

FRANKLIN PEASE G.Y.

LAS CRÓNICAS  
Y  
LOS ANDES



LIMA<sup>o</sup> PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
INSTITUTO RIVA-AGÜERO  
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA  
CHILE - ESPAÑA - ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA  
PERÚ - VENEZUELA

1995

seventh year it has no further intercourse with the female. A female mule has been known to be impregnated, but without the impregnation being followed up by parturition. In Syrophoenicia she-mules submit to the mule and bear young; but the breed, thought it resembles the ordinary one, is different and specific. The hinny or stunted mule is foaled by a mare when she has gone sick during gestation, and corresponds to the dwarf in the human species and to the after-pig or scut in swine; and, as in the case with dwarfs, the sexual organ of the hinny is abnormally large" (Aristóteles, *Historia Animalium*, ed. dirigida por Sir David Ross, Clarendon Press, Oxford [1910] 1967, p. 577b).

[223] García [44, a], p. 60b.

[224] García [44, a], p. 61 a.

[225] Sobre Isidoro de Sevilla ver Weckmann [192] t. I, pp. 71 ss.; García lo incluyó entre sus fuentes, no así a Adam de Bremen. La segunda edición de la obra de García (1729) realizada con notorios añadidos por Barcia, sí incluyó al último ("Adán de Brema") en un amplio y farragoso conjunto de información bibliográfica. Boemus sí fue mencionado en la primera edición de García; Cfr. Johann Boemus, *Omnius gentium mores, leges & ritus ex multis clarissimis rerum scriptobus*, 1520, había sido traducido al español por Francisco Thamara, *El Libro de las Costumbres de todas las gentes del mundo, y de las Indias, Traduzido y co[m]pilado por el Bachiller Francisco Thamara Cathedrático de Cádiz. Y dirigido al ilustríssimo Señor Don Juan Claros de Guzmán Conde de Niebla etc.*, en casa de Martín Nucio, a la enseña de las dos Cigüeñas, Amberes 1556; véase, asimismo, Kappler [129].

[226] Weckmann [192], t. I, p. 72.

[227] "Se trataba de gentes que careciendo del sistema digestivo, vivían exclusivamente del aroma de las plantas, emparentados sin duda con los *corismapos*, cuyo único alimento era el olor de los frutos. Esas leyendas quizás influyeron en la creencia de Juan de Cárdenas, expresada en 1589 o 1590, de que el indio chichimeco se sustentaba sin beber jamás...comen la tuna...chupan la hoja del nopal y del cozollo de la lechuguilla...cuya humedad tiene los propios efectos del agua" (Weckmann [192], T. I, p. 96, citando a Heinz Mode, *Fabulous Beast and Demons*, Paidon, London 1975; R. Blanco Fombona, *Los conquistadores españoles del siglo XVI*, Madrid 1920 y Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* [¿1589-90?] México 1965).

[228] John H. Rowe, Trabajo de Campo en Guambía, inédito; 1947. Comunicación personal.

[229] El nuevo texto de Betanzos, recientemente editado [1987] [43], no incluye información alguna al respecto; queda pendiente el hecho de que fray Gregorio poseyó una copia -¿mejor acaso que las existentes?- del texto de la *Suma y narración*.

[230] El caso de Gonzalo Tenorio, dominico, es importante, predicaba la secuencia de tres edades de la Iglesia, la romana, la española y la americana (Phelán [147], pp. 169 y ss.). Véase, además, para los franciscanos, Baudot [31].

[231] Fernando Fuenzalida, "El mito de los gentiles y las tres eras de la creación", *Revista de la Universidad Católica. Nueva serie*, 2 [59-84], Lima 1977.

## La conquista española y la percepción andina del otro

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, única y verdadera, los hombres americanos y sus organizaciones sociales fueron presentados literalmente bajo esquemas europeos. Ello se puede apreciar desde los escritos de Cristóbal Colón y, ciertamente, en la experiencia española en las Antillas y en 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 propios y antiguos conceptos 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 administrativos coloniales tempranos recogieron la presencia de voces nahuatl y aun taínas en los Andes. Ellas sirvieron para que los españoles fueran identificando -en realidad reconociendo- nuevas situaciones y cosas (tiáñez, cacique, canoa, caribe, maíz, etc.).

