





Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima-Perú  
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11  
Telefax: 330-7405  
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

*Derechos reservados*

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)  
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru  
Primera edición, diciembre de 2002

*Fotografía de solapa*

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

*Fotografías de carátula*

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú  
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,  
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.  
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./  
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--  
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/  
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/  
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/  
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/  
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/  
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

## El Inca y el breviario, o del arte de conversar con las huacas<sup>1</sup>

---

*...el Inka no era un rey a la manera europea sino una divinidad, un mediador entre el mundo sagrado y otro profano...*  
Franklin Pease G.Y.

*Con esto Atahualpa se aseguró y no los tuuo en nada, porque si los tubiera en algo, enbiara gente a la subida de la sierra, que es una questa de más de tres leguas, muy agra, donde ay muchos pasos malos y no sauidos por los españoles: con la tercia parte de la gente que tenía que en estos pasos pusiera, matara todos los españoles que subían, o a lo menos la mayor parte, y los que escaparan uoluiieran huyendo y en el camino fueran muertos. Hordenólo Nuestro Señor así porque fué seruido que en esta tierra entrasen cristianos.*

P. Pizarro (1978: 31 [Cap. 8, fol. 19])

LA PREGUNTA ES: ¿por qué motivo Atahualpa no detuvo a los españoles en el camino hacia Cajamarca? Esta pregunta se la hizo el ya citado Pedro Pizarro hace 430 años, y aún hoy sigue siendo objeto de controversias entre los especialistas, pues se trata de aclarar uno de los acontecimientos que decidieron el curso de la historia en aquella región del mundo (y no sólo en ella).

En las crónicas aparecidas a partir de mediados del siglo XVI, podemos encontrarse dos teorías: una, que fue por el temor de los indios, quienes podrían haber tomado a los españoles por dioses; la otra, por el menosprecio a un pequeño grupo de apenas doscientos forasteros, considerados desde un principio como humanos.

Por lo que parece, la primera teoría fue apoyada sobre todo por los informantes y autores descendientes de la nobleza india (tanto de la incaica como de la no

1 El autor desea agradecer de corazón a la profesora Dra. hab. Elżbieta Siarkiewicz y al Dr. hab. Ryszard Tomicki por las valiosas consultas, y le está especialmente agradecido al profesor Dr. hab. Jan Szemiński por las interesantes discusiones planteadas durante la redacción del texto, así como por la traducción del quechua de algunos fragmentos de la crónica de Juan de Betanzos y de la de don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.



inca), que escribieron o relataron los acontecimientos años después de la conquista. El hecho de resaltar el carácter extraordinario o incluso divino de los forasteros, y/o la intervención divina en su defensa en una fase posterior de la conquista (el llamado “milagro del Sunturhuasi”, o la aparición milagrosa de Santiago en el bando español durante el sitio de Cuzco, en 1536), facilitaba el esclarecimiento de las causas de la derrota sufrida, y al mismo tiempo permitía conservar la posición de privilegio en el seno de la sociedad india, en especial a la elite incaica: no hemos perdido con cualquier enemigo; si hubiesen sido meros hombres jamás habrían conseguido tomar el Tahuantinsuyo.<sup>2</sup>

La segunda teoría, la de menospreciar el peligro que Atahualpa en particular habría adoptado, pudo ser particularmente cómoda para los propios conquistadores, ya que resaltaba su valentía, su espíritu emprendedor y su determinación en la lucha contra un enemigo que era consciente de la condición de los españoles como seres humanos.<sup>3</sup> Además, ello no contradice en absoluto al hecho de que éstos también alegraron de buena gana que la intervención divina les había favorecido. Aparte de ser un convencionalismo típico de la época, tenía el valor añadido de que permitía aprobar toda la conquista desde un plano ideológico, inclusive de

2 Esta actitud es particularmente clara en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, quien incluso llega a convertir el encuentro de Cajamarca en una discusión sobre asuntos religiosos, que lastimosamente devino en un enfrentamiento sólo a causa de la incapacidad del intérprete y de la codicia de los españoles (Garcilaso 1960-633: 40-54 [IIa Pte., Lib. I, Caps. XVIII-XXVI]). Para sus múltiples referencias a la intervención divina en favor de los cristianos, basta tan sólo con recordar algunos títulos de los capítulos de su obra: “Enmudecieron los demonios del Perú con los sacramentos de la Santa Madre Iglesia Romana” (1960-633: 59 [Lib. I, Cap. XXX]); “Un milagro de nuestra Señora en favor de los Cristianos ... viendo que la Virgen María los venció y rindió con su hermosísima vista y con el regalo del rocío que les echaba en los ojos...” (1960-633: 126 [IIa Pte., Lib. II, Cap. XXV]), etc.

Parece significativo que al hablar de los sucesos de Cajamarca, Guamán Poma (1980a: 357 [fol. 385 (387)]) también introduce este tipo de “discurso ideológico-religioso” entre los españoles y el Inca. Las referencias a los milagros también son numerosas en su crónica: “Allí se conquistó el Ynga que no se auía defendido en ninguna ciudad. Y fue milagro de Dios y de los tres magos reyes santos” (1980a: 365 [fol. 393 (395)]). Compárense también sus informaciones acerca de los milagros durante el cerco del Cuzco (373-77 [399-406 (401-408)]). Encontramos informaciones similares en la obra de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993: 267 [fol. 43]). Una de las informantes incas de Cieza de León hizo una declaración que resume bien esta interpretación particular de los hechos, adoptada por la nobleza indígena:

“Y pues viene a propósito, diré un dicho de una señora natural ... ‘Padre, as de saber que Dios se canço de sufrir los grandes pecados de los indios desta tierra y enbió a los Ingas a los castigar, los cuales tanpoco duraron mucho y por su culpa cançose Dios tanbién de sufrirlos y venistes vosotros que tomastes su tierra en la que estáis; e Dios tanbién se cançará de sufriros y vendrán otros que os mudan [sic.- Ed.] como medistes’. Esto dixo esta señora un domingo por la mañana porque veáis que ellos entienden que Dios castiga los reinos por los pecados” (Cieza 1979: 255 [IIIa Pte., Cap. XLVI]).

