

LA CONQUISTA ESPAÑOLA Y LA PERCEPCION
ANDINA DEL OTRO*

Franklin Pease G. Y.

Pontificia Universidad Católica del Perú

Recientes investigaciones han propuesto la necesidad de revisar la forma como se vieron mutuamente españoles y andinos. El otro es un personaje que adquiere así nueva importancia y reflexión. Se ha hecho notar que la actitud del europeo en general no fue abierta al percibir y ver al americano, sino que en realidad buscó *reconocer* en los hombres y las sociedades americanas aquello que su propia historia europea le permitía aceptar. Al admitir una historia eurocéntrica, cristianocéntrica, única y verdadera, los hombres americanos y sus organizaciones sociales fueron presentadas literalmente bajo esquemas europeos. Ello se puede apreciar desde los escritos de Cristóbal Colón y, ciertamente, en la experiencia española en las Antillas y México.

No detallaré aquí las distintas percepciones del otro a lo largo del proceso de ocupación española de América. Me limitaré a los Andes centrales, pero debo recordar la continuidad de los criterios y las confrontaciones. No es una novedad afirmar que los europeos utilizaron sus preconcepciones para ver y reconocer a los americanos, fueron trasladando, además, categorías y estereotipos desde las Antillas a México y desde éste a los Andes. Es sabido que así mismo ocurrió con las palabras, y tanto las crónicas como los documentos admi-

* Presentado al Simposio; "Violence and Resistance in the Americas. The Legacy of Conquest Smithsonian Institution-University of Maryland, Washington, mayo de 1989

nistrativos coloniales tempranos registran la presencia de voces nahuatl y aymaicas en los Andes. Ellas sirvieron para que los españoles fueran identificando —en realidad reconociendo— nuevas situaciones y cosas (tiáguetz, cacique, canoa, caribe, maíz, etc.).

El caso del Inka es interesante. Era natural que el mismo fuera identificado como un rey, que adquiría su poder por un mandato divino originario, aunque fuera idolátrico, que lo transmitía a través de canales de herencia patrilínea y legítima, que tenía —en consecuencia— derecho a percibir un tributo, que acrecentaba su poder mediante conquistas y gobernaba a base de un criterio patrimonialista. Del Inka, como del rey, dependían —a juicio de los cronistas— los nombramientos de las autoridades, la utilización de las riquezas producidas, y hasta los más nimios derechos de sus súbditos, como el matrimonio o la asignación de las tierras de cultivo. Ciertamente, la imagen del Inka incluía su condición idolátrica, vinculada a la noción cristiana del demonio, lo cual apoyaba su terrena condición de "ilegítimo" y "tirano".

Interesa aquí precisar un ámbito de la violencia. La afirmación normal es que ella se materializa en los actos bélicos, los latrocinios o las exacciones, pero en realidad muchos de los relatos que sobre ello se escribieron pueden inscribirse en una imagen distinta, si bien concurrente: los héroes —que conquistan— deben ser fuertes, dominadores, y ello se evidencia en una decisión bélica, en consecuencia violenta; el *rancheo* (= robo) posterior, y el uso de los vencidos como fuerza de trabajo son consecuencias. Si bien es cierto que los relatos de los cronistas hablaban inicialmente de una violencia justiciera, ello se basa en que los actos de los vencidos son los que en realidad originaron —a su juicio— la propia violencia de la conquista, pues los textos asumen que los conquistadores tienen ideales elevados —la cristianización, la incorporación de los americanos en la civilización (en la historia)— y que su idea original no era la guerra; en cambio, los vencidos *traicionaban* las buenas intenciones de los recién llegados, dando así origen a la justa represión. Interesa precisar, entonces, algunos de los estereotipos que sirvieron como justificación de la conquista; trataré aquí de los andinos traicioneros (específicamente del Inka como tal) y de la identificación de los españoles como dioses.

Los europeos del siglo XVI no consideraban aisladamente la violencia. La entendían, en cambio, como una consecuencia inevitable o natural, pero no siempre censurable, de la guerra o la conquista sustentadas en una causa justa. Ello no se aplicaba únicamente a los conflictos entre europeos —amparados por un derecho a veces sobrenatural, pero siempre ético—, sino también a las conquistas, en tanto ellas permitían incorporar a la historia de la salvación a otros hombres, y salvarlos en consecuencia. Ello, aunque parezca muy con-

temporáneo, es consecuencia de una visión unilineal de la historia. Estas y otras consideraciones similares pueden originar una interpretación discutible de la violencia de la conquista, entendiéndola como un hecho independiente del proceder normal de los hombres (la normalidad tiene características distintas en cada momento), y no como una consecuencia de los mismos acontecimientos y decisiones humanas. Ciertamente, esto facilitaría no una explicación histórica de la violencia, sino la explicación de la historia a partir de la violencia misma. Lo último se basa, por cierto, en consideraciones morales que bien pueden ser hoy distintas a las empleadas en el siglo XVI, y también —específicamente— en visiones estereotipadas del pasado.¹ Es sabido que una explicación histórica basada —originada— en consideraciones morales —cualesquiera que sean— lleva antes a una justificación que a una explicación histórica.

Las crónicas, o las historias escritas generalmente por españoles del siglo XVI sobre la región andina, explicaron a los hombres andinos a partir de una historia entendida como ya hecha, y éticamente aceptada. Ni siquiera autores normalmente considerados como contestatarios —como Las Casas— escaparían a esta consideración. Por ello interesa analizar los estereotipos que ayudaron a justificar la conquista. Se añaden a las explicaciones éticas preexistentes, e incidieron en un retrato del otro —del enemigo o del vencido—, convertido en tal por la "marcha de la historia".

Los andinos traicioneros

En términos generales, las crónicas anuncian la traición de los nativos, que reciben a los europeos en son de paz y, posteriormente, no solo los repudian, sino que inician una guerra contra ellos. Un buen ejemplo para ver como se diseñó el estereotipo se encuentra en la propia forma como los cronistas retrataron al Inka Atahualpa.

-
1. Considero una visión estereotipada del pasado aquella originada en la aceptación de una versión estándar propia, según la cual los hombres que se inscriben en ella (dentro de ella) se asumen a sí mismos como único producto de ella. La misma versión exige, sin embargo, la caracterización de otros hombres que pertenecen a otras culturas y a otras historias (o a otras explicaciones del pasado), no asumidas por la primera por desconocimiento o rechazo. A fin de cuentas, ello es etnocentrismo. No solo es válido esto para culturas definitivamente distintas —i.e. las americanas o las asiáticas—; la concepción del otro incluye al enemigo (tradicional u ocasional), y en tal sentido es válida y recíproca entre españoles e ingleses por ejemplo, caracterizados mediante estereotipos en sus respectivas versiones estándar. La manera más fácil de definir la identidad es frente a otro.

Llegó Pizarro a los Andes en el momento en que se llevaba a cabo una sucesión del poder. Había muerto el Inka Huayna Cápac y se realizaba el complejo ritual que culminaba en la designación del Inka. Los españoles identificaron la situación como una guerra dinástica, donde los aspirantes al poder luchaban entre sí. No pudieron verla como una guerra ritual. Identificaron a los protagonistas como hijos del Inka fallecido, dotaron a uno de ellos (Huáscar) con las condiciones propias de la legitimidad, y al otro (Atahualpa) con las de la bastardía. Ello permitió a los españoles sustentar la justicia de la ejecución de Atahualpa: éste había intentado una rebelión contra los españoles, buscando su destrucción, y se aunaba a ello que Atahualpa había mandado matar a su hermano Huáscar. A la acusación de rebelión se añadía la de usurpación, regicidio y fratricidio. Atahualpa resultaba, así, fácilmente condenable.