Alguno de estos casos adquirió muy especial importancia, la identificación de los caribes como canibales. Los antropófagos, comedores de carne humana, forman parte de los estereotipos europeos para identificar seres "no civilizados", aunque no sean "monstruosos"; el canibalismo fue considerado desde muy antiguo como una muestra de no-civilización, de corrupción de la condición humana, identificada con la crueldad. Desde los escritos del propio Colón surgen en América las identificaciones; pronto los caribes fueron estereotipados como canibales, especialmente crueles y, por cierto, idólatras [232]. A lo largo del

establecimiento español en América, los caníbales reaparecerán en ocasiones.

El caso del *Inca* cuzqueño es interesante. Era natural que el mismo fuera identificado como un rey, que adquiriría 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 Inca, 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 Inca 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 tenían 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 Inca 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 contemporáneo, es consecuen-

cia de una vieja visión unilínea de la historia. En estas y otras consideraciones similares puede originarse 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 día distintas a las empleadas en el siglo XVI, y también —específicamente— en visiones estereotipadas del pasado [233]. Es sabido que una explicación histórica sustentada —u 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 Bartolomé de las Casas— escaparían a esta consideración. Por ello interesa analizar los estereotipos que ayudaron a justificar la conquista. Se añaden a las explicaciones éticas previamente existentes en Europa, 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 sólo los repudian, sino que inician una guerra contra ellos. Un buen ejemplo para ver de qué manera se diseñó el estereotipo se encuentra en la propia forma como los cronistas retrataron al Inca Atahualpa.

Llegó Pizarro a los Andes en el momento en que se llevaba a cabo una sucesión del poder. Había muerto el Inca Huayna Cápac y se realizaba el complejo ritual que culminaba con la designación del nuevo Inca. 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 Inca fallecido, dotaron a uno de ellos (Huáscar, desconocido por los españoles) con las condiciones propias de la legitimidad, y al otro (Atahualpa, que los españoles capturaron y ejecutaron) con las de la bastardía. Ello permitió a los españoles sustentar la justicia de la ejecución de Atahualpa: éste último había intentado una rebelión contra los espa-

ñoses, 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 tanto en la temprana crónica atribuida a Cristóbal de Mena y también en un texto un poco posterior, 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 tardíamente [234]. En cambio, la acusación indicada no aparece claramente en la crónica de Francisco de Xerez, impresa asimismo en Sevilla en 1534. Éste tan sólo indicó que "Entre muchos mensajeros que venían a Atabalipa 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]". Unas páginas antes, Atahualpa había dicho a Pizarro que entregaría a su hermano a los españoles [235].

La relación atribuida a Mena propuso, en cambio, una versión distinta:

"...supimos cómo 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 cómo 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 prometió un bohío de oro que yo tenía para darles: mas yo les daría quatro bohíos y ellos no me matarían 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 matarían y alçarían 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 capitán suyo [de Atahualpa] lo tenía díxole [a Atahualpa] que no lo mandasse matar: sino que lo hiziesse traer allí donde estauan..." [236].

Más 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 hiziese; porque de aquellas cosas Dios Nuestro Señor era deservido y que también lo sería el Emperador; que venido él [Huáscar] *habría informado 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..." [237].

Es interesante no sólo la declaración sobre la conducta de Atahualpa, más cercana por cierto a la descripción de la relación atribuida a Mena, si es 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, dato desconocido y nunca mencionado por los otros cronistas que estuvieron en Cajamarca (el autor de la relación 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 [238].

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 reprehensión, porque 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 guardada de oro, bebía; ésta se tomó el día de su desbarate" [239].

Sólo unos años más tarde tomaría cuerpo la versión completa, cuando los cronistas pudieron disponer de mejores informaciones para

escribir sus historias. 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 por Raúl Porras. Pero el tema adquirirá nueva dimensión en autores posteriores, que escribieron y hasta editaron sus escritos en la década de 1550; tal es el caso de Pedro de Cieza de León y de Juan de Betanzos. Las obras de ambos han sido completadas recientemente, al descubrirse finalmente manuscritos perdidos por siglos, y sólo ahora puede disponerse de sus informaciones completas acerca de los acontecimientos de Cajamarca o en torno a la historia de los incas [240]. 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 ya mencionada 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. Ratificaron ambos las crueldades que los generales y partidarios de Atahualpa hicieron en el Cuzco por su orden, Cieza de León llegó a afirmar que Atahualpa "...usó de gran crueldad y desafueros..."; añadirá que los que llevaban preso a Huáscar a Cajamarca, donde se encontraba Atahualpa ya en prisión, determinaron "...ser leales [a] Atabalipa y traydores a él [Huáscar]...". Más adelante precisa que los españoles hicieron conocer a Atahualpa, preso en Cajamarca, que Huáscar se hallaba cerca de aquella ciudad, y sus captores deseaban saber qué ordenaba Atahualpa

"...porque Guáscara mostrava en extremo grado desear verse en poder de los cristianos, sus enemigos [de Atahualpa]. Este mensajero habló -llegado que fue- largo con Atabalipa, 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 más 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 constreñía que le mandase traer vivo, 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 quales auían 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..." [241].