3 “Depués de auer contado los españoles, el yndio se uoluió para su señor Atahualpa y le contó todo lo que auía uisto, y dijo que serían todos hasta ciento y nobenta españoles, y entre ellos como nobenta de a cauallo, poco más o menos, y que eran unos ladrones haraganes, que uenían caualleros en unos carneros, como tengo dicho, y que hiziese aparexar muchas sogas para atallos, porque benían muy medrosos, y que si biesen la gente que tenía, se huirían” (P. Pizarro 1978: 31 [Cap. 8, fol. 19]). Compárense también este motivo en Cieza (1979: 250 [IIIa Pte., Cap. XLV]).



aquellos elementos que —como en el caso del exterminio total de quienes presentaban resistencia o la explotación de los aliados indios— no se ajustaban demasiado a los cánones del “comportamiento cristiano”.

Pero, ¿cuál era la situación en la primera fase del contacto directo, entre 1528 y 1533?<sup>4</sup> Aun cuando en los años siguientes se intentó racionalizar los acontecimientos acaecidos en aquel entonces, todos coinciden en una cosa: Atahualpa tenía la capacidad técnico-militar para detener a los españoles en su marcha a Cajamarca, e incluso para destruir totalmente a las tropas de Pizarro. Lo demuestra irrefutablemente lo ocurrido unos años después cuando, en 1536, el ejército de Manco Inca aplastó varios destacamentos españoles, considerablemente mejor armados que los hombres de Pizarro en 1532.<sup>5</sup> Así pues, ¿por qué Atahualpa no aprovechó una posibilidad tan clara, algo a lo que, dicho sea de paso, le incitaban vivamente sus jefes militares?

Responder a esta pregunta no es fácil; es preciso considerar la cuestión de la aparición de los españoles desde la perspectiva de la visión incaica del mundo, y también los problemas político-religiosos a los que se enfrentaba Atahualpa a mediados de 1532, en un momento crucial de su lucha por el poder en el imperio inca con su hermanastro Huáscar (Waskar).

En primer lugar hay que ver cómo aparecían los españoles a los ojos de Atahualpa, de sus consejeros y de sus jefes militares, pues de la solución de ese problema “clasificador” dependía el tipo de acción que se podía tomar con ellos. Pero es preciso decir que esta no era una decisión sencilla:

- ¿eran divinidades “viracochas”, y por lo tanto había que subordinarse a ellas?
- ¿o eran más bien hombres a los cuales debían someterse, o más bien debían luchar con ellos?

En la concepción incaica del mundo existía un sistema clasificatorio mucho más rico que la dicotomía aquí presentada, que incluía categorías de seres con características a medio camino entre los hombres civilizados (llamados *runa* en quechua) y las divinidades (*huaca*). Sin entrar en un examen detallado del tema, baste con decir que la base para clasificar a los seres era establecer en qué grado y escala un ser concreto era *kamaq*, palabra que se puede traducir como “lleno de poder, poseedor de poder” (Taylor 1974-76: 234).

Otro aspecto determinante en esta evaluación era si los seres en cuestión eran civilizados, o si al menos podían serlo (según la concepción andina). En otras pala-

4 El primer contacto directo de los españoles con los funcionarios del estado inca tuvo lugar entre finales de 1527 y comienzos de 1528, cuando la nave de Francisco Pizarro arribó a Tumbes, en el golfo del Guayas. Entonces un alto representante de la administración incaica le visitó en el barco. A continuación navegó a lo largo de la costa hasta el valle del Santa, y por el camino los españoles bajaron a tierra en varias ocasiones. Antes de volver a Panamá fueron recogidos unos cuantos jóvenes que posteriormente harían de intérpretes. Al mismo tiempo, algunos españoles (3-5) se quedaron en diversos puntos de la costa, principalmente en Tumbes. Todos ellos perecieron, en circunstancias no muy claras, antes de la vuelta de Pizarro (Cieza 1979: 186-187 [IIIa Pte., Cap. XXIV]; Guillén 1994: 31-32).

5 La destrucción de las fuerzas españolas en la sierra central, en mayo-junio de 1536 (Guillén 1994: 94-96). Fue particularmente espectacular el aniquilamiento de los setenta “de a caballo” de Gonzalo de Tapia, en un desfiladero en el alto río Pampas (Hemming 1970a: 205-208).

bras: si conocían y respetaban las reglas y leyes de las relaciones socio-políticas “civilizadas”. En caso afirmativo se podía pactar con ellos, independientemente de que fueran humanos, huacas o alguno de los seres “intermedios”, como por ejemplo los muertos que volvían del más allá, pues incluso esa identidad pudo atribuirse a los españoles. Merece también recordarse que los españoles llegaron a Cajamarca en el mes incaico dedicado al culto a los muertos.<sup>6</sup>

Por lo tanto, las bases para clasificar a los españoles fueron:

- Las categorías descriptivas relacionadas con el concepto inca del mundo, en el cual determinadas clases de seres eran asociadas con regiones espacio-temporales concretas, o dicho de otra forma: se sabía de antemano a qué ser se podía encontrar en determinada región, en este caso la yunga, la orilla del mar, que en quechua es *Tiqsi* = margen del “mundo civilizado”.
- Los resultados de la observación del aspecto y el comportamiento de los españoles, en especial su atuendo, vello, forma de alimentarse, las relaciones sexuales, el interés por el oro y también los elementos del “utillaje cultural” como los caballos, el armamento y la escritura. Me gustaría prestar especial atención a esto último en un apartado posterior de mi análisis.

