

Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* de Titu Cusi Yupanqui

Fernando Aguirre Pérez¹

Pontificia Universidad Católica del Perú

(Lima, Perú)

Resumen

La *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1570) de Titu Cusi Yupanqui es el primer relato indígena de la caída del imperio incaico. Hasta ahora, la mayoría de los esfuerzos de los investigadores se ha concentrado en dos objetivos contrapuestos: revelar cuán culturalmente indígena o híbrido era. Este artículo tiene un doble propósito. Por un lado, se propone explicar cómo la *Instrucción* alcanza un logro ideológico con el fin de confrontar la conquista española en curso: la constitución de un *primer* sujeto indígena colonial, un *nosotros* opuesto a un español *ellos* y definido en términos éticos. Por otro lado, trata de probar cómo este antagonismo ético estructura el discurso de Titu Cusi Yupanqui en su condición de primer programa indígena de resistencia y acomodación de la historia peruana, la cual, mediante diferentes caminos, ha sido revisitada y reformulada por la cultura andina a lo largo de tiempos tanto coloniales como poscoloniales.

¹ Es Ph.D. en Estudios Hipánicos por Cornell University. Es profesor de EE.GG.LL. y sus áreas de investigación son la literatura andina contemporánea, los radicalismos políticos en la literatura latinoamericana, y las interrelaciones entre la novela gráfica, el periodismo y la violencia desde la teoría psicoanalítica del trauma.
Correo electrónico: aguirre.fa@pucp.pe

Palabras claves: Literatura colonial, Perú, conquista española, Titu Cusi Yupanqui, rebeliones indígenas, subjetividades indígenas, resistencia, acomodación, mundo andino

Abstract

The *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1570) by Titu Cusi Yupanqui is the first indigenous account of the Inca empire fall. Until now, most of the researchers efforts about the *Instrucción* have focused on two opposite aims: to reveal how culturally indigenous or how hybrid it is. This article deals with a double purpose. The first one is to expose how this account accomplished an ideological achievement in order to confront the ongoing Spanish conquest: the constitution of a *first* colonial indigenous subject, a *nosotros*, ‘us,’ opposed to a Spanish *ellos*, ‘they,’ and defined in ethical terms. The second goal is to prove how this ethical contrast structures the Titu Cusi Yupanqui’s discourse as the first indigenous political program of resistance and accommodation in Peruvian history that, through different manners, has been revisited and reformulated by the Andean culture along the colonial and post-colonial times.

Key words: Colonial literature, Peru, Spanish conquest, Titu Cusi Yupanqui, indigenous rebellions, indigenous subjectivities, resistance, accommodation, Andean world

Aguirre, F. « Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la Instrucción al licenciado Lope García de Castro de Titu Cusi Yupanqui» *Summa Humanitatis*, vol. 1, número 10, (2018), pp. 10-67.

Si Titu Cusi Yupanqui, el penúltimo inca de Vilcabamba, no hubiera muerto a fines de 1570 o hacia inicios de 1571 se habría dado con este *requerimiento* que le enviaba el virrey Francisco de Toledo:¹

Entendiendo el descuido que había habido de vuestra parte en no salir a verme al camino, cuando vine a esta ciudad, ni después de haber estado en ella, y a reconocer lo que debíades al servicio de Dios y de la Majestad del Rey mi señor. . . Y así, podéis ver lo que os va en este negocio, y ejecutar lo que os digo con la obediencia que debéis a lo que os importe, y a vuestra seguridad y de vuestros hijos, hermanos y capitanes; que como padre, de vuestro bien y remedio se os advierte y dice esto (Titu Cusi Yupanqui, 1916, p. 123-124).

Toledo le llamaba la atención por no haberlo ido a saludar cuando visitara el Cusco en febrero de 1571 para realizar un despliegue de fuerzas precisamente para amedrentar al rebelde. En realidad, eran los aprestos de la invasión y el requerimiento, una velada declaratoria de guerra que, debido a la violenta muerte de los últimos intérpretes de castellano que vivían en territorio vilcabambino— el fraile Diego Ortiz y el secretario personal de Titu, el mestizo Martín de Pando—, nadie podría haber leído.

El virrey lo sabía, pero lo que le interesaba en verdad era cumplir puntillosamente con el trámite legal antes de proceder a la invasión. Había llegado a Lima a fines de 1569 con la aprobación real de la capitulación de Acobamba suscrita por la administración colonial con el inca en 1566, pero también con un proyecto que no solo cambiaría el discurso hegemónico colonial del

¹ Como muchos de los sucesos concernientes a Vilcabamba, la fecha de la muerte de Titu Cusi no se conoce con exactitud. Edmundo Guillén se inclina a pensar que habría ocurrido entre marzo y junio de 1571. Se basa en el testimonio de doña Angelina Llacsá Chuki y otros testigos, quienes afirmaron que el hecho se dio un año antes de la invasión española del reducto rebelde de mayo de 1572 (1981, p. 79).

Perú sino también el orden sociopolítico que se estaba configurando sobre las ruinas del imperio incaico. A mediados de 1571, envió dos embajadores a Vilcabamba para demandar el cumplimiento de los compromisos de la capitulación, que no fueron recibidos; y meses después a Tilano de Anaya con el requerimiento citado (Regalado, 1997, p. 125). Sin embargo, no había pasado a los hechos al cabo de un año. Demasiado para un gobernante tan expeditivo y soberbio como él, más aún si había dicho que Vilcabamba se había convertido en ‘un padrastro’ o ‘un quiste’ para el virreinato (Dunbar, 1949, p. 619). Dunbar tendría razón cuando sugiere que durante ese tiempo Toledo se encontraba acopiado información para sustentar una hipótesis crucial: los incas eran o habían sido unos tiranos (p. 621).

La idea apuntaba al corazón mismo de la defensa lascasiana del señorío *natural* de los indios sobre sus tierras. Ser considerados tiranos y no “señores naturales” los hacía ilegítimos, lo cual automáticamente—pretendería Toledo—le otorgaba a la corona española el derecho de rebelión ante ellos (Legnani, 2005a, p. xvii). Toledo le enmendaba la plana al propio Felipe II, quien en sus instrucciones le había ordenado restituir los indios a sus señores naturales y caciques; y lo liberaba de reparos morales con un argumento más político que filosófico: “. . .vuestra magestad es legítimo señor destos rreynos y los Yngas y curacas tiranos, y como tales yntrusos en el gobierno dellos”, le decía al rey (cit. en Dunbar, 1949, p. 621)². Sus *Informaciones y la Historia Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa acopiaban pruebas suficientes de la tiranía incaica y, por tanto, lo que correspondía no era preservar las formas nativas de organización, sino reemplazarlas con las reducciones para establecer el modelo español de villas y pueblos; no tratar de negociar

² Es una carta fechada el 1 de marzo de 1572 (Dunbar, 1949, p. 621), pocas semanas antes de atacar Vilcabamba.

pacíficamente con los sublevados sino por el contrario acabar con ellos, traidores al rey que usurpaban su autoridad en territorio español (Legnani, 2005a, p. xvii). Presumiblemente, una vez terminado de plasmar el nuevo aparato ideológico, las primeras medidas serían la intensificación de la extirpación de idolatrías³ y del ‘quiste’ de Vilcabamba entre abril y julio de 1572.⁴

Esta coyuntura política no parece haber sido la mejor para un alegato indígena como la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*⁵ (1570) de Titu Cusi Yupanqui que su destinatario debía llevar ante la corte de Felipe II al término de sus funciones como gobernador del virreinato del Perú. Era más que necesaria también para Castro, quien luego de cinco años de arduas negociaciones con el reducto no había logrado ni la paz efectiva—pues los asaltos de sus interlocutores se habían intensificado durante su gobierno—ni la salida del líder insurrecto. A Castro no le iría tan mal de vuelta en España, pues sería recompensado con su reincorporación al Real Consejo de Indias y con una renta anual vitalicia de seis mil pesos (Regalado, 1997, p. 99).

La suerte de Titu Cusi y Vilcabamba no puede haber sido más distinta. Él murió en circunstancias difíciles de esclarecer.⁶ Sus supuestos colaboradores externos fueron encarcelados

³ Según Regalado, por Vilcabamba pasó un notable que “ayudó en los trabajos de reducción de la población de Huancavelica, lugar donde estableció su primera Iglesia, (Barriga, 1939 II, p. 318) se trataba de Cristóbal de Albornoz, canónigo que entonces gozaba de prestigio como extirpador de idolatrías pero que al parecer acudió a Puquiura movido también por otro tipo de intereses, al punto que llegó a tener allí un ‘ingenio de metales’ (Ocampo, op cit., p. 161)” (1992, p. xxv).

⁴ Las fuerzas realistas traspusieron el puente de Chuquichaca en mayo, el 24 de junio alcanzaron la ciudad de Vilcabamba luego de dos meses de combates, abandonada e incendiada por sus propios habitantes que huían hacia la selva cusqueña; y en julio capturaron finalmente a Túpac Amaru. La culminación del proceso colonizador sería la fundación del pueblo de San Francisco de la Victoria de Vilcabamba el 24 de setiembre (Guillén, 1981, p. 74-75).

⁵ Titu Cusi Yupanqui (1992). En adelante, todas las citas se referirán a esta edición.

⁶ La tensión acumulada en su entorno obliga a algunos investigadores a no descartar incluso que haya sido víctima de una conspiración de sus propios capitanes descontentos con sus negociaciones (Guillén, 1981, p. 72). De su muerte se culpó a fray Ortiz, quien fuera cruelmente martirizado y degollado (Calancha, 1978 V, p. 1839-67). Pando corrió suerte parecida, cuando Túpac Amaru cortó todo trato diplomático con la corona y cerró el puente de Chuquichaca.

también antes del ataque, luego del cual su hijo Felipe Quispe Titu, sus hermanos Túpac Huallpa y Cápac Yupanqui fueron detenidos también; así como los pocos capitanes sobrevivientes de Túpac Amaru, el último inca rebelde. Con la excepción de Felipe, las huellas de estos personajes permanecen perdidas, como los mismos restos de la ciudadela neo inca. Luego de un juicio sumario, Túpac Amaru sería condenado a muerte y decapitado en la plaza de armas del Cusco el 22 o 23 de setiembre de 1572.⁷

Titu Cusi coloca por delante los móviles personales e inmediatos que lo motivaron a escribir esta *Instrucción*, ya que Castro iba a España. Le pide que lo favorezca “en todos mis negocios que ante su Magestad aya de presentar y tratar, ansy en cosas a my neçarias como a mys hijos y deçendientes” (Titu Cusi, 1992, p. 3), para lo cual cree necesario “hazer recopilación de algunas cosas” (Titu Cusi, 1992, p. 3). Sin embargo, a pesar de la aparente limitación de sus propósitos inmediatos, la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui constituye más bien el primer gran balance indígena de la caída del imperio de los incas y al mismo tiempo el primer programa político indígena de resistencia y acomodación ante el poder colonial.

Hasta hoy los mayores esfuerzos de la crítica se han preocupado por develar los rasgos que harían de esta relación una manifestación culturalmente híbrida o mestiza.⁸ El presente trabajo tiene un doble objetivo. El primero es exponer que ese balance histórico realizado por el inca produce un paso ideológicamente previo al mestizaje: la exposición y diferenciación de dos sujetos

⁷ Los historiadores no han podido dar con la fecha precisa, a pesar de que a la ejecución asistió el virrey. Esta es la fecha que da Regalado (1997, p.130). Guillén afirma que este inca fue llevado al Cusco el 21 de setiembre y que fue decapitado “antes del 24 de este mismo mes” (1981, p. 74). Dunbar calcula que habría tenido más de 28 años para entonces (p. 622).

⁸ Me refiero principalmente a Lienhard (1995), Verdesio (1995), Legnani (2005b), Luiselli (2001) y Bauer (2005).

coloniales antagónicos, un *nosotros* incaico y un *ellos* español. El segundo es probar que encaminado a esa diferenciación, Titu Cusi, basado en una meditada estructura argumental, convierten su relación en un reclamo o alegato contra la dominación colonial y en el origen del proyecto político de resistencia y acomodación del indígena todavía vigente en el mundo andino.

No es casual que esta tarea haya sido realizada por quien fue no solamente testigo de excepción sino protagonista clave de las primeras cuatro décadas de derrumbamiento del estado imperial incaico y de construcción sobre sus escombros del estado colonial español.⁹ En la introducción a su relación, lo primero que hace Titu Cusi Yupanqui al presentarse ante el licenciado Castro es dejar sentada su legitimidad como heredero del antiguo imperio de los incas al ser “nieto de Guainacpac e hijo de Mango Ynga Yupangui, señores naturales que fueron de los reinos y provincias del Piru” (Titu Cusi, 1992, p. 3), para sustentar su pleno derecho a reclamar las mercedes que le corresponderían a su rango. Se trata de una primera línea argumental o tópico. Está utilizando su nuevo nombre cristiano, Diego de Castro Titu Cussi Yupangui, y el argumento de *señorío natural* que Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria emplearan en defensa de los reinos indígenas americanos: abre la argumentación central de su alegato con un sustento escolástico occidental. Si jamás hubiera tenido contacto con el pensamiento europeo hubiera dicho simplemente “¿Vosotros no sabeis que yo soy hijo del sol, e hijo del Viracochan como vosotros

⁹ Según algunos investigadores, Titu Cusi habría nacido hacia 1530 [en 1529, para Raúl Porras Barrenechea (cit. en Guillén, 1981, p. 76); entre 1531 y 1534 para Guillén (1981, p. 76)], cuando la expedición de Pizarro ya realizaba su tercera y definitiva incursión en territorio incaico; y como ya se ha dicho, habría muerto entre los años 1570 y 1571. Se basan en la presunción del oidor Juan de Matienzo, quien en el momento de su entrevista con Titu Cusi, junio de 1565, le calculaba unos 33 años de edad (Matienzo, 1967, p. 294).

os jatais?” (Titu Cusi, 1992, p. 27), como su padre enrostraba a sus captores. Curiosamente, como cualquier rey europeo contemporáneo habría echado mano del derecho divino.

