

LA RELACION DE TITU CUSI YUPANQUI, VALOR DE UN TESTIMONIO TARDÍO

Liliana Regalado de Hurtado

Pontificia Universidad Católica del Perú

El 6 de Febrero de 1570 Titu Cusi Yupanqui, el penúltimo de los incas alojados en Vilcabamba, terminaba el dictado de su *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*, su padre. Dicho testimonio escrito, debía constituir la base de sus probanzas ante el rey de España para que Titu Cusi dejara perfectamente esclarecida su descendencia, por línea recta de Huayna Cápac señor principal de todos los reinos del Perú, vale decir sus derechos de señorío, siendo además el objetivo de su gestión el explicar su conducta frente a los españoles, obteniendo en consecuencia mercedes especiales de Felipe II, en mérito a su reciente conversión al cristianismo que lo llevó a aceptar el bautismo y con él su nombre español de Diego Cristóbal.

La inmediatez y el sentido probatorio de la *Relación*, la fecha de su elaboración junto con la serie de sucesos que acompañaron el accionar de los restos de la élite cusqueña en el período transcurrido entre 1537 y 1570 han llevado a algunos a calificar el testimonio del inca Titu Cusi, no sólo como una versión deliberadamente parcial, indirecta casi en su totalidad sino además tardía¹.

Es cierto que la mayor parte del relato es un testimonio de segunda mano, pues los acontecimientos que el autor reseña se sucedieron cuando tenía corta edad y se encontraba ausente del escenario de los hechos. Nuestro ocasional cronista confunde o tergiversa además, de manera intencional, algunos hechos según su propia conveniencia, pero es justo así mismo, que le debemos conceder la posibilidad de involuntarios equívocos.

1 No estamos de acuerdo con esta última calificación, si consideramos que no intenta desarrollar una historia del Tawantinsuyu, sino que por el contrario, inicia su relato en 1532, es decir poco menos de 40 años atrás, es decir una generación, hasta su fallecimiento. Ver Chang-Rodríguez (1980).

Sin embargo, hay que guardar cautela en cuanto a la importancia de estas limitaciones en la *Relación* de Titu Cusi. Ellas no invalidan todas las afirmaciones que el Inca hace respecto a muchos de los aspectos más significativos de la actuación de la élite y la propia población indígena. Los defectos señalados al testimonio no resultan al final de cuentas privativos de la misma. Son las mismas características y limitaciones que, en mayor o menor grado, total o parcialmente, imputamos a nuestros más usados cronistas, hispanos o indígenas.

En efecto, bien conoce el historiador que la aplicación de la heurística a tales testimonios debe hacerse con especial esmero. Es más, hoy se tiene perfecta conciencia de que es sumamente indispensable no sólo la confrontación de textos y la verificación de los datos por vía de otras fuentes, sino también como lo han señalado entre otros Wedin y Aranibar, es tarea primordial aprender a leer entre líneas, aún en los relatos más comprometidos. Tras esa tarea ardua, y en la mayoría de los casos hecha a tientas, el historiador ha logrado más de un resultado sorprendente y alentador.

La *Relación* de Titu Cusi Yupanqui es uno de aquellos documentos en donde nos preguntamos con frecuencia, no sobre lo que en él se dice textualmente, sino sobre lo que se quiso decir o lo que se omitió por conveniencia.

Los constantes avances de la historiografía andina son el resultado de su significativa preocupación por revisar las fuentes, cuestionar “verdades inconvencionales” y reeditar, cotejando con sus originales, aún las crónicas más usadas y conocidas.

En verdad, Titu Cusi es escueto, parcial e indirecto para reconstruir con precisión las vicisitudes de la contienda entre Huáscar y Atahualpa; existen mejores fuentes al respecto. Aún en su relato sobre el accionar de Manco Inca, su padre, encontramos más tendencia al resumen que a la explicación, aparte de su parcialidad al respecto; pero cuánto del aliento y las preocupaciones del hombre andino se refleja en sus páginas. Cuánto de los conflictos de la élite y la crisis del Tawantinsuyo hallamos en su tendencioso relato, si bien oscurecido por las nociones de parentesco, nobleza o ilegitimidad propios de la España del XVI:

“De allí á muchos días, estando mi tío Ataguallpa en guerra é diferencias con un hermano suyo Váscar Inga sobre cuál dellos era el rrey verdadero desta tierra, no lo siendo ninguno dellos por haverle usurpado a mi padre el rreino, a causa de ser mochacho en aquella sazón y querérsele levantar con él por los muchos tíos e parientes

que tenían el uno y el otro; (...) La cuál razón no se pudo llamar tal sino pasión de cobdicia y ambición, porque ellos descendían, aunque hijos de Guayna Cápac, de parte de las madres de sangre suez e baxa, e mi padre ffué hijo legítimo de sangre real, como lo ffué Pachacuti Ynga; aguelo de Guaina Cápac,..." (Titu Cusi Yupanqui, 1916: 9-10).