Añadamos a todo esto un elemento que en realidad rara vez se menciona explícitamente en las fuentes, pero cuya importancia podemos imaginar “por el contexto”: la suciedad (los españoles se lavaban muy ocasionalmente, o nunca), y el olor asociado a ella...

6 En este contexto son significativas las descripciones del aspecto de los españoles: “y mas que es gente que no se les parecen otra cosa sino las manos y la cara...” (Titu Cusi 1992: 8 [fols. 5v-6r]). También los informantes de Betanzos, varios años después de los hechos, seguían recordando este aspecto particular de los forasteros:

“el capito era un hombre alto y que tenía la cara llena de barbas y que era todo metido y envuelto en ropa desde los pies hasta la garganta esto decían por los vestidos e que traía en cima de la cabeza un chuco que dice bonete y que no se le parecían las manos si no cuando comía y él quería mostrarlas porque las traía cubiertas con otras manos que traía hechas de cuero y que la mitad del rostro se le parecía y la otra mitad no porque la tenía cubierta con la barba que le nacía...” (Betanzos 1987: 254 [IIa. Pte., Cap. XVII]).

Allí, el tener el cuerpo tan “arropado” era una de las características de las momias, envueltas con tejidos apretados, a las que a veces también se les ponía una máscara en la cara. Vale la pena recordar que al parecer, la barba también fue inicialmente considerada como una máscara: “y así andaua [el indio] certificándose qué hombres eran, tentando las fuerças a los españoles a manera que burlaua... Acació pues que llegó a un español a hazer esto, y echóle mano a la baru a, el qual español le dió muchos bofetones” (P. Pizarro 1978: 31 [Cap. 8, fol. 19]). Basándose en el análisis de los términos de la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti, J. Szemiński (com. pers.) sugiere igualmente la posibilidad de que los españoles fueran identificados con los muertos. Por supuesto que al cabo de poco tiempo, las personas próximas a Atahualpa se dieron cuenta de que eran personas vivas. No obstante, considerando la extensión del imperio inca, es muy probable que varias opiniones hayan podido circular simultáneamente —por lo menos durante la primera fase de la conquista (hasta la toma del Cuzco, en noviembre de 1533), o incluso después— sobre la identidad de los españoles, en especial en las regiones en las cuales el contacto directo con ellos se produjo más tarde. La tesis sobre su origen divino pudo ser también extendida adrede, por ejemplo por los partidarios de Huáscar, como un elemento en la lucha ideológico-política (véase la nota 9). Con respecto a la coincidencia entre la fiesta de los muertos y la fecha en que los españoles llegaron a Cajamarca, véase Ziółkowski 1989b: 173.



- Por último, lo que contaban de sí mismos los españoles, y los mensajes comunicados a los indios. Aquí aparece un problema esencial, la traducción: los intérpretes eran unos pocos indios (dos o tres) que Pizarro se había llevado de la costa peruana unos años antes, principalmente en 1528. Es una cuestión sumamente discutible en qué grado aquellos jóvenes —no provenientes de la élite imperial— podían dominar no ya el español, sino incluso conocer la versión palaciega del quechua. En relación con esto, ¿cómo pudo sonar en su traducción aquel “requerimiento”, la exigencia de someterse al poder del rey de España y de adoptar la religión cristiana? Y en cualquier caso, ¿cómo fue traducido al quechua un término como “cristianos”, con el que los forasteros se definían a sí mismos?

El segundo aspecto del problema analizado lo constituyen las aspiraciones políticas inmediatas de Atahualpa en 1532. Recordemos que una guerra civil se libraba en el territorio del imperio, en la cual las partes en conflicto —Huáscar y Atahualpa— echaron mano a las armas religiosas para apoyar su causa y poner de su parte a los vasallos indecisos. Tanto los cronistas como los especialistas actuales han resaltado la importancia que tuvo para esa lucha, la interpretación de ciertos fenómenos extraordinarios —astronómicos entre otros— que entonces tuvieron lugar. También fue especialmente significativo lo anunciado por los numerosos oráculos a los que ambos rivales se dirigieron con sus preguntas, buscando con ello el apoyo de las élites político-religiosas locales.<sup>7</sup>

- Atahualpa creó nuevos fundamentos religiosos para su reinado. Llevó a cabo una auténtica revolución religioso-ritual, unida a la instauración de nuevos objetos y lugares de culto, esto último por el hecho de que casi todos los más importantes santuarios y oráculos del imperio, o bien se hallaban bajo el control de su rival Huáscar, o bien mantuvieron una actitud de espera, sin tomar partido abiertamente por ninguna de las partes en conflicto.<sup>8</sup>
- Como toda reforma ideológica, esta situación fue particularmente delicada para su iniciador, en este caso Atahualpa: una acción así sólo se la puede permitir un soberano muy poderoso, capaz de dar a sus subordinados pruebas permanentes de su *kamaq*, o sea de su poder y del apoyo de los dioses.

7 Hay que recordar el importante papel desempeñado por los oráculos en el Tahuantinsuyo; los más importantes (como el de Pachacamacac en el valle de Lurín, el de Apu Coropuna —la cima nevada de un volcán en los Andes peruanos meridionales— o el oráculo de Copacabana, junto al lago Titicaca) tenían muchas conexiones con las élites locales. Por ello, una respuesta positiva o negativa dada a alguno de los pretendientes al poder en el Tahuantinsuyo, era al mismo tiempo una especie de declaración de apoyo político (o su negación) por parte de toda el área de influencia de un oráculo determinado. Véase más adelante el caso del oráculo Apo Catequil. Para más detalles sobre los componentes religiosos del conflicto, véase el clásico estudio de Franklin Pease (1965b) y también Ziolkowski (1997: 322 y sigts.).

