran enterrados vivos: "Cómelos, padre", le decían al huaca. Y en el Mes Pura le ofrendaban plata y oro, llamas; le daban de beber y comer, sin faltar nunca". (101). Cieza de León refiere "Y cuando hacían los sacrificios delante de la multitud del pueblo iban los rostros hacia las puertas del templo y las espaldas a la figura del ídolo, llevando los ojos bajos y llenos de gran temblor, y con tanta turbación, según publican algunos indios de los que hoy son vivos, que casi se podrá comparar con lo que se lee de los sacerdotes de Apolo cuando los gentiles aguardaban sus vanas respuestas... en sus fiestas las que ellos tenían por más solemnes, daba respuestas; y como eran oídas las creían y tenían por de mucha verdad" (102). Ortiz señala que Pachacamac "representa la amenaza del caos, la agresión de lo desconocido, de lo que está fuera de lo ordinario" (103).

Esta idea de una amenaza permanente que se cierne sobre un cosmos frágil puede tener fundamentos sociales y ecológicos. Desde el punto de vista social la experiencia de frecuentes guerras entre señoríos. Situación que está muy asociada en los relatos míticos con el crecimiento de la población y la presión sobre los recursos (104). La pax imperial incaica, con su burocracia y la posibilidad de una identificación andina, fueron hechos tardíos. Desde el punto de vista ecológico, Macera ha sugerido que "Toda la geobiología andina está sujeta a una regulación cíclica marcada por desastres periódicos... Tales cambios serían aquellos que los Incas llamaron Pachacuti" (105). O sea que los andinos tuvieran ya la noción de fatalidad, de una resignada incertidumbre

100 Avila p. 100-1

101 Avila p. 100.

102 Cieza de León (1973) p. 178.

103 Ortiz (1986) p. 120.

104 Esta asociación entre la multiplicación de la gente, la escasez y la guerra está muy presente en Guamán Poma, Avila, y en una serie de cronistas que refieren los tiempos pre-incasos como los de la behetrías, de desorden y guerra.

105 Macera p. 50.

respecto a lo que el futuro pudiera traer. Si ello es así se tendría que la religiosidad solar del estado Inca, mucho más regular y predecible, no llegó a producir cambios profundos en la mentalidad andina.

El aceptar la posibilidad de un castigo sin culpa es aceptar la dominación, significa resignarse ante la explotación. Es ver en el agresor un ser todopoderoso y juzgar sus actos como inevitables, aun cuando se sea la víctima. Estamos en capacidad de repasar las hipótesis propuestas: en Cajamarca se crea un patrón de interacción social hasta el día de hoy vigente. Los indios se dejan masacrar por los españoles sin resistencia. Detrás de este comportamiento había una idea y una emoción: los españoles eran dioses frente a los que era inútil oponerse y los indios eran víctimas de la furia divina. En consecuencia el balance entre miedo y agresión se mudó en pánico. Más tarde, interpretaron los sucesos como un castigo por sus culpas, y no simplemente como algo inevitable. El cristianismo debió reforzar el ya presente racionalismo ético de su religiosidad. De esta manera se adquirió la idea de una posible rebelión. En efecto, como todas las culpas pueden expiarse, según el cristianismo, tendría que llegar el momento en que el castigo de la dominación española acabase. Los indios tenían que pensar que habían cometido una falta horrible. Tratando de descubrirla pensaron que esta podía ser el olvido del dios verdadero o el haber efectuado sacrificios humanos.

3. Culpa sin castigo

Tratar de reconstruir el mundo interior de los conquistadores es una empresa difícil. El principal riesgo que se corre es proyectar nuestra subjetividad en el pasado, de forma de reencontrar la propia sensibilidad en lo que aspira a ser un retrato objetivo. Peligro que las urgencias que nos impulsan al tema hacen aún mayor. Pero son también estas urgencias las que hacen del tema algo que nos compromete e interesa.

En efecto, con la proliferación de la violencia en el país se ponen en cuestión viejas y queridas creencias. Descubrimos, por ejemplo, que lo que dice Porras acerca de la psicología nacional no es cierto. "El peruano de hoy, como el quechua imperial de los incas, como el súbdito virreynal o el soldado de las huestes libertadoras, se caracteriza por su rechazo del exceso y de la violencia, por su amor a la templanza y a la urbanidad" (106). En realidad, el mito del peruano pacífico por esencia ha sido una imagen con la que los

106 Porras (1962) 50 d.

sectores dominantes han tratado de sepultar la agresividad del hombre andino, el instinto de rebelión del indio colonial, el odio contra el blanco, o mestizo, prepotente y explotador. En general, la rebelión contra el abuso. Que mucha gente se haya desconocido en esta imagen, asumiéndola como su reflejo exacto, no quita el hecho de que las raíces de la violencia están allí —aun dentro de la persona que se desconoce— y que sus amargos frutos se cosechen periódicamente.

Hoy con la difusión de los valores democráticos y la crisis económica, con la frustración de tantos proyectos y expectativas, la violencia brota al parecer incontenible. Pero mal haríamos en ver en ella sólo el producto de problemas personales multiplicados por la crisis. La existencia de países aún más pobres pero menos violentos nos hace ver que aquí hay algo más, que la violencia tiene una larga historia.