Asumiendo que es conocido por todos que sus antepasados fueron los “señores antiguos desta tierra” (Titu Cusi, 1992, p. 4) quiere explicarle “de cómo soy el hijo legitimo, digo el primero y mayorazgo, que my padre Mango Ynga Yupangui dexó entre otros muchos, de los quales me mandó tuviese cargo e mirase por ellos...” (Titu Cusi, 1992, p. 4). Sin embargo, cuando casi a renglón seguido hable de la legitimidad de su padre hallaremos un sutil matiz que resultará importantísimo para entender la convulsión que vivía el imperio desde la repentina muerte de Huayna Cápac en 1526¹⁰. Dice Titu Cusi:

. . . que su Magestad sepa . . . que my padre Mango Ynga Yupangui, hijo que fue de Guainacapac e nieto de Topa Ynga Yupangui y ansy por sus abolengos *deçendiendo por linea recta*, fue el señor preñcipal de todos los reynos del Piru, *señalado para ello por su padre Guainacapac, y temido y obedecido* por tal en toda la tierra despues de sus dias, *como lo fuy soy y he sido* en esta despues que el dicho my padre fallesçio. (Titu Cusi, 1992, p. 4) (el énfasis es mío)

El argumento de la ‘línea recta’ de sucesión no era nuevo en el discurso del inca. Lo había incorporado a su propia defensa precisamente en el testimonio que diera para ratificar su

¹⁰ La fecha la presume Bauer (2005, p. 2).

legitimidad como inca soberano de Vilcabamba en 1567¹¹ y en 1559¹² con una carta en la que defendía la legitimidad de su hermano Túpac Amaru sobre la de Sayri Túpac, su otro hermano (y consecuentemente, sobre la suya propia).

Titu Cusi está utilizando dos criterios distintos para sustentar la legitimidad de ser inca gobernante. El problema se hace más evidente cuando líneas más adelante, para establecer la condición de usurpadores de Atahualpa y Huáscar en perjuicio de Manco, relata que decidieron levantarse contra él llevados por sus muchos tíos y parientes: “los quales dezian que por qué avia de ser rey un mochacho aunque su padre en sus postrimeros días le ubiese nombrado por tal, que más razón hera lo fuesen los grandes y no el chico”¹³ (Titu Cusi, 1992, p. 6). Obviamente, a diferencia de su hijo, Manco no fue el mayorazgo, institución de sucesión real válida en Europa pero no entre los incas.

Lo que esos parientes de los hermanos rivales ponen en evidencia es que a la muerte de un inca sobrevenía una crisis de sucesión precisamente porque si bien la patrilinealidad era necesaria y primordial, como se ve, no era suficiente porque no actuaba directa ni automáticamente (Millones 1985a, p. 8; Chang-Rodríguez, 1988, p. 35; Julien, 2000, p. 23 y ss.; Bauer, 2005, p. 33-35). No lo hacía porque cada soberano pertenecía a una nueva rama dinástica o *panaca* que se definía

¹¹ “Que era hijo legítimo de Mango Inga Yupangui señor que fue de estos reinos . . . y después nieto de Guayna Capac señor también de estos reinos del Perú y Chile bisnieto de . . . Topa I Yupangui señor que también fue de estos reinos y que por línea recta le venía a él el señorío de todos los indios del Perú . . .,” dice Titu Cusi en la Capitulación de Acobamba (cit. en Guillén, 1976-1977, p. 73) (el énfasis es mío).

¹² “Que mi señor hermano Topa Amaro *es el Inga recta y verdaderamente por derecha línea* según nuestro padre y señor Mango Inga Yupanqui lo dejó ordenado y mandado y que Sayri Topa fue elegido entre nosotros por Lugarteniente. . .” (cit. en Guillén, 1976-1977, p. 84) (el énfasis es mío).

¹³ Regalado interpreta esta cita como la admisión de que el sector de la élite incaica al que Manco pertenecía no tuvo la fuerza suficiente como para elevarlo a la posición de inca gobernante, ello solo se logró posteriormente (1992, p. xii).

exogámica¹⁴ y matrilinealmente (Szeminski, 1983, p. 91 y ss.); y como podían casarse con más de una mujer con distintos grados de nobleza, por lo general procreaban más de un hijo varón candidato a sucederlos con diferentes grados de nobleza también por la rama materna. El acceso de uno de esos hijos a la condición de legítimo sucesor o *Cápac Inca*, esto es, de inca en la posición *Hanan* (Hanan, ‘Alto’; Cápac, ‘Supremo’)¹⁵ había venido dependiendo entonces no solo de su cercanía paterna a la *panaca* primigenia de Manco Cápac, el primer soberano y mítico, para muchos; sino de su consagración ritual, militar y política, la cual a su vez involucraba el peligroso juego de las alianzas y las guerras entre *panacas* rivales. Por esta razón, Pachacútec—novenno inca y el más recordado y venerado—en su refundación de la ciudad sagrada del Cusco restringió la legitimidad en la sucesión al establecer que el nuevo inca debía descender de Manco Cápac no solo por su rama paterna sino materna (Julien, 2000, p. 248). Así, su hijo Túpac Inca Yupanqui, abuelo de Manco Inca, se convirtió en el décimo inca porque su madre era no solo hermana de padre sino también de madre de su padre (Bauer, 2005, p. 36). Desde entonces la *panaca*—materna y endogámica—pasó a desempeñar un papel determinante de la legitimidad sucesoria en el imperio, pero solo relativamente.

Los conciliábulos y las guerras intestinas mantuvieron un peso preponderante. Después de una sospechosa muerte, Túpac Inca Yupanqui fue sucedido por su hijo Huayna Cápac, quien se impuso sobre su hermano Cápac Huari y conjuró una conspiración para derrocarlo (Guillén, 1981, p. 82). Este inca tuvo a su hijo Huáscar como “correinante” y a su muerte, Huáscar “se matuvo en

¹⁴ Se verá luego que Pachacútec cambió este criterio o trató de hacerlo.

¹⁵ Julien ha llamado a esta condición *capac status* (p. 33).

el cargo contra la ambición de sus hermanos Ninacuychi y Kusi Atauchi, hasta que fue derrocado por su otro hermano Atao Wallpa en 1532”¹⁶ (Guillén, 1981, p. 82).

A la entrada de Pizarro y sus 167 soldados al territorio incaico en 1530 por las costas ecuatoriales, Huáscar y Atahualpa se encontraban enfrascados en una guerra sin cuartel que sería astutamente aprovechada por los españoles para hacerse del control del imperio.¹⁷ El imperio más vasto del continente americano se encontraba virtualmente partido en dos: Huáscar, cusqueño, controlaba la mitad sur, mientras que Atahualpa, quiteño, controlaba la mitad norte.¹⁸ Luego de algunos reveses e incluso su captura, Atahualpa había logrado escapar y revertir la guerra a su favor con triunfos en las principales batallas en torno al Cusco. Cuando Pizarro ya se acercaba a Cajamarca en enero de 1531, Atahualpa, luego de sofocar rebeliones en el norte y celebrar en Quito la victoria sobre su hermano, se dirigía al Cusco (Legnani, 2005a, p. xii) para intentar consolidar su control sobre todo el imperio.

La guerra civil no había terminado y los primeros capítulos de los 51 que componen la relación de Titu Cusi así lo reflejan. Estando todavía pendiente el dominio definitivo del Cusco el dirimir sobre quién era el legítimo *Cápac Inga* lo estaba también. El asunto domina todos los eventos que se suceden entre los hermanos de su padre, Manco Inca, y los españoles. Es más,

¹⁶ Para Bauer, el sucesor predilecto de Huayna Cápac era Ninan Coyoche—mencionado por Guillén con otra ortografía—, pero la viruela, una enfermedad traída por la gente de Pizarro, empezaría a matar a miles, incluidos Huayna Cápac y su presunto heredero, probablemente en 1526 (2005, p. 2), incluso antes de que sus portadores europeos se dieran siquiera con los primeros incas.

¹⁷ La *Instrucción* no menciona fechas, salvo en una ocasión, la llegada a Vilcabamba del prior que bautizará al inca: 12 de agosto de 1566. Las empleo aquí para situar los hechos.

¹⁸ Téngase en cuenta que el reino de Quito era una de las conquistas más recientes de los incas. Lo había anexado el mismo Huayna Cápac (nacido hacia 1493), quien además habría planeado convertir a Quito en una segunda capital imperial (Bauer, 2005, p. 2). Probablemente Atahualpa perteneció a la primera generación de incas nacidos en ese territorio.

podríamos decir que los ordena de tal manera que no quede ninguna duda de que su padre era el único y legítimo sucesor de Huayna Cápac. Nuestro autor sostiene por ejemplo que al arribo de los españoles a Cajamarca, Manco se encontraba en el Cusco en pleno ejercicio de su poder, cuando en realidad él habría tomado el poder y el control del Cusco luego de la derrota de las huestes del general atahualpista Quisquis en Vilcaonga y la alianza Manco-Pizarro de Jaquijahuana del 14 de noviembre de 1533. Hasta antes de eso, “la ciudad estaba ocupada por las tropas norteñas, cuyos generales estaban llevando a cabo una exterminadora matanza y persecución sobre la nobleza incaica en la capital del imperio, y en especial sobre la *panaca* de Huáscar” (Lamana, 1996, p. 75).

Convirtiendo a Manco Inca en el protagonista inca de los dos primeros años de permanencia de los pizarristas en el Perú, la historia de la llegada de estos al poder toma la forma de la historia del convencimiento de Pizarro de que este personaje es el verdadero *Cápac Inca* y entonces su principal objetivo político y militar. Ello recién será cierto cuando estén a las puertas del Cusco; Atahualpa ya haya sido capturado; Huáscar, asesinado por emisarios de Atahualpa; Atahualpa, ejecutado en la plaza de Cajamarca; y el otro de los herederos de Huayna Cápac, Túpac Hualpa, haya muerto envenenado camino a la ciudad imperial, luego de haberse ceñido la *mascapaycha*, la borla distintiva del máximo poder en el imperio de los incas.¹⁹

Sin embargo, desde el punto de vista inca, podría considerarse que en la disputa fratricida los españoles fueron también un instrumento político y militar para hacerse de la *mascapaycha*²⁰,

¹⁹ A Atahualpa se le dio la pena de garrote el 26 de Julio de 1533, y Túpac Hualpa fue entronizado el 11 de agosto de 1533.

²⁰ Como lo han sostenido Guillén (1981, p. 64; 1974, p. 166) y Regalado (1997, p. 25), por ejemplo.

lo que Manco logró finalmente el 15 de noviembre de 1533, un día después de sellada su alianza con Pizarro.²¹ Narrativamente, Pizarro también es un instrumento para Titu Cusi, pues si a fin de cuentas asume que se está dirigiendo a Felipe II, optó por mostrar a un Pizarro convencido de la legitimidad de Manco (la que por extensión sucesoria, el narrador busca proyectar sobre sí mismo).

Por esa razón los argumentos a favor de su padre se irán acumulando con meditada claridad. De Atahualpa se dirá primero que es “mayor aunque bastardo” (Titu Cusi, 1992, p. 5) y luego que él y Huáscar, “aunque hijos de Guainacapac, de parte de las madres de sangre suez y bassa” (Titu Cusi, 1992, p. 6). Como el concepto de bastardía no existió en la sociedad incaica, Bauer sostiene que lo que habría querido decir el autor es que las madres de los hermanos rivales de su padre fueron incas²² pero no *coyas*, es decir, que no descendían por línea paterna de ninguno de los once incas, incluido Manco Cápac (2005, p. 37). Luego tendremos a los españoles interrogando a su prisionero Atahualpa sobre Manco: razonan que si este se encuentra en el Cusco, debe ser el “preñçpal desta tierra” (Titu Cusi, 1992, p. 7) a lo que Atahualpa termina admitiendo: “De ser, sy es, porque mi padre mandó que lo fuese, pero porque es muy moço, gobierno yo la tierra por él” (Titu Cusi, 1992, p. 7). Luego los tallanas, que a pesar de haber dado aviso de la presencia española a Atahualpa, deciden a sus espaldas darle aviso a Manco y lo llaman “Çapay ynğa” (‘Cápac Inca’) (Titu Cusi, 1992, p. 8). Para finalmente llegar a que Pizarro, despejando todas sus dudas, reciba la certificación de la legitimidad de Manco:

²¹ Hecho clave que Titu Cusi calla.

²² Esto es, pertenecientes al grupo étnico gobernante del imperio, residente en la ciudad del Cusco, que solo alcanzaban a ser 40 mil personas (Bauer, 2005, p. 33). El resto del territorio imperial estaba habitado por decenas de etnias distintas.

Y salíole al revés de su pensamiento [a Atahualpa], porque llegados que fueron los dos españoles adonde estaba el marques don Francisco Piçarro y sus compañeros con la empresa que my padre les enviaba y con las nuevas de mi padre, fue certificado el marques, --que nosotros llamamos *machu capitu*²³—de cómo my padre. . .hera el verdadero de toda la tierra, a quien todos respetavan, tenian y acatavan por señor, y que Ataguallpa, su hermano mayor, poseya el reino tiránicamente (Titu Cusi, 1992, p. 10).

El narrador anticipa incluso que por esa injusta usurpación Atahualpa “fue castigado segund su merecido” (Titu Cusi, 1992, p. 10). Y hace depender la prisión de este inca de la certificación aludida al afirmar que Pizarro la esperaba de parte de Manco para saber qué hacer con su prisionero (Titu Cusi, 1992, p. 11). Conseguido el propósito argumental, la legitimidad no se volverá a tocar sino al final de la relación para fundamentar la sucesión en manos de Titu Cusi (Titu Cusi, 1992, p. 50, 60-61). Para alegar en su favor, el inca rebelde necesitaba reafirmar su legitimidad: téngase presente que a pesar del largo proceso negociador del estado colonial con Vilcabamba, todavía en 1569 el virrey Toledo cuestionaba la validez jurídica del acuerdo de Acobamba debido a sus dudas de que Titu Cusi fuera hijo legítimo de Manco Inca y por lo tanto tuviera facultad para suscribir acuerdos como inca (Guillén, 1979, p. 113).

Paralela a la línea argumental de legitimidad del inca narrador y de su padre, en las primeras páginas recorre la relación otra que se encarga de presentar la supuesta condición divina de los recién llegados, que constituye el segundo tópico identificado en este análisis. El anuncio de su

²³ Literalmente, *machu*, ‘viejo,’ y *capitu*, deformación quechua de ‘capitán.’ Nótese que al momento de su primer encuentro Manco habría tenido apenas 18 años, pues habría nacido hacia 1515 (Regalado, 1997, p. 25), mientras que Pizarro habiendo nacido en 1471 tenía ya 62 años.

llegada por parte de “unos yndios yungas tallanas”²⁴ (Titu Cusi, 1992, p. 5) que viajan hasta Cajamarca para entrevistarse con Atahualpa, abre el relato propiamente dicho: “... dezian que abian bisto llegar a su tierra çiertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje que pareçian viracochas, que es el nonbre con el qual nosotros nombramos antiguamente al criador de todas las cossas diziendo Tecsi Viracochan, que quiere dezir prencipio y hacedor de todo” (Titu Cusi, 1992, p. 5).

