

ESCRITOS DE
HISTORIA ANDINA

Cronistas

Pierre Duviols

Tomo II

César Itier

Editor científico



ESCRITOS DE HISTORIA ANDINA

Cronistas
Pierre Duviols

Tomo II

César Itier
Editor científico



985.019 Duviols, Pierre

D98

Escritos de historia andina / Pierre Duviols ; César Itier, editor científico.-- 1a ed.-- Lima : Biblioteca Nacional del Perú : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2016.-. -- (La calandria de fuego)
3 t. : il., retrs. ; 21 cm.

Compilación de la mayor parte de la obra científica del autor.

Bibliografía: t.2, p. 581-602.

Contenido: t.1. Divinidades y representaciones andinas. Mito y ritual -- t.2.

Cronistas.

D.L.

ISBN (t.2)

1. Incas - Religión y mitología 2. Incas - Ritos y ceremonias 3. Indígenas del Perú - Época Prehispánica - Religión y mitología 4. Mitología indígena - Perú - Época Prehispánica 5. Simbolismo - Perú - Época Prehispánica 6. Cronistas - Perú - Siglos XVI-XVII I. Itier, César, editor II. Biblioteca Nacional del Perú III. Institut Français d'Études Andines (Lima) IV. Título

BNP: 2017-2380

S-14938

Alejandro Neyra Sánchez

Director Nacional - Biblioteca Nacional del Perú

Osmar Gonzales Alvarado

Director Técnico - Biblioteca Nacional del Perú

David De Piérola Martínez

*Director General del Centro de Investigaciones y
Desarrollo Bibliotecológico*

José Luis Portocarrero Blaha

Dirección Ejecutiva de Ediciones

Corrección:

Liz Ketty Diaz Santillán

Imagen de portada: Quipu RN 0000110395 (RT 005698), proporcionado por el Ministerio de Cultura-MNAAHP.

Ilustración falsa portada: Daniel Dávila

Primera edición, setiembre de 2017

© Biblioteca Nacional del Perú

Av. De la Poesía n.º 160, Lima 41

Teléfono: 513-6900 / www.bnp.gob.pe Correo electrónico: dnstb@bnp.gob.pe

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, MEAE/CNRS-USR 3337 AMÉRICA LATINA

Jirón Batalla de Junín 314, Lima 04, Perú

Teléf.: (51 1) 447 60 70

E-mail: IFEA.Direction@cnrs.fr

www.ifea.org.pe / Este volumen corresponde al tomo 350 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Reservados todos los derechos

ISBN: 978-612-4045-40-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2017-09704

ÍNDICE

I

El Inca Garcilaso

1. El Inca Garcilaso de la Vega, intérprete humanista de la religión incaica 11
2. Sobre el sistema religioso de los *Comentarios reales de los Incas* ... 29
3. La problemática representación de Viracocha en los *Comentarios reales de los Incas*, y por qué Garcilaso llevó el título de Inca 47
4. ¿Los incas están en el infierno? El Inca Garcilaso de la Vega teólogo 57
5. Providencialismo histórico en los *Comentarios reales de los Incas* y en la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega: constatación e inventario 75
6. ¿Por qué y cómo Garcilaso heredó de su padre el título de Inca? Una lectura selectiva y comparativa de los *Comentarios reales de los Incas* y de algunos documentos garcilasistas 113

II

Felipe Huaman Poma de Ayala

7. Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Huamán Poma de Ayala 155
8. Huaman Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista 185

9. Las cinco edades primitivas del Perú según Huaman Poma de Ayala: ¿un método de cómputo original? 201

III

Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua

10. El conocido dibujo de Pachacuti Yamqui es en realidad un “retablo de la creación” 217
11. La *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Pachacuti Yamqui Salcamayhua: estudio y comentario etnohistórico ... 233
12. Los “salmos” de Manco Cápac: el Inca seudopoeta de Pachacuti Yamqui 355
13. Pachacuti en debate (1): la interpretación del dibujo de Pachacuti Yamqui 383
14. Pachacuti en debate (2): respuesta de Pierre Duviols a la crítica de Tom Zuidema 403
15. Mestizaje cultural en dos cronistas del incipiente barroco peruano: Pachacuti Yamqui Salcamayhua y Huaman Poma de Ayala 439

IV

Crónicas varias

16. Datación, paternidad e ideología de la “Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro” (*Discurso de la descendencia y gobierno de los Ingas*) 507
17. Las tradiciones de los milagros del sitio del Cuzco (1536) y su fortuna literaria 521

18. La <i>Historia del descubrimiento y de la conquista del Perú</i> de Agustín de Zárate retocada conforme a la visión histórico-política del virrey Toledo	535
19. Revisionismo histórico y derecho colonial en el siglo XVI: el tema de la tiranía de los incas	541
20. Titu Cusi Yupanqui	563
21. Las fuentes religiosas del cronista peruano fray Martín de Murúa	567
Bibliografía	581

I
El Inca Garcilaso

1

EL INCA GARCILASO DE LA VEGA, INTÉRPRETE HUMANISTA DE LA RELIGIÓN INCAICA¹

Publicados en 1609, los *Comentarios reales de los Incas* gozaron durante largo tiempo de una autoridad y un prestigio excepcionales. En el siglo XVIII francés impusieron la imagen de una sociedad idealmente ordenada, justa y virtuosa. Más que al título de Inca del cual se prevalecía el autor –hijo de una princesa peruana y de un noble conquistador español–, más que a su calidad de testigo de los días posteriores a la conquista y la caída del imperio, esto se debió sin duda al admirable arte con el cual Garcilaso supo presentar una imagen brillante y particularmente seductora de la civilización de sus ancestros maternos, los soberanos del Perú. Imagen demasiado seductora tal vez, la misma que, desde mediados del siglo XIX, suscitó duda y escepticismo. Se empezó a ver entonces en los *Comentarios* una historia novelada de la civilización incaica, e incluso una pura y simple utopía. La crítica moderna, sin embargo, ha tenido que dar marcha atrás. Ha demostrado que muchas de las informaciones del libro siguen siendo válidas, que cierto número de ellas eran irremplazables. Estudios recientes (Miró Quesada, 1945; Porras Barrenechea, 1946; Valcárcel, 1955; Durand, 1963) tienden, por sus conclusiones, a reivindicar la importancia histórica y la sinceridad de Garcilaso, sin negar por ello el proceso de estilización, idealización y el posicionamiento de la obra. El punto de vista del erudito peruano Porras Barrenechea es significativo a este respecto: “La imagen del imperio incaico que propone Garcilaso –escribía él–

¹ Originalmente publicado como “L'Inca Garcilaso de la Vega, interprète humaniste de la religion incaïque”, en *Diogenes*, n.º 47, julio-setiembre de 1964, págs. 39-54. La versión que aquí aparece fue traducida al español por Sandra Recarte y revisada por César Itier.

no es falsa ni mendaz. Es simplemente unilateral. Oyó y contó principalmente lo favorable, lo que exaltaba la memoria del Imperio perdido y no lo que hubiera justificado su desaparición” (1946: 15).

Porras observa que es manifiesta la tendencia apologética en particular en los capítulos dedicados a la religión. Ya en 1910, José de la Riva Agüero (1952) había notado que diversas afirmaciones de Garcilaso, tales como el monoteísmo, la ausencia de fetichismo o de animismo, la inexistencia de sacrificios humanos, contradecían los testimonios casi unánimes de los otros cronistas y no resistían un examen crítico. También los etnólogos contemporáneos raras veces recurren a los *Comentarios* para tratar de la religión incaica, religión que uno de ellos, el difunto Alfred Métraux, define en estos términos: “La religión de los Incas, hasta donde la conocemos, se presenta como una amalgama de cultos naturistas, fetichismo elemental, creencias animistas, arrebatos teológicos y ceremonias complejas y refinadas fuertemente teñidas de magia” (1961: 115). Esta imagen global está bastante alejada de la que propone Garcilaso, como lo veremos. Pero nuestro propósito no es discutir en las páginas siguientes el valor histórico de los *Comentarios* al respecto. Garcilaso, más que otros quizá, da la razón al mismo Métraux que habla también de estos “cronistas españoles siempre prontos a prestar a los indios sus propios motivos”. Justamente, son los motivos, los móviles de Garcilaso los que nos interesan aquí. Después de analizar brevemente las estructuras del sistema religioso de los *Comentarios*, quisiéramos buscar sus fuentes de inspiración, no en la tradición peruana,² sino en el humanismo europeo del siglo XVI.

LOS CULTOS INCAICOS SEGÚN LOS COMENTARIOS

Si comparamos el cuadro de la religión de los *Comentarios* con aquel que dan los cronistas que trataron este tema antes de

² La historiografía religiosa del Perú, anterior a los *Comentarios*, es a veces ella misma tributaria del humanismo europeo, en diversos grados. Pensamos en Las Casas (*Historia apologética*) y en Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*).

Garcilaso, lo primero que nos impacta es su coherencia. El tema religioso no da lugar solamente a alguna exposición, a algún inventario lineal y discontinuo del dogma y del culto, sino que se organiza en un verdadero sistema cuyos diversos elementos el autor se esfuerza por ordenar, jerarquizar e interpretar. Por otro lado, resulta que este sistema no puede ser considerado aisladamente, sino que, para tomar todo su sentido, debe asociarse a la concepción ternaria y gradualista de la historia que da su orientación a la obra.

Gradualismo, providencialismo, mesianismo

Garcilaso supone tres grados sucesivos, *tres edades* en la historia del Perú: 1. la primera edad es la que precede al advenimiento de la dinastía inca y en el transcurso de la cual los indios, privados de guías políticos y espirituales, vivían en la barbarie y se entregaban a los cultos idólatras más abyectos; adoraban múltiples y viles ídolos y practicaban sacrificios humanos; 2. la segunda edad, es la era de los Incas, quienes reforman las costumbres y enseñan la religión del Sol; 3. la tercera edad, finalmente, será la de la conquista y de la colonización españolas; esta representará la feliz culminación del proceso histórico peruano, finalización perfecta en la medida en que esta época será la de la cristianización. Aunque la historia de esta tercera edad no sea abordada en los *Comentarios* (lo será en el libro siguiente, *Historia general del Perú*), hay que tenerla muy en cuenta porque la segunda edad adquiere todo su significado cultural y religioso en función de esta coronación. La edad de los Incas, en efecto, habrá preparado providencialmente el advenimiento de la fe, y esto Garcilaso lo expresa muy claramente en el inicio del libro (I, LX y I, XV).

Manco Cápac, el primer Inca, fundador de la dinastía, aparece como un Mesías, como un redentor. Su padre el Sol, apiadado por el desamparo moral y material de los indios, lo envió al Cuzco, ombligo del mundo peruano, en compañía de su hermana Mama Ocllo:

Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios (I, IX).

La idolatría de la primera edad

La religión que enseña Manco Cápac se define primero con relación a la de la primera edad. En los primeros capítulos, Garcilaso menciona a los indios entregados a los pecados más abominables, practicando el incesto, la sodomía, el canibalismo y los sacrificios humanos. La multiplicidad y la naturaleza de los ídolos que adoraban era testimonio de la bajeza de su religión; los más viles adoraban plantas, flores y árboles; otros, montañas y piedras; otros, animales: jaguares, pumas y osos; otros, más sensatos, rendían culto a los ríos y a las fuentes... Pero todos se entregaban en cuerpo y alma al demonio.

La conquista espiritual del Perú

Manco Cápac se ocupa primero de extirpar estas diversas formas de idolatría, de preferencia mediante la persuasión, y de predicar el evangelio del Sol. Garcilaso pone en boca del primer Inca un verdadero sermón:

Por otra parte los desengañaba de la bajeza y vileza de sus muchos dioses, diciéndoles qué esperanza podían tener de cosas tan viles para ser socorridos en sus necesidades o qué mercedes habían recibido de aquellos animales como los recibían cada día de su padre el Sol. Mirase, pues la vista los desengañaba, que las yerbas y plantas y árboles y las demás cosas que adoraban las criaba el Sol para servicio de los hombres y sustento de las bestias. Advirtiesen la diferencia que había del resplandor y hermosura del Sol a la suciedad y fealdad del sapo, lagartija y escuerzo y las demás sabandijas que tenían por dioses. [...] que aquellas sabandijas más eran

para haberles asco y horror que para estimarlas y hacer caso de ellas (II, XVI).

Al morir, Manco Cápac recomienda a su hijo Sinchi Roca “la conversión de los indios al conocimiento y a la adoración del Sol” (II, XVI). Y todos sus sucesores respetaron este testamento religioso. Cada vez que un Inca quiere someter una provincia, primero dirige un ultimátum a los jefes enemigos invitándoles a abrazar la religión del Sol. Este procedimiento se repite, monótonamente, a lo largo de todo el libro. La mayoría de las tribus extranjeras se dejan persuadir fácilmente. Otras se ven imponer por las armas la religión del Sol.

La idolatría del Sol, culto de adoración

Garcilaso escribe que los Incas tenían al Sol (*Inti*) “por sumo, solo y universal Dios, que con su luz y virtud criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra” (VI, XX). Observemos que el Sol no es presentado como dios creador; que por otro lado la expresión “solo dios” toma aquí el sentido de “ídolo único”; se puede leer también en diversos puntos que el Sol era su única divinidad *visible*; y cuando describe el interior del templo del Sol en Cuzco el autor precisa que, aparte del disco de oro que representaba a *Inti*, “no tuvieron otros ídolos”. Por lo tanto, según Garcilaso, la idolatría —en sentido estricto— de los Incas se limita al culto al Sol. Esta idolatría se define: 1. por el carácter concreto (visible) de su objeto; 2. por un culto de adoración; 3. por la existencia de templos erigidos al ídolo; 4. por la existencia de sacrificios que le son ofrecidos. El *Inti* era adorado en varios templos suntuosos, tales como el *Coricancha* en el Cuzco o el templo de Titicaca. Estos templos encerraban “grandes riquezas”. La fiesta del Sol, el *Inti Raymi*, en el solsticio de junio, revestía un resplandor y un ceremonial extraordinarios; el pueblo ayunaba tres días antes de la fiesta. Los sacerdotes inmolaban numerosas llamas en esta ocasión.³

³ Sobre los sacrificios al Sol, véase II, VIII. Sobre las otras fiestas del Sol, véase VII, V y VII, VI.

Los cultos de veneración

La Luna, aunque hermana y esposa del Sol, no tenía rango de divinidad: “no la adoraron por diosa ni le ofrecieron sacrificios ni le edificaron templos: tuvieronla en gran veneración por madre universal, mas no pasaron adelante en su idolatría” (II, I). Sin embargo, un aposento le estaba dedicado en el *Coricancha*: “[Las mujeres] Entraban en aquel aposento a visitar a la Luna y a encomendarse a ella porque la tenían por hermana y mujer del Sol y madre de los Incas y de toda su generación” (III, XXI). De cada lado de la placa de plata esculpida en forma de rostro de mujer, que representaba a la Luna, estaban colocadas las momias de las reinas.

El culto a la Luna y a las reinas difuntas era pues exactamente paralelo al del Sol y de los reyes difuntos, con la diferencia de que se trataba de un culto de veneración y no de adoración, de un culto de dulía y no de un culto de latría.

Junto con la Luna se veneraba a sus criadas, las estrellas, a las que les estaba dedicado un aposento cerca del de su señora: “decían que las estrellas andan en el cielo con la Luna, como criadas suyas, y no con el Sol, porque las ven de noche y no de día” (III, XXI).

El Sol también tenía sus criados; el relámpago, el trueno y el rayo, designados los tres bajo el único nombre de *Illapa*; el arco iris, que los Incas habían adoptado como blasón; finalmente la estrella Venus como “paje” del Sol.

Después de estos cuerpos celestes los indios veneraban una multitud de objetos muy diferentes unos de otros bajo el término genérico de *huacas*, que podía abarcar montañas, figurillas, objetos sacrificiales o curiosidades de la naturaleza. Garcilaso concede que esta palabra podía tener en quechua el sentido de ídolo, pero rápidamente añade que los súbditos de los Incas no tenían a las *huacas* por ídolos —a diferencia de sus ancestros de la primera edad— y solo veneraban en ellas algún carácter sagrado. Así es como Cuzco, capital del imperio, era en sí una *huaca*.

El deísmo. Pachacámac

En realidad, si los Incas no tenían sino una sola divinidad idolatrada, el Sol, también habían concebido un dios supremo, tan diferente del Sol que Garcilaso puede escribir sin contradicción con su afirmación de la monolatría de los Incas: “Porque no tuvieron más de dos dioses, que fueron el *Pachacámac*, no visto ni conocido, y el Sol, visible y notorio”. Pachacámac, más que un dios, era un principio abstracto:

[...] decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no le conocían porque no le habían visto y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, mas que le adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido (II, II).

La noción de Pachacámac fue descubierta por la reflexión lógica, por el ejercicio de la razón natural (*lumbre*) y no se le ofrecían sacrificios. Los Incas habían rastreado la existencia del verdadero Dios: “los reyes incas y sus amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacamac” (II, II).

Garcilaso parece atribuir este deísmo sobre todo a la aristocracia, a la elite, más que a la masa de los indios. En el transcurso de la historia de la dinastía, se observa una suerte de evolución de los espíritus más ilustrados quienes, después de haber adorado a Pachacámac y al Sol, con el tiempo habrían cuestionado los fundamentos de este último culto, en beneficio exclusivo del deísmo de Pachacámac. Así es como el Inca Túpac Yupanqui habría cuestionado la supremacía del Sol y habría dicho:

El Sol [...] es como la saeta que va donde la envían y no donde ella querría” (VIII, VIII). Y el penúltimo Inca, Huayna Cápac, exclamó: “Pues yo te digo que este Nuestro

Padre el Sol debe de tener otro mayor señor y más poderoso que no él. El cual le manda hacer este camino que cada día hace sin parar, porque si él fuera el Supremo Señor una vez que otra dejara de caminar y descansara por su gusto (IX, X).

Garcilaso insistía sobre la conciencia de esta relación de causa-efecto entre lo que se mueve y lo que es movido, cuando, a la interpretación de la palabra Pachacámac generalmente admitida por los cronistas anteriores (Pachacámac: creador del mundo), él sustituyó el siguiente análisis semántico:

[...] es nombre compuesto de Pacha, que es mundo universo, y de *Camac*, participio de presente del verbo *cama*, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es ánima. *Pachacamac* quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo (II, II).

Este cuadro de la religión de los Incas –o más bien de sus principales cultos–, según los *Comentarios*, suscita algunas observaciones. Primero, es significativo que no se encuentre rastro de animismo o de fetichismo en estos cultos, que todos ellos escapan al demonio, cuando el demonio intervenía tan frecuentemente en la pluma de los historiadores anteriores. El autor nos advierte que los Incas tuvieron siempre intenciones puras y una aversión espontánea al mal: “al demonio, que no le llamaron sino Zupay, que quiere decir diablo, y para nombrarle escupían primero en señal de maldición” (*ibid*). Y si a veces Garcilaso parece aceptar la existencia de ciertos ritos demoníacos deja entrever inmediatamente que aquellos que los practicaban no fueron culpables sino víctimas engañadas por el enemigo de los hombres.

De todos modos se trata de una idolatría –Garcilaso no trata de ocultarlo– particularmente evidente en el culto al Sol, ídolo visi-

ble, concreto y objeto de una adoración que no es debida sino a Dios. Pero esta misma idolatría (y sus prolongaciones, los cultos de veneración) está dirigida a las criaturas más dignas de admiración, respeto y reconocimiento por los beneficios que otorgan. Si bien Garcilaso escribe que esta religión de los cuerpos celestes ha sido revelada por el primer Inca, él mismo invita claramente a no tomar este mito al pie de la letra, como tampoco el de la misión redentora de Manco Cápac, incluso si en una perspectiva más general y más literaria, él asocia el aporte civilizador y religioso de los Incas a los designios de la Providencia. Entonces, de su exposición sobre la religión incaica se desprende implícitamente que esta, libre de inspiración demoníaca, no ha podido ser forjada sino en la contemplación reflexiva de las maravillas de la naturaleza.

LOS CULTOS INCAICOS Y EL HUMANISMO CRISTIANO

Veamos ahora, a través de algunos ejemplos, lo que este sistema religioso debe a las concepciones teológicas del humanismo europeo.

El ejemplo de San Agustín

En *La Ciudad de Dios*, San Agustín se esforzó por demostrar la superioridad del cristianismo sobre la religión de los romanos a la que reprochaba su politeísmo (*turba deorum*) y la naturaleza de sus dioses y de sus cultos, a los que juzgaba, según los casos, criminales, escandalosos, indignos o ridículos. Reprochaba también a los romanos el haber escogido sus dioses y sus cultos, no de acuerdo a la razón, sino bajo el efecto de una imaginación extraviada o de una inspiración demoníaca.

Garcilaso traspone esta crítica del paganismo concebida “según un punto de vista de exterioridad” (Perret, 1960)⁴ aplicándola a la primera edad de la idolatría peruana; el proceso es idéntico: el mis-

⁴ Nos referimos siempre a la edición Garnier; las citaciones reproducen la traducción de Pierre De Labriole (tomo I) y de Jacques Perret (tomo II).

mo politeísmo, la misma inmoralidad de los dioses y de los cultos, la misma elección irracional de estos últimos, la misma devoción al demonio.

Sin embargo, San Agustín admitía elementos positivos en la religión de los Antiguos, aquellos que procedían de la “teología natural”. Reconocía que los filósofos, sobre todo los platónicos, habían comprendido la configuración de la naturaleza y concluido en la necesidad ineluctable de una primera causa: “Advirtieron que todo cuanto era mudable [...] no era el sumo Dios; y por eso, buscando al Dios supremo, han ascendido más alto que toda alma, y todo espíritu mudable” (VII, VI). Pero antes de los platónicos, Varrón, el autor de *Antigüedades de las cosas humanas y divinas*, había entrevistado al verdadero Dios (*Unum tamen deum colendum esse censuerit*):

Este mismo autor tan profundo y tan erudito afirma además que en su opinión solo han llegado a comprender qué es Dios quienes lo han creído alma gobernadora del mundo dotándolo de movimiento e infundiéndole una ley. Aunque no estaba en plena posesión de la verdad, puesto que el verdadero Dios no es un alma; sino el creador, el autor del alma (IV, XXXI).

Estos aspectos positivos de la religión de los Antiguos y esta teología natural son proyectados por Garcilaso sobre la segunda edad de la idolatría peruana, cuyos dioses y cultos suponen una elección racional. En el grado más alto, los *amautas*, igual que Varrón, entrevistaron (“rastrearón”) al verdadero Dios a través de su Pachacámac, quien también “gobierna el mundo dotándolo de movimiento”. Y cuando Túpac Yupanqui y Huayna Cápac niegan al Sol su supremacía para ver en Pachacámac al único señor que ordena el movimiento, cuando expresan esta convicción sin por ello suprimir el culto popular del Sol, ¿no ponen de manifiesto la misma inteligencia, pero también las mismas dilaciones que Varrón? De este nos dice San Agustín:

No vacila en confesar que, si pudiera constituir de nuevo la ciudad, consagraría los dioses y sus nombres de acuerdo con las normas de la naturaleza. Con todo, si Varrón se hubiese visto libre de los prejuicios de la tradición, habría proclamado e inculcado el culto a un solo Dios, ordenador del mundo, que le imprime movimiento y le fija unas leyes (*ibid.*).

Pero cuando Túpac Yupanqui y Huayna Cápac revelaban su pensamiento profundo, se situaban a un nivel religioso superior al de Varrón; en efecto, sus cultos populares y su monolatría nada tenían de indigno; se derivaban ya de la teología natural, pues habían sido elegidos “de acuerdo con las normas de la naturaleza” y esa elección había sido perfectamente juiciosa. ¿San Agustín no decía también que Dios “hizo el Sol, el más resplandeciente de todas las luces corpóreas, comunicándole virtud y movimiento conforme a su esfera”?

Latría y dulía

Evidentemente, a Garcilaso no le era indispensable leer a San Agustín para distinguir entre las nociones de latría y dulía. Pero tampoco se puede pasar por alto el hecho de que muchos capítulos de *La Ciudad de Dios* se refieren a este problema y que su autor define estas nociones en términos que se encuentran muchas veces en los *Comentarios*. San Agustín precisa bien que solo el Dios *invisible* debe ser adorado, que no se debería ofrecer sacrificios a los santos, ni erigirles templos, y que solo se debe honrar a estos servidores de Dios: “Ante esos monumentos de los mártires sólo se ofrece el sacrificio a Dios, que los hizo hombres y mártires y los honró y juntó con sus santos ángeles en el Cielo”. De acuerdo con esta definición, Garcilaso modifica la destinación del culto al parecer animista de las *huacas* cuando escribe, a propósito de una de sus variedades, las *apachectas* (montículos de piedras que los indios levantan en las cumbres con fines propiciatorios), que al rendirles honores los peruanos se proponían únicamente a dar gracias a Pachacámac (II, IV).

Los Incas de Garcilaso, ¿no habrían podido hacer suya esta declaración del obispo de Hipona, con la condición, sin embargo, de cambiar en ella la palabra *mártires* por *Luna*, *trueno* por *huaca*... y de entender por *paganos* a los bárbaros de la primera edad de la idolatría?: “Nosotros no reverenciamos a nuestros mártires ni con honras divinas, ni con culpas humanas, como ellos adoran a sus dioses, ni les ofrecemos sacrificios ni sus crímenes y afrentas las convertimos en un acto de religión suyo” (VIII, XXVII).

Luis de Granada y la jerarquía de las criaturas

Heredero de los platónicos y los estoicos, Luis de Granada se dedica a demostrar en la *Introducción del Símbolo de la Fe* (1582) cómo la Divina Providencia resplandece en las maravillas de la creación y cómo la contemplación del orden de la creación y de la jerarquía de las criaturas debe conducir al conocimiento de su principio. Distingue en la naturaleza diversos grados de perfección. Las criaturas se reparten según un orden ascendente que va de lo simple a lo compuesto, de lo inmóvil a lo móvil y a lo motor, de lo imperfecto a lo perfecto. A ese orden se ajusta Garcilaso cuando enumera las diversas divinidades adoradas desde la primera edad hasta Pachacámac.

En el mundo mayor de Luis de Granada el Sol ocupa el primer lugar: “El Sol es la más excelente de todas las criaturas corporales; y así en muchas cosas tiene semejanza con su Criador” (II, IV, III). Garcilaso emplea la misma palabra de *excelencia* a propósito del Sol, y, como Luis de Granada, en su sentido etimológico (II, I y II, XIX).

Luis de Granada recurre a otros dos argumentos para demostrar la existencia de Dios: uno de orden estético y otro de orden pragmático. La contemplación de la armonía de la creación y de la belleza de las criaturas, por una parte, y la conciencia de los beneficios dispensados a los hombres por la naturaleza, por otra parte, deben conducir al reconocimiento y, de allí, al amor del Creador.⁵

⁵ La apologética de Luis de Granada utiliza y desarrolla los argumentos de causa-efecto, pragmáticos y estéticos de la teología estoica representada por el *De*

En los *Comentarios* Garcilaso utiliza estos dos argumentos contra la religión de los bárbaros de la primera edad y a favor de la de los Incas. Recordemos que Manco Cápac, recurriendo al argumento estético, invitaba a comparar la belleza y el resplandor del Sol con la fealdad y la suciedad del sapo, o del lagarto, ídolos de los proto-peruanos. El argumento pragmático, por su parte, justifica, como se ha visto, la mayoría de los cultos incaicos.

El tema de la redención

Finalmente, en su perspectiva apologética, la *Introducción* concede una importancia primordial al dogma de la redención. Hemos visto que la apología garcilasiana de la religión incaica incorporaba este dogma dentro del marco de una teología fabulosa, poética y convencional. Pero Garcilaso sigue muy de cerca a Luis de Granada. La acción civilizadora de Manco Cápac se ejerce en cuatro campos: 1. la extirpación de la idolatría primitiva; 2. la predicación de la religión del Sol; 3. la reforma de las costumbres; 4. la difusión de esta triple y benefactora influencia en el Cuzco, ombligo del mundo. Acabamos de enumerar, sin traicionar a los *Comentarios*, los servicios de Manco Cápac en el orden según el cual Luis de Granada enumera las “hazañas” de Cristo. Se verá así que las de Manco Cápac aparecen como el simulacro, como los prolegómenos providenciales de las del hijo de Dios, quien tuvo por misión, según Luis de Granada: 1. barrer del mundo la blasfemia de la idolatría; 2. llevar a los hombres al conocimiento del verdadero Dios; 3. reformar las costumbres de los hombres; 4. someter a la religión y a su imperio la cabeza del mundo, es decir a Roma y a su emperador (*Introducción*, IV, X

Natura Deorum, de Cicerón, donde se lee que la idea de Dios en el espíritu de los hombres proviene esencialmente de “la regularidad del movimiento, la revolución del cielo, la distinción entre el sol, la luna y todas las estrellas, su utilidad, su belleza, su orden; la vista de semejantes cosas, por sí sola, muestra bastante que no son debidas al azar” (Varios, *Les Stoïciens*, 1962: 414).

y XI). Garcilaso por otra parte habla también de las hazañas de Manco Cápac (I, XVII).⁶

Basten estos ejemplos para demostrar la deuda del Inca Garcilaso con cierta teología humanista de su época. De acuerdo con los criterios de esta teología adaptó a la religión de los incas las estructuras racionales de la mejor religión de infieles imaginable para los católicos españoles del siglo XVI. Al reflejar en sus cultos la armonía del universo y las leyes que rigen este universo, los monarcas del Cuzco habrían alcanzado el más alto grado intelectual y moral que podían alcanzar hombres privados de las luces de la Revelación. Porque a la monolatría del Sol, que representaba ya un progreso estimable en la reflexión cosmogónica, habrían superpuesto además la noción de causa primera, de primer móvil, el deísmo de Pachacámac. Lejos de contradecirse, monolatría y deísmo se habrían situa-

⁶ Evidentemente, no se pretende que San Agustín y Luis de Granada hayan sido las únicas fuentes europeas de Garcilaso. El Inca pudo haber recurrido primero a las lecciones de Platón, cuya república ideal no dejaba lugar a mitos irracionales ni a cultos indecentes. Para Platón, las querellas y las pasiones de los dioses eran incompatibles con el orden y la armonía que debían reinar en el Estado justo. Observemos que los *Comentarios* se esfuerza justamente en presentar la imagen de un Estado justo y armonioso del que están excluidos los cultos abyectos y estúpidos. Observemos también que, para Platón, el filósofo que construye la ciudad ideal sustituye a los dioses imperfectos concebidos a imagen del hombre por la idea del Bien, representada por el Sol en el mundo sensible. Según Garcilaso, los Incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac se dedican a una revisión análoga de una teología poética y civil imperfecta concediendo —como lo hacía Platón— la mayor importancia a la idea de causa primera. Por otro lado, Garcilaso participa del pensamiento utópico del Renacimiento, también alimentado por Platón y San Agustín. No se puede pasar por alto, a este respecto, la eventual influencia que pudo ejercer sobre el Inca la *Utopía* (1510) de Tomás Moro, quien abolía la propiedad privada y concebía —en el último capítulo— una religión que no tenía relación con la de los *Comentarios*. Por lo menos ya encontramos ahí la idea garcilasiana de las dos edades de la idolatría, que a su vez permiten prever el advenimiento de una tercera edad, la de Cristo. La primera edad correspondería a la idolatría ilustrada de los Incas: “Unos adoran como Dios al Sol, otros a la Luna o alguno de los demás plane-

do así en la misma línea espiritual ascendente y habrían marcado, dentro de la edad incaica, dos etapas sucesivas de un pensamiento filosófico que elaboraba una religión natural. Los incas habrían llegado, pues, por sus propios medios y gracias a la Providencia, hasta la frontera de Dios.

Los móviles circunstanciales de Garcilaso

No cabe duda alguna de que Garcilaso organizó cuidadosamente su sistema para demostrar que los indios del Perú estaban particularmente aptos para recibir la fe gracias a la acción ilustrada de sus soberanos, y que el sistema religioso contribuye pues a apuntalar la tesis apologética del libro. Pero cabe preguntarse qué razones pudieron impulsar a Garcilaso a construir una máquina apologética tan minuciosamente pensada. Ahora bien, parece que a los móviles

tas. Otros hay que adoran a un hombre que fue antes famoso por sus virtudes o por su gloria”, escribía Tomás Moro, tributario él también del pensamiento platónico. La segunda edad correspondería a la religión natural instaurada por los *amautas* y los soberanos incas, con la creencia, según Moro, en “un solo Dios, desconocido, eterno, inmenso, inexplicable que está por encima del entendimiento humano y que llena nuestro mundo no con su extensión sino con su omnipotencia”. El sabio Utopo desempeña un rol de reformador religioso análogo al de Manco Cápac con la diferencia –por cierto importante– que él decretó la libertad religiosa y proscribió todo proselitismo. Así es como Utopo contemplaba que la tercera edad –el advenimiento de la fe– debía realizarse no mediante “una evangelización autoritaria sino por el prestigio moral del relato de la vida de Cristo”. Esta comparación es tanto más interesante cuanto que Moro hacía de su Raphael Hythloday, inventor de Utopía, un antiguo compañero de Américo Vespucio en sus primeros viajes. Así, la Utopía de Moro, inspirada por los primeros descubrimientos americanos, encontraría su confirmación histórica en los *Comentarios*. Se podría entonces concluir con L. A. Arocena: “Garcilaso encontró o creyó encontrar en las tradiciones del imperio inca todas las construcciones ideales más audaces que el humanismo del Renacimiento había forjado. Así... pudo demostrar a los conquistadores que al eliminar el trono secular de los hijos del Sol, de alguna manera ellos habían destruido su propio sueño” (Arocena, 1949).

de orden sentimental –deseo piadoso de rehabilitar la memoria de sus antepasados maternos– se unieron los móviles de orden político que no podemos dejar de considerar aquí.

Los *Comentarios*, en efecto, desarrollan tesis apologéticas opuestas a las que había propagado sobre los mismos temas el grupo llamado “toledista”. Francisco de Toledo, virrey del Perú desde 1569 hasta 1582, había adoptado, respecto a los descendientes de la dinastía, en cuya existencia veía un peligro permanente, una política draconiana, cuyo episodio culminante había sido la ejecución del último inca, Túpac Amaru, en la plaza del Cuzco en 1572. Las investigaciones sobre el pasado incaico (*Informaciones*) ordenadas por Toledo y la *Historia de los Incas* de Sarmiento de Gamboa, inspirada por él, se esforzaban por demostrar –como réplica a las acusaciones de Las Casas–⁷ que los reyes incas habían sido usurpadores y tiranos sanguinarios, que sus sucesiones habían tenido un carácter ilegítimo, que su religión, de la especie más baja, implicaba prácticas innobles e inhumanas, etc. De ello se debía deducir, según las normas jurídicas de un Francisco de Vitoria, que los descendientes de esos reyes no podían pretender el menor derecho de soberanía sobre el Perú. En consecuencia, el virreinato español se consideraba con derecho a disponer a su voluntad de los cargos y los bienes de los herederos de la dinastía.

Garcilaso, que mantenía una correspondencia continua con peruanos y era amigo de jesuitas que permanecían en contacto con las misiones del Perú –y los jesuitas habían tenido conflictos con Toledo–, no podía ignorar la existencia y el carácter de la política colonial del virrey, que por otra parte le concernía directamente: sus congéneres, los mestizos de sangre real, habían sido condenados al destierro, cuando él mismo regresaba de la expedición de las Alpujarras, donde había combatido, bajo la bandera del rey de España,

⁷ Las Casas, quien impugnaba los derechos de España sobre el Perú, llegó incluso a instar a la Corona a que restituya el país al descendiente legítimo del Inca Huayna Cápac (Las Casas, *Tratado de las doce dudas*, 1958c [1564]).

contra los moros sublevados. Su amargura debió de ser tanto más profunda cuanto que, después de haber pretendido durante largo tiempo e inútilmente cargos y honores en nombre de su padre, el conquistador Garcilaso de la Vega, todas las esperanzas que podía abrigar en nombre de su madre, la princesa Chimpú Ocllo, quedaban en adelante aniquiladas por Toledo. Lo que es más, el Inca ya no tenía derecho siquiera de regresar a su patria peruana.

Todo sucede como si Garcilaso hubiese encontrado en el humanismo europeo la fuerza y los recursos necesarios para generalizar, sublimándolos, sus agravios personales y hacerse el intérprete y el embajador literario de sus desdichados parientes, con la esperanza de contribuir quizá con su obra a mejorar la situación y la suerte de estos. Para eso había que rehabilitar, primero, la historia cultural y política de la dinastía calumniada por los toledistas. Los *Comentarios* serán esa *Defensa e ilustración*.

Cada una de las grandes tesis de este libro, en efecto, contradice un argumento de Toledo. A la versión toledista de las conquistas crueles e ilegítimas de los incas, él opone la de las conquistas paternalistas y civilizadoras. A la afirmación toledista de las sucesiones ilegítimas, le replica Garcilaso con la legitimidad de las sucesiones. Las acusaciones de bestialidad (canibalismo, sodomía, sacrificios humanos, etc.), que se encuentran bajo la pluma de un Sarmiento de Gamboa, son relegadas a un pasado preincaico tenebroso, a la primera edad histórica del Perú, y los incas quedan eximidos de ellas. Pero el eje fundamental de esta defensa es el sistema religioso atribuido a los incas.

Porque este le permite trascender el debate situándolo no ya solo en el plano histórico-jurídico, sino en el de la Providencia cuyos instrumentos fueron los Incas. Sus conquistas fueron ante todo conquistas espirituales para propagar la religión del Sol y el deísmo de Pachacámac, etapas indispensables en el camino de Dios. A los toledistas, que no habían temido afirmar que el celo indigenista de Las Casas estaba directamente animado por el diablo, Garcilaso replica coronando su propia tesis indigenis-

ta con la aprobación divina. Esta sacralización indirecta de la dinastía es a fin de cuentas el mejor argumento apologético de los *Comentarios*. Como hemos intentado demostrarlo, Garcilaso no habría podido apuntalar convenientemente esta tesis sin recurrir a las contribuciones de un humanismo cristiano de inspiración platónica y estoica.

SOBRE EL SISTEMA RELIGIOSO DE LOS COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS⁸

Luis E. Valcárcel (1955) observó que de los 262 capítulos, contenidos en los *Comentarios reales de los Incas*, 38 se refieren a la religión incaica y que esta ocupa en el libro el segundo rango en cuanto al volumen impreso, después de los 58 capítulos dedicados a los temas económicos. Conviene citar estas cifras porque la estadística no desmiente en este caso el análisis cualitativo. En efecto, parece que Garcilaso manifestó por el tema religioso mucho más interés que por las cuestiones económicas. Desde la publicación de su traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, en 1586, al insinuar su intención de escribir algún día sobre el Perú, dejaba ya aparecer su predilección por una historia más cultural que política, en la cual se daría mucha importancia a la cuestión religiosa (“alargándome más en las costumbres, ritos y ceremonias della y en sus anti-guallas”).⁹ La declaración de intención que se puede leer en el *Proemio* de los *Comentarios reales* (1609) confirma la suerte de prioridad reservada a lo religioso:

Me ofrecí al trabajo de escribir estos *Comentarios*, donde claramente y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles, así en los ritos de su vana religión como en el gobierno que en paz y en guerra sus Reyes tuvieron.

⁸ Originalmente publicado como “Sur le système religieux des *Comentarios reales de los Incas*”, en *Annales de la Faculté des Lettres d’Aix* [Aix-en-Provence], tomo XXXVII, 1963, pp. 228-241. La versión que aquí aparece fue traducida al español por Sandra Recarte y revisada por César Itier.

⁹ *Diálogos de amor*, Dedicatoria a “la Sacra Católica Real Majestad Defensor de la Fe”.

Cuando se lee la nota manuscrita que Garcilaso puso en el margen de un ejemplar de la *Historia general de las Indias* de Gómara (nota que figura precisamente al lado del título del capítulo sobre la religión de los Incas) podemos incluso pensar, con Raúl Porras Barrenechea, que la voluntad de dar de las costumbres incaicas, y de la religión en particular, una imagen más exacta que la que ofrecía Gómara, determinó la redacción de los *Comentarios reales*:

Se podría decir que el momento de germinación del libro excelso se halla en la nota del Inca puesta al margen del cap. CXXXII de la *Historia* de Gómara, titulada “De la Religión y dioses de los Ingas y otras gentes y de sus idolatrías, supersticiones y sacerdotes” y que dice: “Y Dios nos de su gracia y algunos años de vida para que [...] enmendemos muchos yerros que hay en esta historia principalmente en las costumbres de los naturales de la tierra y señores della. (Fol. L.V. vuelta)” (Porras Barrenechea, 1955: 230).

Las promesas fueron cumplidas. De hecho, al leer el libro, constatamos que el tema religioso no se limita a una exposición o inventario del dogma y del culto, por más sustancial que fuese, sino que es elaborado como un verdadero sistema cuyos diversos elementos son ordenados, jerarquizados e interpretados por el autor. Tal sistema pretende sin duda ser original porque Garcilaso está convencido de tener aptitudes excepcionales para tratar ese tema y se dedica a revisar concepciones y corregir informaciones de la historiografía anterior. Por eso su sistema religioso cobra el aspecto de una tesis polémica, igual que las otras grandes tesis del libro, de las que no puede dissociarse. De acuerdo con su deseo de presentar una imagen eminentemente favorable del imperio inca, opuesta a la de las épocas anteriores y a la de los otros pueblos bárbaros, Garcilaso resaltaba las hazañas civilizadoras de Manco Cápac y sus descendientes, dispensadores exclusivos de todos los beneficios morales y materiales. Era necesario, so pena de contradecirse, que el sistema religioso estuviese también constituido

de elementos positivos para que tuviese su parte en la misión apolo-gética del conjunto. Pero para lograrlo, Garcilaso, debía, muy parti-cularmente sobre este punto, superar serios obstáculos. Lector asiduo de Cieza de León, Román y Zamora, Acosta, etc., no podía ignorar la existencia y la notoriedad de una copiosa historiografía religiosa que, en su conjunto, consignaba creencias y ritos, tales como la adoración de ídolos múltiples y la práctica de los sacrificios humanos, que desa-creditaban a los incas y no podían figurar honorablemente en el pa-negírico del imperio. Sucedió incluso que los documentos religiosos más desfavorables gozaban del asentimiento de las más altas instan-cias eclesiásticas. Citaré como ejemplo el *Tratado* sobre los ritos in-dígenas, de Polo de Ondegardo, reproducido casi completamente por José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* pero que pri-mero había sido publicado con fines pedagógicos por el Tercer Con-cilio Provincial de Lima (Tercer Concilio, 1585). Garcilaso se opo-ne a esta obra y refuta entre otros puntos la tesis del politeísmo de los incas y la realidad de sus sacrificios humanos. La existencia de seme-jantes escritos hostiles a sus tesis explica su afán constante por justifi-carse y acumular pruebas. También anuncia los ineluctables ataques de los que iba a ser blanco su sistema religioso.

La crítica tanto histórica como literaria del siglo XIX y de co-mienzos del siglo XX señaló contradicciones entre documentos da-dos por seguros y la sospechosa novedad del sistema religioso de los *Comentarios*. José de la Riva Agüero pudo escribir, antes de enume-rar sus reproches: “Donde más flaquea Garcilaso es en la religión in-dígena” (1952 [1910]: 154). También es sabido cómo Roberto Levi-llier (1956) rastreó los errores históricos. Estas críticas hicieron que algunos trataran a Garcilaso de falsario. Hoy en día el problema del valor documental de ese sistema religioso interesa sobre todo a los etnólogos. John H. Rowe lo da por nulo.¹⁰ Luis E. Valcárcel se es-

¹⁰ Véase a este respecto el párrafo “Valor histórico de los *Comentarios*” del es-tudio preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María en *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega* (1960).

fuerza en destacar los aspectos positivos (1955) y otros especialistas contemporáneos de la historia literaria buscan más, en los *Comentarios*, un testimonio sobre el mismo Garcilaso y sobre el espíritu de su época, que un informe objetivo sobre la civilización incaica, así prefieren entrar en el libro para estudiar el pensamiento del autor. Con esta misma perspectiva abordaremos aquí el estudio del sistema religioso de los *Comentarios* y de su génesis.

*

Vemos primero que, en la base de este sistema apologético, tanto política como religiosamente, se encuentra un criterio de diferenciación a la vez temporal y espacial. Garcilaso opone dos épocas absolutamente distintas: 1. la que precedió a los incas; 2. la que inauguraron los incas. Paralelamente instaura dos categorías geográficas antinómicas: 1. las regiones sometidas a la jurisdicción de los Incas; 2. las regiones que escaparon a esta jurisdicción. Esta doble bipartición está condicionada por una noción de valor: los pueblos que, por los azares de la historia o de la geografía, no vivieron dentro de la comunidad incaica padecen de un prejuicio desfavorable y son calificados como bárbaros. Por el contrario, los pueblos colonizados por los incas gozan de un prejuicio favorable porque vivieron en una civilización notable. La historia es más importante que la geografía y este concepto maniqueo lo lleva a distinguir fundamentalmente dos eras y, en el campo religioso, la “primera edad de la idolatría” y la “segunda edad de la idolatría”:

Para que se entienda mejor la idolatría, vida y costumbres de los Indios del Perú, será necesario dividamos aquellos siglos en dos edades: diremos cómo vivían antes de los Incas y luego diremos cómo gobernaban aquellos Reyes, para que no se confunda lo uno con lo otro, ni se atribuyan las costumbres ni los dioses de los unos con los otros (I, IX).

A los pueblos anteriores a los incas, los de la Primera Edad – que está bajo el imperio del demonio (XIV)–, se les atribuye las costumbres religiosas más detestables que se podía concebir, las formas más bajas de la idolatría tales como la adoración de múltiples ídolos:

Y principiando de sus dioses, decimos que los tuvieron conforme a las demás simplicidades y torpezas que usaron, así en la muchedumbre dellos como en la vileza y bajeza de las cosas que adoraban, porque es así que cada provincia, cada nación, cada pueblo, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros (I, IX).

O la práctica de sacrificios humanos:

Conforme a la vileza y bajeza de sus dioses eran también la crueldad y barbariedad de los sacrificios de aquella antigua idolatría, pues sin las demás cosas comunes, como animales y mieses, sacrificaban hombres y mujeres de todas edades, de los que cautivaban en las guerras que unos a otros se hacían (I, IX).

Estos dos ejemplos, escogidos a propósito, muestran que no negó el politeísmo y los sacrificios humanos ni ignoró deliberadamente los testimonios escritos que los mencionaban, sino que, más exactamente, los desplazó –histórica o geográficamente– en relación con los incas. Y de hecho encontramos en este infierno de la Primera Edad o en el de las provincias limítrofes del imperio, lo más característico de las creencias y ritos condenables que los historiógrafos anteriores –Gómara y Acosta por ejemplo– atribuían a los antiguos peruanos en general.

Es de notar, sin embargo, que los *Comentarios* acude a pocos documentos para ilustrar la idolatría de la Primera Edad. Garcilaso no echó mano, como habría podido hacerlo, de la rica teratología ri-

tual que le transmitía Acosta. Consideró suficientes unos cuantos préstamos de Gómara, Zárate, Cieza de León y Román y Zamora.¹¹ En efecto, más que la acumulación de hechos múltiples, le interesaba el significado ejemplar de un reducido número de ellos. Cada una de estas muestras, cargadas de un sentido y de un rol precisos, tomó su lugar en el sistema explicativo de la idolatría de la Primera Edad. La materia de los capítulos IX, X y XI del libro I está elaborada según un esquema gradualista y armonista. En lo más bajo de la escala se encuentra la adoración de los vegetales (“yerbas, plantas, flores, árboles”), de los minerales (“cerros altos, grandes peñas [...] guijarros y piedrecitas, la esmeralda de Puerto Viejo”) y de los animales (“a unos por su fiereza, como el tigre, león y osos, y por esta teniéndolos por dioses”). A estas formas de idolatría inexplicable y gratuita –y por lo tanto despreciable–¹² les sigue (sin vínculo de causa-efecto) una idolatría pragmática, es decir la adoración del agua, de la tierra y del fuego, superior a la anterior en la medida en que esta se basa en la conciencia de los beneficios prodigados por el ídolo (“otros muchos sitios hubo de diversas naciones, en aquella primera edad, que escogieron sus dioses con *alguna más consideración que los pasados*, porque adoraban algunas cosas de las cuales recibían algún provecho, como los que adoraban las fuentes caudalosas y los ríos grandes”).

De esa manera, los capítulos sobre la idolatría primitiva se inscriben en el sistema de la historia que rige los *Comentarios*, pues en-

¹¹ Así en Gómara o Zárate encontramos el ritual de los sacrificios humanos y también la adoración de los animales; en la *Crónica del Perú* de Cieza, la adoración de los animales, el paralelo con los griegos, la esmeralda de Puerto Viejo (cap. 50); en las *Repúblicas de Indias* de Román y Zamora, la adoración de los animales, la de los ríos y del mar (L. I, cap. III), etc.

¹² Cf. Luis de Granada: “Mas pregunto: ¿en qué predicamento pondremos a los que adoraban los brutos animales, las cabras y los bueyes, y los cocodrillos, y las cigüeñas [...]? [...]. Y más particularmente (como refiere Teodoreto) entre estos animales adoraban al cabrón por ser más lascivo y sucio que los otros animales” (*Introducción del Símbolo de la Fe*, P. IV, X, I).

contramos en ellos el inicio del proceso que conducirá la religión de los peruanos de lo imperfecto a lo perfecto gracias a la victoria gradual de la unidad (Pachacámac y después Dios) sobre la diversidad (“dioses numerosos y viles”), de lo invisible y lo abstracto (Pachacámac “dios invisible”) sobre lo visible y lo concreto (“porque no levantaron los pensamientos a cosas invisibles, adoraban lo que veían”), del espíritu y del alma (“adoraban a Pachacámac interiormente”) sobre la naturaleza (ídolos vegetales, minerales, etc.). La idolatría primitiva es pues interpretada según los criterios de un humanismo cristiano impregnado de neoplatonismo, de providencialismo... No parece dudosa la influencia de fray Luis de Granada (*Símbolo de la Fe*, P. I, cap. III, I): “El orden de las criaturas nos lleva al conocimiento de Dios”.

Garcilaso justifica esta reutilización de crónicas anteriores con la necesidad de corregir los errores y las confusiones cronológicas y geográficas que las empañan:

Otras muchas cosas se añadirán que faltan de sus historias y pasaron en hecho de verdad, y algunas se quitarán que sobran, por falsa relación que tuvieron, y por no saberla pedir el español con distinción de tiempos y edades y división de provincias y naciones (I, XIX).

Con semejante afirmación parece autorizarse a tomar todas las libertades respecto a sus fuentes, a proceder a todos los ajustes que juzgará necesarios para que la realidad coincida con su sistema, ubicando por ejemplo todos los aspectos negativos de la religión en la Primera Edad y todos los aspectos positivos en la Segunda Edad. La herramienta es tan cómoda que se podría sospechar aquí de algo de malicia. No parece ser así, sin embargo. La siguiente nota redactada en el margen del ejemplar de Gómara, y cuya publicidad tardía Garcilaso no podía prever, prueba que él estaba sinceramente convencido de la exactitud de su teoría: “En esta relación no está con distinción de tiempo ni provincias y hácese todas estas malas cos-

tumbres antes de los reyes Incas en diversas naciones y ellos las quitaron todas (*op. cit.*)”.

Como buen neoplatónico, Garcilaso se reconoce el derecho, e incluso el deber, de *escoger* en las fuentes impresas los recuerdos personales o las cartas recibidas del Perú, los elementos que considera compatibles con la idea preestablecida que se hace del imperio de los incas.¹³

Y está primero esta teoría de las dos edades que él encontró en la historiografía acerca de los Incas. Basta con leer los *Comentarios* para encontrar el texto, o por lo menos uno de los textos que alimentaron la tesis garcilasiana. En el capítulo X del libro II encontramos, retranscrito, el capítulo 38 de la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León:

Por las relaciones que los indios del Cuzco nos dan, se colige que había antiguamente gran desorden en todas las provincias deste reino que nosotros llamamos Perú, y que los naturales eran de tan poca razón y entendimiento que es de no creer, porque comían carne humana [...] teniendo gran cuenta con el demonio [...]. Estando desta suerte todas las provincias del Perú, se levantaron dos hermanos, que el uno dellos había por nombre Manco Cápac [...]. Pusieron en buenas costumbres a todos sus súbditos y diéronles orden para que vistiesen y trajesen ojotas en lugar de zapatos, que son como albarcas. Tenían gran cuenta con la inmortalidad del ánima [...]

¹³ Cf. José Durand (1949: 121): “En su *Discurso sobre el Inca Garcilaso de la Vega* —que en realidad es un agudo ensayo, fuertemente intuitivo— Mariano Ibérico sostuvo que los *Comentarios* son “la forma ideal del imperio”, de la civilización incaica; “forma esencialmente estética y platónica, en el sentido de que es arquetípica y perfecta, y frente a cuya radiante majestad pierden toda importancia así las confirmaciones como las rectificaciones de la historia. Porque esa forma la creó Garcilaso gracias a la intuición genial de la esencia obtenida en las fuentes vivas de la tradición y no por el mero conocimiento externo de elementos abstractos y dispersos”.

Creían que había hacedor de las cosas, y al Sol tenían por Dios soberano, al cual hicieron grandes templos.

La exaltación de los progresos introducidos por los incas refleja sin duda un viejo mito propagado por los mismos y cuyo recuerdo conservaban los indios del Cuzco. Debió ser una materia seductora para Garcilaso. Observemos por otro lado que la parte final del último párrafo de Cieza contiene algunos de los puntos fundamentales de lo que será el sistema religioso de los *Comentarios*.

Tras citarlo Garcilaso alaba a Cieza por haber sabido escribir su historia de los incas “con división de tiempos y edades”. Es verdad que el texto arriba mencionado establece una división histórica y que por otro lado Cieza, adoptando un plan geográfico, abordaba las diversas regiones del Perú unas tras otras. A Garcilaso solo se le podría reprochar el haber presentado como prueba de su exposición precedente, según un método que le es familiar, el texto que al parecer constituye su fuente: “Todo esto contiene el capítulo treinta y ocho donde parece que en suma dice lo que nosotros hemos dicho y diremos muy a la larga de la idolatría, conquista y gobierno [...] y siempre habla en loor de los Incas”. Junto con Cieza, Blas Valera había dado el ejemplo:

El Padre Blas Valera, según que en muchas partes de sus papeles rotos parece, llevaba la misma intención que nosotros, en muchas cosas de las que escribía, que era dividir los tiempos, las edades y las provincias para que se entendieran mejor las costumbres que cada nación tenía (I, XI).

Otro historiador del Perú, Bartolomé de las Casas, coincide con Garcilaso en atribuir a los incas el mismo rol civilizador, en particular en lo religioso.¹⁴ Aunque la *Apologética historia* no haya cono-

¹⁴ Se sabe que Cieza de León y Las Casas tuvieron un informante común, fray Domingo de Santo Tomás.

cido sino una publicación tardía, Garcilaso tuvo conocimiento de la tesis lascasiana a través de *Repúblicas de Indias* (1575) de fray Jerónimo Román y Zamora.¹⁵ Adaptador de la *Apologética*, Román reproduce lo esencial del cap. CXXV de Las Casas en el cap. III de las *Repúblicas de Indias*,¹⁶ donde se cuenta cómo el Inca Pachacútec condenó los diversos ídolos e introdujo el culto, mucho más aceptable, del Sol.