La versión que acusó a Atahualpa de regicidio y fratricidio aparece en la crónica atribuida a Cristóbal de Mena y también en un texto cuya paternidad se discute asimismo, si bien se ha señalado a Miguel de Estete como posible autor. Cualesquiera que fueran los autores, ambos fueron testigos de los acontecimientos de Cajamarca. La crónica atribuida a Mena se imprimió en Sevilla en 1534; el otro texto no tiene fecha precisa de redacción y fue publicado muy tardíamente.² En cambio, la acusación indicada no aparece claramente en la cró-

-
2. Tanto el texto atribuido a Mena como la *Verdadera relación* de Xerez, fueron impresos en Sevilla en 1534, apenas llegados sus autores a esa ciudad, de retorno del Perú. La primera fue editada como anónima; Raúl Porras la atribuyó al capitán Cristóbal de Mena (Porras presentó su trabajo al XXVI Congreso Internacional de Americanistas de Sevilla [1935], solo se imprimieron sus actas en 1948; Cf. Porras 1986: 601 y ss., también Porras 1937). Otros autores, como Vedia, habían pensado que su autor podría haber sido el propio Xerez. John H. Rowe ha revisado recientemente la cuestión del autor del anónimo sevillano de 1534; llega a la conclusión de que Mena no pudo ser quien lo escribiera (comunicación personal).

La versión de Xerez fue considerada una respuesta a los ataques del anónimo de 1534 a Pizarro; Xerez fue secretario de éste y su crónica se entendió como una ardiente defensa de su jefe. Esta oposición merece mayor estudio.

Miguel de Estete fue soldado en Cajamarca; Xerez incluyó en su obra el texto que escribiera sobre el viaje que realizara Hernando Pizarro a Pachacama. Al conocerse modernamente el texto de la *Noticia del Perú*, fue atribuida a Estete, especialmente a partir de las afirmaciones de Jiménez de la Espada (1879: ix); previamente había sido empleada como anónima por Prescott. Al imprimirla, Carlos M. Larrea siguió los criterios de Jiménez de la Espada (Larrea ed. 1918). Hubo otros llamados igualmente Miguel de Estete entre los españoles iniciales del Perú; Larrea lo había supuesto (1918: 8), pero Porras incrementó la información. Este último difiere de La-

nica de Francisco de Xerez, impresa asimismo en Sevilla en 1534. Este tan solo indica que "Entre muchos mensageros que venían a Atabaliba le vino uno de los que traía preso a su hermano a dezille que quando sus capitanes supieron su prisión auían ya muerto al Cuzco [nombre que los primeros cronistas daban a Huáscar]" (Xerez 1534: 22b). Unas páginas antes, Atahualpa había dicho a Pizarro que entregaría a su hermano a los españoles (Xerez 1534: 21b).

La relación atribuida a Mena propone, en cambio, una versión distinta: "...supimos como este cacique auía prendido a otro señor que se dezía el Cuzco que era mayor señor que él: éste era su hermano de padre y no de madre y el mesmo Cuzco que venía preso supo como los christianos hauían prendido a su hermano: y dixo si yo viesse a los christianos yo sería señor porque tengo gran deseo de verlos: y yo sé que vienen en busca mía: y que Atahualpa les

rea en la identificación de Estete posteriormente a los hechos de Cajamarca y su vuelta a España; afirmó que el autor de la *Noticia del Perú* permaneció en la península y no regresó al Perú, al menos hasta 1550, figurando como testigo en diversos expedientes judiciales y probanzas de méritos y servicios entre 1535 y 1550 (Porras [1947] 1986: 597-598).

Normalmente se ha considerado que la fecha de redacción de la *Noticia del Perú* era cercana a la de las obras de Hernando Pizarro, Mena o Xerez; pero la *Noticia* incluye ciertas informaciones que hacen poco menos que improbable que sea tan temprana, y que responden a otro tipo de información; por ejemplo, la *Noticia* es el único de los textos mencionados que indica el nombre de Huáscar sin vacilación alguna, mientras que los otros hablaron del "cacique", del "señor", o del "Cuzco" (el Cuzco viejo era Huayna Cápac). El único nominado en estos es Atahualpa. Además, la *Noticia* inaugura asimismo el término y la categoría del *Inga*: "Inga, que quiere decir rey" (1918: 34), tampoco usado por los otros autores de la década de 1530.

Es cierto que se menciona un hecho adicional, el texto de la *Historia* de Gonzalo Fernández de Oviedo incluyó las declaraciones de Diego de Molina, quien se halló en Santo Domingo, de retorno de los Andes, al tiempo que Hernando Pizarro. Aparte que el mismo texto de Molina no se halla en las ediciones iniciales de la obra de Oviedo, debe considerarse que se trata de un resumen realizado por éste de un relato que escuchó de boca de Molina. En la edición de 1851-55 y en la de 1959 de la *Historia* de Oviedo, el texto atribuido a Molina no se encuentra entrecuadrado como el de la Carta de Hernando Pizarro (este asunto es provisorio, mientras no pueda revisarse los manuscritos correspondientes, Cf. Oviedo 1959, V: 84-93). El testimonio de Molina indica en la revisión de Oviedo, *Guascara*, el mismo término e idéntica grafía (con *a* final) que la tercera parte de la *Crónica del Perú* de Cieza de León (citado infra); en el lugar donde se menciona por primera vez a *Guascara*, Oviedo escribe: "no quiero perder el tiempo, ni dejar de escribir lo que demás oí al dicho Molina" (1959, V: 91). Posiblemente Oviedo pudo recomponer el testimonio de Molina con otros posteriores. Frases ulteriores de Oviedo reforzarían la hipótesis de una versión oral de Molina.

prometió vn bohío de oro que yo tenía para darles: mas yo les daría quatro bohíos y ellos no me matarian como éste [Atahualpa] pienso que me ha de matar: Luego que Atabalipa supo lo que su hermano el Cuzco auía dicho tuuo gran temor que sabiendo esto los christianos luego lo matarian y alçarian por señor al Cuzco su hermano: y mandó que lo matassen prestamente: y assí lo mataron que no aprouechó el mucho temor que el gouernador puso al Atabalipa quando supo [Pizarro] que vn capitan suyo [de Atahualpa] lo tenía díxole [a Atahualpa] que no lo mandasse matar: sino que lo hiziesse traer allí donde estauan..." (Anónimo [1534] 1929: 6-7). Mas adelante, la versión de la ejecución de Atahualpa, del mismo autor, menciona someramente que llegaron a Cajamarca otros hermanos de Atahualpa "... muy escondidos por miedo de su hermano...". Inmediatamente viene el texto que remite, al igual que en la *Verdadera relación* de Xerez, a la organización de un ejército para derrotar a los españoles.

El texto del presunto Estete afirmó que Pizarro había dicho a Atahualpa que sabía como "... su hermano venía preso y había sido desbaratado por su gente [la de Atahualpa]; y que le habían dicho que él [Atahualpa] había mandado a mandar que dondequiera que le topasen en el camino, le matasen; que en ninguna manera él tal hiciese; porque de aquellas cosas Dios Nuestro Señor era deservido y que también lo sería el Emperador; que venido él [Huáscar] *habría información de entrambos; cuyo fuese el señorío de la tierra, y les administraría justicia y se darían de paz y concordia entre ellos*: lo cual le debió de hacer mal sabor [a Atahualpa]; porque luego, de allí a pocos días vino nueva que su hermano era muerto y él se disculpó con decir que él no lo había mandado y que los que le tenían a cargo lo habían hecho de suyo..." (*Noticia del Perú*, 1918: 26). Es interesante no solo la declaración de la conducta de Atahualpa, más cercana a la descripción de la relación atribuida a Mena, si bien algo más precisa, pero también lo es el hecho de que el autor de la *Noticia del Perú* haya conocido el nombre de Huáscar (*Noticia*, 1918: 26), dato desconocido y nunca mencionado por los otros cronistas que estuvieron en Cajamarca (el autor de la *Relación* de 1534 atribuida a Mena, Xerez, Hernando Pizarro). Esta podría ser una razón para considerar la redacción del texto atribuido a Estete como posterior; ni siquiera un cronista que sirvió como secretario de Pizarro con posterioridad al viaje de Xerez a España (Pedro Sancho), y que llegó con Pizarro al Cuzco, menciona el nombre de Huáscar, dudando incluso sobre el de Huayna Cápac (Vid. Sancho [1534] 1962).