A pesar de su importancia en la *Instrucción*, la crítica literaria no le ha prestado mucha atención al tema, y mucho menos al hecho de que, a despecho de lo que los mismos actores indígenas manifiestan, entre ellos solo los *yungas tallanas* parecen verdaderamente creer que Pizarro y sus soldados eran seres divinos—*viracochas*—enviados por el gran dios hacedor andino—*Tecsi Viracochan*. De esta primera descripción de los españoles, Millones destaca el tremendo desconcierto que produce la escritura, que solo tiene parangón en las representaciones folklóricas que aún tiene lugar en la región andina, en el drama de la muerte de Atahualpa, “donde los escritos son comparados a las huellas de pájaros..., y el respeto que inspiran sugieren la presencia de una brecha no cubierta entre ambas culturas” (1985a, p. 10). Además del respeto, el ejercicio de la analogía, un ejercicio poético en esencia, es un intento de traer hacia un universo familiar aquello que todavía no está completamente asimilado. Sin embargo, mientras el hombre andino actual todavía utiliza la analogía para comparar la escritura con las huellas que dejan los pájaros en la tierra, los *tallanas* de aquel entonces, enfrentados a lo ‘completamente distinto,’ dieron el paso que luego posibilitará la analogía (esto es la asimilación de lo nuevo según lo

²⁴ Titu Cusi describe que “residen a la orilla del Mar del Sur, quinze o beynte leguas del dicho Caxamallca” (1992, p. 5). Habitaban los actuales territorios costeros de los departamentos peruanos de Tumbes y Piura.

conocido): simplemente describieron lo que veían con los elementos verbales de su cosmovisión. No obstante, esa primera y ‘primigenia’ descripción, llega al lector ya mediatizada por la voz narradora que conoce ambos mundos y ha podido establecer las analogías explicativas del caso: aquellas “animalias muy grandes, las cuales tenían los pies de plata” serán los caballos con sus relumbrantes herraduras; ese “hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra” será la escritura, o más precisamente, la lectura; y ese ‘tener *yllapas*’²⁵ será el poseer arcabuces.

Es el trabajo analogador y transculturador de Titu Cusi el que nos brinda una medida de la distancia que podría haber existido entre uno y otro universo cultural en aquel primer encuentro. La segunda descripción de los *tallanas* es reproducida sin mediación alguna:

Señor, es una jente que syn dubda no puede ser menos que no sean Viracochas, porque dizen que bienen por el viento y que es jente barbuda, muy hermosa y muy blancos. Comen en platos de plata y las mesmas ovejas que los traen a cuestras, los cuales son grandes, tienen çapatos de plata. Echan yllapas como el cielo; mira tú sy semejante jente y que desta manera se rije y gobierna, si seran Viracochas. Y aun nosotros los avemos visto por nuestros ojos, a solas hablar en paños blancos y nombrar a algunos de nosotros por nuestros nombres syn se lo dezir naidie, no mas de por mirar al paño que tienen delante. . . (Titu Cusi, 1985, p. 8).

Esta versión conservaría un asombro crudo y desnudo ante lo sobrenatural y el natural respeto y subordinación que suscita estar de pronto ante lo divino. Sin embargo, nada de esto hay en ninguno

²⁵ *Yllapa* o *illapa* significa ‘trueno’ en quechua.

de los tres hermanos incas. Estos se los disputan con terrenal y prosaico interés político y militar, sobre todo después de la atroz matanza de Cajamarca (Titu Cusi, 1985, p. 7), de lo que no sería difícil inducir que pensaban que quien se los ganara para su bando tendría asegurado el Tahuantinsuyu. Sin embargo, como veremos, ni siquiera esa es una verdad indudable para ninguno de ellos.

A pesar de aceptar que son viracochas, sus actos los contradicen. Atahualpa asiste a ambos famosos encuentros de Cajamarca con la soberbia y absoluta seguridad de su superioridad sobre los completos extraños, actitud que no solo le costará el trono sino la vida. El segundo será un calco del primero, pues más que un asombrado Atahualpa ante esos ‘enviados’ de Viracochan, Titu Cusi nos muestra su indignación ante el atrevimiento de esos hombres de desconocer su absoluta superioridad sobre ellos. Es el mismo Titu Cusi quien señala que la base del desacuerdo en la entrevista no radicó en el hecho de que a Atahualpa “se le alcanzara la biblia y que no entendiera lo que contenía o no captara el sentido de lo que se le decía al relatarle el resumen del *requerimiento*²⁶,... sino en la equivocada y agresiva actitud de los recién llegados, quienes, a entender del propio inca, arrojaron la chicha en lugar de consumirla” (Regalado, 1992, p. xlvi). El gesto repetido de ofrecer la chicha era una invitación del inca a que aceptaran pacíficamente ser sus vasallos; su rechazo en consecuencia “was an affront to the ideology of the supremacy of the Inqas ...and an invitation to war” (Legnani, 2005b, p. 24). De eso se convenció Atahualpa la segunda vez —el inca narrador también advierte que su tío lo hizo para probar si los españoles

²⁶ Ello sostuvieron los cronistas “y lo ha venido sosteniendo la historiografía” (Regalado, 1992, p. xlvi). Por ejemplo Chang-Rodríguez al explicar el uso del signo escrito como frontera cultural y como dominio afirma que “tal es el caso de Atahualpa donde la incapacidad del soberano para descifrar la escritura, contribuye a su ruina” (1988, p. 24).

repetían la afrenta de derramar la chicha (Titu Cusi, 1992, p. 6) —, tan es así que les dijo “pues vosotros no hazeis caso de my, ny yo lo quiero hazer de vosotros” (Titu Cusi, 1992, p. 6) e inmediatamente “alço grita a guisa de querer matar a los españoles” (Titu Cusi, 1992, p. 7).²⁷

A pesar del tremendo revés de Cajamarca y del serísimo cuestionamiento a su poder y orgullo que conlleva su nueva condición de derrotado y prisionero, todavía Atahualpa planea matar a los supuestos viracochas y a las huestes de su hermano Manco, ahora confederados contra él (Titu Cusi, 1992, p. 11). Si no hubiera sido por el oportuno auxilio de Manco, en Vilcaconga las tropas de Quisquis habrían cumplido ese cometido (Titu Cusi, 1992, p. 12-13). A todo esto los invasores han confirmado dos veces que “beninan por mandado del Viracochan a dezirles cómo le han de conoçer” (Titu Cusi, 1992, p. 6-7), mientras que Manco y Atahualpa se disputan su confianza dándoles cuantiosos tesoros a los que ellos se muestran enfermizamente afectos.

Manco, por su parte, antes de verse ganador de la disputa, cuando recibe el reporte *tallana* tampoco se muestra asombrado por la llegada de los ‘dioses,’ sino más bien molesto porque hayan ingresado a sus dominios “syn my mandato ny consentimiento” (Titu Cusi, 1992, p. 8); es decir, con la misma soberbia que su hermano. Luego de pedir la confirmación y reconfirmación de lo que decían los *tallanas*, les pide que le traigan algunos de ellos a su presencia para que “yo lo crea a ojos vistas” (Titu Cusi, 1992, p. 9). Y si bien dos veces le certifican que vienen por mandato del *Viracochan* (Titu Cusi, 1992, p. 10-11), los llena de atenciones y comida en una fiesta para ellos,

²⁷ Fue el 16 de noviembre de 1532. Basándose en la *Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Capac*, Legnani explica que con los señores subyugados, los incas aplicaban un ‘asymmetrical reciprocal exchange’ (2005b, p. 22), que no es sino la reciprocidad andina aplicada a los vasallos o subordinados de cualquier tipo. La relación asimétrica simbolizada en el intercambio de regalos reforzaba las mutuas obligaciones entre el gobernante y los súbditos (2005b, p. 22-23).

los halaga y regala “muchos cantaros y basos de oro y otras joyas...” (Titu Cusi, 1992, p. 10) y los invita al Cusco, su casa, exactamente como un superior se conduce en el mundo andino con quienes quiere tener como subordinados. En un testimonio de la *Relación de los señores indios que sirvieron a Túpac Yupanqui y Huayna Cápac* se dice: “Tenían costumbre los Ingas para ganar voluntades de sus vasallos hacer fiestas algunas veces [...] y allí con su mano el Inga a los caciques les daba mates o vasos de chicha que bebiesen, que era un gran favor, y dábales asimismo ropa de la propia suya para vestir y vasos de plata y algunas otras cosas” (Urteaga, 1920, p. 81). Esta cita describe exactamente lo que hicieron en un primer momento Atahualpa y luego Manco.²⁸

¿Por qué entonces ese empecinamiento del inca narrador en presentar a su padre y hermanos como crédulos convencidos en la divinidad de los advenedizos? Pienso que fundamentalmente porque anhela reivindicar la memoria de su padre. Tener que admitir que Manco Inca utilizó políticamente la supuesta divinidad de los españoles para justificar su alianza con ellos y el haberles facilitado el ingreso al Cusco—y así la toma del poder—, habría sido nefasto para los propósitos de Titu Cusi. Esta hipótesis de Guillén calza bien con la conducta de Manco cuando los españoles lo prenden por primera vez: recién entonces pone en duda que sean *viracochas* (1979, p. 17), cuando él sabía perfectamente que hicieron lo mismo con su hermano y más todavía, lo mataron.²⁹ La versión *tallana* parece no ser la primera sobre la aparición de los

²⁸ Wachtel, tomando a pie juntillas lo dicho por Titu Cusi —el *mea culpa* de su padre por haber creído en la divinidad de los españoles—, piensa que hay una diferencia entre las conductas de ambos hermanos: Atahualpa vendría a ser el incrédulo y Manco, el crédulo (1976, p. 49-50).

²⁹ “Titu Cusi trata de explicar y justificar la imprudencia política de su padre. . . diciendo, que si no reparó en las oportunas y sagaces recomendaciones de Vila Oma y de sus capitanes para unirse al bando de Atao Wallpa, fue porque creyó que los españoles eran en realidad hijos de ‘Ticsi Wiraqocha’ y que cuando se dio cuenta y se mostraron como hijos del mismo demonio, resultó tarde” (Guillén, 1981, p. 85; véase también 65).

pizarristas en suelo incaico. Como el desembarco español en la bahía que ellos llamaron de San Mateo se produjo en setiembre de 1526 (entonces territorio incaico), los reportes de su aparición podrían haberse dado bastante antes de 1531.³⁰ Y si se considera que lo que hicieron en tierra fue enfrentarse a los caciques locales de Puná y Tumbes, vencerlos y arrasar con todo lo que hallaban a su paso en búsqueda de riquezas. Estas primeras noticias hablarían más bien de “hombres comunes y corrientes, que confirmando la mala fama que traían, habían hecho robos y crueldades en su recorrido. . .dando la clara impresión que intentaban quedarse con la tierra y sojuzgar a la gente” (Guillén, 1974, p. 137-38).

Se sabe que Pizarro hizo ejecutar a Tomala, cacique de Puná, aliado de Atahualpa (Wachtel, 1976, p. 48). Los propios protagonistas españoles aportan, sin embargo, las evidencias más contundentes. Hernando Pizarro relata su entrevista con Atahualpa: “Díjome que un cacique del pueblo de San Miguel le había enviado a decir que éramos mala gente y no buena para la guerra, y que aquel cacique nos había muerto caballos y gente” (cit. por Guillén, 1974, p. 146). Su secretario Jerez reporta algo muy parecido: “...y dijo [Atahualpa]: Maizabilica, un capitán que tengo en el río Zuricara, me envió decir cómo tratábades mal a los caciques echábandeslos en cadenas y me envió una collera de hierro, y dice que él mató tres cristianos y un caballo”³¹ (Jerez, 1947, p. 331). La convulsión social que produjera en todo el Tahuantinsuyu la derrota y captura en Cajamarca del inca triunfante explicaría la súbita transformación de vulgares ladrones mortales

³⁰ Por ejemplo, el Inca Garcilaso sostiene que en 1515 el inca Huayna Cápac recibió “nuevas que gentes extrañas y nunca jamás vistas en aquella tierra andaban en un navío por la costa de su Imperio...” Para él, se trató de Núñez de Balboa, descubridor del Mar del Sur (2000, p. 399).

³¹ Muertes que Hernando Pizarro niega, pero su hermano Pedro confirma (Guillén, 1974, p. 147).

y barbudos en *viracochas*; sobre todo por el cruento espectáculo de una matanza realizada con medios nunca antes vistos—el caballo y el arcabuz, principalmente—, al menos de Cajamarca hacia el sur del imperio. No obstante, es sospechoso que haya sido desde el Cusco, ávido de venganza por las también crueles matanzas que sufriera por parte del ejército de Atahualpa, que la leyenda de la divinidad se haya difundido.³² Y finalmente, llama la atención que la denuncia de no divinidad de los españoles en la *Instrucción* haya sobrevenido en el mismo momento en que para la historiografía Manco Inca se habría dado cuenta que estaba política y militarmente atado de manos por sus socios y que no podría librarse de ellos fácilmente. En otras palabras, que estaba perdiendo el imperio si no reaccionaba (Regalado, 1997, p. 27; Guillén, 1974, p. xviii).

Analizando la correlación de fuerzas en el Cusco pos coronación de Manco, Lamana concluye que la coyuntura que le había posibilitado a Manco coronarse inca “no haría sino deteriorarse: si bien había obtenido victorias sobre los quiteños, impensables meses antes, los cristianos se iban convirtiendo de aliados necesarios en personajes disruptivos de una violencia insostenible” (1996, p. 76). Toma en cuenta la molestia de dos capitanes incas por la lectura del *requerimiento* en la coronación de Manco, la fundación española de la ciudad e instalación de sus regidores y la entrega de las primeras encomiendas que continuó en 1535.³³ El paulatino copamiento español del poder central que estos hechos reflejan no hacen extrañarse de que haya

³² Polo de Ondegardo dice que esta “fábula” “bajó del Cuzco donde se introdujo porque en el campo de Tabalipa antes y después que le prendiesen no los llamaban sino zuncazapas que quiere decir barbudos. . . .” Sostiene además que la motivó que inmediatamente después del “gran sacrificio al Viracocha” que hicieran para que liberase a Huáscar (en ese momento prisionero de Atahualpa), “vino nueva que los cristianos habían prendido a Atahualpa” (1940, p. 154).