Por su finalidad petitoria, el texto es explícitamente justificatorio no solo de la conducta de su propio autor frente a los conquistadores, sino la de sus antecesores. Es más, Titu Cusi intenta mostrar ante la Corona de España la injusticia de la conquista, haciendo además recaer en los hermanos de Francisco Pizarro los desaciertos y excesos del período conquistador.

No menor responsabilidad adjudica a los quiteños como a Calcuchimac a quién además hace presa de la ira de Manco, y así nos dice: "*Y mi padre como lo vió mandó que luego fuese quemado...*" (Ibid.: 23-24). Con los aliados indígenas de los conquistadores no sólo aparece como juez severo sino que sus expresiones no disimulan su gran desprecio; así, pone en boca de su padre las siguientes palabras que dirige a los españoles: "... Peores sois que los yungas, los cuales por un poquillo de plata mataran a su madre y negaran todo lo del mundo;..." (Ibid., 53).

Desgraciadamente, sobre algunos hechos para cuyo esclarecimiento su versión podría haber resultado importante, el Inca Titu Cusi no nos ofrece mayores luces que la repetición de datos conocidos por otras fuentes. Por ejemplo, trando sobre la muerte de Quisquis, sólo refiere lo siguiente: "...affeándole sus vellaquerías y traición contra su Rey, (sus propios seguidores) le cortaron la cabeza" (Ibid., 28).

La *Relación* presenta a Felipe II la imagen de una autoridad incaica legítima, regateada por los propios cusqueños a Manco Cápac, su padre, y usurpada luego por los quiteños; agrega la noción de una justa guerra defensiva contra los españoles de insaciable codicia y crueldad, los cuales, por ejemplo, fueron capaces de tener a Atahualpa en la cárcel "...toda una noche en cueros, atada una cadena al pescuezo" (Ibid., 12).

Por iniciativa propia, o tal vez aconsejado por su copista español, pone especial empeño en dejar plenamente esclarecida la ausencia de culpa de Francisco Pizarro en sucesos que especialmente critica a los conquistadores en general, y en especial a los hermanos del marqués:

“Entienda el que esto leyere que quando estos negocios pasaron del dar de la coya (a Gonzalo Pizarro) e la prission de las cadenas e grillos (de Manco Inca) el Marqués don Francisco Pizarro ya era ido a Lima y a la sazón no estaba en el Cuzco y por eso no piense naidie que en todo se halló” (Ibid., 56).

En efecto, para 1570 no convenía a Titu Cusi, recién bautizado y presto a confirmar su acuerdo de paz con el Conde de Nieva, mostrar animadversión total a los españoles. Excluir a Pizarro de los hechos más bochornosos pareciera ser la fórmula elemental para sustentar su buena disposición y acuerdo con las autoridades hispanas, así como con “los buenos conquistadores” (el entrecomillado es nuestro). Ofrece así de manera deliberada, la imagen de un Manco Inca confiado y colaborador que incluso

“... mandó que, so pena de vida nadie se osase descomedir contra ninguna persona de los de aquella gente(...) y mandó más que les diesen servicio, indios e gente para su casa, y aunque el mesmo mi padre dió de sus mesmos criados que le servían servicio al Marqués para que le sirviesen” (Ibid.: 22-27).

Es, en este caso, rigurosamente veraz cuando especifica la ausencia de Francisco Pizarro del Cusco, pero bien convenía a sus intereses el serlo. La conducta negativa de los conquistadores compele a los indígenas a la guerra, en 1532 tanto como en 1560.

Sin embargo, no es toda obvia la información que podemos extraer de la Relación de Titu Cusi. Si volvemos a la referencia anterior, vemos que, aunque lejano y envuelto en los acontecimientos de la invasión española, aparece nuevamente el orden andino con sus antiguos patrones, junto con los intereses de la élite gobernante del Tawantinsuyo. ¿No es acaso la entrega de servidores e incluso bienes que Manco Inca hace a los españoles, la tradicional entrega de dádivas que crea reciprocidades y concerta alianzas? Y, por cierto, es absolutamente real que un representante del sector cusqueño como Manco II, necesitaba dicho acuerdo con los europeos para consolidar su posición como líder cusqueño en momentos en que la pugna con el sector quiteño aún se mantenía.

Además cuando Titu Cusi refiere la entrega de dones que mencionamos lo hace luego de reseñarnos una comida anteriormente compartida por Manco Inca con Francisco Pizarro: “..comió con ellos el dicho mi padre y desde que

hubo comido, mandó que so pena de vida...” etc. (Ibid.: 26-27)²

La *Relación* de Titu Cusi es también en cierto sentido expresión de la ambigua situación vivida por los protagonistas andinos de la historia del siglo XVI peruano de los tiempos siguientes. El hombre andino se adhiere por fuerza o necesidad a los patrones que van imponiendo los colonizadores. Sobre ellos pesa el poder de las circunstancias de la propia dominación hispana. Antes de que plasme el sincretismo, el hombre del Ande acude a la simulación cuando no a la conducta dual.