Garcilaso encuentra así en las fuentes escritas la materia necesaria y suficiente para elaborar la tesis fundamental de los *Comentarios*, a saber, la distinción de los tiempos y de las regiones a favor del tiempo y las regiones en que se ejerció la influencia de los Incas. Para ello le bastó sistematizar lo que, en sus antecesores, no era sino notorio.

Pero la Segunda Edad de los incas no constituye la coronación de los tiempos. Después de esta vendrá la Tercera Edad, la de los españoles. Aunque el plan de los *Comentarios* propiamente dichos (o primera parte de los *Comentarios*) excluye la historia de esta Tercera Edad, no por ello esta deja de ser anunciada.¹⁷ De esta manera se encuentra completa lo que se ha convenido en llamar la *tesis gradualista*, que encuentra su perfección en el campo religioso. Implica tres grados sucesivos: 1. la idolatría primitiva de la Primera Edad; 2. la idolatría de los incas en la Segunda Edad; 3. la implantación de la religión de Cristo en la Tercera Edad. Esta

¹⁵ M. Bataillon: "La *Apologética* permanecería inédita hasta 1909. Pero lo esencial fue divulgado en las *Repúblicas del mundo* de Fr. Jerónimo Román, y pudo alimentar así la literatura historiográfica posterior a 1575" (1957-58: 502).

¹⁶ "Aquel primero Rey de los Ingas llamado Pachacuti como fuese hombre virtuoso y repúblico, comenzó a introducir la religión en el Perú" (Román y Zamora, t. I, cap. III, 1897: 67).

¹⁷ *Comentarios* I, XV. Cf. A. Miró Quesada (1948: 177): "Aunque Garcilaso no llega a expresarlo claramente el desarrollo de su pensamiento lleva a considerar que esta última etapa sólo podía ser lograda en una tercera edad: la de la civilización grecorromana cristiana de Occidente, implantada sobre el Imperio de los Incas por las armas de España".

sucesión, notémoslo, no supone una lenta evolución sino *bruscas mutaciones* que no podrían explicarse por el curso natural de las cosas. Por eso Garcilaso asigna causas providenciales a estas mutaciones.¹⁸

En efecto, el advenimiento de los incas y su rol civilizador están claramente asociados a los designios de la Providencia, de la que los reyes del Perú han sido los instrumentos inconscientes:

Viviendo o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios Nuestro Señor que dellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas escurridísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros (I, IX).

¹⁸ Cf. Eugenio Asensio: "Escribir 'el origen de los Reyes Incas, sus antiguallas, idolatría y conquistas, sus leyes y el orden de su gobierno' requiere tomar posición ante una multitud de cuestiones previas: marcha cíclica o progresiva de la historia, periodización, historicidad del mito, interpretación de las leyendas, etc. La concepción de las tres edades que sirve de esqueleto a los *Comentarios* recuerda, claro es, la idea agustiniana de una construcción gradual de la ciudad de Dios; trae a la memoria el plan de la historiografía eclesiástica con la sucesión de las tres leyes —ley de natura, ley mosaica, ley de gracia—; pero quizá se explique mejor por una combinación del gradualismo difundido por los glorificadores medievales del Sacro Romano Imperio con la negación de una Edad de Oro anterior al Estado que pudo tomar de Jean Bodin, Garcilaso, frente al pesimismo de los humanistas italianos que concebían los imperios como organismos que nacían, florecían y fatalmente decaían, aceptó la idea cristiana de progreso. La pintura de la primera edad —la edad anterior a los Incas, la edad bestial y ferina, la edad sin ley— coincide con las teorías de Bodin, a quien citó una vez y acaso meditó muchas. En su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Jean Bodin había incluido un capítulo, el séptimo, intitulado "Refutación de los que admiten las cuatro monarquías y la edad de oro" en el cual dice que en esa época los hombres vivían como fieras, desparramados por los campos y selvas, y que sólo poseían lo que podían guardar mediante la violencia, hasta que gradualmente fueron traídos de esa ferocidad y barbarie a la humanidad de costumbres y a la sociedad sujeta a leyes" (Asensio, 1955: 268).

Con su enseñanza y su ejemplo, los Incas habrán educado a los habitantes del Cuzco –y a los de las provincias anexadas– y formado sus espíritus haciéndolos capaces de razonar –esta razón que les permitirá rechazar más fácilmente el culto de los vanos ídolos–; por otra parte, habrán difundido la noción de un dios creador invisible, Pachacámac, gracias al cual los peruanos admitirán mejor la existencia del verdadero Dios. Así, los incas habrán sido los artífices de una *preparación providencial* de los espíritus y de los corazones que facilitaría más tarde la tarea de los evangelizadores:

[...] haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase, no tan salvajes, sino mas dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana, como después se verá lo uno y lo otro en el discurso desta historia; que por experiencia muy clara se ha notado cuanto más prontos y ágiles estaban para recibir el Evangelio los Indios que los Reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que nos las demás naciones comarcas, donde aún no había llegado la enseñanza de los Incas (I, XV).

La aptitud de los indios americanos y en particular peruanos para recibir la fe era una idea esencial de Las Casas, que este desarrolló largamente en *Apologética historia*. Pero Román y Zamora solo retuvo de la *Apologética* la parte documental, a exclusión del aspecto polémico. Garcilaso no podía encontrar en *Repúblicas* sino un eco de la admiración de Las Casas por el sentido común y la lógica de Pachacuti, quien había fundado en la razón el culto al Sol. Por eso es probable que la fuente de la idea de la preparación providencial no sea Román y Zamora, sino el jesuita Acosta. Lo sugiere además el texto que sigue, donde Acosta, al igual que Garcilaso, subraya los efectos de la razón y de la noción previa de un Dios Creador:

Primeramente, aunque las tinieblas de la infidelidad tienen oscurecido en entendimiento de aquellas naciones, en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo [...]. De aquí es que, en asentar y persuadir esta verdad de un supremo Dios, no padecen mucha dificultad los predicadores evangélicos (*op. cit.*, V, III).

Providencial por esencia, el advenimiento del primer Inca adquiere también, por las circunstancias que lo rodean, alguna resonancia sagrada.¹⁹ Garcilaso evoca al dios Sol que se compadece del desamparo moral de sus criaturas. Para traerles la luz y salvarlas, les envía a su propio hijo (Manco Cápac) y a su propia hija (Mama Ocllo), con la misión de enseñarles el conocimiento y la religión del Sol. Exceptuando la mención de la hija del Sol, ¿no hay allí como un eco de la Historia Santa?:

Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios (I, XV).

Indudablemente, Garcilaso recogió aquí el antiguo mito peruano del héroe civilizador. Lo colocó en la boca del viejo tío inca y se

¹⁹ La empresa de Manco Cápac, debido a los campos donde se ejerce (extirpación de la idolatría, evangelio del Sol, reforma de las costumbres, conquista espiritual del Perú) aparece como el simulacro de las “hazañas” de Cristo tal como las enumera Luis de Granada: “1. desterrar del mundo la blasfemia de la idolatría; 2. [...] traer los hombres al conocimiento del verdadero Dios; 3. [...] la reformación de las costumbres de los hombres; 4. [...] sujetar a su religión y imperio la cabeza del mundo, que era la ciudad de Roma con su Emperador” (*op. cit.*, P. IV, cap. X y XI).

disculpó por tener que repetir, por fidelidad lingüística, la fórmula *Nuestro Padre el Sol*. No obstante, al sugerir una analogía discreta entre el héroe civilizador de los incas y Cristo, agrega al viejo mito mesiánico un simbolismo que sería vano buscar en las versiones recogidas por los historiadores anteriores.

Manco Cápac y sus sucesores proseguirán su misión evangélica: “Juntamente con estos preceptos y ordenanzas les enseñaba el culto divino de su idolatría. Señaló sitio para hacer templo al Sol, donde le sacrificasen, persuadiéndoles que lo tuviesen por principal Dios, a quien adorasen (I, XXI)”.

Y para predicar a Pachacámac y extirpar de las mentes la idolatría primitiva, Manco parece tomar su entonación y su movimiento oratorio de la elocuencia en cátedra en el “sermón” siguiente:²⁰

Decíase que no en balde el Pachacámac (que es el sustentador del mundo) le había aventajado tanto sobre todas las estrellas del cielo, dándoselas por criadas, sino para que lo adorasen y tuviesen por su dios. Representábales los muchos beneficios que cada día les hacía y que últimamente le había hecho en haberles enviado sus hijos [...]. Por otra parte

²⁰ Este pasaje encuentra su fuente en el capítulo III de *Repúblicas de Indias*: “Cuando este Rey veía tanta diversidad de dioses, reía mucho y dábales a entender que muchos de aquellos no era justo que fuesen tenidos por dioses, y así les persuadió a que dejasen muchos dellos, pero viéndoles ya muy persuadidos en aquella burlería se los dejó, mandóles que tuviesen por supremo Dios al Sol, porque decía que el Sol era la mejor cosa de todas y la que más bienes y provechos traía, y que por esto los hombres eran más obligados a tenerle por su principal dios y porque el pueblo se persuadiese a reverenciar el Sol”. Luis de Granada había escrito por su parte: “También se pone aquí otro común ejemplo del sol, que es la más excelente de las criaturas corporales, y así en muchas cosas tiene semejanza con su Criador, como arriba dijimos. Pues en el sol vemos tres cosas, que son el mismo sol y la luz que nace del, y el calor que procede de ambos” (*Símbolo de la Fe*, P. II, cap. IV, III).

les desengañaba de la bajeza y vileza de sus muchos dioses, diciéndoles qué esperanza podían tener de cosas tan viles para ser socorridos en sus necesidades o qué mercedes habían recibido de aquellos animales como lo recibían cada día de su padre el Sol. Mirasen, pues la vista los desengañaba, que las yerbas y plantas y árboles y las demás cosas que adoraban las criaba el sol para servicio de los hombres y sustento de las bestias (II, I).

Más tarde los sucesores de Manco, prosélitos del Sol, efectuaron sus conquistas por la espada y “por el sol”. En la era nueva de la evangelización incaica en armas, el “sermón” de Manco Cápac dejará lugar a un discurso más expeditivo que los incas mandarán a dirigir a los pueblos limítrofes y que no es otro sino una transposición directa del célebre “requerimiento” de los conquistadores españoles:²¹ “Lloque Yupanqui envió los requerimientos acostumbrados, que adorasen y tuviesen por Dios al Sol (II, XX y también III, II, VI, XV, etc.)”.

El justo castigo del dios Sol parece ser la réplica del providencialismo tradicional de las crónicas de la Conquista: “La nueva de la

²¹ La respuesta dada por algunos curacas insumisos al *requerimiento* ¿no evoca el texto bien conocido, de Enciso, adaptado por Gómara y que culmina en Montaigne en el capítulo “Des Coches”? “Los curacas de Umasuyu, habiéndose juntado para consultar la respuesta, porque fuese común, pues el mandato lo había sido, dijeron que ellos no habían menester al Inca para ir donde él estaba; que si el Inca los había menester fuese a buscarlos a sus tierras, donde le esperaban con las armas en las manos, y que no sabían si era hijo del Sol ni conocían por su Dios al Sol, ni lo querían, que ellos tenían dioses naturales de su tierra con los cuales se hallaban bien y que no deseaban otros dioses; que el Inca diese sus leyes y premáticas a quien las quisiese guardar, que ellos tenían por muy buena ley tomar por las armas lo que hubiesen menester y quitárselo por fuerza a quienquiera que lo tuviese, y por ellas mismas defender sus tierras al que quisiese ir a ellas a los enojar; que esto daban por respuesta, y si el Inca quisiese otra, se la darían en el campo como valientes soldados” (III, IX, véase también VI, XII).

mortandad de aquella batalla se derramó luego por toda la comarca y que había sido castigo que el Sol había hecho en aquellos indios porque no habían obedecido a sus hijos, los Incas, ni querido recibir sus sacrificios (III, VII)".

*

Se ha visto que los incas habían introducido en las mentes la razón y la noción de un dios creador, noción muy vecina a la Verdad. Garcilaso vuelve en varios puntos a esta admirable concepción:

Los reyes Incas y sus Amautas, que eran sus filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacámac (II, III).

Decía que era invisible y que no se dejaba ver y por esto no le hicieron templos ni sacrificios como al Sol, mas de adorarle interiormente con grandísima veneración (VI, XXXX).

Pachacámac, dios no conocido, que los Incas adoraban mentalmente (VI, XVIII, y también II, II-IV, XVIII, etc.).

Nuevamente se impone una comparación con las tesis de Las Casas. ¿Este no había coleccionado las similitudes entre los dogmas americanos y el dogma católico? Señala muchas de ellas en la *Apologética*, observadas entre los indios de Santo Domingo ("A este verdadero y católico cognocimiento de Dios verdadero se les mezclaron estos errores" *Apologética*, cap. CXX), Tierra Firme ("En muchas partes de Tierra Firme tenían cognoscimiento del verdadero Dios", *ibid.*, CXXI), Yucatán donde los indios tenían una sorprendente noción de la Trinidad (*ibid.*, CXXIII) o finalmente el Perú: "Pero este rey sus sucesores más discreto y verdadero cognoscimiento tuvieron del verdadero Dios, porque tuvieron que había Dios que había hecho el Cielo y la Tierra, y al Sol, y Luna y estrellas, y a todo el mundo" (*ibid.*, cap. CXXVI).

Pero Las Casas atribuía un significado algo diferente a estos hechos. Mientras Garcilaso da a entender que los Incas concibieron a su dios-creador gracias a la *lumbre natural*, es decir la razón, de la cual estuvieron providencialmente dotados, Las Casas, por su parte, no veía en este “cognoscimiento del verdadero Dios” el efecto de la inteligencia de los peruanos, sino un vestigio de un conocimiento anterior o de una antigua evangelización de América.²² Además, Las Casas no pudo inspirar aquí a Garcilaso, pues Román y Zamora no reproduce la expresión “El cognoscimiento del verdadero Dios” sino le sustituye más tímidamente “hubo más conocimiento de Dios” (*op. cit.*, cap. III, p. 65).

Según Garcilaso, los incas, o más bien sus filósofos, los *amautas*, fueron quienes lograron concluir en la existencia de Dios (ver *supra*) mediante los únicos recursos del razonamiento lógico (*lumbre natural* se opone a *lumbre de la fe*) así como lo habían hecho los filósofos de la Antigüedad. ¿No parece que Garcilaso viste a la peruana a los filósofos de los cuales hablaba Luis de Granada?²³ Una vez más, un texto de la *Historia natural y moral de las Indias* que coincide perfectamente con la versión garcilasiana:

Primeramente, aunque las tinieblas de la infidelidad tienen oscurecido el entendimiento de aquellas naciones, en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo (V, III, p. 141).

Podemos pensar que estas líneas son unas de las fuentes del Pachacámac de los *Comentarios*, pues en el mismo pasaje Acosta re-

²² Por ejemplo, a propósito de Tierra Firme: “Se ha de saber que antes que el capital enemigo de los hombres y usurpador de la reverencia que a la verdadera deidad es debida, corrompiese los corazones humanos, en muchas partes de la Tierra Firme tenían cognoscimiento particular del verdadero Dios” (*op. cit.*, cap. CXXI).

²³ Cf. Cicerón, *De natura deorum*.

cuerda el discurso de San Pablo ante el Areópago donde se alude al *Dios no conocido*:²⁴

[...] que es muy semejante a lo que refiere el libro de los Actos de los Apóstoles, haber hallado San Pablo en Atenas, donde vió un altar intitulado: *Ignoto Deo*, *al Dios no conocido*. De donde tomó el apóstol la ocasión de su predicación, diciéndoles: al que vosotros veneráis sin conocerle, ese es el que yo os predico. Y así al mismo modo, los que hoy día predicán el evangelio a los indios, no hallan mucha dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y señor de todo, y que éste es el Dios de los cristianos y el verdadero Dios (*ibid.*).

Baste recordar esta frase de los *Comentarios* citada más arriba: “Pachacámac, Dios no conocido, que los Incas adoraban mentalmente” (VI, XVIII).

²⁴ Acosta y Garcilaso se adhieren a la misma concepción claramente definida por fray Luis de Granada: “con ser tantas y tan varias las naciones del mundo, ninguna hay tan bárbara, ni tan fiera, que (dado que no conozca cual sea el verdadero Dios) no entienda que lo hay y le honre con alguna manera de veneración. La causa de esto es porque (demás de la hermosura y orden deste mundo, que está testificando que hay Dios que lo gobierna) el mismo Criador, así como imprimió en los corazones de los hombres una inclinación natural para amar y reverenciar a sus padres, así también imprimió en ellos otra semejante inclinación para amar y reverenciar a Dios, como a Padre universal de todas las cosas, y sustentador y gobernador dellas. Y de aquí procede esa manera de culto y religión, aunque falsa, que en todas las naciones del mundo vemos” (*Símbolo de la Fe*, P. I, cap. III, III).

LA PROBLEMÁTICA REPRESENTACIÓN DE VIRACOCOA EN LOS COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS, Y POR QUÉ GARCILASO LLEVÓ EL TÍTULO DE INCA²⁵

La guerra entre los incas y sus vecinos los chancas es ciertamente uno de los eventos más importantes en la historia de la dinastía inca y los datos que Garcilaso ofrece al lector son significativamente diferentes de los que vemos en los historiadores anteriores a él. La crítica ha notado ya varios aspectos de esa discrepancia. Yo quisiera explicar aquí que esta manera de proceder le fue indispensable para justificar el título de Inca que se daba a sí mismo.

Según unos historiadores que Garcilaso conocía, cuando Viracocha, sexto Inca del Cuzco, tuvo noticia del ataque inminente del pequeño reino vecino de los chancas, se asustó y abandonó su capital. Entonces su hijo más joven, el príncipe, anunció que el dios supremo Viracocha, creador del mundo, se le había aparecido y le había alentado a combatir.

Garcilaso afirma que en tiempos de la conquista española, el Inca Atahualpa mantuvo prisionero a su hermano enemigo Huáscar, que entonces era el rey del Cuzco. Los habitantes de esta ciudad ofrecieron un gran sacrificio al dios Viracocha pidiéndole salvar a su rey Huáscar, y poco tiempo después los españoles aprisionaron a Atahualpa, por lo que los habitantes, creyendo que los españoles habían sido enviados por su dios Viracocha, los llamaron “viracochas” y este nombre les quedó.

²⁵ Originalmente publicado como “The problematic representation of Viracocha in the Royal Commentaries and why Garcilaso bears and deserves the title of Inca”, en Anadón, J. (ed.), *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist. A Tribute to José Durand*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1998, pp. 46-58. La versión que aquí aparece fue traducida y revisada por Pierre Duviols.

Garcilaso modifica la historia tradicional de la guerra entre Cuzco y los chancas. Pretende que el sexto Inca, cobarde, que huyó del Cuzco, no fue el Inca Viracocha sino el Inca Yáhuar Huácac ('el que llora sangre'), nombre que según Garcilaso es signo de presagio malo. Juzgando exageradamente que su hijo el príncipe era rebelde por naturaleza, Yáhuar Huácac lo expulsó del Cuzco, enviándole a Chita, cerca de la ciudad, a vigilar los rebaños destinados a ser sacrificados al Sol. Un día, el príncipe vino al Cuzco a ver a su padre para entregarle un importante mensaje. Le había aparecido en sueños un hombre extraño, especie de fantasma con barbas y vestido largo, y que llevaba con una trailla un extraño animal. Este hombre le dijo llamarse Viracocha Inca, ser hijo del dios Sol y hermano del primer Inca Manco Cápac, muerto mucho tiempo atrás. Dijo que lo enviaba el dios Sol para que informase a su padre Yáhuar Huácac que los chancas se preparaban secretamente para atacar el Cuzco. Finalmente, el fantasma ofreció su ayuda al príncipe (*Comentarios reales*, IV, XXI). Sin embargo, el Inca no tomó en cuenta el aviso de su hijo. Los chancas atacaron y el Inca, lleno de miedo, abandonó la ciudad. El príncipe organizó la resistencia y con sus pocas fuerzas rechazó al enemigo y salió victorioso. Por su victoria fue coronado Inca con el nombre de Viracocha, que eligió en homenaje al fantasma. Para representarlo, mandó erigirle una estatua en el templo de Cacha, estatua que también evocaba a San Bartolomé que, según algunos, había venido antiguamente al Perú para evangelizar a los indios.

Las diferencias entre estas dos versiones de la guerra con los chancas no plantean un problema etnohistórico y no es necesario consultar otras fuentes para comprobar la originalidad de Garcilaso. Para entender por qué introdujo sus modificaciones debemos seguir y observar el proceso de su pensamiento crítico y creador para aclarar su primera motivación. Veremos que examinaba los hechos que encontraba y luego los ajustaba, abandonaba o añadía algo de acuerdo con el concepto que tenía de cómo había sido la realidad histórica. Una de nuestras primeras dificultades de interpretación resulta del hecho de que menciona a tres personas distintas: un Inca

rey, un dios y un fantasma, y que a cada una de ellas da el mismo nombre: Viracocha. Los papeles y los comportamientos de estas tres entidades no parecen ser del todo coherentes.

En cuanto al Inca Viracocha, Garcilaso alteró la cronología de su reinado, retrasándolo de una generación de reyes, ajuste cronológico que sin duda le fue sugerido por un deseo de coherencia semántica. Le pareció a Garcilaso que a un rey vencido le convenía tener un apellido como Yáhuar Huácac ('el que llora sangre'), nombre que implicaba su derrota. Así este Inca —y no su hijo Inca Viracocha— asume en los *Comentarios* el papel de cobarde y desertor.

Por otro lado, el dios Viracocha es una figura más compleja, como por ejemplo lo declara el jesuita José de Acosta, diciendo que era para los incas el dios supremo, el creador del universo, lo que contribuía a anunciar la acción del Dios cristiano. Pero Garcilaso quiere deshacerse del dios Viracocha tradicional, tan frecuentemente mencionado por los cronistas como dios creador, y lo hace con un argumento semántico: "yo no sé lo que este nombre significa". Al contrario, explica que el nombre Pachacámac está compuesto de dos elementos: *cámac* ('el que anima, que crea') y *pacha* ('mundo'). Así la definición de este dios Pachacámac coincide con la que daba Luis de Granada del Dios cristiano. En los *Comentarios*, el dios Pachacámac es asociado a la Trinidad e identificado con ella. Garcilaso se refiere a Pachacámac llamándolo "dios no conocido", como el dios que San Pablo había anunciado a los Atenienenses (Acts 17). Pachacámac ocupa el primer sitio en la jerarquía de las divinidades que Garcilaso había atribuido al pasado prehispánico. Esta jerarquía es la siguiente: 1. Pachacámac, dios abstracto, invisible, que no recibía culto; 2. el Sol, dios concreto, visible, que recibía culto en todas partes y constituía la principal idolatría de los indios; 3. las huacas, que eran objetos sagrados de adoración. En esta jerarquía ¿qué rango ocuparía el tradicional dios Viracocha de los cronistas (siendo ya el primero ocupado exclusivamente por Pachacámac)? Solamente podría entrar ya en el segundo o tercer rango. Pero la principal innovación de Garcilaso (en lo del sueño) era

identificar la aparición sobrenatural de un dios Viracocha con la de un hombre, hermano del primer Inca y por consiguiente ancestro muerto, que llevaba el mismo nombre que el Inca, como el de su padre el dios Sol. Semejante manipulación le permitía establecer vínculos familiares entre el fantasma del tío Viracocha y los incas, y según veremos con los españoles.

Habiendo definido al fantasma como uno de los ancestros de los incas y conjuntamente como hijo del Sol, Garcilaso podía utilizarlo históricamente, no solamente a nivel humano por las relaciones de sangre real que tenía, sino también a nivel divino por ser divino su origen. Al principio de los *Comentarios* había escrito claramente que el culto de los peruanos a los Incas, en tanto que hijos del dios Sol, era ficticio, fundado solamente en una leyenda que, cuando él mismo era muy joven, le había contado su tío inca. Manco Cápac había difundido esta leyenda con miras a sacar ventajas políticas de ella. El fantasma del tío (lejano) del príncipe era digno de veneración e igualmente de culto. Por medio de este fantasma, Garcilaso podía edificar un culto evemerista basado en el respeto, la admiración y la gratitud, exactamente como lo habían hecho otras civilizaciones. El autor define cuidadosamente la “veneración” y la “adoración” de Viracocha como una creencia vana, lo que le permite confortar su jerarquía final de los dioses peruanos: 1. Pachacámac; 2. el dios Sol; 3. Viracocha; 4. las huacas.

Garcilaso inventó también su hombre-dios con largas barbas y vestido largo, y esto evocaba también la figura del apóstol cristiano San Bartolomé. Aunque no lo dice, parece que había encontrado esta imagen en la *Crónica del Perú* de Cieza de León, en la que este cronista ofrece la siguiente descripción de la estatua del templo de Cacha: “un ídolo de piedra de la altura de un hombre, vestido, con una corona o tiara en la cabeza hecha por afición a cierto apóstol que había llegado a esta tierra” (Cieza de León, 1986: 98). Garcilaso imaginó además que había sido por gratitud que el ya nombrado y joven Inca Viracocha pudo mandar hacer una estatua de sí mismo (también con barbas y vestido largo). Después de ver la es-

tatua del joven dios Viracocha, los peruanos tuvieron a los españoles por hijos del dios Sol y los nombraron “viracochas”, nombre que les quedó. Así consideraron que ellos y los españoles formaban parte de una misma familia. Esto lo confirma Garcilaso al final de los *Comentarios reales*:

Es de advertir que todos [estos incas] son descendientes por línea masculina, que de la femenina como atrás queda dicho, no hicieron caso los Incas si no era de los españoles conquistadores y ganadores de la tierra, porque a estos también les llamaron Incas, creyendo que eran descendientes de su dios Sol (*Comentarios IX, XL*).

Garcilaso, hijo de una princesa sobrina del Inca Tupa Yupanqui y de un capitán español conquistador, no podía heredar el título de Inca de su madre. Sin embargo, tuvo muchas ganas de reivindicarlo de su padre conquistador, aunque las reglas incas prohibían esta posibilidad. Pensó poder reivindicar aquel título gracias a la invención del joven Inca Viracocha. Sylvia Hilton escribió que Garcilaso “se llamó él mismo Inca en memoria de su madre pero también a través de la autoridad dinástica de su padre” (Garcilaso, 1986: XC). Garcilaso daba tanta importancia a este asunto que siguió justificándolo con explicaciones en la *Historia general del Perú*.

Muchos capítulos de los *Comentarios* y de la *Historia general* están dedicados a otro tema que a Garcilaso le conviene, esto es al supuesto intento de los españoles para establecer en el Perú un “pacto permanente de paz y amistad” entre los incas y los conquistadores, quienes habrían aceptado restituir el imperio al Inca legítimo con tal de que todos los incas se convirtiesen al cristianismo. Los historiadores han juzgado que este convenio era del todo imposible, considerando esta hipótesis como bastante ingenua. Pero estos capítulos no parecen tan absurdos si nos fijamos en que nuestro autor asociaba aquel pacto caballeresco al parentesco simbólico de los dos grupos opuestos, parentesco que tanto le importaba afirmar. Quería

que esto fuese un verdadero convenio familiar. Dice que hubo en cierto lugar un encuentro de embajadores y recuerda al lector el común origen solar de los conquistadores y de los conquistados. Evidentemente, Garcilaso quería probar la autenticidad y legitimidad de los títulos invocados en este contexto. Para evitar objeciones escribió que el Inca Manco Cápac había conferido el título de inca a ciertos de sus vasallos, creando así un grupo de “incas de privilegio” (*Comentarios*, I, XXIII) y de “hijos adoptivos”. Así quería subrayar que, según la costumbre de los incas, solo el Inca podía conceder títulos y dignidades. Estas informaciones permiten al lector entender mejor el sentido y la importancia de los encuentros entre Francisco Pizarro, por una parte, y, por otra, el infortunado Inca Huáscar, y particularmente con el Inca Atahualpa, que recibe a los embajadores españoles con estas palabras: “—Bienvenidos a mis reinos, Cápac Viracocha”. El Inca había sido impresionado por la semejanza de los embajadores españoles con la estatua del joven Viracocha y habría dicho a Pizarro “que el dios Viracocha era a la vez su padre y el nuestro”, también que deseaba él mismo ponerse al servicio de aquellos “hijos del dios Sol”, que los embajadores eran sus hermanos, y que estaba de acuerdo para firmar el pacto de familia (*Historia general del Perú*, I, XIX). Más tarde, otro Inca, Manco II, había de decir que veía en ellos “los verdaderos hijos del dios Viracocha y los hermanos de los Incas” y que “ellos y él eran de la misma alcurnia” (*Historia general*, II, XII).

¿Pudo el capitán Garcilaso recibir honores similares a los que fueron conferidos al gobernador Pizarro y a Hernando de Soto? Su hijo trata largamente esta cuestión. Escribe: “Todos los conquistadores del Perú fueron llamados Viracocha Inca, incluyendo los primeros que entraron en la tierra [del Perú] con Pizarro y los segundos que vinieron con Almagro y Alvarado, y todos ellos fueron adorados por dioses” (*Historia general*, I, XI). De hecho sabemos que el capitán Garcilaso vino al Perú desde Nicaragua con la segunda ola de conquistadores bajo las órdenes de Alvarado. Por consiguiente, puede parecer al lector que Garcilaso podía adoptar

el título. Pero ¿podía este título transmitirse de padre a hijo conforme a las leyes incas que Garcilaso respetaba? Al principio de los *Comentarios reales*, refiriéndose justamente a dos de sus vasallos que había honrado, el Inca Manco Cápac “dispuso que ellos y sus descendientes debían llevar para siempre el título de Inca” y que estos vasallos podían llamarse ellos mismos “Incas por privilegio” o “hijos adoptivos”. Ellos merecían el título de Inca, aunque no tanto como los españoles “viracochas”, ya que los recién venidos viracochas habían sido adoptados como miembros de la familia del rey inca. Eran como hermanos gracias a la fabulosa intervención del fantasma Viracocha. Por consiguiente, el capitán Garcilaso era el hermano adoptivo de los incas que daba a su hijo Garcilaso el derecho de llevar el título de Inca.

El Inca Viracocha, por haber sido elegido por el fantasma, adquirió también la fama de ser un gran oráculo. Anunció que después de que cierto número de soberanos hubiesen reinado llegarían unos extranjeros que tomarían el control del Imperio y cambiarían la religión (*Comentarios reales*, V, XXVIII). Este presagio fue confirmado mucho más tarde. Huayna Cápac, duodécimo Inca, dijo antes de morir:

Muchos años ha que por revelación de nuestro Padre el Sol tenemos que, pasados doce Reyes de sus hijos, vendrá gente nueva y no conocida en estas partes, y ganará y sujetará a su imperio todos nuestros reinos y otros muchos; yo me sospecho que serán de los que sabemos que han andado por la cuesta de nuestro mar; será gente valerosa, que en todo os hará ventaja. También sabemos que se cumple en mí el número de los doce Incas. Certificoos que pocos años después que yo me haya ido de vosotros, vendrá aquella gente nueva y cumplirá lo que Nuestro Padre el Sol nos ha dicho y ganará nuestro Imperio y serán señores dél. Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventaja, que su ley [...] será mejor que

la nuestra y sus armas poderosas e invencibles más que las vuestras" (*Comentarios* IX, XV).

También "tirano" Atahualpa fue acusado de intentar dominar y controlar el Cuzco. Pero los españoles lo mataron y así el Cuzco fue salvado gracias a ellos. La interpretación que hace Garcilaso de aquella hazaña conforma ya al providencialismo cristiano.

A propósito de la tan importante visión del fantasma por el príncipe, Marcel Bataillon menciona una interesante referencia: "Nos referimos al lema del primer emperador cristiano: Según Eusebio de Cesarea, en la víspera de la batalla decisiva cerca de Roma contra Majencio, el Emperador Constantino vio en el cielo una cruz brillante con estas palabras: 'in hoc signo vinces' (vencerás por este signo) y efectivamente salió victorioso. Se dijo que después de la victoria, Cristo mandó a Constantino componer su estandarte con aquella imagen, e hizo así lo que se llama el famoso *labarum*" (Garcilaso, 1982: 43). En los *Comentarios reales*, la visión que tuvo el príncipe del fantasma Viracocha que se identifica al apóstol San Bartolomé corresponde a la visión de la Cruz por Constantino, y la estatua que el joven Inca mandó hacer, que reproducía la figura del apóstol, corresponde al *labarum* y de la misma manera que la victoria de Constantino determinó la instalación del cristianismo en Roma, la victoria del Príncipe contra los chancas marcó un paso importante hacia la futura evangelización del Perú.

Garcilaso pensaba que un mismo modelo de historia cristiana, suscitado por Dios, podía repetirse y que se repetía en diferentes lugares del mundo y en tiempos diferentes. Dios había permitido que Manco Cápac, el primer Inca, hubiese traído la civilización al pueblo del Cuzco, aportando la idolatría del Sol, creencia superior a cualquier otra forma de idolatría. Esto hizo que los peruanos fueran "no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina" (*Comentarios* I, XV). Desde un punto de vista a la vez teológico y místico, Garcilaso estableció los tres niveles de una perspectiva providencialista en la persona múltiple de su Vi-

racocha: 1. los dos Viracocha, el hombre-dios y el joven príncipe salvan al Cuzco de la amenaza chanca; 2. los viracochas españoles salvan al Cuzco del “tirano” Atahualpa, y también, más tarde, los españoles viracochas sitiados en el Cuzco por las tropas de Manco Inca son salvados por la aparición milagrosa de Santiago, y los indios aterrorizados abandonan el campo de batalla por haber visto a Santiago “encima de un hermoso cavallo blanco, embraçada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía relámpago según el resplandor que echava de sí. Los indios se espantaron” (*Historia general del Perú*, II, XXIV).

La figura de Viracocha concebida por Garcilaso es imagen de un dios compuesto de dos hombres simbólicos, el Inca andino y el apóstol cristiano. Se convence de que los dos engendrarán el futuro “mestizaje” étnico. Culturalmente, sin embargo, el apóstol será predominante porque el futuro mestizo adoptará su religión. Garcilaso nos informa que alrededor de 1570 los mestizos del Cuzco habían creado “una cofradía que hicieron de ellos solos [...] “que no quisieron que entrasen españoles en ella”, “diciendo que, ya que con ficción o sin ella se había dicho que [San Bartolomé] había predicado en el Perú, lo querían por su patrón” (*Comentarios*, V, XXII). En conjunto, a Garcilaso le parece lógico y necesario, para conformarse a las reglas mundiales de la Divina Providencia, infundir a la historia del Perú síntomas divinos y santos, y al mismo tiempo se convence de que esto fue la realidad.

ADENDA (2016)

He traducido al castellano el texto impreso de la conferencia que yo había dado en inglés. Este texto me parece bastante confuso, a veces con contradicciones internas, por motivos que no conozco muy bien. Por eso he modificado varios pasajes suprimiendo o añadiendo algunos elementos para que el conjunto parezca más claro. También suprimí la “Nota final”, que en gran parte está fuera de la cuestión. De ella conservaría solamente el párrafo siguiente: “Marcel Bataillon fue el primer estudioso, que yo sepa, en seña-

lar y comentar el episodio tan importante en los *Comentarios reales* que Garcilaso dedica al sueño del joven príncipe, hijo del Inca Yá-huar Huácac, y a su visión del fantasma. Pero Bataillon no estudia el sistema de relación entre la aparición del fantasma y la justificación del título de Inca que Garcilaso se aplica a sí mismo. Este fue el tema de mi ensayo. Bataillon formula un juicio general muy interesante a propósito de los *Comentarios reales*. Considera este libro como “el libro peruano por excelencia”. Añade: “Ha quedado como los libros de Las Casas, discutible en cuanto a su valor histórico. No es del todo paradójico decir que para conceder un juicio elogioso a su valor histórico, debemos antes que todo entenderlo como una obra de arte en vez de dar una confianza supersticiosa a sus menores detalles, o de acusarle de engaño” (Garcilaso, 1982: 55).

¿LOS INCAS ESTÁN EN EL INFIERNO? EL INCA GARCILASO DE LA VEGA TEÓLOGO²⁶

“Sabed hijos, que las almas de vuestros Mallquis, están ardiendo en el infierno; porque ellos eran hombres pecadores y no fueron bautizados, y adoraron al Demonio en las Huacas, y no conocieron al verdadero dios, ni hicieron penitencia de sus pecados, y assi están ardiendo en el infierno, en compañía de los demonios”. Así predicaba en quechua, ante los indios del Alto Pativilca (Andes centrales del Perú) alrededor de 1620, Fernando de Avendaño, cura de indios y visitador de idolatrías (Avendaño, 1649: fol. 44).²⁷

El anuncio de la cremación de las almas en el más allá probablemente desalentaría al auditorio. Los indios habían basado su organización social en el culto a los ancestros, y lo practicaban todavía activamente. Agricultores y pastores pensaban que de los muertos dependía la germinación y también la fecundidad, la seguridad, es decir la vida. Por esta razón se consideraba esencial tratarlos bien, alimentarlos y en primer lugar conservar su cadáver intacto, para que los difuntos puedan continuar su propia existencia, y para evitar su ira, las hambrunas u otras desgracias.

Ahora bien, los curas visitadores de idolatrías hacían buscar y recoger los cadáveres desecados de los paganos o gentiles que las

²⁶ Publicado originalmente como “Les Incas sont-ils en enfer? L’Inca Garcilaso de la Vega théologien”, en J.-P. Duviols y A. Molinié Bertrand (eds.), *Enfer et damnation dans le monde hispanique et hispano-américain*. Conclusión de Pierre Chaunu, París, Presses Universitaires de France, 1996: 73-88. La versión que aquí aparece fue traducida al español por Sandra Recarte y revisada por César Itier.

²⁷ En los sermones publicados en 1649, Avendaño aprovecha la experiencia adquirida “en el campo” en Cajatambo hacia 1620.

comunidades conservaban en cuevas. Mandaban luego que fueran llevados a la plaza del pueblo para ser quemados. De esa manera, a la cremación de los cuerpos debía agregarse, en el más allá, la cremación del alma.

Este es un ejemplo de lo que sucedía en los pueblos del Perú. Sin embargo, lo que nos ocupará aquí no es la búsqueda de los cadáveres ni la sanción del infierno, sino el motivo invocado para justificar esta sanción. El texto que hemos citado es relativo a unos indígenas que, por diversas razones, habían permanecido fuera de la enseñanza de la Iglesia y de sus sacramentos, y la razón principal de la condena anunciada, la que abarca todas las demás, es que estos difuntos, cuando vivían, no habían conocido al “verdadero Dios”. Este argumento se encuentra en el centro del problema que quisiera abordar aquí, es decir la cuestión de la salvación de los infieles y su incidencia sobre la concepción y redacción de los dos volúmenes de los *Comentarios reales sobre el Perú de los Incas* (1609 y 1613) del Inca Garcilaso de la Vega. Pero antes de entrar en la lectura teológica de esta obra famosa, recordemos primero algunos datos generales acerca de lo que se pensaba entonces de la salvación.

LA CUESTIÓN DE LA SALVACIÓN DE LOS INFIELES

No recordaré por cierto las múltiples controversias, católicas y relativas a los católicos, acerca de las nociones del alma inmortal, del libre albedrío y de la gracia –santificadora, actual, suficiente, necesaria, etc.–, de la fe implícita o explícita, de la justificación, la salvación, la gloria, el paraíso, la condena, el infierno, el limbo o el purgatorio..., controversias o querellas totalmente legítimas si se considera que para un cristiano consecuente la gran cuestión era la de la suerte eterna del alma, es decir de la salvación. Nos atenderemos aquí al solo caso de los infieles americanos.

Los hombres que no conocieron a Cristo y su mensaje, que no fueron bautizados, por razones independientes de su voluntad, ¿se condenaron y fueron al infierno, como lo sostiene Avendaño, y con él mucho otros en su época? Esta pregunta es tan antigua como el

cristianismo y había sido debatida mil veces. El descubrimiento de una nueva humanidad en América, que los apóstoles no habían podido alcanzar, despertó nuevamente el interés por esta cuestión y reabrió las discusiones.

La evangelización de los indios, misión que estaba a cargo de España, aparecía a veces como la segunda evangelización, que repetiría y completaría la de los apóstoles de Cristo y en particular la que había emprendido San Pablo, el apóstol de los gentiles por excelencia. Por lo tanto, los pensadores de la época volvieron a examinar, después de los Padres de la Iglesia, los textos de Pablo contenidos en el Nuevo Testamento (Hechos de los Apóstoles, Epístola a los Romanos, Epístola a los Hebreos). Pablo plantea que, en principio, los gentiles o infieles, y no solamente los judíos, pueden salvarse a condición de que tengan fe en Cristo mediador y sigan sus preceptos: “Y en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre [que el de Cristo] bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos”. Esta frase implica que para salvarse los infieles deben, en primer lugar, tener conocimiento del Salvador. De no ser así serán excluidos de la salvación. San Pablo ilustró el primer aspecto –positivo– de su proposición con el *exemplum* famoso del centurión Cornelio, que tenemos que recordar aquí, pues Garcilaso, como se verá, adaptó este episodio de los Hechos al Perú.

“Había en Cesarea un hombre llamado Cornelio, centurión de la compañía llamada la Italiana, piadoso y temeroso de Dios con toda su casa, y que hacía muchas limosnas al pueblo, y oraba a Dios siempre” (Hechos, 10, 1-2). Tuvo una visión: un ángel vino a decirle que sus oraciones y limosnas habían llegado hasta Dios y que este le aconsejaba llamar a su casa a un tal Pedro que vivía no muy lejos de allí. Cornelio mandó llamar a Pedro, quien vino enseguida y reveló a las personas presentes los hechos del Mesías, su pasión, su resurrección y la redención. El Espíritu Santo bajó sobre todos los presentes y Pedro finalmente dijo: “¿Puede acaso alguno impedir el agua, para que no sean bautizados estos que han recibido el Espíritu Santo también como nosotros? Y mandó bautizarles en el nom-

bre del Señor Jesús. Entonces le rogaron que se quedase por algunos días” (Hechos, 10, 47-48).

En cuanto a los hombres anteriores o exteriores a la predicación cristiana, parece que Pablo los excluye de la salvación. En efecto, en otro pasaje, considera posible por lo menos la justificación,²⁸ si no la salvación, únicamente para algunos héroes de la fe del Antiguo Testamento, como Abel, Enoc, Noé, Abraham, David y los profetas (Hebreos 11). Para esta cuestión se ha invocado a menudo otro lugar de los Hechos (17, 22-23), el discurso de Pablo ante el Areópago: “Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos; porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba esta inscripción: AL DIOS NO CONOCIDO. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio”. Pablo entendía este culto a un Dios único como un grado superior alcanzado por el espíritu humano en su lenta progresión, como el peldaño providencial que iba a permitirle acceder fácilmente al conocimiento del Verdadero Dios, cuyo nombre él venía a proclamar. Añadía que este Dios había puesto a los hombres en la tierra “para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros. [...] como algunos de vuestros propios poetas también han dicho” (17, 27-28). Esta última frase aludía a los filósofos griegos, en particular a Platón y más aún a los estoicos, quienes habían concebido por la razón natural la existencia de un Dios único y regulador de las fuerzas del universo. Un esfuerzo tan meritorio, realizado en una situación de ignorancia insuperable hasta el descubrimiento del monoteísmo, ¿no merecía la salvación? Habría que ver...

Estos textos sirvieron de referencia y fueron analizados, y aun cuando no son citados en los ensayos de casuística, se los adivina en el trasfondo del pensamiento de los teólogos, por ejemplo,

²⁸ En teología, la justificación “es el acto por el cual Dios concede su gracia al hombre pecador y lo hace digno de la vida eterna, sin por ello concedérsela”.

en el de San Agustín o de Santo Tomás. El primero exigía para la salvación la fe explícita en Cristo, lo que implicaba que era necesario conocerlo. Rechazaba a todos aquellos que no habían podido tener este conocimiento y que, en su opinión, debían encontrarse en el infierno. Sobre este punto, Agustín no se remitía solamente a San Pablo, también hacía intervenir su propia visión providencialista, según la cual Cristo habría querido difundir su mensaje solamente en la época y el lugar donde, en su infinita clarividencia, él sabía por adelantado que habría creyentes, lo que implicaba que antes de su encarnación, cuya fecha había escogido, no habría habido creyentes, y que por ende nadie habría merecido la salvación. Sabemos también que el obispo de Hipona había afirmado exitosamente, contra Pelagio y sus adeptos, que el hombre tenía pocas posibilidades de salvarse sin el auxilio de Dios. Minimizaba así el rol y la eficacia del libre albedrío en beneficio de la gracia, hasta el punto de instituir el principio de una predestinación. Sin embargo, San Agustín no excluía que los paganos anteriores a Cristo hayan podido salvarse. Creía en una antigua tradición de la Iglesia según la cual Cristo habría visitado los infiernos para predicar y juzgar a los infieles que allí se encontraban.²⁹ Pensaba que había podido sacar a los que había juzgado dignos de ello, quizás algunos de los grandes filósofos de la Antigüedad, como Platón, a quien por lo demás elogia en *La Ciudad de Dios*. Según Agustín, en efecto, estos grandes hombres habían vivido virtuosamente y también habían imaginado la necesidad del Dios único.

En cuanto a Tomás de Aquino, hay que citar el pasaje del *De veritate*, que retoma el *exemplum* de San Pablo, citado más arriba, y lo ajusta para el uso de los infieles en situación de ignorancia invencible, sin que se sepa bien si en estas líneas el predicador eventual se sitúa antes o después de la Encarnación:

²⁹ A partir de la Epístola de San Pedro (I, Pet. III, 18-20, IV, 6) sobre el descenso de Jesús a los infiernos.

Pues si alguien de tal manera alimentado [“en las selvas o entre animales brutos”] siguiera la conducción de la razón natural en el apetito del bien y la huida del mal, ha de mantenerse, de modo certísimo, que Dios o bien le revelaría por una inspiración interna las cosas que son necesarias para creer, o bien dispondría para él un predicador de la fe, así como envió a Pedro hasta Cornelio.³⁰

Desde luego, este pasaje ha dado lugar a interpretaciones contradictorias. Louis Capéran, quien toma también en cuenta otros textos de Santo Tomás, concluye que este “enseñó claramente y en varias oportunidades que los mismos infieles, en cualquier lugar que el azar los hiciese nacer, tenían los medios de salvarse” pero que

[...] si algunos se salvaron sin que se les hubiese hecho una revelación, no se pudieron salvar sin la fe en el mediador, porque, aunque no tuvieron una fe explícita en él, tuvieron sin embargo la fe implícita (contenida) en la noción de la divina Providencia, al creer que Dios sería el liberador de los hombres según los procedimientos que él quería y según lo que había revelado él mismo a algunos depositarios de la verdad (1912).³¹

EN ESPAÑA Y EN EL PERÚ

En la España del siglo XVI, la salvación de los infieles fue la *quaestio celeberrima*, “la muy célebre cuestión”. A este respecto la mayoría de los teólogos tuvieron posiciones que se podría calificar, con respecto a las de San Agustín, de generosas o laxistas. Desde 1522, Luis Vivés, en un comentario a *La Ciudad de Dios* que le había solicitado Erasmo, contemplaba la posibilidad de la salvación para los infieles amerindios, siempre y cuando estos hayan tenido un

³⁰ *De Veritate*, 9.XIV, a 11 ad 1. Versión española tomada de Aquino, 2001.

³¹ Sobre Santo Tomás, *ibid.*: 186 y ss.

conocimiento natural de Dios y hayan practicado la virtud. Andrés Vega, Melchor Cano –y Domingo de Soto en un primer tiempo– profesaron que bastaban una buena conducta según la ley natural, más la fe en un solo Dios y el beneficio de un socorro sobrenatural. La comunicación del mensaje de Cristo no era pues necesaria. Alonso de Madrigal, llamado “El Tostado”, exigía al infiel el respeto de los mandamientos, el rechazo de la idolatría, la creencia en un solo Dios remunerador y el culto de este Dios. Francisco de Vitoria escribió que “el que no ha oído hablar de fe puede estar en la gracia de Dios y [que] la gracia basta para la salvación”. Después, cambiando de opinión, afirmaba que se podía obtener la justificación por el solo conocimiento de Dios y sin la fe explícita en Jesucristo, pero no la vida eterna. En el Perú, el dominico Francisco de la Cruz sostenía incluso que los indígenas podían salvarse con la sola condición de creer en un solo Dios remunerador.³² Este condensado de tesis españolas muestra que sus autores convergían sobre la necesidad mínima de una fe monoteísta (que constituye en suma una fe implícita en Cristo) y la del respeto de la moral común. Ellos pedían esencialmente, o por lo menos en primer lugar, una creencia y una conducta accesibles al hombre mediante los únicos recursos de la ley natural, es decir a través de las facultades que Dios había puesto en todo ser humano. Pero no olvidemos los otros puntos requeridos sobre los cuales divergían, porque luego los necesitaremos.

Frente a estos teólogos se levantó el jesuita José de Acosta, célebre autor de la *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Él vio las cosas de manera muy diferente. Otra de sus obras dedicada a la evangelización de los indios, *De Procuranda Indorum Salute*, contiene dos capítulos sobre el tema de la salvación de los infieles. En ellos denuncia vehemente a “los que pretenden que sin conocimiento de Cristo se puede salvar alguien” (1987, t. II, lib. V, cap. III: 187):

³² Véase Capéran 1912, Urdanoz 1940-41, y también las notas de V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, S. Barrientos y F. Maseda en Acosta, 1987.

[...] unos cuantos maestros de la Escolástica de nuestros días –escribe él– [...]. Afirman rotundamente que incluso en nuestra época, cuando hace tiempo que Cristo está revelado, pueden algunos conseguir la salvación eterna sin conocer a Cristo. Esta opinión siempre me ha parecido absurda y me lo sigue pareciendo (*ibid.*: 187-189).

Para Acosta, ni la Escritura ni los textos de los padres permiten semejante interpretación. Estos teólogos –que a su juicio no lo son– han inventado esta solución porque se han imbuido de sentimientos humanitarios considerando el número infinito de aquellos que, en el Nuevo Mundo, han sido privados de la luz del Evangelio durante tan largo tiempo.

Vamos a ver, dicen, ¿A quién se le va a ocurrir pensar que el camino de la salvación es imposible para todos ellos, dado que nunca pudieron atravesar el océano para hacer venir de Europa predicadores? A los que vinieron por su propia voluntad, solamente después de cuatrocientos años los vieron. ¿No será mejor abrirles a todos las puertas del Cielo y afirmar que con el conocimiento que estuvo a su alcance les fue bastante para salvarse? ¿Va a exigir Dios lo que ni Él mismo no da ni los hombres pueden cumplir por sí solos? Eso sería muy duro y muy alejado del amor de Dios, *que quiere que todos se salven*. Así es como razonan estos autores. Su propia lógica ha llevado a algunos a confiar en que esos infieles puedan conseguir salvarse sin tener fe (*ibid.*: 189).

Prosigue él: “me proclamo especialmente adicto a la causa de los indios. Pero me lo impide el dato [el texto de San Pablo] de que nadie viene al Padre si no a través de Cristo” (*ibid.*: 193). Y finalmente, “Dirás que esto es duro y áspero [...]. Y no tratamos aquí de si esto es duro y severo, o benigno y liberal, sino de si es verdadero” (*ibid.*: 187).

Esta tesis del “fuera de Cristo no hay salvación”, que se puede llamar “rigorista”, había sido ratificada por el Concilio de Trento. Acosta no hacía sino defender la ortodoxia. Sin embargo, el Concilio no había condenado las tesis adversas. No había rechazado a los que llamaremos –con Urdanoz– los “laxistas” en la categoría de heréticos, a diferencia del intransigente Acosta. Se podía entonces debatir sobre este tema, tener una opinión personal y expresarla, sin dejar de ser buen católico. Cuando el cura Fernando de Aven-
daño afirmaba a los indios de Cajatambo que las almas de sus padres y sus antepasados se asaban en el infierno, en suma no hacía sino ajustarse a la línea general de la Iglesia.

LA TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN Y LOS COMENTARIOS REALES

Creo que se puede considerar, en gran parte, a los *Comentarios reales de los Incas* como la obra de un teólogo. El proyecto, el plan del libro, la manera de seleccionar, elaborar, adaptar, e incluso de inventar la información sobre los soberanos incas y los pueblos del Tahuantinsuyo antes y después de la conquista por los europeos, corresponden en efecto a una concepción teológica de la historia. De esta historia del Antiguo Perú, Dios es el motor, también es el sujeto y el objeto. Importa más que los hombres, que ocupan, por cierto, un lugar prominente, pero que a fin de cuentas no son sino los instrumentos y los servidores de la Divina Providencia, aunque esta tenga como finalidad última su salvación o su condena. Encima del escenario, moviendo los hilos, está también el demonio, esforzándose por obstaculizar la realización de los designios de Dios, pero que no puede lograr sino retrasarla.

Según el autor, los antiguos reyes del Perú elevaron el nivel moral, cultural y religioso de sus súbditos para que estos puedan estar en condiciones, algún día, de recibir y aceptar fácilmente a Cristo y su mensaje redentor. Dios quiso que Manco Cápac, el primer Inca, surja de la noche de una primera “edad de la idolatría” (edad bestial de la humanidad andina, reservada al politeísmo, a los sacrificios humanos y otras vilezas demoníacas), que surja como el héroe

cultural que, de golpe, iba a enseñar a los indios técnicas, costumbres y una religión superior.

Los incas, según Garcilaso, inauguran “la segunda edad de la idolatría”, suprimen el politeísmo de sus súbditos, y le sustituyen el culto al Sol, al que fingen adherir. Toleran también que sus súbditos “veneren” a las *huacas*, los ídolos, pero prohíben que los “adorren”. Ellos mismos, ayudados por sus filósofos (*amauta*), fueron mucho más lejos. Encontraron a Dios a través del único medio de su razón natural. Contemplando el movimiento regular y mecánico de los cuerpos celestes³³ concluyeron que era necesaria una primera causa, un primer motor, y por ende la existencia ineluctable de un Dios único, creador y animador del universo y omnipotente. Consideraban que este Dios era invisible, no lo adoraron en los templos donde se veneraba a los ídolos, sino en su corazón. Lo llamaron Pachacámac, que era un nombre provisional. Garcilaso avisa al lector que en realidad los peruanos adoraron en él al Dios cristiano, pero sin saberlo, pues no conocerían su nombre sino con la llegada de los españoles. Escribe también que Pachacámac era comparable a ese “Dios desconocido” de los atenienses, el mismo que había inspirado el discurso de San Pablo en el Areópago. En la segunda parte del libro, que trata de la conquista española, Garcilaso va mucho más lejos en esta asimilación del dios creador de los peruanos con el Dios cristiano, pues llega hasta a identificar a Pachacámac con el Santo Sacramento.

Según los *Comentarios*, dos soberanos fueron profetas. Previeron y anunciaron la llegada de los europeos y la pérdida del Imperio. Viracocha, octavo Inca, había predicho que, después de cierto número de reinos, unas gentes extrañas invadirían el país y “destruirían la idolatría de los peruanos”. Huayna Cápac, el duodécimo, recuerda esta profecía. Anuncia a sus súbditos que con él se acaba el número fatídico de doce Incas, y que pronto se cumplirá la predic-

³³ Sobre este tema, Pierre Duviols, “El Inca Garcilaso de la Vega, intérprete humanista de la religión incaica”, cap. 1 de este volumen.

ción. Van a llegar invasores: “Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventaja; que su ley será mejor que la nuestra y sus armas poderosas e invencibles más que las vuestras”. El Inca, a quien se venera en extremo, condiciona así el espíritu de sus súbditos, los cuales ya no podrán oponerse seriamente a los extranjeros que llegarán trayendo el Evangelio. Y en otro lugar del libro, el autor explica que si los indios resistieron poco a los conquistadores fue porque quisieron ayudar a los españoles para facilitar la entrada del cristianismo al Perú. La Providencia fue pues la que inspiró esta profecía y a través de este medio decidió el éxito de la conquista española.