Anteriormente hemos afirmado que los sucesos de Cajamarca no sólo tienen un valor ejemplar o típico del encuentro entre dos culturas. También tienen un valor fundador, en ellos se originan, decíamos, un patrón de interacción basado en el abuso español y en el terror-pánico indígena. En nuestros días el terror-pánico ha disminuído; aumentando, en cambio, el abuso. Digamos que el abuso se ha democratizado. Cuando hablamos de abuso, y este es un punto esencial en nuestra investigación, estamos refiriéndonos a un comportamiento que es moralmente censurable dentro de la propia ética del individuo que abusa. Aunque él se empeñe en no ser conciente de ello. El abuso es también, por tanto, un atentado contra una parte de sí mismo. En breve, es ilegítimo. No es ni bueno, ni necesario, ni justo. ¿Cuáles son las causas y consecuencias del abuso que hicieron los españoles sobre los indios aquel día en Cajamarca? En lo que sigue ensayaremos una respuesta.

En el mundo interior de los conquistadores hay dos hechos que llaman poderosamente la atención: la codicia y la religiosidad. La obsesión por el oro y la plata fue el móvil conciente de la empresa conquistadora. De su religiosidad, en cambio, ellos extrajeron una sensación de estar protegidos, o, en todo caso la de estar preparados para una muerte que conduciría a la gloria.

Mientras tanto, en su comportamiento hay también dos hechos saltantes. Primero, su arrogancia y valor. O sea, su sentirse superiores —infinitamente— a los indios y su capacidad de arriesgarse. Parece claro que si hay algo que no puede ser negado a los conquistadores es precisamente su arrojo, su resolución para batallar contra un ejército que los superaba en una proporción de 200 a 1. Segundo, también en el plano de la acción, su astucia para engañar y asustar a los indios y, sobre todo, la crueldad y el sadismo con que los atacaron.

Si esto es así viene entonces la pregunta: ¿Por qué no impidió la religión cristiana la carnicería de Cajamarca? ¿No sintieron los conquistadores alguna contradicción entre su religiosidad y las crueldades de aquel día? Las respuestas dadas a estas preguntas reflejan demasiado bien el conflictivo trasfondo emocional que estos hechos suscitan. Al menos para quienes están vitalmente comprometidos en las respuestas. Los conquistadores han sido vistos como superhombres, semidioses, o como demonios. Y es claro que el intento de darles una faz humana choca contra sentimientos muy profundos.

De hecho la peruinidad se construyó sobre la base de una condena ética a los objetivos (oro) y métodos (crueldad) de la conquista así como en la afirmación de su fatalidad y de su carácter constitutivo o fundador de la identidad nacional. El Perú nace de una monstruosa y fatal injusticia que se prolonga aún hasta el presente. Eso bien claro es. A esta conciencia va unida un sentimiento reparativo que es ya evidente en la proclamación de la independencia, en lo que Basadre llama “promesa de la vida peruana”; o sea, una vida digna y libre para todos. No obstante, este sentimiento reparativo fue producido y sentido sobre todo por la élite intelectual eclesiástica y laica.

Para acercarnos a una respuesta es conveniente hacer una breve digresión teórica. Inspirándonos en Freud es posible plantear dos figuraciones extremas de la ética de los conquistadores.

a) Los conquistadores tenían una conciencia moral débilmente desarrollada. El satisfacer sus instintos, realizando sus fantasías, no encontraba dentro de ellos ninguna barrera ética. Freud consideraba que había una relación directa entre la fortaleza de la conciencia moral y el alejamiento de la vida instintiva, de forma que “Toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente autónoma de conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad e intolerancia” (107). En un límite, una hipertrofia de la conciencia moral lleva a la “supresión de la agresión”, al rigorismo ético del místico y asceta. En el otro extremo —el de una conciencia débil— puede concebirse un ser dionisiaco y sensual, ávido de placer y sin noción de responsabilidad.

b) Los conquistadores si tenían una conciencia moral, sucedería entonces, que el resultado de su acción ha debido ser un sentimiento de culpa. El haber recurrido premeditadamente al engaño y el haber hecho realidad sus fantasías agresivas debe haber generado un malestar en su conciencia. Al respecto dice Freud “El sentimiento de culpabilidad se expresa por una necesidad inconciente de castigo” (108). Se habría tenido, entonces, un conflicto

107 Freud p. 3056.

108 Freud p. 3061.

entre las normas éticas de la cultura cristiana y los deseos más íntimos de los conquistadores.

Ambas hipótesis no tienen porqué ser excluyentes. Lo más probable es que en un grupo de los conquistadores existiera una conciencia moral más desarrollada que en otro. Además, en el conflicto entre normas y deseos, la persona o grupo puede poner en funcionamiento una serie de mecanismos destinados a negar la culpa; permitiéndose así —simultáneamente— la realización del deseo y la preservación de la buena conciencia. O sea cometer la falta pero sintiéndose libre del castigo.

a) La codicia

Lo primero que hay que entender son los móviles de los conquistadores. Tarea aparentemente fácil puesto que ellos mismos y con insistencia, dan razón de que es el oro lo que los atrae. De hecho, esto es lo que se suele pensar. En su *Nuevo Mundo*, Lope de Vega —por ejemplo— escribe:

So color de religión
van a buscar plata y oro
del encubierto tesoro. (109)

En nuestros días, en una encuesta realizada en 4 colegios de Lima y 1 de provincias se encontró que sobre una base de 379 respuestas, el 80^o/o de los estudiantes afirmaba que la motivación principal de los conquistadores fue la búsqueda de riquezas. Cerca de un 10^o/o opinó que lo más importante fueron los deseos de aventura. Un 6^o/o dio como razón el deseo de sojuzgar a un pueblo para explotarlo. Finalmente sólo un 4^o/o opinó que lo principal fue el querer evangelizar a los indios (110). En la memoria colectiva la codicia es, pues, el factor decisivo.