³³ Se podría agregar a estos eventos el hecho mismo de que Francisco Pizarro tuviera un papel tan destacado en el ritual de entronización de Manco: fue nada menos que el encargado de ceñirle la *mascapaycha*, papel que solía desempeñar el inca saliente, padre del nuevo.

sobrevenido la captura del inca por parte de los Pizarro. No obstante, desde el punto de vista indígena tamaños atrevimiento y afrenta debieron no solo adquirir dimensiones de herejía sino producir o acentuar el trauma colectivo y la sensación de caos cósmico en el Tahuantinsuyu, como elocuentemente lo denunciará el general Vila Oma poco después (Titu Cusi, 1992, p. 32). El respeto a la persona del *Cápac Inca* se basaba en el incuestionable dogma de su origen divino: era hijo del Sol, “dándoles siempre a entender [a sus vasallos] que todo cuanto hacía con ellos era por orden y revelación de su padre el Sol” (Garcilaso, 2000, p. 40). Este era el eje que atravesaba las diversas estructuras que componían el ordenamiento ideológico incaico, desde el orden religioso hasta el económico.³⁴ De ahí que toda actuación emanada de su persona llegara a sus súbditos envuelta en un halo de sacralidad.³⁵ El incario era un imperio de “sujeción perpetua” en palabras de Betanzos (1987, p. 97), en el cual la contraparte de las dádivas y protección de parte del inca era un control estricto sobre sus vidas, su trabajo y producto de este e incluso de las relaciones interpersonales que pudieran establecerse al interior de cada comunidad.³⁶

El *Cápac Inca* era prácticamente intocable, pues no se le podía ni siquiera mirar a los ojos. Las noticias que se tienen sobre el trato personal y social que se guardaba con él dan cuenta de las

³⁴ Garcilaso explica: “Y los indios lo creían así, y por eso mostraban tanto contento cualquier cosa que el Inca les mandase y de cualquier manera que los tratase, porque además de tenerlo por revelación del Sol, veían por experiencia el beneficio que se les seguía de obedecerle” (2000, p. 40-41).

³⁵ Garcilaso relata por ejemplo que en los convites, una de las pocas ocasiones en que capitanes y curacas podían departir con él, este los convidaba a brindar en vasos, que “porque el Zapa Inca los había tocado con la mano y con los labios, los tenían los curacas en grandísima veneración, como a cosa sagrada, no bebían en ellos ni los tocaban, sino que los ponían como a ídolos. . .” (2000, p. 254).

³⁶ Betanzos cuenta que la anexión de un nuevo dominio implicaba “poner en cada provincia de cada uno de ellos un orejón señor natural de los del Cuzco a quien ellos y cada uno de ellos respetase en su tierra como a su persona el cual sabría lo que ansi cada uno tenía e poseía e como él supiese que le había dicho mentira cualquier dellos que entendiese que había de morir por ello. . .” (1997, p. 96).

formas extremadamente rígidas y rituales que se guardaban en torno a esta figura. Era siempre cargado en andas para que sus pies no tocaran el suelo, y a sus cargadores no se les estaba permitido siquiera tropezar so pena de afrenta pública.³⁷ El inca tampoco hablaba directamente, lo hacía a través de un portavoz, y sus interlocutores tampoco podían dirigirle la palabra si no era luego de un complicado ceremonial (Lamana, 1996, p. 77-78).³⁸ Inclusive en la agreste y cuasi selvática Vilcabamba, 30 años después, se seguía un estricto ritual y a Titu Cusi lo acompañaba un séquito de 30 mujeres, presumiblemente coyas, y era llamado en voz alta, en cumplimiento del culto solar (Regalado, 1997, p. 103). Estos datos pueden dar una mejor idea de lo que apresar a un inca reinante, ponerle una collera al cuello y grilletes en los pies, mostrarlo a sus parientes semidesnudo y pedirles rescate por su vida, puede haber significado no solo para él mismo, sino para los habitantes del *Tahuantinsuyu*. En realidad, este suceso inaugura lo que denomino el ciclo de la humillación—tercer gran tópico—en la relación de Titu Cusi, que también integran su segunda prisión, la entrega de la coya Ynguill y la violación de la ceremonia del *Warachikuy*. El desarrollo de esta línea argumentativa está íntimamente ligado al de otras dos, que llamo demonización de los españoles y manifestación de la codicia española.

¿Qué os he hecho yo? ¿Por qué me quereis tratar de esa manera y atarme como a perro?
 ¿Desa manera me pagais la buena obra que os he hecho en meteros en mi tierra daros de lo

³⁷ Relata el inca Garcilaso que dos provincias enteras tenían encomendada la labor de cargar sus andas, la más grande de las cuales era habitada por 15 mil pobladores (2000, p. 223).

³⁸ Lamana lo recuerda a propósito de un incidente ocurrido en abril de 1535, es decir, tres meses antes del primer secuestro de Manco Inca. En aquella ocasión se convocó a una reunión de emergencia entre los Pizarro, Almagro, el inca Manco Cápac, su hermano Paullu y parientes suyos, todos miembros de la alta nobleza cusqueña. El inca rechazó de plano la posibilidad de que sus parientes “pudiesen hablarle abierta y directamente” (1996, p. 77), cosa que Paullu enrostró a estos, en su calidad de portavoz oficial en dicha ocasión.

que ella tenía con tanta voluntad y amor? Mal la hazeis ¿Vosotros sois los que dezis que sois viracochas y que os envía el Tecsi Viracochan? No es posible que vosotros sois sus hijos, pues pretendéis hazer mal a quien os haze y a hecho tanto bien. . . (Titu Cusi, 1992, p. 17)

Así reprocha indignado Manco Inca a los españoles por la vejación³⁹ de verse atado “como un perro”. Se trata de la primera de sus dos prisiones, aunque en realidad se trata de dos vulgares secuestros, puesto que sus captores reclamarán sendos rescates para liberarlo con vida. Las dos primeras cosas que vienen a la mente del prisionero en ese momento de indignación, impotencia y despecho son su principal error (“meteros en mi tierra”) y la que desde ese preciso instante sería para él la gran mentira de los españoles, que sean *viracochas* enviados por el *Tecsi Viracochan*. Esta última constituye más bien la máscara o coartada para no admitir que su error es menos noble o inocente, pues habría estado motivado por el deseo o ‘codicia’ del trono inca a costa de sus hermanos. Sea cual haya sido la explicación de la difusión de la leyenda de los ‘nuevos *viracochas*’—nótese que Manco se atribuye responsabilidad en ello—, a partir de este momento, el inca prisionero se abocará a desbaratarla ante los suyos demonizando a sus carceleros.

La explicación de la conducta española antecede al acto y tiene un nombre muy claro: codicia. Sin embargo, esta a su vez también es explicada por una presencia: el demonio, a tal punto que los tres tópicos compondrán una cadena argumental: demonio-codicia-humillación: “e pasados algunos años, como la cobdiçia de los hombres es tan grande, reynó en ellos, de tal suerte que, en / gañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de virtud...” (Titu Cusi, 1992, p. 16),

³⁹ Esta es la palabra más utilizada en la narración para describir la humillación a la que fuera sometido Manco Inca.

sostiene el narrador. Nótese que los españoles justifican su actitud de una manera que pone en evidencia la situación de subordinación en la que se habría hallado ya el inca: “Sabido hemos, Mango Inga, que te quieres levantar contra nosotros y matarnos, como lo hizo tu hermano Atahuallpa...” (Titu Cusi, 1992, p. 16-17), contra lo que solo en segunda instancia reacciona Manco (Titu Cusi, 1992, p. 18).⁴⁰ El estupor del inca revela además que la relación de “voluntad y amor” entre él y los Pizarro se basaba más bien en oro y plata que son cuantificados por el inca: sumados lo que “tomastes a my hermano Atahuallpa todo el tesoro que allí yo tenía de mis antepasados” y todo lo que él mismo les ha dado en el Cusco son “más de seis millones,” además de criados que puso a su servicio y el tributo general que ordenó en su favor (Titu Cusi, 1992, p. 17). Todo ello a cambio de asociarse con él contra su hermano quiteño, por lo que no sería exagerado aseverar que los incas pensaron usar a los españoles “como a fuerzas mercenarias para saldar sus rivalidades y contiendas políticas” (Guillén, 1981, p. 64). Eufemísticamente, los españoles llaman ‘redimir una vejación’ a su vulgar botín de rescate (Titu Cusi, 1992, p. 18), expresión que luego será empleada por el propio secuestrado. Se sabe que el rescate como práctica criminal o recurso militar no era conocido por los incas; en contraste, Pizarro y sus soldados ya la habían empleado varias veces en esa expedición.⁴¹

La naturaleza demoníaca es recalcada una y otra vez por la víctima central de las vejaciones y apoyada siempre por sus acusaciones de codicia o las del narrador. Así la acotación del narrador

⁴⁰ Días después replica: “¿Con tierra me tengo de levantar yo? La tierra no es mía, pues ¿qué me dezis de levantar?” (Titu Cusi, 1992, p. 18).

⁴¹ Pizarro la usó en la isla de Puná, el valle del Chira, Cajamarca, el Cusco con Villaoma y Manco Inca en dos oportunidades, sin contar además que para saquear el santuario de Pachacámac, mientras tenía cautivo a Atahualpa, Hernando Pizarro llevó amenazados de muerte a dos de sus capitanes (Guillén, 1974, p. 157).

“... como ciegos de aquella malvada cobdicia . . .” (Titu Cusi, 1992, p. 17) antecede a la primera mención del demonio: “Verdaderamente digo que vosotros sois dimonios y no viracochas, pues sin culpa me tratáis desta manera” (Titu Cusi, 1992, p. 17). El primer parlamento que dirige Manco Inca a sus capitanes se realiza en su condición de prisionero encadenado y que al mismo tiempo es una puesta en *autos* sobre el problema, sus antecedentes y un requerimiento para solucionarlo; es decir, una estructura argumental que constituye una réplica en miniatura o *mise en abîme* de la *Instrucción*.⁴² Esta primera alocución es a la vez un *mea culpa* y un llamado a la conmiseración que en su humillante condición el inca hace a sus súbditos. No existe en toda la historiografía colonial nada parecido que haya salido de boca de un inca: “...como podeis ver por vuestros ojos, que me parece que no podeis dexar si me amais verdaderamente, de resçibir gran pena y congoja en ver a my vuestro Rey aprisionado con prisiones y tratado desta manera sin merecerlo...” (Titu Cusi, 1992, p. 19). Su auditorio además es el más amplio e importante pues había hecho un llamamiento general que convocó en el Cusco a más de diez mil principales de todo el imperio que, según el narrador, medía más de 1,200 leguas de largo y casi 300 de ancho. Otra vez parece plausible que en medio de la aflicción y dolor colectivos la respuesta haya sido acompañada de “gran llanto” (Titu Cusi, 1992, p. 20). Las expresiones que Manco emplea para criticar la codicia de sus antiguos huéspedes a lo largo del ciclo de humillación, ya sean de reproche, reclamo o amenaza,⁴³ se convierten en el más antiguo antecedente moral de aquellas otras denuncias gráficas

⁴² Lo mismo se podría decir de la memoria que Titu Cusi entregara al licenciado Juan de Matienzo en junio de 1565, como parte de las negociaciones previas a la capitulación de Acobamba (Matienzo, 1967, p. 301-302).

⁴³ “. . . como la cobdicia de los hombres es tan grande. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 16); “. . . los españoles, como ciegos de aquella malvada cobdicia, . . .” (Titu Cusi, 1992, p. 17); “. . . [que] busqueis entre bosotros alguna cosa en razonable cantidad, de oro y plata, pues estos tanto se mueren por ella, . . .” (Titu Cusi, 1992, p. 19); “. . . bien entiendo que la cobdicia os a segado. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 22); “. . . y para hartar vuestra cobdicia que tanta hambre teneis por plata. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 22); “. . . a la clara se bee que me an tenido antes preso por su hambrienta cobdicia, que

de Felipe Guaman Poma de Ayala como “El Ynga pregunta al español qué come. El español responde: ‘Éste oro comemos’” (2004, p. 371) y “Don Francisco Pizarro prende fuego a la casa del abuelo de Guaman Poma: ‘!Dacá el oro y la plata, indios!’” (2004, p. 398).

Así como la imagen que va a representar a los españoles durante el ciclo de la humillación es la de los demonios o *supay* desde el mismo instante del primer secuestro del inca, la de este es la de un perro atado con una cadena al cuello. Se trata de imágenes que la propia víctima construye y repite insistentemente. Sin embargo, como si estas no fueran capaces de representar la humillación que siente o la maldad de sus captores, en cada reproche se agregan a ellas comparaciones o analogías que las intensifican. Así, la imagen inicial de “¿Por qué me quereis tratar de esa manera y atarme como a perro?” (Titu Cusi, 1992, p. 17), se convertirá a continuación en “...syn yo merecerlo, teniéndome aquí aherrojado con hierros como si yo fuera su criado, o como sy yo fuera su llama...” (Titu Cusi, 1992, p. 25); “¿soy yo perro, carnero o algun *oyua* [sic],⁴⁴ que porque no me huya me atais desta manera? ¿Soy ladrón o he hecho alguna traicion al Viracocha o a vuestro Rey?” (Titu Cusi, 1992, p. 28), cuando su segunda prisión. En esa ocasión, hablándole a los suyos añade “...y doleos de ver a vuestro rey atado como a perro con cadena al pescueso y como esclavo y cosa furtiva, grillos a los pies” (Titu Cusi, 1992, p. 33), para cerrar el ciclo volviendo a la imagen inicial “como perro” (Titu Cusi, 1992, p. 34-40).

por poderio. . .”; y, “. . .teneis en más un poco de plata, que la amistad de todos los hombres del mundo, pues por amor della abeis perdido la mia y la de todos de mi tierra, pues por vuestra importunación y demasiada cobdiçia, yo y ellos nos abemos desposeído. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 34).

⁴⁴ “. . . en verdad *uywa*,. . . cualquier animal doméstico, especialmente aquellos que han sido criados desde pequeños” y en sentido restringido aquellos destinados a la curación de sus amos, como los cuyes, es decir “aquellos cuya vida está a disposición de sus amos” (Millones, 1985a, p. 13).

Aguirre, F. « Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la Instrucción al licenciado Lope García de Castro de Titu Cusi Yupanqui» *Summa Humanitatis*, vol. 1, número 10, (2018), pp. 10-67.

El uso de esta imagen para describir los vejámenes y humillaciones que sufriera Manco Inca tiene antecedentes en Titu Cusi, pues aparece ya en la citada memoria al licenciado Matienzo.⁴⁵ Es tan o más relevante que este detalle como los otros que forman parte del relato de las prisiones hecho por su hijo 25 años después de sucedidos, estén ampliamente corroborados por fuentes contemporáneas al inca narrador tanto indígenas como españolas.⁴⁶ Gonzalo Fernández de Oviedo cita una carta del propio Manco Inca dirigida a Diego de Almagro desde el valle de Yuncay, aparentemente después de su fuga del Cusco:

‘Si yo me alcé fue por los malos tratamientos que me hicieron más que por el oro que me tomaron, porque me llamaban perro y me dieron de bofetones, y me tomaron mis mujeres y tierras en que sembraba. Di a Joan Pizarro mil y trescientos ladrillos de oro. . . Di más a Hernando Pizarro. . .