De esta manera advertimos como el Inca Titu Cusi pone en boca de Manco Inca, la siguiente arenga pronunciada ante sus seguidores antes de retirarse al Antisuyu:

“...lo que podréis hacer será dar muestras por fuera de que consentís a lo que os mandan y dar algún camarico y lo que pudiéredes, que en vuestras tierras oure, porque como esta gente es tan brava y de diferente condición de la nuestra, podría ser que no se lo dando vosotros os lo tomasen por la fuerza o vos maltratasen por ello;... (Ibid., 79)

Opinión de Titu Cusi o versión tal vez de la propia experiencia evangelizadora de su copista. De cualquier manera resulta una denuncia de situaciones harto frecuentes en la realidad de la conquista.

Conducta corriente entre el pueblo indígena, voluntaria o inconsciente, difícil establecerlo con toda exactitud, pero pareciera que francamente auspiciada por la élite. No olvidemos que Titu Cusi dilató la presencia de los evangelizadores en Vilcabamba, intervención que explícitamente le fue requerida cuando se trató la pacificación con el Conde de Nieva y que el inca transformó en condición de su parte.

Cuando en la *Relación* se toca el tema religioso aparecen con nitidez las diferencias entre la andina y la cristiana:

“Lo que más haveis de hacer (habla Manco Inca) es que por

2 Ver, por ejemplo, Espinoza 1977: 59-60; para una mención a estas comidas rituales.

ventura estos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los cuales dicen que es Viracochan, y que le adoréis como a guaca, lo qual no es sino paño; no lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos, eso tened, porque como veis las villcas hablan con nosotros y al Sol y á la Luna vémoslo por nuestros ojos, y lo que esos dicen no lo vemos” (Ibid., 80)

El texto parece en este caso responder bien a las categorías del pensamiento religioso indígena, aunque en sus últimas frases encuentra clara expresión la distinción que claramente percibieron los doctrineros entre las religiones indígenas y cristiana cuando se alude al animismo y realismo indígena frente al espiritualismo cristiano. Diferencia significativa, al final de cuentas, tanto para el indígena como para el doctrinero.

Dentro de este contexto se alza de manera singular la identidad del dios creador andino:

“Si ellos (los españoles) fueran hijos del Viracochan, como se jatauan, no ovieran hecho lo que han hecho porque el Viracochan puede allanar los cerros, secar las aguas, hacer cerros donde no los hay; no hace mal a naidie...” (Loc. cit.).

En este caso, importa poco si estamos ante la opinión de Manco Inca o Titu Cusi, o si se trata de una aseveración escuchada entre los indígenas por el cura doctrinero. Lo que sí resulta sustantivo es el claro concepto de la divinidad en el hombre andino de aquel entonces. Del mismo y de su contraposición la divinidad de los cristianos nos parece que resulta coherente aquella conducta indígena constantemente repetida, y que por lo habitual se inscribe en la experiencia de conquistadores, evangelizadores o indígenas: el disimulo, la práctica dual, y la aceptación del hombre del Ande ante el hecho categórico de la dominación hispana. Actitudes éstas que no se plasman en resignación sino que, por el contrario, determinan un modo de actuar propio, que en el texto adquiere un tono casi épico y un carácter testamental atribuido a Manco Inca; que además dentro de la relación de Titu Cusi, podría entenderse como el señalamiento de una pauta a seguir en el futuro,

“Bien creo que alguna vez por ffuerza o con engaños os han de hacer adorar lo que ellos adoran: quando más, quando más no pudiéredes, hacedlo delante dellos, y por otra parte no olvidéis nuestras ceremonias.

Y si os dixieren que quebrantéis vuestras guacas y esto por ffuerza, mostralles lo que no pudiéredes hacer menos, y lo demás guardaldo, que en ello me daréis a mi mucho contento” (Ibid., 80-81)

Si a la religión y al orden del Tawantinsuyo nos referimos, es importante hacer hincapié sobre tres testimonios relacionados con el papel cumplido por el Villac Umu en 1536, pero posiblemente de manera tradicional en el orden andino. Aquí la primera versión:

“...adonde llamando a todos los capitanes más prncipales a alta voz uno dellos llamado Vila Oma, persona que gobernaba la tierra por mi padre como general de toda ella, dixo como conquistardose e increpando á mi padre desta manera “Sapai inga ¿qué es esto en que andan estos viracochas? Hoy te prenden mañana te sueltan” (Ibid., 47)

En la segunda, se dimensiona el poder político del sumo sacerdote:

“...dame licencia que yo te soltaré, y á estos barbudos los acabaré bien breve; porque gente tienes tú en tu tierra que me ayudará; que bien sabes tu que en toda la tierra arriba, y abaxo ni al traués, después de tí, no hay á quién más rrespeten que a mí, pues sobre todo soy general” (Ibid., 48)

Las dos referencias anteriores se refieren a la actuación del Villac Umu durante la prisión de Manco Inca, es decir en una situación en la cual se puede entender y considerar una lógica disminución de los efectivos poderes del Inca; sin embargo, en la tercera mención que se está considerando se señala con claridad la conducta, más aún, el papel del sumo sacerdote, y esta vez corresponde a las circunstancias del cerco a la ciudad del Cusco.