La calificación de la conducta de Atahualpa como falsa y traicionera se basaba, en la generalidad de los textos aludidos, en la conformación de un ejército para luchar con los españoles; como debía añadirse la crueldad —más visible en el otro—, el autor de la *Noticia del Perú* dirá en su relato que Pizarro y

el Padre Valverde reprendían a Atahualpa por haber mandado matar a Huáscar, precisando que "...era cosa que ordinariamente él [Atahualpa] acostumbraba a hacer *en sus hermanos*, dábale poco de ninguna represión; porque a lo que él que a lo que él mismo dijo, él había muerto otros muchos de ellos que habían seguido la parcialidad de su hermano; y uno, dicen, que viéndole [¿viniéndole?] con embajada de su hermano, le hizo quitar el cuero vivo delante de él, y con la cabeza del hermano guarnecida de oro, bebía; ésta se tomó el día de su desbarate..." (*Noticia* 1918: 26).

Solo años más tarde tomaría cuerpo la versión completa, cuando los cronistas pudieron disponer de mejores informaciones. La omisión del asunto de la ejecución de Huáscar en la *Verdadera relación* de Francisco de Xerez deviene interesante, toda vez que se afirma con frecuencia reiterada que su crónica es la indudable defensa de Pizarro frente a las acusaciones del Anónimo sevillano atribuido a Mena (Porras). Pero el tema adquirirá nueva dimensión en autores posteriores, que escriben y hasta editan sus escritos en la década de 1550; es el caso de Pedro de Cieza de León y de Juan de Betanzos. Las obras de ambos han sido completadas recientemente, y solo ahora puede disponerse de sus informaciones completas acerca de los acontecimientos de Cajamarca.³ Juntando ambas con la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* del contador Agustín de Zárate, quien editó su obra en 1555, puede ampliarse notoriamente la discusión, al disponerse de un relato mucho más elaborado que diseña mejor el estereotipo.

La tercera parte de la *Crónica del Perú* de Cieza de León configura, junto con la también nueva versión completa y de la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos, una elaboración posterior y mucho más amplia que la proporcionada por los cronistas iniciales. Ratifican ambos las crueldades que los generales y partidarios de Atahualpa hicieron en el Cuzco por su orden. Cieza llega a afirmar que Atahualpa "... usó de gran crueldad y desafueros..." (Cieza 1987, III: 113); añadirá que los que llevaban presentes a Huáscar a Cajamarca determinaron "...ser leales [a] Atabalipa y traydores a él [Huáscar] ..." (*Ibidem*: 143). Más adelante precisa que se hizo saber a Atahualpa, preso en Cajamarca, que Huáscar se hallaba cerca de aquella ciudad, y sus captores deseaban saber qué ordenaba Atahualpa "... porque Guascara (sic) mostrava en estre-

3. El reciente descubrimiento de nuevos manuscritos correspondientes a la segunda y tercera partes de la *Crónica del Perú* de Cieza de León, hallados en la Biblioteca Vaticana por Francesca Cantù, y la aparición en España de un texto completo de la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos, son acontecimientos importantes para la historia andina. Cantù ha editado los textos de Cieza (Cf. Cieza 1979, 1985 y 1987); el texto de Betanzos fue editado por Martín Rubio (1987).

mo grado desear verse en poder de los cristianos, sus enemigos [de Atahualpa]. Este mensajero habló —llegado que fue— largo con Atabalipa destas cosas, el qual [Atahualpa], como hera *tan prudente y mañoso*, parecióle que no le convenía que su hermano viniese ni pareciese delante de los cristianos, porque lo tenían en mas que no a él *por ser el señor natural*; mas no se atrevía a mandarle matar por miedo de Piçarro que muchas veces le abía preguntado por él. E por conosçer si le pesaba [a Pizarro] con su muerte o si le contreñía que le mandase traer bivo, *fingió* estar con gran paçión y dolor, tanto que Piçarro lo supo y vino a conçolarlo, preguntándole que por qué tenía aquella congoja. Atabalipa *fingiendo tenerla más*, le dijo que supiese que auía, en el tiempo que llegó a Caxamalca con los cristianos, guerra travada entre su hermano Guáscar y él; y que aviéndose dado muchas vatallas entre unos y otros, quedándose él en Caxamalca, auía cometido el negoçio de la guerra a sus capitanes, los quale sauían preso a Guáscar, a quien trayan adonde él estava sin le aver tocado en su persona, y que viniendo con él *le auían en el camino muerto*, segund lo avía tenido por nueva, que hera la causa de estar con tanto enojo..." (Cieza 1987, III; 144). Betanzos resumirá la versión, sin abundar en tanto detalle como Cieza, pero afirma más claramente la responsabilidad moral de Atahualpa, porque a éste "... le pareçía que si llegaba vivo allí el Guáscar a Caxamalca y lo viesen aquellos Viracochas que como el Guáscar le viese preso a él que diría a los Viracochas que les daría mucha más cantidad de oro que él y que así le harían señor a él [Huáscar] y que le matarían [a Atahualpa]..." (Betanzos 1987: 280).

Hay una relación directa entre esta última afirmación de Betanzos y la anteriormente citada del Anónimo sevillano atribuido a Mena. El autor del mismo había puesto en boca de Huáscar que daría más oro a los españoles, si bien añadía que el propio Francisco Pizarro había indicado a Atahualpa que no mandase matar a Huáscar.

Así se va acentuando, desde las versiones de 1534, el texto atribuido a Mena, el segundo y posterior de la *Noticia del Perú* y, finalmente, en las crónicas de Cieza y Betanzos, la imagen de un Atahualpa mentiroso, que fingía estados de ánimo para mejor conseguir inducir a Pizarro a actuar como le convenía. La condena moral por la muerte de Huáscar se anuncia. Se nota así la precisión progresiva del estereotipo del engañoso y traidor Atahualpa, y su crueldad aparecía convenientemente delineada. Ya se había indicado la condición tiránica de Atahualpa, pero ahora aparecía más claramente en los relatos de Cieza y Betanos la astucia maligna y traicionera del Inka, así como también se proponía el argumento de que siendo Huáscar *Señor natural* (Cieza), y habiendo hallado la muerte por orden de Atahualpa, desaparecía toda posible aspiración del propio Atahualpa a dicho señorío natural que Huáscar habría encarnado.

Atahualpa era, pues, fratricida y regicida, obviamente tirano, engañoso y traicionero. Había pretendido engañar a los españoles al buscar confundir a Pizarro, dándole la noticia de la muerte de Huáscar antes de que aquella fuese cierta. Se había aprovechado, de esta manera, de la natural bondad y generosidad de Pizarro. Su felonía resultaba evidente.

Algo tiene que ver este argumento con el utilizado después por Las Casas y sus seguidores, relativo a la importancia del señorío natural. Aquí Cieza, al igual que Betanzos, mantiene una posición limítrofe: alude a la condición de señor natural de Huáscar, pero otorga —antes de la muerte de éste— fundamento al derecho que adquieren los españoles para hacer justicia, matando a Atahualpa y devolviendo el señorío natural a un "heredero" designado por el propio Pizarro entre los hijos del Inka Huayna Cápac. Así, a la larga, se justificaba el proceder de Pizarro.

Sobre quién era aquel heredero hay también alguna confusión inicial. Xerez no indica su nombre claramente, lo confunde al denominarlo asimismo Atabalipa (Xerez 1534: 33); el texto del Anónimo sevillano de 1534 menciona que "...de la muerte deste cacique se alegró toda aquella tierra: y no podían creer que era muerto..." (1534: 11), cosa que es ampliamente contradicha por la tradición andina posterior, que recuerda a Atahualpa,⁴ y que "El señor gouernador alçó por señor de aquella tierra al hijo mayor del Cuzco viejo con condición que quedasen él y toda su gente por vasallos del emperador..." (1534:11). Betanzos tenía en 1550 mayores informaciones (hablaba el runasimi) y podía afirmar que el nominado heredero era Topa Gualpa "...un hijo de Guayna Cá-

-
4. La versión andina puede rastrearse en textos recogidos y publicados en años recientes. El más importante ha sido durante mucho tiempo *La tragedia del fin de Atahualpa*, editado por Lara (1957), del mismo hay versiones distintas (Cf. Meneses), y otros textos afines (Iriarte et. al. eds. 1985, por ejemplo; nuevas informaciones en Burga 1987). Las versiones del mito de Inkarrí recuerdan a Atahualpa, véase Arguedas 1964: 228, que distingue la generación anterior de la posterior a Atahualpa; todas las otras versiones conocidas lo mencionan.