La codicia se define convencionalmente como un “apetito desordenado de riquezas” y en la tradición iconográfica se representa por una mujer joven y desnuda que con los ojos vendados marcha con pasos inciertos. Se resalta la ceguera que produce lo sensual cuando es el único objetivo de la vida. San Agustín planteaba que “el aumento de la caridad importa la disminución de la codicia” (111).

109 Citado por Prescott.

110 Portocarrero.

111 Enciclopedia Espasa T. 13 p. 1239.

¿Pero qué significa la codicia por el oro? ¿Qué necesidades se expresan tras una búsqueda tan obsesiva? En realidad la importancia del oro es puramente simbólica. Como adorno es ante todo un signo de diferencias sociales. Como dinero representa la "única existencia adecuada del valor de cambio" (112). Es decir, la capacidad de adquirir en cuanto posibilidad aún no realizada, por tanto, la libertad de la voluntad emancipada de la necesidad. Anota Marx: "Con la posibilidad de retener la mercancía como valor de cambio o el valor de cambio como mercancía, se despierta la avidez de oro. A medida que se expande la circulación mercantil se acrecienta el poder del dinero, la forma siempre pronta, absolutamente social de la riqueza." "El oro es excelentísimo... quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al paraíso" (Colón, en carta desde Jamaica, 1503)" (113). Mediante el dinero "el poder social se convierte así en poder privado, perteneciente a un particular" (114).

La búsqueda de oro y plata debe ser entendida como el tratar de buscar una sustancia milagrosa y mágica que condensa todas las atracciones del mundo. El oro es el común denominador de los bienes, el residuo que queda si son despojados de su materialidad. El oro es la llave de las puertas de la gloria eterna como dice Colón y como tendremos oportunidad de ver.

En realidad, en la gama de deseos que impulsaron a los conquistadores uno de los más importantes debió ser el poder. O sea el ser señor, ser rey, ser dios aunque sea de la "miserable gente". El poder, el prestigio, la capacidad de mando, de usar a miles de personas sentir que se lo tiene - ha debido ser un sentimiento reparativo para quienes, como Pizarro, habían sido ofendidos por el mundo, maltratados por las complejas jerarquías de sangre y dinero de la España de fines del siglo XV. Que la mitad de los conquistadores (115) permanecieron en el territorio ganado, en vez de regresar a España a disfrutar de lo habido es índice claro de que la codicia de oro como tal no era lo único. Ello a pesar de que en la propia conciencia y en la memoria colectiva figure así. Para muchos poder vivir como dioses, venerados y servidos, debió ser la sensación que compensara sus carencias. Buena parte de la mitad que regresó logró rehacer su identidad, realizar sus sueños de riqueza y prestigio;

112 Marx p. 158.

113 Marx p. 160.

114 Marx p. 161.

115 Lockhart (1972) consiguió rastrear los destinos de 132 de los 168 españoles presentes en Cajamarca. De estos 132, 66 murieron en España, 63 en el Perú y 3 en otras partes de las Indias. (p. 47)

convirtiéndose en vecinos prósperos y respetados de sus villas y ciudades natales (116).

Pero nos resistimos a imaginar a los conquistadores como superhombres nietzscheneanos que, situados más allá del bien y del mal, hayan hecho del culto a sí mismos el principio de su acción. La generación del 900 (Riva-Agüero, Francisco y Ventura García Calderón) los sintió y los vivió así como semidioses, como seres superiores cuyo valor y desmesura los ponía fuera del alcance del juicio moral, como ancestros a ser venerados y modelos de identidad. No, los conquistadores eran seres más complejos. Para empezar, entre otras cosas, eran cristianos y creían más en la providencia que en la ciencia. Precisamente, dentro de la ética cristiana el conquistador es una figura cuestionable por inconsistente.

La figura del conquistador proviene de la fusión poco armónica de varios modelos de identidad. Quizá sea por ello que su época de auge fue relativamente breve. El más importante es del cruzado. Según Dawson éste — a su vez— tiene como elementos a los del jefe guerrero bárbaro y el monje cristiano. En el inicio “lo que eran virtudes para el guerrero eran vicios para el monje y viceversa” (117). Luego, “el tipo heroico se cristianiza parcialmente y el guerrero se convierte en caballero” (118). El orgullo y el heroísmo se subordinan al ideal cristiano de propagación de la fe para dar lugar al monje guerrero. Figura que encuentra en el Arzobispo Turpín, de la gesta de Rolando, una consagración definitiva.