“... y Vila Oma, capitán general de aquella gente, viéndola toda ya apercebida, y a punto, hízole luego saber a mi padre, el qual estaba a la sazón en Calca, diciendo que ya los tenía cercados y en gran aprieto que se los matarían (a los españoles) ó que harían con ellos”. (Ibid., 66).

Se señala entonces de manera clara y a través de la reiteración que ofrecen los testimonios mencionados, la función militar del Villac Umu, a quién se indica en la *Relación* como el “capitán general” del ejército inca. Hay que sub-

rayar en este caso que dicha tarea militar se apareja a un poder político suficiente para que se le considere como segunda persona. Es decir con autoridad después del Inca.

Ello no debe llamar la atención si se consideran los orígenes de la estructura misma de la élite cusqueña, en la que se advierte la identificación de sus funciones religiosas, militares y políticas; sustentadas no sólo en la tradición oral sino en los mitos y también en los acontecimientos mismos; en aquellos que vivió el Tawantinsuyu en la víspera de la invasión española y que fueron detallados por los cronistas españoles. Resultan confirmatorias y por lo mismo sugerentes las afirmaciones de Titu Cusi que estamos reseñando.

El hombre andino y con mayor razón la élite incaica no podrían haber interpretado sino como una crisis cósmica tanto la conquista española como la instalación del dios cristiano. Ante similares situaciones en el pasado, el llamado sector militar de la élite ocupó una situación preponderante, y ésto ha sido ya claramente enunciado por nuestra historiografía contemporánea. Sin embargo, remontarse a los orígenes tribales del Estado cusqueño y a sus sucesivos movimientos de expansión junto a la consolidación del estado en el período atribuido a Pachacuti, lleva por otro lado a señalar, en mi opinión, que aún no está suficientemente aclarado el modo como se desarrollan las interrelaciones entre los enunciados sectores militar y religioso de la élite. ¿Es que acaso el testimonio de Titu Cusi está haciendo referencia a una realidad diferente, aunque fuere sólo parcialmente? ¿Puede considerarse tal vez la posibilidad de que estamos ante los indicios de una evidencia de que la élite cusqueña no admitió en su interior separaciones tajantes? ¿Qué la sectorización militar y religiosa no se dio a tal nivel y en tales proporciones? Ahora bien, tal unidad e identificación ¿fue permanente? ¿se alcanzó sólo en momentos de crisis? ¿cuál es? Sin lugar a dudas aquellas que ponían en peligro la estabilidad del poder y del estado.

Si en cambio la cohesión fue permanente, es claro que habrá que volver la mirada a los orígenes del propio Tawantinsuyu cuando se ha dicho es difícil separar las tareas de los amautas de la de los propios sinchis³.

3 Pilar Remy en un breve texto sobre "El Sacerdocio cusqueño" planteaba hipotéticamente la posibilidad de una identificación del Inca en el Villac Umu. Por el momento nos parece mucho decir sin ser descartable esta posición también por ahora.

Surgen así perspectivas interesantes para la investigación y el análisis de lo que se tiene ya por conocido. Por ejemplo ¿fue Pachacuti el Villac Umu cusqueño antes de ser el militar victorioso convertido en Inca?. Si, como se piensa, el personaje encarna un arquetipo ¿dicha imagen ejemplar no encarna a su vez una situación real? ¿Es en calidad de supremo sacerdote que encabeza al ejército y vence a los Cháncas? O, planteado de otra manera, no se concebía un poder militar sin la fuerza que otorgaba el apoyo religioso es decir un carácter sagrado.

Luego, ¿el co-gobierno incaico implica necesariamente la identificación entre co-reinante, jefe del ejército y sumo sacerdote?. Es decir que se puede distinguir entre Inca y su co-reinante (no olvidemos la lista paralela de incas y jefes militares que por ejemplo nos ofrece Murúa, (1590, Lib. II, cap. I y ss.) parte de los cuales suceden al cargo de Inca). Pero no se podría separar al sacerdote supremo del máximo caudillo militar. Cosa curiosa, los cronistas nos dan los nombres de gran número de estos jefes, incluso algunos como el caso citado de Murúa, con especial detalle. Sin embargo, ignoran los nombres de los Villac Umu. Siendo que la descripción de la religión indígena preocupa a todos ellos resulta extraño que se les pasara por alto detalle tan importante. Fue tal vez que no percibieron aquello porque estaban imposibilitados de hacerlo debido a que tal situación no se concebía, no encajaba en sus patrones occidentales.

Una cosa más, en los casos en que el co-reinante pasaba a desempeñar el papel de *Inca*, esta nueva situación no desnaturalizaría su anterior posición religiosa, a todas luces importante; puesto que sobre el Villac Umu mismo, se coloca el *Inca* como ser identificado con la divinidad y dotado de poderes sobrenaturales.