Decíanme: Perro, daca oro: si no, quemarte he.’ (1959 V, p. 155)

El destinatario de la misiva corrobora la versión del agraviado en sus acusaciones contra su exsocio de conquista, Francisco Pizarro,⁴⁷ y aun otros testigos españoles, citando las palabras del inca, recuerdan una situación más humillante todavía: “¿Cómo el grande Apo de Castilla manda que me tomen a mis mujeres y me tengan preso con una cadena al pescuezo y me meen y caguen en la

⁴⁵ “En la prisión le hicieron muchos malos tratamientos, así de obra como de palabra, echándole una collera al pescuezo, como a perro, y cargándole de hierros los pies, y trayéndole de la collera de una parte a otra entre sus vasallos” (Matienzo, 1967, p. 301).

⁴⁶ Bauer sostiene que no hay evidencia de que Manco Inca haya sido tomado cautivo tres veces (2005, p. 30), pero Titu Cusi relata dos y la fuga del inca que evita la tercera que habría sido planeada también. Esta serie de hechos están descritos abundantemente por los cronistas y testigos (Guillén, 1974, p. 164 y ss.).

⁴⁷ “. . . hicieron muchos malos tratamientos al dicho inga . . . levantándole que se quería alzar, prendiéndole, poniéndole guardas a sus criados y amigos; los cuales . . . en lugar de guardar, le meaban y escupían en la cara y le robaban su hacienda, llamándole perro, que lo habían de hacer quemar” (cit. en Guillén, 1974, p. 34).

cara; que Gonzalo Pizarro, hermano del Apo mayor, me tomó mi mujer y me la tiene . . . y también dijo que con una vela encendida le quemaban las cejas...” (cit. por Porras, 1959, p. 337). Por ironías de la historia de la conquista, un grupo de indígenas pudo atestiguar en 1571 en contra de los Pizarro en proceso ante la propia justicia real, sin temor a represalias, por la sencilla razón de que los enfrentados en ese caso eran la corona y dos herederos de Francisco Pizarro: su hija Francisca y su hermano y yerno, Hernando—además, protagonista de las vejaciones a Manco.⁴⁸ Dos de los interrogados fueron testigos presenciales. La versión de don Gonzalo Xulca Guaringa, “principal del pueblo de Guarocherí [hoy Huarochirí]”, es interesante además porque alude a todas las cosas que habían estado en juego entre incas y españoles desde 1531 y que al parecer lo estaban todavía a mediados de 1535:

Este testigo vio que con la dicha prisión y malos tratamientos que el dicho Hernando Pizarro hacía al dicho Mango Ynga tomándole sus mujeres y servicio y haciendas y no le pudiendo sufrir y habiéndole dado tanto // oro y plata que dicho tiene porque le soltase vio este testigo tornar a tratar que le soltaría y daría sus mujeres y servicios si le daban más plata y que le haría mucha gracias y que haría que su majestad se la hiciese y le daría la borla y señor sucesor de su hermano Atabalipa y Guáscar lo que el dicho Hernando Pizarro hizo con mucho cuidado apremiándole a ello y así se lo ofrecía el dicho Mango Ynga que haría aunque decía que no se fiaba de él porque le había dado muchas veces muy gran

⁴⁸ Se trata de testimonios contenidos en la probanza motivada por el pleito que los mencionados Pizarro siguieron contra la Real Hacienda “sobre 300.00 pesos que gastó el marqués Pizarro padre de la doña Francisca y hermano de Hernando en la pacificación del alzamiento del Inga y en razón de los 20.000 vasallos que se le concedieron con el título de marqués de los Charcas” y que Guillén publicó por primera vez en su totalidad en 1974. Los demandantes pretendían recuperar el dinero que supuestamente invirtió Pizarro para combatir a Manco Inca, y el fiscal del caso concluyó que al haber provocado con sus atropellos el alzamiento de Manco Inca, Francisco Pizarro había causado “daño irreparable a los intereses del fisco y al prestigio de España” (Guillén, 1974, p. 3).

cantidad de oro y plata como dicho tiene y que no le había cumplido . . .’ (Guillén, 1974, p. 33).

Como se adelantó, con las imágenes del demonio o *supay* en quechua, existe también un *in crescendo*. Al comienzo para vituperarlos por secuestrarlo, encadenarlo, engrilletarle los pies (Titu Cusi, 1992, p. 17), humillarlo delante de sus súbditos, apoderarse de su “hacienda y mugeres” (Titu Cusi, 1992, p. 18), arrebatarle un bohío repleto de oro y plata, en la primera vez, basta llamarlos así. No obstante, cuando ellos repitan todo este proceso de vejámenes y humillaciones, ya serán peores que el *supay*:

Y agora questa segunda bez, . . . no dexaré de deciros que lo aveis hecho, no como cristianos e hijos que dezis que sois del Viracochan, sino como siervos del supay, cuyas pisadas vosotros seguis, haziendo mal a quien os haze bien, y aun peores sois vosotros que él, quel no busca plata ni oro porque no la a menester, y bosotros buscaisla e quereisla sacar por fuerça de donde no la ay (Titu Cusi, 1992, p. 34).

Sin embargo, a continuación Manco agrega el último elemento comparativo: “Peores sois que los yungas, los quales por un poquillo de plata mataran a su madre y a su padre y negaran todo lo del mundo” (Titu Cusi, 1992, p. 28). Quiere decir que las huellas del *supay* nos devuelven a los *tallanas*, que son *yungas* (‘hombres de la región yunga o costa’), y con ellos a la llegada de los españoles al Tahuantinsuyu y de su supuesta naturaleza de *viracochas*, al haber sido ellos, según Titu Cusi, los primeros en llamarlos así (1992, p. 5). Siguiendo el mismo rastro en Betanzos, podemos notar que este autor también responsabiliza a los *tallanes*, como se les conoce hoy, de la atribución de *viracochas* a los españoles, además en una versión que guarda un extraordinario parecido con la de Titu Cusi, con la notoria diferencia de que habla de un reporte tallán a Atahualpa

y no a Manco.⁴⁹ Rastrear el origen de esa atribución divina a los europeos en dicho cronista muestra que inicialmente el gran dilema de Atahualpa no fue si eran o no dioses, sino qué tipo de dioses eran: “. . . que *si fuesen runaquiçasa que dice estragadores de gente* 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” (cit. en Pease, 2004, p. 206).

Solo en una segunda instancia Atahualpa recibe la versión de un *orejón*, es decir, de un inca, que se había entrevistado con Pizarro en Tangaralá (actualmente Tangarará, Piura, en la costa norte peruana), quien le manifiesta: “. . . 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 partes donde hay necesidad de agua porque pasando por partes estériles desto traen agua en cántaros, y el Viracocha que antiguo hizo el mundo hacía todo lo que he dicho . . .” (cit. en Pease, 2004, p. 208). Pease anota que este mismo informante inca—llamado Cinquichara, natural de Jaquijahuana—luego de contar la afición de los españoles por apropiarse de todo aquello que les gustaba, objetos o mujeres, y llevar indios atados como cargadores, “. . . le dijo [a Atahualpa] yo no los llamo Viracocha sino supai cuna que dice demonios y el Ynga le dijo pues ¿quién los llama Viracocha? Respondiome el indio los bestiales de los yungas los llamaron así pensando que eran dioses. . .” (cit. en Pease, 2004, p. 210).⁵⁰ Existe algo más que apoyaría la hipótesis del móvil político en la identificación de los españoles con Viracochan: su divulgación es tardía con relación

⁴⁹ Cfr. Betanzos (1987, p. 253).

⁵⁰ Pease relaciona estas expresiones con el Anónimo sevillano de 1534 atribuido a Cristóbal de Mena, pues “menciona a los españoles como mensajeros de los diablos (?) . . . [1534] 1929 3” (2004, p. 211).

a la llegada de Pizarro, dado que “demoró hasta el inicio de la década de 1550 —cuando escribieron tanto Cieza de León como Betanzos—. . .” (Pease, 2004, p. 212).

La entrega de Ynguill a Gonzalo Pizarro es otro evento relevante del ciclo de humillación. Para Chang-Rodríguez es incluso central porque “ilumina y expande la malla textual para convertirse en alegoría de todo un proceso histórico” (1988, p. 75). De acuerdo con su interpretación, los gritos de la falsa *coya* serían una alegoría del desorden individual que en esos instantes habría azotado el imperio; su entrega a los captores del inca representaría la entrega del mismo imperio a los invasores; y su resultado, la hecatombe del mundo andino por la conquista española (Chang-Rodríguez, 1988, p. 77). Alegoría o no de la caída del orden incaico y de la venida del caos o *pachacuti* es una demostración palpable de que a pesar de su segunda liberación, una vez entregado el nuevo rescate, Manco Inca era prisionero de los españoles y de que el Tahuantinsuyo había caído en poder de ellos porque ahora controlaban su ciudad capital. Una vez más, Manco no tiene otra opción que dar, ceder ante el chantaje, obedecer y agachar la cabeza ante los Pizarro. Para evitar entregar a su hermana Cura Ocllo,⁵¹ el inca sacrifica a “. . . una la más preñcipal muger que en su casa tenía, compañera de su hermana la coya, la qual le paresçia casy en todo, en espeçial sy se bestia como ella, la qual / se llamaba Ynguill, que quiere decir flor. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 35). Logra engañar a Gonzalo Pizarro, pero en este incidente no habría ganadores.

⁵¹ Más adelante será víctima también de los Pizarro en plena rebelión vilcabambina. Primero capturada, luego utilizada por el propio Francisco Pizarro para chantajear a su hermano inca y obligarlo a que se rinda. Como esta vez Manco no cedió, “la asaletaron biva” (1992, p. 58), dice Titu Cusi, pero antes de ello fue violada.

El engaño con Ynguill ocultaría una mayor humillación contra Manco Inca, pues ella, miembro de la *panaca* de Inca Roca, habría sido recluida por él en su casa real porque pensaba hacerla su coya. Habiendo sido violada y públicamente, la deshonra contra Manco por esa desacralización de una *yanasa* o prometida sería terrible (Legnani, 2005b, p. 37-38).⁵² Titu Cusi no afirma que fuera una coya, sino “una la más preñçal muger que en su casa tenía,” tal vez porque quiera ocultar que haya sido hermana del inca y por tanto, coya también; de otro modo no se entiende por qué Pizarro, el mozo apela al “quñadazgo” (1992, p. 36) que se acaba de formar, para ofrecerle al inca una fiesta en su honor. Nótese además que según un testigo español de la prisión del inca, este dijo “Gonzalo Pizarro, hermano del Apo mayor, me tomó mi mujer y me la tiene. . . y también dijo que con una vela encendida le quemaban las cejas...” (cit. en Porras, 1959, p. 337), lo cual daría a entender que Ynguill habría tenido una importancia mayor que la admitida por el inca narrador. Si bien el inca reiría por la simpleza e incontinente lascivia del español, la situación no solo es penosa para este, quien no tiene ningún reparo en evidenciar su apetito sexual delante de todos,⁵³ sino también para el inca que no puede pública y abiertamente negarle su propia mujer al español. Tiene que recurrir así a una treta, quizá la primera para defenderse del procaz abuso de los conquistadores. Por ello, esta escena es emblemática. Además, lo es por ser el primer engaño inca reconocido por Titu Cusi.

⁵² Legnani se referiría a que fue abrazada y besada públicamente por Gonzalo apenas la recibiera y, como se sabe, las mujeres del inca no podían ser tocadas por nadie que no fuera él.

⁵³ Relata Titu Cusi: “Señor Mango Ynga, si ella es para mí, deseme luego porque ya no lo puedo sufrir; . . . Y él, ansi, delante de todos, syn mas mirar a cossa, se fue para ella a la besar y abraçar como si fuera su mujer legitima, de lo cual se rio mucho mi padre, y los demas puso en admiración y a la Ynguill en espanto y pabor . . .” (1992, p. 35).

El punto culminante del ciclo de humillación es el atentado de los hombres de Pizarro contra la ceremonia del *Warachiku*. El que sea la única ceremonia ritual de la cual Titu Cusi menciona algún detalle (Millones, 1985a, p.13), podría indicar un interés suyo en hacerla comprensible a lectores occidentales. En concreto, señala que “en esta fiesta nosotros los yngas solemos hazer la mayor fiesta que hazemos en todo el año porque entonces nos dan mucho nonbre y nuebo nonbre del que teníamos antes, que tira casy esta çerimonia a lo que los cristianos hazen quando se confirman” (Titu Cusi, 1992, p. 37). Sin embargo, más interesantes son todavía los detalles que nuestro autor deja de mencionar. Era por supuesto una ceremonia de suma importancia porque determinaba el paso de la adolescencia a la adultez de los jóvenes varones incas. Lo que omite Titu Cusi es que era una ceremonia ritual eminentemente militar: “Este nombre *huaracu*⁵⁴. . . suena tanto como en castellano armar caballero, porque era dar insignias de varón a mozos de la sangre real y habilitarlos, así para ir a la guerra como para tomar estado” (Garcilaso, 2000, p. 254); es decir, para fines de estado, aseguraban el fortalecimiento y renovación del ejército.

Lamana explica que “[u]na vez que la disputa está situada en el ámbito de la ciudad, la apropiación de los tiempos y lugares en la misma es sin lugar a dudas una lucha cotidiana. Es por eso que la nobleza decide llevar adelante en abril de 1535, a pesar del hambre de oro que había entre los conquistadores, la fiesta del Sol—*Inti Raymi*—con gran despliegue de riquezas” (1996, p. 78). Era una manera de combatir el copamiento político español y el consiguiente debilitamiento del rol regente de la nobleza ante los *yanacunas* u hombres comunes. Después de todas las humillaciones a las que inca, nobleza y *yanacunas* estaban siendo sometidos, y específicamente

⁵⁴ Actualmente, *warachiku* o *warachikuy*, proviene de *wara*, que era el calzoncillo que en adelante usarían los jóvenes (Garcilaso, 2000, p. 259).

después de los secuestros de Manco, el *Warachiku* se explica por la misma razón.⁵⁵ Si bien este ritual de iniciación adulta lo protagonizaban solo jóvenes nobles, “. . . era fiesta de mucho regocijo para la gente común y de grande honra y majestad para los Incas. . .” (Garcilaso, 2000, p. 255); y hacia el final, el encargado de horadar las orejas de los aprobados era el inca en persona (Garcilaso, 2000, p. 259). Los aspirantes a soldados, y con ellos, sus *panacas*, recibían fama o infamia, según hayan sido aprobados o no; los que sí, recibían un nuevo nombre, por lo general referido al animal que habían capturado en alguna de las pruebas (Millones, 1985a, p. 13). Es comprensible entonces el recelo (y también la codicia) que motivó en los pizarristas este otro despliegue de riqueza, pero principalmente de reafirmación ritual incaica (Titu Cusi, 1992, p. 37). También es comprensible que irrumpir en ella e intentar arrebatárselo al inca su cetro real y arrebatárselo a muchos nobles sea considerado también un acto de gran humillación. Es más, era un acto de desacralización de uno de los dos ritos centrales en la construcción de identidad de los incas como hijos del sol y gobernantes naturales del *Tahuantinsuyu* (Legnani, 2005b, p. 38).⁵⁶ Por último, se entiende que haya terminado por convencer a Manco Inca que el momento de la rebelión había llegado.