Sin embargo el ideal del cruzado, con su espada al servicio de dios, se mundaniza hacia los siglos 14 y 15, cuando surge el mito de la gloria, de la búsqueda de una forma mística de existencia en la fama, en el eco que un nombre puede adquirir en la memoria colectiva. En efecto con el mito surge una “perspectiva de supervivencia distinta de la tradicional” (119). La gloria celestial impregna el mundo, se sensualiza y a pesar de ser terrena es tenida por objeto legítimo. La búsqueda de la gloria aparece pues como propia de un individualismo aristocrático que no niega los placeres del mundo y que los considera como anticipaciones de un paraíso que, precisamente en esta época, comienza a ser imaginado más sensual y placentero que beatífico y

116 Lockhart (1972) refiere muchos casos que siguen esta trayectoria. No obstante, estamos en desacuerdo con él cuando supone que los hombres de Cajamarca estaban guiados por una percepción clara de su interés. Si ello fuera así, Pizarro hubiera permanecido en la costa esperando a Almagro, en vez de internarse, lo que dado sus recursos era una temeridad.

117 Dawson p. 205.

118 Dawson p. 205.

119 Romano y Tenenti.

puramente contemplativo (120).

La figura del conquistador es la de un cruzado que busca la gloria, pero más como fin en sí misma que como resultado de una acción religiosa o heroicamente motivada. Parte de su psicología es, naturalmente, aparentar y tratar de sentir lo contrario. O sea, el pretender estar al servicio de dios. El conquistador es, pues, un personaje fisurado.

Las Indias eran en ese entonces el territorio natural de la aventura, el lugar que la fantasía colectiva prometía a los que estaban dispuestos a dar todo si en el camino tenían la posibilidad de un golpe de fortuna que les abriese un destino de esplendor. La imaginación española convirtió al nuevo mundo en el espacio de lo maravilloso, en el escenario de grandes hazañas que son, sin embargo, más en el propio servicio que en el de aquel dios cuyo nombre tanto se invocaba.

b) La religiosidad

No obstante, el papel de la religiosidad es clave aun para un cruzado deslumbrado por la presunta sensualidad del nuevo mundo. Los conquistadores están seguros de estar a la sombra de dios, están también seguros de que existe un más allá definitivo del cual el acá es sólo pasajera antesala. ¿Pero no implican estas certidumbres un compromiso ético? Si es así: ¿Cómo explicar la crueldad en Cajamarca?

El lazo que une creencias (teología), normas (ética) y acciones (comportamientos) es por supuesto sutil y sólo en los ideales culturales propuestos como modelos de identidad encontramos la coherencia perfecta. La psicología humana, sin embargo, no se deja modelar totalmente por la cultura. La posibilidad de transgredir el orden es consustancial a la naturaleza humana. Posibilidad más alta en una cultura que como la cristiana supone ideales éticos tan rigurosos. Y aun más alta en una sociedad con valores tan individualistas y aristocráticos que llevan, en verdad, a una privatización de la moral, a la idea de un compromiso personal con un dios tan misericordioso que sabe comprender y perdonar las flaquezas humanas. Para explicar y caracterizar esta religiosidad tan protectora e indulgente, el análisis del testamento de Pizarro es un excelente punto de partida.

En 1537, a los aproximadamente 60 años, Pizarro decide hacer su testamento. Porras considera la ocasión como un “trance de suprema sinceridad” que no llega, sin embargo, a producir “todo el interés que podría esperarse de una pieza semejante”. Ello por la mediación imperativa del presbítero; por fuerza, a la vez, consejero y redactor pues Pizarro era analfabeto. Pero a pesar

de esta "falta de directa intimidad", Porras opina que el documento "aporta numerosas noticias inéditas y atisbos psicológicos para la caracterización definitiva del conquistador" (121).

En realidad su testamento no es un balance sincero, o en todo caso profundo de su vida. En lo fundamental Pizarro trata de reafirmar su imagen, la de un caballero al servicio de dios, preocupado por la gente que lo ha servido y deseoso de continuar y glorificar su linaje. No obstante, hay ciertas desarmonías que escapan a la imagen, en ellas puede oírse a una voz inquieta y dudosa.

Pizarro es un creyente que no tiene duda alguna de que existe un más allá. El problema de la salvación es pues central y Pizarro aparenta estar seguro de que su alma tendrá el "cielo por morada". El argumento principal que le produce esta sensación, esta fe, es que la Virgen María, auxiliada por los apóstoles, actuará en el juicio de sus acciones como abogada suya "pues ha de ser para santísimo servicio que es fundar y edificar una yglesia en capellanía en la ciudad de Traujillo" (122).

Pizarro propone una especie de pacto mercantil a la virgen, doy para que me des. El sueldo de la virgen será su iglesia y un culto celosamente paudado para su mayor gloria. Su trabajo será la defensa de su alma. A pesar de la realidad fundamental de este acuerdo Pizarro quisiera que su relación con la virgen fuera la del amor caballeresco por la dama. O sea el estar eternamente disponible para hacer las más grandes hazañas a cambio de saberla más servida. Pero, más allá de intenciones y deseos, está la fe, Pizarro se confía en la virgen que es madre comprensiva y misericordiosa que entiende las flaquezas de los hombres. La virgen estará a favor suyo. En realidad este es un hecho muy español. Además, muy de Extremadura y Trujillo, donde había un culto especial a la concepción de la Virgen María. Lope de Vega, recogiendo la devoción de Sevilla escribe

Que del cielo tienes
morena graciosa
en el pecho las puertas
en la boca las llaves (123)

Pero Pizarro no tiene la conciencia limpia. Tiene miedo de morir sin confesión. Es así que dice "suplico a su majestad divina me otorgue lugar a

121 Porras (1978) p. 509.

122 Pizarro en Porras (1978) p. 524.

123 "La Virgen María en la Literatura Española" Enciclopedia Espasa.

tiempo que en el artículo de la muerte puede confesar todos mis pecados con dolor e contricción e arrepentimiento” (124).