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]..." [242].

Hay una relación directa entre esta última afirmación de Betanzos y la anteriormente citada del anónimo sevillano atribuido a Cristóbal de Mena. El autor de aquél había puesto en boca de Huáscar frases que indicaban que daría más oro que Atahualpa 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 la versiones de 1534, el texto atribuido a Mena, el segundo y posterior de la *Noticia del Perú* [¿1542?] 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 de esta manera 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 de León y Betanzos la astucia maligna y traicionera del Inca, así como también se proponía el argumento de que siendo Huáscar *señor natural* (como afirma Cieza de León), 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, fraticida 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 Bartolomé de 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 Inca Huayna Cápac, que se hallaban en mejores condiciones —de acuerdo a los españoles— de transmitir dicho derecho al rey de España. 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* [243]; 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..." [244], cosa que es ampliamente contradicha por la tradición andina posterior, que distingue claramente en su memoria a Atahualpa [245], 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..." [246]. Betanzos tenía en 1550 mayores informaciones (hablaba el quechua) y podía afirmar que el nominado heredero era Topa Gualpa "...un hijo de Guayna Cápac..." (no indica ya "el mayor"), cuya muerte en Jauja hizo posible el ulterior nombramiento de Manco Inca [247].

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 sólo en 1555, después de la muerte de Cieza de León en Sevilla [248] 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 [249]. 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 el traydor de mi hermano, por cuyo mandado muero, siendo yo su natural señor..." [250]. Ello hizo posible que Zárate adelantara opinión acerca de que la gente andina creyó que Huáscar era hijo del sol —y, en consecuencia, Atahualpa no— por haber sido capaz de profetizar la muerte de Atahualpa [251].

Cada uno de los relatos va confirmando (precisando) el estereotipo que definió la versión estándar española. Atahualpa era astuto, felón,

cruel asesino —hasta de 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 sólo lleva a delinear el estereotipo, sino proporciona la justificación de la guerra, acumulando la acusación que define a un Atahualpa violento, usurpador y tirano, que engaña a los españoles.

De esta forma, se cumplen en el último Inca las acusaciones que se habían hecho recaer desde las primeras versiones de los cronistas sobre la gente andina y 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; éstos 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...". 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 [252]. 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 [253]. 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 previamente 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 [254]. A ello se debe también que los primeros autores —que escribieron en la década de 1530— proporcionaran 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 —en realidad tardía— afirma que los hombres andinos confundieron a los españoles con Huiracocha y sus ayu-

dantes, 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 nótese generalizada en la primera parte del siglo XVII, como para ingresar, con una argumentación más compleja, en la *Nueva crónica* de Felipe Guaman Poma de Ayala. Paralelamente se afirmaba que los andinos habían considerado a los españoles y a los caballos como si fueran animales de seis patas; éste último pareciera ser un tópico que podría rastrearse en las versiones literarias populares europeas previas, pues al emplearlo Giulio Cesare Croce, en 1608, pareciera repetir un tópico acostumbrado [255].

Cuatro autores presentan los elementos básicos para una versión estándar del mito de Huiracocha, 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 [256]; 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 su crónica perdida. Todos los otros autores que añaden datos a la versión de aquellos 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 andina, cuzqueña y hasta incaica al menos. No todas lo fueron, si bien podrían predominar éstas en el caso de Betanzos, casado con mujer andina de la élite cuzqueña y conocedor del quechua. 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, John H. Rowe ha hecho notar que los datos que contiene bien pudieron ser empleados por autores como el propio Sarmiento de Gamboa o el clérigo Miguel Cabello Balboa [257]. 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 Tangaralá los cuales le dijeron: habrás de saber solo señor que a nuestro pueblo de

Tangaralá son llegadas unas gentes blancas y barbudas y traen una manera de ovejas sobre las cuales vienen y caminan y son muy grandes más 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 cubiertas 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 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 más 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 vuelto de allí..." [258].

El texto continúa con una serie de descripciones de lo que hacían y cómo vestían los españoles.