Volviendo a la *Relación* de Titu Cusi, no sin antes aclarar que lo que se acaba de formular debe entenderse como sugerencias que requieren de investigación para llegar a ser siquiera hipótesis, resulta constatable que desaparecido Manco Inca, no es el Villac Umu sino uno de los hijos del primero quien toma la borla. Además de tomar en cuenta la coyuntura especial que resulta del efectivo control ejercido por los españoles y la crisis política y religiosa vivida por la élite incaica en su interior; —crisis que no terminó sin embargo con la ejecución de Atahualpa— hay que considerar la precariedad del poder de lo que quedaba del Tawantinsuyu frente a los distintos grupos étnicos. La desestructuración de la sociedad andina estaba iniciada y todo ello obliga a explicar en dicho proceso, hartamente complejo sin lugar a dudas, las razones tanto como el hecho en sí, del repliegue de la élite. Replegamiento no solamente físico, al reducto vilcabambino, sino su considerable aislamiento del resto de la población andina ante la imposi-

bilidad práctica de desarrollar una campaña militar de envergadura, sobre todo luego de los fracasos militares en los cercos del Cusco y Lima que sin duda mermaron mucho más el poder efectivo de la élite y resintieron su prestigio. De la misma manera como la instalación de la dominación hispánica cortó los canales de relación entre los curacas y sus ayllus, empujando a los primeros a asimilarse al orden europeo a fin de recobrar su antiguo poder; la élite incaica se acomoda a dicho nuevo orden en tanto que esto le permita privilegios y restaure poderes. Así asistimos no sólo al colaboracionismo sino también a la asimilación de los patrones andinos a los europeos, por ejemplo están los casos de Sayri Tupac o del propio Titu Cusi Yupanqui.

Por ello, desposeída de una capacidad suficiente para el desarrollo de una nueva ofensiva militar de consideración, se entiende que la élite militar circunscribiera las funciones del Villac Umu a únicamente a las actividades del culto que debía lógicamente, ser revitalizado. El Inca Manco y sus sucesores se reservarán desde entonces el manejo de todos los demás asuntos. Hay entonces que suponer que la élite se preparaba para una restauración del cosmos destruido y lo hará sin prisas.

En tal sentido resultan harto ilustrativas las versiones de algunas crónicas incluídas las de Titu Cusi en las que se relata el retiro de Manco Inca a Vitcos portando las momias de varios incas:

“...Vanacuri, Viracochan Inga, Pachacuti Inga, Topa Inga Yupangui y Guaina Cápac y otros muchos cuerpos de muges con muchas joyas e riquezas...” (Ibid.: 83).

De otro lado llama la atención el hecho de que luego del primer cerco del Cusco, en donde con claridad se indica la participación del Villac Umu en el comando de las tropas indígenas, en los asedios siguientes no se le mencione. Esto llevó a que J.A. del Busto indicara la posibilidad de que el Supremo Sacerdote había caído en el desprestigio (del Busto 1978: 198).

El deterioro de la figura del Villac Umu no debe entenderse en el estricto sentido del término y adjudicado al fracaso militar que además tuvo causas múltiples. Podemos pensar más bien que lo que realmente sucedió fue la suspensión de las atribuciones militares del sacerdote cusqueño, originada por una acción punitiva en su contra, sino más bien debida a un cambio en la orientación de la política seguida por la élite. Esta política se dirige al repliegue y a la consolidación religiosa, y acaso debía comportar en el futuro serias modificaciones en este campo. Hay que recordar que en el siglo XVI la administración colonial lle-

gó a relacionar el Taqui Oncoy con el accionar de la élite alojada en Vilcabamba. Sin embargo debe considerarse que el movimiento mesiánico y los objetivos perseguidos por la antigua élite parecieron acusar direcciones distintas y no tuvieron pues que estar necesariamente relacionados. (Ver Pease 1973: 450).

Agréguese la circunstancia de que hasta encontrar el séquito de Manco su asiento final en Vilcabamba, el Inca preside ceremonias religiosas en distintos lugares. Así, luego de la derrota de Sacsahuamán se celebran rituales en Sacsasiray y Tambo, pasando por Yucaj, todo en coincidencia con el calendario lunar (Titu Cusi (1571) 1916; 71).

Finalmente, en relación a las —por ahora— ambivalentes funciones del Villac Umu, cabe una segunda alternativa de interpretación: en situaciones de grave crisis que afectan al orden cósmico, el sumo sacerdote cusqueño intervendría en el accionar militar por su importante poder de convocatoria religiosa, reforzando la similar potestad del Inca, y fue por ésto tal vez que sólo se le menciona en el primer cerco cusqueño. Ambas sugerencias deberemos investigar en un espacio que no corresponde a la brevedad y el carácter sinóptico de este artículo. Otro de los aspectos no menos significativos y que incluso ha provocado sería reprobación de la historiografía (del Busto 1978: 171), ha sido la manera como Titu Cusi presenta algunos hechos relacionados con la actitud asumida por la élite en los primeros momentos de la conquista. En esos casos las versiones del improvisado cronista llevan al equívoco, al parecer de manera deliberada.