Dios mostró claramente a los Incas y a su pueblo que había tomado partido por los invasores. Los milagros iban a ser frecuentes en el transcurso de esta conquista. En Cuzco, la capital, sitiada por las tropas de Manco Inca, los españoles no debieron su salvación sino a las apariciones en el cielo de Santiago y de la Virgen. Viendo esto, Manco levanta el sitio y decide abandonar su imperio a los conquistadores porque entendió y constató, escribe Garcilaso, que estos eran favorecidos por Pachacámac, es decir por Dios. Por su lado, el demonio hace todo el daño que puede. El autor explica que este es el inventor de las guerras que, durante los años de la conquista, opusieron a los conquistadores entre sí y que así logró retardar la evangelización.

Cuando los españoles desembarcan por primera vez en el norte del Tahuantinsuyo, en Tumbes, los súbditos del Inca capturan a su jefe, Pedro de Candía, y se aprestan a ejecutarlo. Lo arrojan a un coso donde se encuentran un jaguar y un puma feroces, los que lógicamente deberían devorarlo. Pero Candía blande una cruz que llevaba consigo e inmediatamente, ante la estupefacción de los espectadores, las dos fieras parecen amansadas y se acuestan a sus pies. No nos resulta difícil ver en esta historia una transposición del episodio bíblico de Daniel en el foso de los leones.

Los sueños, las visiones, las apariciones divinas, los signos, contribuyen también a moldear la historia de los *Comentarios*. El Inca

Viracocha habría llevado este nombre porque, antes de haber sido elevado a la dignidad suprema, habría visto en el cielo el fantasma de un tío abuelo, fallecido mucho tiempo atrás, que se había llamado Viracocha y que en el pasado había sido deificado. El fantasma reveló al príncipe que unos vecinos enemigos, los chancas, se apresaban a invadir la capital. Le aconsejó levantar tropas y le prometió la victoria. Gracias a este valioso aviso, el príncipe defiende victoriosamente Cuzco, que su padre quería abandonar, y en honor de este tío abuelo toma el nombre de Viracocha. Salvando al Cuzco salva al imperio, preservando así las conquistas militares y culturales de los Incas salva la civilización protocristiana que estos soberanos habían introducido en el Perú y garantiza al mismo tiempo las posibilidades futuras de la penetración del Evangelio. En esta visión celeste, anunciadora de una victoria que debe contribuir a favorecer la venida del cristianismo, hay como un eco de la célebre visión del emperador Constantino quien, en la víspera de la batalla decisiva que debía librar contra las tropas de Majencio (312), habría visto en el cielo una cruz luminosa y la inscripción “por este signo vencerás”.³⁴ La idea subyacente en el texto, según la cual un imperio que reúne bajo su tutela política y cultural a pueblos circunvecinos menos evolucionados favorece las posibilidades de difusión de la fe, recuerda antiguos modelos (cf. San Agustín, Prudencio o también Eusebio de Cesárea, quienes tomaban como ejemplo el caso romano). Además, ¿no escribía Garcilaso que Cuzco era “otra Roma”? Escribe también que el “fantasma” que se le apareció a Viracocha se parecía a las representaciones plásticas de San Bartolomé. Ahora bien, sabemos que algunos autores (por ej. Huaman Poma de Ayala) hacían pasar a este apóstol por evangelizador de los Andes. Garcilaso le concede aquí un rol providencial, como si quisiese sentar las bases simbólicas de una protoevangelización preparadora y anagómicamente anunciadora de la Segunda, la de Cristo, que iba a llegar al Perú con los europeos.

³⁴ Cf. El importante estudio de Marcel Bataillon, 1982.

Garcilaso no espera el final del último capítulo de su segunda parte para poner un punto final a su historia sagrada del Tahuantinsuyo, y es normal, pues su segundo volumen está dedicado a la Conquista, que trae consigo el mensaje redentor. Veamos en qué momento y de qué manera reciben este mensaje final los actores de los *Comentarios*.

Al comienzo de la segunda parte (1613), leemos que los soberanos y la Corte aceptan inmediatamente la fe católica para respetar la vieja profecía del Inca Viracocha, ya divinizado. Estos creen que los conquistadores españoles son sus hijos y que también son los mensajeros de Pachacámac, es decir de Dios. La suerte estaba pues echada de antemano para los Incas. Garcilaso hace medir al lector, retrospectivamente, toda la fuerza y sabiduría de la Divina Providencia (I, XX-XXV). En cuanto al pueblo, lo que gana su adhesión es en primer lugar una señal material, visible y milagrosa. Al entrar al Cuzco por primera vez, los conquistadores se sorprendieron al encontrar cruces en los templos. Es porque los habitantes, instruidos del milagro de la cruz en Tumbes, habían decidido adorarla. Y el autor agrega:

Aquí es de notar que los propios gentiles idólatras, antes de predicárseles la fe católica, dieron a la cruz, y en ella a toda la religión cristiana, la posesión de sí mismos y de todo su Imperio, pues la pusieron en sus templos y casas reales, y la adoraron suplicándole los librase del temor que tenían (I, XXXII).

Notemos de paso que al mencionar los palacios, Garcilaso incluye a los Incas y la nobleza en esta adoración.

Junto con este reconocimiento colectivo del signo crístico, anterior a la predicación y al bautismo, existe un pasaje nunca citado pero muy importante, un caso individual cargado de significado. Cuando los españoles llegan a Cuzco y saquean la ciudad, uno de ellos, Alonso Ruiz, hidalgo de Trujillo, entra a la casa de un habi-

tante. Este lo recibe bastante bien y le dice que esperaba ese instante desde hacía mucho tiempo, que durante toda su vida había querido conocer al verdadero Dios, que Pachacámac lo ha visitado en sueños y le ha prometido que no moriría antes de la llegada de unos extranjeros que le enseñarían la verdadera religión. Alonso Ruiz entendió este discurso porque estuvo alojado algunos días donde este habitante e hizo venir a un intérprete. Se entera que el indio es un buen hombre, satisfecho de su “vida natural” y que nunca ha hecho daño a nadie. Le hace repetir que él quería conocer la verdadera religión de los hombres, “porque dijo que la suya no le daba la satisfacción que su ánimo le pedía”. Ruiz trata de instruirlo en la fe. El indio no puede comprender la palabra “Trinidad” ni el verbo “creer”. Ruiz transpone y le dice que “tuviese en su corazón lo que tenían los cristianos”. Luego de esta enseñanza, Ruiz hace venir a un sacerdote y este bautiza al indio, quien muere unos días después feliz de ser cristiano (P 2, II, VIII).

LA SALVACIÓN DE HUAYNA CÁPAC

Garcilaso también tenía una razón muy personal para interesarse en la suerte póstuma de los Incas. Por el lado de su madre habría sido descendiente del último soberano que alcanzó a terminar su reinado antes de la llegada de los españoles: Huayna Cápac.³⁵ Los *Comentarios* proyectan sobre él virtudes protocristianas excepcionales, como para hacerlo digno, retrospectivamente, de la salvación. Conmovedora piedad familiar. Huayna Cápac brilla todavía más que los otros soberanos por sus cualidades morales, su magnanimidad y su clemencia. Posee todas las cualidades del príncipe cristiano ideal del Renacimiento. El nombre de Cápac es interpretado

³⁵ “Según Garcilaso, su madre Isabel Chimpo Occlo era hija de Huallpa Tupac, hijo a su vez del Inca Yupanqui, y en consecuencia nieta de Huayna Capac y prima de Huascar y de Atahualpa”. A. Miró Quesada, quien escribe estas líneas (1971: 294), descubrió el testamento de la madre de Garcilaso. También demostró que impera la incertidumbre sobre el andamiaje genealógico al que se entregó su hijo.

como “rico” “no de bienes de fortuna, sino de excelencia y grandezas de ánimo” (VIII, VIII). Este Inca habría sido, institucional y personalmente *huaccha cuyac*, es decir “el amigo de los pobres”. Habría destacado también en las cosas del espíritu. Gran filósofo, habría redescubierto el monoteísmo, como en Grecia Platón o Aristóteles (no olvidemos que San Agustín mismo consideraba posible la salvación para algunos grandes filósofos, y añadamos también a Dante –cuya obra, como sabemos, conocía Garcilaso– quien colocaba provisionalmente a algunos espíritus eminentes en el limbo). Se nota que Garcilaso quiere hacer comprender al lector de su época, apasionado por la teología, que este Inca se había encontrado en la frontera extrema del verdadero Dios y que no podía cruzarla por razones históricas de las cuales no era responsable, puesto que españoles enterados de este razonamiento que lo había llevado a Dios decían que “si hubiese podido escuchar la predicación cristiana, la habría acogido gracias a su gran inteligencia” (XX, XV). Finalmente, también habría recibido el don de la profecía.

Garcilaso quiso mostrar en su obra cómo los Incas, sus ancestros maternos, fueron escogidos por la Providencia para preparar la venida del cristianismo, misión inconsciente sin duda, pero a la cual su libre albedrío debía contribuir en la medida en que la ley natural lo permitiese. Así, esta historia *de lo divino* habría podido inspirar a Eusebio de Cesarea y titularse: *La preparación evangélica del Perú*. Queda claro, en todo caso, que la cuestión de la salvación de los indígenas anteriores a la evangelización era de mayor importancia. Resumimos previamente, leyendo los *Comentarios*, las diversas tesis para que se pueda ver bien, que su autor se esforzó por introducir y combinar en su historia acontecimientos, costumbres y creencias que solo adquieren todo su significado cuando se las considera en relación con esta grave cuestión. Por ejemplo, ¿cómo no ver que el episodio que se acaba de citar, el *exemplum* del cuzqueño, es una transposición, un calco del episodio de Cornelio el centurión tal como es relatado en los Hechos? Es inevitable interrogarse respecto de la opinión del mismo Garcilaso sobre la “muy célebre cuestión”.

LA POSICIÓN DE GARCILASO SOBRE LA SALVACIÓN

Constató primero que los Incas de los *Comentarios* cumplen con todas las condiciones exigidas por los teólogos “laxistas”. Ellos tuvieron la fe implícita. Buscaron y encontraron al Dios único, en la medida de sus posibilidades. Lucharon contra el politeísmo y su culto al Sol no fue para ellos sino un grado táctico destinado a alejar a sus súbditos de sus creencias y sus prácticas demoníacas y hacerlos pasar más fácilmente a las del verdadero Dios. Creyeron en la vida eterna y en la remuneración. A este respecto, cabe recordar que contemplaron para los justos “la quietud del ánimo sin cuidados” en un mundo superior, y para los malos un mundo inferior con “todas las enfermedades y dolores, pesadumbres y trabajos que acá se padecen sin descanso ni contento alguno”. Sin llegar a imaginar el Juicio Final, creyeron en la resurrección de los cuerpos: “Cómo o por cual tradición tuviesen los Incas la resurrección de los cuerpos, siendo artículo de fe no lo sé, ni es de un soldado como yo inquirirlo, ni creo que se pueda averiguar con certidumbre, hasta que el Sumo Dios sea servido manifestarlo” (P I, II, VII). Los Incas se beneficiaron también de socorros sobrenaturales. ¿No había elegido Dios a esta dinastía, permitido a Manco Cápac hacer su revolución cultural y religiosa, y comunicado, aunque indirectamente, a Viracocha y a Huayna Cápac su profecía de consecuencias tan favorables para el evangelio? Las apariciones durante la conquista, el milagro de Tumbes, el sueño del cuzqueño, ¿no demuestran la voluntad de la Providencia de distinguir a estos infieles? Respecto a la moral natural, Garcilaso insistió mucho sobre las virtudes de los soberanos, sobre el amor que les tenían a los pobres, sobre su generosidad hacia sus enemigos vencidos, etc. No olvidó tampoco al buen pueblo, hasta el punto de hacer de los antiguos peruanos modelos de virtud cristiana: “sus leyes y ordenanzas muy allegadas a la ley natural, que se pudieran cotejar con los mandamientos de nuestra santa ley y con las obras de misericordia, que las hubo en aquella gentilidad muy semejantes” (II, III). Este cuadro satisface perfectamente las condiciones requeridas por un Alonso de Madrigal y, con

mayor razón, aquellas que reclamaban teólogos menos exigentes, a quienes ya hemos citado.

¡Y sin embargo! El *exemplum* del cuzqueño sugiere una explicación diferente, incluso opuesta. Se trata de un gentil contemporáneo de la Revelación pero que no puede beneficiarse de ella sin un mediador. Este mediador es aquí Alonso Ruiz, quien desempeña el mismo rol que el Ángel en el relato de los Hechos. Es el socorro sobrenatural que Dios envía urgentemente a este gentil para que pueda salvarse antes de morir. ¿No desea mostrar así Garcilaso que para salvarse los infieles necesitan no solo la fe implícita, sino también un socorro sobrenatural individual? ¿No aprueba las interpretaciones rigoristas (cf. San Pablo, Trento, Acosta) del episodio de Cornelio y, por ende, no niega la vida eterna a los antiguos peruanos?

Otra hipótesis se nos ofrece, invitando a tomar en cuenta el simbolismo de la cruz de Tumbes. El autor se había dado el trabajo de pretender, en la primera parte de la obra, que en el Cuzco había una cruz admirable por la belleza de su forma. No se la adoraba, solamente se la *veneraba*. Tras el milagro de Tumbes, todos los peruanos adoraron la cruz y le encomendaron su persona y el imperio. Garcilaso ha querido pues marcar el paso de un culto de dulía a un culto de latría. En el transcurso de lo que él llama la “segunda edad de la idolatría”, la cruz del Cuzco era en suma una “piedra de espera”. Entonces, ¿cabe interpretar el paso de la veneración a la adoración como la emergencia de una fe colectiva que el milagro, el reconocimiento visual del símbolo y la adoración bastarían para hacer explícita a los ojos del autor, o bien solamente como un grado preparatorio antes de la prédica de la redención?

Finalmente, me abstendré de atribuir una opinión al Inca Garcilaso, primero porque él mismo no quiso formularla, fiel en esto a su prudencia habitual. Sin embargo, estoy convencido de que no se contentó con dejar abiertas o entreabiertas las puertas del cielo y del infierno. Seguramente tuvo ideas precisas al respecto. A los historiadores de la teología les corresponde profundizar el análisis. Yo he querido mostrar aquí solamente que la comprensión de los Co-

mentarios, aparentemente tan límpidos y no obstante tan complejos y tan complicados, pasa obligatoriamente por el examen de esta cuestión. Hoy en día se nos dice que el infierno existe pero que está vacío. Podemos entonces preguntarnos si los Incas salieron de él o bien si nunca entraron en él.

PROVIDENCIALISMO HISTÓRICO EN LOS COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS Y EN LA HISTORIA GENERAL DEL PERÚ DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA: CONSTATAción E INVENTARIO³⁶

Franklin Pease (1998: 33) recordaba que la Biblia fue el modelo de la historia en tiempos de Garcilaso. Aquí quisiera mostrar que este concibió y construyó su historia de los incas –así como aquella de la conquista española del Perú– como una historia sacra, en la cual el papel de la Providencia (“suprema sabiduría por la cual Dios dirige todas las cosas”) es determinante y decisivo. Al considerar detenidamente la obra y las tesis que la nutren, podemos decir que ella podría muy bien haber llevado como subtítulo “Historia providencial de la cristianización del Perú por los incas y los españoles”. Que los mismos incas hayan favorecido la empresa evangelizadora es algo que podría sorprender y parecer paradójico. Sin embargo, es un hecho indiscutible y sin duda uno de los más importantes en el pensamiento de este autor.

Es claro que, para Garcilaso, la historia del Perú no era sino una sección, un episodio particular de la historia general del mundo, concebida esta a su vez conforme a los criterios tradicionales de los Padres de la Iglesia y del humanismo cristiano, o mejor dicho del humanismo devoto. Esta historia es vista como una marcha progresiva, lenta, tortuosa y tumultuosa pero inevitable, hacia la implantación universal de la Fe de Cristo. Para él, el pasado peruano es-

³⁶ Publicado originalmente en Rafael Varón y Javier Flores Espinoza (eds.), *El hombre y los Andes. Tomo I, Homenaje a Franklin Pease G. Y.*, Lima, IFEA-PU-CP, 2002: 375-396. Traducción de Javier Flores Espinoza y Laura Moscol de Gallard.

taba compuesto ante todo por la conquista y la colonización de las “naciones” y tribus salvajes del Perú por parte de los incas, y luego por la conquista y colonización del imperio incaico por los españoles; ambas conquistas se inscribían dentro de una continuidad, dentro de una progresión y unidad espirituales en donde el historiador Garcilaso se impuso justamente la tarea de recuperar y explicar las etapas más significativas. Él se dedicó a mostrar que las peripecias humanas están predeterminadas, que obedecen a un agente superior y todopoderoso que es la Divina Providencia, es decir Dios mismo.

La Providencia afectaba el comportamiento de los hombres, directa o indirectamente. Pero ellos, no lo olvidemos, se enfrentaban a los designios del demonio ayudado por los siete pecados capitales. El demonio era el contradictor de la voluntad de la Providencia y, por lo tanto, a menudo sucedía que Dios lo dejaba actuar, por lo menos por corto tiempo. Por cierto, que a los hombres les quedaba el libre albedrío, pero dentro del sistema garcilasiano –totalmente impregnado del espíritu agustiniano de la predestinación– este se encontraba bastante limitado.

Los primeros actores del drama histórico-teológico son ante todo los Incas. En la primera y también en la segunda parte de los *Comentarios reales* constituyen los instrumentos de la Providencia aunque ellos mismos lo ignoren y conformen una dinastía pagana procedente de la “segunda edad de la idolatría”, pues tal fue la denominación que nuestro autor dio al periodo que les concierne. Sin embargo, esta dinastía, no exenta en efecto de diversas idolatrías, fue a pesar de ello elegida por Dios para preparar la venida del Evangelio.

Ayudándome solo con el texto, desearía presentar aquí el providencialismo histórico del Inca Garcilaso como en una fotografía, sin intentar interpretarla. En esta primera parte del estudio, que es la de una simple constatación e inventario, me limitaré a detectar y transcribir la información y los juicios del autor con respecto al punto de vista del providencialismo histórico. Interven-

dré solo para seleccionar y clasificar esos elementos que se hallan dispersos en la obra, así como para echar alguna luz sobre ciertas observaciones, relaciones, encadenamientos o algunas combinaciones de causa y efecto, que el autor quiso manifestamente comunicar al lector.

EXORDIO

Desde el inicio mismo de la obra, al final del “Proemio al lector” de los *Comentarios reales*, Garcilaso ofrece su historia

[...] a la piedad del que la leyere, no con pretensión de otro interés más que de servir a la república cristiana, para que den gracias a Nuestro Señor Jesucristo y a la Virgen María su madre, por cuyos méritos e intercesión se dignó la Eterna Majestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes nasciones y reduzirlas al gremio de su Iglesia Católica Romana, madre y señora nuestra.³⁷

El lector notará que, en estas líneas, Garcilaso enuncia tres cuestiones capitales: 1. las conquistas de los españoles —y por lo tanto las de los incas— están en general justificadas por la difusión del Evangelio (que aportó a los indios idólatras la posibilidad de la salvación); 2. ellas fueron posibles gracias a la intercesión de Cristo y de la Virgen ante Dios (lo cual equivale a proclamar una filosofía de la causalidad en la historia); 3. la obra del autor no tiene otro fin que el de dar gracias y servir a la Iglesia (por lo tanto, será apologetica).

³⁷ Para la obra de Garcilaso indicamos la parte (la primera parte se refiere a los *Comentarios reales de los incas*, y la segunda parte a la *Historia general del Perú*). Se indican el libro y el capítulo con números romanos. No se dan números de página porque no nos referimos a una edición en particular.

I

LA PREPARACIÓN PROVIDENCIAL DE LOS ESPÍRITUS

Manco Cápac Mama Ocllo, pareja providencial

Garcilaso sienta las bases de su historia de los incas en el capítulo XV del libro primero. En las páginas precedentes había trazado un cuadro siniestro de los bárbaros tiempos preincaicos, a los cuales describe con el nombre de la “primera edad y antigua gentilidad” a lo largo de la cual los indios se entregaron a las formas más bajas del paganismo, adorando las divinidades más viles con prácticas contrarias a la razón y la ley natural, como la antropofagia, los sacrificios humanos y la sodomía. Garcilaso resume esta primera época con estas palabras: “por mucho que [uno] alargue su imaginación, no llegará a imaginar cuán grandes fueron las torpezas de aquella gentilidad, en fin como de gente que no tuvo otra guía que el Demonio” (Ia. part., Lib. I, cap. XIV). Mas otro guía iba a surgir, inaugurando así la segunda edad:

Viviendo o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios Nuestro Señor que de ellos mismos saliese un luzero del alva que en aquellas escurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres devían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haziéndoles capaces de razón y de cualquiera buena dotrina, para que cuando esse mismo Dios, sol de justicia, tuviesse por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallasse, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Sancta Madre iglesia Romana, como después acá lo han recevido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso desta historia; que por experiencia muy clara se ha notado cuánto más promptos

y ágiles estaban para recibir el Evangelio los indios que los Reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas, donde aún no había llegado la enseñanza de los Incas, muchas de las cuales se están hoy tan bárbaras y brutas como antes se estaban, con haver setenta y un años que los españoles entraron en el Perú (Ia. part., Lib. I, cap. XV).

Este texto es fundamental, en el sentido propio del término. En él se encuentran varias ideas que determinan y orientan las trayectorias ideológicas de la obra. En efecto, Garcilaso señala que:

1. la historia de los incas debe fundarse simultáneamente sobre el conocimiento del pasado y sobre la interpretación de los designios de la Providencia;
2. los pueblos que los reyes incas dominaron eran culturalmente más desarrollados que los demás, siendo por ello más aptos para recibir la fe cristiana; los incas tuvieron un papel motriz en lo que podríamos llamar la preevangelización del Perú;
3. esta empresa de los incas fue obra de un fundador, de un héroe cultural pero también político, moral y religioso, el rey Manco Cápac;
4. este rey apareció porque la Providencia lo deseó y Garcilaso da a entender claramente que fue Dios quien le transmitió la sabiduría y extraordinarias capacidades pedagógicas.

Estas ideas son desarrolladas e ilustradas en el curso de los capítulos del Libro I. Manco Cápac y Mama Ocllo, su hermana y esposa, reúnen a los hombres con los cuales se encuentran. El Inca les explica que “su padre el Sol los había enviado del cielo para que fuesen maestros y bienhechores de los moradores de toda aquella tierra, sacándoles de la vida ferina que tenían y mostrándoles a vivir como hombres” (Ia. part., Lib. I, cap. XVI).

La pareja real enseña a varones y mujeres las artesanías, la agricultura y también “la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se havían de hazer, conforme a lo que la razón y ley natural les enseñava”. El rey predica la concordia y la paz perpetuas, el respeto mutuo y la prosecución del bien común (Ia. part., Lib. I, cap. XXI). Garcilaso afirma que el adjetivo *capac* quería decir “rico no de hacienda [...] sino de riqueza de ánimo, de mansedumbre, piedad, clemencia, liberalidad, justicia y magnanimidad y deseo y obras para hazer bien a los pobres” (Ia. part., Lib. I, cap. XXIV). Manco también es denominado por sus “vasallos” “Huacchacúyac, que quiere decir amador y bienhechor de pobres” (*ibid.*), y al morir invoca en su testamento a quienes le sobrevivieran o sucedieran que fueran benévolos y piadosos, que reformasen a los indios por medio del amor, atrayéndolos por las buenas y no por la fuerza. Asimismo, exige que estas recomendaciones se transmitan de generación en generación (Ia. part., Lib. I, cap. XXV).

Los incas, extirpadores de las idolatrías inferiores. El evangelio del Sol

En el Perú, Manco Cápac fue el decano de los extirpadores de idolatría. Consideraba al Sol como un objeto de idolatría, pero como una suerte de idolatría superior que procedía —desde el punto de vista de la razón y la moral naturales— del grado más alto posible en la escala de los valores religiosos. Se dedicó a extirpar los cultos más bajos y viles, los ritos más crueles de las “naciones” que sometió, a fin de elevarlos a un nivel religioso más razonable y digno que era el culto del sol. Los cauiñas, por ejemplo, “[t]uvieron un ídolo de espantable figura a quien hazían sacrificios muy bárbaros. El Inca Manco Capac les quitó los sacrificios y el ídolo, y les mandó adorar al Sol, como a los demás sus vasallos” (Ia. part., Lib. I, cap. XX). Los reyes posteriores repitieron este mandato en numerosas ocasiones.

Sin embargo, los incas preferían emplear la suavidad en vez de la fuerza, a la hora de persuadir a los pueblos a que adoptasen al Sol “por principal Dios, a quien adorasen y rindiesen las gracias de los

beneficios naturales que les hacía con su luz y calor, pues veían que les producía sus campos y multiplicava sus ganados” (Ia. part., Lib. I, cap. XXI).

La autoridad del Inca se extendió y se consolidó porque el pueblo, colmado con sus beneficios y favores, lo consideró divino, al ver en él al hijo del dios Sol. Manco Cápac no desmintió esta creencia sino que por el contrario la estimuló para así difundir y enraizar por doquier la religión solar, aunque él mismo no creyera en la “fábula” que divulgaba. Este es un punto esencial del sistema religioso de los *Comentarios* que debe subrayarse, puesto que no parece habersele prestado atención. Según nuestro autor, el primer rey no creía ser hijo del Sol, así como tampoco creía en la divinidad de este astro. Garcilaso es muy claro sobre este punto: “con astucia y sagacidad, para ser estimado, [Manco Cápac] fingió aquella fábula, diciendo que él y su mujer eran hijos del Sol, que venían del cielo y que su padre los embiava para que doctrinasen y hiciesen bien a aquellas gentes”, “Y como con los beneficios y honras que a sus vasallos hizo confirmasse la fábula de su genealogía, creyeron firmemente los indios que era hijo del Sol venido del cielo, y lo adoraron por tal” (Ia. part., Lib. I, cap. XXV). Para Manco Cápac, el dios supremo no era el sol visible sino el invisible Pachacámac (*vide infra*). Aquel tan solo ocupaba el segundo lugar, pero el primer soberano se dedicó a una verdadera actividad predicadora en su favor para extirpar la idolatría primitiva:

Deziales que no en balde el Pachacámac [...] le había aventajado tanto sobre todas las estrellas del cielo, dándoselas por criadas, sino para que lo adorasen y tuviesen por su Dios. Representáuales los muchos beneficios que cada día les hacía y el que últimamente les había hecho en haverles enviado sus hijos [...] Por otra parte los desengañava de la baxeza y vileza de sus muchos dioses, diciéndoles [que] qué esperança podían tener de cosas tan viles para ser socorridos en sus necesidades o qué mercedes habían recibido de aquellos

animales como los recibían cada día de su padre el Sol. Mirasen, pues la vista los desengañava, que las yervas y las plantas y árboles y las demás cosas que adoravan las criava el Sol para servicio de los hombres y sustento de las vestías (Ia. part., Lib. II, cap. I).

Todos los sucesores de Manco Cápac conducirán sus conquistas en nombre del dios Sol.

Pachacámac, nombre provisional del dios desconocido

El capítulo II del segundo libro de los *Comentarios reales* lleva por título “Rastrearon los Incas al verdadero Dios Nuestro Señor”. Este dios se llamaba Pachacámac. Manco Cápac lo definió como “sustentador del mundo”, es decir el que mantiene al universo con vida y en movimiento, y reconoció su poder para disponer del sol y las estrellas a su gusto (Ia. part., Lib. II, cap. I). En el capítulo siguiente, Garcilaso traduce *pacha* como ‘universo’ y *camac* como ‘el que anima’; define *camac* como “el que da ánima al mundo universo” y “en toda su propia y entera significación”, como “el que haze con el universo lo que el ánima con el cuerpo” (Ia. part., Lib. II, cap. II). El autor anota que los incas “dezían que era el que dava vida al universo y le sustentava, pero que no le conocían porque no le havían visto, y que por esto no le hazían templos ni le ofrecían sacrificios” (*ibid.*). Es destacable que en este capítulo inicial, Garcilaso discute y contradice la definición que Cieza de León diera de Pachacámac (“hazedor del mundo”), rechazando la traducción de *camac* como “hazedor”, como si no quisiera que este dios hubiese sido el “creador del mundo” para los primeros Incas. Sin embargo, posteriormente, después de varios reinados a lo largo de los cuales afinaron su metafísica racionalista, los Incas de Garcilaso llegaron a considerar a Pachacámac no solo como el “animador” y “sustentador” del mundo sino más bien como su “hacedor”. Al tratar la época del reinado de Pachacútec, el autor no solo olvidará su crítica de la traducción de Cieza, sino que la adoptará en lo sucesivo:

Es de saber que, como en otra parte hemos dicho y adelante diremos, y como lo escriven todos los historiadores, los Incas Reyes del Perú, con la lumbré natural que Dios les dió, alcançaron que havía un Hazedor de todas las cosas, al cual llamaron Pachacámac, que quiere decir el hazedor y sustentador del universo. Esta doctrina salió primero de los Incas y se derramó por todos sus reinos, antes y después de conquistados (Ia. part., Lib. VI, cap. XXX).

Esta última cita es importante. Nos dice que si gracias a su inteligencia heredada de la Providencia, los reyes habían descubierto la existencia del dios único y creador, no sucedió lo mismo con sus súbditos, en particular con los de las provincias conquistadas, quienes no contaban con las mismas posibilidades intelectuales. Pero estos “espíritus simples” fueron introducidos y elevados a este conocimiento superior justamente por los Incas. Estos demostraron así su papel de difusores de la mejor de las religiones posibles para los paganos al generalizar en el imperio el conocimiento de Pachacámac, designación provisoria y todavía oculta de “Aquel cuyo nombre no podían conocer” porque este aún no les había sido revelado. También en esto los príncipes incaicos fueron los agentes activos de la preparación providencial, conforme a la voluntad de Dios.

Con el tiempo, los sucesivos reyes precisaron su metafísica racionalista. Dos Incas dedujeron que Pachacámac era el primer motor, la causa primera del universo y que el sol no podía ocupar sino un rango secundario en la creación. Así, mucho después de Manco Cápac, Túpac Yupanqui –al observar los movimientos invariables de este astro– sostendrá que el sol no era más libre de su destino que un animal atado o una flecha disparada, y que por lo tanto debía ser dirigido y manejado por un señor más importante y poderoso que él (Ia. part., Lib. VIII, cap. VIII). Huayna Cápac hará un razonamiento análogo llegando a la siguiente conclusión: “Pues yo te digo que este Nuestro Padre el Sol debe de tener otro mayor señor y más poderoso que no él. El cual le manda hazer este camino que cada día

haze sin parar, porque si él fuera el supremo señor, una vez que otra dexara de caminar, y descansara por su gusto, aunque no tuviera necesidad alguna” (Ia. part., Lib. IX, cap. X).

La creencia en Pachacámac siguió igual luego de la caída del imperio en 1532. Atahualpa respondió a Valverde: “nosotros [...] no adoramos mas de al Pachacamac por Supremo Dios y al Sol por su inferior, y a la Luna por hermana y mujer suya” (IIa. part., Lib. I, cap. XXIV).

El lector notará que este descubrimiento de un dios único, creador e invisible también se debió a la Providencia, pues Dios dio a los Incas la capacidad intelectual y lógica (la “lumbre natural”) necesaria para alcanzar este descubrimiento por medio de la reflexión, al meditar sobre la grandeza, la fuerza y la eficacia respectivas de los objetos de la creación y su jerarquía. Pachacámac era sin duda el nombre provisorio de Dios, y los Incas habían llegado tan lejos como era posible en el razonamiento metafísico, tratándose de hombres privados de la Revelación.

Es en los capítulos heredados del “manuscrito mutilado” de Blas Valera que encontramos el mayor número de referencias a Pachacámac. Estas se encuentran en la *Historia general del Perú*. Cuando los incas se toparon con los primeros españoles, vieron en ellos a “los hijos de su dios Viracocha” (*vide infra*) y los definieron por primera vez —por nueve veces— como “los enviados, o ministros, de Pachacamac”, es decir como los mensajeros del dios único y creador, cuya noticia les anunciaron los españoles.

Pareciera que al rastrear el largo camino de esta preparación providencial a cargo de los reyes peruanos, Garcilaso hubiese querido indicar —con el ejemplo simbólico del Inca Sayri Túpac— la verdadera recepción, a la vez lógica, sensible y cognitiva del “Dios verdadero” por parte de los Incas, del Dios que ocupa y habita desde ese momento el nombre hasta entonces vacío de Pachacámac. En efecto, podemos concluir que para los incas, Sayri Túpac marca el final de una larga búsqueda del Dios cristiano a través de Pachacámac gracias a estas simples palabras: “[el Inca Sayri Túpac] ado-

ró con mucha devoción al Santísimo Sacramento, llamándole ¡Pachacámac, Pachacámac!” (IIa. part., lib. VIII, cap. XI). De ahora en adelante, Pachacámac y Dios son sinónimos.

LA PREPARACIÓN PROVIDENCIAL DE LOS CORAZONES Y LAS ALMAS

La cruz en Tumbes

Desde el inicio de la conquista, Pedro de Candía fue el primero y único de toda la hueste de Pizarro que desembarcó en Tumbes. Armado de pies a cabeza,

[...] portaba en la mano derecha una cruz de madera de más de un metro de largo [...]. Los indios [...] [vieron] un hombre tan grande, cubierto de hierro de pies a cabeza, con barbas en la cara, cosa nunca por ellos vista ni aun imaginada [...] [que] ni osaron hacerle mal, porque les parecía cosa divina (IIa. part., Lib. I, cap. XI).

Deseando ponerlo a prueba, el curaca y los notables decidieron arrojarle el león (puma) y el tigre (jaguar) que tenían encerrados desde que Huayna Cápac los obsequiara a la ciudad (*ibid.*). Pero

[...] aquellos fieros animales, viendo al cristiano y la señal de la cruz, que es lo más cierto, se fueron a él, perdida la fiereza natural que tenían, y, como si fueran dos perros que él hubiera criado, le halagaron y se echaron a sus pies. Pedro de Candía, considerando la maravilla de Dios Nuestro Señor, y cobrando más ánimo con ella, se bajó a traer la mano por las cabezas y lomos de los animales, y le puso la cruz encima, dando a encender a aquellos gentiles que la virtud de aquella insignia amansaba y quitaba la ferocidad de las fieras. Con lo cual acabaron de creer los indios que era hijo del Sol, venido del cielo (II. part., Lib. I, cap. XII).

Garcilaso califica a este prodigio de “maravilla”, pero en el resumen de los capítulos que antecede a la segunda parte menciona sobre este punto: “un milagro que [...] hizo Dios Nuestro Señor por [los españoles]”.

La cruz en el Cuzco

En la primera parte de los *Comentarios*, el capítulo III del segundo libro lleva por título “Tenían los Incas una † en lugar sagrado”. Debemos señalar que la palabra *cruz* no está escrita, sino que ha sido reemplazada por el diseño de una pequeña cruz (que en la edición original de 1609, fol. 27v, b, semeja una cruz de Malta). Esta cruz en jaspe cristalino se encontraba dentro de un recinto sagrado (“huaca”) de uno de los palacios del Cuzco. No la “adoraban”, sino que la “veneraban”.

El título del capítulo XXXII del libro primero de la *Historia general del Perú* también menciona la cruz: “Llegan los dos españoles al Cozco; hallan cruces en los templos y en las casas reales”. Como se sorprendieron al ver cruces en el techo de los templos y palacios, les dijeron que los cuzqueños, apenas tuvieron noticia del efecto maravilloso que la cruz de Candía tuvo sobre las bestias de Tumbes, se habían dirigido en tumulto a “adorar” la de jaspe cristalino, a la que desde entonces se regocijaban en “venerar”. Conocedores de sus grandes virtudes, le pidieron “tuviese por bien de librarles de aquellas nuevas gentes que a su tierra iban, como había librado [a] aquel hombre de los animales fieros que le echaron”. Garcilaso reitera que pusieron cruces por todo Cuzco “para que librase aquellos lugares y todo el Reino de los enemigos que tenían”. Finalmente, agregó este importante párrafo:

Aquí es de notar que los propios gentiles idólatras, antes de predicárseles la fe católica, dieron a la cruz, y en ella a toda la religión cristiana, la posesión de si mismos y de todo su Imperio, pues la pusieron en sus templos y casas reales y la adoraron suplicándoles los librase del temor que tenían (IIa. part., Lib. I, cap. XXII).

Entonces, la adhesión del pueblo a la cruz no fue provocada por la razón o por la prédica sino por la vista, la admiración, el temor y la esperanza.

La cruz en Cajamarca

Si, en Cajamarca, los españoles arrasaron fácilmente al ejército de Atahualpa fue porque el Inca no había tenido la voluntad de combatir. Una de las causas de esta actitud fue el efecto que tuvo en él la cruz que blandía Valverde —y por lo tanto el resultado de la voluntad divina—, como se ve en un pasaje de Blas Valera que Garcilaso incorpora a su relato:

[...] como Dios Nuestro Señor, con la presencia de la Reina Esther, trocó en mansedumbre el ánimo enojado del Rey Asuero, así, con la presencia de la santa cruz que el buen Fray Vicente de Valverde tenía en las manos, trocó el ánimo airado y belicoso del Rey Atahualpa, no solamente en mansedumbre y blandura, sino en grandísima sumisión y humildad, pues mandó a los suyos que no peleasen, aunque lo matasen o prendiesen. Y es de creer que cierto fueron obras de la misericordia divina, que, con estas y otras semejantes maravillas que adelante, en otros muchos pasos de la historia veremos, andaba Dios disponiendo los ánimos de aquella gentilidad para que recibieran la verdad de su doctrina y Santo Evangelio (II. part., Lib. I, cap. XXV).

Pero al ver a algunos soldados españoles que habían tomado un santuario dentro de una pequeña torre de la plaza queriendo despojar a un ídolo de sus joyas, los indios profirieron fuertes gritos. Valverde, que se encontraba dialogando con Atahualpa, estando ambos sentados, “con la repentina grita que los indios dieron [...] se levantó a prisa del asiento en que estaba sentado [...] y, al levantarse, soltó la cruz que tenía en las manos y se le cayó el libro que

había puesto en su regazo”. Los españoles no escucharon lo que Valverde les gritaba en favor de los indios y el ataque tuvo lugar (*loc. cit.*). Garcilaso da a entender que, de no haberse caído la cruz, el llamado de Valverde habría sido escuchado y los acontecimientos podrían haber tomado un curso diferente. Asimismo, el lector debe notar que si la cruz había caído era finalmente debido al pecado de la “codicia” de los soldados, que habían deseado saquear las joyas de un templo. Sin embargo, la historia de la cruz de Cajamarca no termina aquí:

Dos días después de aquella rota hallaron la cruz en el mismo lugar donde la dejó el Padre Fray Vicente de Valverde, que nadie había osado llegar a ella, y, acordándose de lo de Túmpiz, la adoraron los indios, creyendo que aquel madero tenía en sí alguna gran deidad y poder de Dios, ignorantes de los misterios de Cristo Nuestro Señor, y le pedían perdón del enojo que le habían dado. Acordáronse de la antigua tradición y pronóstico que de su Inca Viracocha tenían (*loc. cit.*).

LA PREPARACIÓN PROVIDENCIAL DE LA LENGUA

El Cuzco, centro político, cultural y lingüístico necesario para la evangelización

La unificación lingüística a partir del quechua cultivado y refinadamente hablado por la elite cuzqueña fue uno de los objetivos de sucesivos Incas. Obviamente este objetivo se inscribía dentro del plan providencial de civilización de los “bárbaros” provincianos, como lo expresa claramente un pasaje de Blas Valera en un capítulo de este autor, que Garcilaso hace suyo:

Y cierto [es] que entre otros muchos [medios] de que la Divina Majestad quiso usar para llamar y disponer esta gente bárbara y ferina a la predicación de su Evangelio,

fue el cuidado y diligencia que los Reyes Incas tuvieron de doctrinar estos sus vasallos con la lumbre de la ley natural y con que todos hablassen un lenguaje, lo cual fue uno de los principales medios para lo que se ha dicho (Ia. part., Lib. VII, cap. IV).

Ya Inca Roca, el quinto rey, había fundado escuelas especializadas para este fin. Posteriormente, el Inca Pachacútec las desarrolló considerablemente. Él las “ennobleció” e incrementó el número de preceptores y maestros. Decretó que:

[...] todos los señores de vassallos, los capitanes y sus hijos, y universalmente todos los indios, de cualquiera oficio que fuesen, los soldados y los inferiores a ellos, usasen la lengua del Cozco, y que no se diese gobierno, dignidad ni señorío sino al que la supiese muy bien. Y por que la ley tan provechosa no se huviessse hecho de balde, señaló maestros muy sabios de las cosas de los indios, para los hijos de los príncipes y de la gente noble, no solamente para los del Cozco, mas también para todas las provincias de su reino, en las cuales puso maestros que a todos los hombres de provecho para la república enseñassen aquel lenguaje del Cozco, de lo cual sucedió que todo el reino del Perú hablava una lengua (Ia. part., Lib. VI, cap. XXXV).

El Cuzco devino entonces en un centro lingüístico único e indispensable para la difusión de la civilización incaica en las provincias multiétnicas. Garcilaso reproduce y respalda el parecer de Blas Valera, considerando que la “lengua general” —esto es el quechua hablado en la capital del Cuzco— constituye un vehículo incomparable del cual la evangelización no debía prescindir: “los Incas del Cozco, que la hablan [la lengua general] más elegante y cortesantemente, reciben la doctrina evangélica, en el entendimiento y en el corazón, con más eficacia y más utilidad” (Ia. part.,

Lib. VII, cap. IV), y repite que “esta lengua es sumamente apropiada y necesaria para predicar los Santos Evangelios”. Blas Valera, portavoz de Garcilaso, afirma una vez más que la lengua general del Cuzco “les es de tanto provecho [a los indios del Perú] como a nosotros la lengua latina”. Desde entonces, la muy conocida comparación entre el Cuzco y Roma, incluida en el prólogo a los *Comentarios* (“el Cuzco, otra Roma”), toma a su vez otra dimensión. Ahora comprendemos mejor por qué Dios intervino tres veces, como veremos, para salvar al Cuzco de la invasión de los bárbaros, de los cuales no se podía esperar que favorecieran la lengua general y por consiguiente la evangelización.

El Cuzco, conservatorio de la lengua providencial, salvado tres veces

En efecto, la Providencia intervino tres veces en el curso de la historia para que la capital quedase en manos de gentes deseosas y capaces de conservar y desarrollar su influencia como centro político, administrativo y lingüístico:

- a. Después de la visión de Chita, el príncipe —el futuro Viracocha— pudo vencer a los chancas sin duda gracias a su audacia y coraje, pero sobre todo a las numerosas y misteriosas tropas que vinieron en su ayuda en el momento oportuno. Él atribuyó su arribo providencial a la promesa de su tío abuelo, el ‘aparecido’ Viracocha:

El príncipe Inca Viracocha y todos los suyos se esforçaron mucho de saber que les venía tan gran socorro en tiempo de tanta necesidad, y lo atribuyeron a la promesa que su tío, la fantasma Viracocha Inca, le havía hecho quando le apareció en sueños y le dixo que en todas sus necessidades le favorecería como a su carne y sangre, y buscada los socorros que huviesse menester (Ia part., Lib. V, cap. XVII).

- b. La captura y posterior ejecución de Atahualpa por parte de los españoles salvó providencialmente al Cuzco y al imperio:

Y porque luego que entraron los españoles prendieron a Atahuallpa, Rey tirano, y lo mataron, el cual poco antes había muerto a Huáscar Inca, legítimo heredero [...] confirmaron de veras el nombre Viracocha a los españoles, diciendo que eran hijos de su dios Viracocha, que los embió del cielo para que sacassen a los Incas y librasen la ciudad del Cozco y todo su Imperio de las tiranías y crueldades de Atahuallpa, como el mismo Viracocha lo había hecho otra vez, manifestándose al príncipe Inca Viracocha para librarle de la rebelión de los Chancas (Ia. part., Lib. V, cap. XXI).

Si bien en las líneas anteriores Garcilaso no se refiere explícitamente a la Providencia, desea que el lector comprenda que esta sacralización de la ejecución de Atahuallpa, por parte de los peruanos legitimistas, debe inscribirse en una perspectiva providencial, tanto más en la medida en que este Inca es presentado como el instrumento del demonio (*ibid.*).

- c. Cuando Manco Inca cercó el Cuzco con su ejército (1535), puso fuego a la ciudad y parecía estar a punto de vencer al pequeño grupo de españoles que allí se encontraban. Sin embargo, dos apariciones milagrosas en el cielo (Santiago y la Virgen) lo obligaron a abandonar el combate y a huir hacia las montañas del este (*vide infra*). El lector comprenderá que si Manco hubiese tomado la ciudad y logrado expulsar definitivamente a los españoles, la evangelización por medio de la indispensable “lengua general” no habría tenido ninguna oportunidad de realizarse.

Efectos desastrosos de la conquista sobre la unidad lingüística

Si bien para Garcilaso, la victoria hispana debía darle la oportunidad a la cristianización, eso no significa que sostenga que la empresa de los españoles siempre fue beneficiosa para la difusión de la lengua del Cuzco y la cristianización. Desde la época del imperio, la “lengua general” –auxiliar de una armoniosa centralización– se ha-

bía expandido, pero fue olvidada por doquier después de las “guerras civiles” que estallaron entre los conquistadores, y también porque el demonio se las ingenió para revertir una situación que juzgaba sumamente favorable para la cristianización. Blas Valera se lamentaba de que en su tiempo hubiese un mayor número de “lenguas particulares” en uso que en la época de Huayna Cápac, y más aún de que se hubiese olvidado la lengua del Cuzco por todo el territorio. Le reprochaba al virrey Toledo –sin nombrarlo– el haber ordenado la concentración de los pueblos, que no había hecho otra cosa que incrementar la confusión lingüística e impedir “que los indios del Perú [...] puedan ser bien instruidos en la fe y en las buenas costumbres”. Según él, a todos los indios debía enseñárseles no el castellano sino la lengua del Cuzco, la cual podían aprender al cabo de un año de práctica, como lo mostraba la experiencia. Entonces, los curas de indios –que también podían aprenderla en cinco o seis meses– podrían predicar exitosamente por doquier (Ia. part., Lib. VII, cap. III). Los gobernantes podían muy bien realizar este proyecto, que permitiría eliminar la peste de las idolatrías y las tinieblas de la barbarie de los indios ya cristianizados (Ia. part., Lib. VI, cap. IV).

El desconocimiento de la lengua del Cuzco –es decir de esta “lengua general”– tuvo consecuencias catastróficas para los peruanos. En el trágico encuentro de Cajamarca, el intérprete Felipillo, que no la conocía, no pudo traducir correctamente lo que Atahuallpa le dijo a Valverde, y fue también porque este no pudo comprender lo que le decía el intérprete que los españoles iniciaron su ataque. Esta tragedia no fue causada por los errores de Felipillo, sino “por falta de aquel lenguaje indiano”, esto es el desconocimiento de la lengua general (IIa. part., Lib. I, cap. XXIII). En efecto, “si el intérprete declarara bien las razones del Inca, los moviera [a los españoles] a misericordia y caridad” (IIa. part., Lib. I, cap. XX) y estos no hubiesen atacado. Desafortunadamente, Felipillo era originario de la isla de la Puná y no había aprendido la lengua del Cuzco.

EL OBJETIVO DE LA PROVIDENCIA: EL BAUTISMO DE LOS PERUANOS

Los Incas

El bautismo forzado y trágico de Atahualpa

Sobre este punto, Garcilaso también se contenta con repetir las palabras de Blas Valera: Atahualpa fue instruido en la religión cristiana unas horas antes de su ejecución. Pues

[...] cuando le notificaron la sentencia de su muerte, le mandaron que se bautizase; si no, que lo quemarían vivo, como quemaron en México a Huahutimoc [sic], Rey de aquel Imperio, y que la hoguera estuvo encendida mientras le notificaban la sentencia. Al fin dice que se bautizó, y que le ahogaron atado a un palo, en la plaza (IIa. part., Lib. I, cap. XXXVI).

El bautismo aceptado pero trágico de Túpac Amaru:

Los religiosos de aquella ciudad del Cozco acudieron al Príncipe a enseñarle la doctrina cristiana y a persuadirle que se bautizase, a ejemplo de su hermano Don Diego Sayri Túpac y de su tío Atahualpa. A lo cual dijo el Príncipe que holgaba muy mucho de bautizarse, por gozar de la ley de los cristianos, de la cual su abuelo Huayna Cápac les dejó dicho que era mejor ley que la que ellos tenían. Por tanto, quería ser cristiano y llamarse Don Felipe, siquiera por gozar del nombre de su Inca y Rey Don Felipe [...]. Con esto se bautizó, con tanta tristeza y llanto (IIa. part., Lib. VIII, cap. XVIII).

Los dos casos acerca del bautismo de un Inca, que acabamos de citar, contrastan con el siguiente caso, que es ejemplar porque da fe del desenlace deseado por Dios.

El bautismo solicitado por Sayri Túpac

Durante aquellas fiestas pidió el Príncipe el sacramento del bautismo. Había de ser el padrino Garcilaso, mi señor, que así estaba concertado de mucho atrás (IIa. part., Lib. VIII, cap. XI).

Llamóse Don Diego Sayri Túpac; quiso llamarse Diego porque de su padre y de sus capitanes supo las maravillas que el Glorioso Apóstol Santiago hizo en aquella ciudad en favor y defensa de los españoles, cuando el Inca, su padre, los tuvo cercados. Y de los cristianos supo que aquel santo se llamaba Diego, y por sus grandezas y hazañas quizo tomar su nombre (*ibid.*).

La gente del pueblo

El bautismo, fruto de la misericordia. El indio salvado por el capitán Garcilaso

Al término de uno de los numerosos combates librados en el Collao, el capitán Garcilaso de la Vega, padre del autor, perdonó la vida a un indio que otros, en las mismas circunstancias, habrían indudablemente eliminado. Luego de la victoria de los españoles, el hombre quedó tirado en medio de los cadáveres, haciéndose el muerto para intentar salvar su vida. El capitán Garcilaso, que pasaba por allí, notó el cuerpo que respiraba y lo tocó con el regatón de su lanza:

El indio, con gran presteza, se puso en pie, pidiendo misericordia, temiendo que querían matarle. Desde entonces quedó en servicio de mi padre, con la sujeción y lealtad que hemos dicho [...]. Y después se bautizó y se llamó Juan y su mujer Isabel (IIa. part., Lib. I, cap. XLI).

Este pasaje, que parece anunciar al célebre poema de Víctor Hugo (“Mon père, ce héros au sourire si doux...”) (“Mi padre, ese héroe de sonrisa tan dulce...”), subordina el bautismo a un acto de

misericordia y caridad humana. Puede ser que con este pasaje estemos saliendo del cuadro de la determinación providencial para entrar en el del libre albedrío del hombre, visto sobre todo como la manifestación de una virtud cristiana de la que carecía la mayoría de los conquistadores, según el mismo Garcilaso. Esta es la segunda vez que el padre del autor está directamente ligado al bautismo de un peruano. Debemos recordar que, en otras circunstancias, el mismo Inca Garcilaso ofició el bautismo.

El bautismo provocado por un ángel de Dios: el caso del cuzqueño

Deseo reproducir aquí un pasaje de un estudio anterior en el cual resumí el episodio maravilloso del habitante del Cuzco a quien Dios visitó en sueños:

[...] hay otro pasaje (IIa. part., Lib. II, cap. VIII), jamás citado pero importante, un caso individual cargado de significado. Cuando los españoles llegaron al Cuzco y lo saquearon, uno de ellos, de nombre Alonso Ruiz, hidalgo de Trujillo, entra en la casa de uno de sus habitantes. Éste lo recibe muy bien y le dice que esperaba ese momento hacía mucho tiempo, que toda su vida había deseado conocer al verdadero Dios, que Pachacámac le había visitado en sueños y le había prometido que no moriría antes del arribo de ciertos extranjeros que le enseñaran la verdadera religión. Alonso Ruiz entiende este discurso porque estaba alojado en casa de este natural desde varios días atrás y había hecho venir a un intérprete. Pudo constatar que el indio era un hombre valiente, satisfecho con su vida natural, que jamás había hecho daño a ninguna persona. Le repitió a Ruiz que deseaba conocer la verdadera religión de los hombres porque la suya “no satisfacía las exigencias de su alma”.

Ruiz intenta instruirlo en la Fe cristiana. El indio no puede comprender la palabra *Trinidad* ni el verbo *creer*. Ruiz hace un juego de

palabras y le dice que “debe tener en su corazón lo que los cristianos tienen en el suyo”. Al término de estas enseñanzas hace venir a un sacerdote para que bautice al indio. El cuzqueño murió unos días más tarde, feliz de ser cristiano (cf. cap. 4 de este volumen).

II LA PREPARACIÓN PROVIDENCIAL DE LA VICTORIA DE LOS ESPAÑOLES

SIGNOS, VISIONES, MILAGROS, PROFECÍAS

La visión del fantasma de Chita

El joven príncipe, hijo de Yáhuar Huácac, había sido exiliado por su padre en las pampas de Chita, donde cuidaba las llamas del Sol. Al mediodía, cuando dormitaba bajo una roca y sin estar exactamente dormido ni despierto, de pronto vio a un personaje barbudo, vestido con una larga túnica y con un animal atado. Este “fantasma” (como lo llama Garcilaso), muerto hacía largo tiempo, dijo llamarse Viracocha Inca y ser hermano de Manco Cápac. Le pidió al príncipe que informara a su padre Yáhuar Huácac de que un alzamiento se había producido en el Chinchaysuyo, y de que los chancas amenazaban con atacar al Cuzco, deponer al Inca y destruir la ciudad (Ia. part., Lib. IV, cap. XXI).

El príncipe fue a informar a su padre, quien no tuvo en cuenta esta advertencia. Los chancas marcharon sobre el Cuzco. El joven príncipe —como ya vimos más arriba— reunió a sus tropas y recibió otras de origen desconocido como refuerzo. Logró así detener la invasión y salvar la capital. Después de la victoria fue coronado rey. Para conmemorar estos acontecimientos tomó el nombre de Viracocha Inca e hizo construir un templo en Cacha dedicado al “dios” Viracocha, su tío abuelo el “fantasma”, al cual levantó una estatua conforme a la visión que tuvo. Al describirla, Garcilaso indica que le recordaba a un apóstol, en particular a San Bartolomé. Agrega que el animal que tenía consigo representaba al demonio (Ia. part., Lib. V, cap. XXII).

Entonces, el autor convierte a esta aparición en un personaje mixto, a la vez inca y cristiano. El fantasma sostiene ser hermano de Manco Cápac pero su barba y vestimenta recuerdan las de los españoles, mientras que el demonio que tiene atado permite que lo identifiquemos como San Bartolomé. La función providencial de este personaje debe ser evidente para el lector: que un apóstol, un santo de la Iglesia católica, se le apareciese a un Inca antes de la conquista española, y que tuviese al demonio atado, era un prodigio que no podía ser sino obra de Dios. Y en el resto del libro veremos que todas las consecuencias de esta aparición, tal como las consigna su autor, favorecieron enormemente la venida de la fe católica.