8 Más adelante se describe la situación particular del oráculo Apo Catequil. El oráculo de Pachacamac mantuvo una clara actitud de espera, al menos en la primera fase del conflicto. Y aunque su sumo sacerdote se encontraba en Cajamarca en el séquito de Atahualpa, las relaciones entre ellos no eran demasiado amistosas, a juzgar por el hecho de que éste, luego de ser capturado, ofreciera a los españoles precisamente ese santuario como una de las fuentes principales para el rescate a cambio de su liberación (Hemming 1970a: 62-63). No está clara la situación del oráculo de Tomebamba (la actual Cuenca, en Ecuador), el cual teóricamente debía apoyar a Atahualpa.

- El peligro fundamental reside no sólo en la posibilidad de una derrota personal en cualquier campo (lo que significaría la cuestionabilidad del *kamaq*, o sea del “poder” del soberano), sino también en tener que ceder alguna función o tarea importante a alguno de sus ayudantes cercanos o a sus familiares, que son miembros de la elite del poder. Esto suponía la posibilidad potencial de crear un nuevo rival: aquel que tuviera éxito podría afirmar que gracias a su propio *kamaq*, otorgado por los dioses, había sido él y no Atahualpa quien realizó ese hecho significativo. Y someter o vencer a los extraños y barbudos forasteros habría sido considerado un éxito tal.

Las medidas preventivas adoptadas por Atahualpa son, o bien su intervención personal en las cuestiones ideológicas importantes, o por lo menos el envío con el ejército de sus imágenes, llamadas *wawqi*, que eran tratadas como dobles de Atahualpa y como si tuvieran su mismo poder:

“mandó luego hacer un bulto de sus mismas uñas y cabellos el cual imitaba a su persona y mandó que se llamase este bulto Ynga Guauquin que dice el hermano del Ynga ... mandó que luego fuese tomado el bulto y llevado en sus andas por la posta a do sus capitanes estaban Chalcuchima y Quizquiz para que las provincias y gentes que sujetasen diesen obediencia a aquel bulto en lugar de su persona ...” (Betanzos 1987: 220 [IIa. Pte., Cap VI])

Oficialmente entonces, ellas son las causantes de las victorias en el campo de batalla, mientras que los jefes militares únicamente son sus sacerdotes. Como vemos, las provincias sometidas rendían el homenaje de vasallos precisamente a estas figuras.

- Atahualpa ostentaba el título de *Ticci Capac* (Señor de los Límites: Sarmiento 1965: 270 [cap. 65]), y esto le obligaba a un poder total sobre las fronteras, y también, por supuesto, sobre los seres que aparecieran en ellas.

En esta complicada disputa político-religiosa, el diálogo desempeñaba un papel fundamental. En este caso se trataba de un diálogo especial: el contacto directo y personal entre el soberano y los dioses. Este contacto era la fuente del poder del soberano, la prueba concreta del apoyo divino. La información ofrecida por uno de los cronistas puede resultar significativa: “Él [Atabalipa] se mostrava muy arrogante y que le parecía ser poco reino el Perú todo para él; fingía mill desvarios afirmándolos por verdad que el Sol le faborecía y *aun hablava*” (Cieza 1979: 232; subrayado mío [IIIa Pte., Cap. XXXVIII]).

Se podía hablar con dioses de distinta categoría y poder, granjeándose su apoyo; todavía unos años más tarde, el soberano Manco Inca, que luchaba contra los españoles, se jactaba de ello ante un prisionero:

“...llegados a Aporima (que quiere dezir el señor que habla), aquí en este Aporima habla el demonio con ellos, y aconteció que delante de un español que Mango Ynga tenía preso quando estaua alçado, que se llamaua Francisco Martín, y este dixo auer oydo la boz del demonio que rrespondía a Mango Ynga a lo que le preguntaua, y le dixo: ‘*mira cómo me habla mi dios*’” (P. Pizarro 1978: 81; subrayado mío [Cap. 14, fol. 49]).



Los dioses principales también escogían ellos mismos a sus sacerdotes, que actuaban como “sus bocas”:

“...Vilaoma ... era un principal señor de la ciudad del Cuzco y hombre ya en días y tenía cargo del bulto del sol y era su mayordomo y cuando así alguna cosa había era el primero y más principal en dar voto y parecer y hablaba en estas cosas así unas veces por sí y como él mismo y otras veces en lugar del sol y como si el sol fuera un hombre y hablara con los hombres...” (Betanzos 1987: 291 [2a Pte., Cap. XXIX]).

A veces, sin embargo, ocurría que la conversación con alguna huaca (por supuesto no con los dioses superiores, sino con alguno de sus intermediarios) no era favorable al Inca: entonces, la huaca-interlocutor podía ser considerada como *auca* o enemigo, y tratada como tal. Eso sucedió con el dios-oráculo Apo Catequil a unos meses de la llegada de los españoles; la respuesta dada a los enviados de Atahualpa fue a favor de su rival, Huáscar. Atahualpa no podía pasar por alto algo así, e inmediatamente se dirigió al oráculo al frente de su ejercito:

“dijéronle la respuesta que habían oído del ídolo y como Atagualpa lo oyese fue airado destas palabras y dijo: también es Auca esta guaca ... mandó ... que todos aderezados en orden de batalla que partiesen de allí la vía derecha de la guaca porque era su enemiga ... partió de allí Atagualpa y llegaron a la guaca él y su campo a puesta de sol donde como allí llegase mandó a su gente de guerra que cercase el cerro y peñol de la guaca porque el ídolo no se le fuese y siendo ya cercado el cerro *el mismo Atagualpa en persona* subió a la guaca do el ídolo estaba y llegando al ídolo con una hacha que llevaba en las manos el Atagualpa le dio un golpe en el pescuezo del cual golpe le derribó la cabeza y luego le trujeron allí el hombre viejo que era tenido por santo que la respuesta dio del ídolo a los mensajeros y así mismo le cortó el Atagualpa con su hacha la cabeza y esto hecho mandó traer lumbre y en la guaca había mucha leña e hízola echar toda sobre el ídolo y el hombre viejo y hízole pegar fuego al ídolo ... y luego mandó que así mismo fuese deshecho todo lo que el fuego había quemado de lo alto del cerro y así fue hecho y derribado abajo...” (Betanzos 1987: 249-50; subrayado mío [IIa Pte., Cap. XVI]).