Pero ¿realmente piensa que puede obtener la sinceridad y devoción que él desea, que él ve como necesarias, para no irse al infierno? Para responder es necesario examinar de qué se inculpa.

Pizarro se declara “grande pecador... prometo y protesto quiero y es mi voluntad bibir e morir en la santa fee católica de la yglesia conforme a no variable propósito e porque con mi flaqueza e ynorancia e persuasión del diablo muchas veces ofendí a mi dios e criador e Redentor quebrando sus mandamientos” (125). Pizarro no menciona sus faltas pero si el carácter que las produce. Se confiesa falto de voluntad para resistir las tentaciones. Quizá había puesto mucha en lograr sus deseos.

¿Cuán sincera es la seguridad que él aparenta en la salvación de su alma? Una pregunta a la que es difícil dar una respuesta. Que de 57 fojas que tiene su testamento, más de la mitad están dedicadas a detallar con toda minuciosidad su proyecto sobre la Iglesia para la virgen en Trujillo es sin duda, indicativo de la importancia que el asigna al más allá y a su destino en él.

Pizarro trata de creer que, con la misericordia divina y su dinero, tiene garantizado el cielo. Pero, en su intimidad piensa que su destino más probable es el purgatorio. No en vano su testamento prescribe que todas las noches “en siendo una hora... salga un muchacho de los quatro acólitos que an de servir en la dicha yglesia con una campanilla por las calles comarcanas diziendo en bos alta que lo oyan fieles xpianos de jhuspo acordaos de las ánimas de purgatorio e rezaldes sendas avemarias y paternostres porque falleys quien por vosotros las reze” (126). En la misma iglesia dispone que se digan dos misas por día “e que en estas misas rueguen a Dios por mi ánima” (127). En Lima, mientras tanto, en la catedral donde deseaba ser enterrado, manifiesta la voluntad de “que me digan perpetuamente dos misas cada semana del año en miércoles e viernes” (128). Deja también el deseo de tener un entierro solemne con la presencia del cabildo y la “clerezia”, con una misa cantada que se repetiría en los 9 días siguientes.

Pizarro está sediento de indulgencia. Sus culpas son graves pero es más

124 Pizarro en Porras (1978) p. 540.

125 Pizarro en Porras (1978) p. 539.

126 Pizarro en Porras (1978) p. 534.

127 Pizarro en Porras (1978) p. 534.

128 Pizarro en Porras (1978) p. 543.

grande la misericordia y el oro que hará que el rezo de los mortales apresure su llegada al cielo. Esta actitud debe ser entendida en el contexto cultural de su época.

Entre los siglos XIV y XV se popularizó la creencia en el purgatorio. Hecho que “desvalorizaba la terrible verdad del mito infernal” (129). En la imaginación común de la época la polaridad cielo-infierno deja de dominar la representación del más allá. Consecuentemente, el plano ético ya no es el único donde se decide el destino ultraterreno. Existe un lugar donde los pecadores se desembarazan de sus pecados para después llegar a la gloria. Y la clave para acceder a este purgatorio es la confesión en la agonía. Momento que se convierte en la obsesión del cristiano que acepta su naturaleza pecadora pero que sabe de la misericordia divina y sabe también de la confesión en artículo de muerte como la forma de evitar el infierno. El resultado de estas creencias es una relajación de la moral. No en vano la reforma rechazó el purgatorio. Lutero lo consideró como una “mera patraña del diablo”. Mientras tanto, Calvino pensaba que era una “fábula fatal de satanás, que destruye la virtud de la cruz de cristo” (130).

Aún más, las obras de los vivos, su devoción y oro para comprar misas e indulgencias podían acortar el período de castigo de las almas en el purgatorio. O sea que la vida podía ser vivida con una relativa libertad respecto a la ética si se llegaba a lograr la “Buena muerte” que garantizaba primero el purgatorio y luego el cielo.

El “arte de morir” es la preocupación fundamental del buen cristiano. En vez del buen vivir. Todo se decide en el último momento, en esta última lucha que es la agonía. Para la imaginación de la época, en el lecho del moribundo se desarrollaba un combate entre las fuerzas del infierno y del cielo. “Un demonio muestra la lista de sus pecados... (acompañado de los santos) el ángel lo reconforta” (131). El moribundo es tentado con los bienes de este mundo, aparecen su mujer, sus hijos, sus riquezas, pero el ángel le muestra a Jesús crucificado. Nuevamente los demonios vuelven a la carga y persuasivamente le dicen que sufre demasiado y que se abandone a la desesperación e impaciencia y que reniegue de Dios. Pero los mártires lo ayudan mostrándole el sufrimiento vencido. La última tentación de los demonios es cortejar su orgullo, dándole coronas. Pero también fracasa. Finalmente, el moribun-

129 R. Romano y Tementi p. 87.

130 “El Purgatorio” en la Enciclopedia Espasa. T. 48 p. 678 y siguientes.