Los tallanes –grupo étnico que habitaba en la costa norte peruana– fueron interrogados en un segundo momento por el Inca, después de una mención al *capito* "...queriendo pronunciar capitán el Inga..." [259]. A continuación se menciona que, no obstante la noticia, Atahualpa –a quien todo el tiempo Betanzos llama "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 qué gente era si eran dioses u hombres como ellos* y si hacían mal o bien y qué 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* [260] que en tal caso no los pudiendo resistir se huiría de 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 volviesen y dijese al *gran Viracocha capito* que él se holgaba de su venida..." [261].

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 fuesen dioses, aludiendo directamente el relato de Betanzos a la versión que él mismo introdujo en la parte inicial de su obra [262]. El cronista coloca el razonamiento en boca de los tallanes y los capitanes del Inca; lo primero es sorprendente: la versión más norteña conocida que habla de Huiracocha (así sea en términos de una divinidad local) se halla en los textos recogidos por Francisco de Avila a inicios del siglo XVII, en la región mucho más sureña de Huarochirí [263].

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 podían ser considerados "...runaquiçacha que dice estragadores de gente..." o "...viracocha cuna allichac que dice dioses bienhechores de las gentes..." [264]. De hecho, la dicotomía sugiere la identificación de Huiracocha como divinidad bienhechora y no dañina; ello originaría un problema si se recuerda la identificación más moderna de los huiracochas con seres dañinos, hasta llegar al extremo de su identificación con el *pishtaco*, que extrae la grasa de sus víctimas [265]. Ésta es probablemente mucho más tardía. La identificación parte de la común explicación, indicada ya en las crónicas y muy discutida, de *huira* 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 huiracochas son benefactores de la gente. En otro momento, el texto de Betanzos vuelve a hacer mención a los españoles como huiracochas; 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 reiteró:

"...y más os hago saber que estando el ynga en la guaca de Guamachuco do yo partí le vinieron dos tallanes de Tangaralá y le trujeron nuevas como habían salido de la mar el Viracocha y otros muchos Viracochas con él 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 Inca] volverse por do vino al Quito y en el camino encontrarse con ellos *para ver lo que mandan que 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 hazedor* y que a su señor le había de venir

dellos suceso holgáronse y dieron gracias al hazedor que ellos llaman Viracocha y al sol en lugar del Ynga..." [266].

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 qué 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..." [267].

La imagen final resulta más clara. Huiracocha 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 sólo "produjo" 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 [268]. 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 Huiracocha y sus ayudantes. Sólo relata un "milagro" cuando la divinidad hizo llover fuego del cielo, el cual corrió por una ladera hacia donde estaban los pobladores del lugar [269]. 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..." [270]. Esta y otras actitudes motivaron que sus "hermanos" lo encerrasen en una cueva. Mitos andinos recogidos modernamente atribuyen esta facultad de derribar cerros a *Incarrí*, de igual forma que la capacidad de producir agua [271].

El relato del cronista se ampliará, proporcionando una información acerca de cómo los hombres andinos vieron a los españoles en forma tal a como debían ser si no fuesen huiracochas: "...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 fácilmente le toman como si fuese suyo propio...". Añade: "...a mí me parece destas gentes que deben ser quitas pumarangra que dice gentes sin señor derramadas y salteadores...". 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? respondió el indio los bestiales de los yungas los llamaron así pensando que eran dioses..." [272]. Estas calificaciones coincidirían con la de "estragadores de gente" atribuida previamente a los españoles [273], y podrían relacionarse con la previamente citada frase del anónimo sevillano de 1534, que menciona la imagen de los españoles como *diablos*. Lo interesante es el mantenimiento de una dualidad visible en la información de Betanzos, de un lado, Huiracocha es considerado una divinidad bienhechora y, de otro, textos como el anteriormente citado señalan a los españoles como "estragadores" o "gentes sin señor derramadas y salteadores"; estas últimas nociones no se condicen con el señalamiento de los invasores como huiracochas. Puede añadirse una cuestión adicional: en el texto de Betanzos se prefiere dejar en manos de los yungas la responsabilidad de la identificación con Huiracocha; los yungas son "bestiales", cosa que recordará al lector frases de Guaman Poma.

Como afirma Molinié Fioravanti, es posible que la noción de "grasa" haya sido asociada con los recién llegados españoles [274], pero este es un asunto que merece mayor discusión. Una de las razones señaladas por la autora indicada para explicar la vinculación de Huiracocha con los españoles hállase en la afirmación de Cieza de León de que Huáscar invocaba el socorro de Huiracocha contra Atahualpa [275]. Allí se podría hallar una explicación de por qué los partidarios de Huáscar podrían haber identificado a los cristianos con aquella divinidad. Esta es, sin duda, una línea atrayente, pero no explica por qué demoró 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 información suficiente.