¿Qué significado tiene el orden de los hechos? Notemos que Atahualpa primero destruye a la huaca personalmente, probando con ello su debilidad (por lo menos con respecto a él) y luego mata al sacerdote de aquella ¡y no al revés!, lo cual técnicamente habría sido más sencillo. Y lo que es más: esto debe realizarlo con sus propias manos, pues únicamente él tenía poder para luchar con la divinidad y su sacerdote. Sólo después ordenó a sus soldados que destruyeran totalmente al oráculo desacralizado y por lo tanto privado de poder. Con esto dejó también sin apoyo divino a los feligreses de esta huaca (*ibid.*).

Volvamos ahora al asunto de los españoles teniendo bien presente este importante episodio (y la secuencia de los actos realizados por Atahualpa). Desde el primer momento se convirtieron en objeto de especial observación, y los informes sobre ellos llegaron directamente al Inca.<sup>9</sup> Al principio fueron relatos traídos por los

9 Al igual que Huáscar, quien tampoco descuidó la observación de los españoles (Guillén 1994: 5, 44). Así pues, se puede suponer, por ejemplo, que la propagación de la información sobre el carácter divino de los forasteros, especialmente en el Cuzco, y más en general entre los “huascaristas”, pudo ser un elemento propagandístico que indicaba que era su causa (la de los “huascaristas”).

indios de la costa: "...y tambien los llamavan ansy porque les avian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra, y esto por leer en libros y cartas..." (Titu Cusi 1992: 5 [2v-3r]).<sup>10</sup>

A medida que pasaba el tiempo, los relatos se iban haciendo cada vez más precisos; entre otras cosas, resultaba que los "pañuelos blancos" eran una fuente de saber:

"Y aún nosotros los avemos visto por nuestros ojos, a solas hablar en paños blancos y nonbrar a algunos de nosotros por nuestros nonbres syn se lo dezir naidie, nomas de por mirar al paño que tienen delante..." (Titu Cusi 1992: 8 [fol. 6r]).

Así pues, a juicio de Atahualpa y de sus consejeros, la fuente del apoyo divino de los españoles eran los "pañuelos blancos". Tal conclusión resultaba lógica, no sólo a partir de la observación del comportamiento de los forasteros, sino también de sus propias declaraciones, por cuanto al hablar sobre algún dios y sobre el soberano que les enviaba, mostraban precisamente esos objetos (el "requerimiento" redactado en hojas de papel, los breviarios) con los cuales algunos "conversaban" (por ejemplo, el Padre Valverde).

En este contexto, el equipo de los forasteros (caballo, armas) suponía un asunto secundario, en contra de las apariencias; cuando menos así parece claro por estas palabras de los jefes militares incaicos, dichas antes a uno de los mensajeros indios enviados por Pizarro al campamento de Atahualpa:

"Díjeles que me dejasen ver á Atabalipa y decirle mi embajada, y no quisieron, diciendo que estaba ayunando y no podía hablar con nadie. Un tío suyo salió á hablar conmigo, y yo le dije que era tu mensajero y todo lo que más mandaste que yo dijese. El me preguntó qué gente son los cristianos y qué arma traen. E yo le dije que son valientes hombres y muy guerreros; que traen caballos que corren como viento, y los que van en ellos llevan unas lanzas largas y con ellas matan á cuantos hallan, porque luego en dos saltos los alcanzan, y los caballos con los pies y bocas matan muchos. Los cristianos que andan á pie dije que son muy sueltos y traen en un brazo una rodela de madera con que se defienden y jubones fuertes colchados de algodón y unas espadas muy agudas que cortan por ambas partes de golpe un hombre por medio, y á una oveja llevan la cabeza, y con ella cortan todas las armas que los indios tienen; y otros traen ballestas que tiran de léjos, que de una saetada matan un hombre, y tiros de pólvora que tiran pelotas de fuego, que matan mucha gente. Ellos dijeron que todo es nada; que los cristianos son pocos y los caballos no traen armas, que luego los matarán con sus lanzas ... y dijeron que de los tiros de fuego no tienen temor, que no traen los cristianos mas que dos" (Jerez 1917: 45-46).<sup>11</sup>

tas") la que claramente había recibido el apoyo de los dioses. El traslado de la lucha a un plano "ideológico-propagandístico" pudo tener especial significado en los momentos posteriores a la captura de Atahualpa, hecho que, como es sabido, coincidió con la derrota final de los huascaristas y con la represión por parte de los jefes militares de Atahualpa.

10 Esta última frase exige un comentario: parece ser que en el siglo XVI se leía en voz alta, incluso estando solo; para un observador ajeno esto parecía ser una conversación con un "pañuelo blanco" (carta) o con un libro.