Tal es, por ejemplo, el caso referido a la ejecución de la Coya Cura Ocllo. Sin embargo, es también preciso reiterar aquí una característica del relato que nos ofrece la *Relación*, obra del Inca o de su copista, cosa difícil de saber con exactitud; se trata del tono épico con el que se acompaña el relato, aunque de manera ocasional.

Sin duda la formación intelectual de los copistas, Fray Marcos García y el escribano don Martín de Pando, deberá tomarse en cuenta para entender el tono exaltado con que se describe el accionar indígena, no ajeno por otro lado al ambiente de críticas que se iba notando en los círculos intelectuales y religiosos de la madre patria, en lo referente sobre todo a los excesos de los conquistadores. Pero, por cierto, también cabe recordar que la tradición literaria indígena no resultaba carente de las intenciones y estilo épicos. Baste mencionar la presencia de los *Haravicus* y las relaciones de hechos en la poesía exultativa de los *Hayllis*.

Así pues, Titu Cusi que cultiva al parecer bastante bien su memoria para destacar la negativa acción de los conquistadores, recuerdan en esta su probanza al monarca, la actitud valerosa de Cura Ocllo, su pariente ajusticiado en Tambo “.....sufriéndola por castidad.....” (Titu Cusi (1570) 1916: 90) con ella, agrega, fue ejecutado un grupo importante de gente, miembros de la élite, entre los que se contaba el Villac Umu. Hay en la versión ofrecida por Titu Cusi, omisiones referentes a este acontecimiento, que más bien parecen guiadas por el afán de ocultar causas verdaderas y prestigios auténticos de aquellos miembros de la élite que fueran ajusticiados según se dice por el mandato de Gonzalo Pizarro. La importancia y proyección de tan crueles medidas para el contexto indígena y el juego de intereses que oculta dentro de este épico relato que más bien insiste en las pasiones desenfundadas de algunos miembros de la hueste conquistadora y en la heroica defensa de su “virtud” con que responde la valerosa coya. Veamos.

Cura Ocllo es presentada en ésta y otras partes del relato como una coya, esto es, como un miembro de la familia del Inca por vía directa, sin lugar a dudas gozando del prestigio y poder reservados a la élite. Tan es así que Cura Ocllo se permite entablar un abierto desafío al propio Manco Inca cuando éste hace ejecutar a dos “hermanos” de la citada Coya, ni más ni menos que por haber acudido a la vanguardia de las tropas de Gonzalo Pizarro en la primera incursión española sobre un Manco Inca ya alojado en Vilcabamba. Por esta razón fue que se ordenó dar muerte a dichos parientes de Cura Ocllo, llamados Guapar e Inguill. Relata, pues, Titu Cusi que en tales circunstancias la mencionada recibió tal disgusto que “...nunca más se quiso mudar del lugar donde estaban muertos” (Ibid., 88-89).

Queda establecido el poder y prestigio de la Coya, pues se permitió una actitud de verdadero desplante ante el Inca Manco II. Se manifiesta entonces una clara discordia, o por lo menos el inicio de un enfrentamiento entre los miembros de la élite, en aquellos momentos. Sus señales serían: el “colaboracionismo” de Guapar e Inguill con uno de los Pizarros y justamente para enfrentar al “Inca reinante”. El desafío de Cura Ocllo y, finalmente, lo que debió ser la instalación de un nuevo foco de poder inca rival al que presidía Manco, y en este caso instalado no en *Vilcabamba* sino que indiciariamente pensamos que en *Tambo*, es decir el lugar donde quedó Cura Ocllo con varios miembros de la élite, y donde presumiblemente fueran ejecutados los ya señalados Guapar e Inguill.

Se entiende así el interés hispano de tomar maritalmente a dicha mujer, miembro prominente de la élite y en rebeldía frente al Inca. Mejor aún se explica su ejecución y la del grupo que le hacía compañía. Tal vez con el claro propósito de desbaratar ese nuevo foco de poder incaico que no convenía a los españoles.

En suma, puede pensarse tal vez muy bien que no fueron ni de la “pasión” de Gonzalo o sus camaradas ni la “castidad” de la mujer indígena asediada los que determinaron ese drama, sino más bien razones políticas presentes en uno y otro bando.

Otro de los temas que resaltan por el apasionamiento en su tratamiento, es el referido a la actitud de los cusqueños frente a los grupos étnicos que resultaron enfrentándoseles y colaborando con los conquistadores españoles. El Inca Titu Cusi manifiesta no sólo un abierto desprecio hacia ellos, conforme se mencionó en acápites anteriores, sino que el autor se detiene en la descripción de la conducta seguida por su predecesor y que fuera abiertamente represiva. Es entonces que se especifica con bastantes detalles la destrucción del santuario e ídolo de los huancas, de lo que se sabe era una vieja rivalidad entre los incas y aquel grupo étnico.