Los incas, que de hecho no podían conocer a San Bartolomé, atribuyeron la barba y la larga túnica al tío abuelo Viracocha, al cual convirtieron en dios, sin preocuparse por el signo constituido por el animal atado.

Pedro de Candía y las fieras de Tumbes

Ya describimos este episodio más arriba. Lo que debemos recordar aquí no es el milagro de las fieras domadas, sino el hecho de que los habitantes de Tumbes vieron a un español (Pedro de Candía) por vez primera y lo tomaron por un dios venido del cielo. Esta reacción refuerza el factor providencial del parecido entre el ancestro-dios Viracocha y los españoles, parecido al cual Garcilaso convierte, como veremos más adelante, en una de las piezas claves de la maquinaria histórica de los *Comentarios*. Además, la asimilación que los habitantes de Tumbes hicieron del soldado español con un dios celeste viene a completar, en el plano popular, la asimilación análoga efectuada por la aristocracia.

Sueños, señales en el cielo y el mar, sacrificios. Presagios de la destrucción de la religión y del imperio

1. Luego del misterioso episodio de Chita, el rey Viracocha (Ia. part., Lib. V, cap. XXVIII) se dedicó a interpretar las señales

y se convirtió en el oráculo más escuchado. Los “amautas” y el mismo sumo sacerdote lo consultaban con respecto a la interpretación a dar de los sueños, señales, sacrificios, etc. Fue en su condición de gran adivino que hizo delante de ellos el siguiente pronóstico, exigiendo que no fuese divulgado al pueblo: después que cierto número de Incas hubiese reinado, gentes desconocidas vendrían al Perú y destruirían la religión (“la idolatría”) y el imperio (Ia. part., Lib. V, cap. XXVIII).

2. Posteriormente, hacia el final del reinado de Huayna Cápac, numerosas señales inquietantes aparecieron nuevamente cuando los españoles tocaron las costas peruanas:

- Mientras los pobladores festejaban al Sol, un águila real pasó por el cielo, acosado por seis cernícalos y seis pequeños halcones; buscando ayuda se dejó caer sobre la plaza. Estaba enfermo, cubierto de sarna y había perdido sus plumas. Se le dio de comer, pero murió al cabo de unos cuantos días. Los adivinos interpretaron esto como la amenaza de la destrucción del estado y la religión;

- Hubo temblores de tierra más fuertes que los acostumbrados, y las montañas se derrumbaron;

- hubo tempestades;

- se vieron cometas de aspecto aterrador;

- Una noche clara se constató que la luna estaba rodeada de tres grandes círculos, el primero del color de la sangre, el segundo de un color negro que tiraba a verde, y el tercero semejante al humo. Habiendo visto esto, un mago le dijo a Huayna Cápac:

Solo Señor, sabrás que tu madre la Luna, como madre piadosa, te avisa que el Pachacámac, criador y sustentador del mundo, amenaza a tu sangre real y a tu Imperio con grandes plagas que ha de enviar sobre los tuyos; porque aquel primer cerco que tu madre tiene, de color de sangre, significa que después que tú hayas ido a descansar con tu padre el Sol, habrá cruel guerra entre tus descendientes y

mucho derramamiento de tu real sangre, de manera que en pocos años se acabará toda, de lo cual quisiera rebentar llorando; el segundo cerco negro nos amenaza que de las guerras y mortandad de los tuyos se causará la destrucción de nuestra religión y república y la enajenación de tu Imperio, y todo se convertirá en humo, como lo significa el cerco tercero, que parece de humo (Ia. part., Lib. IX, cap. XIV).

Los magos atribuyeron a estos prodigios la misma explicación y los mismos funestos presagios anteriormente formulados por el Inca Viracocha, guardándolos en secreto y reservándose su conocimiento a sus sucesores; a “los amautas, que eran los sabios de aquella república, a los hechizeros y sacerdotes de su gentilidad; los cuales, como tan familiares del demonio, pronosticaron, no solamente la muerte de su Inca Huaina Cápac, más también la destrucción de su sangre” (Ia. part., Lib. IX, cap. XV).

El testamento del Inca Huayna Cápac

Nuevamente se vieron señales prodigiosas unos cuatro años más tarde, a la víspera de la muerte de Huayna Cápac. Estas fueron interpretadas en igual forma que las anteriores. El Inca, sintiéndose morir, llamó a los capitanes y curacas que no eran de sangre real y les dijo:

Muchos años ha que por revelación de Nuestro Padre el Sol tenemos que, passados doze Reyes de sus hijos, vendrá gente nueva y no conocida en estas partes, y ganará y sujetará a su imperio todos nuestros reinos y otros muchos; yo me sospecho que serán de los que sabemos que han andado por la costa de nuestro mar; será gente valerosa, que en todo os hará ventaja. También sabemos que se cumple en mí el número de los doze Incas. Certificoos que pocos años después que yo me haya ido de vosotros, vendrá aquella gente nueva y cumplirá lo que Nuestro Padre el Sol nos ha

dicho y ganará nuestro Imperio y serán señores dél. Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventaja; que su ley será mejor que la nuestra y sus armas poderosas e invencibles más que las vuestras (Ia. part., Lib. IX, cap. XV).

Según Garcilaso, este pronóstico o profecía (él emplea este último término solo a partir de la conquista española) jugará un papel considerable y esencial en el desarrollo de los acontecimientos. No debemos perder de vista que este se originaba en la profecía del Inca Viracocha y no era sino su prolongación; que la profecía misma de Viracocha estaba fundada sobre la aparición de un fantasma identificado como el hermano de Manco Cápac, pero cuyo aspecto era el de un apóstol cristiano con características que anunciaban a los españoles, cosas todas ellas desconocidas e inescrutables en la época en la cual se produjo la aparición. Se desprendía forzosamente que solo Dios o el demonio podían haber provocado la visión de Chita, y por consiguiente el testamento de Huayna Cápac. Se tratase de Dios o del demonio —una cuestión que se aclarará más adelante—, el lector se encuentra inmerso de todos modos en un sistema de causalidad providencialista. Constaremos, por el momento, que uno de los efectos más importantes de esta profecía de dos niveles fue, sin duda, la divinización de los españoles por parte de los peruanos.

LA CONQUISTA DEL PERÚ

Divinización providencial de los españoles

Volvamos por un instante al hecho que Garcilaso funda la divinización de los españoles por parte de los peruanos en el parecido de dos de sus atributos —la barba y la vestimenta— con la estatua del fantasma Viracocha. Ya en la primera parte de los *Commentarios* había escrito que de este parecido “nació que llamaron Viracocha a los primeros españoles que entraron en el Perú” (Ia. part., Lib. V, cap. XXI). En el texto queda sobreentendido que el

parecido tan marcado entre la estatua de Cacha y los españoles hizo creer desde un inicio al príncipe, y posteriormente a los incas, que su tío abuelo, el Inca Viracocha, llevaba barba y se vestía con una larga túnica, lo cual parece ser tanto más verosímil dado que los incas ignoraban todo acerca de San Bartolomé. En un segundo momento, esta analogía de apariencias llevó a pensar a los incas que existía un vínculo familiar estrecho entre su tío abuelo Viracocha y los españoles, y por lo tanto entre ellos mismos y estos últimos. De este modo Atahualpa quedó convencido de que estos eran sus parientes. Por último, como los incas mismos decían haber venido del cielo y ser enviados del sol (¡olvidando tal vez que Manco Cápac había inventado esta leyenda, sin creer en ella!), los peruanos consideraron que los españoles que habían desembarcado también “venían del cielo”, enviados por Viracocha. Podían entonces, según la lógica propia de aquel milagroso encadenamiento de sucesos, ser calificados como “hijos de Viracocha” o como “hijos del Sol”.

Preparación providencial de las almas: del parecido al pacto de familia

Esta elaboración mítica permitió al autor introducir los episodios destinados a lamentar las oportunidades perdidas para una armoniosa y fraternal paz hispanoinca. Antes del encuentro en Cajamarca entre Francisco Pizarro y Atahualpa, Tito Atauchi, hermano de este último, visitó a los españoles como embajador. Tito Atauchi vio en los invasores a los hijos de Viracocha y el Sol. Les dijo que Atahualpa “deseaba verlos ya y servirles como a hijos del Sol, su padre, y hermanos suyos” puesto que se parecían a la estatua de Cacha, y propuso realizar con ellos un tratado de amistad y paz perpetua que sería un auténtico pacto de familia (IIa. part., Lib. I, cap. XVII).

Luego fue el turno de Atahualpa de recibir a los embajadores Hernando Pizarro y Hernando de Soto. Al ver a los españoles por primera vez, manifestó su sorpresa:

El Inca se asentó, y luego pusieron a los españoles asientos de oro de los del Inca, que por su mandado los tenían apercebidos, que, como los tenía por descendientes de la sangre del Sol, no quiso que hubiese diferencia de él a ellos, principalmente siendo el uno dellos hermano del Gobernador. Sentados que fueron, volvió el Inca el rostro a sus deudos que le acompañaban, y les dijo: “Veis aquí la cara y la figura y el hábito de nuestro Dios Viracocha al propio, como nos lo dejó retratado, en la estatua y bulto de piedra, nuestro antecesor el inca Viracocha, a quien se le apareció en esta figura” (IIa. part., Lib. I, cap. XIX).

Esta alusión al parentesco mítico existente entre incas y españoles se repetirá muchas veces en la *Historia general del Perú*. Garcilaso volverá más tarde sobre este proyecto de tratado, al cual atribuía una gran importancia. Luego de la muerte del Inca, un destacamento armado comandado por Tito Atauchi tomó algunos prisioneros españoles. Entre ellos se encontraba un tal Sancho de Cuéllar, escribano del juicio de Atahuallpa. Designado como chivo expiatorio, Cuéllar fue ejecutado para vengar la ejecución del Inca. Los demás prisioneros fueron tratados cortésmente y Tito Atauchi nuevamente propuso generosas “capitulaciones” al español Francisco de Chávez, esto es el mismo pacto que había sido propuesto hacía poco por Atahuallpa, con algunas disposiciones complementarias. Las dos partes sellarían su parentesco, amistad y colaboración fraternal definitivamente con la paz. Pizarro restituiría el imperio a los peruanos y reconocería a Manco Inca como soberano. Chávez también exigió y obtuvo que los incas adoptasen la religión de los cristianos y que les permitieran predicarla por todo el país.

Los españoles vieron e interpretaron este proyecto como unos “milagros e inspiraciones de Dios Nuestro Señor, que andaba disponiendo los ánimos de aquella gentilidad para que, con amor y suavidad, recibiesen su doctrina y Santo Evangelio” (IIa. part., Lib. II., cap. VI).

Atahuallpa en Cajamarca: la renuncia providencial a combatir

La orden de no oponerse a los invasores dada por el Inca Huayna Cápac en su testamento (*vide supra*) sería respetada rigurosamente, como lo vemos desde el comienzo de la conquista española narrada en la *Historia general del Perú*. Ella determinó la conducta sistemáticamente pacífica y sumisa de los peruanos. Llegado a este punto, debemos dar marcha atrás. Garcilaso afirma que en Cajamarca hubo un largo conciliábulo entre fray Vicente Valverde y el Inca Atahuallpa, quien dijo lo siguiente:

[Si son enviados] de Dios, a quien nosotros llamamos Pachacámac, que os ha elegido para castigo y destrucción nuestra [...] mis vasallos y yo nos ofrecemos a la muerte y a todo lo que de nosotros quisiéredes hacer, no por temor que tengamos de vuestras armas y amenazas, sino por cumplir lo que mi padre Huayna Cápac dejó mandado a la hora de su muerte, que sirviésemos y honrásemos una gente barbuda como vosotros [...]. Por lo cual, cumpliendo el decreto y testamento de mi padre, os habemos llamado viracochas, entendiendo que sois mensajeros del gran Dios Viracocha (IIa. part., Lib. I, cap. XXIV).

Y Garcilaso comenta las implicaciones providenciales de este discurso:

Todo lo cual confirma lo que decimos, que les mandó Atahuallpa que no peleasen, lo cual fue misericordia de Dios porque no pudiesen aquel día los cristianos que habían de predicar su Evangelio; que, si el Inca no se lo mandara, bastara verlo caído en tierra y preso para que todos murieran peleando en defensa de su Príncipe, pues tenían sus armas en las manos (IIa. part., Lib. I, cap. XXVI).

La cobardía de Atahuallpa

En el transcurso del primer contacto con el imperio, Pizarro había masacrado a los habitantes de la isla de la Puná, y el terrible poder de los españoles había sorprendido y asustado al Inca Atahuallpa. Garcilaso anota que esto tuvo “acobardado y rendido al bravo Atahuallpa”, y estima que, en realidad, esta falta de coraje del Inca había sido deseada por la Providencia: “Pero, bien mirado, eran castigos de su idolatría y crueldades, y por otra parte eran obras de la misericordia divina para traer aquellos gentiles a su Iglesia Católica Romana” (IIa. part., Lib. I, cap. XVII).

La debilidad de Atahuallpa es un factor secundario en la derrota de Cajamarca. La causa principal de la falta de resistencia fue la infortunada caída de la cruz, y sobre todo el deseo de respetar las órdenes póstumas de Huayna Cápac. También intervino, según hemos visto, la diabólica incompreensión lingüística.

La discordia providencial entre Atahuallpa y Huáscar

Otra causa importante de la victoria española, deseada por Dios, fue la discordia y la guerra fraticida entre Atahuallpa y Huáscar. Sobre este punto nos limitaremos a señalar el juicio providencialista de Garcilaso: “Mas Dios Nuestro Señor, habiendo misericordia de aquella gentilidad, permitió la discordia de los dos hermanos, para que los predicadores de su Evangelio y Fe Católica entrasen con más facilidad y menos resistencia” (Ia. part., Lib. I, cap. XL).

LA SUBLEVACIÓN DE MANCO INCA

La esperanza frustrada de Manco Inca

Luego de las “capitulaciones”, es decir del proyecto de pacto de familia entre incas y españoles, Manco Inca exigió que se le restituyera el imperio, del cual era el legítimo heredero. En una entrevista con Francisco Pizarro logró que este le entregara el emblema del poder. Sin embargo, estando bajo la influencia de

la profecía de Huayna Cápac y de su fe en Pachacámac –y por ende en la Providencia–, el Inca manifestaba un fatalismo providencial: “Si el Pachacámac lo tiene así ordenado ¿qué podemos hacer sino obedecerle?” (IIa. part., Lib. II, cap. XI). Debido a diversas circunstancias, y sobre todo al comportamiento de ciertos españoles, el proyecto del tratado de paz debía fracasar. Garcilaso saca esta lección: “Mas el Demonio, con todas sus artes y mañas, andaba sembrando la discordia y estorbando la enseñanza de la fe católica, porque aquella gentilidad no se le fuese de las garras ni se librase de su cruel tiranía” (IIa. part., Lib. II, cap. XIII). Finalmente, Manco huirá, reunirá sus tropas y cercará el Cuzco.

El cerco del Cuzco. Milagros a favor de los españoles

Los españoles, que eran poco numerosos en el Cuzco, fueron cercados en 1535 por Manco Inca. Este disponía de tropas considerables. Sin duda habría tomado la ciudad si la Providencia no hubiese realizado algunos milagros a favor de los asediados. Estos se habían refugiado en el palacio de Viracocha. Los indios lo incendiaron con flechas encendidas. Todo ardía. Sin embargo:

La sala grande [...] donde los cristianos tenían hecha una capilla para oír misa, reservó Dios Nuestro señor del fuego, que, aunque le echaron innumerables flechas, y empezaba a arder por muchas partes, se volvía [a] apagar, como si anduvieran otros tantos hombres echándoles agua. Ésta fue una de las maravillas que Nuestro Señor obró en aquella ciudad para fundar en ella su Santo Evangelio (IIa. part, Lib. II, cap. XXIV).

Al cabo de once o doce días, los españoles, abatidos y cercados, no tenían otro recurso que el de rezar a Dios o la Virgen. Los indios los iban a vencer.

A esta hora y en tal necesidad, fue Nuestro Señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Santiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante los españoles, que lo vieron ellos y los indios encima de un hermoso caballo blanco, embrazada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía relámpago (IIa. part., Lib. II, cap. XXIV).

Los indios huyeron espantados. Como se disponían a atacar nuevamente al caer la noche, se les apareció en el aire Nuestra Señora, con el Niño Jesús en brazos, con grandísimo resplandor y hermosura, y se puso delante dellos. Los infieles, mirando aquella maravilla, quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos, que no sabían donde estaban (*ibid.*).

Los españoles lograron retomar la ciudad.

Manco Inca vencido por Dios

Una vez perdido todo y habiendo abandonado el cerco de la capital, Manco reunió a los jefes de su ejército e hizo una confesión pública:

¡Hermanos y hijos míos! Bien he visto el amor que habéis mostrado en mi servicio, pues con tanto ánimo y tanta prontitud habéis ofrecido vuestras vidas y haciendas, mujeres y hijos, por verme restituido en mi Imperio. Paréceme que visiblemente lo ha contradicho el Pachacámac, y pues él no quiere que yo sea Rey, no es razón que vamos contra su voluntad [...]. Verdad es que podemos decir que no nos vencieron ellos, ni ellos se pueden loar de habernos vencido, sino las maravillas que vimos [...]. Ahora veo cumplida por

entero la profecía de mi padre Huayna Cápac, que gentes no conocidas habían de quitarnos nuestro Imperio, destruir nuestra república y religión. Que si antes de levantar la guerra que levantamos contra los viracochas miráramos bien lo que el rey mi padre nos mandó en su testamento, no la levantáramos, porque en él nos manda que obedezcamos y sirvamos a estos hombres, porque dice que su ley será mejor que la nuestra y sus armas más poderosas que las nuestras. Lo uno y lo otro ha salido verdad, pues que luego que ellos entraron en nuestro Imperio enmudecieron nuestros oráculos, que es señal que se rindieron a los suyos (IIa. part., Lib. II, cap. XXIX).

La sumisión de Manco Inca a la voluntad de la Providencia

A punto de retirarse a Vilcabamba, Manco juzgará así las causas de su derrota y de la victoria de los españoles en el cerco del Cuzco:

Todo lo cual, bien mirado, nos dice a la clara que no son obra de hombres, sino del Pachacámac; y pues él los favorece y a nosotros desampara, rindámonos de grado; no veamos más males sobre nosotros. Yo me voy a las montañas de los Antis, para que la aspereza dellas me defienda y asegure de estos hombres, pues toda mi potencia no ha podido (*ibid*).

EPÍLOGO

Para nuestro autor es evidente la conclusión de todos los acontecimientos de la conquista, así como la lección que conviene extraer de ellos. Garcilaso da su opinión personal indirectamente, a través de algunos de los españoles, a los cuales juzga “considerados y celosos de la honra de Dios y del aumento de la Sancta Fe Católica”:

[...] aquellas hazañas que atribuían a sus fuerzas y valentía eran maravillas que el Señor obraba a favor de su Evangelio, para que, mirándolas con atención fieles e infieles, los infieles se ablandasen y acudiesen a recibirlo con más amor y menos resistencia, y los fieles se animasen y esforzasen a predicarlo con más hervor y caridad del prójimo y respeto de Dios (IIa. part., Lib. I, cap. XXXIX).

Dios deseó la extinción de la dinastía de los Incas

Quedaba aún un descendiente legítimo del linaje de los Incas. Se trataba del nieto de don Carlos (el cual fuera condiscípulo de Garcilaso en el Cuzco), destinado por el rey de España a ocupar un cargo importante en la Casa de Contratación de Sevilla. Pero falleció en la península apenas a la edad de tres o cuatro meses: “así se perdió toda la renta con la muerte del niño, para que en todo se cumpliesen los pronósticos que el gran Huayna Cápac echó sobre los de su sangre real y sobre su Imperio” (IIa. part., Lib. VIII, cap. XVIII). Comprenderemos mejor si reubicamos la famosa lamentación final (a veces evocada por los comentaristas, pero fuera de su contexto providencialista) en su perspectiva providencial: “para que todo sea tragedia”, que encontramos en el capítulo XIX.

La conquista del Perú y América es la obra de Dios

Finalmente, encontramos en la *Historia* esta nota insertada como sin quererlo, al final de un corto capítulo (XXX) del Libro II: “Y la victoria que ha habido en el nuevo orbe, y mucho más en el Perú, más fue providencia de Dios y batalla suya a favor del Evangelio, que no fortaleza de españoles”. Con estas palabras, Garcilaso extiende su sistema providencialista de la historia a todo el Nuevo Mundo, en donde el Perú de los incas constituye para él el ejemplo privilegiado, al mismo tiempo que parece desear disminuir el papel de los españoles en la conquista en benefi-

cio de la Providencia. Había exaltado ya este papel al inicio de la *Historia*, al exclamationar:

¡Oh nombre y genealogía de Pizarros, cuánto te deben todas las nasciones del mundo viejo por las grandes riquezas que del mundo nuevo les has dado! ¡Y cuánto más te deben aquellos dos imperios, peruano y mexicano, por tus dos hijos, Hernando Cortés y Francisco Pizarro, y los demás sus hermanos, Hernando Pizarro y Juan Pizarro y Gonzalo Pizarro, los cuales, mediante sus grandes trabajos e increíbles hazañas, le quitaron las infernales tinieblas en que morían y les dieron la luz evangélica en que hoy viven! (IIa. part., Lib. I, cap. II).

Entonces, las hazañas de los conquistadores y los resultados de la Providencia no son contradictorios. Aquellas sin duda contribuyeron heroicamente a la implantación del Evangelio, pero porque la Providencia así lo había deseado.

De otro lado, ¿acaso Garcilaso no había señalado en el primer capítulo de la *Historia general del Perú*, a propósito del pacto efectuado entre Pizarro, Almagro y Luque con vistas a la futura conquista del Perú, que “lo principal era que Dios había misericordia de aquellos gentiles, y quería por este camino enviarles su Evangelio, como lo veremos en muchos milagros que a favor dellos hizo en la conquista”? (IIa. part., Lib. I, cap. I). En efecto, lo hemos visto.

* * *

La *Historia* termina con estas palabras:

La Divina Majestad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero, sea loada por todos

los siglos de los siglos, que tanta merced me ha hecho en querer que llegase a este punto. Sea para gloria y honra de su nombre divino, cuya infinita misericordia, mediante la sangre de Nuestro Señor Jesucristo y la intercesión de la siempre Virgen María, su Madre, y de toda su Corte celestial, sea en mi favor y amparo, ahora y en la hora de mi muerte, amén, Jesús, cien mil veces Jesús (IIa. part., Lib. VIII, cap. XXI).

El Inca Garcilaso dice la verdad. Hemos leído y visto que hizo todo lo posible en las dos partes de los *Comentarios reales de los Incas* para escribir una historia del Perú a la gloria de Dios, verdadero autor de esta historia, de la cual nuestro Inca simplemente fue su cronista devoto.

NOTA FINAL

Los reagrupamientos temáticos efectuados en el transcurso de esta lectura selectiva de los *Comentarios* permiten captar mejor el pensamiento metafísico del autor y sobre todo, distinguir en la complejidad del relato la sucesión de causas a veces entremezcladas, sus consecuencias históricas y sus encadenamientos. A modo de ejemplo, recordaremos la posteridad de la visión de Chita, cuyo origen providencial hemos subrayado. Ella se manifiesta y se despliega en el testamento de Huayna Cápac, quien determinó la voluntad de los incas de no resistir a fin de obedecer la orden póstuma de este rey. Esta actitud a su vez conlleva, en gran medida, a la primera gran victoria de los invasores. La otra derrota importante —la de Manco Inca ante el Cuzco, derrota que selló la victoria final de los españoles— también fue determinada por la visión de Chita. Mas si el desenlace milagroso del cerco fue tan funesto para los peruanos como lo había sido aquel del encuentro en Cajamarca, y aunque ambas derrotas concurrieron para asegurar la victoria de aquellos a quienes la Providencia defendía porque portaban y predicaban el Evangelio, las motivaciones y las decisiones de los dos

actores protagónicos –Atahualpa y Manco Inca– fueron distintas e incluso opuestas. El primero fue hecho prisionero y ejecutado porque obedeció la orden sagrada de no combatir dada poco antes por su padre, en tanto que Manco Inca fue vencido por no acatar esta misma orden y haber combatido. Aquí vemos bien que los caminos de la Providencia pueden ser sinuosos.

Esta misma visión de Chita abre otros caminos y otras perspectivas en el sistema garcilasiano. Fue ella la que determinó la resistencia del futuro Inca Viracocha contra los chancas, y fue gracias a su éxito militar –logrado en buena parte gracias a los refuerzos enviados por el fantasma, es decir por la Providencia– que el Cuzco se salvó. Sin embargo, era necesario que el Cuzco perdurara como la capital altamente civilizada de los Incas para que su lengua “general”, también providencial, pudiera sobrevivir hasta la conquista española, ya que era indispensable para la evangelización debido a sus cualidades excepcionales.

La visión de Chita –a la cual se sumó la estatua de Cacha, que la materializó y divulgó– constituyó entonces el punto de partida y el motor de otras evoluciones con desenlaces deseados por la Providencia. Introducir el tema del “aparecido”, entendido como identificación de los conquistadores con la estatua de Viracocha de Cacha –que los convierte en virtuosos ‘hombres venidos del cielo’ y en ‘hijos del Sol’, y por lo tanto en parientes de los Incas–, le permite a Garcilaso construir una epopeya familiar y personal en la cual su padre fue el héroe y él el heredero, al mismo tiempo que le brinda la justificación de su identidad y su tarjeta de presentación como Inca.³⁸ Desde otro ángulo, esta misma visión estuvo en el origen de las consideraciones históricas e ideológicas de Garcilaso sobre el tema del mestizaje.³⁹

³⁸ En Duviols (1998, reeditado en el cap. 3 de este volumen) retomé y desarrollé esta cuestión en una conferencia leída el 28 de marzo de 2000 en la Alianza Francesa de Lima.

³⁹ También traté esta cuestión del mestizaje en la conferencia antes mencionada.

He tratado dos cuestiones que hasta ahora no habían sido percibidas por la crítica moderna ni habían sido objeto de ningún análisis, a pesar de tener un papel capital en la concepción, la arquitectura y la ideología de los *Comentarios*.⁴⁰

⁴⁰ Las elites intelectuales de la colonia, y sobre todo los quechuistas, leyeron la *Historia general del Perú* y conocieron muy bien las construcciones y los argumentos providencialistas que ella contiene, sabiendo servirse de ellos en caso necesario. Es así que el milagro de Tumbes, la visión de Chita, el efecto prodigioso del “aparecido”, así como el tema de la no resistencia del Inca, intervienen en la trama de las teatralizaciones religiosas andinas que tienen por tema la muerte de Atahualpa. Hasta el gran Calderón usó el milagro de Tumbes en *La aurora en Copacabana* (véase Duviols, 1999, 2000). De otro lado, el tema del “parecido” y el de los hombres “venidos del cielo” fue recientemente tratado por Rodríguez Garrido (2000), después de mi exposición en la Universidad de Notre Dame (1996) y su publicación (Duviols, 1998, reeditado en el cap. 3 de este volumen). Estas ediciones son las que empleó el editor, y no debe entenderse que hayan sido escogidas o utilizadas por el autor. N. de R. Varón y J. Lores Espinoza a la 1a. ed.

6

¿POR QUÉ Y CÓMO GARCILASO HEREDÓ DE SU PADRE EL TÍTULO DE INCA? UNA LECTURA SELECTIVA Y COMPARATIVA DE LOS COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS Y DE ALGUNOS DOCUMENTOS GARCILASISTAS⁴¹

En el último capítulo de la primera parte de los *Comentarios reales de los Incas*, que tiene por título “La descendencia real que ha quedado de la sangre real de los Incas”, después de aludir a la descendencia de Huayna Cápac y señalar que “muy pocos [de sus descendientes] escaparon de la crueldad [de Atahualpa]”, Garcilaso de la Vega declara:

Es de advertir que todos [estos Incas] son descendientes por línea masculina, que de la femenina como atrás queda dicho, no hicieron caso los Incas si no eran hijos de los españoles conquistadores y ganadores de la tierra, porque a estos también les llamaron Incas, creyendo que eran descendientes de su dios el Sol (IX, XL, 1959a, t. III: 285-286).

De esto se colige que, entre los Incas, antes de la conquista española, el título de *Inca* no podía transmitirse por la madre —de sangre real—, pero que, a partir de la conquista, los Incas concedieron este título a los hijos de las parejas constituidas por una princesa inca con ascendencia real y un conquistador español. En este caso, el conquistador unido con la ñusta, abona y acredita el título que la princesa por sí sola no podía transmitir a su descendencia masculina. En la dedicatoria a Felipe II de su traducción de los *Diálogos*

⁴¹ Publicado originalmente con el mismo título en *Histórica* XXIX-1, 2005, págs. 7-44.

de amor, Garcilaso escribe: “mi madre, la palla doña Isabel, fue hija del inga Gualpa Tópac, uno de los hijos de Tópac Inga Yupangui y de la palla Mama Ocllo, su legítima mujer, padre de Guayna Cápac Inca, último rey que fue del Pirú” (León Hebreo, 1989: f. s. n.). Sin embargo, a pesar de tan excelsa prosapia materna, Garcilaso no podía heredar por ella sola el título de Inca. En estas líneas, sobreentiende que lo adquirió gracias a su padre, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, quien, por ser “español conquistador, y ganador de la tierra”, tuvo derecho a llevarlo. La razón de ello —si nos atenemos a la frase arriba citada— fue que era tenido por hijo del Sol, como todos los conquistadores españoles, aunque estos no tuviesen hijo o hijos en una princesa inca. Desde luego, semejante afirmación provoca la perplejidad y curiosidad del lector. Por otro lado, no hay duda de que nuestro autor estuvo muy al tanto de las disposiciones reales y legales referentes a los derechos de los conquistadores y de los descendientes de los Incas, y no podía ignorar que, por el lado español, “el uso del apelativo Inga como apellido solamente fue concedido [por cédula de Carlos I] a la descendencia directa de Huayna Cápac”, desde luego por descendencia masculina (Solano, 1991: 112). Es un hecho que Garcilaso se atribuyó el título de Inca. ¿Desde cuándo? ¿Cómo explica que su padre y los demás conquistadores fueron tenidos por “descendientes del dios Sol” de los Incas? ¿Cómo justifica el derecho a heredar de su padre el ilustre apellido? El autor responde a estas preguntas en las dos partes de la obra, o sea, en los *Comentarios reales de los Incas* y en la *Historia general del Perú*. Estas respuestas y explicaciones quedaron, que yo sepa, hasta ahora desapercibidas.

I

ORIGEN DEL APELLIDO “INCA GARCILASO DE LA VEGA”

ADOPCIÓN DEL APELLIDO PATERNO

El hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y de la princesa incaica Chimpu Ocllo, nacido el 12 de abril de 1539, reci-

bió en el bautismo el nombre de Gómez Suárez de Figueroa, sin duda en recuerdo de algunos de sus esclarecidos ascendientes por la línea paterna, según apunta A. Miró Quesada. Añadiré que un hermano de su padre, muerto en la batalla de Huarina, había llevado este apellido, y que su madre, la palla Chimpu Ocllo, que nunca estuvo casada con su padre, fue bautizada con el nombre de Isabel Suárez. En los años de 1562 y 1563, el joven Gómez Suárez, recién llegado del Perú, estaba en Madrid, de pretendiente en la corte, solicitando mercedes por los servicios en América de su padre. “Al principio parecía que las pretensiones del mozo llegado del Perú se hallaban bien encaminadas” (Miró Quesada, 1971: 88). Sin duda, también había pedido permiso para pasar a las Indias, puesto que se puede leer en la lista adjunta a una cédula real del 27 de junio de 1563 lo siguiente: “que los oficiales de Sevilla dexen pasar al Peru a Gomez Xuarez de Figueroa hijo de Garcilaso de la Vega que sirvio en aquella tierra dando ynformacion en forma” (Miró Quesada, 1971: 88 y 91). Pero su demanda de mercedes no tuvo la misma suerte:

Mas por desgracia para él, don Lope de García de Castro, que formaba parte del Consejo de Indias (e iba a ser Gobernador del Perú) se enteró de la actuación [de su padre] el capitán Garcilaso de la Vega durante la batalla de Huarina, en la que, según muchas informes, en un difícil trance, cedió su caballo *Salinillas* al rebelde Gonzalo Pizarro. Por eso, cuando ya parecían todos los miembros del Consejo convencidos por las probanzas, García de Castro, bruscamente, reprendió al hijo del capitán y le desbarató sus ilusiones. En vano el mozo pretendió aclarar y justificar la actitud de su padre en aquel día. García de Castro le detuvo, diciéndole —con frase que para él, futuro historiador, resultaba un sarcasmo— que lo que se hallaba escrito por los historiadores no podía negarse. Se refería de seguro a la *Historia general de las Indias*, de Francisco López de Gómara, publicada por primera vez en Zaragoza en 1552 (Miró Quesada, 1971: 88).

El mozo –tenía entonces unos 24 años–, aunque defraudado y humillado, percibió el dictamen como falso testimonio e insulto a la memoria de su padre, a su fama y a la de su ilustre familia. Lo revela una nota que puso en el margen de un ejemplar personal de la *Historia* de Gómara, junto al pasaje que mencionaba el préstamo del caballo: “Esta mentira me ha quitado el comer”, agregando “quizá. por mayor” (Porras Barrenechea, 1955: 231-232). Esta nota íntima, que no era para publicar, evidentemente sincera, muestra cuán doloroso le había sido el veredicto. Además, se desvanecían sus esperanzas de recibir mercedes, lo que significaba que no conseguiría la ayuda material, que entonces la necesitaba mucho. Es presumible, casi cierto, que el fracaso de la solicitud ante el Consejo de Indias y el trauma psicológico consiguiente determinaron a la vez su decisión de quedarse en España –cobijado en Montilla por su tío Alonso de Vargas– y cambiar su apellido por el de su padre. Porras, sobre la base de los documentos que encontró en los archivos de Montilla, señala que el 17 de noviembre de 1563 –poco tiempo después del amargo desengaño– el joven cambia primero su nombre por el de “Gómez Suárez de la Vega”, y cinco días más tarde, en otro documento, aparece con el nombre completo de su padre: “Garcilaso de la Vega” (Porras Barrenechea, 1955: 17).

HONRA Y FAMA DEL LINAJE DE LOS GARCILASO DE LA VEGA

Con el nuevo nombre, nuestro autor asume la defensa de la honra de su padre y se compromete a demostrar que la acusación de rebeldía al rey no tenía fundamento. Esto lo hizo mucho tiempo después, en su último libro, cuando afirma que su padre dio su caballo a Gonzalo Pizarro solamente después de terminada la batalla. También reivindicó el derecho a heredar, con la fama de la ilustre familia española, el beneficio de la gloria de los servicios militares de su padre:

Garcilaso de la Vega mi señor y padre [...] empleó treynta años de su vida hasta que se le acabó en ayudar

a conquistar y poblar el Nuevo Mundo principalmente los grandes reynos del Perú. Donde con la palabra y el exemplo enseñó y doctrinó a aquellos gentiles nuestra sancta fe cathólica (Garcilaso de la Vega, 1951: 43-44).

Los ascendientes del capitán Garcilaso habían descollado en las armas y en las letras. Entre ellos, “el primero que llevó el apelativo fue Garci Lasso *el Viejo*, Señor de la Casa, privado del rey Alfonso XI, y cuyo hijo y homónimo, Garci Lasso de la Vega *el Mozo*, tuvo esforzada actuación en la batalla del Salado (1340), donde según la tradición, ganó el “Ave María” sobre un campo de oro”; y después “Garci Lasso de la Vega, maestresala de los Reyes Católicos y embajador en Roma durante el pontificado de Alejandro V”. Este fue “al parecer el verdadero protagonista de la hazaña cantada en el romance ‘Cercada está Santa Fe’” (Miró Quesada, 1971: 10 y 12). Según el romance, el muy joven y desobediente Garcilaso vence al caballero enemigo y recupera el pergamino del Ave María, ganando desde entonces el renombre *de la Vega*, complemento de su apellido, porque el combate se había verificado en la Vega de Granada. En este caso, la leyenda poética y épica del romance *histórico* pretendía explicar el origen de un apellido que existía en la realidad y había sido ilustre desde mucho tiempo atrás. El linaje del padre del futuro Inca contaba también con muchos de los personajes más ilustres de la literatura en lengua castellana hasta comienzos del siglo XVI. Tenemos así a poetas tales como Pedro González de Mendoza, Gómez Manrique, el marqués de Santillana, Fernán Pérez de Guzmán y el famoso toledano Garcilaso de la Vega, tío del futuro Inca (Miró Quesada, 1971: 14). Recordaré sus versos 36 al 40 de la Tercera égloga, porque habrían de servir a nuestro autor de modelo, de rumbo y de símbolo: “Entre las armas del sangriento Marte, / do apenas hay quien su furor contraste, / hurté del tiempo aquesta breve suma, / tomando ora la espada, ora la pluma”. El peruano Garcilaso tomó la espada en la campaña mi-

litar de las Alpujarras en 1569-1570, donde ganó el grado y título de capitán –como su padre–. Años más tarde, cuando se dedicaba a escribir historias, señaló:

A estos casi ochenta años que mi padre y dos hermanos suyos sirvieron a la corona de España quiero yo añadir los míos esos pocos e inútiles que en la mocedad serví con la espada y los más inútiles de ahora con la pluma para me jatar y ufanar de averles ymitado en el servir a nuestro rey eligiendo por galardón del servicio la gloria de aver cumplido con nuestra deuda y obligación (Miró Quesada, 1971: 14).

A propósito de la misma conflagración, escribió en su *Historia general del Perú*: “El príncipe [don Juan de Austria] reconoció en mí un ánimo y prontitud de darle contento con mi servir, de que dio cuenta a su hermano [el rey Felipe II]” (Garcilaso de la Vega, 1960: 360). En cuanto a su padre, transforma el sensible lance del caballo en Huarina en una inaudita hazaña: “Que no faltará quien diga que fue contra el servicio del rey, a lo cual diré yo que un hecho tal en cualquiera parte que se haga, por sí solo, sin favor ajeno, merece honra y fama” (Garcilaso de la Vega, 1960: 360). Añade que se precia y honra de ello:

[...] con decir que soy hijo de un hombre tan esforzado y animoso y de tanto valor, que en un rompimiento de batalla tan rigurosa y cruel como aquella fue, y como los mismos historiadores la cuentan, fuese mi padre de tanto ánimo, esfuerzo y valentía que se apease de su caballo y lo diese a su amigo y le ayudase a subir en él, y que juntamente le diese victoria de una batalla tan importante como aquella, que pocas hazañas ha habido en el mundo semejantes (Garcilaso de la Vega, 1960: 360).

TÍTULO DE INCA

El título de Inca lo adoptó más tarde. En 1590, publicó en Madrid *Los diálogos de amor* de León Hebreo.⁴² El libro contiene una dedicatoria a don Maximiliano de Austria, fechada en 1586 y firmada como “Garcilasso Inga de la Vega”. Porras Barrenechea, después de sus fecundas investigaciones en Montilla, aportó otros detalles significativos:

El nombre de Inga parece reservado, sin embargo, a su obra literaria y a su más cercana intimidad. Se llama “Inga” tan solo en la portada de sus obras o dedicatorias de estas, pero no en los actos de su vida civil, en que sigue firmando simplemente Garcilaso de la Vega, hasta el año 1609, en que asume, en documento público, el título de Inga, en el poder que otorga al padre Jerónimo Ferraz para la impresión en Lisboa de los Comentarios Reales. Hasta entonces, solo le daban este título las partidas de la catedral de Córdoba, pero —caso curioso—, solo en aquellas en que actúa como padrino de bautismo y no en aquellas en que figura como testigo de matrimonio. También aparece nombrado como Inga en algunas escrituras celebradas por canónigos de la catedral, como en la de don Luis de Góngora, que le da este apelativo inusitado en 1591. Se descubre así que en los corrillos eclesiásticos de la catedral era, familiarmente, “el Inga” pero que él solo se atrevió a firmarse como tal después de la publicación de sus obras, tímidamente al principio y solo de manera afirmativa y continuada en los últimos años de su vida, en las escrituras para la compra de su capilla sepulcral y en su testamento y codicilos. El título de Inga

⁴² El título completo es *La traducción del indio de los tres diálogos de amor de León Hebreo, hecha de italiano en español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los reynos y provincias del Pirú*. Madrid: Pedro Madrigal, 1590.

es así como un seudónimo literario y airón romántico, que adopta para su producción y que hace constar en las solemnidades que van a tener una repercusión recordatoria póstuma, como los documentos bautismales. Es el nombre grato y nostálgico con que quiere dar cara a la posteridad (Garcilaso de la Vega, 1951: VIII-IX).

Encontramos la firma “Ynca Garcilasso de la Vega” en la *Relación de la descendencia de García Pérez de Vargas* (1596). Sucede lo mismo en la *Florida del Ynca* (Lisboa, 1605) y también en los *Comentarios reales de los Incas* y la *Historia general del Perú*, impresas en 1609 y 1617, respectivamente. Resulta que empezó a tratarse de Inca en sus escritos a partir de 1586, título al que no tenía derecho según las reglas incas relativas a la descendencia –a las que, como hemos visto, él mismo alude en el último capítulo de sus *Comentarios reales*– y según la cédula de Carlos I mencionada anteriormente. Ventiló la cuestión de la licitud y justificación del uso del título de Inca con tanto cuidado e insistencia en las dos partes de los *Comentarios reales* que llegó hasta supeditar en parte su visión de la historia del Perú al desarrollo y cumplimiento de aquella justificación. Nos convenceremos de ello con una lectura selectiva que permita resaltar los datos íntegros –explícitos o implícitos– dispersos en la obra, disponiéndolos según el orden que corresponda al razonamiento probatorio del autor.

II

EL DERECHO A LLEVAR EL TÍTULO DE INCA

APARICIÓN DEL FANTASMA VIRACOCCHA

El principio, que también es el meollo del sistema explicativo de Garcilaso, lo constituye el capítulo de los *Comentarios reales* titulado “De un aviso que un fantasma dio al príncipe para que lo lleve a su padre”. En él, se entera el lector de que el joven *príncipe*, hijo del

inca Yáhuar Huácac, tuvo un día una visión extraordinaria y fue a contarla a su padre:

Solo señor, sabrás que, estando yo recostado hoy a medio día (no sabré certificarte si despierto o dormido) debajo de una gran peña de las que hay en los pastos de Chita, donde por tu mandato apaciento las ovejas de nuestro padre el Sol, se me puso delante un hombre extraño, en hábito y figura diferente de la nuestra, porque tenía barbas en la cara de más de un palmo y el vestido largo y suelto que le cubría hasta los pies. Traía atado por el pescuezo un animal no conocido. El cual me dijo “Sobrino: yo soy hijo del Sol y hermano del inca Manco Cápac y de la coya Mama Ocllo Huaco, su mujer y hermana, los primeros de tus antepasados, por lo cual soy hermano de tu padre y de todos vosotros. Llámome Viracocha Inca. Vengo de parte del Sol nuestro padre a darte aviso para que se lo des al inca, mi hermano, cómo la mayor parte de las provincias de Chinchaysuyu sujetas a su imperio, y otras de las no sujetas están rebeladas y juntan mucha gente para venir con poderoso ejército a derribarle de su trono y destruir nuestra imperial ciudad del Cuzco. Por tanto ve al inca mi hermano y dile que aperciba y prevenga y mire por lo que le conviene acerca deste caso. Y en particular te digo a ti que en cualquiera adversidad que te suceda no temas que yo te falte, que en todas ellas te socorreré como a mi carne y sangre. Por tanto no dejes de acometer cualquiera hazaña, por grande que sea, que convenga a la majestad de tu sangre y a la grandeza de tu imperio, que yo seré siempre en tu favor y amparo y te buscaré los socorros que hubieres menester” (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 123).

A continuación, Garcilaso completa su descripción del aparecido:

La estatua semejaba a las imágenes de nuestros bienaventurados apóstoles y más propiamente a la del señor San Bartolomé, porque la pintan con el demonio atado a sus pies, como estaba la figura del inca Viracocha con su animal no conocido. Los españoles, habiendo visto este templo y la estatua de la forma que se ha dicho, han querido decir que pudo ser que el apóstol San Bartolomé llegase hasta el Perú a predicar a aquellos gentiles, y que en memoria suya hubiesen hecho los indios la estatua y el templo (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 191).

El inca Yáhuar Huácac no tomó en serio la visión de su hijo. No quiso que se hablase más del asunto. Sin embargo, los parientes del soberano y los adivinos, aficionados a interpretar los sueños del inca, hicieron caso al relato del joven, y en adelante “llamaron al príncipe Viracocha Inca o Inca Viracocha [...]. Diéronle el nombre del fantasma que se le había aparecido, el cual dijo llamarse así” (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 186).

DIVINIZACIÓN DE LA VICTORIA Y DEL FANTASMA

Aconteció lo que había anunciado el fantasma (“la fantasma”, en la edición príncipes). Efectivamente, la nación chanca (junto con las de Uramarca, Uillca, Utusulla, Hancohuallu y otras) atacó el Cuzco. Mientras Yáhuar Huácac desamparaba la ciudad, su hijo, el joven príncipe, recibió ayuda militar inesperada de varias provincias y salió victorioso. Según Garcilaso, la ayuda militar de parte de diversas etnias no fue de ninguna manera sobrenatural. Lo que hizo posible la victoria fue la energía y el valor del inca y de su gente. Sin embargo, los parientes del inca, que formaban también parte de la batalla, se persuadieron y convencieron a los suyos y a los demás indios de que la ayuda de las tropas que vinieron de algunas provincias había sido sobrenatural, conforme a la promesa, evidentemente de índole sobrenatural, que el fantasma había hecho al príncipe: “El príncipe Inca Viracocha y todos los suyos se esforzaron mucho

de saber que les venía tan gran socorro en tiempo de tanta necesidad, y lo atribuyeron a la promesa que su tío el fantasma le había hecho [al príncipe]" (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 174).

Entonces, los incas de la corte y los hechiceros divinizaron al fantasma: "[Los Incas] dieron grandes voces, diciendo que las piedras y las matas de aquellos campos se convertían en hombres y venían a pelear en servicio del príncipe, porque el Sol y el dios Viracocha lo mandaban así" (Garcilaso de la Vega 1959, t. II: 177). En adelante, Garcilaso llamará al fantasma "dios Viracocha". Señala el autor: "la cual fantasma adoraron desde entonces los indios por su dios, hijo del Sol, como ella dijo que era" (Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, 1960: 75). Así, el dios Viracocha fue inventado por los incas.

ESTATUA DEL DIOS VIRACOCOA EN CACHA

Para conmemorar la victoria, el Inca Viracocha mandó edificar en el pueblo de Cacha un templo "a honor y reverencia de su tío el fantasma" y labrar en él una estatua de piedra "de la misma figura que dijo habérsele aparecido". Para ello, él mismo quiso servir de modelo "en hábito y figura", adoptando la misma postura del espectro para que los escultores lo retratasen mejor. Esto sugiere que, para ello, se puso un vestido largo y barbas postizas. Garcilaso describe otra vez la figura polifacética del fantasma añadiéndole algunos rasgos importantes:

[...] era un hombre de buena estatura, con una barba larga de más de un palmo. Los vestidos, largos y anchos como túnica o sotana, llegaban hasta los pies. Tenía un extraño animal de figura no conocida, con garras de león, atado por el pescuezo con una cadena y el ramal de ella en una mano de la estatua (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 190).

La estatua reunía en sí tres elementos significantes: 1. representaba al inca llamado Viracocha, hermano del primer rey Manco

Cápac y tío segundo del príncipe, definido como hijo del Sol y deificado después con el nombre de “dios Viracocha”; 2. al ser un personaje con barbas, todavía era desconocido y misterioso para los incas y los indios, pero dichas barbas evocan al lector a un futuro conquistador español; 3. el hábito largo, desconocido aún para los incas y los indios, remite al lector a algún eclesiástico por venir y, más precisamente, según puntualiza Garcilaso, la imagen del apóstol San Bartolomé, con un animal demoníaco encadenado a sus pies.

IMAGEN DEL CONQUISTADOR ESPAÑOL: BARBA, ARMADURA Y CRUZ

Sin embargo, la primera visión indígena de los invasores, exceptuando las barbas, no estuvo conforme con la imagen de Cacha. Garcilaso situó en Tumbes la primera revelación de los barbudos, el primer encuentro ejemplar de un conquistador español con los nativos. El soldado Pedro de Candía, que venía por mar, junto con Francisco Pizarro, desembarcó en esta ciudad armado “de pies a cabeza”:

Se puso sobre el vestido una cota de malla que le llegaba a las rodillas y una celada de hierro de las muy bravas y galanas [...] y una rodela de acero, y su espada en la cinta, y en la mano derecha una cruz de palo, de más de una vara de medir en alto, en la cual fiaba más que en sus armas, por ser insignia de nuestra redención (*Historia general del Perú*, 1960: 31).

Los tumbesinos fueron sorprendidos y asustados por la armadura de Candía. El autor indica que le acogieron como si fuera un dios: “Los indios [vieron] un hombre tan grande, cubierto de hierro de pies a cabeza, con barbas en la cara, cosa nunca por ellos vista ni imaginada [que] ni osaron hacerle mal, porque les parecía cosa divina” (*Historia general del Perú*, 1960: 31). Más inesperada todavía fue la siguiente conducta de los nativos, que sin motivo explícito qui-

sieron someterle a una terrible prueba: “Para hacer experiencia de quién era, acordaron los principales y el curaca con ellos echarle el león [puma] y el tigre [jaguar] que Huayna Cápac les mandó guardar, para que lo despedazaran, y así lo pusieron por obra” (Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, 1960: 31). Entonces, Garcilaso introduce otro factor determinante, que tampoco tiene relación con la figura de Cacha. Recordando sin duda el episodio bíblico de Daniel en la fosa de los leones, salva a Candía por una “maravilla”, o milagro debido a la cruz:

[...] aquellos fieros animales, viendo al cristiano y la señal de la cruz, que es lo más cierto, se fueron a él, perdida la fiera natural que tenían y, como si fueran dos perros que él hubiera criado, le halagaron y se echaron a sus pies. Pedro de Candía, considerando la maravilla de Dios Nuestro Señor y cobrando más ánimo con ella, se bajó a traer la mano por las cabezas y lomos de los animales, y les puso la cruz encima, dando a entender a aquellos gentiles que la virtud de aquella insignia amansaba y quitaba la ferocidad de las fieras. Con lo cual acabaron de creer los indios que eran hijos del Sol, venidos del cielo (*Historia general del Perú*, 1960: 32).

El lector puede preguntarse por qué el dios fantástico Viracocha no es mencionado en aquel episodio milagroso. Los tumbesinos, que ya habían tenido relaciones con Huayna Cápac y las tenían con el Cuzco, lógicamente debían conocer el culto del dios fantasma Viracocha y la imagen pronosticada de los conquistadores. Si Candía no hubiese manipulado una cruz, a pesar de sus barbas y de su armadura larga, hubiese sido devorado por las fieras. Garcilaso declara que “obró el Señor una de sus maravillas en favor de la fe católica y de aquellos naturales, para que la recibiesen”. Los tumbesinos no “creyeron muy de veras” en la divinidad de los españoles. Solo el milagro de la cruz, suceso inesperado e inaudito, viene a restablecer el orden garcilasista, haciendo de Candía un hijo del Sol.

El poder sobrenatural cristiano de la cruz sobre las fieras le merece a Candía el título de *hijo del Sol, venido del cielo*, que es una apelación sobrenatural idolátrica. Pero, siendo hijo del Sol como los incas, resultaba ser también, de acuerdo con este sistema de parentesco fabuloso, hermano suyo. Así lo apunta Garcilaso, al escribir que los tumbesinos le “llevaron a ver la casa real de sus hermanos los Incas” (*Historia general del Perú*, 1960: 32). No le llamaron *Viracocha*, pero este título queda sobreentendido, puesto que, siendo llamado hijo del Sol y tenido por hermano de los incas, era por lo mismo hermano del dios fantástico *Viracocha*, que era hijo del Sol.

ESPAÑOLES IDENTIFICADOS CON LA ESTATUA DE CACHA

Sin embargo, las barbas y el vestido largo fueron las señales inconfundibles que permitieron a los nativos identificar a los españoles en general como *viracochas*:

Y porque el príncipe [Inca Viracocha] dijo que [el fantasma] tenía barbas en la cara, a diferencia de los indios, que generalmente son lampiños, y que traía el vestido hasta los pies, diferente hábito del que los indios traen, que no les llega hasta la rodilla, de aquí nació que llamaron Viracocha a los primeros españoles que entraron en el Perú, porque les vieron barbas y todo el cuerpo vestido (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 186).

Uno de los primeros ejemplos de ese reconocimiento de los españoles, realizado gracias a su retrato anunciado mucho tiempo atrás en vida de Inca Viracocha y a la estatua de Cacha, surge cuando Hernando Pizarro y Hernando de Soto, embajadores de Francisco Pizarro, visitan a Atahualpa. Este exclama al recibirles: “Veis aquí la cara y la figura y el hábito de nuestro dios Viracocha al propio, como nos dejó retratado en la estatua y bulto de piedra nuestro antecesor el Inca Viracocha, a quien le apareció esta figura” (*Historia general del Perú*, 1960: 42). Garcilaso añade que, después de un

brindis, “el rey dijo que descansasen, que quería gozar de mirar sus figuras, porque en ellos veía a su dios Viracocha” (*Historia general del Perú*, 1960: 42). Los indios fueron informados de la semejanza existente entre la estatua de Cacha y los extranjeros, y, en adelante, en todas partes, identificaron a los españoles con el dios Viracocha:

Resta decir ahora del nombre Viracocha, el cual nombre dieron a los españoles luego que los vieron en su tierra, porque en la barba y en el vestido semejaban al fantasma que se apareció al Inca Viracocha, como en su vida dijimos. El cual fantasma adoraron desde entonces los indios por su dios, hijo del Sol, como él dijo que lo era (*Historia general del Perú*, 1960: 75).

La imagen del dios fantasma y de su estatua en Cacha había de ser transmitida a los reyes sucesivos. Mucho tiempo después, Huayna Cápac, fundándose en estos datos y en un pronóstico de su antepasado Inca Viracocha, mencionaría las barbas de los futuros invasores; y, en Cajamarca, Atahualpa, enfrentado a Valverde, recordaría el póstumo y pacífico mandamiento de su padre a propósito de los fatales barbudos: “mis vasallos y yo nos ofrecemos a la muerte y a todo lo que de vosotros quisiéredes hacer, no por temor de vuestras armas y amenazas, sino por cumplir lo que mi padre Huayna Cápac dejó mandado a la hora de la muerte, que sirviésemos y honrásemos una gente barbuda como vosotros” (*Historia general del Perú*, 1960: 51).