Puede anotarse también que el prestigio de Atahualpa se mantuvo en la población andina colonial como puede verse en otros textos conocidos; a pesar de señalar su "ilegitimidad", Guaman Poma lo señala como Inka ([1615] 1980, I: 275, 276, 277, *et passim*). Son conocidos los cuadros como el de la "Degollación de Don Juan Atahualpa en Cajamarca" (Musco de la Universidad del Cuzco). Entre los apresados a raíz de movimientos subversivos del siglo XVII aparece registrado un Juan Atahualpa (Pease 1982). En los tiempos de la sublevación acaudillada por Juan Santos Atahualpa en la región oriental de los Andes, decíase en el Cuzco que el Inka Atahualpa reinaba en los Andes de Jauja, mientras que su hermano Huáscar lo hacía en el Paititi (Esquivel y Navía 1980, II: 2277-278).

pac..." (no indica ya "el mayor"), cuya muerte en Jauja hizo posible el ulterior nombramiento de Manco Inca (Betanzos 1987: 287, 290).

La versión de la condenable actitud de Atahualpa quedaba así delimitada en forma definitiva y no sorprende que un autor que recogió sus informaciones antes de la derrota de Gonzalo Pizarro, como Zárate, incluyera en su historia un relato asimismo amplio y detallado. Si bien Zárate publicó solo en 1555, después de la muerte de Cieza de León en Sevilla (1554, Cf. Maticorena 1955) y de la finalización posible de la obra de Betanzos (1551), no puede suponerse que pudo leerlas, pues es sabido que la *Suma y narración* de Betanzos no circuló en España, aun manuscrita, y puede dudarse que un Zárate en dificultades, o aun preso, estuviera en condiciones de acceder al manuscrito de la tercera parte de la obra de Cieza de León, que tuvo otros lectores en la España de aquellos tiempos.⁵ Sin embargo, la línea general de la argumentación es la misma: se define un Atahualpa astuto y engañador. En cambio, incorpora una nueva alusión del asunto del señorío natural: antes de morir, Huáscar dice en el texto de Zárate: "Yo he sido poco tiempo señor de la tierra, y menos lo será mi hermano, por cuyo mandado muero, siendo yo su natural señor..." (Zárate 1944: 64). Ello permite a Zárate adelantar que la gente andina creyó que Huáscar era hijo del sol por haber sido capaz de profetizar la muerte ulterior de Atahualpa.⁶

Cada uno de los relatos va confirmando el estereotipo que definió la versión estándar española. Atahualpa era astuto, felón, cruel asesino —hasta de

-
5. Los manuscritos de Cieza de León pasaron de mano en mano entre funcionarios y cronistas oficiales españoles, después de la muerte del cronista en 1554. Finalmente, Antonio de Herrera los copió a mansalva e incorporó en su obra conocida buena parte del tercer volumen de la *Crónica del Perú*; véase Sáenz de Santa María 1976, Cantù 1979, 1987, Pease 1984 a y b.
 6. La atribución es, cuando menos, un error notorio de Zárate. Se basa en la noción ya establecida en los momentos en que aquel escribía, que precisaba al Inka como hijo del sol, añadiéndose las aptitudes proféticas. Zárate se embarcó para Panamá en 1545, diez años antes de la edición de su *Historia*. Porras pensaba que en su época de desgracia y probable prisión escribió su obra, utilizando borradores que había llevado del Perú. En 1554 acompañó a Felipe II a Inglaterra, y éste le ordenó publicar su *Historia* (Porras [1962] 1986: 217-218). Hacia el inicio de la segunda mitad de la década de 1540 se hallaba clarificada, entonces, la idea de la legitimidad de Huáscar, propuesta ya en alguno de los autores de Cajamarca. Se conocía ya la condición del Inka como "hijo del sol", y ello permitió a Zárate reafirmarlo en el caso de Huáscar. Se requiere estudiar mejor los augurios y otras predicciones entre las poblaciones andinas y compararlas también con los vigentes entre los propios españoles. En el caso de la población andina ello tiene que ver con una noción distinta del futuro en una concepción cíclica del tiempo, donde aquel tiene que ser prefigurado.

niños—, fratricida y regicida. Había usurpado el poder al desplazar a Huáscar y no era, en ningún caso, señor natural. Así, a pesar de las mencionadas influencias lascasianas en Cieza de León, hay una coherencia progresivamente creciente en las versiones revisadas, que no solo lleva a delinear el estereotipo, sino proporciona la justificación de la guerra, acumulando la acusación que define un Atahualpa violento, usurpador y tirano, que engaña a los españoles.

De esta forma, se cumplen en el Inka las acusaciones que se habían hecho recaer desde las primeras versiones de los cronistas sobre la gente andina—antes, sobre otros americanos—. Su condición natural era traicionera. Desde los primeros relatos de los contactos con los andinos, los españoles habían sido víctimas de la traición. Así había ocurrido, por ejemplo, en la isla de la Puná, antes del ingreso de los españoles a la tierra firme de los Andes. Sus habitantes tramaron una traición para eliminar a los españoles; estos habían sido recibidos "... con mucha alegría y buen recibimiento assí de mantenimientos que les sacaron al camino como de diuersos instrumentos músicos que los naturales tienen para su recreación..." (Xerez 1534: 4). Sin embargo de ello hubo una posterior traición "... que el cacique tenía hecha junta de toda la gente de guerra y que auía muchos días que no entendía en otra cosa sino en hazer armas..." para luchar con los españoles (*Ibidem*: 4). Ello justificó la guerra. Se ha hecho notar que esta forma de señalar la buena acogida inicial y ulterior traición es un estereotipo rastreable desde los escritos colombinos (por ejemplo, Todorov 1982). Se generalizó desde las Antillas a los Andes, pasando, naturalmente, por México.

Los españoles como dioses.

Un segundo estereotipo es, sin duda, la versión de que la gente andina identificó a los españoles como dioses que retornaban a la tierra. Se ha hecho común comparar las versiones registradas en México con las de los Andes, si bien no se ha precisado la ruta de la información. He afirmado que los primeros cronistas no parecen haberse hallado en condiciones de disponer de informaciones suficientes acerca de la gente andina, ello es importante cuando se trata de analizar informaciones de esta naturaleza.⁷ A ello se debe también que

7. Se ha dicho que los intérpretes andinos, reclutados por los españoles en los viajes previos, hicieron posible la traducción en los distintos momentos de la invasión. No pongo en duda que los mismos pudieron aprender un español coloquial, pero en todo caso insuficiente para una traducción fluida; vivieron entre españoles cuyo léxico no podía ser particularmente sofisticado (tripulaciones de los barcos, sirvientes, etc.). Resulta difícil creer que se hallaban en condiciones de traducir un lenguaje complicado, propio de documentos jurídico-teológicos como el requerimiento

los primeros autores — que escribieron en la década de 1530— proporcionen cauta información acerca de cómo veían los andinos a los españoles, mientras que las ofrecen estereotipadas o superficiales sobre los habitantes de los Andes.

La versión estandarizada afirma que los hombres andinos confundieron a los españoles con Wiraqocha y sus ayudantes, hijos o acompañantes, que retornaban al mundo desde el mar. La sugerencia se encuentra más clara en los cronistas que escribieron cerca del inicio de la década de 1550 (Betanzos, Cieza de León), y nótase generalizada en la primera parte del siglo XVII, como para ingresar, con una argumentación más compleja, en la *Nueva Corónica* de Felipe Guaman Poma de Ayala.