11 Por supuesto que no debe olvidarse la particular "óptica" de esta fuente, ya mencionada al principio. A Jerez y a su superior les interesaba en gran medida subrayar la actitud de menosprecio de Atahualpa y sus jefes militares para con los españoles. Pero el asunto del menosprecio aparece



Pero el problema de la “conversación con los pañuelos” era un asunto del contacto con dioses, y este tipo de cuestiones era competencia exclusiva del Hijo del Sol, o sea del soberano, como resulta claro del ya citado “*affaire Apo Catequil*”. Así pues, igual que en el caso anterior, tenía que ser él quien actuase personalmente en esta materia.

Una vez determinada cuál era la “fuente del apoyo divino” de los forasteros, quedaba por establecer si éstos respetaban o no las reglas que regían la “vida político-social” andina. El método para comprobarlo resultó esta vez más sencillo: ¿aceptarían o no ser invitados a un brindis ceremonial con el Inca?

Una aclaración: según la etiqueta y el ceremonial político-religioso incaico, la forma básica de establecer contacto entre aliados potenciales era tomando parte en una bebida ritual de chicha. Un acto de este tipo era obligatorio a todos los niveles: tanto entre aliados de igual categoría como entre el soberano y los dioses, o éste y sus antepasados muertos. Y en particular cuando era entre el soberano y personas inferiores a él en jerarquía: en tales casos, la invitación al brindis común debía proceder del Inca y esto era considerado un gran privilegio, algo de lo cual el invitado debía ser consciente.

El examen definitivo de este asunto tuvo lugar durante la audiencia que Atahualpa concediera a Hernando Pizarro y a Hernando de Soto en su residencia, cerca a las aguas termales en los alrededores de Cajamarca, la tarde del 15 de noviembre de 1532.

Y no por casualidad las propias fuentes indias subrayan la total falta de modales en materia de ceremonias por parte de los españoles:

“Destos Viracochas traxeron dos dellos unos yugan [sic] a my tio Ataguallpa, que a la sazón estava en Caxamarca, el cual los rescivio muy bien y mando de beber al uno dellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en rescibiendolo de su mano lo derramó, de lo qual se enojó mucho mi tío...” (Titu Cusi 1992: 5 [fol. 3r]).

Titu Cusi insiste a continuación en que la siguiente prueba hecha por Atahualpa no dio un resultado mejor:

“... y llegados que fueron les preguntó que a qué benian, los quales les dixieron que beninan [sic.- Ed.] por mando del Viracocha a dezirles cómo le han de conoçer, y mi tio como los oyo lo que dezian atendio a ello y calló y dio de beber a uno dellos de la manera que arriva dixen, para ver sy se lo derramavan como los otros dos, y fue de la misma manera, que ni lo bevieron ny hizieron caso; e bisto por mi tio que tan poco caso hazian de sus cosas pues vosotros no hazeis caso de my, ny yo lo quiero hazer de vosotros, y ansy se lebanto enojado” (Titu Cusi 1992: 6 [fol. 4r-v]).<sup>12</sup>

también en las informaciones dadas por los indios, por ejemplo en las jactancias de Cinquinchara, espía de Atahualpa (Betanzos 1987 [IIa Pte., Cap. XVIII]).

12 Betanzos confirma que algunos españoles no querían beber la chicha ofrecida por el Inca por temor a ser envenenados. Él enumera otros comportamientos contrarios a la “etiqueta inca” que fueron interpretados como una actitud despectiva, en particular la de no querer desmontar de sus cabalgadura y no aceptar la comida, y de intentar acercarse al Inca: “el caballero ... llegóse con su caballo tan cerca de donde el Ynga estaba que con el resuello y aire que echaba el caballo por las narices le levantó una o dos veces al Ynga la borla que delante de los ojos tenía puesta que era in-

La descripción de los acontecimientos de Cajamarca hecha por Titu Cusi es por supuesto un resumen, y el orden de los hechos (por ejemplo, este segundo brindis con chicha) no necesariamente es el correcto. Pero es algo muy significativo el que más de treinta años después de los acontecimientos descritos, los representantes de la elite inca (entre ellos el propio soberano de Vilcabamba) resaltasen justo el incidente del derramamiento de chicha como una prueba visible de la imposibilidad de pactar con los españoles.

Al partir éstos, Atahualpa, mirándoles, pronunció pensativo estas significativas palabras: “mana unan changa runan caicuna que dice gente es esta de que no se puede tomar entendimiento...” (Betanzos 1987: 270 [IIa Pte., Cap. XXI]). De esto se deriva que, sin lugar a dudas, los españoles no eran propiamente dioses sino tan sólo *runa*, humanos, pero poseedores de ciertos atributos extraordinarios, en este orden:

- a. el conversar con algún dios por mediación de los “pañuelos blancos” o libros;
- b. la vestimenta y las armas; y
- c. los caballos, animales capaces de hacer saltar chispas con sus pezuñas.<sup>13</sup>

Los forasteros se habían comportado de forma grosera y provocativa, no queriendo someterse a las “reglas civilizadas de conducta”. Esto eliminaba la posibilidades de pactar con ellos, lo cual significaba que había que sojuzgarles. Siempre, claro está, según las normas andinas: en primer lugar, verificar el carácter de su “apoyo divino”, algo que debía hacer el propio Atahualpa, públicamente y de manera ceremonial, a ser posible en una plaza grande. Como la que hay en Cajamarca.

Es probable que Atahualpa ya hubiera pensado mucho antes en una solución así. Lo probaría el ayuno que guardaba cuando los españoles ya estaban en marcha hacia Cajamarca, y que por una curiosa casualidad acabaría precisamente la mañana del 16 de noviembre de 1532.<sup>14</sup> En cualquier caso, considerando las implica-

signia y manera de corona que tenía de señor según su usanza de lo cual el Ynga fue muy airado...” (Betanzos 1987: 270 [IIa Pte., Cap. XXI]).