Fueron, entonces, los autores que escribieron al inicio de la década de 1550, o después, quienes establecieron las relaciones entre el mito de Huiracocha (por ellos divulgado) y la propia llegada de los españoles. Huiracocha había ordenado el mundo poniéndose "...de espaldas hacia do el sol nace" y mirando al Poniente; a su espalda quedaba el Collasuyu y frente a él el Chinchaysuyu. Sus ayudantes habían realizado

la ordenación en las otras dos regiones (Antisuyu y Cuntisuyu), mientras Huiracocha realizaba su tarea ordenadora viajando de Este a Oeste, siguiendo la ruta del sol y perdiéndose posteriormente en el mar [276].

Las versiones de los cronistas identificaron de esta manera la venida de los españoles con el retorno de Huiracocha. 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, estaban convencidos, llevaban a cabo. Al colocar esta imagen en el pensamiento de los vencidos, se produce la impresión directa de que éstos se hallaban abiertos a lo sobrenatural, aun entendiéndolo 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 Tahuantinsuyu al rey de España [277]. Titu Cusi Yupanqui recordaría en la década de 1570 que informantes tallanes dijeron a Manco Inca: "...es una jente [los españoles] que sin dubda no pueden ser menos que no sean Viracochas..." [278]; si bien páginas más adelante planteará otra cosa, más en línea con lo que se vio en el texto de Betanzos:

"...y mirar que éstos [los españoles] engañan por buenas palabras y después no cunplen lo que dizen; que ansy como abéis visto hizieron a mí que me dixieron que heran hijos del Viracochan y me mostraron al principio gran afablidad (*sic*) y mucho amor, y después 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*) puede allanar los cerros, sacar las aguas, hazer çerros donde no las ay, no haze mal a naidie y estos no vemos que an

hecho esto, más antes, en lugar de hazer bien nos an hecho mal... [279].

Puede rastrearse allí imágenes cercanas a las de Betanzos, aunque resumidas. Los españoles caminan sobre pies de plata, saben leer y escribir, etc. Ciertamente, esta descripción no corresponde a Huiracocha 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 [280]. 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, Huiracocha en suma. Ello podría estar relacionado con la importancia que Cieza o Betanzos otorgaron al mito de origen cuzqueño que reiteradamente presenta a Huiracocha como "hacedor", ordenador del mundo [281]. 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 fueran 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 lenguas andinas. Algunos cronistas (como Cieza) fueron particularmente críticos con la identificación de Huiracocha con un apóstol de Cristo, a pesar de que pronto se difundió la versión, acogida por el propio Cieza, de que Huiracocha era un dios blanco y hasta barbudo. Años más tarde, Guaman Poma diría que el Inca Huiracocha era blanco y barbado, añadiendo que "...adoraba mucho al Ticze Uiracocha 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 Uiracocha, que así lo llamaron, que había de venir a reinar...". Sin embargo, el asunto de las barbas requiere un aná-

lisis más amplio: figuran en el dibujo del sol en el "escudo" de los incas [282].

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 comunicación. Sin embargo, como ya se ha visto, la *Tragedia del fin de Atawallpa* presenta una imagen andina, posterior, oral y muy distinta: los españoles no hablan, sólo mueven los labios, su idioma es atronador pero incomprensible.

El "reconocimiento" que hacían los europeos en América no se halló, pues, únicamente en el diseño imperial (romano) del Tahuantinsuyu, 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, en tanto que la imagen de los españoles como huiracochas parece haberse comportado de manera distinta. Mientras un cronista como Betanzos discute sobre si los españoles eran considerados "estragadores de gente" o benefactores huiracochas, 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.

#### NOTAS

[232] Véase Juha Pekka Helminen, "¿Eran canibales los caribes? Fray Bartolomé de las Casas y el canibalismo", *Revista de Historia de América*, Nº 105 (147-158), México 1988; nótese la bibliografía específica que menciona.

[233] 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 sólo 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.

[234] 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 [1535], sólo se imprimieron sus actas en 1948; Cfr. Porras [14, a], [2] pp. 601 y ss.). Otros autores, como Enrique de 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, y llega a la conclusión de que Mena no pudo ser quien lo escribiera (comunicación personal); como indiqué con anterioridad, creo que este asunto podría afectar la credibilidad de Mena como testigo (habla como si hubiera visto la ejecución de Atahualpa, bien que la relata con menos precisión que otros hechos), pero no necesariamente su autoría.