Cuatro autores presentan los elementos básicos para una versión estándar del mito de Wiraqocha, íntimamente vinculado con el estereotipo indicado: Cieza de León (1550), Betanzos (1551), Sarmiento de Gamboa (1572) y Cristóbal de Molina (1575). Los dos últimos recogieron, como los dos primeros, su información en el Cuzco, pero años más tarde que aquellos. Sarmiento lo hizo en los años del gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-81), quien lo protegió y utilizó sus servicios; ⁸ Molina escribió una historia de los incas en fecha previa a la indicada, la cual se ha perdido, redactando con posterioridad un "resumen" que ha sobrevivido y en el cual se hace reiterada referencia a la crónica perdida. Todos los otros autores que añaden datos a la versión de aque-

(Sobre este asunto véase Solano 1975, y Rivarola 1985, esp.: 14 y ss., y 1988). De hecho, las crónicas en general presentaron los primeros días españoles en los Andes en medio de un diálogo fluído entre invasores e invadidos; sin embargo, las versiones andinas posteriores, aceptadas originariamente como orales, proponen lo contrario. Son conocidas las que se refieren a las fiestas de la muerte del Inka, que conmemoran la de Atahualpa en Cajamarca; hace años, Lara publicó la *Tragedia del fin de Atawallpa* (1957), atribuyéndola a tiempos coloniales. Allí se especifica que mientras el Inka y los hombres andinos —incluyendo a los intérpretes— hablan, Pizarro y Almagro solo mueven los labios. En algún momento del diálogo, un enviado del Inka exclama que le es imposible descifrar el lenguaje del enemigo y entender su "atronador idioma" (Lara 1957: 131; Cf. Iriarte et. al. eds. 1985; Burga 1988 ofrece nuevos datos).

8. Sarmiento de Gamboa tuvo una vida azarosa. Cosmógrafo y navegante, inquisitorialmente perseguido a causa de brujerías, trabajó bajo las órdenes del virrey Toledo en una encuesta realizada entre la élite cuzqueña; participó también en la expedición que descubrió las islas Salomón y, finalmente, intentó una colonización y fortificación del estrecho de Magallanes. En 1572, en tiempos toledanos, finalizó la segunda parte (única conocida) de su *Historia general llamada Indica*.

llos cuatro, tienen sus fuentes básicas en las anteriormente mencionadas, y en su contexto informativo oral, añadiendo en casos informaciones locales precisas.

Las informaciones cuzqueñas de Cieza, Betanzos, Sarmiento y Molina han sido consideradas frecuentemente como más cercanas a la tradición oral. No todas lo fueron, si bien podrían predominar éstas en el caso de Betanzos, casado con mujer andina y conocedor del runasimi. Recientemente se ha conocido una probanza escrita por los descendientes de Tupa Inca Yupanqui, donde se hace un detallado recuento de las conquistas de este gobernante cuzqueño. Al publicarla, Rowe ha hecho notar que los datos que contiene bien pudieron ser empleados por autores como Sarmiento de Gamboa o el P. Miguel Cabello Balboa.⁹ La existencia de este tipo de documentos abre una línea fundamental de investigación, pues puede esperarse hallar textos similares de gran importancia.

Relató Betanzos que Atahualpa recibió "... tres mensajeros indios tallanes yngas de Tangarala los cuales le dijeron: habrás de saber solo señor que a nuestro pueblo de Tangarala son llegadas unas gentes blancas y barbudas y traen una manera de ovejas sobre las cuales vienen y caminan y son muy grandes mas que las nuestras muy muchos y estas gentes vienen tan vestidas que no se les parece de sus carnes sino las manos y la cara y desta la mitad della porque la otra mitad traen cubierta con las barbas que les nacen en ellas y estas gentes se ciñen ciertas ceñiduras encima de sus vestidos y destas ceñiduras traen colgado cierta pieza de plata que parece a estos palos que las mujeres meten en sus urdimbres para apretar lo que así tejen y el largor destas piezas que así traen será de casi una braza y esto decían por las espadas y el Ynga les dijo y estas gentes como se llaman ellos les dijeron que no sabían mas que *los llamaban ellos Viracocha cuna que dice los dioses* y el Ynga les dijo: a que fin les habéis puesto nombre Viracocha ellos le dijeron que porque antiguamente el Contiti Viracocha que hizo las gentes ya que las hubo hecho que se había metido al agua por aquel mar adelante y que no había vuelto mas según que sus viejos antiguos le[s] decían e habían venido ciertas gentes e tenido nuevas que los años pasados habían venido ciertas gentes de aquellas a Payta en un *guambo* que dicen navío el cual guambo era muy grande y que se habían vucl-

9. El documento publicado por Rowe es de la mayor importancia (1985); aun tratándose de un expediente burocrático y, en consecuencia, traducido al lenguaje de estos, permite precisar mejor el tipo de información que los cronistas emplearon. Su valor como fuente primaria es excelente.

to de allí..."(Betanzos 1987: 235).¹⁰ El texto continúa con una serie de descripciones de lo que hacían y como vestían los españoles.

Los tallanes —habitantes de la costa Norte— fueron interrogados en un segundo momento por el Inka, después de una mención al *capito*, "...queriendo pronunciar capitán el Inga..." (*Ibidem*: 254). A continuación se menciona que, no obstante la noticia, Atahualpa —a quién todo el tiempo Betanzos llama "el Ynga"— "...temiéndose de lo que después le sucedió con el temor de lo que a los mensajeros oyera quisiérase de allí meter en los Chachapoyas do llaman Lebando y los suyos le dijeron que no era cosa que debía hacer *hasta que viese que gente era si eran dioses u hombres como ellos* y si hacían mal o bien y que nueva cosa que debía hacer hasta que esto viese y visto por él determinaría en tal caso lo que debiesen de hacer *que si fuesen runaquiçacha que dice estragadores de gente*"¹¹ que en tal caso no los pudiendo resistir se huiría de

10. La imagen proporcionada por el texto asume una atribución al *otro*, al andino; éste habla en términos europeos, y así el cronista pareciera regodearse en la afirmación de que los pobladores andinos "los llamaban Viracocha cuna que dice los dioses". Señaló asimismo Betanzos, que las espadas fueron confundidas con piezas de madera utilizadas para tejer. Resulta interesante comparar esa descripción con la que ofrecerá, años más tarde, Guaman Poma: "Como tuvo noticia Atahualpa Inga y los señores principales y capitanes y los demás indios, de la vida de los españoles, se espantaron de que los cristianos no durmiesen, es que decían porque velaban y que comían plata y oro, ellos como sus caballos, y que traían ojotas de plata, decían de los frenos y herraduras y de las armas de hierro, y de bonetes colorados, y que de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles —quilca— y que todos eran amortajados, toda la cara cubierta de lana, y que se le parecía solo los ojos y en la cabeza traían unas ollitas colorado —arimanca y suriuayta— y que traían las pijas colgadas atrás larguísimas, decían de las espadas, y que estaban vestidos todos de plata fina, y que no tenían señor mayor que todos parecían hermanos en el traje y hablar y conversar, comer y vestir, y una cara solo le pareció que tenía señor mayor de una cara prieta, y dientes y ojo blanco, que este solo hablaba mucho con todos; oída esta nueva se espantó el dicho inga y le dijo: qué nueva me traes, mal mensajero; así quedaron espantados con la nueva nunca oída y así mando Atahualpa Inga que le diesen servicio de mujeres a ellos y a sus caballos; porque se riesen de la pija de los cristianos, de la espada, mandó matar Atahualpa Inga a las indias que se rieron, y tomó a dar otras indias de nuevo y servicio..." (Guaman Poma [1615] 381 [386], 1980, I: 276-277). La referencia a la *pija* se aclara en Covarrubias: "La velotilla del niño, y dijose del nombre griego *fons*, porque es la fuente por donde orina" (Covarrubias [1611] 1987: 870 b). Otros textos mencionan asimismo las barbas como lanas: "y en las mandíbulas ostentan / barbas del todo rojas, semejan tes / a largas vedijas de lana..." (Lara 1957: 87).

11. En un texto que no refiere al mismo mensajero, la relación de *La conquista del Perú* atribuida a Cristóbal Mena, señala que "... una jornada antes que allegásemos al real del Atabalipa vino de su parte un mensajero: y truxo en presente muchas ouejas co-

ellos y si fuesen viracocha cuna allichac que dice dioses bienhechores de las gentes que en tal caso no se debía huir dellos y como viese el Ynga este parecer de sus capitanes reportóse del temor que había tomado y dijo que se holgaba de que en su era y tiempo viniesen dioses a su tierra que no podían dejar de hacer algún bien y luego los mandó que los indios tallanes mensajeros se volvieresen y dijese al gran Viracocha capito que él se holgaba de su venida..." (Betanzos 1987: 255, subrayado mío).