ESPAÑÓLES: SERVIDORES E INSTRUMENTOS DEL DIOS VIRACOCHA

Con la conquista, los incas, además de identificar a los españoles por su aspecto físico con los hijos del Sol y del dios Viracocha, se convencieron más todavía de su divinidad cuando vieron que prendían y mataban al Inca Atahualpa, a quien odiaban los parientes y el partido de Huáscar. Desde entonces, los incas no apreciaron ya

a los españoles solamente por su aspecto, sino también por sus actos, y semejantes actos fortalecieron la creencia que tuvieron cierta categoría de incas e indios en la divinidad de los conquistadores, creencia a veces quizá insuficiente, como en el suceso de Tumbes. Garcilaso llega casi hasta sustituir un motivo por otro, como si se olvidase de las barbas y del hábito, aseverando que la muerte de Atahualpa fue la causa principal de haber los indios llamado “viracocha” a los españoles. Además, los conquistadores fueron calificados con una nueva etiqueta. No solamente fueron reputados hijos de Viracocha, sino que ya eran definidos como los servidores, mensajeros e instrumentos del dios

[...] cuando poco después vieron que los españoles, a la primera vista, prendieron al rey Atahualpa y que dentro en pocos días lo mataron, con muerte tan afrentosa como fue darle garrote en pública plaza (que la daban sus leyes a los ladrones y malhechores), y que se ejecutó con voz de pregonero que iba publicando las tiranías que había hecho y la muerte de Huáscar, entonces creyeron muy de veras que los españoles eran hijos de aquel su dios Viracocha, hijo del Sol, y que los había enviado del Cielo para que vengasen a Huáscar y a todos suyos, y castigasen a Atahualpa (Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, 1960: 75).

La expresión “creyeron muy de veras” podría sugerir que anteriormente los incas no creían seriamente en la divinidad de los barbudos. Sería sin duda excesivo interpretar así esta frase. En la primera parte de la obra, el autor había señalado que, después de la ejecución de Atahualpa, los españoles fueron tenidos por servidores, ejecutantes y mensajeros de los designios del dios Viracocha. Dejando en segundo término la influencia de las barbas y del hábito del fantasma –cuya explicación le había causado tanto trabajo–, Garcilaso señala a la muerte del inca más bien como el segundo motivo y confirmación del apellido Viracocha atribuido a los

españoles. Estos –según los partidarios de Huáscar–, al matar a Atahualpa, no hicieron sino obedecer el mandato del dios Viracocha. Repitieron así la hazaña de Inca Viracocha contra los chancas y salvaron el Cuzco por segunda vez:

Y porque luego que entraron los españoles prendieron a Atahualpa, rey tirano y lo mataron, el cual poco antes había muerto a Huáscar Inca, legítimo heredero, y había hecho en los de la sangre real (sin respetar sexo ni edad) las crueldades que en su lugar diremos, confirmaron de veras el nombre de Viracocha a los españoles, diciendo que eran hijos de su dios Viracocha, que los envió del cielo para que sacasen a los Incas y librasen la ciudad del Cuzco y todo su imperio de la tiranías y crueldades de Atahualpa, como el mismo Viracocha lo había hecho otra vez, manifestándose al príncipe Inca Viracocha para librarle de la rebelión de los Chancas, y dijeron que los españoles habían muerto al tirano [Atahualpa] en castigo y venganza de los Incas, por habérselo mandado así el dios Viracocha, padre de los españoles, y esta es la razón por la cual llamaron Viracocha a los primeros españoles (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 186).

ESPAÑOLES: HIJOS DE VIRACOCCHA Y HERMANOS DE LOS INCAS

En los primeros tiempos de la conquista, después de haber “sosegado” la provincia de Tumbes, Pizarro y los suyos, al llegar a “unos valles hermosos y muy bastecidos”, recibieron una embajada “del desdichado Huáscar Inca”. El embajador dijo que el Inca “pedía con mucha humildad la justicia, rectitud y amparo de los hijos de su dios Viracocha” (*Historia general del Perú*, 1960: 37), lo que significa que el Inca legítimo Huáscar estaba al corriente de la divinidad de los españoles, y también que los tenía por miembros de su familia, pues, por dicha divinidad, eran hijos del Sol, como él. Este tratamiento se repite después de la muerte de Ata-

huallpa, subrayando el parentesco –ya no la asimilación– de padre a hijos entre el dios y los españoles: “Y [los Incas] dijeron que los españoles habían muerto al tirano [Atahualpa] en castigo y venganza de los Incas, por habérselo mandado así el dios Viracocha, padre de los españoles” (Garcilaso de la Vega, 1959, t. II: 186). Además, el vínculo familiar de los españoles con los reyes incas es también patente. Estos llaman “hijos del Sol” a los conquistadores. Siendo los Incas también “hijos del Sol”, los españoles resultan ser sus hermanos. Antes del encuentro fatal de Cajamarca, Pizarro recibe una embajada de Atahualpa, cuyo hermano Tito Atauchi es el embajador. Este le dice a Pizarro que el Inca le enviaba para “dar la bienvenida a los hijos de su dios Viracocha [...] que deseaba verlos y servirles como a hijos del Sol, su padre, y hermanos suyos” (*Historia general del Perú*, 1960: 37). Los curacas y los indios de Tumbes ya habían hermanado al conquistador millagrero con los Incas. Ahora, el título de hermano es sugerido por la semejanza del aspecto de este conquistador con la figura de Cachá, y lo importante en este pasaje es que dicho título es dado por el hermano y representante del rey inca.

ESPAÑOLES HECHOS INCAS ADOPTIVOS POR LOS INCAS

El reconocimiento de los lazos divinos y familiares entre incas y españoles culmina con la “embajada que el Inca hizo a los españoles” antes del encuentro de Cajamarca. El “rey” Atahualpa recibe a los conquistadores y embajadores españoles, Hernando Pizarro y Hernando de Soto, como a miembros de su familia, pues “los tenía por descendientes de la sangre del Sol” y por “hijos de nuestro dios Viracocha”, tratándoles además como a pares e iguales en rango, como a reyes incas, llamándoles “Cápac”:

Los embajadores hicieron al inca, que estaba sentado en su asiento de oro, una gran reverencia, a la usanza española. El rey gustó mucho de verla, y poniéndose en pie, los abrazó con mucha afabilidad y les dixo: “Seáis bienvenidos, Cápac

Viracocha, a estas mis regiones" (*Historia general del Perú*, 1960: 42).

Tito Atauchi (hermano de padre y madre de Atahualpa), mandado por el rey Atahualpa, se dirige al "general" (Francisco Pizarro) llamándole "inca", y propone asentar con los conquistadores un tratado de paz y amistad perpetua, basado en aquel parentesco divino (*Historia general del Perú*, 1960: 38). Tito le dice otra vez al "gobernador" Francisco Pizarro: "pues eres inca, hijo del Sol", evocando al "gran dios Viracocha, tu padre y nuestro" (*Historia general del Perú*, 1960: 38). Así, Garcilaso parece haber cumplido con su deseo y programa de justificar el derecho de los conquistadores a llevar el título de Inca. Sin embargo, los sutiles y complicados argumentos arriba expuestos, sin duda, no le parecieron suficientes. Quiso respaldarlos con una suerte de demostración legal, acudiendo para ello, desde el principio de la obra, a las presuntas leyes del imperio, a las normas decretadas por el primer Inca.

MANCO CÁPAC Y LOS INCAS DE PRIVILEGIO

El discurso demostrativo no ha terminado. Si los españoles conquistadores fueron llamados incas, si les "pertenecía derechamente el nombre de 'inca'", esto implica una consecuencia de mayor importancia. Significa que el padre de Garcilaso tuvo derecho a aquel título. Además, lo mereció en forma especial y prioritaria, por ser miembro de la nobleza, como Alonso de Soto, a quien Tito Atauchi, embajador y sustituto de su hermano el rey inca Atahualpa, dedicó aquel tratamiento. Es notable que Atahualpa, aunque presentado como *tirano* en los *Comentarios reales*, sea calificado de *rey* por Garcilaso, lo que legitima el tratamiento de *Incas* dado por Tito Atauchi a los conquistadores. Ahora bien, aunque el autor deja establecido que todos los españoles tuvieron derecho al título de inca, por otro lado, parece limitar este derecho a la nobleza. Solo un rey inca, u otra persona encargada por él, tenía derecho a otorgar semejante título honorífico. Sobre esta problemática de la justi-

ficación del título y, a la vez, de su transmisión a los hijos, Garcilaso se explicó detenidamente en el primer capítulo de los *Comentarios reales*, con las palabras que atribuye al primer Inca Manco Cápac:

A lo último, viéndose ya el inca [Manco Cápac] viejo, mandó que los más principales de sus vasallos se juntasen en la ciudad del Cuzco, y en una plática solemne les dijo que él entendía volverse presto al cielo a descansar con su padre el Sol, que le llamaba [...] y que habiéndoles de dejar, quería dejarles el colmo de sus favores y mercedes que era el apellido de su nombre real, para que ellos y sus descendientes viviesen honrados y estimados de todo el mundo. Y así para que viesen el amor que como a hijos les tenía mandó que ellos y sus descendientes para siempre se llamasen Incas, sin alguna distinción ni diferencia de unos a otros, como habían sido los demás favores y mercedes pasadas, sino que llanamente y generalmente gozasen todos de la alteza deste nombre, que, por ser los primeros vasallos que tuvo y porque ellos se habían reducido de su voluntad, los amaba como a hijos y gustaba de darles sus insignias y nombre real y llamarles hijos, porque esperaba de ellos y de sus descendientes que como tales hijos servirían a su rey presente y a los que de él sucediesen en las conquistas y reducción de los demás indios para aumento de su Imperio, todo lo cual les mandaba guardasen en el corazón y en la memoria para corresponder con el servicio como leales vasallos, y que no quería que sus mujeres e hijas se llamasen pallas, como las de sangre real, porque no siendo las mujeres como los hombres capaces de las armas para servir en la guerra, tampoco lo eran de aquel nombre y apellido real. De estos Incas, hechos de privilegio, son los que hay ahora en el Perú que se llaman Incas y sus mujeres se llaman pallas y coyas (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. I: 120).

Estas líneas forman una transposición historizada e implícita, aunque claramente alusiva, a la problemática que estamos ventilando. Las circunstancias puntualizadas en ellas convienen de manera idónea al caso del autor de los *Comentarios reales* y a la justificación de su discurso. El lector se entera de que solamente el rey, o sea el Inca, era el que podía otorgar el título de inca y, por extensión, los títulos honoríficos. El favor del rey inca concierne a los más principales de los vasallos, y justamente el padre del autor –de muy antigua e ilustre alcurnia– formaba parte de aquel grupo, y también su hijo se tenía por uno de ellos. Constatamos que todo lo que se refiere a los incas *de privilegio* presuntamente nombrados por Manco Cápac es también perfectamente aplicable a cualquier conquistador, a quien otro Inca reinante, en tiempos de la conquista, hubiese concedido aquel codiciado título. Hemos visto que este fue el caso de Francisco Pizarro y Alonso de Soto –caso de significación ejemplar–, a quienes el Inca Atahualpa –entonces rey inca, aunque ilegítimo– llamó y nombró *Incas*. Es evidente que, según el autor, el hecho de que Atahualpa fuese sucesor ilegítimo de Huayna Cápac no amenguaba el valor de los títulos honoríficos que concedía. Al apuntar que Manco Cápac “esperaba dellos y de sus descendientes que como tales hijos servirían a su rey presente y a los que de él sucediesen en las conquistas y reducción de los demás indios para aumento de su Imperio”, parece aludir y ser aplicable a los servicios de conquistador del Perú de su padre, y también a sus propios servicios militares en España, en la represión de la rebelión de las Alpujarras, en la que los moriscos pudieron ser comparados tal vez con los indios rebeldes. Termina imaginando aquella recomendación de Manco Cápac: “todo lo cual les mandaba guardasen en el corazón y en la memoria”, recomendación que Garcilaso también hizo suya, entrañablemente.

CATEGORÍAS DE CONQUISTADORES

Es sabido que era costumbre distinguir entre los primeros conquistadores y *pobladores de la tierra*, que llegaron al Perú antes de la prisión y muerte de Atahualpa, y los segundos, que llegaron des-

pués de estos sucesos, siendo los de la primera ola considerados los únicos que tenían derecho al título de conquistadores de la tierra. ¿A qué categoría pertenecía el padre de Garcilaso? Pertenecía a la segunda, porque vino al Perú con el adelantado Alvarado, después de Cajamarca, en 1534. Evidentemente, Garcilaso fue contrariado y perturbado por este hecho, que venía a desbaratar sus pretensiones al codiciado título de inca. En su dedicatoria de los *Diálogos de amor* al rey de España, no había vacilado en cambiar, adelantándola en tres años, la fecha de la llegada de su padre al Perú:

También por la parte de España soy hijo de Garcilasso de la Vega vuestro criado, que fue conquistador, y poblador de los reynos y provincias del Pirú. Passó a ellas, con el adelantado don Pedro de Alvarado, año de mil y quinientos y treinta y uno. Hallose en la primera general conquista de los naturales dél, y en la segunda de la rebelión dellos (Hebreo, 1989: f. s. n.).

Después, pareció haberse arrepentido. En los *Comentarios reales*, como apuntó José Durand, reconoce las dos categorías de conquistadores y el hecho de que su padre perteneció a la segunda, aunque restringe la superioridad de la primera:

Por encima de su nobleza de sangre —mucho, poca o ninguna—, conquistadores y pobladores fueron miembros de una esfera social superior. “Llamamos conquistador de los primeros —escribe Garcilaso— a cualquiera de los ciento y sesenta españoles que se hallaron con don Francisco Pizarro en la prisión de Atahuallpa; y los segundos son los que entraron con don Diego de Almagro y los que fueron con don Pedro de Alvarado, que todos entraron casi juntos; a todos estos dieron nombres de conquistadores del Perú, y no más, y los segundos honraban mucho a los primeros, aunque algunos fuesen de menos calidad que no ellos, porque fueron primeros” (1953, t. II: 21).

Sin embargo, seguía molestándolo esa postergación histórica de su padre. Más tarde, en la *Historia general del Perú*, encontró, gracias a su dios fantástico, la posibilidad de anular el criterio de la anterioridad o posterioridad en relación con la fecha clave de la prisión de Atahualpa, introduciendo otro criterio fundado en la divinización de los conquistadores. Así, desapareció la diferencia cronológica y podían confundirse igualitariamente las dos categorías:

[...] derechamente les pertenecerá [a los españoles] el nombre de Inca, como a hombres divinos venidos del cielo, y así llamaron Viracocha Inca a todos los que entraron con don Francisco Pizarro, hasta los segundos, que fueron con don Diego de Almagro y con el adelantado don Pedro de Alvarado, y los adoraron por dioses (*Historia general del Perú*, 1960: 75-76).

Al crear este nuevo escalafón rescata a la vez el título de inca y la mítica divinidad de su padre. Sin embargo, por una mayor seguridad, adoptó otro sistema de diferenciación entre los conquistadores, introduciendo un criterio moral. Después de asentar que los indios habían dado el título de viracocha a todos los conquistadores del Perú, puntualizó que semejante honor podía suprimirse y desaparecer en caso de mala conducta de los susodichos:

Duró esta adoración [a los conquistadores] hasta que la avaricia, lujuria, crueldad y aspereza con que muchos dellos les trataban, los desengañaron de su falsa creencia, por donde les quitaron el nombre de Inca, diciendo que no eran verdaderos hijos del Sol, pues en el trato que les hacían no semejaban a sus Incas, los pasados, y así les quitaron el apellido Inca y les dejaron el nombre Viracocha, por la semejanza de la fantasma en barbas y hábito. Esto hicieron los indios con los españoles que se mostraron ásperos y crueles y de mala condición, y en lugar de los nombres

augustos les llamaron “supay”, que es demonio (*Historia general del Perú*, 1960: 76).

Es obvio que Garcilaso deseaba excusar a su padre de semejantes vicios. Consecuentemente, en el capítulo siguiente, relata una batalla en la que este había participado. Después de la victoria, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega recorrió el campo de batalla, donde un indio de entre los enemigos, que había quedado vivo, se había escondido entre los cadáveres de sus compañeros, esperando salvarse con esa estratagema:

Los españoles, habiendo seguido el alcance, se volvieron a su alojamiento por diversas partes. Tres o cuatro compañeros acertaron a venir por donde estaba echado el indio, y admirados de ver los muertos que por el campo había, Garcilaso de la Vega, mi señor [padre], que era uno de los compañeros, puso los ojos en el indio y vio que estaba jadeando. Tocolé con el regatón de la lanza, por ver si lo sentía. El indio, con gran presteza se puso en pie, pidiendo misericordia, temiendo que querían matarle. Desde entonces quedó en servicio de mi padre, con la sujeción y lealtad que hemos dicho, y se preciaba de mostrarla en toda cosa. Y después se bautizó y se llamó Juan, y su mujer Isabel (*Historia general del Perú*, 1960: 77).

Por compasivo y misericordioso, el capitán no había matado al indio. Aurelio Miró Quesada subraya otras virtudes suyas, recordadas por su hijo en la *Historia general del Perú*:

La generosidad del capitán Garcilaso no se demostraba solamente con los españoles; porque así como dio libertad y exoneró de tributos al indio García Pauqui, como recompensa por su leal servicio a la familia cuando estuvo cercada por Bachicao, así permitió que los indios de

Huamampallpa, “que está quarenta leguas del Cuzco”, le llevarán el trigo de un cortijo que quedaba solo a dieciséis; entregó a los indios de la provincia Cotanera la lana de los tejidos que habían de tejerle; y a quienes debían llevarle tres veces al año cestos de coca, “les dava a cada uno media hanega de maíz, y les prestaba sus carneros de carga” (1971: 414).

De la larga y anónima “Oración fúnebre de un religioso a la muerte de Garcilaso mi señor” tomaré la conclusión en la que el capitán Sebastián Garcilaso aparece hecho un modelo de virtudes:

[...] muriendo Garcilaso cayó un fuerte baluarte de la religión cristiana, murió el esfuerzo de la guerra, el ornamento de la paz, la honra de los nobles, el modelo de los jueces, el padre de la patria, el reparo de los pobres, el amigo de los buenos, el espanto de los malos y finalmente el amparo de los naturales (*Historia general del Perú*, 1960: 159).

No cabe duda, pues, que el padre de Garcilaso había de pertenecer a la alta categoría moral de los españoles a quienes los incas y los indios concedían no solamente el título de inca, sino también los siguientes nombres honoríficos:

[...] a los [españoles] que reconocieron por piadosos, mansos y afables, que los hubo muchos, no solamente les confirmaron los nombres ya dichos, pero les añadieron todos los que daban a sus reyes, que son *Intipachurin*, hijo del Sol, *Huacchacuyac*, amador de pobres, y no satisfaciéndoles estos nombres para engrandecer y ensalzar más la bondad y virtud de los españoles que les trataban bien, les llamaban hijos de Dios, tomando de los españoles el nombre Dios, viendo la estima en que le tenían, aunque por no tener en su lenguaje la letra *d*, decían entonces *Tius* por decir dios. Y así les

llamaban *Tiuspa churin*, que es hijo de Dios (*Historia general del Perú*, 1960: 76).

HERENCIA DEL TÍTULO

Resulta que, según lo expuesto, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega mereció en vida el título de inca. Pero ¿tenía su hijo derecho a heredarlo? La respuesta nos la dio al principio de los *Comentarios reales*. Las disposiciones atribuidas a Manco Cápac tienen por objeto manifestar que el título era hereditario, habiendo decretado este rey que los incas de privilegio “y sus descendientes para siempre se llamasen Incas”. Esta regla, brevemente evocada por el fundador de la dinastía, era necesaria y suficiente para certificar que el nombre de inca, ganado y merecido por el padre de Garcilaso por sus servicios militares, y gracias, indirectamente, a la aparición del “fantasma Viracocha”, se podía transmitir cabalmente a los hijos, siempre que –según la norma que él mismo había promulgado– fuesen habidos en una princesa inca, lo que corresponde a la situación familiar del autor. Este, habiendo demostrado que fue inca de privilegio por herencia paterna, tuvo por consiguiente derecho a firmar como *Inca Garcilaso de la Vega*. Además, si nos ceñimos a su lógica, también tuvo derecho a llevar los apellidos *Viracocha*, *hijo del Sol* y, eventualmente, los demás títulos honoríficos “que [los indios] daban a sus reyes”, aunque no los reivindicó explícitamente.

III

PREPARACIÓN PROVIDENCIAL DEL TÍTULO DE INCA

DEMONIO Y PROVIDENCIA

Sin embargo, siendo el *dios fantástico Viracocha* un espectro autodefinido como hijo del Sol y hermano del primer rey inca –lo que implicaba idolatría–, cabe preguntarse si Garcilaso no apuntaló toda su demostración sobre una base idólatrica. En este caso, el razonamiento del autor, tan buen cristiano, quedaría paradójicamen-

te fuera de lugar. Esta hipótesis parece evidenciada después de leer el siguiente párrafo:

El sueño, puédese creer que el demonio, como tan gran maestre de maldades, lo causase durmiendo el príncipe, o que velando se le representase en aquella figura, que no se sabe de cierto si dormía o velaba. Y los indios antes se inclinaban a afirmar que no dormía sino que velaba, recostado debajo de aquella peña. Y pudo hacer esto el enemigo del género humano por aumentar crédito y reputación a la idolatría de los Incas, porque como viese que el reino de ellos se iba estableciendo y que los Incas habían de ser los legisladores de las supersticiones de su gentilidad y vana ley, para que fuesen creídos y tenidos por dioses y obedecidos por tales, haría aquella representación y otras que los indios cuentan, aunque ninguna para ellos de tanta admiración como la del Viracocha Inca, porque el fantasma vino diciendo que era hijo del Sol y hermano de los Incas (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 188).

Este pasaje no debe ser considerado aisladamente. Es preciso relacionarlo con el conjunto del sistema religioso de los incas en los *Comentarios reales*. Ya Manco Cápac había empezado a fomentar el culto del Sol, haciéndose adorar él mismo por hijo de este dios –aunque él mismo no creía en la divinidad del astro– con la finalidad de dominar mejor a sus súbditos y hacer más fáciles sus conquistas. Pero el autor muestra que esta invención de un falso dios tuvo consecuencias positivas desde el punto de vista cristiano, porque el sol es la criatura más provechosa para la naturaleza y los hombres, y su culto, aunque idolátrico, correspondía a una categoría superior de idolatría, que Garcilaso llama “idolatría de la segunda edad”, siendo la “idolatría de la primera edad” la de las etnias anteriores a los incas o fuera de su dominio, las que adoraban criaturas viles y practicaban sacrificios humanos. Durante la segun-

da edad de la idolatría, que perdura a lo largo de los reinados de los Incas, estos dejan actuar a sus hechiceros, que a menudo son manejados por el demonio, quien perjudica a los hombres en lo posible. Sus actos malévolos pueden acarrear terribles y desastrosas consecuencias, “permitiéndolo Dios”, aunque siempre provisionalmente en relación con la futura historia del mundo, siendo esta prevista y gobernada por la Providencia divina, que finalmente ha de salir ganando (Cieza de León, 1986: 170).⁴³

El demonio se equivoca también a menudo. Se habría equivocado al provocar el sueño del príncipe, porque no sabía ni podía entender que el hecho de resguardar y fortalecer el poder de los Incas en el Cuzco, como proyectara, redundaría después de la conquista española en hacer más fácil el proceso evangélico, según lo asienta el autor en otro lugar del libro. Así, la religión del Sol, dios concreto y visible, aunque falso, significaba según Garcilaso una etapa necesaria y progresista, moral y religiosamente superior a la anterior, en el largo camino que había de conducir al hombre andino hasta la definitiva adoración de un dios invisible, abstracto, creador del mundo y omnipotente. Algunos Incas habían ya “rastreado” y concebido a aquel dios racionalmente, aunque este había quedado para ellos todavía “no conocido”, como el “deus ignotus” de los atenienses, según San Pablo. Este dios, al que llamaron provisionalmente Pachacámac, sería revelado solo con la venida de los españoles. El Pachacámac de los *Comentarios reales* es la preparación providencial del Dios cristiano. Garcilaso lo eligió por dios mayor de los incas contra Viracocha por razones lingüísticas, etimológicas. Según él, los historiadores españoles, que no sabían quechua como él, no habían entendido que Pachacámac “quiere decir el que da ánima al mundo universo” (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. I: 133). En cuanto al nombre Viracocha, Garcilaso sostiene que no es analizable, no tiene sentido que, por consiguiente, no podía aplicarse a un dios y solamente podía ser nom-

⁴³ Al respecto, véase cap. 5 de este volumen.

bre de persona (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. I: 135). Se ha visto que había de atribuirlo al hermano de Manco Cápac aparecido en Chita. De semejantes planteamientos resulta que, efectivamente, había podido el demonio producir o favorecer uno de los aspectos de la aparición del fantasma de Chita, esto es, la aparición del Inca Viracocha, pero no había podido inventar las barbas, ni el hábito largo de clérigo, ni el animal demoníaco encadenado, porque estas representaciones precristianas solamente podían ser inspiradas por Dios, siendo, por lo mismo, providenciales. De todos modos, en este caso, el demonio habría trabajado en pro de la Divina Providencia sin darse cuenta de ello, y, al mismo tiempo, en pro de la concesión del título de inca al padre de Garcilaso, ya que la aparición del fantasma es el punto de partida de la justificación de dicho título.

INCA VIRACOCCHA, INSTRUMENTO DE LA PROVIDENCIA

El Inca Viracocha y sus hechiceros, sin saberlo, fueron también, en la segunda edad solar de la idolatría, instrumentos de la Providencia, según se puntualiza en varios lugares de la obra. Particularmente, el Inca Viracocha:

1. salvó el Cuzco de la invasión de los chancas. Así, pudo mantenerse el poder de los incas, el culto progresista del Sol en el imperio, y se conservaron las universidades de la capital, donde se enseñaba el mejor quechua, la *lengua general* difundida en todas las provincias, *koiné* que habían de utilizar con gran provecho los eclesiásticos españoles para difundir el cristianismo;
2. creó el templo y la estatua de Cacha, y, sirviendo de modelo a los escultores, hizo que todos pudiesen ver en la estatua cómo era el fantasma, sacralizando su imagen apostólica todavía incomprendible, generalizando y perpetuando el misterio de sus barbas y de su hábito, que permitiría a los nativos conquistados identificar a los españoles con los hijos y mensajeros del dios Viracocha. Así, algunos de ellos, señaladamente el conquista-

dor Garcilaso, podrían ser recibidos como hermanos suyos y, por consiguiente, como hermanos míticos de los Incas;

3. también “se hizo oráculo” y pronosticó la destrucción del imperio y de su idolatría (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 207). El pronóstico, transmitido secretamente por los reyes hasta Huayna Cápac, hizo que este último rey inca, en su testamento, pudiera confirmarlo y completarlo, anunciando la venida de gente poderosa y superior en todo, a la que ordenó a los suyos obedecer. Según el autor, esta orden determinó la no resistencia de Atahuallpa en Cajamarca, y, consecuentemente, que los eclesiásticos españoles no fuesen muertos por los indios y pudiesen predicar la fe cristiana. En conclusión, el Inca Viracocha contribuyó sobremanera al éxito de lo que iba a ser la conquista española militar y espiritual del Perú. Así, la Providencia absorbe, utiliza y justifica la segunda edad de la idolatría. Por lo mismo, las circunstancias que crea son las que determinan la justificación del título de Inca.

CANDÍA Y LA PROVIDENCIA

Otro factor importante para la justificación del título fue la entrada de Pedro de Candía en Tumbes y el amansamiento de las fieras con la cruz. En la *Crónica del Perú*, Cieza de León escribe lo siguiente:

[...] cuentan que le truxeron [al capitán de los mitimaes de Tumbes] un león y un tigre muy fiero, y que [Huayna Cápac] mandó los tuviessen muy guardados, las quales bestias deben de ser las que echaron para que despedaçassen al capitán Pedro de Candía, al tiempo que el governador Francisco Piçarro con sus treze compañeros [...] llegaron a esta tierra (1986: 170).

Partiendo de estos datos, Garcilaso inventó el milagro de la cruz, el aspecto de la armadura de Candía y el título de hijo del Sol que le

habrían atribuido los tumbesinos. Con esto, quiso significar metafóricamente que la conquista militar venía junto con el Evangelio, y que la cruz conseguía el amansamiento de la violencia y la barbarie. Después de aquel milagro, las barbas y la armadura de Candía servirían de señal para reconocer en la figura de los conquistadores a unos hijos del Sol y, por consiguiente, también a unos hermanos del dios Viracocha y de los Incas. Es claro que con el milagro de la cruz, la Divina Providencia quiso que el título de inca fuese atribuido al conquistador capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, que había sido a la vez conquistador y predicador de la fe, según había apuntado su hijo en la *Relación de la descendencia* y también “un clérigo anónimo” (¡tal vez el mismo Garcilaso!) en su elogio fúnebre.

IV LAS FUENTES

GÉNESIS Y FUENTES DEL DIOS FANTASMA VIRACOCCHA

Un dato indudablemente histórico, que sirvió a Garcilaso de trampolín para lanzarse a su complicada empresa justificadora, fue el hecho de que los nativos llamaran a los españoles *viracochas*, apelativo que dura hasta nuestros días. A partir de este hecho, añadió a lo que le dictaba su imaginación los datos de los *historiadores españoles*, inspirándose posiblemente también en el manuscrito de Blas Valera. Ciñose al nombre y concepto *viracocha*, al que prestó las definiciones o epifanías arriba mencionadas. El fantasma Viracocha que fabrica Garcilaso como eje de su sistema es doble, híbrido. 1. Es hermano del primer Inca, muerto mucho tiempo atrás. Es un ancestro, cuyo cuerpo y fisonomía aparecen en forma espectral a uno de sus descendientes y le revela sus deseos y consejos. La visión, acogida por un descendiente –en este caso el príncipe–, es una manifestación típica del culto del ancestro, del que, por ejemplo, los documentos de idolatría de Cajatambo ofrecen buenos ejemplos (Duviols, 2003). Al referir este fenómeno sobrenatural, con la aparición del *mallqui* y la intervención del *camaquen* del ancestro

del príncipe, el autor adapta su tesis a una representación y un ritual auténticamente andinos. 2. El fantasma Viracocha es también apóstol barbudo y con vestido largo de estilo eclesiástico. Para elaborar esa imagen y situar su concretización plástica, Garcilaso se fundó sin duda en el siguiente párrafo de la *Crónica del Perú*, en la que Cieza de León describe la estatua de piedra existente en el templo derruido de Cacha, tal como la vio, en un contexto diferente del que nos presenta Garcilaso:

Y en el pueblo de Cacha avía grandes aposentos hechos por mandato de Topaynga Yupangue. Passado un río está un pequeño cercado: dentro del qual se halló alguna cantidad de oro: porque dizen que a conmemoración y remembrança del dios Ticeviracocha, a quien llaman hazedor, estava hecho este templo, y puesto en él un ydolo de piedra, de la estatura de un hombre, con su vestimenta y una corona o thiara en la cabeça. Algunos dixeron que podía ser esta hechura a figura de alguién apóstol que llegó a esta tierra (Cieza de León, 1986: 270).

De este pasaje, nuestro autor pudo sacar la idea de tres elementos constitutivos de su fantasma-dios Viracocha: a. el parecido de la estatua con un apóstol, al que identificará con San Bartolomé; b. el vestido largo de estilo eclesiástico; c. la asimilación del apóstol al dios Viracocha, aunque cambiando la índole de ese dios. En cuanto a la aplicación del nombre Viracocha a los españoles, además de ser un hecho generalmente conocido, también se encontraba en la *Historia* de Acosta, aunque para este autor Viracocha era el dios principal de los incas y no el dios fantástico de Garcilaso:

Después de la prisión de Huáscar por Atahualpa, los miembros de su corte acordaron [...] hacer un gran sacrificio al Viracocha Pachayachachic, que es el creador universal, pidiéndole que pues no podían librar a su señor,

él enviase del cielo gente que le sacase de prisión. Estando en gran confianza de este su sacrificio, vino nueva como cierta gente que vino por el mar, había desembarcado y preso a Atahualpa. Y así por ser tan poca la gente española que prendió a Atahualpa en Cajamalca, como por haber sucedido luego que los indios habían hecho el sacrificio referido al Viracocha, los llamaron viracochas, creyendo que era gente enviada de Dios, y así se introdujo este nombre hasta el día de hoy, que llaman a los españoles viracochas (Acosta, 1962: 309-310).

Observamos que, según Acosta, los españoles habían sido llamados viracochas en el sentido de mensajeros de su dios Viracocha; mientras que, además, según Garcilaso, la divinización de los españoles por los nativos, por lo menos en los principios de la conquista, fue también un hecho histórico, independientemente del apelativo *Viracocha*. Cieza de León lo atestigua en su *Conquista del Perú*, libro que no había sido publicado en tiempos de Garcilaso. A los primeros españoles que entraron en el Cuzco, “servíanlos los indios por dondequiera que pasavan: no faltava sino adorallos por dioses, según los estimavan” (Cieza de León, 1987: 146). Y, más precisamente, escribe que los cuzqueños “mandaron a las vírgenes de su linaje que estavan en el templo, que llamavan mamaconas, se estuviesen arredadas y acompañadas de su gravedad y autoridad para servir a los que venían porque los tenían por hijos de Dios” (Cieza de León, 1987: 146).

HIJO DEL SOL

Hemos visto que otro elemento importante del sistema probatorio de Garcilaso es el título de *hijos del Sol* atribuido a los españoles. ¿De dónde sacó la idea de explotar aquel calificativo de *hijos del Sol*, tan repleto en su obra de recursos justificativos? Primero, de la realidad histórica, puesto que los reyes incas eran tenidos por hijos del Sol, y el dios Viracocha era, etnográficamente, una divinidad solar.

También pudo influir un recuerdo de su juventud cuzqueña, cuando su padre recordaba sus hazañas y las de su compañero el adelantado Pedro de Alvarado, a quien los indios mexicanos habían llamado *Tonatiu* (hijo del Sol) “por su arrogancia, su cabello rubio y su rostro encendido” (Miró Quesada, 1971: 16). El autor de los *Comentarios reales* no debía de ignorar este dato, que pudo ser un destello revelador, entre otros, en la elaboración de su sistema justificativo.

SAN BARTOLOMÉ

¿En qué se fundó para juntar, en la aparición de Chita, al dios fantástico Viracocha con San Bartolomé? Encuentro la fuente, directa o indirecta —que también explotó Huaman Poma de Ayala— en *La leyenda dorada de los santos y héroes* de Jacobo de la Vorá-gine, manuscrito redactado en latín hacia 1255 y que tuvo varias ediciones en el siglo XVI. En el texto, aparece que “Bartolomé apóstol, había venido a las Indias, que se encuentran en la extremidad del mundo”. Algunos que leyeron esta obra en el siglo XVI, sin saber que había sido escrita antes del descubrimiento de América, interpretaron este pasaje —que obviamente se refería a las Indias orientales— como si se hubiese referido a las Indias occidentales. Tal confusión hizo que después fuese atribuida a este apóstol la evangelización preinca del Perú, desde luego frustrada. Leemos también en la *Leyenda dorada de los santos y héroes* un retrato de Bartolomé, hecho por un demonio, que, por la mención de las barbas y el vestido largo, corresponde a la descripción de Garcilaso: “el demonio les respondió: ‘Sus cabellos son negros y gruesos, su cara es blanca, sus ojos grandes, su nariz derecha y regular, sus barbas espesas, con algunos pelos blancos; lleva un hábito purpúreo, cubierto con un manto blanco, decorado con piedras preciosas’” (Voragine, 1843: 248-249).⁴⁴ También encontramos en este texto referencias repetidas al encadenamiento del demonio: “Después de predicar la fe al rey, el bienaventurado Bartolo-

⁴⁴ La traducción de esta y las siguientes citas son mías.

mé le dijo [al rey] que, si quería bautizarse, el día siguiente le mostraría, encadenado, al dios que había adorado” (Voragine, 1843: 250); y también: “el apóstol respondió al rey: ‘puse en cadenas al dios a quien adoraba tu hermano. Lo mostré, cargado de hierro, y lo obligué a quebrar los ídolos’” (Voragine, 1843: 251).

EL SUEÑO DEL PRÍNCIPE INCA VIRACOCOA

Para llegar a sus conclusiones, Garcilaso no vaciló en trastornar la tradición etnográfica de los cronistas, inventando o modificando varios sucesos y dándolos por históricos. En primer lugar, rechazó y negó el culto de Viracocha, dios mayor de los Incas –Ticsi Viracocha, Viracocha Pachayachachi– según la mayoría de los cronistas; “el señor universal y creador de todo”, según José de Acosta, citado por Garcilaso, y lo substituyó por el del “dios fantástico Viracocha” (Acosta, 1962: 307). Encontró la idea del sueño y la de elegir a Inca Viracocha como testigo de la aparición en este pasaje de la misma obra de Acosta: “A este inca le tuvieron a mal que se intitulase Viracocha, que es nombre de dios, y para excusarse dijo que el mismo Viracocha, en sueños, le había aparecido y mandado que tomase su nombre” (Acosta, 1962: 307).

ATRIBUCIÓN DE LA VICTORIA SOBRE LOS CHANCAS A VIRACOCOA

Sobre todo, Garcilaso adelantó la victoria cuzqueña contra los chancas, quitándosela a Inca Yupanqui, futuro Inca Pachacútec (Pachacuti), para dársela a su padre Inca Viracocha. Sostuvo este cambio con cierta desfachatez. Contra la versión casi unánime de los cronistas, que atribuían la victoria a Pachacuti, invirtió los papeles de los dos reales protagonistas, llegando a reprochar a Acosta haber “atrasado una generación la relación” que este había recogido (Garcilaso de la Vega, 1959, t. II: 207). Sin duda, esta manipulación era imprescindible para su sistema, porque si hubiese atribuido el sueño premonitorio y la famosa victoria a Inca Yupanqui –futuro Pachacútec– en vez de atribuirla al príncipe Viracocha –futuro Inca

Viracocha—, su sistema probatorio no hubiese funcionado, puesto que, en este caso, desde la conquista española, los nativos hubiesen debido llamar a los conquistadores españoles *Pachacútec* y no *Viracocha*. Además, el nombre *Pachacútec* no se podía utilizar para designar a un dios inca.

Pero hubo otras explicaciones de este proceso de cambio de reinado. Riva-Agüero sostuvo que Garcilaso estuvo en lo cierto porque se habría conformado con la versión incluida en la relación de los quipucamayos a Vaca de Castro (*Discurso de la descendencia de los Incas*), que al historiador limeño le parecía fidedigna (Riva-Agüero, 1952: 119-121). No hay pruebas de que Garcilaso hubiese conocido esta crónica. Siempre se puede suponer que, en caso de haberla conocido, habría encontrado en ella un incentivo más para elaborar su sistema. Pero no existen pruebas de que supiera de su existencia. Según María Rostworowski, Garcilaso trastornó los reinados de su Inca Pachacútec y de su Inca Viracocha para empequeñecer la figura del primero y engrandecer la del segundo, porque la familia de la madre de nuestro autor, que pertenecía al ayllu de Túpac Yupanqui, había sufrido las crueldades de Atahualpa, quien pertenecía a la panaca de Pachacútec. Por el mismo motivo, Garcilaso habría mencionado a la momia del Inca Viracocha, que dijo haber visto en el Cuzco, y se habría abstenido de mencionar la momia de Pachacútec (Rostworowski, 1963: 59 y ss.; 1988: 57-59). Pero esta interpretación no se aviene con lo que dice Garcilaso de este último en los *Comentarios reales*. No expresa ninguna inquina hacia él. Al contrario, los capítulos que conciernen a este rey inca son muy elogiosos. Como ejemplo, solamente destacaré estas líneas: “En suma, se puede decir que [Pachacútec] renovó su Imperio [...]. Por estas cosas y por su afable condición y suave gobierno, fue amado y adorado como otro Júpiter [...]. Fue llorado universalmente de todos su vasallos” (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. III: 101). También la larga cita de Blas Valera sobre el mismo Pachacútec, en el capítulo siguiente, es ditirámica.

ORIGEN DEL DIOS FANTÁSTICO

En cuanto a fuentes, la pregunta más importante que se ofrece es la siguiente: ¿inventó Garcilaso el personaje del dios fantástico Viracocha, fundamento de su sistema justificativo, o lo tomó prestado? Esta última eventualidad es la que corresponde con los hechos. A menudo, en los *Comentarios reales*, el autor señala de pasada un aspecto que tiene por importante. Así ocurre con esta frase: “el padre Blas Valera, interpretando la significación deste nombre lo declara por esta dicción numen, que es voluntad y poderío de dios; dícelo no porque signifique esto el nombre Viracocha sino por la deidad en que los indios tuvieron al fantasma, que después del Sol le adoraron por dios y le dieron el segundo lugar, y en pos dél adoraron a sus incas y reyes, y no tuvieron más dioses” (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 187). Si, como dice, Blas Valera asimiló al dios Viracocha con un “numen”, esto significa sin lugar a dudas que este autor imaginó a un dios Viracocha gentilicio, pagano, fabuloso, semejante al Viracocha de Chita. Recordemos que la definición de *numen*, según la Real Academia, es la siguiente: “Numen: cualquier de los dioses fabulosos adorados por los gentiles”. Se colige, pues, que Garcilaso tomó la idea del dios fantástico Viracocha de los *papeles rotos* de Blas Valera.

V

SIMBOLIZACIÓN Y SACRALIZACIÓN DEL MESTIZAJE

Otra demostración implícita, íntimamente vinculada con los argumentos ya expuestos en favor del título de inca, concierne a la cuestión del mestizaje. El fantasma dios Viracocha, siendo juntamente ancestro inca y español barbudo con traje eclesiástico, es, por antonomasia, mestizo. Por el hecho de ser inca y de exhibir esta imagen doble antes de la conquista española, anuncia el futuro mestizaje; por ostentar una figura de apóstol, no solamente pronostica –palabra que se aplica a lo pagano– el mestizaje, sino que

lo profetiza y lo prepara cristianamente. En Cacha, el Inca Viracocha plasma la imagen de aquel futuro mestizaje, la manda litificar, haciéndose anunciador e inspirador de la unión física por venir de indígenas y españoles. La aparición del fantasma en Chita constituye, pues, la preparación providencial y la primera sacralización del mestizaje. Garcilaso da un ejemplo de ello, a la vez histórico y simbólico. Después de la conquista española, los mestizos del Cuzco adoptaron por patrono a San Bartolomé, anteriormente figurado en Cacha:

[...] los mestizos naturales del Cuzco, de treinta años a esta parte, en una cofradía que hicieron de ellos solos, que no quisieron que entrasen españoles en ella, la cual solemnizan a grandes gastos, tomaron por abogado a este bienaventurado apóstol [San Bartolomé] diciendo que, ya que con ficción o sin ella se había dicho que había predicado en el Perú, lo querían por su patrón (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 191).

Hemos visto que, desde el punto de vista del rey inca, de los incas y de los indios, los conquistadores Pedro de Candía, Hernando Pizarro, Hernando de Soto y, por extensión, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega son de identidad mestiza; son mestizos por el parentesco incaico sobrenatural que aquellos les otorgan. Hemos visto también que el fantasma dios Viracocha, Inca Viracocha y los conquistadores eran a fin de cuentas mediadores de la Divina Providencia. Garcilaso, al ver en el Cuzco el cuerpo de Inca Viracocha en 1560, antes de salir para España, marca simbólicamente la segunda mediación entre el pasado y el presente del mestizaje (Garcilaso de la Vega, 1959a, t. II: 209). El padre de Garcilaso, al unirse con la princesa inca Isabel Chimu Oello y engendrar a un niño, luego bautizado con el nombre de Gómez Suárez de Figueroa, se hace creador ejemplar del mestizaje y realiza la profecía providencial del dios fantástico Viracocha.

El autor de los *Comentarios reales* concretiza finalmente aquel largo proceso. *Inca* no es para él solamente un título, es también una identidad; la reivindicó en enero de 1586 al firmar “Garcilaso Inga de la Vega” su dedicatoria al rey de los *Diálogos de amor*:

Con toda razón el mestizo del Cuzco es un símbolo genuino, con todo lo que esto comporta de misteriosa hermenéutica. Parece que este aspecto axial de la personalidad psicológica de Garcilaso permite comparaciones con el conocido cambio de nombre de León Hebreo, antes Yehûdâ Abrabanel, para encontrar una identidad más genuinamente judía, como el León (de Judá) y el Hebreo, que lo hace más judío y más europeo a la vez. De ahí que Gómez Suárez de Figueroa también haya afirmado rotundamente su identidad española e incaica con la autodesignación de *Garcilaso de la Vega, el Inca*. No podía menos que autofirmar su sangre española para formar parte del círculo de influencias de la Corte. Pero, si le hubiera valido, habría colocado antes “el Inca”, sin que ello significara menosprecio a lo español. Esto, sin embargo, lo hizo antes de conocer a León Hebreo. Se trata solamente, por tanto, de una apelación a ese simbolismo peculiar de la psicología del hombre del Cuzco (Hebreo, 1989: 25-26).

Nuestro autor no solamente merece llevar el título de inca por los motivos arriba expuestos, sino también por el hecho de ser, por el designio de la Divina Providencia, la encarnación póstuma de Viracocha Inca –hermano de Manco Cápac– y de un eclesiástico parecido a las imágenes de San Bartolomé. El mismo Inca Garcilaso, clérigo de órdenes menores desde 1606, podía llevar un hábito parecido al que se solía atribuir a San Bartolomé. Es el mestizo sacralizado por el anuncio de Chita y la doble herencia paterna, española e inca. Fue también el mediador y el apóstol del mestizaje humano y cultural por las dos partes de sus *Comentarios reales*, la primera consagrada a los incas y la segunda, a los conquistadores,

siendo el prólogo de esta última parte, como es sabido, dedicado “a los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo Imperio del Perú”. Otra dualidad, o mestizaje, ostentó al elegir su lema “con la pluma y con la espada”, y otra, global, al conformarse con elevados criterios de la literatura teológica de su tiempo, puesto que compuso sus *Comentarios reales* “a lo humano” y “a lo divino” a la vez. El sistema probatorio del título de Inca fue escrito sobre todo “a lo divino”. Covarrubias, tomando las coplas poéticas como ejemplo, en su diccionario (edición de 1611, dos años después de la salida de la primera parte de los *Comentarios reales* en 1609), puntualiza a propósito de poesías escritas a lo divino: “Coplas a lo divino, las que tratan de cosas divinas o sagradas, quando de un concepto vulgar y del siglo se convierte en espiritual. Algunos piensan que es agudeza de ingenio, yo no la tengo por tal”. Resulta de todo aquello que Garcilaso fue inca de sangre por ascendencia femenina, y que por ascendencia masculina reivindicó los títulos de inca de privilegio, hermano de los incas e inca adoptivo por herencia paterna, porque le pareció evidente que Dios había querido que así fuese. Por aquellos motivos, se llamó a sí mismo el *Inca Garcilaso de la Vega*.

II

Felipe Huaman Poma de Ayala

PERIODIZACIÓN Y POLÍTICA: LA HISTORIA PREHISPÁNICA DEL PERÚ SEGÚN HUAMAN POMA DE AYALA⁴⁵

Desde la publicación del facsímil del manuscrito de la *Nueva crónica*, en 1936, los capítulos dedicados por el autor a las “edades de los yndios” han fascinado a los estudiosos del pasado andino. Algunos motivos de ello son evidentes: el libro surgía como una nueva fuente documental de enorme interés, ya que ninguna otra fuente escrita conocida, exceptuando la crónica de Montesinos, ofrecía una relación historiada de la época preinca, es decir de la protohistoria del Perú. Además, venía como miel sobre hojuelas: se había descubierto, algunos años atrás, gracias a Julio C. Tello y sus colaboradores, las civilizaciones Chavín y Paracas, muy anteriores a la de los Incas. Aquellos arqueólogos quisieron buscar en la obra de Huaman Poma ecos a sus propios hallazgos. Es interesante observar que, por los mismos años, Luis Valcárcel confirmaba los datos del Inca Garcilaso sobre la fortaleza cuzqueña de Sacsayhuaman con sus propias excavaciones.

En cierto modo, venía a repetirse el mismo fenómeno que a principios de siglo cuando las excavaciones de Max Uhle habían orientado la curiosidad comparativa hacia los capítulos que Montesinos había dedicado a las épocas anteriores al Tahuantinsuyo. Sin embargo, en los años posteriores a 1936, el documento recién publicado de Huaman Poma podía parecer, a vista de ojos, mucho más valioso que el de Montesinos, por ser obra de un indígena y contener muchos pasajes redactados en lengua vernácula. En 1939, Julio C. Tello publicó un folleto titulado *Las primeras edades del Perú* en el que dio una transcripción modernizada de los cuatro capítulos de

⁴⁵ Publicado originalmente con igual título en el *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, IX, n.º 3-4, 1980, págs. 1-18.

Huaman Poma titulados: 1. Huariviracocharuna, 2. Huariruna, 3. Purunruna, 4. Aucaruna.

Al entusiasmo lírico de Tello contestó, años más tarde en 1948, la detallada crítica de Raúl Porras. El historiador señalaba muchos errores factuales y cronológicos en la parte de la obra que versa sobre la Colonia. No estudió los capítulos de “las edades de los yndios”. Sin embargo, les concedió un brevet de autenticidad documental al declarar: “La contribución original de Huaman Poma se halla, principalmente, en sus noticias, probablemente de remotísima tradición oral, sobre las primeras edades del Perú” (1948: 37). Notaremos solamente que, al proponer una “remotísima tradición oral” andina por fuente de Huaman Poma, venía a coincidir con la opinión de Tello en cuanto a la historicidad de las “cuatro edades”.

El mismo texto había de inspirar la parte principal de un agudo comentario desarrollado recientemente por el antropólogo Juan Ossio, en varios de sus trabajos. Ossio no se interesa directamente por la cuestión de la historicidad del texto sino por la estructura mental y los hábitos culturales de su autor. Piensa que este expresa, a través de su sistema de cómputo de la cronología aparentemente erróneo e incoherente desde un punto de vista occidental, una antigua técnica andina de medir el tiempo, la cual podría aislarse al contemplar en conjunto y en mutua relación los detalles numéricos.

Nuestro propósito aquí es distinto. Intentamos un análisis textual de los famosos capítulos, partiendo de la siguiente observación: el texto sobre las cuatro edades, como los demás de Huaman Poma, ofrece ciertamente un sinnúmero de incoherencias y errores. Pero estos conciernen el detalle, no el conjunto, de tal modo que una lectura minuciosa permite descubrir una coherencia global –o varias coherencias globales– por encima de las incoherencias parciales, de tal manera que surgen uno o varios sistemas históricos portadores de una ideología. Pero, para llegar a este resultado la lectura no debe limitarse al período preincaico de las cuatro edades, sino que debe incluir también la época de los incas. Es que los conceptos

y símbolos de la historia que vehicula el texto de Huaman Poma cobran sentido solamente si se relacionan mutuamente las dos épocas que, juntas, constituyen la historia prehispánica del Perú.

I

PERIODIZACIÓN Y CRONOLOGÍA

Para Huaman Poma, la “historia del mundo” es lineal y finita. Tuvo principio y tendrá fin. Entre los dos límites, Huaman Poma recorta la duración histórica en segmentos o períodos.

Las etapas de la historia se pueden medir en el tiempo y él les aplica una cronología. Es un hecho que las fechas que pone a sus períodos no son siempre las mismas, de tal manera que surgen frecuentes contradicciones. Tampoco es siempre exacta la aritmética de sus cálculos. Una cosa se puede afirmar por lo menos, que Huaman Poma está poco familiarizado con el sistema europeo de cómputo que él ha escogido y practica. Ahora bien, Huaman Poma no es el único cronista en cometer errores en esta clase de cálculo; también se equivoca en sus cuentas nada menos que el cronista y cosmógrafo oficial Sarmiento de Gamboa como lo señaló Pietschman (1964). Sin embargo, las cifras por sí mismas y su exactitud aritmética tienen importancia muy secundaria para el presente trabajo. Lo que nos importa aquí es la manera que tiene Huaman Poma de distribuir la historia en períodos. A aquellos períodos, o unidades distributivas, les pone tres nombres según los casos, que para él son sinónimos: “edad”, “generación” y *pacha*. Veremos más adelante qué connotaciones entraña cada una de estas palabras.

HISTORIA DEL VIEJO MUNDO: LAS CINCO EDADES

Huaman Poma consigna fechas para la creación del mundo y para su fin: “sera desde la fundación dos millon y seyscientos y doze años desde el comienzo hasta el acabo” (f. 13); en la foja 23 da otra cuenta más imprecisa, escribiendo que Dios sólo sabe que “ha millones de años desde que se fundo el mundo”.

La historia humana empieza con Adán. Este inaugura una serie de cinco “edades” tituladas globalmente “Historia del mundo”. Son las siguientes: 1. de Adán a Noé; 2. de Noé a Abraham; 3. de Abraham a David; 4. de David a Cristo; 5. de Cristo al papa Urbano VI (f. 34-41). Asigna a estas edades una duración respectiva de 1. 800 años; 2. 1300 años; 3. 1100 años; 4. 2100 años.

HISTORIA DEL PERÚ PREINCAICO: LAS CUATRO EDADES

El autor trata a continuación de la historia particular de los indios del Perú. Esta historia particular enlaza con la historia general del mundo, porque según Huaman Poma, el hombre andino no fue sino una rama del tronco común de la humanidad representado por Adán y, después del Diluvio otra vez por Noé, de tal manera que fueron los descendientes de este los que poblaron por primera vez la región andina. En cuanto al origen geográfico, racial, de los primeros peruanos y a su traslado a América, Huaman Poma brinda soluciones contradictorias. Después de mencionar una posible descendencia directa de Adán (“Otros dizen que salio de Adan”, f. 25), afirma que descendieron directamente de Noé y dibuja el arca de donde vemos asomar una llama (f. 24), por lo cual abona la tesis del origen exótico de la fauna americana. Pero escribe luego que los primeros pobladores fueron los nietos o tataranietos de Noé: “vinieron los hombres quatrocientos o trescientos años, mando Dios salir de tierra, derramar y multiplicar por todo el mundo de los hijos de Noe de los dhos hijos de Noe uno de ellos trajo Dios a las Yndias” (f. 25).

Se interroga acerca de los antepasados en el Viejo Mundo. No cree que los indios desciendan de los judíos y de los moros, según pretenden algunos. Si así fuese tendrían el mismo aspecto físico y las mismas tradiciones culturales que aquellos ancestros (f. 60). Para él, los indios del Perú pueden haber procedido de España, ser descendientes de españoles: “Primer generación de yndios del multiplico de los dhos españoles que trajo Dios a este rreyno de las yndias los que salieron de la arca de Noé del Diluvio” (f. 49). La primera

“generación” de indios es llamada Viracocharuna (“los hombres de Viracocha”) porque, según cree Huaman Poma, el primer hombre que pisó la tierra peruana fue español y se llamaba Viracocha: “fue Viracocha español y así al primero yndio llamaron Variviracocharuna” (f. 911 y también f. 49). A la pregunta latente de cómo pasaron a América, sugiere la posibilidad de que hubiesen hecho el viaje portados en las alas de los ángeles.

Estos vástagos de la humanidad del Viejo Mundo fueron los que dieron origen a las cuatro “generaciones” o “edades” de indios llamadas: 1. Huariviracocharuna, 2. Huariruna, 3. Purunruna, 4. Aucaruna. Encontramos la palabra Pacarimocruna como sinónima de Huariviracocharuna. Es usada también para designar al conjunto de estas cuatro primeras edades andinas.