En junio de 1565, el licenciado Matienzo (uno de los pocos negociadores españoles que además de haber conocido personalmente a Titu Cusi, escribió sobre el asunto),⁵⁷ testimonia lo siguiente de su primer encuentro con el inca rebelde:

⁵⁵ La cronología de los secuestros, según Guillén, va de mediados de 1535 a la primera quincena de abril del año siguiente (1974, p. 164-165), la cual calza bien con el acontecimiento siguiente, el cerco al Cusco y a Lima.

⁵⁶ El otro es el *Cápac Raymi* o fiesta del *Cápac Inca*, al cual está íntimamente asociado (Legnani, 2005b, p. 38).

⁵⁷ Los otros son Juan de Betanzos y Diego Rodríguez de Figueroa.

Lo primero que hizo fue darme cuenta de su destierro, con lágrimas que me movieron a compasión, escusándose de los saltos que había él hecho, porque habían sido por los malos tratamientos que a él y a su padre habían hecho los españoles, persiguiéndoles y no dexándoles sino aquella pobre tierra, a do desheredados de todo el Perú, se habían recoxido, a do había muy poca carne, y así les era forzado tomarla adonde la hallasen por fuerza de armas. . . (1967, p. 301).

Dos años más tarde, el 8 de julio de 1567, como parte de la *Información* sobre la legitimidad del gobierno de este inca, a la pregunta sobre “por qué él estaba en aquellos montes y cuevas rebelado contra el servicio de su majestad” (Guillén, 1976-1977, p. 75), Titu Cusi respondió:

. . . y que si ha dejado de meterse debajo de la sujeción. . . y se ha estado alzado y de guerra en estos montes es por los malos tratamientos que a su padre hicieron y porque se lo mandó al tiempo de su muerte por maldición no hiciese liga ni confederación con la nación española pues le había echado del señorío de todo el Perú donde era obedecido y tenido como Señor que era. . . (Guillén, 1976-1977, p. 76).

En la introducción o encabezado de la *Instrucción* (1570), Titu Cusi Yupanqui indica al licenciado Castro que le será necesario mencionar algunas cosas “en las cuales su señoría llevando my poder para ello, me a de hazer merced de favorecerme ante su Magestad en todas ellas” (1992, p. 3). Y empieza por esta: “me haga merced . . . de dar a entender a su Magestad del rey don Phelipe nuestro señor, debaxo de cuyo amparo yo me he puesto, quién soy y la neçesidad que a causa de poseer su Majestad y sus vasallos la tierra que fue de mis antepasados, en estos montes padezco” (1992, p. 3-4). Además de consistencia argumental, esta secuencia de testimonios revela una característica central del discurso político que Titu Cusi fue elaborando a lo largo del tiempo. Se trata de la

organización de líneas argumentales o motivos en torno a un eje central: justificación de su rebelión en los dos primeros casos (1565 y 1567) y justificación de su reclamo en el último. Los motivos encadenados en su razonamiento son en estos tres ejemplos: /humillación/, /despojo o desposesión/ y /necesidad/ (1565); /humillación/, /enseña de su padre/ y /despojo/ (1567); y /legitimidad/, /necesidad/ y /despojo/ (1570). Así como en estas citas, todos los motivos desarrollados en la *Instrucción* apuntan a sustentar el reclamo del inca rebelde y a la vez a justificar su rebeldía y opción por la resistencia frente al poder colonial: /legitimidad/, /falsa divinidad de españoles/, /humillación/, /demonización de españoles/, /necesidad/ y /despojo o desposesión/.

Así, el narrador plantea que reclama y se ha rebelado porque es legítimo inca, porque él y los suyos fueron humillados, engañados por seres malvados, desposeídos y pobres. Regalado ha apuntado que sobre el despojo del que padre e hijo son víctimas como legítimos incas “gira la argumentación de toda la Instrucción” (1992 p. xxxvii-xxxviii), aunque esta cuestión no se vuelva a mencionar en el texto (1992, p. xxxviii-xxxix).⁵⁸ En mi opinión, la línea argumental de la humillación es la que tiene mayor peso en el texto, aunque la desposesión y la implícita reparación que demanda sean esenciales. La responsabilidad de la corona o la autoridad colonial en la reparación de los incas desposeídos estaba presente en la primera carta que se conoce haya firmado

⁵⁸ En realidad se menciona una vez más (cfr. 1992, p. 63).

Titu Cusi y también en la última, dirigida al licenciado Castro el 24 de mayo de 1569,⁵⁹ cuando la *Instrucción* presumiblemente se hallaba en preparación.⁶⁰

Esta última carta transpira en todas sus líneas la violencia contenida, las tensiones internas, el apremio y las frágiles esperanzas de una Vilcabamba y su líder en situación límite. El inca menciona que con los bautizos de su hijo y el suyo propio, ambos han empezado a sentir “Algun principio de alivyo y esperançã para lo de adelante” (Dunbar, 1949, p. 625) pero a renglón seguido expone su preocupación por no conocer “al que viene” (p. 625) —nada menos que el virrey Toledo que acababa de arribar a Lima—y lamenta que se tenga que ir quien tanto bien le desea (Castro). Después de recordar la reparación que la corona le debería, trata de asegurar algunos beneficios concretos de las largas negociaciones que ha sostenido con los funcionarios enviados por Castro a lo largo de cinco años con el temor—al final fundado—de que tantos esfuerzos y “tira y afloja” no sirvan para nada. Se defiende también de las acusaciones de haber mandado matar a un tal Maldonado: este fue victimado por los caníbales *andes* porque según él intentó robarles. Practicando una difícil diplomacia, indica no conocer la voluntad de estos indígenas, pero al mismo tiempo ratifica su autoridad sobre ellos, los defiende y exculpa del crimen. Culpa a Maldonado y se exculpa también a sí mismo, porque, comprensiblemente, un delito más no le hubiera ayudado mucho en sus expectativas de reparación y mercedes reales. Cuenta cómo airadamente los *andes*

⁵⁹ Del 20 de junio de 1559. Señala “. . . vuestra merced sea servido atender en lo que dicho tengo de favorecernos con sus cartas con su excelencia para siéndonos hecha alguna merced el Inga mi señor y hermano y yo y los demás capitanes podamos salir a cosa nuestra propia para nos poder sustentar porque no sería justo que un tan gran Señor como el Inga mi señor saliese con su gente y estado a minción de comer en casa ajena. . .” (Guillén, 1976-1977, p. 84).

⁶⁰ “. . . y suplicandole que pues yo avya Echo lo que era obligado y todos los como yo lo son que V.S. pues en esta ttr. [tierra] tiene las vezes del Rey mirase la obligación que su mag. [majestad] tiene a rremediarme a my y a mis hijos pues estoy en Estos desiertos Desterrado por su causa....” (Dunbar, 1949, p. 625-626).

han ido a reclamarle “diciendo q. pa. q tenia [que para qué]yo fee con tan mala gente como aquellos barbudos que les avian querido quitar sus ttas.[tierras] y mujeres sino se defendieran y los mataron como los mataron dixeronme q para q tenia yo padres En my tta q los echase y q Ellos me servirian con toda fidelidad . . . ” (Dunbar, 1949, p. 627), elocuente muestra de que Titu Cusi tenía que negociar también con un complicado frente interno.

A nada de esto pudo ser ajena la elaboración de la *Instrucción*. Titu Cusi, notable negociador y diplomático, no pierde de vista en ningún momento sus objetivos prácticos (silenciando su nombre, excluye a Francisco Pizarro de casi de todos los eventos nefastos que denuncia, por ejemplo). Es digno de destacarse que en tan precarias circunstancias haya podido plasmar en un solo documento el primer balance indígena de los primeros 40 años de la colonia a la vez que una primera versión del programa político de resistencia frente a la dominación occidental. En ese proceso, la *Instrucción* logra algo más: proponer, bosquejar los primeros trazos de un nuevo sujeto colectivo andino dominado en oposición al otro sujeto colectivo occidental dominante. Es un *nosotros* que se construye por contraste: en una más o menos explícita asunción de que el diálogo con el otro no es posible, el sujeto dominado habría optado por salvar esa crisis subrayando las diferencias que lo separan del dominador.⁶¹ Es un *nosotros* utópico que, quizá sin proponérselo, tiende a eliminar las diferencias sociales, políticas y étnicas que obviamente existían al interior de un imperio teocrático como el *Tahuantinsuyu*.

La constitución de ese *nosotros* es consustancial a todos los desarrollos argumentales de la relación; sin embargo, es más notorio en el ciclo de humillación y en la justificación de la rebeldía

⁶¹ Lo han afirmado Regalado (1992: xxxix, xlvi) y Verdesio (1995, p. 404).

y la resistencia. Inicialmente, los agravios y vejámenes de los españoles parecen afectar directamente solo al inca; y sus súbditos sufren, se conduelen y se acongojan de la persona de su señor. Sin embargo, esta unión por el dolor que reactualiza los lazos de obediencia y lealtad entre el inca y sus vasallos—exteriorizados por ejemplo en el llanto colectivo (Titu Cusi, 1992, p. 29)—, se ve superada por una realidad más palpable. En medio del llanto aludido causado por ver por segunda vez aherrojado al inca, “Vila Oma, persona que gobernaba la tierra por my padre, como general de toda ella” (Titu Cusi, 1992, p. 29), increpa a su señor:

. . . Porque sy tú no nos dixeras que heran Viracochas y enbiados por el Atunbiracochan, que quiere decir gran dios, y no nos mandarás que les obedeçiesemos y respetamos por tales, porque ansy lo hazias tú, *poca neçesidad teniamos nosotros ser bexados y molestados de la suerte que agora estamos*, desposeídos de nuestras haciendas, de nuestras mugeres, de nuestros hijos e hijas y de nuestras chacarras y vernos vasallos de quien no conocemos: Tan opresos, tan fatigados, que hasta con nuestras capas nos hazen linpiar la suziedad de los caballos. Mira, señor, hasta cuánta baxeza nos as hecho benir por quererlo tú, e pues tú lo as querido, no te maravilles que te traten desa manera . . . (Titu Cusi, 1992, p. 30) (el énfasis es mío)

El narrador no registra respuesta inmediata de su padre ante tan duro reclamo de su inmediato subalterno--luego aparecerá el *mea culpa* y el pedido de que recolecten el rescate (Titu Cusi, 1992, p. 33). Más bien, el general endurece aun más su increpación, pero esta vez ante los secuestradores, con una larga lista de todos los favores que Manco les dio o ellos tomaron. No obstante, retoma su apóstrofe a nombre de todos los agraviados: “A *nosotros* los prencipales y a *toda la gente*, ¿no nos

aveis quitado las mugeres nuestras, e hijos e hijas y a todo callamos?” (Titu Cusi, 1992, p. 31) (el énfasis es mío), les increpa.

El final de su invectiva es el más dramático de toda la *Instrucción*:

Toda la gente desta tierra esta muy escandalizada y amedrentada de tal manera de ver vuestras cossas, que no saben ya qué se decir ni a dónde se puedan yr; porque lo uno bense desposeídos de su Rey, lo otro de sus mugeres, de sus hijos, de sus casas, de sus haciendas, de sus tierras; *finalmente de todo quanto poseyan, que çierto estan en tanta tribulaçion, que no les resta syno ahorcarse* o dar al trabes con todo y aun me lo han dicho a my muchas vezes.” (1992, p. 32) (el énfasis es mío).

Podría decirse que ese sujeto colectivo nace de la más profunda desesperación ante la pérdida de todos los referentes que ordenaban el mundo del hombre andino: autoridad (inca), familia (y por ende, *panaca*), tierras (y por ende, comunidad, *ayllu*), todo. Es la experiencia palpable del caos cósmico o *pachacuti*, tantas veces referido para describir la conmoción colectiva que produjo la conquista española en los antiguos peruanos.⁶² Manco, también elocuentemente, hace referencia al fenómeno y significativamente para cerrar la alocución en que anuncia su decisión de hacer la guerra: “. . . luego los acabaremos syn que quede ninguno y *quitaremos esta pesadilla de sobre nosotros* y holgarnos hemos” (Titu Cusi, 1992, p. 40) (el énfasis es mío), que alude además a un

⁶² Millones explica que la violencia que se anunciaba en esta historia no es episódica, existe en el trasfondo “una relación con los mitos de origen de la sociedad y del Tawantinsuyu” (1985a, p. 14). La escalada de violencia produce la sensación de trastorno a tal nivel que “equivale al caos primigenio, a la llegada de un [p]achacuti o época de cambio” (Millones, 1985a, p. 15). Por su parte, Chang-Rodríguez, que “[l]os andinos percibieron la conquista como un “pachacuti (cataclismo, terremoto), y también por eso sus leyendas y mitos, fijados en la memoria colectiva hasta hoy día, reclaman la vuelta al ‘orden justo,’ o sea, la restauración del principio del orden obliterado con la llegada de los europeos” (cit. en 1988, p. 13).

restablecimiento del orden, que nunca llegará. En medio del caos total, el inca y sus “yndios” son víctimas indistintas.⁶³ Igualados por la humillación caen las jerarquías para todos. Para citar un ejemplo, llama la atención la mención tan prosaica y llana hacia el inca “¿Qué mas pedis a este hombre?” (Titu Cusi, 1992, p. 31), en la pregunta de Vila Oma a los españoles.

A pesar de lo inflamado de su discurso, Vila Oma apela al final a la conmiseración de los captores, pero no sobre la víctima central, el inca, sino sobre sus súbditos, “esos pobres indios” (Titu Cusi, 1992, p. 34) como los llamará Manco Inca: “. . . e soltasedes de la prission en que está, porquestos sus yndios no estén con tanta congoxa” (Titu Cusi, 1992, p. 32), llevándolos otra vez al primer plano textual. No obstante, la respuesta de los españoles no puede ser más brutal: “¿Quién te manda a ti hablar con tanta autoridad al corregidor del Rey? ¿Sabes tú qué gente somos nosotros los españoles? . . . Juro a tal sy no callas, que te abraze bivo y te haga pedaços” (Titu Cusi, 1992 p. 32), replica Gonzalo Pizarro. A la más grave desesperación, al ruego y llamado a la compasión se le oponen la crueldad, la prepotencia, y la soberbia de quienes no creen tener en el otro, el “yndio,” un interlocutor válido delante de sus ojos, sino a poco más que un perro o un animal de carga del cual servirse.