13 “...como los caballos subiesen desabridos del agua caliente hicieron con los pies grande estruendo al subir de los escalones y con las herraduras hacían saltar lumbre de las piedras todo lo cual notaron los indios y en ver la lumbre por cosa de admiración...” (Betanzos 1987: 269 [IIa Pte., Cap. XXI]).

14 “Decid a ese capitán que os envía acá, que yo estoy en ayuno y le acabo mañana por la mañana...” (Estete 1918: 23, confirmado también por Ruiz de Arce 1933: 360). Ese ayuno duró al menos cinco o seis días, pues lo mencionó el mensajero de los españoles que estuvo en el campamento de Atahualpa aproximadamente el 10 de noviembre, por la tarde (Jerez 1917: 45-46; para más detalles acerca de este punto véase Ziółkowski 1985: 171). ¿Por qué razón lo guardó Atahualpa? Los motivos podrían ser varios. En general se trataba de una forma de purificación ritual y a la vez de una “reposesión de poder”, lo cual precedía con mucha frecuencia a algún acto religioso importante. Ya hice mención en otro lugar al posible significado del cometa que en esos días pudo verse con claridad en el cielo andino. Tal fenómeno, considerado como un aviso de peligro para la salud y la vida de algún alto dignatario (en especial del soberano), exigía guardar ayuno (Ziółkowski 1985: 170-71; 1988: *passim*). Esta interpretación no contradice en absoluto a la aquí propuesta. Según parece, esa anormal acumulación de sucesos extraños, en el contexto de la llegada de los españoles, pudo ser la razón principal de que el soberano optara en primer lugar por actuar en el plano ritual-religioso.



ciones político-religiosas del asunto de los forasteros, antes de partir hacia Cajamarca “Atavalipa hizo sus sacrificios y aun tenían sus pláticas con el demonio con quien todos hablan” (Cieza 1979: 245 [IIIa Pte., Cap. XLIII]).

### La verificación

Cuando llegó a la plaza de Cajamarca, Atahualpa no encontró a los españoles sino tan solo al padre Valverde, al intérprete Martinillo y a Hernando de Aldana, enviados por Pizarro.<sup>15</sup> El resto de los españoles aguardaban escondidos y listos para el ataque:

“...enbió [el Marqués] al Padre Fray Vicente de Valverde, primero obispo del Cuzco, y a Hernando de Aldana, un buen soldado, y a don Martinillo, lengua, que fuesen a hablar a Atualpa y rrequerille, de parte de Dios y del Rey, se suxetase a la ley de Nuestro Señor Ihesu Chrispto y al seruiçio de Su Majestad... Llegado que fué el Padre a las andas en donde Atualpa benía, le habló y dixo a lo que yua y predicó cosas de nuestra Sancta Fee, declarándoselas la lengua. Lleuaba un breuiario el Padre en las manos, donde leya lo que predicaua. El Atualpa se lo pidió, y él se lo dió çerrado, y como lo tubo en las manos no supo abrille, arroxólo en el suelo. Llamó al Aldana que le llegase a él y le diese el espada, y el Aldana la sacó y se la mostró, pero no la quiso dársela. Pues pasado lo dicho, el Atualpa les dixo que se fuesen para bellacos ladrones, y que los auía de matar a todos” (P. Pizarro 1978: 37-38 [Cap. 9, fol. 23]).

Según otras versiones, Atahualpa hojeó el breviario e incluso se lo acercó al oído para comprobar si realmente decía lo mismo que había referido el Padre Valverde.<sup>16</sup>

Recordemos también este otro hecho: la dignidad de Inca le garantizaba, a él y a algunos de los funcionarios por él escogidos, el poder forzar a hablar a cualquier huaca, incluso a las menos dispuestas, siempre que se tratara de una huaca auténtica, poseedora de *kamaq*. Esto queda bien ilustrado por la mención incluida en la colección de mitos de Huarochirí:

“Había en esa época, en la comunidad de Llacsatambo, otro huaca llamado Cataquillay que les había sido regalado por el inga. Este Cataquillay poseía la facultad de hacer hablar, sin esfuerzo, a cualquier huaca que no supiera hablar. Así hizo hablar también al huaca llamado Llocllayhuancupa preguntándole: “¿Quién eres? ¿Cómo te llamas? A qué fin viniste? Entonces [el otro] respondió...” (Taylor, ed., 1987: 293, 295 [Cap. 20, parr. 7-10]).

En cualquier caso, todas las fuentes están de acuerdo en cuanto a la reacción del Inca: no habiendo escuchado ninguna voz que saliera del libro español, Atahualpa lo arrojó al suelo enfurecido. En ningún modo se trata de una acción puramente espontánea, de origen emocional. Con tal gesto el Inca afirma autoritariamente

15 Según otras fuentes, el intérprete en este crucial momento fue Felipillo (véase por ejemplo Guamán Poma 1980a [fol. 385]). En algunas versiones no se menciona la presencia de Hernando de Aldana.