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 atribuido a Estete, especialmente a partir de las afirmaciones de Jiménez de la Espada ([2]: IX); previamente había sido empleada como anónima por Prescott. Al imprimirla, Carlos M. Larrea siguió los criterios de Jiménez de la Espada (Larrea ed. [17]). Hubo otros personajes llamados igualmente Miguel de Estete entre los españoles iniciales del Perú; Larrea lo había supuesto ([17], p. 8), pero Porras incrementó la información. Este último difiere de Larrea 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 [2]: 597-598).

Normalmente se ha considerado que la fecha de redacción de la *Noticia del Perú* era cercana a las 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 conocimiento. 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 nombrado en estos es Atahualpa. Además, la *Noticia* inauguró el término y la categoría de Inca (ynga, yngua): "Inga, que quiere decir rey" (Larrea [17], p. 34), tampoco usado por los otros autores de la década de 1530.

Por 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 entrecomillado como el de la Carta de Hernando Pizarro (este asunto es provisorio, mientras no pueda revisarse los manuscritos correspondientes [Cfr. Oviedo [7] V, pp. 84-93]). El testimonio de Molina indica en la redacción de Oviedo, *Guáscara*, 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 Guáscara, Oviedo escribe: "no quiero perder el tiempo, ni dejar de escribir lo que demás oí al dicho Molina" ([7] V, p. 91). Posiblemente Oviedo pudo recomponer el testimonio de Molina con otros informes posteriores. Frases ulteriores de Oviedo reforzarían la hipótesis de una versión oral de Molina.

[235] Xerez [5], pp. 22 b, y 21 b.

[236] Anónimo [atribuido a Mena] [109], pp. 6-7.

[237] Anónimo [atribuido a Estete], en Larrea [17], p. 26.

[238] Vid. Sancho [24].

[239] Anónimo [atribuido a Estete] [17], p. 26.

[240] El reciente descubrimiento de nuevos manuscritos correspondientes a la segunda y tercera parte de la *Crónica del Perú* de Cieza de León, hallados en la Biblioteca Apostólica Vaticana por la profesora italiana 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 (Cfr. Cieza [35, b], y [28]); el texto de Betanzos fue editado por María del Carmen Martín Rubio (Betanzos [43]).

[241] Cieza [28], pp. 113, 143, 144.

[242] Betanzos [43], p. 280.

[243] Xerez [5], p. 35.

[244] Anónimo [atribuido a Cristóbal de Mena] [109], p. 11.

[245] 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 Atawallpa* (Lara ed. [156]), del mismo hay versiones distintas. Cfr. Teodoro Meneses, ed., *Teatro quechua colonial. Antología*, Edubanco, Lima 1983; también "Presentación en forma reiterativa del drama quechua 'La muerte de Atahualpa'" *Revista Andina*, Año 3, Nº 2 (499-508), Cuzco 1985, y otros textos afines: Rogger Ravines, et al [171] por ejemplo; nuevas informaciones en Burga [171]. Las versiones del mito de Incárrí recuerdan a Atahualpa, véase Arguedas [153], p. 228, que distingue la generación anterior de la posterior a Atahualpa; todas las 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 sindicó como Inca ([70, b] t. I, pp. 275, 176, 277, et passim). Son conocidos los cuadros como el de la

"Degollación de Don Juan Ataguallpa en Cajamarca" (Museo de la Universidad del Cuzco). Entre los apresados a raíz de movimientos subversivos en el siglo XVII aparece registrado un Juan Atahualpa (Pease [171, b]). En los tiempos de la sublevación acaudillada por Juan Santos Atahualpa en la región oriental de los Andes, decíase en el Cuzco que el Inca Atahualpa reinaba en los Andes de Jauja, mientras que su hermano (su primo hermano) Huáscar lo hacía en el Paititi (Diego de Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas del Cuzco*, edición, prólogo y notas de Félix Denegri Luna, con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz, Fundación Augusto N. Wiese, Lima 1980, II, pp. 277-278).

[246] Anónimo [atribuido a Cristóbal de Mena] [109], p. 11.

[247] Betanzos [43], pp. 287, 290.

[248] En 1554, Cfr. Maticorena [35].