131 Vovelle p. 144.

do de la buena muerte entrega su alma a los ángeles. (132)

Es profundamente simbólico el hecho de que Pizarro haya muerto asesinado con ensañamiento. Los Almagristas, marginados del botín de la conquista, juraron asesinarlo. Los amigos que lo rodeaban fugaron con la excepción de su hermano materno y sus pajes. No hubo piedad con el conquistador.

Es muy significativo que las crónicas y los relatos judiciales de la época hagan morir a Pizarro haciendo una cruz con los dedos y gritando ¡confesión! Para la imaginación de ese entonces no debió ser claro si Pizarro estaría en el cielo o infierno. Mucho más tarde, Ricardo Palma, en la tradición *Los Caballeros de la Capa*, imagina la muerte del conquistador en términos más favorables que implican, en realidad, un deseo de reconciliación con una figura tan discutible. En efecto, Palma imagina a un Pizarro caído en el suelo, ya herido de muerte, pero aún con las fuerzas suficientes como para mojar sus dedos en su sangre, pintar una cruz y besarla, en señal de arrepentimiento y reconciliación con dios. Esta leyenda, sin base histórica, se encuentra masivamente en los textos escolares y por tanto, en la imaginación de muchos niños, jóvenes y adultos del Perú de hoy. A pesar de ello, los textos escolares suelen afirmar que su muerte “fue fatal consecuencia de su injusticia” (133). Si bien la imaginación peruana ha tendido a reconciliar a Pizarro con dios ha también visto en su horrible muerte, un acto de justicia del destino. O sea Pizarro se habría ido al cielo pero pagó con su muerte sus culpas.

Las preocupaciones para lo que sucede en este mundo después de él son también importantes. Entre ellas destaca el nombrar a su hijo Gonzalo —que representa ante todo la continuación de su estirpe— “mi heredero universal en todos los dichos mis bienes e de aya adelante e después del venga a heredar e subceder los otros herederos e subcesores para agora e para siempre jamás”. (134).

Deja también una multitud de pequeñas donaciones a miembros de su familia y servidores personales. Por último, también lega sumas de poca importancia para gente anónima: a) “dotes competentes según la calidad de sus personas” para seis huérfanas de la ciudad de Trujillo. b) 130 misas para “algunas personas pobres que murieron en el descubrimiento que yo hice”. c) 30 misas para “las personas a que yo puedo ser en cargo que no me acuerdo”. d) 300 pesos en oro para dar un salario a un clérigo “para que digan to-

132 Vovelle p. 144.

133 Chávez Ruiz p. 102.

134 Pizarro en Porras (1978) p. 507.

das las fiestas de guardar e domingos del año la doctrina xpiana a los yndios e yndias e negros e negras e otros cualesquiera personas que le quisiesen oyr". e) Dispone de otros 200 pesos para financiar lo mismo en Panamá (135).

Es muy revelador que Pizarro apenas mencione a los indios en su última voluntad. Ello es indicio seguro de lo poco que le importaban. Además sólo los considera en tanto posibles cristianos y no como seres humanos. En realidad no hay un gesto de simpatía con los indios. Menos aún, de arrepentimiento. Para Pizarro han sido sólo medios de su fortuna, bases de su gloria. No han sido prójimos. En verdad, las lealtades de Pizarro eran muy circunscritas y se reducían sobre todo a su familia que es parte y prolongación suya y a un dios de quien espera la misma indulgencia que él ha tenido consigo mismo.

Este particularismo moral, esa relación tan especial con dios que dispensa del compromiso ético, es típica —como mentalidad generalizada— de momentos de desfase entre deseos y posibilidades. Esta actitud se convierte luego en general en la España del siglo 16 y 17 y es componente esencial de la psicología del pícaro, a la vez osado, transgresor y religioso. Esto lo notaba —y censuraba— Quevedo cuando relata cómo los ladrones rezaban no para ayudarse contra la tentación de su vicio sino para evitar ser capturados por los aguaciles (136). Cervantes también observa “sobre todo —dice— le admiraba la seguridad que tenían y la confianza de irse al cielo con no faltar a sus devociones, estando tan llenos de hurtos y homicidios y de ofensas de Dios”(137). Con el particularismo moral —una suerte de contrato ético personal con dios— el individuo puede saber que ha cometido una falta pero no espera el castigo porque apela a la comprensión divina para que entienda lo difícil de la vida y sus muchas ansias y padecimientos.

No obstante, en la psicología del conquistador hay mucho más que esto. Mientras que el pícaro es una figura típica de la decadencia y su objetivo es tan concreto como el de comer sin trabajar, el conquistador está imbuido de un individualismo aristocrático y arrogante que corresponde a una actitud de soberbia en la que el único fin es la exaltación infinita de sí mismo. Pero donde, al mismo tiempo, la religiosidad y la devoción añaden una nota de confianza y ciego optimismo.