De esta manera se aprecia una secuencia en el texto de Betanzos. Son los tallanes los primeros que afirman la posibilidad de que los españoles fueran dioses, aludiendo directamente el relato de Betanzos a la versión que él mismo introdujo en parte inicial de su obra (*Ibidem*: 15). El cronista coloca el razonamiento en boca de los tallanes y los capitanes del Inka; lo primero es sorprendente: la versión más norteña conocida que habla de Wiraqocha (así sea en términos de una divinidad local) se halla en los textos recopilados por Francisco de Avila a inicios del siglo XVII, en la región mucho más sureña de Huarochiri.¹²

Betanzos otorga un sentido amplio al término Viracocha: "...le llaman ellos Viracocha cuna que dice los dioses..." con lo cual deja de tener un sentido nominal individual y propone otro genérico. Es interesante que el cronista ofrezca un diálogo en el cual se busca distinguir si los españoles eran "...runa quiçacha que dice estragadores de gente..." o "...viracocha cuna allichac que dice dioses bienhechores de las gentes..." (Betanzos 1987: 255). De hecho, la dicotomía sugiere la identificación de Wiraqocha como divinidad bienhechora y no dañina; ello originaría un problema si se recuerda la identificación más moderna de los wiraqochas como seres dañinos, hasta llegar al extremo de su confusión con el *pishtaco*, que extrae la grasa de sus víctimas (Cf. Fioravanti 1987). Esta es probablemente mucho más tardía. La identificación parte de la

zidas y pan de mayz y cántaros de chicha. Y como el gouemador haúa embaído vn indio del camino era este indio cacique de los pueblos en los quales los christianos estauan repartidos y eran grandes amigos de los christianos. Este cacique fue al real de Atabalipa y sus guardas no le dexaron llegar allá: antes le preguntaron que de donde venía el mensagero de los diablos que por tanta tierra auían venido y no auía quien los matasse..." (1534: 3). Agradezco a Luis Rebaza haberme hecho notar este texto. La atribución del autor resalta: los andinos considerarían "diablos" a los españoles. Sobre la noción *supay*, traducida normalmente como "demonio", ver Taylor 1980.

12. Los textos recogidos por Avila hablan de Cuniraya Viracocha; cf. Taylor ed. 1987: 53 y ss, por ejemplo

común explicación, indicada ya en las crónicas, de *wira* como *grasa*. Al menos, la argumentación de Betanzos no ampararía dicha identificación para la década de 1550, pues el relato del cronista lleva a la conclusión de que los wiraqochas son benefactores de la gente. En otro momento, el texto de Betanzos vuelve a hacer mención a los españoles como wiraqochas; estando en el Cuzco, o cerca de él, Cuxi Yupanqui, un enviado de Atahualpa, aseveraba que éste deseaba hacer un nuevo Cuzco, debiendo entonces despoblarse el original y mudarse los sobrevivientes a la región norteña. Luego reitera:

"...y mas os hago saber que estando el ynga en la guaca de Guamachuco do yo partí le vinieron dos tallanes de Tangarala y le trujeron nuevas como habían salido de la mar el Viracocha y otros muchos Viracochas con el y tiénense que son los viracochas antiguos que hicieron la gente y con esta nueva holgóse y como le dijeron que habían salido por aquella parte quiere [el Inka] volverse por do vino al Quito y en el camino encontrarse con ellos *para ver lo que mandan qué haga que es la orden que le dan para su conservación* los capitanes como esto oyesen fueron maravillados de la tal nueva y pensando que aquello era como les decía Cuxi Yupanqui *que eran dioses y el hacedor* y que a su señor le había de venir dellos suceso holgarónse y dieron gracias al hacedor que ellos llaman Viracocha y al sol en lugar del Ynga..." (Betanzos 1987: 262).

El conjunto de información resulta interesante. Al relatarlo pormenorizadamente, Betanzos parece querer corregir el error de una primera interpretación. Más adelante, al referir una entrevista entre Atahualpa y Cinquichara, un "orejón" natural de Xaquixaguana que se había entrevistado con Pizarro en Tangaralá y había sido enviado por aquél donde Atahualpa, informa a éste:

"...he procurado saber que gente fuese por ver si era el Contiti Viracocha y los viracochas que en el tiempo antiguo vinieron (...) y entendí dellos que son hombres como nosotros y no hacen milagro ninguno ni hacen sierras ni las allanan ni hacen gentes ni producen ríos ni fuentes en las partes donde hay necesidad de agua porque pasando por partes estériles desto traen agua consigo en cántaros, y calabazas y el Viracocha que antiguo hizo el mundo hacía todo lo que he dicho..." (Betanzos 1987: 264; un texto similar en Titu Cusi Yupanqui [1570] 1985: 26a).

La imagen final resulta más clara. Wiraqocha hizo el mundo, allanó cerros, hizo nacer ríos y fuentes, produjo gente. La versión de Betanzos sobre la divinidad es algo más compleja, pues aquella solo hizo gente después de haber organizado, en una salida anterior en el propio lago Titicaca, el cielo y la tierra, mandando al cielo al sol y a la luna (Betanzos 1987: 11). Los españoles no eran dioses, no podían ser identificados con ellos, no se adecuaban a su imagen. La redacción del propio cronista corrige así la información previamente presentada.

En el segundo capítulo de su obra, Betanzos había incluido la descripción de la generación de seres humanos por Wiraqocha y sus ayudantes. Solo relata un "milagro" cuando la divinidad hizo llover fuego del cielo, el cual corrió por una ladera hacia donde estaban pobladores (*Ibidem*: 14). El único que derriba cerros en los mitos cuzqueños es Ayar Cachi con su honda; éste "... sacó su honda y puso en ella una piedra y tiróla a un cerro alto y del golpe que le dio derribó el cerro y hizo en él una quebrada..." (*Ibidem*: 18). Esta y otras actitudes motivaron que sus "hermanos" lo encerrasen en una cueva. Mitos andinos recogidos modernamente atribuyen esta facultad de derribar cerros a *Inkarri*, también la capacidad de producir agua.¹³

El relato del cronista se ampliará, proporcionando una información acerca de como los hombres andinos vieron a los españoles en forma tal a como debían de ser si no fuesen Wiraqochas: "...he visto que son aficionados [los españoles] a toda cosa que ven y bien les parece la toman para sí donde son mujeres mozas y vasos de oro y plata y ropas buenas traen así mismo en una quilla e guascas que dice sogas de hierro indios atados que les traen sus cargas y petacas en que traen sus tratamientos y doquiera que llegan no dejan cosa que no ranchean y tan facilmente le toman como si fuese suyo propio..." (Betanzos 1987: 164). Añade: "...a mí me parece destas gentes que *deben ser quitas pumarangra que dice gentes sin señor derramadas y salteadores...*" (*Ibidem*). El mismo informante de Atahualpa "...le dijo yo no los llamo Viracocha sino *supai cuna que dice demonios* y el Ynga le dijo pues ¿quién los llama Viracocha? respondióle el indio *los bestiales de los yungas los llamaron así pensando que eran dioses...*" (*Ibidem*: 264). Estas calificaciones coincidirían con la de "estragadores de gente" atribuida previamente a los españoles,¹⁴ y

-
13. Cf. Arguedas 1964: 228; Pease ed. 1982: 215-216, 221, 227. En diferentes contextos, el Inka hace moverse las piedras a su sola orden, para que se conviertan en paredes, también hace nacer el agua del subsuelo, y figura frecuentemente como el donador del maíz.
 14. Cf. *supra*. "ESTRAGAR. Echar a perder, borrar, afear, descomponer, arruinar..." (Covarrubias [1611] 1987: 568 b). la imagen de Wiraqocha es multifacética, como se ha destacado con frecuencia (Pease 1973; Mac Cormack 1988: 981). La divinidad ordenadora del mundo puede ser destructora, ciertamente, pero los textos de Betanzos buscarían precisar al imagen opuesta. Cabe discutir, por cierto, la imagen de Wiraqocha como "sol negro", una era del sol negro precedería a un nuevo *pachacuti*, como indica Fioravanú, quien piensa la invasión española como tal (1987, esp: 80-81). Ello es correcto, en principio, pero interesará más verificar una distinción entre la formación o la expresión de la creencia andina y el diseño del estereotipo en las crónicas, que no necesariamente refleja a la primera.

podrían relacionarse con la previa frase del Anónimo sevillano de 1534, que menciona la imagen de los españoles como *diablos* (Cf. n. 11, *supra*). Lo interesante es el mantenimiento de una dualidad visible en la información de Betanzos: de un lado, Wiraqocha es considerado una divinidad bienhechora y, de otro, textos como el anteriormente citado señalan a los españoles como "estrá-gadores" o "gentes sin señor derramadas y salteadores"; estas últimas nociones no se condicen con el señalamiento de los invasores como Wiracochas. Puede añadirse una cuestión adicional: en el texto de Betanzos se prefiere dejar en amos de los *yungas* la responsabilidad de la identificación con Wiraqocha; los *yungas* son "bestiales", cosa que recordará al lector frases de Guaman Poma.