[249] 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 [39, b]; Francesca Cantù, Estudio preliminar a Pedro de Cieza de León, *Pedro de Cieza de León e il Descubrimiento y la conquista del Perú* (Crónica, parte III), Roma 1979; y Cantù [27], Pease [34] y "Cieza de León y la Tercera Parte de la *Crónica del Perú*", *Revista Interamericana de Bibliografía*, XXXIV, 3-4 (403-418), Washington D.C. 1984.

[250] Zárate [122], p. 40v.

[251] 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 Inca 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 imprimir su *Historia* (Porras [2], pp. 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 Inca 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 compararlos 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.

[252] Xerez [5], p. 6.

[253] por ejemplo Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI, México 1987.

[254] 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 (sobre este asunto véase Solano [103 a y b], y Rivarola [103 a], esp. pp. 14 y ss., y [103 b]). De hecho, las crónicas en general presentaron los primeros días españoles en los Andes en medio de un diálogo fluido 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 Inca, que conmemoran la de Atahualpa en Cajamarca; hace años, Lara publicó la *Tragedia del fin de Atawallpa* [156], atribuyéndola a tiempos coloniales. Allí se especifica que mientras el Inca y los hombres andinos —incluyendo a los intérpretes— *hablan*, Pizarro y Almagro sólo mueven los labios. En algún momento del diálogo, un enviado del Inca exclama que le es imposible descifrar el lenguaje del enemigo y entender su "atronador idioma" (Lara [156], p. 131; cfr. Ravines et al editores [171], Burga [171] ofrece nuevos datos.

[255] Giulio Cesare Croce, *Bertoldo, Bertoldino y Cacaseno*, traducción, introducción y notas de Carmen Artal, Bosch, Barcelona 1983, pp. 243-245

[256] Sarmiento de Gamboa tuvo una vida azarosa. Cosmógrafo y navegante, inquisitorialmente perseguido a causa de fabricación de anillos amorosos y otras 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*.

[257] El documento publicado por Rowe [63] es de la mayor importancia; aun tratándose de un expediente burocrático y, en consecuencia, redactado en el [traducido al] lenguaje de éstos, permite precisar mejor el tipo de información que los cronistas emplearon. Su valor como fuente primaria es excelente.

[258] Betanzos [43], p. 235). La imagen proporcionada por el texto asume una atribución al *otro*; 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 Ataguallpa 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 larguissimas, 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 y vestir, y una cara solo le pareció que tenía señor mayor de una cara prieta, y dientes y ojo blanco, que éste 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 mandó Atagualpa 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 Atagualpa Inga a las indias que se rieron, y tornó a dar otras indias de nuevo y servicio..." (Guaman Poma [70, b] t. I, pp. 276-277). La referencia a la *pija* se aclara en Covarrubias: "la velotilla del niño, y dijose del nombre griego *fos*, porque es la fuente por donde orina" (Covarrubias [164], p. 870 b). Otros textos mencionan asimismo las barbas como lanas: "y en las mandíbulas ostentan / barbas del todo rojas, semejantes / a largas vedijas de lana..." (Lara [156], p. 87).

[259] Betanzos [43], p. 254.

[260] En un texto que no refiere al mismo mensajero, la relación de *La conquista del Perú* atribuida a Cristóbal de Mena, señala que "...una jornada antes que allegásemos al real del Atabalipa vino de su parte un mensajero y truxo en presente muchas ouejas cozidas y pan de mayz y cántaros de chicha. Y como el gobernador haúa enbiado 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 mensajero de los diablos que por tanta tierra auían venido y que no auía quien los matasse..." (Anónimo [atribuido a Mena] [109] p. 3). Agradezco a Luis Rebaza haberme hecho notar este texto. La atribución del autor resalta: los andinos consideran "diablos" a los españoles. Sobre la noción *supay*, traducida normalmente como "demonio", ver Gerald Taylor, "Supay", *Amerindia*, 5 (47-63), París 1980.

[261] Betanzos [43], p. 255, subrayado mío.

[262] Betanzos [43], p. 15.

[263] Los textos recogidos por Avila hablan de Cuniraya Viracocha; cfr. Taylor ed. [81], pp. 53 y ss., por ejemplo.

[264] Betanzos [43], p. 255.

[265] Cfr. Antoinette Molinié Fioravanti, "El regreso de Viracocha", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XVI, 3-4 (71-83), Lima 1987; para la imagen hispánica, véase Lilia Pérez González, "Algunas consideraciones sobre el 'sacamantecas' y el 'chupasangres'", *Papeles de Son Armadans*, CCLXIII (185-199), Palma de Mallorca 1978.