HISTORIA DEL PERÚ PREINCAICO: LAS DOS DINASTÍAS DE LOS INCAS

A continuación, encontramos la segunda etapa de la historia andina con los capítulos dedicados a los Incas. Pero la era incaica, a pesar de que es anunciada por un solo membrete (“Primer capítulo de los yngas”), se subdivide interiormente en dos edades. 1. La primera dinastía inca empieza y termina con el reinado único de Tocay Cápac. No le asigna cronología. Es posible que Huaman Poma la haya tenido por simultánea con la otra, y no sucesiva. 2. La segunda dinastía inca inaugurada por la reina Mama Huaco y su hijo Manco Cápac. Esta última es la que corresponde a lo que los demás cronistas —exceptuando a Montesinos— entienden por dinastía de los Incas. La “edad” o “generación” de los incas incluye doce reinados. Le asigna una duración de 1522 años (f. 118). En otros lugares del libro, el conjunto de la era incaica, con las dos dinastías es llamado *Yncapacha* (f. 367).

La conquista inaugura otro período que Huaman Poma nombra a veces *Cristianopacha* (‘edad de los cristianos’). Este empieza en 1532 (f. 376) y dura hasta 1612, fecha en que parece que Huaman Poma escribe estos capítulos.

OTRAS PERIODIZACIONES

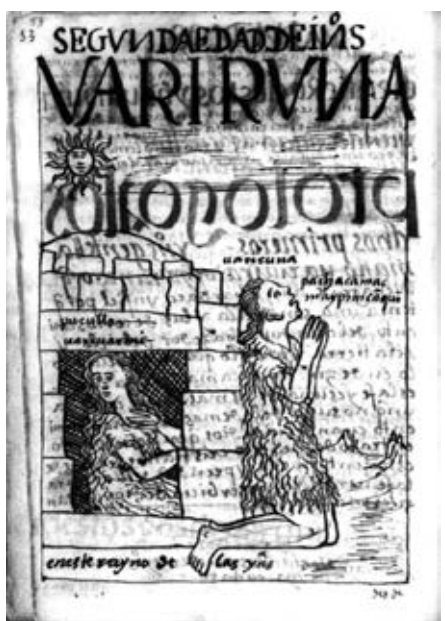
Por encima del corte interno de cada periodización se superponen periodizaciones implícitas. Así, a las cinco edades explícitas de la historia del mundo (viejo), que llegan hasta el papa Urbano VI, podemos añadir el período que va desde Urbano VI hasta el papa contemporáneo de Huaman Poma.

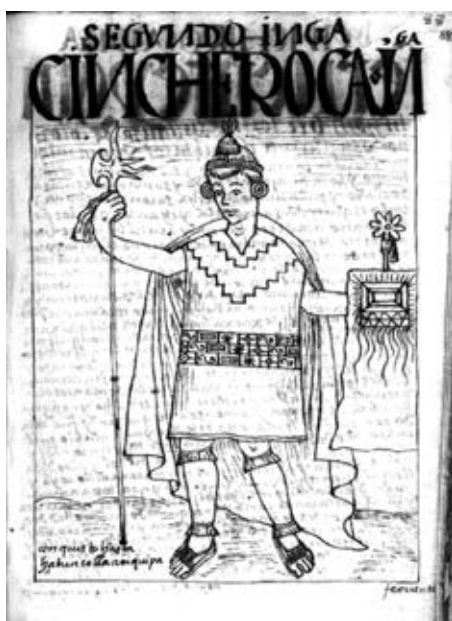
Igualmente, en lo que se refiere a la historia del Nuevo Mundo, del Perú, conviene añadir la época colonial –varias veces mencionada en la obra con la palabra *Cristianopacha*– a las eras anteriores, de tal manera que la historia andina se divide finalmente en seis edades: cuatro primitivas, una de incas y una de españoles; serán siete edades si contamos dos dinastías sucesivas incas, en vez de una sola.

También debemos señalar otras participaciones propuestas por Huaman Poma en tal o cual lugar, sin que parezca después recordarlas. Así encontramos mencionada una sexta edad de *pachacutipacha* (f. 911), la cual parece expresar la época de catástrofes que marcaron el reinado del Inca Pachacuti (cf. el capítulo sobre el reinado del Inca Pachacuti).

Por fin, existe otra división latente, ternaria a aquella, si tenemos en cuenta el sentido global atribuido a *pacarimocruna* para designar el conjunto de las cuatro edades primitivas. Las tres eras serían entonces las siguientes: 1. Pacarimocruna 2. Incapacha 3. Cristianopacha.

En conclusión, observamos que Poma no utiliza uno, sino varios esquemas de periodización, que pueden superponerse o contradecirse.







HUAMAN POMA EXPONENTE DEL HUMANISMO CRISTIANO

El modelo bíblico de la historia

Lo que precede permite comprobar que los conceptos básicos de la *Nueva crónica* en cuanto a la historia proceden de la tradición humanista europea –señaladamente española– y que el autor conforma el pasado de la humanidad a los datos del Antiguo Testamento. Huaman Poma adopta completamente la tradición europea. Según esta, la historia sagrada, el origen único de la humanidad a través de Adán y Noé constituía la única visión científica del pasado, y por lo demás, dentro del ambiente religioso de la colonia, no se habría podido negar o discutir estos presupuestos, admitidos como artículos de fe, sin incurrir en graves peligros inquisitoriales.

El modelo cronológico

Por motivos idénticos la obra de Huaman Poma refleja las especulaciones y discusiones de moda acerca de los detalles y precisiones que no se encontraban en los libros sagrados. Aquellas especulaciones eran lícitas con tal que se evitara todo lo que oliese a herejía. No era posible separar la historia de la teología. Una de las disputas permitidas versaba sobre las modalidades de poblamiento de América a partir del origen adamita. “El origen de los Indios” sirvió de título a varios tratados, entre los cuales el más célebre fue el de Gregorio García (1607), quien exponía y discutía las distintas tesis en presencia. Hemos visto más arriba que Huaman Poma recoge varios fragmentos, algo contradictorios, de estas exégesis, sin preocuparse mucho de armonizarlos.

Otra categoría de especulación lícita, de moda desde la Edad Media entre los cronistas, era la exégesis cronológica. Esta se aplicaba a la Historia Sagrada en sus pasajes no fechados, y sobre todo a las historias “particulares”, posbílicas, de países del Viejo o del Nuevo Mundo. Al indicar fechas precisas para la historia del Viejo Mundo y para la historia del Perú, Huaman Poma sigue la costum-

bre de muchos historiadores medievales, costumbre que consistía en atribuir fechas verosímiles a períodos de las historias nacionales de Europa, según el ejemplo de los exegetas de la historia sagrada. De ahí la afición por los cálculos complicados y personales, ya que los méritos de cada autor se fundaban en la originalidad de sus cálculos. En aquellos ensayos era preciso, por lo visto, enlazar cronológicamente la Historia Sagrada con la historia de los países modernos, ya que esta no era sino un ramo de aquella, aunque ambas historias seguían paralelas. De esta cuestión se preocupó también Huaman Poma, quien, además de consignar fechas para aquellas dos secuencias temporales (lo que deja al lector la oportunidad de establecer él mismo las concordancias), señala que Sinchi Roca, el segundo Inca, tenía ochenta años cuando nació Cristo.

Los modelos cristianos de periodización

También fueron muy difundidas, en la literatura histórica y el Renacimiento, el uso de periodizaciones a base de las cifras 3, 4, 5, 6 y 7, correspondiendo a modelos bíblicos y patrísticos. De ellos proceden las periodizaciones de Huaman Poma.

El concepto de las tres edades o “leyes” se basa generalmente en el pensamiento de Joaquín de Fiore (a raíz de una edición del siglo XVI) y de su distribución de la historia en tres edades o “leyes” (“ley de natura, ley mosaica, ley de gracia”).

El modelo de cuatro edades se encuentra en una redacción tardía del Pentateuco, exactamente en la misma forma que en Huaman Poma: 1. Adán, 2. Abraham, 3. Moisés, 4. David. A veces se añade una quinta edad.

También se usó mucho, a fines de la edad media el modelo de “las cuatro monarquías”, inspirado en las profecías de Daniel, las cuales anuncian una quinta edad apocalíptica.

La distribución en seis edades debe considerarse junto con la distribución en siete. Es conforme a una antigua tradición patrística con perspectiva simbólica y milenarista. Tertuliano y Lactancio, por ejemplo, señalan al mundo una duración de siete milenios.

La cifra siete corresponde a los siete días empleados por Dios en la creación del mundo, de tal manera que la historia de este viene a ser una exacta amplificación de las etapas de la creación. En cuanto a la adopción que se hacía a veces de la cifra 6, a veces de la cifra 7, se explica por la referencia al mismo acto creativo: Dios trabajó durante seis días y descansó el séptimo.

San Agustín dio enorme difusión a la división septenaria, y renovó el tema al comparar las siete edades del mundo no solamente con los siete días de su creación, sino también con las siete etapas, que él encuentra en la vida del hombre, integrando en las cinco primeras las grandes divisiones de la historia humana y dejando las dos últimas para sucesos venideros, hasta el consumo de los tiempos. La partición septenaria se encuentra también en Santo Tomás, para quien la sexta edad del mundo es la de la predicación de Cristo y erradicación de la idolatría. Salta a la vista, en este caso, una correspondencia con uno de los esquemas de Huaman Poma: a las cuatro edades primitivas, continuadas por la edad de los incas (5 edades), sigue la edad de los cristianos que vienen a evangelizar y extirpar la idolatría. La evangelización del Nuevo Mundo, o segunda evangelización llevada a cabo por misioneros que se consideraban como los nuevos apóstoles (cf. los doce primeros franciscanos de México), sugiere paralelos con la Roma pagana evangelizada por los apóstoles de Cristo. De ahí la utilización del simbolismo tomista o joaquinista (ley de gracia) en cronistas como Huaman Poma o Garcilaso.

II

PERIODIZACIÓN E IDEOLOGÍA: CIVILIZACIÓN MATERIAL Y CIVILIZACIÓN MORAL, DOS EVOLUCIONES CONTRARIAS

Los cuatro capítulos de los Huariviracocharuna, Huariruna, Purunruna y Aucaruna tienden a sostener una tesis. De su lectura se desprende, a través de diversos elementos agregados, que la materia acumulada tiene un valor más convencional que documental.

Diremos que estos cuatro capítulos tratan en realidad de presentar no una historia andina –como se cree generalmente–, sino una filosofía de la historia andina, la cual reposa en una visión dual y contradictoria de la evolución humana, desde la etapa primitiva de la familia nuclear hacia la formación social y de allí hasta el Estado.

La primera línea ascendente concierne a la evolución de la pareja primitiva y aislada hacia la formación social con los consiguientes logros técnicos y organizacionales. La pareja de la primera edad de Huariviracocharuna (I) es representada en un dibujo (f. 48) con un vestido hecho de hojas de árboles exactamente igual al de Adán y Eva en el dibujo de la foja 22, y confirma Huaman Poma en la foja 50 que “ni savia hazer rropa bestianse hojas de arboles”. Los indios Huariruna (II) sabían ya vestirse “de cueros de animales sovado” (f. 54 y dibujo f. 53) y los Purunruna (III) “comenzaron a hazer rropa texido y hilado avasca y de cunbe y otras pulcias y galanterias y plumages” (f. 58). Unos progresos análogos marcan la trayectoria de la agricultura. A la rotura penosa de las tierras de temporal con *taclla* (dibujo f. 48) de la edad I, sucede en la edad II una agricultura de riego gracias a la construcción de acequias, andenería o pozos (f. 54). En cuanto a la vivienda, el hombre andino, en el transcurso de las cuatro edades pasa de la cueva (I) a la casita de piedra (II), luego a las casas grandes urbanizadas (III). Solamente en la tercera edad de los Purunruna aparecen las vías de comunicación, y con ellas las milicias y la propiedad privada. Durante la cuarta edad aparece la organización administrativa cuadripartita y decimal, servida por los quipucamayos. Entonces el poder político se constituye en forma monárquica (“cada pueblo tenia su rrey”) y finalmente un “emperador” (yarovillca) señorea las cuatro provincias del Perú. Ya hubo cuerpo judicial y, en el campo científico, filósofos y astrólogos (ff. 64 s.s.).

Pero los progresos de las técnicas y de la socialización van acompañados por una regresión de las costumbres, de la moral, cada vez más acentuada. A pesar de que, en lo religioso, permanecen durante las cuatro edades en un estado de inocencia y cua-

si perfección sin decaer –como veremos más adelante–, algunos “vicios” van surgiendo con el tiempo, y estos son suficientes para marcar sin posible equivocación la curva descendiente de la moral. Es verdad que, todavía en la cuarta edad de Aucaruna, conservaban muchas virtudes patriarcales (franqueza, generosidad, caridad, justicia, respeto a los padres, etc.). Pero, por otra parte, ya en la segunda edad habían surgido riñas y pendencias que aumentaron en la tercera edad hasta que estallaron las guerras civiles e “internacionales”. La violencia, corriente entre los purunruna (III), acarrea a su vez la crueldad y la traición. Entre los Aucaruna (IV) ya había señores polígamos y eran frecuentes las borracheras.

LAS FUENTES GRECOLATINAS

Así se expresa en la *Nueva corónica* la oposición entre estado de naturaleza y estado de cultura, la contradicción entre progreso material-social y progreso moral, tema que había de culminar en el siglo XVIII con Juan Jacobo Rousseau, pero que se originaba en la Antigüedad clásica a través de un modelo constante de periodización cuaternario basado en la consabida simbolización de la jerarquía metálica. Ya Hesíodo, ocho siglos antes de nuestra era, dividía el pasado de la humanidad en cuatro edades a las que pusiera respectivamente los nombres de oro, de la plata, del cobre y del hierro, expresando en cada uno de estos metales un nivel moral equivalente a su valor material. La edad de oro es la de la justicia, de la igualdad, de casi todas las virtudes, porque todavía no la corrompe la propiedad privada, la codicia, la violencia nacidas de la organización social. Las eras sucesivas registran la decadencia de las costumbres, el surgimiento de la violencia y de la injusticia, al mismo tiempo que se va formando el Estado.

Esta antropología histórica-teórica vino a ser un lugar común que desarrollaron muchos autores tales como Heródoto, Ovidio o Virgilio. Luego el humanismo cristiano la recuperó por su coincidencia con el tema bíblico del Paraíso Perdido. En los si-

glos XV y XVI, con la formación de las naciones modernas en Europa, aquellas viejas ideas fueron agitadas en relación con la aparición de nuevas teorías sobre la formación e ideal de perfección del Estado.

PROYECCIÓN DE LA MISMA TESIS EN LA ERA INCAICA

El tema de la evolución política contraria a la evolución moral rebasa la cuarta edad de Aucaruna y sigue desarrollándose a lo largo de los capítulos sobre los reinados de los Incas. En las breves reseñas que Huaman Poma dedica a cada uno de los soberanos, se puede percibir el movimiento ascendente de la organización estatal. Cápac Yupanqui desarrolla la minería (f. 101), Topa Ynga Yupanqui hace construir caminos reales, puentes y crea un cuerpo de Hatun Chasqui (f. 111), con lo cual se realiza un evidente progreso si recordamos que en las páginas anteriores dedicadas a los Aucaruna el autor señalaba que todavía no existían puentes ni chasquis (f. 72). El mismo Ynga Yupanqui refuerza la administración creando puestos de “alguaciles, oydores, prsidente consejo destos rreynos [...], procurador, protector, etc.” (f. 111).

Estos progresos materiales contrastan con la condición, carácter, costumbres y comportamiento de ciertos incas. Manco Cápac, el fundador, y su madre Mama Huaco son unos embusteros; Sinchi Roca, un criminal; Lloque Yupanqui era “mal inclinado y miserable y asi no hizo nada y era para poco” (f. 97). Cápac Yupanqui “era gran jugador, putaniero, amigo de quitar hazienda a los pobres” (f. 101). Huayna Cápac fue criminal como Sinchi Roca, y además fratricida: “mando matar a dos ermanos suyos” (f. 114). Huáscar fue “de malas entrañas [...] muy bravo y miserable” (f. 116). El hecho de que buenas cualidades y virtudes salpican las vidas de ciertos soberanos de la galería de Huaman Poma (v. g. Yáhuar Huácac, Viracocha, Topa Ynga), no quita que estamos en presencia de la continuación —caótica por cierto— del proceso ya definido.

III PERIODIZACIÓN Y RELIGIÓN

PRIMER PERÍODO. LAS CUATRO PRIMERAS EDADES Y TÓ-CAY CÁPAC: UNA ERA PRECRISTIANA “CASI SANTA”

Huaman Poma expone que los hombres de las cuatro primeras edades han heredado la religión de su antepasado Noé. Esta, con el tiempo transcurrido, se ha esfumado algún tanto. Sin embargo, se conservan partes del dogma y del ritual. El recuerdo borroso de los tiempos bíblicos es vivificado por la razón natural, por la cual forman el concepto de un dios creador único. Los Huariviracocharuna que tienen “una sombrilla y luz de conocimiento del criador y hazedor del cielo y la tierra y todo lo que hay en ella” (f. 52), adoran a este bajo el nombre de Ticsi Viracocha o Pachacámac. Le dirigen oración “hincado de rodillas puesta las manos y la cara mirando al cielo, pedian salud y mrd” (f. 51), es decir con la misma postura y gesto que los cristianos de la época del autor.

Durante la segunda edad de los Huariruna se mantiene el culto al dios creador único, concebido en tres personas. Los indios ignoran los ídolos y huacas, como en la primera edad, lo que significa que el demonio no tiene ningún poder entre ellos (f. 54).

La tercera edad de los Purunruna y la cuarta de los Aucaruna no conocen cambio sustancial. Permanece lozano el culto monoteísta, son respetados los mandamientos –iguales a los del dios de los judíos–. De los Aucaruna dice también Huaman Poma que “adoraron a Dios y creador como los antiguos yndios y había mucha caridad y mandamiento” (f. 64).

La religión de los primeros peruanos según la *Nueva Corónica* es, pues, una religión natural pero nutrida por algunos recuerdos precisos de la verdadera religión del antiguo pueblo hebreo. Así se explican las fuertes analogías en lo dogmático y ritual, con el cristianismo contemporáneo de Huaman Poma y por lo tanto él no tiene necesidad de acudir a la otra explicación teológica posible en este caso, es decir a la eventualidad de una evangelización prehispáni-

ca del Perú. Según Huaman Poma, los primeros peruanos tenían ya una religión casi idéntica a la del cristianismo español. Solamente les faltaba ser evangelizados y conocer así la verdadera fe. Estaban providencialmente preparados a ello. Por eso, Huaman Poma escribe que eran “casi santos” añadiendo: “si luego le enbiara Dios a sus profetas y apóstoles fueran sancticimos hombres” (f. 61).

Es notable que aquel tipo de religión precristiana perdura después de las cuatro primeras edades bajo el señorío del Inca Tocay Cápac, cuyo reinado fue exento de politeísmo: “pero el primer Ynca Tocay Capac no tuvo ydolo ni serimonias, fue limpio de eso” (f. 80) por lo cual hay que suponer que tampoco cayera en los demás errores y vicios que habrían de marcar la dinastía inmediatamente posterior de Manco Cápac.

En conjunto, consta que el primer período religioso del Perú termina con el advenimiento de Manco Cápac y que sus características son las siguientes: 1. ausencia de primera evangelización, 2. conservación de creencias y ritos bíblicos, 3. presencia de mono-teísmo, 4. ausencia de politeísmo, 5. ausencia del demonio.

SEGUNDO PERÍODO. LA DINASTÍA DE MANCO CÁPAC: UN EMPEDERNIDO PAGANISMO

Presencia del demonio

El advenimiento de la (¿segunda?) dinastía inca es marcado por la intervención del demonio. Mama Huaco, la madre del Inca fundador, tiene pacto expreso con el diablo: “Dizen que fue [...] hechizera [...] hablava con los demonios del ynfierno y hazia hablar piedras y peñas y palos y zerros y lagunas porque le rrespondía los demonios” (f. 81). El demonio patrocina el nacimiento del hijo de Mama Huaco: “supo por suerte del demonio questava empreñada un hijo y que el demonio le enseño que pariese de dho niño” (f. 81). En otro lugar (fin del f. 82), Huaman Poma no vacila en escribir que el padre de Manco Cápac fue el demonio, quien, por lo visto, tenía relaciones sexuales con Mama Huaco, la cual, por añadi-

dura, había de tener las mismas relaciones con su hijo (“cazo con su hijo”, f. 81). Luego no hay que admirarse de que buena parte de los sucesores del primer Inca habrían de tener estrechas relaciones con el infernal abuelo.

Politeísmo

La intervención del demonio en el Perú y su alianza con la dinastía de Manco Cápac lleva consigo la introducción y fomento de los cultos idolátricos, es decir del politeísmo. Otra vez pionera Mama Huaco: “esta dha señora fue primer enbenadora las dhas ydolos y hecheserías encantamientos” (f. 81). Después Manco Cápac “los comenzó a mochar dando culto al sol y a la luna” (f. 87). Sinchi Roca “mando y dio por ley y mandamiento para que adorasen las vacas ydolos y que sacrificasen y aci entro los demonios a la del Collao” (f. 80). Cápac Yupangui “inventó a brindar a su padre el sol y mando dar de comer a los ydolos y uacas” y “a este dho Ynga le enseñava los demonios” (f. 101). Yahuar Huácac (f. 105), Pachacuti (f. 109), Topa Inga (f. 111) y Huayna Cápac (f. 113) siguieron por el mismo camino.

El monoteísmo rechazado

No es raro en la literatura misional y en las crónicas el tema del Inca antipagano extirpador de la idolatría al mismo tiempo que inventor del monoteísmo por la sola razón natural, siendo el más célebre ejemplo el que se encuentra en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. En la *Nueva crónica* aparece en forma original, como un intento frustrado del Inca Viracocha: “Dizen que quizo quemar todos los ydolos y uacas de rreyno que su muger le avia estorvado y le dixo que no lo pronunciase la sentencia que muriria ci herrava la ley de sus antepasados apus [au]quis yngas” (f. 107).

El Inca Viracocha había llegado a adorar al dios del mismo nombre que él, al cual Huaman Poma ya había relacionado semánticamente con los españoles antiguos y religiosamente con el Dios de Noé: “este dho Ynga adorava mucho al Ticze Viracocha

[...] creyya mas en Ticze Viracocha” (f. 107). ¡Pero el progresismo religioso del octavo inca había de estrellarse contra la Peña del politeísmo demoníaco!

d. *Evangelización rechazada*

La evangelización del Perú por el apóstol San Bartolomé, en tiempos del segundo Inca Sinchi Roca, es otro intento frustrado por sacar a los indios de la plaga del paganismo. El apóstol mencionando consiguió primero algunos buenos resultados, llegando a convertir a un hechicero en el Collao (f. 93, 94), pero luego la mayoría de los indios –desde luego súbditos de los Incas y mantenidos por ellos en el error– rechazan la enseñanza del mensajero de Cristo y le trataron muy mal ya que San Bartolomé fue, según Huaman Poma, el protagonista y la víctima de la consabida tragedia de Cacha: “En el pueblo de Cacha” (f. 93). Además, es obvio que el soberano reinante, Sinchi Roca, no se preocupó por tan importante evento.

IV PERIODIZACIÓN POLÍTICA

DESCENDENCIA

El concepto de descendencia, linaje, “generación” o “casta” en la *Nueva corónica*, sirve de criterio para diferenciar el bloque de las cinco primeras edades (4 primeras + Tócap Cápac) con la dinastía de los Incas, y oponerlas entre ellas. Los hombres comunes, tanto como los reyes de las cinco primeras edades, descienden de Noé. La línea directa llega hasta los Aucaruna (“Aucapacharuna descendiente de Noe y de su multiplico Uariviracocharuna y de Uariruna y de Purunruna”, f. 64). Esta descendencia es, según Huaman Poma, la mejor desde el punto de vista humano y divino. Los hombres que de ella proceden, especialmente los reyes, deben ser tenidos por “hombres de Dios”. Solamente entre ellos pueden ser escogidos los señores legítimos: “alzaron reys y señores capitanes e los dhos lexitimos de Uariviracocha le llamaron capac apos [...] de pa-

carimoc apo" (f. 58), y "aci ninguno se llamara capac apo cino fuese descendiente y lexitimo de los que salieron (de) Uariviracocharuna Pacarimoc" (f. 66). Los señores de los cuatro *suyu* fueron descendientes de Noé (ff. 76-77) y por consiguiente legítimos, pero ninguno podía competir con la alta alcurnia de Yarovilca: "que en dezir Yarovillca es dezir que es mucho mas alto señor de todas las naciones" (f. 74) y estos fueron "reyes y emperadores sobre los demas rreyes y fue señor apsoluto en todo el reyno de los yndios antiguos desde su nación aunque habia otros mucho mas rreyes" (f. 75). Esta nobleza y primacía también les corresponde a los Yarovilca por descender de Adan y Eva (f. 74). El poder político culmina en el tiempo de los Aucaruna con un "emperador" que domina a los cuatro *suyu* del Perú. Este se llama Apo Guamo Chava Yarovillca, y Huaman Poma pretende descender de él (f. 65). Este soberano funda su poder en la descendencia adamita, igual que los señores sus vasallos: "ninguno se llamaba Capacapo sino fuese descendiente lexitimo de los que salieron Uariviracocharuna" (f. 66).

Después de las cuatro primeras edades, pasamos a la primera "generación de los indios", ilustrada por el único y malogrado Tocay Cápac. Esta primera dinastía incaica pertenece también a la misma estirpe adamita: "la primera historia de los primer rey ynga que fue de los dhos legitimos dezendientes de Adan Eva y multiplico de Noe y de primer gente de Uariviracocharuna y de Uariruna de Purunruna y de Aucaruna, daqui salio Capac Ynga Tocay Capac Pinan Capac primer Ynga y se acabo esta generación y casta" (f. 80).

De hecho, los sucesores de Tóca Y Cápac, que inauguran una nueva dinastía de Incas, no son ya descendientes de Adán. Manco Cápac, el ancestro fundador, pretendió ser hijo del sol, pero esto era mentira suya y de su madre (f. 81). Una vez se afirma que no se le conoce padre: "Del dho ynga [...] no [ha] parecido padre ni casta" (f. 82). Más adelante, Huaman Poma lo da por hijo del demonio, afirmando que no procede de la raza de los "hombres de Dios" sino que "fue hijo del demonio serpiente amaro". Hasta los animales salvajes tienen mejor casta, ya que no son como Manco "hijo del de-

monio ques amaro serpiente” (f. 82). En cuanto a su madre, la cual lo alzó en el poder ayudada por unos hechiceros, era “mundana, primer hechisera”, “maystra criada de los demonios” (*ibid.*) de tal manera que a él “no le venia casta ni onrra” y “que ni se puede pintar por hombre de todas las generaciones” –como los indios de las edades anteriores–. Los Incas posteriores a Manco Cápac heredan, de manera ineludible, ese origen o “casta” infame.

En resumen, observamos que, en lo que atañe a linaje, descendencia, o casta, Huaman Poma distingue dos edades y dinastías prehispánicas, estableciendo una oposición maniquea entre ellas. La primera es la que precede a la dinastía de Manco Cápac. El autor la da por “legítima”. La segunda es la que corresponde a la segunda dinastía inca. Según el autor es “ilegítima”. Vamos a ver a continuación que esta misma partición político-cronológica la extiende Huaman Poma a otros temas o criterios.

PROPIEDAD

Los hombres y señores de las épocas primitivas poseen bienes propios y legítimos. Huaman Poma no da detalles sobre las pertenencias de los soberanos Yarovilla, pero queda sobreentendido que poseen lo que tienen, con todo derecho, porque los primeros habitantes –Huairiviracocharuna– ocuparon tierras vacías, sin dueños.

Por el contrario, los Incas de la segunda dinastía no poseen legítimamente las tierras y bienes heredados de sus antepasados, porque estos no habían sido justos poseedores. Del fundador Manco Cápac leemos “que el dho ynga no tubo tierra ni pueblo que aya parecido” (f. 84) y “este dho ynga, desde Uariviracocharuna y de Aucaruna no tubo pueblo ni tierra ni chacara ni fortaleza ni casta ni parientes” (f. 80).

El criterio de la legítima posesión opone las mismas dos secuencias político-cronológicas. Los soberanos de la segunda dinastía heredaron bienes usurpados. Pero, después de Manco Cápac, hubo también un soberano usurpador de bienes. Inca Roca fue “amigo de quitar hazienda a los pobres” (f. 103).

PODER

Otro criterio de Huaman Poma es el derecho de señorío. Desde este punto de vista, los soberanos anteriores a la segunda dinastía incaica son legítimos. Los de la segunda dinastía no lo son porque, además de tener origen demoníaco, el primer rey Manco Cápac es instalado en el poder por medios inmorales y desde luego ilícitos. Mama Ocllo, inspirada por el demonio, engaña al pueblo del Cuzco. Para sentar a su hijo en el trono, arma la estratagema siguiente con la ayuda del diablo:

[...] el demonio le enseñó que pariese el dho niño y que no lo mostrase a la gente y que lo diese a un ama llamada Pillcoziza que le mando que lo llevasen al agujero llamado Tambotoco que dalle lo sacasen ende tiempo de dos años y que le diesen mantenimiento y que lo publicase que avia de salir de Pacaritambo un Capac Apu Ynga rrey llamado Mango Capac Ynga hijo del sol y de su mujer la luna y ermano el luzero y su dios avia de ser Uana Cauri que este rrey avia de mandar la tierra y avia de ser Capac Apo Ynga como ellos que aci lo declavan y mandavan las dichas guacabilcas que son los demonios del Cuzco (f. 81 y 82).

El poder de Manco se fundamenta, pues, en el engaño y la magia diabólica. En cuanto a su hijo Sinchi Roca acuña la dinastía con el sello de la violencia al asesinar a Tócap Cápac, soberano de la “primera” dinastía inca: “este dho ynga mato al primer ynga legitimo descendiente de Adan y Eva y de Uariviracocharuna al rey primero Tocay Capac Pinau Capac ynga” (f. 89).

En cuanto a la expansión territorial de la “segunda” dinastía, Huaman Poma afea al fundador Manco Cápac porque “no tubo guerra ni batalla cino gano con engaño y encantamiento ydultras” (f. 87). En cuanto a conquistas pacíficas, solamente menciona a las de Inca Roca en los chunchos, pero sin asumir la responsabilidad del dato: “otros dicen que no la conquisto cino que hizo amistad y compañía” (f. 103).

En resumen, los medios usados por la “segunda” dinastía de los Incas para conseguir el poder dinástico son los siguientes: la violencia y el engaño, por una parte; por otra, hechicerías resultantes de un pacto de los Incas con el demonio. En cuanto a los medios de conquista de los pueblos del Tahuantinsuyo, Huaman Poma menciona el engaño. Todo esto significa que los Incas 1. no fueron aceptados ni elegidos por sus súbditos, 2. fueron unos usurpadores.

V

LA EDAD DEL BIEN Y LA EDAD DEL MAL. PERIODIZACIÓN ANTITÉTICA

A partir de los análisis anteriores del texto (b y c) podemos esbozar el siguiente balance. El contenido ideológico del conjunto de los capítulos referentes a la era prehispánica se organiza en una oposición maniquea de dos eras que corresponden respectivamente: I. a la historia andina anterior a la “segunda” dinastía incaica, II. a la historia de la “segunda” dinastía incaica. La oposición entre la era I y la era II estriba en sus respectivas orientaciones religiosas y políticas:

I. Los indios del Perú, antes de Mama Huaco y Manco Cápac, en lo moral y religioso: a. tenían costumbres sanas, eran “casi santos”, conservaban la ley del dios de Noé (monoteísmo), desconocían la idolatría (politeísmo), no tenían ninguna relación con el demonio al cual ignoraban; b. en lo político, los reyes eran legítimos tanto por descender de las criaturas del verdadero Dios como por ejercer un justo poder basado en el consenso de los súbditos y la propiedad no discutida de bienes raíces. Esta era una edad en que casi todo era bueno, según los criterios a que se refiere implícitamente el autor.

II. Los indios del Perú, después de Mama Huaco y Manco Cápac, fueron sometidos a reyes incas que introdujeron e impusieron el Mal religioso y político a sus súbditos: a. Acogieron al demonio

y firmaron pactos explícitos con él. Fue suprimido el monoteísmo e introducido el politeísmo. Este fue fomentado —o por lo menos aceptado— por todos los reyes. Solamente un rey, más inteligente y honrado que los demás —Viracocha— quiso restablecer el antiguo monoteísmo, y terminar con el politeísmo, pero la coya se negó a ello. Este episodio, sucedido muchos años después de la diabólica intervención de Mama Huaco, pretende ilustrar por segunda vez el papel histórico siniestro que tuvieron las mujeres, sucesoras de Eva, y como Eva, amigas del diablo, corruptoras del hombre y capaces de hacer perder un paraíso. También los Incas II se negaron a recibir la palabra evangélica enviada por Cristo al Perú por medio del apóstol San Bartolomé. Los Incas —o sus súbditos— rechazaron al enviado de Cristo, se mofaron de él y lo agredieron de una manera análoga a la que usaron los judíos para con el mismo Cristo. b. En lo político, la dinastía de Manco Cápac fue ilegítima porque no se originó en Noé (hombre de Dios) sino en el demonio; porque su linaje es inhumano, maldito, ilegítimo; porque los doce Incas heredaron bienes usurpados por el primero, y que por lo tanto no podían poseer justamente; porque el poder que se transmitieron uno a otro también había sido usurpado por los primeros soberanos por medio de la violencia o el engaño.

La presencia y combinación en el libro de Huaman Poma de los elementos religiosos que hemos analizado significa primero que el autor elaboró una tesis teológico-jurídica aplicada a la historia andina, según era de moda entre los historiadores de su tiempo y los anteriores. La tesis religiosa de Huaman Poma apela al tema de la usurpación del culto del verdadero y único creador por el demonio, el cual introduce la idolatría, o sea el politeísmo, para engañar mejor a los hombres. Esta tesis teológica lleva consigo implicaciones pedagógicas y políticas. En cuanto a lo primero, tiende a mostrar que los indios, antes de la llegada al Perú de los españoles portadores del evangelio, habían sido colaboradores del demonio, es decir pecadores y culpables ante Dios, y que por lo tanto la Iglesia colonial debía aplicarles métodos de evangelización y de extirpación

muy represivos. En cuanto a lo segundo, esta tesis converge con la otra –jurídica– con el fin de negar la legitimidad y los derechos de la dinastía de los Incas.

La tesis jurídica fundamentada en la no legitimidad de la descendencia, bienes y poder de los Incas saca sus argumentos del antiguo derecho real castellano de la edad media, el cual define las condiciones exigidas de un señor o soberano, para que merezca la cualidad y el título de *Señor natural*. Entre los requisitos que fundan la legitimidad del *Señor natural* figuran casualmente los criterios que encontramos en la obra de Huaman Poma: 1. origen del poder dinástico basado en la elección o aceptación de los súbditos, 2. nobleza y continuidad del linaje, 3. bienes y solares heredados o adquiridos conforme al derecho.

VI

EL SISTEMA HISTÓRICO DE HUAMAN POMA: UN ARMA POLÍTICA CONTRA LOS DERECHOS DE LOS DESCENDIENTES DE LA DINASTÍA INCAICA

HUAMAN POMA PROPAGANDISTA DEL TOLEDISMO

Lo expuesto hasta aquí es suficiente para que reconozcamos en el texto de Huaman Poma el desarrollo de una tesis antiinca bien conocida que ilustraron varios autores adictos a la política del virrey Toledo. Los argumentos usados por Huaman Poma (incas usurpadores, tiranos, crueles, idólatras) son los mismos y tienden al mismo fin que los que nutren la *Historia índica* de Sarmiento de Gamboa, las *Informaciones* de Toledo, el *Parecer de Yucay*, etc., y también un texto que no se acostumbraba hasta la fecha a clasificar como toledista, pero que reivindicamos como tal: el *Discurso de la descendencia y gobierno de los Ingas* (¿Martínez?, 1920). Viene al caso citarlo aquí porque en él se encuentra sustancialmente el mismo montaje maniqueo de la historia basado en los mismos argumentos, además de referirse al mismo episodio de la coronación de Manco Cápac por el ardid y estratagema que se ha veni-

do a llamar del “manto dorado”. He aquí, para más señas, un resumen de la parte del *Discurso de la descendencia y gobierno de los Ingas* que nos interesa.

IDENTIDAD DE LA TESIS DE HUAMAN POMA CON LA DEL DISCURSO

Después de una breve introducción destinada a probar la autenticidad de su información, el autor del *Discurso* trata de demostrar que los Incas no habían sido *señores naturales* porque la dinastía, en principios, no se había instalado con el acuerdo y aprobación de los indios, sino que se había impuesto por el engaño. Los Incas, pues, usurparon el poder. Hasta ellos, los señoríos de los Andes vivían en paz “sin cobdicia ninguna de señorear lo ajeno”. El primer Inca Manco Cápac, impuso su dominación por “fingimiento y embuste”, haciendo creer al pueblo que él era hijo del sol y para ello se imaginó la escenificación del “manto dorado” a la cual se refiere también Huaman Poma. Así fue fundada la dinastía “sin molestia de por guerra ni armas”. Pero los Incas posteriores habían de usar de violencia y la tiranía para conquistar territorios ajenos. Sometieron al gran Chimo Cápac, auténtico *señor natural*. Por lo demás, los soberanos incas no fueron solamente usurpadores y tiranos sino que practicaban la poligamia, fomentaban la idolatría y sacrificaban vidas humanas a sus dioses.

¿Fue el *Discurso* la fuente del sistema de la Historia prehispánica del Perú que Huaman Poma elaboró? ¿Existió una fuente común a ambos textos? Por ahora, dejaremos a un lado esta cuestión. Lo que sí destacaremos es que la *Nueva Corónica* y el *Discurso* desarrollan la misma filosofía de la historia porque ambos pretenden no solamente un planteamiento teórico sino una finalidad política.

EL TEMA DE LA EXTINCIÓN DE LA DINASTÍA

Ambos autores proponen una respuesta a la cuestión candente —especialmente en los años 1570-80— de los derechos de los descendientes de los reyes incas a ocupar otra vez el trono del Perú o a obte-

ner, por lo menos, importantes cargos de gobierno. Las Casas en su *Tratado de las doce dudas sobre el Perú* había exigido la devolución del poder y de los bienes de los antiguos Incas a Titu Cusi Yupanqui, entonces retirado en Vilcabamba, por ser este, según afirmaba en el *Tratado*, el legítimo descendiente de Huayna Cápac o Huáscar. Al contrario, uno de los argumentos de los toledistas, deseosos de asentar los derechos exclusivos del rey de España sobre el Perú, fue afirmar que ya no existía ningún descendiente legítimo de los Incas porque estaban extintos los linajes de Huayna Cápac y Huáscar (Sarmiento de Gamboa, cap. 67).

El autor del *Discurso* tiene sobre esto un punto de vista distinto al de Huaman Poma. Aunque desarrolla la misma tesis histórica que este, llega a conclusiones políticas distintas, al demostrar, por intereses personales, que quedaba en el Perú por lo menos un descendiente legítimo de los Incas y que este era Paullu, el conocido e incondicional colaborador de los invasores.

Huaman Poma, al contrario, reproduce exactamente la tesis toledista. De Huayna Cápac escribe que no tuvo más descendiente legítimo que Huáscar: “tubo ynfantes hijos solo Uascar fue legítimo heredero” (f. 114). Luego asegura que Huáscar no tuvo descendientes: “no tuuo hijos legítimos ni uastardo alguno ni muger ni hombre” (f. 116), de tal manera que no quedó en el Perú un solo heredero legítimo y que, por lo tanto, el verdadero heredero de los Incas era el rey de España: “y anci como dho es q(ue) en este dho uascar se acabo los rreys y capacapo ynga lexitimo por la ley del piru deste rreyno y dexo la borla y mascapaycha y corona a n(uest)ro s(eñ)or y rrey S.C.M. el que manda todo el mundo” (f. 117). Esta frase es casi idéntica a la que Toledo escribía, triunfante, a Felipe II, inmediatamente después de terminar las encuestas de las *Informaciones*.

LEGITIMIDAD DINÁSTICA Y LEGITIMIDAD SUCESORIA

Huaman Poma, igual que el autor del *Discurso*, asentaba la legitimidad de los reyes del Perú en los mismos presupuestos jurídicos que Toledo, distinguiendo entre legitimidad de las dinastías y legi-

timidad de la sucesión. En cuanto a la primera, hemos visto que la niega en absoluto. En cuanto a la segunda admite que los reyes incas sucedieron legítimamente según sus propias reglas (“por la ley del Perú deste rreyno”, f. 117). Toledo habla igualmente de “los doze ingas por legitima sucesión a su modo que ubo” (carta al rey, Los Reyes 18-4-1578). De todas maneras, aquella concesión al presunto derecho inca no podía llevar consecuencias prácticas, ya que por otra parte, se negaba que hubiese sobrevivido un solo descendiente legítimo.

CONCLUSIÓN

A pesar de que los nombres que designan las cuatro edades pertenecen al quechua, a pesar de otras muchas alusiones a la realidad autóctona, el contenido de los capítulos prehispánicos no se origina en la tradición oral andina ni se le debe atribuir valor histórico alguno. En aquellas famosas páginas no se encuentra una protohistoria ni una historia antigua del Perú, sino una “filosofía” de la protohistoria y de la historia, aplicada al caso del antiguo Perú y con vista a intereses políticos que existieron solamente en la época del autor o en otra inmediatamente anterior a él.

Las claves de esta filosofía y las de sus consecuencias políticas, se encuentran en el humanismo español y en las disputas teológicas y jurídicas que dividían a los intelectuales y funcionarios de la colonia peruana a propósito de los derechos respectivos de los descendientes de los reyes incas y de los reyes de España.

Hemos visto que Huaman Poma adopta y desarrolla una tesis antilascasiana. Repite los argumentos de los adversarios más enconados de Las Casas, defendiendo la política de dominación española directa que ilustró el virrey Toledo.

Tales observaciones sugieren nuevas interrogantes. Entre ellas, surge la cuestión de las fuentes de Huaman Poma. También cabe preguntarse si los intelectuales y políticos de la colonia estaban todavía pendientes del problema de la legitimidad de los descendientes incas en la época en que Huaman Poma parece haber redactado

los capítulos comentados, es decir en 1612 o 1613. Es que el asunto de la legitimidad sería esencialmente circunstancial, es decir ligado a la coincidencia de la presencia de Toledo en el Perú y de la permanencia del reino vilcabambino.

Estas cuestiones, y otras muchísimas que plantea una obra tan importante, se podrán estudiar más fácilmente en adelante gracias a las nuevas transcripciones del manuscrito cuya publicación se anuncia a la vez en Caracas (Biblioteca Ayacucho) y en México (Siglo XXI).

8

HUAMAN POMA, HISTORIADOR DEL PERÚ ANTIGUO: UNA NUEVA PISTA⁴⁶

Es verdad que Huaman Poma de Ayala es el único cronista indígena que trata, en la *Nueva crónica y buen gobierno* (concluida hacia 1615), la historia anterior a los Incas con relativa abundancia. Pero la famosa distribución en cuatro “edades” andinas primitivas se encuentra también, con los mismos títulos (1. Huariuiracocha runa, 2. Huariruna, 3. Purunruna, 4. Aucaruna), en el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* (Lima, 1630) del criollo Fr. Buenaventura de Salinas y Córdova. J. Imbelloni (1944), fue el primero en percatarse de ello. Al advertir Raúl Porras Barrenechea la fecunda observación del sabio argentino, escribía:

Imbelloni cree que el padre Salinas recogió esos términos y conceptos de la tradición oral y los interpretó en forma diversa de Huaman Poma. Me inclino a pensar, fundándome en la cronología biográfica de estos autores, que tanto el padre Salinas como el padre Oliva, conocieron en Lima, hacia 1615, al autor de la *Nueva Crónica*, tomaron de él las referencias a las cuatro edades, generaciones o capitanes, que él pudo aclarar de palabra para que entendieran su jerga escrita, y le alentaron a enviar su crónica al Rey. De ahí las alabanzas del cronista indio a franciscanos y jesuitas (Porras Barrenechea, 1948: 80).

⁴⁶ Publicado originalmente como “Une source vraisemblable de Guaman Poma de Ayala pour l'histoire pré-incaïque et incaïque; les 'cahiers' de Francisco Fernández de Córdoba”, en *Hommage à Mme le professeur Maryse Jeuland*, Université de Provence, 1983, págs. 211-223, y en traducción española de Patricia Ruiz Bravo López en *Revista Andina*, I (1), 1983, págs. 103-117.

La rarísima obra de Salinas fue reeditada en Lima en 1957. Warren L. Cook, en su estudio preliminar, asume las hipótesis de Porras. Es Salinas, archivero del virrey, quien habría plagiado a Poma:

Precisamente en estos años el joven [...] de Salinas servía al virrey Marqués de Montesclaros en la ordenación del archivo de palacio, y allí se puede suponer que llegó a sus manos el curioso manuscrito de Guamán Poma. Este grueso escrito, producto de tantos años de dedicación y cariño, y que hoy es considerado de incalculable valor, habría sido dejado por el autor en manos del Protector de indios o algún funcionario de Palacio, para desaparecer tras las puertas de éste para no verlo más. Quizás debido a las manos cariñosas de alguien como el joven Sancho de Salinas, que apreciaba las curiosidades que encerraba el abigarrado manuscrito, escapara de la destrucción por alguna autoridad en razón de las protestas que tenía contra algunos encomenderos, funcionarios y eclesiásticos, o por la autoridad inquisitorial, por los datos que contenía sobre los religiosos o prácticas paganas (Salinas y Córdova, 1957: XL-XLI).

Hay aquí mucho de “puede ser” y de condicional. Nuestro conocimiento de las circunstancias de la vida de Huaman Poma es demasiado débil y poco certero como para poder aportar algo más que hipótesis inverificables. El análisis y la comparación de los textos nos ofrecen un terreno más sólido. El dedicarme a ver los famosos capítulos de Huaman Poma me ha permitido establecer que, a despecho de su “ropaje” andino y de numerosas referencias en quechua a realidades andinas, sus páginas no revelan una tradición histórica autóctona –popular o sabia– sino una teoría europea de la historia, aplicada al caso del antiguo Perú; se trata de un andamiaje teológico y jurídico, que utiliza las periodizaciones medievales y las exégesis patrísticas del siglo XVI, en una perspectiva mesiánica y sobre

todo política. El destino final de esta “historia” busca probar la ilegitimidad de la dinastía de los Incas y los derechos de la corona española sobre el Perú.

Esta interpretación entraba en completa oposición con los diversos análisis ya hechos, hasta el momento, sobre esos capítulos históricos (cf. cap. 7). Ella fue, sin embargo, bien acogida.

Si hacemos el mismo esfuerzo de lectura con las páginas de Salinas constataremos prontamente que la semejanza y casi identidad de los dos textos no se limita a la distribución en edades, a los nombres y a los sucesos referidos, sino que concierne también al contenido ideológico. Es más o menos la misma tesis. He aquí rápidamente resumido el contenido de las páginas de Salinas:

I. Los primeros hombres que poblaron los Andes descendían de Noé. Ellos habrían sido transportados a América sobre las alas de los ángeles. Su historia puede dividirse en cuatro períodos o edades, a las que cuatro “capitanes” o caudillos dan su nombre, que son los mismos señalados por Huaman Poma, a saber: 1. Huari Viracocha Runa, 2. Huari Runa, 3. Purun Runa, 4. Hauca Runa. En la primera edad los hombres vivían en estado natural, vestidos con hojas. En la segunda descubren la agricultura; en la tercera, el tejido, la construcción en piedra, la urbanización elemental; sin embargo, las costumbres, la moral y la religión presentan una seria decadencia. En la cuarta edad, la barbarie, la violencia y la guerra se introducen con el “capitán” Hauca Runa, cuyo nombre quiere decir “guerrero” o “traidor”, mientras que el culto al Dios de Noé, que se practicaba desde la primera edad, es reemplazado por el culto de los ídolos introducidos por el Demonio:

Todo este tiempo y edades estuvo el Pirú habitado de gente barbara sin rey, acrecentándose de unos en otros la malicia, perdiendo de todo punto la adoración de un solo Dios, que avía entablado el primer hombre Huari Viracocha Runa en la primera edad (1957 [1630]: 14).

II. Estos dos movimientos contrarios de progreso material y de regresión moral y religiosa se acentuaron y posteriormente explotaron con el advenimiento de la dinastía de los Incas. Fue el Demonio quien, para implantar mejor la idolatría, “introdujo la línea y descendencia de los Reyes Ingas para reinar más fácilmente en cada uno de ellos y plantar la idolatría en tanta multitud de infieles”. He aquí como lo hizo:

Señaló entre todas la más hermosa muger, y más sagaz, llamada Mama Huaco, deshonestísima, y lasciva con extremo hízose preñada con ayuda del Demonio, y auiéndola industriado en lo que auía de hazer, el hijo que parió sin ser sentida de nadie, se lo entregó a vna hermana suya, eminentemente hechizera, tenida en gran veneración de toda aquella gente, llamada Pilcosisa; criose el muchacho en vna cueua, y sótano profundo, llamado Tambo Toco, hasta edad de quatro años; y publicando entrambas, que dentro de pocos días auía de salir al mundo; y aparecer en Pacarictambo, lugar junto al Cuzco, vn Infante hermosísimo, para que como Rey, y absoluto señor fuesse obedecido, y venerado en toda la tierra, por ser hijo natural del Sol, que como Dios Supremo, que adorauan lo auía de embiar desde el cielo, para que los gouernasse amurrallasse, y defendiesse; y que este se llamaría Mango Capac Inga (nombre que le pusieron entrambas por consejo del Demonio). Alegráronse los Indios, y derramose la fama por toda aquella inmensa multitud de báruaros; dauan saltos de placer; hazían danças, y regozijos al Sol por el beneficio grande de quererles dar su hijo natural; leuantauan las voces al cielo desde que nacía el Sol en el Oriente, hasta que llegaua al Occidente, pidiéndole su Rey, y su señor. Después de algunos días entraron a la cueua en vna tenebrosa noche Mama Huaco y Pilcosisa, hermosamente vestidas, y adornadas, y engalanando al Infante con ojotas de oro, y algodón (que fue el primer

calçado de los Indios) orejeras de oro, manta encarnada, y camiseta azul, y por corona vna borla verde de algodón. que le cercaua las sienes, con otros dijes de oro, y plata, lo subieron al mas leuantado cerro, y colocado sobre vn risco, aparecio por la mañana reberuerando en el por traça y arte del Demonio los rayos, y resplandores del Sol, y de la luz, con admirable hermosura; y puestas a los lados de rodillas las dos encantadoras y sortílegas, que tan ganada tenían la opinión y crédito de sabias; obligaron facilmente a todo aquel infinito y báruaro gentío, a que lo creyessen por hijo natural del Sol, sin padre, y madre terrenos, y lo adorassen por Rey. Este fué el principio, y fundamento de aquella tirana Monarquía de los Reyes Ingas del Pirú, con que Mango Capac començó a Imperar, y sujetó a su borla, y Cetro Real la ciudad del Cuzco, y su comarca: y començando a edificar vn Templo al Sol a los catorze años de su edad se casó con su propia madre Mama Huaco.

Salinas dedica algunos párrafos a cada uno de los once Incas que sucedieron a Manco Cápac. La mayoría de estos reinados estuvieron marcados por el vicio (crimen, expoliación de las personas, poligamia, dedicación a la sodomía, etc.), las conquistas violentas y el desarrollo de la idolatría. Sobre este último punto, un Inca, llamado Viracocha, tuvo un comportamiento excepcional. Habiendo concebido, por razón natural, la necesidad de un Dios Único, quiso hacer “quemar” los ídolos del reino, pero la reina y las concubinas se opusieron. Por otro lado, todos los Incas, sobre todo los últimos, fueron brillantes organizadores y creadores de un verdadero Estado, vasto y pujante. Vemos así que la divergencia de tipos de progreso, subrayados en el curso de las cuatro edades, se torna más fuerte en el curso de la edad incaica.

Tenemos aquí expresada en grandes líneas, pero a la vez, más claramente que en Huaman Poma, una tesis histórica tendiente a presentar a los Incas como soberanos eficaces, capaces de crear un

imperio, pero que han llegado a ese resultado por medios que la moral humana y divina rechazan: la dinastía peruana ha sido fundada por el diablo y su primer rey fue hijo del diablo. La diablura de su madre, imaginando toda una escenificación, ha querido engañar al pueblo invocando la pretendida divinidad solar de su hijo. En cuanto a los sucesores de Manco Cápac también utilizaron la violencia para la conquista de las provincias andinas. Se desprende así que los Incas fueron usurpadores y tiranos que subyugaban los cuerpos de la misma manera que el demonio, con su colaboración, tiranizó las almas.

Se encuentra, pues, aquí, al igual que en Huaman Poma, una tesis que, apoyada en el derecho real europeo (y particularmente visigodo), definía contradictoriamente al “soberano natural” y al “tirano”. Mostrar que los Incas fueron tiranos equivale a negar la argumentación lascasiana en favor de ellos y probar que el Perú no podía, en derecho, pertenecer a la dinastía peruana. Esta fue la tesis del virrey Toledo, ampliamente difundida entre 1571 y 1582. Es en esta campaña de propaganda colonialista que conviene enmarcar estos primeros panfletos que son las dos interpretaciones tendenciosas de la historia andina que nos transmiten Huaman Poma y Salinas.

¿La comparación de los dos textos permite concluir la influencia directa de uno sobre otro?

Las diferencias son numerosas. El texto de Huaman Poma es más largo, más rico en detalles, en elementos que pueden constituir un argumento en favor de la tesis central. Se percibe mejor que en Salinas una periodización teológica clásica en tres tiempos (que incluye la periodización en cuatro que mencionábamos líneas arriba): I. *La Inocencia* (las cuatro edades primitivas); II. *La Caída* (la edad de los Incas); III. *La Redención* (colonización y evangelización españolas).

Huaman Poma ofrece, además, un detallado listado de vicios (taras) incaicos en relación a la ley natural y divina y del derecho real. Insiste particularmente en la noción de descendencia santifi-

cada y legitimada. Desde este punto de vista, los Incas no descenderían de Adán, a diferencia de sus predecesores de edades primitivas, sino del demonio y de la serpiente (*amaru*). Estos detalles iluminan mejor la intervención del demonio y la estratagema de Mama Huaco.