135 Pizarro en Porras (1978) p. 542-4.

136 Deforneaux p. 32.

137 Citado por Pfandal p. 31.

c) Crueldad y buena conciencia

Volvamos entonces a Cajamarca. Para los españoles no fue suficiente capturar al inca masacrando a personas que no se defendían. También persiguieron a los indios y los continuaron matando. Ya en este primer encuentro se afirma la crueldad como elemento de la relación indio-español.

Hemos visto que esa tarde los españoles estaban cansados, ansiosos y con mucho miedo. Descubrir que los indios no se defendían debió ser para ellos una fiesta, un gran alivio. No se preocuparon mucho de saber por qué los indios no devolvían sus golpes y lo interpretaron como una gracia divina. Pero ¿por qué persiguieron a personas que huían despavoridas? ¿Acaso porque querían producir aún más terror? o, ¿Para disminuir sus fuerzas? o, ¿Por placer? En todo caso es indudable que aquí hubo crueldad. “La crueldad es el segundo motivo de una intención de matar. Ya que es ganancia de placer en el padecimiento del atormentado”. Lo que la fundamenta es “la frustración del sentimiento del propio valor” (138).

El haber hecho al otro objeto de crueldad y muerte lleva naturalmente a deshumanizarlo. El verlo no como nosotros, sino diferente e inferior, es entonces la forma de reconciliarse consigo mismo, de explicarse a sí mismo y de, naturalmente, evitar la culpa que es al menos en este mundo, el castigo que corresponde a los que atentan contra los tabúes de su cultura. En Cajamarca se mató por gusto.

Aunque matar puede ser un placer, se trata, sin embargo, de un placer vergonzante. Porras anota que en la crónica soldadesca “todo rasgo de crueldad o barbarie de españoles e indios es cautamente reprimido” (139). Al contrario, es frecuente la condena ética de la crueldad en las crónicas, aunque dicha actitud no lleve a precisar detalles.

En este caso la deshumanización del otro es más consecuencia que causa de la crueldad. Es posible que la causa del ensañamiento pueda haber sido la búsqueda de un sentimiento de omnipotencia que reparara la sensación de minusvalía. En todo caso el denigrar a los indios se convierte en justificación sino de la crueldad, si —por lo menos— de la agresión.

Los conquistadores querían ver a los indios seres salvajes engañados por el demonio y, en ellos mismos, cruzados que venían a ganar esas ánimas perdidas. En esta lógica los indios eran los principales beneficiados y el oro el

138 Mitscherlich p. 116 y 146.

139 Porras (1962) p. 28.

premio de que la providencia había dispuesto para que la empresa sea apetecible para los españoles. Esta es, por ejemplo, la actitud que traduce una crónica primeriza como la de Mena. En su recuerdo el cronista enfatiza los esfuerzos y temores que pasa la hueste española y, de otro lado, presenta a Atahualpa como un salvaje y a los indios como bárbaros "El mismo Atabalipa pensaba ser señor porque había conquistado la tierra pocos días antes... había muerto mucha gente, y había prendido un hermano suyo, el cual había jurado de beber con la cabeza del mismo Atabalipa, y el Atabalipa bebió con la suya, porque yo lo vi" (140).

La codicia protegida por la fe pero a la vez liberada de la ética por el particularismo moral y la deshumanización del otro. Este es el correlato interior de lo que son la agresión y la crueldad en cuanto comportamientos. No obstante, en los siguientes años la reacción moral de Bartolomé de las Casas y otros influye la conciencia española y las leyes de Indias. Muchos conquistadores sentirían entonces culpa. (141)

En el Perú, sin embargo, las leyes se acatan pero no se cumplen. El trato del español con el indio tiende a ser despiadado. El abuso, aun cuando deje de tener el aval del Estado y la religión, se perpetúa. De esta manera se establece un divorcio profundo entre el plano ético-jurídico y el de los comportamientos y costumbres. Desde entonces la historia del Perú tiene mucho de un castigo que busca una culpa que lo explique y de una culpa que no encuentra el castigo que cree merecer.

Hasta antes de Cajamarca y la cristalización de la legitimidad colonial, la identidad de español no existió o, en todo caso, era muy débil. Los miembros de la hueste conquistadora se sentían ante todo o andaluces o extremeños o castellanos. Es el enfrentarse temerosamente a un enemigo común primero y luego el agredir triunfantes a los indios lo que lo hacen iguales entre sí. Es esta situación común la que los hermana como españoles. Lo mismo sucede en el lado indígena. En el mundo andino existían complicadas divisiones étnicas y sociales y no existía una identidad india. Esta se crea cuando los hombres andinos asumen de que frente a los poderosos invasores ellos son seres desvalidos e impotentes que no tienen más recurso que obedecer. Así, la relación que allí establecen hombres andinos y europeos determina sus nuevas identidades.