[266] Betanzos [43], p. 262.

[267] Betanzos [43], p. 264; un texto similar en Titu Cusi Yupanqui [61], pp. 51-52.

[268] Betanzos [43], p. 11.

[269] Betanzos [43], p. 14.

[270] Betanzos [43], p. 18.

[271] Cfr. Arguedas [153], p. 228; Franklin Pease G.Y. ed., *Pensamiento mítico. Antología*, Mosca Azul Editores, Lima 1982, pp. 215-216, 221, 227. En diferentes contextos, el Inca 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.

[272] Betanzos [43], pp. 164, 264.

[273] Betanzos [43], p. 264. Cfr. *supra*. "ESTRAGAR. Echar a perder, borrar, afeár, descomponer, arruynar..." (Covarrubias [164], p. 568 b). La imagen de Huiracocha es multifacética, como se ha destacado con frecuencia (Franklin Pease G.Y., *El dios creador andino*, Mosca Azul Editores, Lima 1973; Sabine Mac Cormack, "Pachacuti: Miracles, Punishments and Last Judgements: Visionary Past and Prophetic in Early Colonial Peru", *American Historical Review*, 93, 4, 1988, p. 981). La divinidad ordenadora del mundo puede ser destructora, ciertamente, pero los textos de Betanzos buscarían precisar la imagen opuesta. Cabe discutir, por cierto, la imagen de Huiracocha como "sol negro", una era de sol negro precedería a un nuevo *pachacuti*, como indica Molinié [264], esp. pp. 80-81, quien piensa la invasión española como tal. 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. Compárese con la noción de arco iris negro como expresión de liminalidad (Mercedes López Baralt, *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino*, Editorial Playor, Puerto Rico 1987, pp. 37 y ss.

[274] Molinié [264], p. 77.

[275] La afirmación proviene de Cieza [35, b], p. 11, añadida a la observación (tomada de Zuidema por Molinié) de que la población originaria del Cuzco adoraba a Huiracocha. 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 Atagualpa era de Hanan Cuzco y de la línea de Ynga Yupangue 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 nació 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 Atagualpa y a todos sus deudos y de su linaje que eran de Hanan Cuzco y hacer de nuevo el linaje de Hurin Cuzco..." (Betanzos [43], pp. 210, 211).

[276] Franklin Pease G.Y., "Nota sobre Wiraqocha y sus itinerarios", *Histórica*, X, 2, Lima 1986, pp. 220-230.

[277] Guaman Poma relata, por ejemplo, que Huáscar envió a su "embajador", don Martín Guaman Malqui de Ayala (obviamente un antepasado del cronista), a entrevistarse con el "embajador del emperador y rey de Castilla" (Pizarro), ambos y Almagro "se dieron paz" [70, b], T. I, p. 275; cfr. pp. 85, 118, *passim*; también mi prólogo a Guaman Poma [70]: lxiii. La *traslatio imperii*

era, como se ha visto, un recurso empleado con frecuencia, tal en México por Cortés.

[278] Titu Cusi [61], p. 8.

[279] Titu Cusi [61], pp. 51-52.

[280] Jorge Flores Ochoa, "Inkarrí y Qollarí en una comunidad del altiplano", en Ossio, ed. [201], p. 321.

[281] La referencia al hacedor adquiere singular significación, y confusión, en los propios autores indicados, por ejemplo, Cieza de León indicaba que Pachacama debía ser identificado como *demonio*, asimilable a los cultos claramente paganos y aún místéricos: "Y quando hacían los sacrificios [en el templo de Pachacama] delante de la multitud del pueblo, yuan los rostros hacia las puertas del templo, y las espaldas a la figura del ydolo: lleuando los ojos bajos y llenos de gran temblor, y con tanta turbación, según publican algunos Indios de los que hoy son vivos, que casi se podrá comparar con lo que se lee de los sacerdotes de Apolo: quando los gentiles aguardaban sus vanas respuestas..." (Cieza [34, 1] cap. LXXII, p. 213). Allí mismo precisa que [este malvado demonio Pachacama] "como ve que ha perdido su crédito y autoridad, y que muchos de los que le solían seruir tienen ya opinión cóntraria, conociendo su error, les dize [Pachacama] que el Dios que los Christianos predicán y él son vna cosa...", y añadirá "El nombre deste demonio quería decir hazedor del mundo, porque cámac quiere dezir hazedor y pacha mundo" (*Ibidem*, p. 214).

[282] Guaman Poma [70] I, pp. 77, 38, 56.