Sin embargo, no podemos deducir de esto que Salinas haya tomado el texto de Huaman Poma, pues en Salinas se encuentran otros elementos indispensables para la coherencia de la tesis, que no están presentes en Huaman Poma. Aquí algunos ejemplos:

1. El episodio de la maquinación de Mama Huaco (el episodio “del manto dorado”), reproducido líneas arriba, acaba necesariamente con la aparición de Manco Cápac revestido en oro y plata, resplandeciente con el Sol que nace. Es este deslumbramiento el que subyuga al pueblo del Cuzco. Este episodio, esencial para la tesis, es olvidado por Huaman Poma quien no comprendió la necesidad de incluirlo.
2. Otro pasaje importante es el referido a la conversión filosófica del Inca Viracocha al inicio del “primer móvil”. Sin tener en cuenta esta reflexión y nueva convicción, la destrucción de los ídolos no sería más que un acto gratuito. Así, la *Nueva crónica* refiere bien la decisión iconoclasta de Viracocha pero no menciona las causas que la provocan.⁴⁷

⁴⁷ Se trata de una historieta o parábola explotada a menudo por los historiadores y por los curas de indios en los sermones. Lo he llamado “el ejemplo del sol” (cf. volumen I de esta edición, cap. 1, p. 26). He aquí el contenido: Un Inca que había meditado sobre el orden del universo, descubrió, de pronto, “por razón natural” la necesidad de una primera causa, de un primer móvil, en una palabra, de un único creador. Él había concluido que el sol, cuyo movimiento es uniforme y repetitivo, no podía ser el creador de todas las cosas, también estaba gobernado por alguien más poderoso que él, es decir, por un dios creador forzosamente único. Las élites indias habrían concebido de esta manera, providencialmente, el *deum ignotum* de San Pablo, dándole el nombre de “Viracocha” o, según otros, el de “Pachacámac”, preparando así, a través de la institución de un monoteísmo, el espíritu de los indígenas

Las dos omisiones que acabamos de citar podrían bien no ser más que lagunas, debidas al olvido del copista. No obstante, hay algunas divergencias más entre los dos textos:

- Huaman Poma introduce una primera dinastía incaica, antes de Manco Cápac. Ella está representada por los “buenos Incas” descendientes de Adán. No dura porque su fundador, Tócap Cápac, fue asesinado por uno de los “malos Incas” de la dinastía de Manco Cápac. Este agregado a la dinastía, introducido en el texto, parece destinado a probar que los Incas de la (segunda) dinastía usurparon el poder no solamente por la astucia sino también por la violencia y el crimen. No encontramos nada de esto en Salinas.
- Huaman Poma señala la duración de las cuatro edades primitivas en 5300 años mientras que Salinas lo hace en 3600.⁴⁸
- La progresión ascendente del Mal es más rápida en las cuatro edades primitivas de Salinas. La corrupción de las costumbres aparece desde la segunda edad, y la violencia, con los demás vicios, prosperan desde la tercera edad, mientras

para recibir el mensaje evangélico. Por otro lado, al referirse la tradición andina a un dios y a un rey con el mismo nombre de Viracocha, en una época en que la verosimilitud histórica se basaba naturalmente en la lexicología, es natural que muchos cronistas hayan creído que, como se había escrito que la leyenda del sol terminaba en la instauración de un dios de nombre Viracocha, era al Inca del mismo nombre al que convenía atribuirle la paternidad de este razonamiento.

⁴⁸ Estas cifras me parecen tomadas, respectivamente, de dos variantes, las más corrientes, de la *distinctio temporum* que eran usadas por los historiadores medievales. El total de edades, según Huaman Poma (5300), corresponde casi exactamente a la “cronología larga” de la historia del mundo según Isidoro de Sevilla (5228), mientras que el total propuesto por Salinas corresponde, más o menos, a la “cronología corta” de Beda (3952).

que Huaman Poma ubica, tímidamente, la embriaguez y la violencia recién en la cuarta edad, que él califica todavía como “casi santa”.

En este desarrollo cronológico hay aún una diferencia importante. Salinas simboliza las cuatro primeras edades con “capitanes” o “caudillos”. Estas palabras no fueron escogidas por azar. En quechua equivalen a la palabra *sinchi*, el “jefe de guerra” al cual, según la mayoría de cronistas españoles, los pueblos anteriores a los Incas, organizados en behetrías, solo llamaban en épocas de conflicto y disturbio. Es a la época de las behetrías que se refiere el texto de Salinas puesto que él escribe (cf. *supra*): “Todo este tiempo y edades estuvo el Pirú habitado de gente bárbara sin rey”.

Huaman Poma introduce también en estas cuatro primeras edades numerosas características propias de las *behetrías*, pero arregla todo un sistema monárquico, lo que constituye una incompatibilidad, atribuyendo los nombres Huariuiracocharuna, Huariruna, Purunruna y Aucaruna no a los *sinchi* sino a los reyes o “emperadores” de un imperio llamado Yarovillca, de los cuales él mismo pretende ser descendiente. Podemos preguntarnos si es solo el prurito genealógico el que está en el origen de esta variante o si él ha relacionado su nombre a un prestigioso cuarteto del que habría encontrado referencia en alguna parte. En todo caso, el modelo de los cuatro reinos o imperios nos parece fácilmente reconocible. Se trata de las oscuras profecías de Daniel que designaban los reinos asirio, persa, macedonio y romano (Daniel 7), a los cuales algunos (Isaac Abravanel, por ejemplo) habrían agregado un quinto reino, más detestable, en una perspectiva apocalíptica. Todo parece suceder, en el relato de Huaman Poma, como si los Incas tomaran el lugar y el negativo rol del quinto reino.⁴⁹

⁴⁹ La historia del mundo, distribuida en cuatro reinos sucesivos, es también medieval, y fue retomada frecuentemente en la segunda mitad del siglo XVI después del inmenso éxito del *Chronicon* del alemán Johann Carion

No mantendremos, pues, la hipótesis de la copia de uno de los autores por el otro. Se verá más bien, en cada uno, los elementos de reproducción de un mismo modelo, más rico, o bien de dos modelos diferentes. Este o estos modelos habrían sido elaborados, originalmente, por una mente hábil, conocedora de los argumentos teológicos y jurídicos de la España colonizadora del siglo XVI. No es, ciertamente, por el lado indígena que debemos buscar esta fuente.

Para cualquiera que se dedique a leer con atención el texto, verá que Salinas da —él mismo— su fuente, que puede ser la fuente común. Él escribe literalmente que ha tomado la historia de las cuatro edades con su continuación incaica del criollo Francisco Fernández de Córdova. Pero la edición de 1957, probablemente demasiado fiel al original, presenta una puntuación tan aberrante que evidentemente ha engañado a los lectores (ver anexo). Reproduciremos de la siguiente manera la página en cuestión:

[...] y en singular al Licenciado D. Francisco Fernández de Córdova, natural del Pirú, Abogado de aquesta Real Audiencia de los Reyes, en sus quadernos de mano donde, con elegancia y gran curiosidad, nos da luz de grandes antigüedades en diversos lugares y a diferentes intentos, refiere él y los demás que, por legítima sucesión de sus claros progenitores, de unos en otros poseyeron el Perú los Reyes Ingas mas de quinientos y once años, aviendole tenido antes los primeros capitanes y caudillos en otras tantas edades: En la primera Huari Viracocha Runa...

—traducido al español por F. Thámara en 1553—. Para Carion, la quinta edad —la de los contemporáneos— estaba caracterizada, providencialmente, por el reino de los Habsburgos. Contra esta propaganda nacionalista, ver las imprecaciones de Jean Bodin en el libro VII de su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1556).

Salinas ha tomado prestadas, pues, las famosas páginas de Francisco Fernández de Córdova y lo reconoce. En lo que se refiere a Huaman Poma, no se puede pretender, por la estructura europea de la tesis, que haya podido ser elaborada por él mismo. Por lo demás, Huaman Poma no tenía plena conciencia del contenido y significado de la tesis, ya que después de haberla formulado con un contenido antiincaico y protoledano, desarrolla, a propósito de la ejecución de Túpac Amaru, una tesis proincaica y antitoledana (Huaman Poma, 1936: fol. 452). El manuscrito de Fernández de Córdova, hoy día perdido, podría ser sino la fuente directa, parte importante de una cadena de influencias.

¿Qué sabemos de Francisco de Córdova? Sobre este punto veremos el estudio de Aurelio Miro Quesada, “Francisco Fernández de Córdova, criollo del Perú” en *Veinte temas peruanos*, obra que no conozco más que por la nota biográfica que he sacado de José Varallanos (1979: 44, nota 2) en otra oportunidad:

Francisco Fernández de Córdova, criollo, había nacido en Huánuco por 1580 y era de los hijos del celebrado poeta y escritor Diego de Aguilar y Córdova (autor del “Marañón”, relatos de las guerras de los conquistadores y de la expedición de Ursúa y Lope de Aguirre a El Dorado, y de la “Soledad entretenida”) y de doña Catalina Falcón; ésta hija del conquistador Juan Sánchez Falcón, encomendero de los Yachas y Mitimaes de Vinchos y Quilcay, en la jurisdicción y cercanías de la ciudad de Huánuco, y de doña María Suárez Tinoco, cuyo padre, el capitán Rodrigo Tinoco, como hemos visto, fue fundador de Huamanga y radicado en Huánuco después de 1547 como encomendero de los Yaros y Huamalés. Don Francisco, en su mocedad, se trasladó a Lima y estudió en el Colegio de San Martín y luego en San Marcos, en cuya universidad obtuvo los títulos de Bachiller y Licenciado en Leyes. Caballero de la orden

de Santiago, fue catedrático de Vísperas y Leyes en San Marcos, desempeñando varios cargos ante los virreyes y la Audiencia. En 1612 el Marqués de Montesclaros le nombró Corregidor de Huaylas, y en 1619 el Príncipe de Esquilache le designó como Corregidor de Huamanga, donde, así como en Parinacochas, lo fuera también su padre don Diego de Aguilar y Córdova en 1603 y 1607. Eran sus parientes Fray Diego de Córdova y Salinas y Buenaventura de Salinas y Córdova, aquél como éste escritor y cronista, autor de *Crónica de la religiosísima provincia de los Doce Apóstoles del Perú, de la Orden de Nuestro Padre San Francisco de la Regular Observancia* y *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Perú*. En su libro *Perú en Armas* don Francisco narra los ataques y amenazas de los piratas holandeses al mando de Jacques Hermite Clerck (1624), y en versos retóricos, pero en los que se hace presente la conciencia criolla, haciendo el paralelo entre Europa y América, cuya grandeza describe y sella con la frase: “Todo fabula allí, y aquí todo es verdad”.

Parece, pues, que la figura de Francisco Fernández de Córdova corresponde bastante bien al perfil del misterioso autor de la tesis histórica en cuestión:

1. Licenciado en Derecho y posteriormente profesor en la prestigiosa universidad de Lima, don Francisco estaba bien preparado y era perfectamente capaz de elaborar sutiles mecanismos jurídicos y teológicos (la enseñanza del Derecho estaba muy vinculada con la de la teología).⁵⁰
2. De una familia ilustre donde habían abundado los grandes funcionarios del virreinato, él también funcionario, servidor inmediato de los virreyes en ejercicio, y distinguido por ellos, es natu-

⁵⁰ Ver el brillante prefacio de F. Fernández a la *Historia de nuestra señora de Copacabana* de Ramos Gavilán publicada originalmente en Lima en 1621.

ral que haya profesado opiniones conservadoras y colonizadoras, de acuerdo a los intereses de la corona y a los de los criollos del Perú. ¿No se hizo el héroe de la colonia peruana en su poema “Perú en Armas”? Exaltaba la nueva patria americana hasta afirmar su superioridad en relación a la patria de origen (“todo fábula allí y aquí todo es verdad”) conforme a las corrientes literarias y a las ideas de su medio, cercano a la Academia Antártica. Es natural también que este criollo ideológico se haya sentido atraído por escribir la historia de la nueva patria según los criterios y argumentos capaces de garantizar al máximo la propiedad de españoles y criollos. ¿Dónde encontrar una base ideológica más sólida y más eficaz que en la ideología toledana?

3. Para un criollo, escribir sobre la historia del Perú era hacer obra nacionalista y regionalista a la vez. Salinas, su pariente nacido en Lima, además del libro que hemos mencionado al inicio de estas notas, debió publicar en 1646 un *Memorial* en el cual señaló los encantos, virtudes y “excelencias” de su ciudad natal. Diego de Aguilar, padre de don Francisco, es el autor de *Marañón* (Alto Amazonas), obra histórica en prosa a la gloria de Huánuco, su país de adopción, donde el río toma su curso y de donde partieron los conquistadores de la Amazonía.

Ahora bien, la zona de Huánuco era también zona de residencia del importante grupo étnico de los yaro (Alto Huallaga) y es ahí donde se encontraba, como igualmente se encuentra ahora, el toponímico Yarovillca que, bajo la pluma de Huaman Poma, deviene en el nombre de los reyes de los cuatro reinos del Perú anteriores al imperio de los Incas.

Estas observaciones conllevan otras dos precisiones importantes:

1. Es poco probable que Huaman Poma haya escogido y adoptado, él mismo, el término Yarovillca que no tenía por qué preferir ni aun conocer (no creemos que sea posible tomarlo en serio aun

cuando él pretenda ser descendiente de los soberanos Yarovillca). Probablemente, ni siquiera haya conocido Huánuco, situado al noreste de Lima, mientras que Huamanga lo estaba al sureste. Raúl Porras Barrenechea anotaba ya en 1948:

El peregrinaje de Huaman Poma fue, en mi opinión, mucho más corto de lo que generalmente se cree. De los propios datos y referencias de su crónica se puede extraer la conclusión de que, aparte de su infantil residencia en el Cuzco, su vida transcurrió casi íntegramente en las provincias correspondientes al obispado de Huamanga y que hizo, en dos o tres ocasiones, viajes a Lima por la ruta de Huancayo o por el camino de los llanos que unía a su ciudad natal con Lima a través de Nazca y de Ica. No conoció absolutamente el norte del Perú, ni en la costa ni en la sierra, ignoró Cajamarca y el Callejón de Huaylas, Arequipa, Puno, Arica y Charcas y, naturalmente, la región amazónica, es decir, las dos terceras partes del Perú (1948: 30).

2. Por el contrario, es concebible que don Francisco, criollo *nacido en Huánuco*, exalte, a instancias de su padre y su pariente Salinas, las excelencias del lugar de su nacimiento y le fabrique una “probable” historia como en ese entonces se hacía: Había una vez unos reyes Yarovillca, fundadores del Imperio Yarovillca, del mismo modo que España (Hispania) había sido fundada por el rey Hispan. En los dos casos se trataría de un mismo proceso de elaboración de la historia, basado en el postulado de la necesaria analogía entre el nombre del país y el de su fundador, vieja receta tomada de los “antiguos”. Don Francisco habría llegado más lejos aún con el paralelo. Como los historiógrafos ibéricos que hacían descender a Hispan de Tubal, el nieto de Noé, él habría hecho descender al primer rey Yarovillca, que gobernaba Huariviracocha runa, de los mismos españoles descendientes de Noé. Esto, que también lo encontramos bajo la pluma de Hua-

man Poma (fol. 49 y 911), no pudo, con seguridad, ser inventado por él. Podemos ver así las consecuencias políticas de una versión del pasado como esta: Si los indios del Perú descienden de los españoles y de Noé, los españoles, que fueron los primeros ocupantes de esta tierra vacante, a inicios del siglo XVII, son los únicos y legítimos propietarios; ya que los Incas que llegaron criminalmente al poder, procedentes de una raza maldita y no de la raza de Dios, representan solamente un paréntesis de usurpación que corresponde al reino del Anticristo. Así, los Yarovilca –sugeridos, tal vez, por los yaro de la encomienda de su abuelo, el conquistador Juan Sánchez Falcón– pudieron haber sido utilizados por don Francisco para difundir la historia de los derechos providenciales de los españoles sobre el Perú.⁵¹

¿Dónde y cuándo pudo, Huaman Poma, conocer los *cuadernos* de don Francisco? La respuesta parece estar en la nota biográfica del criollo: “Fue nombrado corregidor de Huamanga (hoy Ayacucho) en 1619”. Huaman Poma que, se sabe, servía a los funcionarios y eclesiásticos, tenía acceso a sus bibliotecas pudiendo de esta manera haber conocido los *cuadernos*. Pero inmediatamente surge un problema de fechas: 1. Si creemos a Huaman Poma, el capítulo de su libro en el que menciona a Yarovilca habría sido redactado en 1612 o 1613 (cf. fol. 87), es decir, ¡con la instalación, en Huamanga, del corregidor Francisco Fernández de Córdova! 2. Se considera que la *Nueva crónica* se terminó en 1616 porque incluye un retrato del Marqués de Montesclaros, muerto en 1615.

Con respecto al primer punto podríamos decir que las cifras y las fechas son, generalmente, arbitrarias o contradictorias en la *Nueva*

⁵¹ El azar hizo que yo haya tenido que trabajar largamente la etnia de los yaro y sus migraciones en un trabajo de diferente naturaleza: “Huari y Llacuaz, pastores y agricultores: un dualismo de oposición y complementariedad”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXXIX, 1973, Lima (cf. cap. 4 del primer volumen de la presente publicación).

corónica y que, en consecuencia, no habría ninguna razón valedera para confiar en la fecha de 1613. Pero tal actitud sería, también, arbitraria. En cuanto al segundo punto nos sentimos un poco más libres, pues nada prueba que el libro no haya sido terminado muchos años después de 1616. O sea que solo el primer punto plantea problemas.

Si tomamos como válidas las fechas de 1612 o 1613, podemos pensar en otra solución: Diego de Aguilar y Córdova, padre de don Francisco, había sido corregidor de Huamanga en 1607, fecha en la cual, según las estimaciones de Aurelio Miró Quesada, don Francisco habría tenido alrededor de 27 años. Él podía haber terminado entonces sus *cuadernos*. La precocidad intelectual de criollos y mestizos es bien conocida. En esta época en que la imprenta era cara y escasa se usaba sacar varias copias y hacerlas circular. El joven y brillante profesor, jurista y ensayista, don Francisco, no podía menos que enviar algunas copias de su obra a su padre, también poeta. No habría, pues, ningún impedimento para que Huaman Poma haya encontrado una copia de los cuadernos de don Francisco en la biblioteca de algún notable de la ciudad.

Finalmente, podemos lanzar otra hipótesis sin perder de vista la misma pista familiar: don Francisco podría haber tomado su material de algún escrito de su padre; entonces sería el manuscrito de Diego de Aguilar el que habría sido utilizado por Huaman Poma... ¿Se trata de una hipótesis inverificable? ¿Entonces algún día los *cuadernos* de Francisco Fernández?

9

LAS CINCO EDADES PRIMITIVAS
DEL PERÚ SEGÚN HUAMÁN POMA
DE AYALA: ¿UN MÉTODO DE
CÓMPUTO ORIGINAL?⁵²

El análisis de elementos dispersos e incompletos de la historiografía y lexicografía de los siglos XVI y XVII bastan para convencernos de que debieron existir en los Andes prehispánicos, como en otras tantas culturas tradicionales, unos conceptos cíclicos del pasado cósmico y humano. Los progresos recientes de los estudios etnoastronómicos y calendáricos apoyan esta convicción. Eso no significa que todos los historiadores o cronistas primitivos de los Andes que tratan de “edades”, “generaciones”, “eras”, *pacha*, “soles”, etc. reproducen forzosamente una información o un modelo andino. El hecho de encontrar hoy día en tal o cual comunidad andina ciertas maneras de distribuir el tiempo histórico (en 2, 3, 4, 5, etc.), que reproduzca más o menos exactamente ciertos modelos de periodización que ofrece tal o cual historiador antiguo tampoco constituye la prueba de una continuidad cultural desde la época prehispánica ni implica forzosamente un molde mental andino del tiempo histórico. Todos los antropólogos saben que las tradiciones y los modelos de origen libresco pueden difundirse rápidamente y nutrir la tradición oral indígena. Se ha podido constatar este fenómeno, entre otros casos, con la difusión y reinterpretación modernas, en la zona de Huarochirí, de las tradiciones contenidas en el manuscrito quechua recogido por Ávila a fines del siglo XVI o principios del XVII. Tampoco la tradición indígena actual es automáticamente, en ciertos casos, de origen autóctono. En nuestros días,

⁵² Originalmente publicado con igual título en Mariusz S. Ziolkowski y Robert M. Sadowski, eds., *Time and Calendars in the Inca Empire*, Oxford, BAR International Series 479, 1989, págs. 7-16.

se ha recogido en varias comunidades indígenas de Ecuador, Perú y Bolivia la creencia en un modelo ternario de la historia humana (tiempo de Dios Padre, de Dios Hijo, del Espíritu Santo) que evidentemente no revela una herencia prehispánica sino la huella de una evangelización de inspiración joaquinista.

En cuanto a las periodizaciones y cómputos practicados por los cronistas de la historia andina, no podemos dejar de examinar una categoría de fuentes que ellos pudieron utilizar. En el caso de Huaman Poma, si bien el estudio comparativo con la cultura andina de su tiempo (hasta donde la conocemos) es imprescindible –tratándose de un autor impregnado de aquella cultura, tan rico y original desde este punto de vista–, tampoco podemos dejar a un lado el estudio comparativo con la otra gran corriente cultural que él utiliza y reivindica, es decir con la tradición escrita hispánica europea, la cual –no hay que olvidarlo– puede entrañar también elementos tomados a otras culturas americanas.

En este trabajo, planteo solamente una cuestión; quiero hacer, hacerme a mí mismo, una pregunta acerca de la eventualidad del origen andino de una técnica de cómputo que utiliza Huaman Poma. Esta técnica, que voy a analizar luego, creo que no ha sido advertida hasta ahora. Esta pregunta, como otras, surge lógicamente en el transcurso de mi investigación sobre la forma, la estructura, el sentido, las fuentes, etc. de la historia andina tal como la escribe Huaman Poma. Recordaré previamente algunos planteamientos o resultados:

1. La periodización de la historia andina prehispánica en 4 edades con los nombres respectivos de Huariuiracocharuna, Huariruna, Purunruna, Aucaruna, se encuentra en las fuentes históricas siguiente: *El primer nueva corónica* de Huaman Poma de Ayala, el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* de Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, en la *Lima fundada* de Pedro de Peralta Barnuevo (Miró Quesada, 1966: 70), y en algunos grabados y pinturas de los retratos de los soberanos incas que se

han conservado: la “tabla” de Alonso de la Cueva y los lienzos del Beaterio de Lima y de San Francisco, en Ayacucho (Gisbert, 1980). Estas fuentes tienen algo en común. Ofrecen una secuencia de cuatro edades, generaciones o imperios inmediatamente seguida por la secuencia de los reyes o de los virreyes de España, y todas concurren esencialmente a la afirmación, gráfica o plástica, de los “justos títulos” de los reyes de España sobre el Perú, como legítimos sucesores de los Incas, por derecho de conquista y por otros argumentos jurídicos y teológicos más o menos desarrollados según la obra. La obra más explícita al respecto es la *Nueva corónica*. Leemos bajo la pluma de Huaman Poma: “y anci como dicho es que en este dicho uascar se acabo los rreys y capacapo ynga por ley del piru deste rreyno y dexo la borla y mas-capaycha y corona a n(uest)ro señor y rrey S.C.M. que manda todo el mundo” (f. 107). Una lectura atenta muestra que todo el sistema de periodización de Huaman Poma tiende a esta conclusión, la que corresponde a los planteamientos políticos inspirados por el virrey Toledo.

2. Las diferencias de detalle en la exposición del contenido de las cuatro edades primigenias y de la de los Incas en la obra de Huaman Poma y de Salinas respectivamente, con algunas lagunas en cada una de las dos obras, que corresponden a elementos, sucesos o temas imprescindibles a la coherencia de la tesis colonialista de los justos títulos, sugiere que no debemos preguntarnos quién de los dos autores copió al otro sino más bien buscar una fuente común a los dos. Un hecho importante es que Salinas declara haber encontrado la periodización de las cuatro edades o generaciones, con sus nombres, en un manuscrito, hoy perdido, del letrado criollo Francisco Fernández de Córdoba. Sabemos que la familia de este tenía lazos estrechos con Huánuco, con el repartimiento de los yaros (cf. “imperio Yarovillca”) y también con Huamanga.⁵³ Francisco Fernández de Córdoba, que había

⁵³ Ver el estudio de Aurelio Miró Quesada S. (1966) sobre F. Fernández de Córdoba.

sido catedrático de leyes en San Marcos, puede haber sido el constructor de una periodización histórica con fines políticos y jurídicos.⁵⁴

3. La periodización de la historia antigua del mundo en cuatro “edades” (“imperios”, “monarquías” o “reinos”) continuadas implícita o explícitamente por una quinta edad, y a veces una sexta, fue tradicional entre los cronistas europeos durante la Edad Media y nuevamente a partir de los años 1530.⁵⁵ Esta partición se fundaba en las visiones del profeta Daniel (las cuatro fieras, la estatua humana hecha de metales y de arcilla). Los cuatro imperios o monarquías más citados eran el de los asirios, el de los persas, el de los griegos y el de los romanos (a los que corresponden los cuatro imperios yarovillcas sucesivos, durante las cuatro primeras edades de Huaman Poma). Semejante interpretación de la historia del mundo seguía una línea a la vez escatológica y política. Los imperios pasados, el presente –monárquico o imperial– del autor y el futuro debían inscribirse en una duración cifrada y medida del desarrollo del universo desde su principio (la creación) hasta su fin (el juicio final), siendo el eje, en general, el nacimiento o la pasión de Cristo. Y la periodización general de la historia del mundo dentro de la cual entraban los cuatro –o cinco– imperios dividía en seis o siete edades que correspondían simbólicamente a los siete días de la creación del mundo. A partir de 1530, con el incremento del peligro turco en Europa (Guenée, 1980), la periodización 4 + 1 se puso de moda otra vez, sobre todo entre alemanes y españoles que sostenían la vi-

⁵⁴ Cf. P. Duviols, “Une source vraisemblable de Guaman Poma de Ayala...”. En *Hommage à Maryse Jeuland*, Université de Provence, Aix-en-Provence 1983 [reeditado en el cap. 11 de este volumen]; P. Duviols, “Periodización y política. La historia prehispánica del Perú según Huaman Poma de Ayala”, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, IX, n.º 3-4, Lima 1980 [reeditado en el cap. 7 de este volumen].

⁵⁵ Ver Bernard Guenée 1980, especialmente el capítulo “La maîtrise du temps”, pp. 147-166.

sión imperial mesiánica de Carlos Quinto, heredero del Santo Imperio Romano Cristiano de Occidente, a quien tocaba destruir el poder religioso –diabólico– y político de los infieles turcos... y de los paganos indios. En *El primer nueva corónica* de Huaman Poma, los incas –cuya dinastía fundan la demoníaca Mama Huaco y el demoníaco Manco Cápac– corresponden exactamente al papel que tienen los turcos en el *Chronicon* de Johannes Carion, por ejemplo.⁵⁶ En *El primer nueva corónica*, los incas fomentadores de la idolatría, aunque “legítimos” (i.e. legales, cf. Toledo: “según sus leyes”), son destruidos por la conquista española de Carlos V, la cual, a pesar de los crímenes y abusos que se denuncian (cf. Vitoria, Las Casas, etc.), trae a los indios la fe cristiana y aniquila la idolatría.

4. Las periodizaciones de la historia andina en las obras de Huaman Poma y de Salinas contienen una cronología basada en algunos acontecimientos o eras característicos de la historia sagrada cristiana, por ejemplo el Diluvio. En las crónicas e historias europeas de la Edad Media y del Renacimiento, el discurso del tiempo da lugar a indicaciones cifradas, a cálculos. Las cifras varían según los autores porque la exégesis cronológica de la historia con trasfondo bíblico era considerada como la expresión de la habilidad personal y originalidad del historiador o cronis-

⁵⁶ La crónica del alemán J. Carion (la que luego explotará ampliamente Melancthon) fue traducida al español por Francisco Thámara y editada dos veces en 1553, en Medina del Campo y en Amberes. M. Bataillon (1966: 638) define este libro como una de las tres obras que, en su tiempo, “tenían esa virtud de trazar avenidas en la inmensidad del saber”, aunque Bataillon no alude a las periodizaciones y cálculos que practica Carion, quien combina en este libro la periodización de las cuatro monarquías según Daniel con otra, de seis mil años de duración para la vida del mundo –seis mil años divididos en tres eras de dos mil años– inspirada por el profeta Elías. El cronista Sleidan sigue también a Daniel y a Elías, a la vez. Es de recordar que en una oportunidad Huaman Poma ofrece también una cifra global de 6000 años. Es muy posible que el libro de Carion haya sido uno de los modelos de Francisco Fernández de Córdoba.

ta (Guenée, 1980). Esta originalidad podía estribar en la deducción de nuevas cifras o en la combinación de cronologías más corrientes aplicadas a la historia del mundo desde Adán hasta Cristo. Se puede citar la que había elaborado Isidoro de Sevilla: 5228 años. Parece ser esta cifra, globalmente, la que Huaman Poma atribuye a las cuatro edades primitivas: 5300 años. Se trata de un traslado de cronologías que, considerando las costumbres cronísticas europeas en conjunto, no es nada excepcional. Otra cifra pomiana, que con mucho acierto destacó Juan Ossio (1973: 191), cifra de 5000 años, se deduce de una de las maneras de contar del autor de la *Nueva Corónica* (v.g.: “contado de los dichos seis mil y seiscientos tres años”, lo que equivale a 5000 + los 1613 años que es la fecha de la era cristiana en la que escribe el autor). Estos 5000 años representan cinco milenios o pueden descomponerse en diez periodos de 500 años. Tales secuencias de 500 años (como en las cuentas de F. de Montesinos) fueron utilizadas a menudo durante la Edad Media, y luego en el siglo XVI, dentro del marco global de las seis edades del mundo de San Agustín. La unidad de tiempo, o era, de 500 años tiene su origen en un antiguo simbolismo judío según el cual cada una de las edades del mundo tenía una duración de 1000 años y a cada una de las doce horas del día correspondía una duración de 500 años. Los primeros cristianos adaptaron esta creencia a la venida de Cristo, considerando que este había aparecido a la once-na hora y que al mundo no debía quedarle ya más de 500 años de vida (Guenée, 1980). Esta manera de contar por eras de 500 años (que debía practicar Fernando de Montesinos, llamando “sol” a cada milenio y *pachacuti* a cada era de 500) fue utilizada todavía en el siglo XVI por historiadores europeos (cf. el famoso Sleidan).

En las historias y crónicas medievales, las variaciones de cifras aplicadas a una misma era histórica no eran cosa excepcional, fuese porque el autor no recordaba exactamente lo que había apuntado en las páginas anteriores, fuese porque se equivocaba

en los cálculos o fuese porque el copista había leído mal la cifra. En lo que toca a los cronistas del Perú, errores de estas categorías han sido señalados ya por J. Imbelloni a propósito de varios cronistas (entre ellos Huaman Poma) y por R. Pietschmann a propósito de Sarmiento de Gamboa. Por consiguiente, no debemos extrañarnos al encontrar errores, contradicciones de fechas e inexactitudes numéricas en *El primer nueva corónica*. Y tal o cual cómputo, o fragmento de cómputo, irregular no significa forzosamente que detrás de él se esconde una técnica indígena para contar el tiempo histórico. A la inversa, si encontramos en varios cronistas del Perú, sobre todo en cronistas indígenas, una técnica claramente expresada y aplicada a una serie de cifras cronológicas que no nos parece repetir algún modelo europeo conocido, podemos preguntarnos si se trata o no de una técnica andina. Hago una pregunta de esta índole a propósito de los capítulos de *El primer nueva corónica* que se refieren a las cuatro “generaciones”, “edades” o *pacha* preincaicas y a la quinta edad, es decir la (segunda) dinastía de los Incas, que comienza con Mama Huaco y Manco Cápac. Veamos lo que escribe Huaman Poma.

CÓMPUTOS REFERENTES A LAS CUATRO EDADES ANDINAS PRIMIGENIAS

- a. Huaman Poma da cifras absolutas de duración para la primera edad (Uariuiracocha): “esta generación primera duraron y multiplicaron ochocientos y treinta años” (f. 49); para la segunda edad (Uariruna): “duraron y multiplicaron estos dichos mil y trescientos y diez años” (f. 54); para la tercera edad (Purunruna): “multiplicaron mil treinta y dos y cientos años” (f. 58); para la cuarta edad (Aucaruna): “duraron y multiplicaron dos mil y cien años” (f. 64).
- b. Paralelamente –o alternativamente, en el caso de la segunda edad Uari– Huaman Poma da cifras globales que suman la duración de la edad de que trata con la de la edad anterior obtenien-

do así la totalidad del tiempo transcurrido desde el principio de la primera edad. Aplica este método a propósito de la segunda edad: “la gente Uariuiracocha runa dos mil y ciento y cincuenta años duraron y multiplicaron” (f. 53), lo que corresponde –más o menos– a la suma de las dos primeras edades: $830 + 1310 = 2140$ (casi 2150). Procede de esta misma manera al tratar de la cuarta edad (Auca runa), al indicar la totalidad del tiempo transcurrido desde el principio de la primera edad: “esta gente de Aucaruna, Purunruna, Uariruna, Uariuiracocha runa duraron y multiplicaron cinco mil y trescientos años” (f. 65). O, más exactamente, suma las duraciones de las cuatro edades enumerándolas de forma regresiva, lo que constituye en realidad una tercera manera de contar.

A propósito de esta cifra de 6613 ($= 5000 + 1613$) que ya examiné arriba, mencionando la antigua tradición judía de las eras de 500 años, debo añadir –acudiendo una vez más al luminoso estudio de Bernard Guenée– que según el simbolismo judío, “el mundo, que había sido creado en seis días había de durar también seis días y terminar a la mañana del séptimo. Toda la historia del mundo tenía que caber, pues, en seis días, los cuales debían incluir el tiempo que va desde Adán hasta Cristo” (1980: 149). Es decir 5000 mil años. Son estos cinco mil años los que Huaman Poma aplica a la duración –aproximada– desde Noé hasta Cristo. En este caso, Huaman Poma toma la cifra que había atribuido a las cuatro primeras edades andinas (siguiendo a Isidoro de Sevilla) y suprime las centenas, de la misma manera como había tarjado las decenas, en su manuscrito, al mencionar la duración de algunas de las primeras edades. Podríamos suponer también que hubo equivocación al restar los 300 años de los 5300 que fueron quitados en vez de ser añadidos, si tenemos en cuenta que Huaman Poma había mencionado que el tiempo entre el Diluvio y el principio de la primera edad, o generación de indios Uariuiracocharuna, había durado 300 o 400 años como lo declara en la foja 25... De todas maneras, los verbos “contar” y “sacar” son utiliza-

dos por nuestro historiador de manera ambigua, confusa y contradictoria, justamente en los pasajes que mencionan la cifra global de 6613 años: “contado de los dichos años de seis mil y seiscientos treze nos sacados los dichos ochocientos [y treinta] años duraron y multiplicaron” (f. 49); “de los dichos seys mil y seycientos y treze años sacando desde Uari Uira Cocha Runa y desde Uari Runa dos mil y ciento y cincuenta años duraron y multiplicaron” (f. 55); “y de los dichos seys mil y seycientos y treze años sacando desde la gente de Uari Uira Cocha Runa y Uari Runa hasta esta generación de yndios de Puronruna duraron y multiplicaron tres mil y dozientos años” (f. 58-59).

EL CÓMPUTO DE LOS REINADOS DE LOS INCAS

En el cómputo de los reinados de los Incas, Huaman Poma sistematiza una de sus técnicas que he señalado anteriormente. Indica una cifra absoluta de 160 años para el reinado del primer Inca Manco Cápac: “que reinó ciento sesenta años” (f. 87). Pero, en cuanto al reinado del segundo Inca, entresacamos de una frase bastante confusa otro sistema de cuenta: “que los dichos dos ingas [reinaron] dozientos y quarenta años” (f. 91). Esta cifra de 240 corresponde en efecto a la suma del reinado de Manco Cápac y del de Sinchi Roca. Ya que conocemos la cifra de 160 años para el reinado de Manco Cápac, si queremos conocer la duración del reinado de Sinchi Roca, que no es indicada en el capítulo que le corresponde, no tenemos más remedio que restar estos 160 años de los 240 que representa la suma de los dos reinados y obtendremos así la cifra que corresponde al reinado de Sinchi Roca, es decir 80 años. En otro lugar (f. 89) Huaman Poma había indicado que Sinchi Roca tenía ochenta años cuando nació Cristo, lo que significa que, según Huaman Poma, el nacimiento de Jesucristo coincidió con la muerte (criminal) de Sinchi Roca, lo que sugiere una señal providencial. También observamos que, según nuestro historiador, la duración del reinado de cada uno de los dos primeros Incas corresponde exactamente con la duración de sus vidas, lo que significa que ha-

brían reinado desde el día de su nacimiento hasta el día de su muerte. Huaman Poma aplica esta equivalencia vida-reinado a la mayoría de los Incas.

La manera de contar que Huaman Poma había ensayado a propósito de las primeras generaciones de indios y repetido a propósito de Manco Cápac y Sinchi Roca, la vuelve a utilizar a propósito del reinado del tercer Inca Lloque Yupanqui. En vez de proponer una duración absoluta para el reinado, escribiendo por ejemplo “Lloque Yupanqui reinó 250 años”, Huaman Poma escribe: “Reinaron tres yngas [Lloque Yupanqui], su abuelo mango capac y su padre cinche roca ynga-rreynaron quatrocientos y quarenta y cinco años” (f. 97). Es decir que, en vez de indicar la duración del reinado del Inca al que se refiere, indica las sumas de las duraciones de los reinados desde el primer Inca –o sea desde el principio de la dinastía– y nada más, de tal modo que si el lector desea conocer la duración del reinado del Inca al que se refiere no tiene más remedio que acudir a la cifra indicada a propósito del reinado anterior (es decir la cifra global de duración de la dinastía hasta el final del reinado anterior) y restar esta cifra de la duración global de los reinados indicada a propósito del Inca mencionado. En cuanto a Lloque Yupanqui, Huaman Poma comete un error; del cálculo mencionado se concluye que reinó 205 años, mientras que Huaman Poma declara que murió a los 130 años. A partir del tercer Inca hasta Huayna Cápac, el penúltimo, Huaman Poma sistematiza la técnica de cómputo que acabo de analizar:

- 4.º Mayta Cápac: “reynaron quatro yngas quinientos y sesenta y cinco años” (f. 90). Es decir que su reinado debe calcularse restando 445 años (duración de los tres reinados anteriores) de 565 años = 120 años.
- 5.º Cápac Yupanqui: “reyno cinco yngas setecientos y cinco años” (f. 101): $[705 - 565 = 140]$. Escribe también: “murio de edad de ciento y cuarenta años”.
- 6.º Inga Roca: “reyno seis yngas ochocientos y cincuenta y nueve

- años" (f. 103): [859 - 705 = 154]. Sin embargo, Huaman Poma nota también: "murio de edad de ciento y cuatro años" (*ibid.*).
- 7.º Yáhuar Huácac: "reynaron siete yngas nouecientos y nouenta y ocho años" (f. 105): [998 - 859 = 139]. Nota también: "murio de edad de ciento y treinta y nueue años".
- 8.º Viracocha: "reyno ocho yngas mil y cientos y ueinte dos años" (f. 107): [1122 - 998 = 124]; nota también: "murio de edad de ciento y veinte cuatro años".
- 9.º Pachacuti: "reyno nueue yngas mil y dozientos y dies años" (f. 109): [1210 - 1122 = 88]; añade: "murio de edad de ochenta y ocho años".
- 10.º Topa Inga Yupanqui: "reino dies yngas mil y quatro cientos y diez años" (f. 111): [1410 - 1210 = 200] escribe también: "murió [...] de edad de duzientos años".
- 11.º Huayna Cápac: "reynaron onze yngas mil quatrocientos nouenta y seis años" (f. 114): [1596 - 1410 = 86].
- 12.º Huáscar: "murio de edad de ueynte y cinco años" (f. 116). Como en el caso del primer Inca, Huaman Poma indica a propósito de este último una cifra absoluta que no exige ningún cálculo de parte del lector.

Podemos decir que, en su conjunto, el sistema de periodización y cómputo –de contenido teológico-político– que Huaman Poma aplica a la protohistoria andina y a la historia de los Incas es típicamente europeo. Podemos decir esto porque nos es posible referirnos a modelos análogos o idénticos utilizados profusamente por historiadores o cronistas europeos de la Edad Media o del siglo XVI, cuando tratan de la historia "universal" judeocristiana al mismo tiempo que de la historia "particular" de una nación europea. A la inversa, ya que no hemos encontrado –por lo menos hasta la fecha–, entre los historiadores europeos aludidos, el uso de la técnica retroactiva y globalizante que aplica Huaman Poma al cómputo de los reinados de los Incas sería legítimo preguntarse si esta técnica, que consideramos provisionalmente como original, no puede ser de origen andino. Siguiendo

esta hipótesis, ¿qué función habría tenido, o podido tener, tal cómputo? ¿Fue un interés por enunciar, a propósito de un curaca o Inca, en una sola expresión el número de sus antecesores en el gobierno (o de sus ancestros, reales o simbólicos) al mismo tiempo que la totalidad, real o simbólica, de las unidades de tiempo transcurrido desde el fundador del linaje o de la “dinastía”? En tal caso podría haber sido una manera de situar, clasificar al señor, al curaca o al inca dentro de un sistema de descendencia y de prestigio a la vez. Entre las objeciones que surgen inmediatamente recordaremos que la información etnohistórica actual sugiere que los Incas, como los demás señores andinos, en lo que toca a linajes y “dinastías”, se interesaban sobre todo por sistemas taxonómicos de parentesco, por clasificaciones simbólicas, religiosas, territoriales, sociales, y por lo menos hasta ahora no se han encontrado –contrariamente a lo que nos enseñan las fuentes mesoamericanas– evidente preocupación por establecer cronologías precisas de gobiernos o reinados, a pesar de los recientes descubrimientos en los estudios astronómicos y calendáricos. Junto a este argumento externo hay otro interno, aunque no es decisivo. Huaman Poma desarrolla su tipo de cómputo dentro de un conjunto historiográfico completamente españolizado, a pesar de los numerosos elementos y núcleos culturales andinos y quechuas que introduce en él, pero que no alteran su coherencia. Además del sistema teológico-político de la historia que tiende a justificar la soberanía española sobre el Perú, con su inseparable periodización en $4 + 1$ y la consiguiente presentación de la (segunda) “generación” de los Incas como diabólica e ilegítima (aunque con sucesiones legales “según sus leyes”), debemos observar que *El primer nueva corónica* ostenta la lista sucesiva de doce Incas, lista españolizada, que no tiene cuenta de la simultaneidad en el gobierno de dos soberanos, el uno Hanan y el otro Urin, según costumbre andina general,⁵⁷ y esto a pesar de que también en

⁵⁷ Ver las investigaciones de M. Rostworowski (1983), las de R. T. Zuidema, y mi artículo “La dinastía de los Incas, ¿monarquía o diarquía?”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXVI, 1979: 67-83 [reeditado en el cap. 7 del primer volumen de esta edición].

otros lugares el mismo Huaman Poma aporta informes preciosos sobre el sistema de gobierno dual.

Para posibles argumentos comparatistas, tenemos poco material en el área andina. Desgraciadamente no conocemos modelos de cómputo comparables. Lo que sabemos de los conceptos indígenas antiguos de la historia concierne más bien a temporalidades insertas en la trayectoria cosmológica, sometidas a rupturas, cataclismos, y que sugieren o definen eras cíclicas. Aun el hecho de hallar un sistema análogo en otras sociedades tradicionales antiguas o actuales podría ser por lo menos un indicio positivo. He preguntado a los profesores Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss si habían encontrado en sus tan vastas áreas de investigación sistemas comparables. Me contestaron que no. Lo que tampoco puede constituir una prueba.

La otra hipótesis es que se trataría buenamente de una variante de cómputo de origen europeo, fuese que la fuente utilizada por Huaman Poma haya contenido el cómputo “retroactivo y globalizante”, fuese que Huaman Poma haya combinado dos o más fuentes, una de las cuales pudo contener esta técnica; también Huaman Poma pudo haberla inventado. Pregunté a algunos especialistas de la Edad Media, a los profesores Noël Coulet, Georges Duby y Bernard Guenée, si la habían encontrado en alguna crónica. Los tres me contestaron negativamente. Pero Bernard Guenée, en una carta personal, expresó muchas dudas en cuanto a la posibilidad del origen andino de esta clase de cómputo. Advierte con justa razón que, en realidad.

[...] si se puede decir tal vez que para el lector se trata de una manera retroactiva de marcar la duración de los reinados (ej.: $1122 - 998 = 124$), para el autor que está escribiendo y siguiendo el hilo de los tiempos, no se trata más que de una adición ($998 + 124 = 1122$). Debemos recordar que tales sumas de duraciones son tan corrientes durante la Edad Media que este sistema de cuentas es original solamente

en su presentación, y es difícil considerar este detalle de presentación como un estilo andino original de cómputo.

¿Encontraremos esta “presentación” original de cómputo en algún cronista ibérico? ¿La inventó Francisco Fernández de Córdoba, u otro cronista andino olvidado, o como ya nos lo preguntamos, el mismo Huaman Poma?⁵⁸

⁵⁸ Debemos recordar que J. Imbelloni (1941) tuvo el mérito de invocar las cronologías bíblicas a propósito de los cálculos de F. de Montesinos y también de Huaman Poma; pero, por ignorar la tradición medieval de las periodizaciones y cronologías europeas, se dejó llevar por la solución del origen andino de estos cálculos. Franklin Pease ha señalado la relación existente en la obra de Huaman Poma entre la estructura de la historia del mundo y la de la historia andina (prefacio a su edición de la *Nueva crónica*, Ayacucho, Caracas, 1980), y también en un artículo publicado en *Caravelle*, Toulouse, cuyas referencias no tengo a la mano. También Juan Ossio había mostrado, desde 1968, el paralelismo entre la historia del mundo y la historia andina de Huaman Poma. Reproduzco a continuación el pasaje de su libro de 1973 al que aludo en la nota 9 y con el cual coincido totalmente: “En cuanto a la duración global hemos podido deducir que está pensado bajo una cifra redonda y milenarista: 5000 años. Esta cifra se descubre fácilmente partiendo de aquellas explícitamente mencionadas como las duraciones totales de cada mundo. Así las edades del mundo aparecen con 6612 años y la de los indios con 6613 años pero si tenemos en cuenta que la *Crónica* se terminó de escribir entre los años 1612 y que Huaman Poma incluye su presente dentro de la quinta edad, entonces lo único que tenemos que hacer es sustraer estas fechas de los totales y obtenemos exactamente 5000 años (p. 191). En otro trabajo (1976-77), Ossio advirtió ya algunos rasgos toledistas en las tesis de Huaman Poma.

III

*Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui
Salcamayhua*

10
EL CONOCIDO DIBUJO DE
PACHACUTI YAMQUI ES EN
REALIDAD UN “RETABLEO
DE LA CREACIÓN”⁵⁹

El cuadro que voy a analizar se encuentra en el manuscrito (fol. 14) de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (¿principios del XVII?) de Juan de Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua. Este dice ser indio noble de las provincias de Canas y Canchis, y haber elaborado esta historia del Perú gracias a la tradición oral conservada por sus familiares. A sus recuerdos debería, pues, la información acerca de aquel conjunto de imágenes y signas que, según afirma, se encontraban en una pared del Coricancha del Cuzco, antes de la conquista española.

En este cuadro en forma de casa, contamos 26 o 27 dibujos o palabras que representan objetos o seres diversos (que, por más comodidad llamaré entidades) dispuestos *grosso modo* entres sectores verticales. Varias de ellas van acompañadas por una leyenda, o sea definición, en español o en quechua. Basta examinar rápidamente el contenido del cuadro para darse cuenta de que la mitad o las dos terceras partes superiores están ocupadas por entidades del cielo y una parte inferior por entidades de la tierra. Examinemos el cuadro por sectores verticales.

Sector central: El dibujo que más espacio ocupa es una forma aproximadamente ovalada, vertical, hueca. Encima de ella y debajo del ángulo obtuso, o techo que limita la parte superior del cuadro, está una cruz hecha de cinco estrellas. Vemos, por unas líneas

⁵⁹ Originalmente publicado en Antonio Garrido Aranda (ed.), *El Inca Garcilaso entre Europa y América*. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, 1994, págs. 139-50.

[illegible]

escritas en quechua y en español en la parte superior izquierda, que este óvalo grande quiere representar al dios Viracocha Pachayachá-chic, creador del cielo y de la tierra, y en el texto de la *Relación* el autor comenta que estaba hecho de una plancha de oro fino que el primer Inca, Manco Cápac, hiciera labrar y que el cuarto, Mayta Cápac, hiciera renovar. Abajo del óvalo de Viracocha, vemos otras estrellas que forman una cruz inclinada. Más abajo, hay una pareja humana, y abajo un rectángulo horizontal cuadriculado que ha sido interpretado muchas veces como *colca* (“granero”) pero que, en realidad, el mismo autor define con esta frase que corre a un lado y otro del rectángulo: “Collcanpata y la cassa estaba todo, afixiado con plancha de oro llamado coricancha Uaçi”, lo que muestra que Pachacuti quiso representar aquí el Coricancha y, con las cuadriculas, sus planchas o chapas de oro. Puede ser que creyese que el Coricancha se encontraba en el barrio de Collcampata.

Sector izquierdo. Partiendo de arriba vemos: el sol, el lucero (Venus) de la mañana, algunas estrellas o constelaciones del cielo austral con sus nombres en quechua, y el verano; luego, en un mismo plano horizontal, el rayo y el “arco del cielo” o sea el arco iris. Este corona un pequeño círculo, con tres cerros o cumbres, que pretende representar “el mundo”, “la tierra”. Esta última es llamada *mama pacha* o *camac pacha*. De la quebrada formada por dos de los cerros sale un río nombrado “Pillcomayo” (hay más de uno con este nombre en el sur del Perú). Abajo están dibujados siete ojos con estas palabras: “los ojos. *Ymaymana ñaoraycunap ñauin*” (todas las cosas que hay, el ojo o los ojos de todas las cosas).

Sector derecho. El orden descendente es la luna, el lucero (Venus) de la tarde, una nube con la leyenda *pocoy* (tiempo de lluvias) y la palabra “ymbierno”, el “granisso”, *collca chuquechinchay* escrito debajo de una especie de felino con cuatro ojos proyectados hacia adelante (*choquechinchay* era el nombre quechua de Venus de la tarde). El autor en un lugar de la *Relación* define *choquechinchay* como el padre de los otorongos. En cuanto a *collca* (lectura de César Itier), recordemos que esta palabra fue leída *cosu* por Lehmann

Niestsche y *coa* por otros, es decir el felino mítico que guarda los rebaños y es asociado al rayo (cf. estudio de Mishkin en Kauri). Luego vemos un *pucyo* (puquio), fuente o manantial, que desemboca en *mama cocha* (laguna o mar), y por fin un árbol (*mallqui*).

Pocos documentos considerados como prehispánicos fueron tan frecuentemente reproducidos y comentados, lo que es normal, dada la enorme importancia documental que merece este cuadro, si es que reproduce efectivamente un fresco del antiguo Coricancha. Markham lo dio a conocer en 1873. En 1928, Lehmann Nietsche le dedicó unas 250 páginas de eruditos comentarios. Recordaremos estas conclusiones:

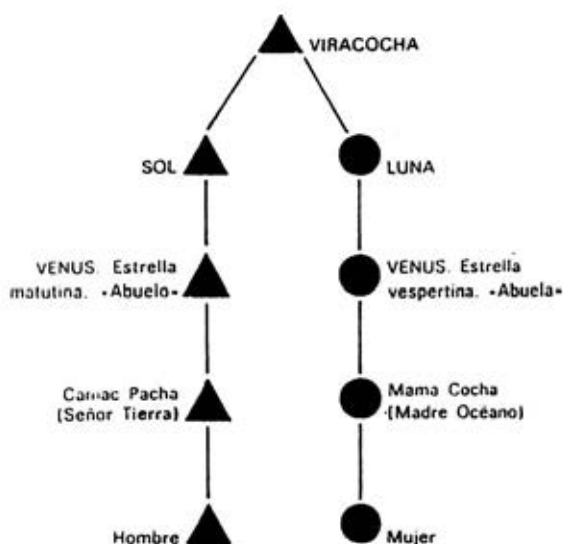
1. que el cuadro se encontraba en una pared del Coricancha antes de la invasión española, conforme a la información de Pachacuti;
2. que las imágenes y nombres representaban las potencias o poderes naturales divinizados por los incas;
3. que el óvalo de Viracocha Pachayacháchic correspondía a lo que los orientalistas llaman “el huevo cósmico” o “huevo de la creación” y que, por consiguiente, este dios supremo de los Incas era tenido por andrógino.

Estos resultados fueron elogiados por Ph. A. Means (1931) y aceptados por todos los especialistas. Nuestra época llevó más allá la interpretación, concluyendo que el cuadro de Pachacuti constituía una suerte de invariante estructural de la mentalidad y los sistemas de organización andinos, tanto en lo religioso como en lo social. Tomando esta tesis estructural como evidencia básica, varios investigadores creyeron encontrar sus elementos en algunas microsociedades andinas contemporáneas. Esta tesis goza de general aceptación entre los andinólogos, y hasta ahora nadie, que yo sepa, la ha puesto en tela de juicio. Y no puedo escandalizarme de ello, porque yo mismo dos veces me he referido a ella. Verdad es que he manifestado también mis dudas sobre que este cuadro estuviese en

el Coricancha, pero mencioné las tesis de la descendencia paralela de las divinidades (cf. *infra*) como si estuviese correcta. Menos mal que no la he reproducido con detalles y argumentos, que no la he defendido ni la he ampliado. Tampoco he reproducido el consabido “esquema” en el que se sustenta (cf. *infra*). De todos modos, confieso haber incurrido en los pecados de psitacismo e incuria, por haber repetido resultados ajenos sin tomarme la pena de examinarlos bien. Por ello, estas páginas son, en alguna manera, una *retractatio*.

Uno de los libros que más ha difundido la tesis en cuestión es, tal vez, el de Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española, 1530-1570* (1976). Haré hincapié en él en las siguientes líneas. Después de desarrollar varias ideas para explicar las estructuras del Estado de los incas, N. Wachtel acude a lo que llama “un modelo andino” para confirmar sus interpretaciones anteriores. Este “modelo andino” concierne directamente al cuadro de Pachacuti:

Que estos esquemas mentales, creencias y ritos, señalan la existencia de un modelo genéricamente andino, resulta bien atestiguado al poner dichos fenómenos en relación con el relato de otro cronista indígena, Pachacuti Yamqui (originario de la región Colla y contemporáneo de Poma). Un dibujo de éste inspiró a R. T. Zuidema un modelo constituido por cinco generaciones que aplica al estudio del sistema de parentesco de los incas. Sin embargo, aquí es conveniente también buscar las correlaciones (o las oposiciones) no tanto al nivel de los elementos mismos como al de los vínculos que los unen. El esquema de Pachacuti Yamqui representa a la vez un sistema cosmológico y un sistema de parentesco:



De acuerdo con nuestra perspectiva, este esquema corresponde a un eslabón intermedio en la serie de transformaciones que, en Huaman Poma, aseguran el tránsito del espacio al calendario y de éste a la historia, etc.

El “esquema” en sí mismo y la frase “el esquema de Pachacuti Yamqui representa un sistema cosmológico y un sistema de parentesco” me parecen exigir algunas aclaraciones. Creo que N. Wachtel quiere decir que las nueve entidades del esquema son fuerzas naturales divinizadas que tienen por ancestro al dios Viracocha. Es decir que se trataría, en primer lugar, de una familia de dioses organizada según un sistema de descendencia paralela: dos líneas de dioses, una masculina y otra femenina descienden de un ancestro común único simbólicamente bisexuado, o sea, andrógino. En el esquema, Viracocha ocupa este lugar como padre del sol y de la luna, abuelo de Venus de la tarde. Igualmente, las divinidades masculinas descienden teóricamente cada una de otra divinidad

masculina, y las femeninas de las femeninas. Esto sucede en el esquema a partir del Sol (padre de Venus matutina y abuelo del “Señor Tierra”) y de la Luna (madre de Venus vespertina y abuela de *mama cocha*, etc.). Las entidades o dioses que se encuentran en el mismo plano horizontal se oponen y complementan a la vez. Debemos advertir también que la línea masculina del esquema está a la izquierda desde el punto de vista del que mira este esquema, pero a la derecha desde el punto de vista del ancestro común. Este juego se aplica también a la línea femenina. De ahí que la línea izquierda puede sugerir la categoría masculina *hanan* y la línea derecha la categoría femenina *urin*. En el comentario me referiré a la línea izquierda y a la derecha, tales como las vemos en el esquema, o el cuadro.