Sobre estos contrastes se va construyendo un sujeto indígena colectivo opuesto a otro también colectivo, un ‘ellos’ español también anónimo,⁶⁴ pero de valor moral contrario. A fin de cuentas, el contraste entre ambos sujetos es moral y el alegato y defensa de su pueblo que realice

⁶³ Manco estaba tan seguro de que iba a ser asesinado que a través de los españoles que consideraba amigos, pedía “que por amor a Dios no le quemasen ni aperreasen, que es muerte entre indios muy aborrecida, sino que le ahorcasen, porque feneciese presto...” (cit. en Oviedo, V, p. 153).

⁶⁴ “The Instrucción repeatedly mistakes Gonzalo for the other Pizarro brothers, thus constructing a Pizarro character whose actions embody the collective misdeeds of the Pizarros and the conquistadors in Peru” (Legnani, 2005a, p. xiv).

Titu Cusi serán eminentemente morales. De ello dan cuenta una vez tras otra los reproches y reclamos de Manco: “¿Desa manena me pagais la *buena obra* que os he hecho en meteros en mi tierra daros de lo que en ella tenía con tanta *voluntad y amor*? . . . No es posible que vosotros sois sus hijos, pues pretendéis *hazer mal* a quien os haze y a hecho *tanto bien*,. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 17) (el énfasis es mío), podría ser emblemático de un cuadro moral sin matices intermedios. Al bien se le opone el mal; a la voluntad y amor, la traición; a la mayor generosidad y hospitalidad, la codicia y la crueldad. La lógica de este proceso lleva a dar forma a dos sujetos antagónicos con atributos igualmente irreales. No creo que el representar una oposición entre la bondad y la maldad extremas—o entre generosidad y oscuridad (Millones, 1985a, p. 10)—se explique necesariamente por las dificultades del castellano en traducir el quechua.⁶⁵ Es difícil saber cómo se podría evitar el ‘candor’ o ‘ingenuidad’ cuando un rey entrega un rescate a sus propios huéspedes con estas palabras: “. . . sy yo oviera querido muy fácilmente me obiera soltado dellas [sus prisiones], pero no lo he hecho porque entendais que anes my negocio emana de amor que de temor. . . De aquí adelante todos tengamos paz y vivamos de amor y compañía. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 22). Esta ‘ingenuidad verbal’ tiene dos explicaciones: como resultado de la extrema tolerancia ante la humillación que muestra Manco es política (y que perfectamente puede haber sido calculada o falsa);⁶⁶ y la otra es antropológica y lingüística, pues expresa el estupor de los incas ante hombres que parecen haber excedido todos los antecedentes de maldad, codicia, lascivia y crueldad que

⁶⁵ Millones sostiene que el español tiene problemas para acertar con el acento afectivo del quechua. Por ello, “los discursos de Mango Ynga suenan llorosos e implorantes, sin que este sea el sentido del reclamo” (1985a, p. 11-12).

⁶⁶ Mientras Manco habría pretendido calmar a sus captores y salvar la vida, algunas fuentes históricas afirman que ya preparaba la sublevación general: había mandado sembrar cantidades extras de sementeras para sustentar a los soldados en sus movilizaciones y en los cercos contra el Cusco y Lima, por ejemplo (cfr. Guillén 1981, p. 67).

ellos hayan conocido. De ahí, la imagen del *supay* (en ese sentido, la demonización del otro es por supuesto moral). Declarada la guerra por Manco, la ‘ingenuidad’ desaparece del plano verbal casi completamente, pero la oposición *nosotros / ellos* permanece en sus mismos términos y atributos porque los hechos la refrendan, como la traición y asesinato de Manco por los españoles huidos que acogió en Vilcabamba: hasta el final, subraya Titu Cusi, el inca fue confiado y ellos, los españoles, traidores y mentirosos.

Al término del capítulo xvii de *Suma y narración de los incas*, Betanzos narra cómo el nuevo inca, Pachacútec Inca Yupanqui, ordena que se honre la memoria de su padre que acaba de morir, Viracocha Inca. Lo hace instruyendo a ciertos mayordomos que elaboren “cantar e historia e loa” no solo de su progenitor sino de todos los incas anteriores (1987, p. 86). Se trata de una situación extraordinaria, puesto que por lo general cada *panaca* era la responsable de preservar la memoria de su inca (Legnani 2005a, p. x). Esos mayordomos se llamaban *quipucamayoc*, y efectivamente “were ordered to compose a history of his exploits that would be recited and performed in rituals before the mummy of the Inqa; it was believed that the Inqa ‘spoke’ to his descendants through these performances” (Legnani, 2005a, p. x). Por su naturaleza dinástica y laudatoria, estos cantares ‘rectificaban’ la historia para ofrecer “un cuadro expurgado y positivo del pasado andino” (Lienhard, 1985, p. 66). No debe pasar desapercibido que de los 51 capítulos que componen la *Instrucción*, solo el último esté dedicado a Titu Cusi, su narrador y motivo principal del escrito, a saber la sustentación de mercedes reales a favor propio y de sus familiares. El inca narrador no cedió por lo visto a la responsabilidad incaica casi sagrada de honrar la memoria de su padre en circunstancias tan apremiantes para su pequeño reino en el exilio como las descritas. Sin embargo, llama más poderosamente la atención todavía que en esa empresa no

se haya eximido de señalar las culpas históricas que le tocarían a su padre, saliéndose de los cánones tradicionales de recitación que el ritual mortuorio incaico le habría exigido.

Si hay algún *leitmotiv* que se repita más en la relación es el *mea culpa* de Manco Inca, duplicado además por el reproche de los suyos: “. . . y esto por aver metido yo en mi tierra semejante jente que esta, que yo mesmo me he degollado” (Titu Cusi, 1992, p. 19), dice a sus capitanes al verse encadenado la primera vez. Y en su lecho de muerte dirá a su hijo: “No llores, que si alguen [sic] avia de llorar, avia de ser yo si pudiera, por averme a mí mismo yo propio parado de la suerte que estoy, fiándome tanto de semejante queta y haziendoles tanto regalo. . . no lo meresçiendo ellos. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 61). Es una historia repetida, pues parece estar hablando de los Pizarro recién llegados, cuando en realidad habla de sus asesinos, un grupo de almagristas, quince años después. No es casual que siempre, a modo de disculpa, aluda a la gran mentira de los españoles, el haberle hecho creer que eran *viracochas* enviados por el *Tecsi Viracochan*. No es casual porque lo que en realidad trata de argumentar es que el engaño no es un recurso legítimo para vencer al enemigo. Al no serlo, la victoria de los españoles no es legítima tampoco, o nunca fue tal:

y como tú as visto y de todo heres testigo, no me vençiste vosotros a my por fuerça de armas, sino por hermosas palabras, que sy no me dixierades que herades hijos del Viracochan y que los enviaba e yo por buenas insignias, de tantos enlaviamientos como connigo usastes, no lo pensara, no sé yo cómo lo ovierades en la entrada de mi tierra. Y por lo aver yo hecho con vosotros, de la manera que lo he hecho, me tratais desta manera (Titu Cusi, 1992, p. 25).

En la cosmogonía incaica, la guerra es también ritual, en ella no funciona el ‘todo vale.’ De ahí la insistencia en dejar sentado que la culpa de Manco consiste en definitiva en ‘meter en su tierra’ a los europeos. Lienhard afirma que “[p]or definición no cabe, en el discurso del Inca, ninguna confesión de derrota” (1985, p. 76). De ahí la otra insistencia en que si se lo hubieran propuesto, él y sus capitanes habrían hecho “pedaços a todos” los españoles (Titu Cusi, 1992, p. 27,30). Al no haber victoria de los españoles, no hay tampoco derrota de los incas. La guerra, una nueva (parecen pensar padre e hijo), apenas empieza y los suyos deben prepararse para vencer en ella. A ello apuntan las enseñanzas de la *Instrucción*. En su trasmisión, Titu Cusi ordena la historia de manera similar a como el inca Garcilaso lo hará décadas después para abordar y narrar un mismo acontecimiento: la muerte de un inca.⁶⁷ En los casos de Manco Cápac (Garcilaso, 2000, p. 42-43) y Huayna Cápac (Garcilaso, 2000, p. 402-403), se dan las siguientes secuencias: 1. agonía del inca, 2. convocatoria del inca a sus familiares a su lecho de muerte, 3. mensaje de despedida del inca a sus familiares, 4. convocatoria a los principales, 5. mensaje de despedida del inca a los principales,⁶⁸ y 5. designación de su sucesor por parte del inca.

Según Titu Cusi, Manco primero dio un mensaje de despedida a sus capitanes (1992, p. 60-61) y luego a su hijo (1992, p. 61-62), ambos parlamentos encabezados por su clásico *mea culpa*. Los temas del primero son dos. Les pide que recuerden sus tantos llamados de atención por los errores militares cometidos, que él les hiciera en el Cusco, Tambo y en todos los lugares por

⁶⁷ Dilucidar si ello quiere decir que ambos estén siguiendo patrones narrativos prehispánicos es algo que necesita una investigación que excede los fines del presente trabajo.

⁶⁸ En el caso de Manco Cápac no es claro cuál es el orden de los dos mensajes, pero sí que por separado el inca se dirige a sus familiares y a los capitanes que no llevaban sangre real.

donde anduvieron juntos. Su segundo propósito es encomendarles cuidado y obediencia a su hijo y sucesor, Titu Cusi, quien tendría unos 15 años por entonces (fines de 1544?- inicios de 1545?). En su despedida de su heredero también hay dos encomiendas. La primera refiere a mirar y ‘favorecer’ a sus hermanos, hermanas y madre.⁶⁹ La segunda es una exhortación al nuevo inca: “Encomiéndote también a estos pobres yndios, que mires por ellos como es razon, e mira cómo me an seguido y guardado y amparado en todas mis necesidades dexando sus tierras y naturaleza por amor a mí. No les trabajos demasiado, no les acoses, no les riñas ni castigos syn culpa” (Titu Cusi, 1992, p. 61). Antes de esto, Manco da dos órdenes a su hijo: [a.]“Mira que te mando que *perpetuamente nunca tengas ley perfecta con semejante gente que esta*, porque no te acontezca a ti otro tanto como a mí. [b.]*No consientas que entren en tu tierra*, aunque más te conbiden con palabras, porque sus palabras melosas me engañaron a mí y ansy haran a ti si los crees” (Titu Cusi, 1992, p. 61) (el énfasis es mío). En realidad, las recomendaciones y consejos que ambos mensajes contienen son la continuación de otras que fueron anticipadas por Manco Inca con motivo de su partida a “la tierra de los Andes” (Titu Cusi, 1992, p. 50), como se le conocía al Antisuyu, uno de los cuatro *suyu* o provincias que componían el imperio de los incas, y donde el inca establecerá su gobierno rebelde, Vilcabamba.⁷⁰ En esa primera ocasión, también un mensaje de despedida, el

⁶⁹ “... e mira que no des pena a mis guesos tratando mal a tus hermanos e madre, porque bien sabes vosotros que la recibirán grande” (Titu Cusi, 1992, p. 61), dice Manco. Millones observa que estas palabras “todavía resuenan en las serranías peruanas. . . Frases todas que transmiten hoy la misma preocupación del Inka: su capacidad de sufrir por sus hijos más allá de la muerte” (1985a, p. 15).

⁷⁰ El Antisuyu era la provincia más occidental del *Tahuantinsuyu*, territorio selvático, que era el más pequeño del imperio y menos explorado por los incas. Manco lo llama así porque era habitado por los “andes”, etnia que come carne humana, según él (Titu Cusi, 1992, p. 50). El nombre original del imperio era *Tahuantinsuyu*, que quería decir “las quatro partes del mundo, porque pensaban de cierto que no avia más mundo que este. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 19), como explica el narrador.

soberano transmite dos tipos de mensajes: los dos primeros son recordaciones de obligaciones que como vasallos ellos conocen muy bien; y los otros siete constituyen enseñanzas nuevas.

Las dos primeras recordaciones son “teneis todos obligación de [1º] no nos olvidar en toda vuestra vida, vosotros y vuestros deçendientes, ansy a mí, como a mis aguelos y visaguelos y [2º] tener mucho respeto y hazer mucho casso de my hijo y hermano Titucusy Yupanguí y de todos los demas mis hijos que dellos deçendieren...” (Titu Cusi, 1992, p. 50). Es decir, recordar y obedecer a los *Cápac Inca*, que se sustentan en una sola razón: los gobernantes los han “sustentado u guardado, favorecido y gobernado” (Titu Cusi, 1992, p. 50). Hasta el día de hoy, en muchas comunidades andinas, la obligación de recordar asegura la renovación de la relación entre los poderes que animan las almas de los muertos, el medio ambiente, animales y sociedad; y el olvido se castiga con enfermedades, muerte y mala cosecha. Este “no nos olvidar” guarda estrecha relación al nivel narrativo con los *quipucamayoc* y los quipu a los que se obligaban los propios gobernantes, y al mismo inca narrador que hace protagonista a su padre de sus peticiones a Felipe II. Esos *recordar-obedecer* prácticamente fusionados en una misma obligación pretenden mantener activa la relación recíproca entre gobernante y gobernado, un mutuo ‘dar y recibir’ como sustento ideológico del poder imperial incaico. A continuación, Manco ordena a sus indios lo que deben hacer “de aquí a que vuelva, o hasta que os enbie mis mensajeros para lo que hayais de hazer” (Titu Cusi, 1992, p. 51).

3º.”Lo primero que hareis, sera que a estos barbudos. . . no les creais cosa que os dixieren, porque mienten mucho, como a mí en todo lo que conmigo an tratado me an mentido y ansy haran a vosotros” (Titu Cusi, 1992, p. 51).

4º.”Lo que podreis hazer sera dar muestras por de fuera de que consentis a lo que os mandan...”
(Titu Cusi, 1992, p. 51).

5º.”Lo otro, que esteis siempre con abisso para quando os enbiare a llamar o avisar de lo que con esta gente aveis de hazer. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 51).

6º.”. . .y si acaso ellos os acometieren o quisieren tomar vuestras tierras, no dexeis de defenderos y sobre ello perder la vida sy fuere menester. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 51).

7º.”. . .y sy tambien se os ofreciere neçesidad extrema de que ayais neçesidad de my persona, darne eis aviso por la posta donde quiera que yo estuviere.” (Titu Cusi, 1992, p. 51).