140 Mena en Porras (1967) p. 83. Esta actitud fue luego teorizada. Véase G. Gutiérrez.

141 Del Busto llama a estos sentimientos "angustias seniles" (p. 216).

BIBLIOGRAFIA

- CASAS, Bartolomé de las .*Obras escogidas*. T.V. Ed. Atlas. Madrid, 1958.
- CIEZA DE LEON, Pedro de. *El Señorío de los Incas*. Inst. de Estudios Peruanos. Lima, 1967.
- La Crónica del Perú*. E. PEISA. Lima, 1973.
- CÓBO, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Ed. Atlas. Madrid, 1964.
- CHAVEZ RUIZ, Alejandro. *Historia del Perú (Descubrimiento y conquista)*. Imprenta CMLP. La Perla.
- DE AVILA, Francisco. *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Ed. S. XXI. Méjico, 1975.
- DEFORNEAUX, Marcelin. *La Vie Quotidienne en Espagne. Au Siecle D'Or*. Ed. Hachette. 1964.
- DEL BUSTO, José Antonio. *La Hueste Perulera*. Fondo Editorial de la PUC. Lima, 1981.
- DAWSON, Chistopher. *Ensayos Acerca de la Edad Media*. Ed. Aguilar. Madrid, 1960.
- DE VRIES, Ad. *Dictionnary of Symbols and Imagery*. Ed. North Holland. Amsterdam, 1974.
- DURKHEIM, Emile. *Selected Writtings*. Cambridge University Press, 1972.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. *La Destrucción del Imperio de los Incas*. Ed. Amaru. Lima, 1981.
- ESTETE, Miguel de. *Noticia del Perú*. Ed. Ecuatoriana.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Ed. Ciencia Nueva. Madrid 1972.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Historia General del Perú*. Librería Internacional del Perú. Buenos Aires, 1959.

- GARR, Thomas. *Cristianismo y Religión Quechua*. Instituto de Pastoral Andina. Cuzco, 1972.
- GERBI, Antonello. *La Naturaleza de las Indias Nuevas*. FCE. Méjico, 1978.
- La disputa del Nuevo Mundo*. FCE. Méjico, 1982.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Ed. S. XXI. Méjico, 1980.
- GUTIERREZ, Gustavo. "Una Teología Política en el Perú del Siglo XVI" en *Allpanchis* N° 19.
- HOBBS, Thomas. *Leviatan*. FCE. Méjico, 1982.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS J.P. *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Labor, Barcelona, 1974.
- LOCKHART, James. *Men of Cajamarca*. University of Texas Press, 1972.
- LOCKHART, James. *El mundo hispano peruano. 1532-1560*. FCE. Méjico, 1982.
- LUDEÑA, Hugo. "Informe del Estudio de los restos de Don Francisco Pizarro" en Porras, 1978.
- MACERA, Pablo. *Visión Histórica del Perú*. Ed. Milla Bares. Lima, 1978.
- MARZAL, Manuel. "La Imagen de Dios en Urcos". en Ossio, 1973.
- MARX, Karl. *El Capital*. T.I. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 1975.
- MAUSS, Marcel. *Obras III*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1972.
- MITSCHERLICH, Alexander. *La Idea de la Paz y la Agresividad Humana*. Ed. Taurus. Madrid, 1971.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. "El Dualismo Religioso en el Antiguo Perú" en *Historia del Perú*. T. III. Ed. Juan Mejía Baca. Barcelona, 1981.
- Huachochiri, 400 años después*. Fondo Editorial de la PUC. Lima 1980.

- OSSIO, Juan (ed.) *Ideología Mesianica del Mundo Andino*. Ed. de Ignacio Prado. Lima, 1973.
- PEASE, Franklin, *El Pensamiento Mítico* (Antología). Ed. Mosca Azul. Lima, 1982.
- PFANDAL, Ludwig. *Cultura y Costumbres del Pueblo Español de los Siglos XVI y XVII*. Ed. Labor. Barcelona, 1959.
- POLIAKOV, León. *Historia del Antisemitismo. De Mahoma a los Marranos*. Muchnik Editores, Barcelona 1982.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Cronistas del Perú*. San Martí y Cia. Lima, 1962.
- Relaciones Primitivas de la Conquista del Perú*. UNMSM. Lima 1967.
- Pizarro*. Ed. Pizarro. Lima, 1978.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. "La representación de la Historia del Perú en los colegios de Lima". (meca). Lima 1984.
- PRESCOTT, Guillermo. *Historia de la Conquista del Perú*. Ed. Imán. Buenos Aires. 1955.
- RIVA-AGUERO DE LA, José. *La Historia en el Perú*. Imp. Nacional. Lima, 1910.
- ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto. *Los Fundamentos del Mundo Moderno*. Ed. S. XXI. Madrid, 1971.
- ROSTWOROWSKI, María. *Estructuras Andinas del Poder*. Ed. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1983.
- SEPULVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. Fondo de Cultura. Méjico, 1979.
- URBANO, Henrique. "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes". Allpanchis N° 20.

- VALCARCEL, Luis E. *“La Religión Incaica”* en Historia del Perú. T. III.
Ed. Juan Mejía Baca. Barcelona 1981.
- VILAR, Pierre. *Hidalgos, amotinados y guerrilleros*. Ed. Grijalbo. Barcelona
1982.
- VOVELLE, Michel. *La mort et l'Occident*. Ed. Gallimard. París, 1983.
- WACH, Joaquín. *Historia Comparada de las Religiones*. Ed. Paidós.
- WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. Ed. Gallimard. Paris 1971.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. FCE. Méjico.
- ZAVALA A., Silvio. *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*.
Ed. Porrúa. Méjico 1971.