Después de la batalla de Jauja fue Manco Inca

“...a un pueblo llamado Vayocoche, que es la parte donde estaua el ídolo llamado Vari Vilca, y en un día que allí descansó lo mandó sacar del lugar donde estaua enterrado hasta los hombros y cabada la redondez della mandó sacar todo el tesoro que le tenían ofrescido y las yanaconas y criadas y criados que estauan diputados para el servicio de aquella guaca, en el qual la gente de aquella tierra tenía mucha confianza; los mandó matar a todos para que entendiesen que él era el señor, y al ídolo, echándolo una sogá al pescuezo le traxeron arrasando por todo el camino” (Ibid., 87).

La represión culminó según Titu Cusi, un año más tarde cuando el ídolo huanca fue echado “a un gran río”, seguramente en las cercanías de Acostambo, lugar en donde afirma permaneció su padre por aquel tiempo (Ibid.: 88). Vale la pena confrontar esta manera de proceder del Inca con los métodos acostumbrados de conquista y represión. Tienen hondo significado religioso y cosmológico, no sólo el *arrastre* sino el *cautiverio* prolongado de que es objeto el citado ídolo o divinidad local, así como su ulterior *arroyo* a un río.

El relato de Titu Cusi, que pretende seguir el accionar e itinerario de Manco Inca nos ofrece además, casi en su finalización importantes datos acerca de la biografía de su autor.

Estos testimonios son importantes no porque resulten inéditos puesto

que los mismos pueden ser obtenidos por medio de otras fuentes, incluso menos parciales, sino por remarcar el hecho crucial de la *permanencia* del inca Titu Cusi en la ciudad del Cusco, en casa del español Oñate, de allí afirma el ocasional cronista, fue *raptado* junto con su madre y por orden de Manco Inca, pasando desde entonces a residir a Vitcos (Ibid.: 91).

En este lugar fallecerá Manco en circunstancias especiales, y desde allí Titu Cusi se trasladará a Vilcabamba, su asiento definitivo.

Es por cierto sugerente la permanencia de Titu Cusi en el Cusco, antes de regresar al lado de su padre, sucederle y encabezar la resistencia de Vilcabamba. Pareciera ser un interesado intento del autor de establecer con ello su ancestro inca a través claro está del nutrimiento de su bagaje cultural en la ciudad sagrada, pues la tutela de Oñate no debió haber impedido el contacto frecuente con su parentela indígena que permanecía en el Cusco, sobre todo si se indica, como lo hace Titu Cusi, que fue sustraído de allí junto con su madre. Más aún, en otro momento del relato sostiene que fue encargado por el propio Manco Inca a su custodio español (Ibid.: 83). Llama asimismo la atención la mención de un *rapto* que devuelve a Titu Cusi al lado de la élite emigrada. Este hecho debe tal vez ser entendido como un acto *simbólico* al igual que el regreso de este hijo de Manco a la ciudad sagrada por excelencia. Fue sin duda Titu Cusi el primer interesado en presentarnos en torno suyo estas imágenes cargadas de valor religioso según los patrones andinos⁴

No hay que olvidar que vendrá luego en la *Relación* el relato del atentado contra Manco Inca que terminó ocasionándole la muerte, y la supuesta expresión de la voluntad de dicho Inca en el sentido que le sucediera Titu Cusi, a pesar de que por aquel entonces contaba con muy pocos años, entre 8 y 10 a lo sumo. Con bastante malicia, por cierto, Titu Cusi no reseña la serie de acontecimientos que se sucedieron a la muerte de su padre, vinculados todos al gobierno de la élite vilcabambina. No aclara el papel que realmente jugó en todo ello Sayri Túpac, la situación de Amaru Inca a quien distintas versiones califican como un incapacitado, "uti" recluso en la Casa del Sol.

Así pues buscando un prestigio y bases simbólicas para asentar su auto-

4 El simbolismo del rapto aparece con nitidez en la versión que de él recoge Múrua ([1590] Lib. I, cap. IX, 1946: 66) respecto a Yahuar Huaca, quien fue raptado por "sus enemigos" y llevado a Vilcabamba.

ridad según el modelo andino, hace lo propio siguiendo las pautas que asimiló y conoció en su estadía prolongada al lado de los españoles, según los usos europeos. Viéndose reducido a Vilcabamba, entendiéndolo que el éxito de su campaña no podría ser jamás inmediata (aunque como ya se ha dicho se le vinculará al movimiento mesiánico del Taqui Onkoy⁵, se empeñará entonces en conseguir de la Corona española títulos y prerrogativas.

El documento concluye con el testimonio de sus tratos con el Marqués de Cañete y el Conde de Nieva y que culminan con su bautizo y la pacificación de la zona.

Su rendición, sin embargo, no es incondicional, e incluso se percibe cierta majestad en sus actitudes. Exige así la legalización de su autoridad y dominios territoriales, limitados ciertamente, pero al fin efectivos dentro del nuevo orden impuesto.