Como afirma Fioravanti, es posible que la noción de "grasa" haya sido asociada con los españoles (1987: 77). Una de las razones señaladas por la autora indicada para explicar la vinculación de Wiraqocha con los españoles hál-lase en la afirmación de Cieza de León de que Huáscar imploraba el socorro de Wiraqocha contra Atahualpa.¹⁵ Allí se podría hallar una explicación de por qué los partidarios de Huáscar podrían haber identificado a los cristianos con aque-lla divinidad. Esta es, sin duda, una línea atrayente, pero no explica por qué de-moró hasta el inicio de la década de 1550 —cuando escriben tanto Cieza de León como Betanzos— la divulgación de la versión. Siempre se puede afirmar que la primera generación de cronistas no disponía, sin embargo, de informa-ción suficiente.

Fueron, entonces, los autores que escribieron al inicio de la década de 1550, o después, quienes establecieron las relaciones entre el mito de Wiraqocha (por ellos divulgado) y la propia llegada de los españoles. Wiraqocha había ordenado el mundo poniéndose "...de espaldas hacia do el sol nace..." y miran-do al Poniente; a su espalda quedaba el Collasuyu y frente a él el Chinchaysu-yu. Sus ayudantes habían realizado la ordenación en las otras dos regiones (An-tisuyu y Cuntisuyu, mientras Wiraqocha realizaba su tarea ordenadora viajando

15. La afirmación proviene de Cieza de León ([1550] 1985: 11), añadida a la observa-ción de Zuidema (citada por Fioravanti) de que la población originaria del Cuzco adoraba a Wiraqocha. La identificación de Huáscar con el sector *Urin*, afirmada en Betanzos, resulta interesante: "... y luego mandó [Huáscar] que nadie le tomase por de Hanan Cuzco porque Atahualpa era de Hanan Cuzco y de la línea de Ynga Yupan-gue que él no quisiera ser de aquella línea y que si della venía que él desde allí decía que no venía della sino de Hurin Cuzco porque los del pueblo de Guáscar do él na-ció eran del apellido de Hurin Cuzco que él lo era así mismo y que de allí adelante le nombrasen de Hurin Cuzco porque él pensaba matar a Atahualpa y a todos sus deudos y de su linaje que eran de Hanan Cuzco y hacer de nuevo el linaje de Hurin Cuzco..." (1987: 210, 211).

de Este a Oeste, siguiendo la ruta del sol y perdiéndose después en el mar (Pease 1986: 229-230).

Las versiones de los cronistas identificaron de esta manera la venida de los españoles con el retorno de Wiraqocha. Todo parece así construido a partir del propio texto del mito recogido tanto por Cieza como por Betanzos. Los españoles vendrían por el mismo lugar por donde desapareció la divinidad.

Al identificarse a sí mismos con dioses o enviados de dioses, se precisa la autocategorización sobrenatural de los propios españoles, acorde con la misión providencial que llevaban a cabo. Al colocar esta imagen en el pensamiento de los vencidos, se produce la impresión directa de que estos se hallaban abiertos a lo sobrenatural, aun entendiendo que era una falsa creencia propiciada por los demonios, con quienes hablaban los incas. Lo más curioso es que al atribuir a los pobladores andinos la idea de que los españoles eran dioses, no se pensó en ningún momento que este razonamiento encerraba una acusación de idolatría y, de hecho, parece no figurar ninguna acusación de este tipo en los conocidos procesos de extirpación de las idolatrías andinas de la primera mitad del siglo XVII.

La imposición de un estereotipo de esta naturaleza y su posible difusión entre los pobladores andinos podría entenderse como otra forma de la violencia ejercida por la conquista: el convencimiento de los naturales de que los recién llegados eran sobrenaturales e invencibles. Las consecuencias de esta imagen impuesta podrían llevar hasta la necesidad que tienen autores indígenas posteriores de anular el trauma de la conquista, como ocurre con Guaman Poma cuando afirma que Huáscar "donó" el Tawantinsuyu al rey de España.¹⁶ Titu Cusi Yupanqui razonaría en la década de 1570: "...es una jente —los españoles— que syn dubda no pueden ser menos que no sean viracochas..." (1985:3); si bien páginas más adelante planteará otra cosa, más en línea con lo que se vio en el texto de Betanzos:

16. Guaman Poma relata, por ejemplo, que Huáscar envió a su "embajador", don Martín Guaman Malqui de Ayala, a entrevistarse con el "embajador del emperador y rey de Castilla" [Pizarro]; ambos y Almagro "se dieron paz" (1980, I: 275; Cf. 85, 118, *passim*; también mi prólogo a Guaman Poma 1980: lxiii).

"... y mirar que estos —los españoles— engañan por buenas palabras y despues no conplén lo que dizen; que ansy como abeis visto hizieron a my que me dixieron que heran hijos del Viracochan y me mostraron al príncipio gran afabilidad (sic) y mucho amor y despues hizieron conmigo lo que bistes, sy ellos fueran hijos del Viracochan como se jataban no ovieran hecho lo que an hecho, porque el Viracha [sic: Viracocha] puede allanar los çerros, sacar las aguas, hazer çerros donde no las ay, no haze mal a naidie y estos no vemos que an hecho esto, mas antes, en lugar de hazer bien nos an hecho mal..." (Titu Cusi, 1985: 26)

Puede rastrearse allí imágenes cercanas, aunque resumidas, a las de Betanzos. Los españoles caminan sobre pies de plata, saben leer y escribir, etc. Ciertamente, esta descripción no corresponde a Wiraqocha en los mitos cuzqueños. Ello puede muy bien ser una interpretación a la cual puede no haber sido ajeno el fraile Marcos García, quien redactó la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui, pero no puede dejarse de anotar aquí que versiones orales modernas recogidas en los Andes dirán que Atahualpa murió por no saber leer (Flores 1973: 321). La violencia de la conquista no se aprecia solamente en los hechos de la guerra, como hicieron ver claramente los autores que estuvieron en Cajamarca, sino también en la organización de una versión que diseñaba la definitiva inferioridad de los vencidos y justificaba su derrota, supuestamente en sus propios términos y de acuerdo a sus creencias.

Pero hay también otra línea por explorar en torno a este asunto. Los primeros evangelizadores —en una tendencia ampliable, por cierto, a los cronistas— buscaron identificar la noción de *un* dios creador en los Andes (identificando "creación" con la bíblica únicamente, mientras que en los Andes la noción equivalente es una *ordenación* del mundo) que fuera comparable con el Dios cristiano. Adquieren así sentido las traducciones iniciales de *Dios* como Pachacama, Pachayachachi, Wiraqocha en suma. Ello podría estar relacionado con la importancia que Cieza o Betanzos otorgaron al mito de origen cuzqueño que presenta a Wiracocha como "hacedor", ordenador del mundo. Puede sospecharse que ello figurara asimismo en las primeras cartillas bilingües elaboradas por los frailes de diversas órdenes en los momentos iniciales de la evangelización, justamente aquellas que fueron mandadas destruir por los concilios de Lima y reemplazadas por versiones oficiales, en quechua y aymara, de la *Doctrina Cristiana* impresa en 1584, que no traducía ya el término *Dios*, incorporándolo en cambio como un neologismo en las lenguas andinas. Algunas cronistas (Cieza) fueron particularmente críticos con la identificación de Wiraqocha con un apóstol de cristo, a pesar de que pronto se difundió la versión, acogida por el propio Cieza, de que Wiraqocha era un dios blanco y hasta barbudo. Años más tarde, Guaman Poma diría que el Inka Wiraqocha era blanco y barbado (Guaman Poma [1615], 107, 1980, I: 77), añadiendo que "... adoraba mucho al Ticze Wiracocha y dizen que quiso quemar todos los ídolos y uacas

del reino (...) creía más en Ticse Uiracocha (...) y creía que había otro mundo en otros reinos de Wiracocha, que así lo llamaron, que había de venir a reinar..." (*Ibidem*). El dibujo correspondiente de Guaman Poma presenta al Inka Wiraqocha con una barba pequeña, al igual que el que corresponde a la Primer degeneración indios Wari Wiracocha runa primer indio deste reyno. "(Guamán Poma [1615], 48, 1980, I: 38). Sin embargo, el asunto de las barbas requiere un análisis más amplio: figuran en el dibujo del sol en el "escudo" de los incas (*Ibidem* 79, 1980, I: 56).