Estas enseñanzas, que datarían de junio de 1537,⁷¹ constituyen el más temprano bosquejo de lo que podría llamarse el programa político de resistencia y acomodación desde el punto de vista indígena en el naciente Perú colonial. Manco las proclama como preceptos que sus indios deben seguir “en vuestra vivienda” (Titu Cusi, 1992, p. 51), esto es en su convivencia diaria con los ‘otros’, los españoles. Dispone que no les crean nada de lo que ellos les digan (3º); y que en vez de ello finjan ante los europeos (4º) para evitar la violencia contra ellos, “porque como esta gente es tan brava y de diferente condición de la nuestra, podría ser que no se lo dando vosotros, os lo tomaren por fuerça. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 51). La 5º y la 7º apuntan a la estrategia militar y a la voluntad de seguir luchando, como efectivamente hicieron sus tropas. La 6º prescribe entregar la vida luchando en defensa de su vida y de sus tierras, en caso de ataque. Nótese que el inca se está despidiendo de la población civil, del pueblo, y que se dispone a internarse en Vilcabamba con lo que queda de

⁷¹Según Guillén, entonces Manco Inca “evacuó la fortaleza de ‘Tambo’ (Ollantaytambo) en junio de 1537 y se retiró por el valle de Amaybamba con un efectivo de veinte a sesenta mil hombres aproximadamente...” (1981, p. 88-89).

sus tropas luego del fracaso del cerco al Cusco y con sus familiares más cercanos, sus hijos Titu Cusi, Sayri Túpac y Túpac Amaru, entre ellos.

En resumen, deben desconfiar, fingir, luchar hasta la muerte en defensa propia y estar atentos a su llamado. La *Instrucción* no se enfoca en tratar el pasado precolombino como Guamán Poma o Santa Cruz Pachacuti, sino el conflicto que estalla en la sociedad incaica a la llegada de los españoles (Millones, 1985b, p. 17). A pesar de esto, su prioridad no es el enfrentamiento militar, “sino de manera secundaria, por encima de ello, españoles e indígenas aguzan su mente para sobrevivir en una maraña de engaños...” (Millones, 1985b, 17). A Titu Cusi le basta con dejar en claro que ni su padre ni él fueron unos cobardes y que lucharon con todas sus fuerzas, para pasar -- ahora que la derrota militar no les da otra alternativa-- a la otra guerra, la del día a día, la de largo aliento, la del enfrentamiento político y cultural con el enemigo que detenta el poder colonial. En su relato, por ejemplo, el cerco al Cusco --aquél que movilizó según Titu Cusi 400 mil indios de todo el *Tahuantinsuyu*—dura apenas unos días, cuando según la historiografía antigua y moderna habría durado 9 meses (Regalado, 1997, p. 36) y motivado acciones heroicas de ambos bandos como para llenar folios enteros.⁷² De la guerra le interesa distinguir básicamente quiénes estuvieron con su padre (con el ‘nosotros’) y quiénes con ‘ellos,’ los enemigos, por ejemplo. Así, en el fragor de los combates, Titu Cusi va agregando nombres a la lista de traidores. Primero están dos hermanos de su padre, Ynguill y Vaipar (Guaipar, a quien también llama ‘Quaipar’); los indios

⁷² Luego resume también la guerra posterior al cerco (Titu Cusi, 1992, p. 54-59), teniendo siempre a su padre casi como exclusivo protagonista y desentendiéndose (como antes con el cerco de Quiso Yupanqui contra Lima y su previa y exitosa campaña en la sierra central) de las campañas de los capitanes Illa Túpac y otros en el valle de Jauja (Guillén, 1976-1977, p. 53), Quizu Yupanqui en el Collasuyu, Vila Oma en el Contisuyu, e Illa Túpac en Huanuco y “el mismo Manko Inka Yupanqui en la sierra central” (Guillén, 1981, p. 89).

chachapoyas y cañaris (Titu Cusi, 1992, p. 45); luego Pascac, otro hermano de su padre (Titu Cusi, 1992, p. 50); los guancas, a quienes dará un cruel escarmiento destruyendo su *huaca* principal, el ídolo Guarivilva --o Varivilca--(Titu Cusi, 1992, p. 56-57); y a otro hermano más, ‘don Pablo’ (Titu Cusi, 1992, p. 57), Paullu, en realidad. Menciona también que su padre castigó la traición de sus hermanos Guaipar e Ynguill cortándoles la cabeza (Titu Cusi, 1992, p. 58), y la del indio Antonico, entregándolo a los indios andes para que se lo comieran (Titu Cusi, 1992, p. 50).

Las últimas dos enseñanzas de Manco Inca están dedicadas a la religión incaica. Previó que el terreno religioso sería uno de los más sangrientos y vastos campos de batalla en el escenario colonial y no se equivocó. Lo que hace es aplicar sus enseñanzas previas a la amenaza que enfrentarán los indígenas con la extirpación de idolatrías y la evangelización intensiva: “...estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los quales dicen que Viracochan, y que le adoreis como a *guaca*, el qual no es sino paño. [8°] No lo hagais, sino lo que nosotros tenemos; eso tened. . .” (Titu Cusi, 1992, p. 52). Les prohíbe abandonar su propia religión con el argumento de que la religión andina es de este mundo, mientras que la otra ni siquiera puede ‘verse’: “porque como beis, las *villcas* hablan con nosotros, y al sol y a la luna, beemoslos por nuestros ojos y lo que esos dizen, no lo vemos” (Titu Cusi, 1992, p. 52). Esto es que la religión andina es superior para él porque es concreta en comparación con la del invasor. A pesar de ese inicial radicalismo, Manco sopesa y se proyecta acertadamente sobre la situación que deberán enfrentar sus súbditos o que ya enfrentaban en posición de sojuzgados: “Bien creo que alguna vez, por fueça o con engaño, os an de hazer adorar lo que ellos adoran; [9°]quando mas no pudieredes, hazeldo delante dellos y por otra parte, no olvideis nuestras cerimonias, y si os dixieren que

quebranteis vuestras *guaças* y esto por fueça, mostradles lo que no pudieredes hazer menos y lo demas guardaldo, que en ello me dareis a mí mucho contento” (Titu Cusi, 1992, p. 52).

Por esta delgada cornisa que apenas divide la resistencia de la acomodación anduvo la Vilcabamba de Manco Inca y luego de Titu Cusi Yupanqui durante 35 años, erigiéndose con dramatismo y violencia como el caso emblemático de lo que pasaba en todo el Perú colonial. Inevitablemente las culturas andinas soportaron la arremetida de la cultura occidental apuntalada por el aparato del estado colonial. Manco terminó guerreando en los cuatro *suyu* mientras se carteaba y negociaba con Almagro, esperanzado en que los dos ‘socios de la conquista’ terminen despedazándose, como luego ocurrió, para que él así pudiera recuperar su trono. Manco pretendiendo una Vilcabamba incontaminada de ‘cristianos,’ pero muriendo traicionado por sus huéspedes en un juego de herrón. Son ironías de la historia. Titu Cusi tuvo que vérselas con las embajadas de dos virreyes, un oidor y un gobernador en apretados diez años que habría durado su reinado mientras asolaba encomiendas, reclutaba indios, y planeaba rebeliones generales que nunca se concretaron. Envió a su hermano Sayri Túpac al sacrificio en 1558 para postergar una vez más el ataque definitivo del ejército real. Se bautizó cristiano y hasta se cambió de nombre por cálculo político para hacer suyas las ricas tierras de Yucay y así asegurar para su hijo Quispe Titu un matrimonio noble e inca con Beatriz Clara Coya, hija de Sayri, el cual le hubiera permitido prolongar su dinastía rebelde.⁷³ Sin embargo, mientras adoraba a Punchau, un dios del culto solar primigenio y rendía riguroso culto a la momia de su padre acosaba a los misioneros cristianos en

⁷³ Véase al respecto el interesante y documentado trabajo de Kerstin Nowack (2004), que muestra cómo el gobierno colonial manejó el proyecto de matrimonio Quispe Titu-Beatriz Clara Coya como un punto clave en las negociaciones con Vilcabamba.

su reducto y le hacía ver a un negociador español de tantos que conoció que no recordaba su nombre cristiano. Sin poder contentar realmente a nadie en ese peligroso doble juego parece haber tenido positivamente impresionado al licenciado Matienzo, quien lo describe como “muy bien tratado y entendido” (1967, p. 294), mientras que para otros, como el encomendero Cuenca, una de sus víctimas, era simplemente un “perro borracho salteador” (cit. en Matienzo 1967, p. 296).

Con el licenciado Castro se jugaba su última carta en el sentido más literal de la expresión, pues el círculo se cerraba sobre él y Vilcabamba. Nunca se sabrá qué habría hecho de haber recibido el ultimátum del virrey Toledo. No obstante, está claro que hasta el final trató de aplicar la principal enseña de Manco Inca: “sabed que son nuestros enemigos capitales y nosotros lo abemos de ser suyos perpetuamente, pues ellos lo an querido” (Titu Cusi, 1992, p. 47). Esa nueva guerra era perpetua y en ella sí valían todas las armas. Al parecer Titu Cusi ganó su batalla al utilizar el arma más preciadas del enemigo, la escritura, para no solo reivindicar su derecho personal a las tierras que poseía y a una renta de 5 000 pesos, como reza la capitulación de Acobamba, sino para justificar y legitimar moralmente la rebeldía y la resistencia de los indios del Perú contra el avasallamiento de su cultura, y alzar por vez primera una voz indígena que se erige como un *nosotros* en su denuncia de la conquista española.

Bibliografía

- Bauer, R. (2005). Introducción. En R. Bauer. (Ed. y Trad.), *An Inca Account of the Conquest of Peru by Titu Cusi Yupanqui* (pp. 1-56). Colorado, Estados Unidos: University Press of Colorado.
- Betanzos, J. de (1987). *Suma y narración de los incas*. Madrid, España: Atlas.
- Calancha, A. de la (1974-1981). *Crónica moralizada*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Chang-Rodríguez, R. (1988). *La apropiación del signo: tres cronistas indígenas del Perú*. Temple, Estados Unidos: Center for Latin American Studies.
- Dunbar, E. (1949). Notas sobre el virrey Toledo y los incas de Vilcabamba. Una carta de Titu Cusi Yupanqui y el testamento inédito de su hijo don Felipe Quispe Titu. *Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, 2(1), 614-29.
- Fernández de Oviedo, G. (1959). *Historia general y natural de las Indias*. Madrid, España: Atlas.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2004). *El primer nueva corónica y buen gobierno. El sitio de Guaman Poma*. Recuperado de <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>
- Guillén, E. (1974). *Versión inca de la conquista*. Lima, Perú: Milla Batres.
- Guillén, E. (1976-1977). Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui". *Historia y cultura*, 10, 47-93.
- Guillén, E. (1979). *Visión peruana de la conquista. (La resistencia incaica a la invasión española)*. Lima, Perú: Milla Batres.
- Guillén, E. (1980). Titu Cusi y su tiempo. El estado imperial inka y su trágico final: 1572. *Historia y cultura* 13-14, 61-101.
- Inca Garcilaso de la Vega. (2000). *Comentarios Reales*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Jerez, F. de, (1947). *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada de Nueva Castilla*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Españoles.
- Julien, C. (2000). *Reading Inca History*. Iowa City, Estados Unidos: University of Iowa Press.

- Lamana, G. (1996). Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano”. *Revista andina*, 14(1), 73-106.
- Legnani, N. D. (2005) A Necessary Contextualization. En: N.D. Legnani (Ed. y Trad.), *Titu Cusi: A 16th Century Account of the Conquest* (pp. ix-xvii). Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Legnani, N. D. (2005) Introduction. En: N.D. Legnani (Ed. y Trad.), *Titu Cusi: A 16th Century Account of the Conquest* (pp. 1-53). Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Lienhard, M. (1985). La épica incaica en tres textos coloniales (Juan de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui, el Ollantay). *Lexis*, 9(1), 61-85.
- Lienhard, M. (Ed.). (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Luiselli, A. (2001). Introducción. En A. Luiselli. (Ed.), *Instrucción del inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui* (pp. 9-23). Ciudad de México, México: UNAM.
- Matienzo, J. de. (1967). *Gobierno del Perú*. Paris, Francia-Lima, Perú: Institute Français d’Etudes Andines.
- Millones, L. (1985). Introducción de Luis Millones. (Ed.) *Ynstruccion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre Señor el Liçençiado Lope Garçia de Castro, Governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negocios que con su Magestad, en su nombre, por su poder a de tratar; la qual es esta que sigue (1570)* (pp. 1-15). Lima, Perú: El Virrey.
- Millones, L. (1985). Palabras finales. En L. Millones. (Ed.), *Ynstruccion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre Señor el Liçençiado Lope Garçia de Castro, Governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negocios que con su Magestad, en su nombre, por su poder a de tratar; la qual es esta que sigue (1570)* (pp. 17) Lima, Perú: El Virrey.
- Nowack, K. (2004). Las provisiones de Titu Cusi Yupanqui. *Revista Andina*, 38(1), 39-179.
- Fernández de Ovideo, G. (1959). *Historia general y natural de las Indias*. Madrid, España: Atlas.
- Pease, F. (2004). *Los últimos incas del Cuzco*. Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura.

- Pizarro, H. (1920). A los señores oydores de la Audiencia Real de su Magestad. En H. Urteaga. (Ed.), *Informaciones sobre el antiguo Perú. (Crónicas de 1533 a 1575). Tomo 3, Segunda Serie de la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú* (pp.165-180). Lima, Perú: Librería e Imprenta San Martí y Ca.
- Pizarro, P. (1917). *Descubrimiento y conquista del Perú por Pedro Pizarro, conquistador y poblador de este reino (1571)*. Tomo 6, Primera Serie de la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Lima, Perú: Librería e Imprenta San Martí y Ca.
- Polo de Ondegardo, J. (1940). Informe al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú. *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú*, 13, 128-196.
- Porrás Barrenechea, R. (Ed.) (1959). *Cartas del Perú, 1524-1543*. Lima, Perú: Sociedad de Bibliófilos Peruanos.
- Regalado de Hurtado, L. (1992). Estudio preliminar. En L. Regalado de Hurtado. (Ed.), *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (pp. xi-lii). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Regalado de Hurtado, L. (1997). *El inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo. Los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Szeminski, J. (1983). *La utopía tupacamarista*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Titu Cusi Yupanqui. (1916). *Relación de la conquista del Perú y hechos del inca Manco II*. Tomo 2, Primera Serie de la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Lima, Perú: Librería e Imprenta San Martí y Ca.
- Titu Cusi Yupanqui. (1992). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Edición de Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Urteaga, H.H. (1920). Relación de los señores indios que sirvieron a Túpac Yupanqui y Huayna Cápac. En H.H. Urteaga. (Ed.), *Informaciones sobre el antiguo Perú. (Crónicas de*

1533 a 1575). Tomo 3, Segunda Serie de la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú (pp. 55-86). Lima, Perú: Librería e Imprenta San Martí y Ca.

Verdesio, G. (1995). Traducción y contrato en la obra de Titu Cusi Yupanqui. *Bulletin of Hispanic Studies*, 72, 403-12.

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

Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* de Titu Cusi Yupanqui

67

Fernando Aguirre Pérez

Revista Summa Humanitatis/ Volumen 1, Número 10, 2018/

ISSN1993 – 8179/ Lima/ pp. 10-67

Fecha de recepción: 9 de setiembre de 2017

Fecha de aceptación: 10 de noviembre de 2017