Deja nuevamente sentado el principio de una guerra justa o defensiva a su favor cuando responde a las propuestas de paz del Conde de Nieva:

“Al qual yo rrespondí que a lo que decía de quitarme yo y no hacer mal a los indios ni inquietar a los españoles, que yo le daría mi palabra de que no me dando ellos ocasión”
(el subrayado es nuestro) que yo me quitaría muy a gusto...” (Ibid., 101).

Para conseguir sus propósitos, acepta ser adoctrinado y bautizado, pero se cuida muy bien de no aceptar de plano la presencia de los sacerdotes en el área bajo su control, supeditando más bien su compromiso en tal sentido a la efectivización del acuerdo y paz con los españoles:

“...y a lo que decía de que consintiese que entrasen sacerdotes en mi tierra, que yo no sabía nada de aquel menester, que se effectuase una vez la paz e después se haría lo que fuese justo” (Loc. cit.).

Para finalizar, cabe insistir sobre el hecho de que documentos de procedencia indígena, como el que nos ha ocupado, merecen un cuidadoso tratamiento y una acuciosa relectura (en el caso de que se trate de testimonios cono-

⁵ Ver Watchel (1973) entre otros autores que igualmente señalan la citada situación.

cidos). Esto nos llevará a la captación de mensajes profundos, información difícil de percibir a simple vista por el historiador, pero que esconden no sólo datos y relatos de acontecimientos, sino la visión general de un orden, de una situación concebida y apreciada en términos de categorías cósmicas. Dicho de otra manera, se trata del encuadre bajo normas tradicionales propias del hombre andino, de toda una realidad que no por eso deja de ser angustiada, vital y comprometedor para el hombre andino, secuela de la dominación hispana junto con la crisis total que la acompañó, crisis que necesariamente debía alcanzar una proyección hacia el futuro con la misma fuerza con la que se miraba el pasado.

Es cierto que en la relación de Titu Cusi Yupanqui no encontramos expresados estos elementos en su totalidad pero su testimonio constituye un buen ejemplo de muchos de ellos, así como del actuar y pensar de gran parte de la población andina, y más específicamente de la vieja élite en las primeras épocas de la conquista y colonización españolas.

La historiografía andina necesita comprometer aún más sus esfuerzos en la tarea de auscultar esta realidad. Su búsqueda en los testimonios de sus propios personajes más allá del propio discurso, en lo que de íntimo y casi podríamos decir psicológico poseen. Escondido en ellos podremos tal vez hallar varias de las claves que permitan la mejor comprensión de una época que por resultar intermedia entre la autonomía andina y la dominación hispana resulta siempre controvertible y se auscultó dando a la población indígena el rol del dominado, sorprendido primero y después sumiso resignado, o del patriota exaltado que se enfrentó a sus propios hermanos que traidoramente actuaron como colaboradores de los españoles. (Guillén, 1979).

El estudio de estos momentos de la inicial colonización pueden por su inmediatez cronológica, darnos derroteros muy sugerentes para la historia misma del Tawantinsuyu, puesto que, en medio de las luchas y acuerdos entre españoles e indígenas se movían al parecer aún los intereses vigentes en el Ande; no sólo hablamos de patrones culturales, usos y creencias, sino también de tensiones políticas, aquellas a las que no fue ajena la historia del estado Inca.

BIBLIOGRAFIA

- BUSTO D., José Antonio del
1978 *Historia general del Perú. Descubrimiento y conquista.* Librería Studium, Lima.
- CHANG--RODRIGUEZ, Raquel
1980 "A Forgotten Indian Chronicle: Titu Cusi Yupanqui's *Relación de la Conquista del Perú*": *Latin American Indian Literatures*, Vol. 4. No. 2. University of Pittsburgh, 1980.
- ESPINOZA S., WALDEMAR
1977 *La destrucción del Imperio de los Incas.* Retablo de Papel, Lima.
- GUILLEN, G., Edmundo
1979 *Vision peruana de la conquista.* (La resistencia incaica a la invasión española). Editorial Milla Batres, Lima.
- MURUA, Fray Martín de
(1590) 1946 *Historia del origen y genealogía de los Reyes Incas del Perú.* Introd. y notas de Constantino Bayle. Biblioteca Missionalia Hispanica, Madrid.
- OSSIO, Juan M. ed.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino.* Talleres Gráficos Morson, Lima.
- PEASE G. Y., Franklin
1973 "El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos". En: OSSIO, Juan M. ed. 1973.
1976 *Los últimos Incas del Cuzco.* 2da. Edición, P.L. Villanueva, Lima.
- REMY, Pilar
1978 *El sacerdocio cuzqueño.* En: *Etnohistoria y antropología andina* Primera Jornada de Museo Nacional de Historia. Lima.
- TITU CUSI YUPANQUI, Diego de Castro
(1570) 1916 *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II.* Ed. Urteaga-Romero. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Tm. II. Sanmartí y Cía., Lima.
- WACHTEL, Nathan
1973 "¿Belones y milenarismo?". En: OSSIO, Juan M. Ed. 1973.