Españoles y andinos se vieron de manera distinta, y la fácil imagen que los primeros proporcionaron acerca de la comunicación con los segundos se halla nutridamente en las crónicas iniciales y posteriores. Según ellas, desde el desembarco en adelante, y sobre todo en Cajamarca, hubo una fluida traducción. Sin embargo, la *Tragedia del fin de Atawallpa* (Lara ed. 1957) presenta una imagen andina, posterior, oral y muy distinta: los españoles no hablan, solo mueven los labios, su idioma es "atronador" pero incomprendible.

El "reconocimiento" que hacían los europeos en América no se halló, pues, únicamente en el diseño imperial (romano) del Tawantinsuyu, también en la forma "primitiva" de pensar "ingenuamente" que los españoles eran dioses, o en la manera de calificar negativamente a Atahualpa. Todo ello serviría para la justificación de la conquista, y sería ampliado con posterioridad, como ocurrió con la "ilegitimidad" de Atahualpa, generalizada después a todos los incas, e incluso a toda autoridad andina (los curacas). Los estereotipos así generados, tuvieron una vida diversa. Atahualpa, denigrado por los cronistas, fue recordado de modo opuesto en la tradición andina, mientras la imagen de los españoles como wiraqochas parece haberse comportado de manera distinta. Mientras un cronista como Betanzos discute si los españoles eran considerados "estragadores de gente" o benefactores wiraqochas, autores recientes recuerdan que la noción se aplica al extranjero, al español y finalmente podría hallarse como una categorización negativa que puede generalizarse a grupos humanos extraños.

BIBLIOGRAFIA

- ANONIMO (atribuido a Cristóbal de Mena)
[1534] 1929 *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla*, ed. fascimular, introducción de J. Sinclair, New York Public Library, New York.
- ARGUEDAS, José María
1964 "Puquio. Una cultura en proceso de cambio", *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Universidad de San Marcos, Lima.
- AVILA, Francisco de
Ver Taylor 1987
- BETANZOS, Juan Diez de
[1551] 1987 *Suma y narración de los Incas*, edición de M. del C. Martín Rubio, Ediciones Atlas, Madrid.
- BURGA, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas*, Lima.
- CABELLO BALBOA, Miguel
[1586] 1951 *Miscelánea Antártica*, Edición de Luis E. Valcárcel, Universidad de San Marcos, Lima.
- CANTU, Francesca
1979 Estudio preliminar a Cieza 1979.
1985 Estudio preliminar a Cieza 1985.
1987 Estudio preliminar a Cieza 1987.
- CIEZA DE LEON, Pedro de
[1554] 1979 *Descubrimiento y conquista del Perú*, edición y estudio de F. Cantù, Roma.
[1553] 1984 *Crónica del Perú. Primera parte*, estudio preliminar de Franklin Pease G.Y., Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Lima.

- [1550] 1985 *Crónica del Perú. Segunda parte*, estudio preliminar de Francesca Cantù, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Lima.
- [1553] 1987 *Crónica del Perú. Tercera parte*, estudio preliminar de Francesca Cantù, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Lima.
- COVARRUBIAS, Sebastián de
[1611] 1987 *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición de Martín de Riquer, Ediciones Alta Fulla, Barcelona.
- ESTETE, Miguel de
Ver Larrea 1918
- ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de
1980 *Noticias cronológicas del Cuzco*, edición, prólogo y notas de Félix Denegri Luna, con la colaboración de Horacio Villanueva U. y César Gutiérrez M., Fundación Augusto N. Wiese, Lima.
- FIORAVANTI, Antoinette Molinié
1987 "El regreso de Viracocha", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XVI, 3-4, Lima.
- FLORES OCHOA, Jorge
1973 "Inkarrí y Qollarí en una comunidad del altiplano", en Ossio ed. 1973.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1615] 1980 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, edición y prólogo de Franklin Pease G.Y., Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- IRIARTE BRENNER, Francisco et. al.
1985 *Dramas coloniales en el Perú actual*, VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Lima.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos, ed.
1879 *Tres relaciones de antigüedades peruanas*", Madrid.
- LARA, Jesús
1957 *Tragedia del fin de Atawallpa*, Imp. Universitaria, Cochabamba.

- LARREA, Carlos M.
1918 *El descubrimiento y la conquista del Perú. Relación inédita de Miguel de Estete (Separata del Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, I, 3),* Quito.
- LECHNER, J. ed.
1988 *Essays on cultural identity in Latin America. Problems and repercussions,* Leiden.
- MAC CORMACK, Sabine
1988 "Pachacuti: Miracles, Punishments and Last Judgement: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru", *American Historical Review*, 93, 4 October.
- MATICORENA ESTRADA, Miguel
1955 "Cieza de León en Sevilla y su muerte en 1554. Documentos", *Anuario de Estudios Americanos*, XII, Sevilla.
- MENESES, Teodoro L. ed.
1983 *Teatro quechua colonial. Antología,* EDUBANCO, Lima.
- MOLINA, Cristóbal de
[1575] 1943 *Fábulas y ritos de los incas. Los pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, T. IV,* Lima.
- NOTICIA DEL PERU
Ver Larrea 1918.
- OSSIO, Juan M. ed.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino,* Lima.
- PEASE G.Y., Franklin
1973 *El dios creador andino,* Mosca Azul, Lima.
- 1982 a *Pensamiento andino. Antología,* Mosca Azul, Lima.
- 1982 b "Mesianismo andino e identidad étnica: continuidades y problemas", *Cultura*, V, 13, Quito.
- 1984 a Introducción a Cieza 1984.

- 1984 b "Cieza de León y la tercera parte de la *Crónica del Perú*", *Revista Interamericana de Bibliografía*, XXXIV, 3-4, Washington.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
 1937 *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*, Les Presses Modernes, París.
- [1962] 1986 *Los cronistas del Perú y otros ensayos*, edición y prólogo de Franklin Pease G. Y., Biblioteca Clásicos del Perú, Banco de Crédito del Perú, Lima.
- RIVAROLA, José Luis
 1985 *Lengua, comunicación e Historia del Perú*, Editorial Lumen, Lima.
- 1988 "Contactos y conflictos de lenguas en el Perú colonial", en Lechner ed. 1988.
- ROWE, John Howland
 1985 "Probanza de los incas nietos de conquistadores", *Histórica*, IX, 2, Lima.
- SAENZ DE SANTA MARIA, Carmelo
 1976 "Los manuscritos de Pedro de Cieza de León", *Revista de Indias*, XXXVI, 145,-146, Madrid.
- SANCHO DE HOZ, Pedro
 [1534] 1962 *Relación de la conquista del Perú*, versión castellana de J. García Icazbalceta, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
 [1572] 1947 *Segunda parte de la historia general llamada Indica*, edición de Angel Rosenblat, Emccé, Buenos Aires.
- SOLANO, Francisco de
 1975 "El intérprete: uno de los ejes de la aculturación", en *Estudios sobre política indigenista española en América*, I, Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid.
- TAYLOR, Gerald
 1980 "Supay", *Amerindia*, 5, París.

TITU CUSI YUPANQUI

[1570] 1985 *Ynstrucción del Ynga Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui...*, introducción de Luis Millones, Ediciones El Virrey, Lima.

XEREZ, Francisco de

1534 *Verdadera relación de la conquista del Perú...*, Bartholomé Pérez, Sevilla.

ZARATE, Agustín de

[1555] 1944 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, edición de J. Kermenic, prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Imp. Miranda, Lima.