16 Lo afirma un cronista tardío pero bien informado, el padre Anello Oliva: “...preguntó [Atahualpa] al predicador quién decía aquellas cosas; y que respondióle que aquel libro que tenía en la mano, le tomó en la suya; y que ojeándole a ver si hablava, le llegó también al oído, y como viesse no le decía palabra, que le arrojó en el suelo...” (Oliva 1998: 128 [Cap. 3, fol. 108v]).

ante su séquito que la “huaca” de los españoles no habla, y es pues una falsa “huaca”: no tiene poder alguno. Este discurso “legitimizador” se percibe con bastante claridad en el testimonio de los informantes incas de Juan de Betanzos:

“...vino a él fray Vicente de Valverde y trajo consigo el intérprete y lo que le dijo fray Vicente al Ynga bien tengo yo que el intérprete no se lo supo declarar al Ynga porque lo que dicen los señores que allí se hallaron y pegados a las andas del Ynga que lo que la lengua dijo al Ynga fue que el padre sacó un libro y abriólo y la lengua dijo que aquel padre era hijo del sol y le enviaba el sol a él a le decir no pelease y que le diese obediencia al capitán que también era hijo del sol y que allí estaba en aquel libro aquello y que así lo decía aquella pintura *pidió el Ynga el libro y tomólo en sus manos abriólo y como él viese los renglones de la letra dijo: esto habla y esto dice que eres hijo del sol yo soy también hijo del sol respondieron a esto sus indios y dijeron en alta voz todos juntos: así es Capa Ynga y tornó a decir el Ynga en alta voz que también el venía de donde el sol estaba y diciendo esto arrojó el libro por ahí y respondióle otra vez toda su gente: así es solo señor...*” (Betanzos 1987: 277; subrayado mío [IIa. Pte., Cap. XXIII]).<sup>17</sup>

A continuación (si creemos lo que dicen los cronistas Pedro Pizarro y Cieza de León), Atahualpa exigió que se le entregara una espada española. Jamás sabremos qué se proponía demostrar con ello: Pizarro, con un sólo gesto de su mano, deshizo todo el entramado de las piezas dispuestas cuidadosamente por el Inca en aquel tablero de ajedrez político-religioso. Sonó la trompeta, dispararon los arcabuces y la caballería española salió de su escondite para lanzarse contra la comitiva del Inca, desorientada y en absoluto preparada ante el giro que dieron los acontecimientos.

Atahualpa se convenció muy pronto de la validez universal de este proverbio: los dioses, sean del panteón que sean, suelen ponerse del lado de los comandantes más decididos y que actúan menos esquemáticamente.

17 Por eso mismo los “pañuelos blancos” pudieron ser incluidos, al menos por la elite inca, en la categoría de medios mnemotécnicos del tipo quipu, cuyo contenido sólo podía ser interpretado (y manifestado) por un especialista, el *kipukamayuc*. Recordemos que los indios se dieron cuenta muy pronto de que no todos los españoles sabían leer, hecho subrayado tanto en las fuentes españolas como en las indias. Así pues, sólo algunos de ellos eran *kipukamayuc* y como se sabe, aparentemente sólo el *kipukamayuc* autor de un quipu dado era capaz de interpretarlo, mientras que ni siquiera el mejor especialista acertaba a descifrar uno “ajeno”. Si aceptamos, en forma puramente hipotética, que esa nueva opinión acerca de los “pañuelos blancos” pudo empezar a circular tras la “desacralización”, al menos entre parte de la elite inca, entonces se hará más comprensible un episodio acaecido unos años más tarde, y que hasta ahora no ha sido aclarado. En él, los guerreros de Manco Inca que sitiaban el Cuzco hicieron llegar a los españoles sitiados, las cabezas de seis de los soldados de los destacamentos enviados por Pizarro desde la ciudad de los Reyes (Lima), aniquilados por Quizu Yupanqui. Las cabezas iban acompañadas por un saquito que contenía las cartas mandadas por Pizarro a los defensores del Cuzco. Por supuesto que estas cartas alentaron a los españoles, quienes durante meses no habían tenido contacto con la costa (Anónimo 1968a: 51; Hemming 1982b: 252). Este acto aparentemente ilógico de los sitiadores se podría explicar justo por el hecho de que las cabezas de los españoles y el saquito con las cartas iban juntos. Si los soldados habían sido considerados *kipukamayuc* hispanos, entonces enviar sus cabezas junto con los “pañuelos blancos” (= quipu), supuestamente indescifrables para los demás españoles, sería una forma de burlarse de ellos: ¡ahí tenéis vuestros quipus, junto a los quipucamayocs mudos para siempre!



## Conclusiones

Volvamos ahora a la pregunta inicial: ¿por qué Atahualpa no detuvo a los españoles en el camino a Cajamarca?

A la luz de los argumentos presentados más atrás, supongo que esta decisión, tan nefasta en sus consecuencias para el mismo Atahualpa, fue en efecto tomada luego de una madura reflexión y un detallado análisis de todos los datos disponibles, referentes a los forasteros. La actitud asumida por el Inca en la plaza de Cajamarca no debe en modo alguno ser considerada emocional y espontánea, sino todo lo contrario: fue rigurosamente lógica, dentro del marco de las normas del “juego político-religioso” andino de la época. Conforme a ellas, el Inca tenía, en primer lugar, la obligación de demostrar su supremacía sobre cualquier huaca ajena. Incluso una tan extraña, como “los pañuelos blancos” que hablan...

## Bibliografía

### *Fuentes impresas*

Anónimo 1968a.  
Betanzos 1987.  
Cieza de León 1979.  
Estete 1918.  
Garcilaso de la Vega 1960-63, IV.  
Guamán Poma de Ayala 1980a.  
Jerez 1917.  
Oliva 1998.  
Pizarro 1978.  
Ruiz de Arce 1933.  
Santa Cruz Pachacuti Yamqui  
Salcamayhua 1993.  
Sarmiento de Gamboa 1965.

Taylor, ed., 1987.  
Titu Cusi Yupanqui 1992.  
Trujillo 1948.

### *Fuentes secundarias*

Guillén Guillén 1994.  
Hemming 1970a, 1982b.  
Pease G. Y. 1965b, 1991.  
Porrás Barrenechea 1948.  
Rostworowski de Diez Canseco 1988.  
Taylor 1974-76.  
Ziólkowski 1985, 1988, 1989b, 1997.  
Ziólkowski y Sadowski, eds., 1989.



Figura 1. Encuentro en Cajamarca (Guamán Poma 1980a, II: 356).