Escribe N. Wachtel que este modelo puede aplicarse también al sistema de parentesco de los incas. Acepta tal extensión de un presunto sistema divino al parentesco humano, tomándola como base para proseguir su interpretación personal (“no tanto al nivel de los elementos mismos como al de los vínculos que los unen”, etc.). No comentaré las interpretaciones que desarrolla después, ya que con esto es suficiente para nuestro propósito.

Este “esquema” no es, en realidad, sino una versión reducida y mutilada de los dibujos originales de Pachacuti Yamqui. El cuadro de este tiene 26 o 27 entidades mientras que el esquema lleva solamente 9, y estas han sido elegidas arbitrariamente.

Del sector vertical central que tiene 6 entidades, el esquema conserva solamente una, que es Viracocha. En el sector vertical izquierdo elige solamente 4 entidades entre 10; en el sector vertical derecho conserva también 4 en vez de 10.

El esquema adultera el dibujo original en cuanto a su estructura y consiguiente significado. Viracocha campea como ancestro común, lo que (si aceptásemos la tesis genealógica) postularía su posición superior-central absoluta, mientras que en el cuadro esta posición la ocupa una constelación en forma de cruz. Para fabricar las dos descendencias paralelas, masculina y femenina, se ha elegi-

do solamente, según se ha dicho, 4 entidades de la izquierda y 4 de la derecha. Pero ¿está conforme el resultado de este programa? Veremos que no.

Examinemos la línea izquierda del esquema. 1. La masculinidad del sol es correcta (por todo lo que sabemos); 2. la masculinidad del lucero de la mañana es también correcta, si nos atenemos a su nombre en aimara, que Pachacuti escribe en el cuadro: *achachi ururi*, ya que los diccionarios antiguos traducen *achachi* por “abuelo”; 3. en cambio, la introducción de *camac pacha* en la línea masculina y su traducción por “Señor Tierra” son inaceptables. La “tierra”, traducida en el cuadro por *mama pacha* o *camac pacha*, es femenina por ser *mama* (madre). En cuanto a *camac pacha*, hay que recordar su traducción por “tierra fértil” (*Doctrina Christiana* de 1584 y *Confessionario para curas de indios*, 1585, y, además, los diccionarios); 4. la última entidad, el hombre. No debe ser colocado en el sector izquierdo sino en el central. Ha sido separado arbitrariamente de la mujer con quien formaba pareja. En cuanto a las demás entidades del sector izquierdo del cuadro que han sido pasadas por alto, unas no tienen género identificable (ya que no existe género gramatical en quechua) como *huchu*, *illapa* (el rayo), *catachillay*, *cuychi* (arco iris), mientras que el “verano”, a pesar de no tener en el cuadro traducción al quechua, podría entrar en la línea izquierda.

En cuanto a la línea derecha, para ser breve, solamente observaré que varias entidades del cuadro no pudieron entrar en el esquema por su manifiesta masculinidad: el “invierno”, el “granizo”, *chunquechinchay* (“*padre* de los otorongos”).

El esquema tampoco representa un sistema genealógico aceptable. Primero, nada en el cuadro ni en la *Relación* atestigua relaciones genealógicas de parentesco entre las diversas entidades. No consta que Viracocha sea bisexuado ni que sea padre del sol, abuelo de Venus, tatarabuelo del estrafalario “Señor Tierra” ... Una nota manuscrita en el cuadro lo da por “hazedor del cielo y de la tierra”, es decir creador del mundo, y la capacidad de crear el mundo no tiene nada que ver con la paternidad. Tampoco es

dado el sol en la *Relación* ni en el cuadro por padre de Venus de la mañana, etc., ni la luna por madre de Venus de la tarde. Venus es la única entidad que puede sugerir, por su nombre aimara, la idea de parentesco. Bertonio (1612) traduce las dos Venus por “abuelo” y “abuela”. Pero es de advertir que Torres Rubio (1616) traduce también por “viejo” y “vieja”. ¿Cuál de los dos sentidos le gustaría más a Pachacuti? Aunque hubiese gustado más de “abuelo”, esto no significaría que hubiese introducido este nombre en el cuadro con la intención de señalar el parentesco... En cuanto al “Señor Tierra” no puede ser padre del hombre, ya que es madre, según se ha visto. Y el hombre, otra vez hay que decir que no está en su sitio, etc.

Constatar la invalidez de este “esquema” como sistema genealógico, de parentesco, como “modelo andino” no es más que dar un primer paso. Lo que importa es entender la estructura y el sentido del cuadro. Para esto es necesario tener en cuenta las propias palabras de Pachacuti Yamqui, ya que él mismo lo comenta.

Leemos en el folio anterior y en el mismo folio donde está dibujado el cuadro, como introducción o presentación de ese, estas frases condensadas y con síncopas: “[...] en toda la redonda o alrededor de la plancha dizen que pusso que alla los pondré p[ara] q[ue] los vea los que aquellos gentiles”.

Y luego:

Quiere dezir conoçer solo con el entendimiento por poderosso s[eñ]or y conoçer y por hazedor menospresiano a todas las cossas, elementos y criaturas mas altos, como a los hombres y Sol y Luna q[ue] aqui los pintare como estaban puesto hasta que entro a este reyno el santo Evangelio.

Restituyo estas frases así:

Dicen que [el Inca Mayta Cápac] puso [= hizo disponer] alrededor de la plancha [de oro ovalada que representa al

dios Viracocha] [las cosas] que en la página siguiente voy a poner [= dibujar] para que el lector vea lo que aquellos [incas] paganos [eran capaces de concebir y hacer].

Y luego:

Esto quiere decir [que aquellos incas paganos han alcanzado] conocer con solamente el entendimiento [= la razón] [que Dios] era todopoderoso y creador [porque aquellos incas] han apreciado menos [que Dios] todas las cosas [del universo], los elementos y [hasta] las criaturas más altas [= más perfectas, más poderosas o útiles] como son el hombre, el sol y la luna. [Todas estas cosas] voy a dibujar aquí [= inmediatamente] como estaban [pintadas o esculpidas] en una pared de Coricancha hasta que entró en este reino el santo Evangelio.

1. Observaré primero, a propósito de la estructura, que Pachacuti quiso representar y disponer los objetos o entidades de su cuadro no verticalmente sino horizontalmente, quiso disponerlos todos *alrededor* del óvalo de Viracocha, como él mismo lo puntualiza, recalcando “en toda la rredonda o derredor de la plancha”. Pero, como no utiliza perspectiva, representa el cielo en un plano vertical, aunque lo concibe como bóveda o cono. Debemos captar y apreciar esta intención espacial cuajada en un solo plano.
2. Pachacuti dibuja o enumera entidades del universo: los cuerpos celestes, las estaciones, los elementos, fenómenos atmosféricos, un río, tres cumbres, una fuente o manantial, un animal, un árbol. Es decir que representa objetos individualizados, únicos (el sol, la luna, tales estrellas) y objetos genéricos (el felino *chuquechinchay* –además de figurar una constelación particular– vale aquí como animal y por todos los animales, por la fauna; el *mallqui* (árbol) vale por la vegetación, por la flora del mundo). Todas aquellas entidades son las *criaturas* del

Dios Viracocha, que debemos ahora escribir con D mayúscula, ya que constatamos que es único y exclusivo. Aquella función de creador universal de Viracocha es también afirmada en una frase, ya aludida, que sirve de leyenda al dibujo del óvalo: “imagen del hazedor del cielo y tierra” o “ticçimoyo camac”. Observemos de paso que Pachacuti emplea el verbo *cama-* en el sentido de ‘crear’, conforme a los diccionarios de su tiempo.

3. El autor indica que Mayta Cápac hizo pintar (o esculpir, etc.) este cuadro en el Coricancha, en primer lugar porque había sido capaz de concebir por el razonamiento exclusivamente (“sólo por el entendimiento”) la diferencia de índole que existe entre el dios creador y las criaturas de este. La cláusula “sólo por el entendimiento” puntualiza que el descubrimiento de la resistencia del creador fue el resultado de un proceso personal e intelectual, el fruto del espíritu meditando ante el espectáculo del universo. Esto lleva consigo que tal descubrimiento se consiguió fuera de toda revelación divina, que fue la consecuencia de un esfuerzo exclusivamente humano. Por estos motivos da a entender Pachacuti que tal esfuerzo y tal éxito podrán parecerle al lector casi increíbles tratándose de unos paganos, los que por definición carecen de la Revelación, y por lo mismo marca bien que su discurso debe entenderse por referencia a la teología cristiana. Prosigue que aquellos Incas supieron que había un solo Dios porque entendieron, por deducción, que cualquier otra entidad del universo, por más elevada o perfecta que fuese, *no* podía ser Dios. El comentario de Pachacuti alude a una jerarquía de poderes y de perfecciones entre todas las “cosas” o entidades del universo y da por sentado que ninguna de estas cosas, por más perfecta y poderosa que sea, lo es suficientemente para haberlo creado todo, sino que al contrario han debido ser creadas por otra entidad más perfecta y poderosa que todas, que debe ser Dios. Aquella diferencia u oposición fundamental entre Dios y todo lo demás, entre el creador y lo creado, el Inca supo establecerla porque “menospreció” todas las entidades visibles y concretas del universo en rela-

ción con otra entidad invisible, Dios. Y, por ser invisible, se representó en forma no figurativa, geométrica, vacía. Por todos estos motivos quiso Mayta Cápac disponer en la pared del Coricancha las criaturas alrededor del criador llamado Viracocha, como a los súbditos alrededor del rey, y quiso que se compusiese aquel cuadro para que los que lo mirasen captasen inmediatamente con la vista la relación creador-criaturas, y recordasen sus explicaciones metafísicas, como las de Manco Cápac, también mencionadas por Pachacuti, según veremos enseguida.

Una de estas explicaciones se encuentra en una “oración” de Manco Cápac, escrita en quechua y no traducida por Pachacuti. Esta oración, lo mismo que las otras que contiene la *Relación* ha dado lugar a muchos intentos de traducción y comentario. Entre ellos, el trabajo petulante y repleto de errores de Jan Szeminski (1985), que ha inspirado una sólida y brillante crítica de César Itier (1988), a quien debemos la traducción más exacta. De ella tomo lo que sigue: “El sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno, no existen en vano. Están gobernados. Caminan según les ha sido señalado, a lo que les ha sido medido llegan”.

Esto quiere decir que después de meditar acerca del sistema cosmogónico del movimiento de los cuerpos celestes, de la sucesión del día y de la noche, de las estaciones, Manco Cápac deduce que el funcionamiento del universo no es contingente, que es determinado, que la carrera de los astros (se creía entonces que el sol daba vueltas alrededor de la tierra), la alternancia del día y de la noche, del invierno y del verano, son regulares y fijos; que por consiguiente no son autónomos ni libres, que su actividad tiene que ser fijada por una fuerza o poder superior a ellos. Por esta razón puede decir Manco Cápac que “no existen en vano”, es decir gratuitamente, espontáneamente, sin causa. Tiene que haber algo u otro que les impone su movimiento, su caminar. Ellos no pueden hacer que ese caminar sea más o menos dilatado. Tienen que recorrer la trayectoria cabal que les ha sido impuesta: “a lo que les ha sido medido llegan”,

ni más ni menos. Se sobreentiende que el que les impone estas rutas debe ser Dios. Y si este Dios es, solo, capaz de gobernarlos es que debe haberlos creado.

En el capítulo que la *Relación* dedica a Mayta Cápac, leemos:

[El Inca Mayta Cápac] dicen que fue gran enemigo de los ydolos y como tal los abian dicho a toda su gente que no hiziesen casso del sol y de la luna diziendoles que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el seruicio de los hombres.

Por lo que vemos, este fragmento de meditación de Mayta coincide con la que Pachacuti atribuía ya a su abuelo Manco, desembocando además en una filosofía según la cual el determinismo universal tiene al hombre por finalidad. Según Pachacuti, los Incas habrán tenido al hombre por el centro del mundo. La tercera idea, también metafísica, toca a la religión militante. Parece discurso –concentrado– de predicador. “Había dicho a su gente”, es decir a sus sacerdotes, a sus principales, quizás a sus súbditos, “que no hiciesen caso del sol”. Encontramos aquí expresada la misma idea de “menosprecio” relativo, que apuntamos en el comentario del dibujo por Pachacuti. Lo que sugiere que debemos añadir esta frase al comentario del cuadro. Resulta que el sol, la luna y todas las cosas pintadas en el cuadro deben ser despreciadas, no hay que hacerles caso, y esto en provecho del “gobernador” ausente de la frase pero omnipresente en la mente, como en el mundo. Por esta frase Mayta Cápac habría refutado el culto del sol, de la luna, etc., habría sido protoextirpador de idolatrías. Además, nos hace entender mejor la función del cuadro del Coricancha. Según Pachacuti, habría sido un medio plástico de refutación del politeísmo y de prédica en favor del monoteísmo.

El análisis anterior bastaría para constatar que los temas desarrollados por Pachacuti no son incaicos, sino cristianos. La referencia implícita pero evidente a la temática de la jerarquía de la

creación, de la cadena de los seres, de la necesidad de la existencia de un solo dios creador, el uso de la prueba llamada “del primer motor” o “del movimiento” para probar que existe Dios en marcas inconfundibles del pensamiento europeo. Y también el antropocentrismo.

Todas estas ideas que maneja Pachacuti habían sido recuperadas siglos atrás por el cristianismo y en su tiempo eran lugares comunes de la teología y apologética cristianas, como vamos a ver al cotejarlas con algunos libros que Pachacuti Yamqui (cuya *Relación* se encuentra entre los papeles del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila) tenía a la mano: los catecismos para indios. Las similitudes son sorprendentes.

Leemos en la *Doctrina Christiana* de 1584: “Pregunta: ¿Pues el sol, la luna, las estrellas, el luzero no son Dios?

Respuesta: *Nada de esso es Dios, mas son hechuras de Dios que hizo el çielo y la tierra y todo lo que hay en ellos para el bien del hombre*” (fol. 13).

Encontramos aquí en forma afirmativa el principio de la creación de “las cosas” del universo, o por lo menos de algunas, tal como las representa el cuadro en su parte superior; y también la refutación de los cultos astrales con el principio de una creación del mundo con miras antropocentristas, conforme a la frase atribuida a Mayta Cápac.

En otro lugar de la misma *Doctrina*: “Pregunta: ¿Pues el sol, la luna y lo demas?

Respuesta: *Son obras de Dios que el formó para que sirviessen como el lo mandasse y esso confessamos diziendo que nuestro Dios es criador del cielo y de la tierra*” (fol. 31 v.).

La idea expresada aquí, además de la creación del sol por el Dios único, es la sumisión, la dependencia, la falta de autonomía, de libertad de los astros, de regularidad forzosa de su movimiento, etc. Es la misma idea que desarrolla Manco Cápac en su “oración”.

El cotejo es más aleccionador todavía. Otro lugar de la *Doctrina* parece tener una relación directa no solamente ideológica sino

también gráfica con el dibujo del cuadro. Leemos en el folio 31: “Pregunta: *Pues, el sol, la Luna, las estrellas, el trueno, las cumbres de los montes, y los rios, fuentes, y tierra fértil, y las otras casas, que adoravan los indios viejos ¿no son Dios?*”

Respuesta: *Nada de eso es Dios, y quien lo adora enoja a Dios*”.

Si a esta enumeración añadimos el lucero (Venus, ya citado en el fol. 13 entre las estrellas y el rayo), constatamos que aquí van nombradas muchas de las entidades representadas en el cuadro de Pachacuti, como si este lo hubiese compuesto con este texto ante los ojos, o en la memoria. Todo el cielo del cuadro está mencionado aquí y cuatro de las entidades terrestres, y podemos decir que todo lo demás también, o casi, ya que se usa la expresión “las otras cosas”. Unos detalles comprueban la convergencia de esta frase con el cuadro. Después de dibujar en la sección izquierda el rayo y el río, Pachacuti delinea un círculo con dos cerros que representan “las cumbres de los montes”. El círculo representa la tierra que él llama *mama pacha* o *camac pacha*. Ya dijimos que *camac pacha*, con el sentido de “tierra fértil”, se encuentra en la *Doctrina* de 1584. En la versión al quechua de la presente enumeración, inmediatamente después de *camac pacha*, leemos *llapa ymaymana*, que traduce “las otras cosas”. Es significativo que también en el cuadro, debajo de *camac pacha*, encontramos la palabra *ymaymana* que junto con *ñaoraycuna* tiene el sentido de “todas las cosas”.

Opino que el cuadro de Pachacuti Yamqui tiene la forma y la estructura de los retablos que se encuentran en las iglesias, detrás del altar mayor (la situación y la forma del rectángulo cuadrícula-do recuerda el altar mayor visto desde la entrada de las iglesias). Tales retablos, Pachacuti, debió verlos a menudo y debía tenerlos presentes, consciente o inconscientemente. No hay por qué maravillarse de que un indígena proyectase en el pasado incaico categorías plásticas europeas de la cultura dominante de su tiempo, cuando sabemos que los europeos dibujaban molinos de viento en los cerros de Potosí.

La estructura del cuadro es conforme a la de los retablos que tienen una distribución paralela parecida a la de los personajes o motivos a cada lado de un personaje o grupo, o motivo superior y central. El óvalo (a veces un círculo) a menudo hueco, en posición superior central, es también un motivo frecuente en la arquitectura eclesiástica. También se encuentran estos motivos y estructuras en la plástica religiosa y profana de la época.

A consecuencia de las observaciones anteriores, creo que el famoso cuadro de Pachacuti debería titularse, conforme a lo que contiene y lo que pretende, “el retablo de la Creación”. A este título, además, lo respalda la existencia de conjuntos semejantes en la escultura religiosa románica inspirados en la idea, ya mencionada, de que es fácil entender la existencia de dios creador y su poder con solo contemplar el maravilloso espectáculo de su creación. La Edad Media europea, en esta misma perspectiva, gustaba del tema del *imago mundi* o *speculum mundi*. Pero la idea es muy anterior al cristianismo. La ventilaban ya los griegos y los romanos, la encontramos también en el Antiguo Testamento, en los salmos, y con fines apologéticos en Sap. 13. A fines del XVI. El brillante campeón de la apologética cristiana, Luis de Granada, le dio su forma y desarrollo más acabados. A él debemos esta frase, que viene al caso, y hasta parece la leyenda adecuada del cuadro de Pachacuti: “¿Qué retablo más grande y más vistoso que este mundo?”.

El retablo de Pachacuti corresponde a un medio de evangelización. Recuerda otros retablos o cuadros, fijos o portátiles, muchos de ellos perdidos, en los que frailes y curas armados de una vara comentaban a los neófitos “las cosas de la fe”. De tal actividad pedagógica citaremos por lo menos un ejemplo plástico, aunque no andino, en el grabado o frontispicio que se encuentra al principio del primer tomo de la *Monarquía Indiana*, de Torquemada.

11

LA RELACIÓN DE ANTIGÜEDADES
DESTE REYNO DEL PIRÚ DE PACHACUTI
YAMQUI SALCAMAYHUA: ESTUDIO Y
COMENTARIO ETNOHISTÓRICO⁶⁰

S'il est un trait remarquable chez un esprit aussi brillant, aussi profondément cultivé que Georges Dumézil, c'est, comme le dit C. Lévi-Strauss dans son Discours de réception à l'Académie Française, qu'il a toujours "pris les vieux textes au sérieux" ... Oui, il faut prendre au sérieux les vieux textes, s'appliquer à les lire dans leur sens propre, s'il se peut, et sans jamais perdre de vue que ce sont des œuvres humaines : qui sont ces hommes qui les rédigèrent, et pourquoi ainsi, non autrement, qu'entendaient-ils signifier, c'est-à-dire aussi, à quel auditoire s'adressaient-ils, explicitement ou d'intention, voilà quelques-unes des questions fondamentales, j'allais dire quelques-uns des réflexes qui devraient venir spontanément à l'esprit dès que l'on interroge le passé, et non la volonté d'imposer de force au passé une grille de décryptation née d'hier si tant est qu'elle ne soit pas dictée par les modes ou les tropismes de l'actualité. Attitude de curiosité authentique et en profondeur, d'honnêteté intellectuelle et de modestie qu'une œuvre immense n'a pas cessé un seul instant d'éclairer...⁶¹

Régis Boyer

⁶⁰ Originalmente publicado en Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Cuzco, IFEA-CBC, 1993, pp. 13-115.

⁶¹ Si existe un rasgo destacable en una inteligencia tan brillante, tan profundamente culta como la de Georges Dumézil, es, como dice C. Lévi-Strauss en su

I

EL MANUSCRITO Y SU AUTOR

EL MANUSCRITO

Se encuentra en un volumen conservado con el n.º 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid, junto con otros manuscritos peruanos valiosos: la “Relación de las fábulas y ritos de los Incas” de Cristóbal de Molina; el “Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo”; un resumen de los *Comentarios reales de los Incas*; la relación anónima de Huarochirí, en quechua, con sus “suplementos”; seis hojas en la misma lengua; el “tratado y relación de los errores, falsos dioses...” de Francisco de Ávila; y por último nuestra crónica (folio 131-174v). Hay una descripción más precisa en Julián Paz (Catálogos de manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional, Madrid, 1933) que termina así: “Letra del siglo XVII, 0,155 x 0,216. 174 hojas numeradas. Encuadernación en pergamino (De la Biblioteca del R^{mo} Flores) - 3169”.

Añadiré que:

1. en la primera página del volumen hay este ex libris manuscrito: “Pertenece a la biblioteca del reverendo Padre Flórez y fue de su uso”;

discurso de recepción en la Academia Francesa, que siempre ha “tomado los textos antiguos en serio” ... Sí, hay que tomar los textos antiguos en serio, esforzarse en leerlos con su sentido propio, si es posible, y sin perder de vista jamás que son obras humanas: ¿quiénes son aquellos hombres que los redactaron, y por qué lo hicieron de esta manera y no de otra, qué querían significar, es decir también, a qué público se dirigían, explícitamente o por intención?, estas son algunas de las preguntas fundamentales, iba a decir algunos de los reflejos, que deberían ocurrirnos espontáneamente cuando interrogamos el pasado, y no la voluntad de imponer a la fuerza al pasado una clave de descifrado nacida ayer cuando no dictada por las modas o tropismos de la actualidad. Actitud de curiosidad auténtica y honda, de honestidad intelectual y de modestia que una obra inmensa no dejó un solo instante de alumbrar.

2. en una página en blanco antes de la “Relación” de Molina hay la mención “Yngas”;
3. en el folio 27v, al fin del resumen de los *Comentarios reales*, leemos: “escribilo en p^{ro} de junio de 1613”;
4. en el folio 114v, hay una hoja suelta (que trata de una solicitud a propósito de un pleito) en la que se alude “al año pasado de mil y seiscientos y sesenta y dos”.

Jiménez de la Espada ha señalado que hubo una relación estrecha entre el manuscrito de Pachacuti y el célebre visitador de idolatrías Francisco de Ávila: “La circunstancia de encontrarse junto con otros M.S.S. del Dr. Francisco de Ávila, y anotado además por el sabio visitador, sobre abonar su interés...” y “El tomo que contiene la relación de Pachacuti y los papeles del Dr. Francisco de Ávila, perteneció al P. Flórez, y hoy se guarda en nuestra Biblioteca nacional” (carta de F. de Borja, en Jiménez de la Espada, 1879: XLIV).

Jiménez pudo identificar la letra de Ávila en aquellos “papeles” porque la conocía bien. Había sacado copia de varios manuscritos suyos; había publicado un extracto de la carta al rey de 1610, firmada por el visitador (1879: XXXII, XXIII). Reconoció su letra a lo largo del “Tratado y relación de los falsos dioses” y del resumen de los *Comentarios reales*, en las acotaciones de la relación de Huarochirí y en las de la relación de Pachacuti. Digo, por mi parte, que identifico además la letra de Ávila:

1. en el título general “Yngas”;
2. en la hoja que antecede la relación de Molina, donde están escritos arriba siete renglones que empiezan por “Chile Año de 1559 fue el primer rebellon de los yndios araucanos”;
3. en la primera página o página de título de la “Relación” de Molina;
4. en la página de título del “Tratado de un cartapacio”;
5. en la página de título de la relación de Pachacuti, en una nota (arriba a la izquierda) que dice “son quatro quadernos”;

6. en el título mismo de la relación: “Antigüedades deste reyno del Piru”;
7. en la nota escrita a continuación del título: “es notable”. Este título y este aviso no están calografiados como los otros, sino escritos a vuela pluma. El que quiera comparar las letras puede referirse a la carta autógrafa de Ávila del 30-04-1610, que he publicado (Ávila, 1966: 267-270).

En resumidas cuentas, Jiménez tenía toda la razón al afirmar, hace 114 años, que la relación de Pachacuti se encuentra entre los papeles de Ávila y que ella también lleva marca escrita del visitador. Por esto, yo podía decir también: “El manuscrito de Pachacuti Yamqui formó parte de una colección perteneciente a Francisco de Ávila...” (Duvols, 1977: 67).

Más de un siglo después de Ávila, el P. Flórez (1702-1773) poseyó el volumen que contiene los preciosos códices. Este agustino, orador sagrado y humanista, era conocido también como anticuario, numismático y bibliófilo. Pero no sabemos cómo el volumen vino a sus manos. El uso del pretérito en el ex libris (“fue de su uso”) revela que este ex libris es posterior a su muerte, o que antes de morir había enajenado el libro. Pero ¿quién había mandado encuadernar los papeles? ¿Ávila, Flórez u otra persona? La referencia a 1662 en el folio 114v indica que la encuadernación no pudo ser anterior a esta fecha, siempre que alguien no hubiese insertado la hoja después de la encuadernación, lo cual no es muy plausible. Es presumible que Ávila hubiese guardado los manuscritos sueltos. Queda por saber lo que significaría la mención “son quatro quadernos” en la página de título de la relación de Pachacuti, si delata un proyecto de encuadernación o de impresión, y a qué colección de cuadernillos debió corresponder el título “Ynga”.⁶²

⁶² En la “Introducción” a la edición de la *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* por Henrique Urbano y Ana Sánchez (Pachacuti, 1992), A. Sánchez pretende subsanar errores anteriores y aportar novedades sobre la cuestión del

En el inventario de la riquísima biblioteca de Ávila, Teodoro Hampe no encontró sino impresos. ¿Qué habría sido de los numerosos manuscritos que debió poseer el visitador? *Habent sua fata libelli...*

manuscrito. En un capítulo que lleva este título retador: “¿quién dijo que [el volumen] era de Ávila?”, afirma terminantemente A. Sánchez que Jiménez se equivocó al atribuir las acotaciones de la *Relación* a Ávila y también al escribir que los manuscritos del volumen le habían pertenecido. Asimismo, le reprocha a Jiménez no haber explicado el porqué. A. Sánchez explica luego por qué este “error” fue repetido por otros: “porque desde un primer momento Marcos Jiménez de la Espada atribuyó la propiedad del volumen donde se encuentra la *Relación* a Francisco de Ávila, y desde entonces ha permanecido esta idea debido a que la mayoría de los trabajos se documentaron con la transcripción y opiniones iniciales *sin tener a su alcance el manuscrito*” [subrayado mío] (1992: 128). Lo que a A. Sánchez le parece fundamental es el ex libris del P. Flórez, que ella proclama haber “descubierto”: “Sólo así se explica que hasta ahora nadie hiciera mención de un detalle bien significativo: en la primera página del tomo que conserva la Biblioteca Nacional de Madrid aparece escrita la siguiente leyenda: ‘Pertenece a la Biblioteca del Reverendo Padre Flórez y fue de su uso’”. Y prosigue: “Nos sorprende que Jiménez de la Espada pasase por alto un detalle semejante porque el *descubrimiento* [subrayado mío], cuando menos, dejaría emplazada la pretendida propiedad del padre Ávila a la espera de que se averigüen los conductos que siguió la obra para llegar a manos del Agustino” (*ibid.*). Todas estas aseveraciones e hipótesis de A. Sánchez son erróneas. Jiménez no se ha equivocado. Conocía la letra de Ávila, la comparó con las acotaciones de la relación de Pachacuti y pudo constatar –lo que no era muy difícil– que la letra era la misma. Lo que sorprende es que A. Sánchez no se informara de cómo era la letra de Ávila antes de expresar un juicio tajante. Pero, aun en el caso de haberse informado de cómo era la letra de Ávila, ¿habría sido capaz A. Sánchez de constatar la similitud con las acotaciones y la diferencia con la letra de Pachacuti? Tenemos derecho a dudarlo, ya que, según escribe, ella opina que un solo amanuense redactó todos los manuscritos del volumen (125, nota 2), cuando salta a la vista que son varios. Solamente en la relación de Pachacuti se distingue las letras de tres amanuenses (cf. estudio de C. Itier). A propósito de la pretendida falta de explicaciones de Jiménez, esta otra acusación debe explicarse por el hecho de que, como consta por su introducción y notas, A. Sánchez desconoce la edición clásica de Jiménez (1879 y

Estos lazos gráficos entre Ávila y la relación de Pachacuti nos interesan porque ofrecen una de las escasas pistas que permita quizás rastrear las huellas del autor de la *Relación*. El interés surge particularmente del hecho de encontrarse reunidas en los papeles de Ávila la relación de Huarochirí y la de Pachacuti, es decir dos textos que versan sobre creencias y ritos indígenas, sobre “idolatrías”, y de haber sido redactados total o parcialmente en lengua indígena por indígenas. Como se sabe que la relación de Huarochirí debió promoverla o encargarla Ávila con miras prácticas, es legítimo preguntarse si la relación de Pachacuti no fue compuesta en circunstancias análogas.

Desgraciadamente el examen del manuscrito de Pachacuti —que se ofrece en forma de borrón y parece ser el original, o por lo menos uno de los originales (aunque por ahora es el único que se conoce)— por sí solo no nos autoriza a asimilar las circunstancias de su redacción a la de la relación de Huarochirí. Solamente observamos que presenta una particularidad respecto a los otros manuscritos del volumen. Su primera página de texto no ha sido caligrafiada por el visitador. De los manuscritos cuya primera página es de mano del visitador (los de Molina y Polo, por lo menos), colegimos que este los había mandado copiar a partir de otro manuscrito que tendría a su disposición durante cierto tiempo, y que tendría costumbre en estos casos de caligrafiar él mismo la página de título. En cuanto a nuestra relación, colegimos que no la mandó copiar Ávila a partir de otro manuscrito y que puede haberla adquirido sin página de título y sin título. También suponemos que cuando el manuscrito vino a las manos de Ávila, Pachacuti no le había puesto título, o la pági-

1950) y por lo mismo la carta de introducción que contiene, y por este motivo solamente utiliza la desvalida edición de la B.A.E., que no incorpora la carta de introducción, y reproduce sin más comentario las notas de la edición de Jiménez. También al informarnos de que ella ha descubierto el ex libris del P. Flórez, A. Sánchez se equivoca. Fueron dos, por lo menos, los “descubridores” anteriores: Jiménez y Paz. En cuanto a los “conductos” que nos llevarían al agustino, pierden mucho interés cuando se sabe que los manuscritos del volumen habían pertenecido a Ávila.

na en la que había puesto su título se había extraviado. En cuanto a las acotaciones de la mano de Ávila (que aclaran algunas palabras, completan tal o cual punto del texto y nunca lo contradicen) dan la impresión –igual que la apreciación “es notable”– que el discurso de Pachacuti, y el del segundo amanuense (cf. estudio de César Itier) quedan exteriores a la persona de Ávila. Estas son simples impresiones y conjeturas, y, como siempre en estos casos, no podemos saber si han de concordar con eventuales hallazgos, que todos esperamos.

LA FECHA DE REDACCIÓN

Es costumbre fechar la redacción de la *Relación* en 1613. Esto se debe a esta opinión de Jiménez:

La circunstancia de encontrarse junto con otros manuscritos del Dr. Francisco de Ávila, y anotado [este texto] por el sabio visitador, sobre abonar su interés, nos presta alguna luz acerca de la fecha en que debió escribirse, y que yo pongo no lejos de los años 1613, en que el padre de Ávila terminaba de su puño un extracto de la serie genealógica de los Incas, según los comentarios de Garcilaso de la Vega, y comenzaba la primera de las visitas que le encargó el arzobispo de Los Reyes. (1879: XLIV).

Jiménez no hablaba de “volumen”, de encuadernación, como se ha dicho. Parece que suponía que Ávila había dispuesto estos manuscritos en un legajo sin encuadernar, como están ahora en el volumen, y retuvo la fecha de 1613 tal vez porque le pareció la más tardía del legajo y porque la *Relación* se encuentra al final. El argumento es poco convincente por varios motivos, uno de ellos es que el legajo pudo ser ordenado de nuevo después de la muerte de Ávila, y otro que la fecha de 1672 aparece en el folio 114, mientras no se encuentren nuevos documentos, debemos atenernos a los pocos indicios que nos ofrece el texto de Pachacuti.

Hay indicios internos que incitan, tal vez, a retrasar esta fecha:

1. La moda de tratar a Tunapa como héroe recuperado por la Iglesia corresponde a los años 1620-1640 (cf. Ramos Gavilán, *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, 1621; Calancha, *Corónica moralizada*, 1638).
2. Hay otra pista ya señalada. Ávila poseyó el manuscrito de la *Relación* y en el *Tratado de los Evangelios* (1646-48), que es un compendio de los sermones compuestos durante toda su vida, recuerda episodios de la gesta de Tunapa, en parte conformes a la *Relación*, y con otras influencias, librescas u orales. Ávila fue canónigo de la catedral de La Plata (¿1618-1632?), en la zona cultural de la cristianización del mito de Tunapa. Por otra parte, no olvidemos que Ávila fue el inspirador y el promotor de la primera obra peruana compuesta por un indígena, la narración de Huarochirí. Durante sus años de Chuquisaca, ¿no habría podido contratar a Pachacuti? Simple hipótesis.
3. La denuncia de los curacas, o caciques, encubridores de la idolatría cobró nueva fuerza a partir de los años 1610 y sobre todo a partir de 1619, cuando los jesuitas fundaron en el cercado de Lima el “Colegio del Príncipe”, para que en él se educaran los hijos de los caciques. Este tema de los caciques perniciosos por encubrir la idolatría, lo encontramos en muchos pasajes de la *Relación*, y por su parte Ávila también lo había ventilado.
4. En la parte final de la *Relación* asoman ideas críticas comunes a los jesuitas y a Francisco de Ávila, ideas que surgen con predilección en la literatura relacionada con la evangelización a partir de los años 1615. Entre ellas, la necesidad proclamada de que los párrocos y los religiosos conozcan la lengua indígena. Pachacuti opone a Tunapa-Santo Tomás, que disfrutaba del don de lenguas (gracias al Espíritu Santo), a F. de Valverde que “no sabía la lengua mas que por intérprete hablaba”. Al revés, pinta la época de la evangelización primitiva del Perú como si fuese una Edad de Oro, en la que los sacerdotes no estaban desocupados

“como ahora”, no se sometían a interés “como ahora”, y “los naturales eran exhortados de buenos ejemplos”.

EL AUTOR

Del autor sabemos solamente lo que él mismo dice de él. Afirma ser descendiente de los curacas de Guaygua Canchi, originario de “los pueblos de Santiago de Hanan Guayua y Hurin Guayua Canchi de Orcosuyu, entre Canas y Canchis”. Los datos biográficos que ostenta tienden a constituir una información de servicios o probanza de este linaje. Estos curacas se convirtieron al cristianismo desde los principios de la conquista. Al citar al general don Juan Apo Inga Maygua entre sus antepasados, Pachacuti sobreentiende que este ayudó militarmente a los españoles, y la mención del nombre de su bisabuelo don Gonzalo Pizarro Tintaya sugiere que había servido a Gonzalo Pizarro (cf. el caso de “Ayala” en el nombre de Huaman Poma de Ayala). El cronista proyecta en sus tatarabuelos y abuelos las conductas tenidas por ejemplares en los años 1610-1630, como el odio al Demonio y al politeísmo, la lucha contra ellos: “[...] mostrándose ser enemigos de todas las idolatrías y rritos antiguos, y como tales persiguieron a los hechizeros, destruyéndolos y derribándoles a todos los guacas y ydolos manifestándolos a los ydolatrás, castigándoles a sus súbditos de todo aquella provincia (f. 1v)”.

En tiempos del Inca Yupanqui, un Yamque Yupanqui mató a Inca Urco, el traidor. Antes de la conquista europea, ya la familia del autor era señalada en el servicio de los soberanos del Cuzco. Pachacuti simboliza una continuidad secular. Descendiente “legítimo”, como él mismo apunta, de tan ilustre linaje que tributara eximios servicios a los Incas, a la Corona de España y a la Iglesia romana, además benemérito servidor de Dios, del papa y del rey con el aporte personal de la *Relación*, nuestro cronista se coloca en una situación conveniente para pretender con derecho eventuales recompensas del poder colonial. En este asunto, su postura es comparable a la de Huaman Poma de Ayala y del Inca Garcilaso.

II LA ESTRUCTURA DE LA RELACIÓN

CRONOLOGÍA Y PERIODIZACIÓN

La *Relación* incluye una periodización de la historia del Perú implícita, pero que se colige fácilmente:

El purun pacha

El *purun pacha* es el tiempo bárbaro, salvaje. En segundo lugar, la palabra califica también el espacio connotándolo como yermo, inculto, despoblado. El autor relaciona *purun pacha* con hechos y factores seguramente tomados de la tradición andina, que han sido comentados varias veces. Pero la razón de ser y la función de esta edad en el proyecto de Pachacuti es esencialmente teológica, y se define por oposición a la edad que sigue. El *purun pacha* es sobre todo la edad oscura de los demonios visibles. Entonces, los diablos *hapiñuñu*, *achaccalla* “andan visiblemente”, persiguen y atosigan a los hombres, roban a los niños, exigen sacrificios (estos últimos detalles se dan en las páginas posteriores). El *purun pacha* es aquí una categoría recuperada por los misioneros. Simboliza las tinieblas que son la consabida ecología del Demonio, y que aquí califican una tierra y un tiempo desahuciados de Dios, que todavía no les ha comunicado la luz del sol y la luz del alma. Sin embargo, asoma un rayo de esperanza, la esperanza de algún despuntar del alba. Esta edad, dice el cronista, es *tutayac pacha*, tiempo de noche, pero de noche a medias (“tutayan. Anochecer”, González Holguín, 1989 [1608]: 348), e insiste al notar “*Purunpacharac captin*” (f. 3r), es decir la época que todavía es *purun* (adusta, bárbara, también en el sentido cultural y moral), pero no por mucho tiempo ya.

La edad del apóstol Tunapa

La pasión de Cristo (en el año 33 de nuestra era) tuvo por efecto, a distancia, ahuyentar a los demonios: “A esto se entiende que los demonios fueron vencidos por Jesucristo Nuestro Señor que-

dando en la Cruz en el monte Calvario” (f. 3v). Queda implícito que a partir de entonces brilló el Sol. Algunos años después de la muerte de Cristo, llegó al Tahuantinsuyo el apóstol Santo Tomás, viejo ya, a quien llamaron Tunapa (Thonapa, Tonapa, etc.). Predicó durante poco tiempo. La edad de Tunapa es, por consiguiente, brevísima. Duraría pocos años, dos o tres decenas de años (según la fecha de su llegada al Perú) después de la muerte de Cristo. Tunapa fue rechazado por todos, salvo por el cacique Apotambo. Es decir que la palabra de Cristo ha sido depositada como una semilla. Simbólicamente, la edad de Tunapa es el tiempo de la luz incipiente, del alba moral y espiritual.

La edad de los Incas

A propósito de los Incas, el autor trata de política, conquistas, costumbres... Pero lo que determina esta edad respecto a las anteriores es también un criterio teológico. El *tupayauri* heredado de Tunapa consagra la dinastía como divina, aunque en su seno seguirá obrando el Demonio. La edad de los Incas, es después de la edad de Tunapa, la etapa posterior y superior del advenimiento del monoteísmo todavía incompleto de Viracocha Pachayacháchic y de la lucha contra el politeísmo. Esta edad empieza con Manco Cápac y termina con la entrada del Evangelio en el Cuzco.

El cómputo implícito

La primera edad es solamente un punto de partida, un estado anterior. Carece de cronología. Se cierra con la pasión de Cristo (en el año 33 de nuestra era). La entrada de los españoles y Valverde en el Cuzco, con que termina la *Relación*, debe situarse en 1533. Por consiguiente, Pachacuti evalúa la duración de la segunda y de la tercera edad juntas en 1500 años. Ya que la segunda edad es brevísima, esto significa que asigna a la historia de los Incas una duración de casi 1500 años. Estas fechas fantásticas se conforman a una vieja tradición judeocristiana de cómputo por secuencias de 500 años (de ninguna manera se trata aquí de “soles” o “pachacuti”). Hay en

la *Relación* otro acontecimiento que se puede fechar indirectamente: es el arribo de los españoles al Río de la Plata que el cronista sitúa erróneamente al final del reinado de Pachacuti.

IDEOLOGÍA Y PROVIDENCIALISMO

La estructura cronológica y también ideológica de la *Relación* corresponde, pues, a una visión teológica cristiana de la historia del Perú concebida como un tramo de la historia cristiana del mundo. El cronista quiere mostrar cómo la Divina Providencia —que se confunde con Dios— ha anunciado y dispuesto las etapas necesarias, y realizado por fin el cumplimiento de un proceso preconcebido, que ha de culminar con la proclamación en los Andes del mensaje de Cristo. Quiere mostrar cómo la Providencia, desde el *purun pacha*, suscita acontecimientos cuyas consecuencias van preparando gradualmente a los peruanos para que acojan el Evangelio. Sin embargo, el proceso histórico providencial es conflictivo e irregular, se desarrolla conforme a la lucha continua Dios/Demonio. El Demonio inventa y produce grandes estorbos y retrasos —pero siempre con el permiso de Dios—. La *Relación* describe los altibajos de aquella contienda que, de todos modos, “tarde o temprano” debe terminar con el triunfo de Dios. La Providencia se manifiesta por milagros, envío de mensajeros, profecías, apariciones, señales, castigos.

Tunapa

Las primeras medidas de la Providencia fueron ahuyentar a los demonios, enviar a Santo Tomás-Tunapa para que siguiese despejando los Andes del Sur de los demonios-huacas que adoraban los indios y sus curacas. Estos desoyeron la prédica del apóstol. A Tunapa, solo Apotambo, padre de Manco Cápac, lo acogió escuchándole atentamente. Sin embargo, debemos reparar en que, a pesar de ello, Apotambo no conservó la memoria del nombre ni el mensaje de Cristo. Esto lo expone el cronista al precisar que el curaca y su ayllu se aprovecharon solamente de la enseñanza moral del após-

tol, de tal manera que después de la visita de este a Apotambo “el nombre de Cristo le faltaba”, y por consiguiente no pudo comunicarlo a su hijo Manco.

A pesar de ello, la intervención de Santo Tomás-Tunapa marca una etapa decisiva que prepara el futuro deseado por Dios, este no acepta ni absuelve a los curacas e indios que, masivamente, menospreciaron y rechazaron al apóstol. Los castiga milagrosamente (cf. *infra*). Francisco de Ávila, lector de la *Relación*, va más lejos en su interpretación. El caso del apóstol Tunapa rechazado y afrentado le recuerda a Cristo a quien desoyeran y baldonaran los judíos, por lo que Dios había destruido el templo de Jerusalén. Esta referencia sugiere, en nuestro texto, el anuncio tácito del castigo divino que sería la conquista española (Dumézil, 1957: 95).

Está claro en el texto que los que se opusieron a la prédica de Tunapa eran idólatras, entregados al politeísmo, inspirados por el Demonio, y que en esta etapa el apóstol no consiguió mucho éxito. Pero al partir Tunapa quiso preparar el porvenir, dejando a Apotambo un fragmento de su bordón en el que había grabado reglas cristianas de conducta.

Los Incas

Cuando Manco Cápac, hijo de Apotambo, empezó a reinar, este fragmento del bordón sagrado se transmutó, por milagro de Dios, en oro y en la forma de un cetro. Este fue el *tupayauri*, símbolo del poder de la dinastía de los Incas, por consiguiente ungida por Dios. La historia confirmaría las virtudes sobrenaturales del cetro. Este salvaría a Manco, padre de la dinastía, del terrible huaca-demonio de Sañuc. Salvaría la dinastía por segunda vez en tiempo de la invasión de los chancas. En aquella oportunidad, Dios intervino directamente. Envío a “un mancebo” —es decir a un ángel— a que le hiciera recordar al príncipe Yupanqui que debía ir a recoger el *tupayauri* que había olvidado en el Coricancha. Los milagros del cetro maravilloso evocan ecos bíblicos. *Mutatis mutandis*, Dios por medio del *tupayauri*, elige a los Incas como había *elegido* al pueblo judío.

El episodio de Sañuc recuerda a Moisés aniquilando con su bastón el poder de los hechiceros de Egipto. También existía en la Iglesia una tradición del cetro metálico; algunos dignatarios ostentaban un cetro de plata, como símbolo de poder.

Monoteísmo y profetismo

Entre los soberanos, algunos corresponden debidamente a la ayuda que les brinda la Providencia. Manco Cápac concibe por razón deductiva la existencia del dios creador del universo a quien llama Viracocha Pachayacháchic. Mayta Cápac sistematiza el razonamiento dedicándose a demostrar oral y plásticamente a la realidad de aquel Dios y a la irrealidad de las huacas como divinidades. Además, gozó Mayta Cápac del don de profecía, que es otro favor divino. Dice el cronista que este Inca “era gran sabio, que había conocido todas las medicinas, así como todos los venideros y tiempos futuros” (f. 14r). Pudo pronosticar el advenimiento del Evangelio en el Perú con sorprendente precisión, anunciando la guerra entre Huáscar y Atahualpa y la Conquista:

Este ynga Mayta Capac dizen que *pronosticó la venida del Santo Evangelio*, alabándole que *abía de ser generalísimo provecho* y que el señorío y reino de sus descendientes que abían de ser hasta tantas edades, hasta en tiempo de Manco Ynga. Y les abía pronosticado que *abían de ser gran prosperidad* y al último muchas guerras entre los ermanos, y que esto abían de ser el general destruyimiento del reino y que abría [de haber] gran derramamientos de sangre (f. 12r-12v) (los subrayados son míos).

Si recordamos que la profecía, según la teología cristiana, es la acción por la que Dios conduce los acontecimientos y las criaturas hacia los fines que Él, en su sabiduría y bondad, les ha señalado, podremos apreciar convenientemente la importancia de esta frase en la estructura de la *Relación*. Por un lado, aquella capacidad de pro-

fecía de Mayta Cápac vale como premio divino de sus obras pías. Por otro lado, cuando el Inca anuncia unas guerras sangrientas y la destrucción del Perú (cf. en la literatura el tema de “la destrucción de España”, v.g. la Cava y el rey Rodrigo en el *Romancero*), el cronista significa que no hay lugar a posibilidades de cambio, que no da cabida sino dentro de estrechos límites al libre albedrío humano. Y el anuncio más importante es, desde luego, el advenimiento del Evangelio, es decir el anuncio de la posible redención de los hombres de los Andes. La predicción se complementa con otra: “¡[...] bienaventurados los criaturas racionales que en los tiempos futuros la fiesta eterna alcanzaren y conoçieren y supieren el nombre del Hazedor!” (f. 14).

Con esta frase Mayta Cápac anuncia la posibilidad de salvación y de la vida eterna (“la fiesta eterna”) que se ofrecerá a todos cuando hayan llegado los españoles con el Evangelio (cf. infra, el problema de la salvación de los infieles). La divulgación –presumible– de tales profecías tenía también por efecto solicitar el libre albedrío del hombre, y lo comprometían. Después de ellas, reyes idólatras incurrían en el castigo de Dios, aún más justificado.

Milagros

El reinado de Cápac Yupanqui fue positivo desde el punto de vista de la Providencia. Fue ganando terreno la causa de Dios y retrocediendo la del Demonio. También fue teológicamente positivo el reinado de Pachacuti a quien Dios quiso ayudar por segunda vez, después de la guerra contra los chancas, enviando a un águila para que destruyese dos enormes serpientes que atacaban su ejército, y por tercera vez, al hacer que lloviera solamente sobre la chacra del infante Amaro Topa Inga, a lo largo de siete años de terrible sequía.

El Evangelio frustrado

Hubo más. A Pachacuti le llega la nueba que cómo un nabío abía andado en la otra mar de hazia los Andes. Y entonçes,

al cabo de un año llega un mançebo a la plaza con un libro grande y dale al ynga viejo Pachacuti, el qual no haze casso del mançebo y al libro le da para que la tubiese el criado. Y por el mançebo pide el libro del criado y sale derecho de la plaza, y en passando la esquina desapareçe, aunque después el Pachacuti Ynga Yupangui le manda buscar quién era, y no se sabe quién fue. De que el ynga Cuzco haze ayuno de seis meçes en Ttococachi, sin saber (23r-23v).

Ya hemos visto que el cronista hace concordar, con cierta fantasía cronológica, el arribo de los primeros españoles a la costa del Atlántico con el fin del reinado de Pachacuti. Lo importante no es esto, sino la posibilidad frustrada del advenimiento del Evangelio en tiempo de este Inca. En efecto, el libro mencionado por el cronista representa el Evangelio traído por un “mancebo”, es decir un ángel de Dios. El Inca Pachacuti no le hizo caso inmediatamente, dejando esta maravillosa oportunidad, igual que Lancelote o Perceval dejaron pasar al Santo Grial ante sus ojos sin agarrarlo. Este fue uno de los insondables designios de la Providencia, que tal vez juzgara que los tiempos no estaban maduros todavía.

Castigo de Dios o triunfo del Diablo

La mala índole y conducta de Huayna Cápac marca una etapa regresiva en lo religioso y lo moral, al mismo tiempo que manifiesta el rebrote de la influencia del Demonio. Este rey, que prefirió el culto del huaca Pachacámac al de Viracocha Pachayacháchic y trató de violar a su hermana (por esto hubieron “señales temerarios en el cielo que significavan sangre”), no debía escapar a la venganza divina. Él y sus tropas “se vido a media anoche vesiblemente cercado de millón de hombres” (f. 36). Comenta el cronista: “A esto dizen que dixo que eran almas de los bibos que Dios abía mostrado, significando que abían de morir en la pestelencia tantos” (*ibid.*), lo que repite una de las profecías de Mayta Cápac. Luego, a Huayna Cápac lo visitó “un mensajero de manta negro, el qual [...] le da un *pputi* o

cajuela tapado y con llabe” (*ibid.*), y le dice “que el Hazedor le mandaua el abrir a solo el ynga”. De la caja salen “como maripossas o pape-lillos bolando” que difunden el sarampión, del que muere Huayna Cápac a los pocos días. ¿Qué habrá querido significar Pachacuti con este episodio? Las mariposas, como las moscas, en las creencias andinas antiguas (cf. cerámica mochica y la narración de Huarochirí) eran representaciones zoomorfas de una de las almas de los muertos y símbolos de la muerte. Aquí vienen asociadas con la negra vestidura del misterioso mancebo. Lo negro tiene connotación cristiana, es el color predilecto del Demonio y del vestido de los demonios. El presentar la caja mortal al Inca, es un atentado directo que tal vez el cronista quiso atribuir al Diablo. En tal caso, la identificación del mensajero negro con un diablo puede explicarse por el deseo del cronista de mostrar al lector que el diablo traiciona y paga muy mal a los que lo han servido.

El castigo mayor Dios lo reserva al último Inca, a Huáscar y a toda su familia. Huáscar, en la *Relación*, es el simbólico portador de todos los pecados de los Incas y de las idolatrías pasadas. El cronista lo acusa por la boca de Quisquis y la de Challcochima:

[...] loco tonto, vuestros males y pecados son el que pidió estas guerras, [...] por vuestros ofensas que abéis cometido contra el Hazedor, fornicando a sus doncellas y a él dedicadas [las acilas], sin hacer caso a su grandeza del Hazedor (f. 42v).

Huáscar fue el Inca que instaló verdaderamente el culto oficial del sol contra el de Viracocha Pachayacháchic. El cronista lo da por personalmente responsable y culpable, aunque en la perspectiva teológica, a un nivel superior, Huáscar no es más que un pelele cuyo comportamiento ha sido definido en los designios preconcebidos e inmutables de la Providencia.⁶³

⁶³ Además del pecado de idolatría, la falta de moral y la lujuria de ese rey son causa de “la pérdida del Perú”, que vaticinara otrora el Inca Mayta Cápac.

Triunfo de Dios y de los españoles

Los conquistadores y los eclesiásticos son los actores de la “segunda evangelización” anunciada siglos atrás. Son estos los mensajeros (*cacha*) del Dios cristiano, asimilado al Viracocha Pachayacháchic de los incas, como también Tunapa-Santo Tomás había sido el primer mensajero de este Dios: “entendieron [los indios] que [los españoles] era[n] el mismo Pacha Yachachi Uiracochan o sus mensajeros” (f. 43r) y “los españoles, desde Caxamarca, los abissó al Atao Guallpa Ynga deziendo que traya la ley de Dios Hazedor del cielo, y assí los llamó a los españoles uiracocha” (*ibid.*).

Los indios interpretaron así la invasión española, porque los mismos españoles proclamaron que traían el mensaje de Dios, y también porque debían recordar la profecía de Mayta Cápac, que anunciara el evento de la conquista y de la evangelización como una “gran prosperidad”. Queda implícito, pero claro, que este fue el motivo por el que las tropas de Atahualpa, según la *Relación*, se negaron a pelear y se dejaron aniquilar por los españoles: “los yndios fueron abissados que [los españoles] era[n] mensajeros, assí no los tocaron mano ninguno” (*ibid.*). Aquella interpretación de la histo-

El modelo literario es la tradición de la “pérdida de España” frecuentemente mencionada en el siglo XVI. Por un lado, los españoles invaden el Perú aprovechándose de la enemistad de los reyes hermanos y de ayudas indígenas. Por otro lado –y según Pachacuti–, primero el rey Huayna Cápac viola a una hermana suya, luego Huáscar viola a las vestales del Templo del Sol. Estos acontecimientos parecen adaptaciones deshilachadas, aunque coherentes, de la tradición española en la que se mezclan la historia y la leyenda. Recordaré que, según una de las versiones más difundidas, el rey godo Rodrigo (Roderic) había “seducido” o más precisamente violado a Florinda, hija del conde don Julián, gobernador de Andalucía. Este, para vengarse, ayudó a los moros de África para que se apoderaran de España (711). También los dos hijos del rey Vitiza –muerto por Rodrigo– querían vengar la muerte de su padre. Una de las misceláneas más difundidas del siglo XVI relata aquellos sucesos concluyendo que, antes de empezar a perjudicar o tyranizar a sus súbditos, los príncipes deben reflexionar detenidamente acerca de las posibles consecuencias de sus actos. También corrían interpretaciones providencialistas.

ría se conforma al proyecto divino tal como el cronista lo concibe al mismo tiempo que deja asomar un brote de criollismo patriótico.

Después de la victoria de los españoles y su entrada en el Cuzco, Pachacuti celebra la armonía de la unión realizada entre el poder político incaico, representado por Manco Inga, y los poderes temporal y espiritual de España, representados por Francisco Pizarro y Vicente de Valverde. ¿Quiso Pachacuti exaltar aquella armonía, de la que dependía el éxito de la evangelización, para significar que la conquista militar, es decir la fuerza y la violencia habían sido oportunas para proteger y garantizar la predicación cristiana y que esta habría sido una condición necesaria para su difusión? ¿Quiere explicar así la poca eficacia de la protoevangelización de Santo Tomás-Tunapa? ¿Había previsto y decidido Dios la conquista por este motivo? Tal vez no son estas preguntas del todo disparatadas, mayormente si echamos una mirada al último capítulo de la *Historia* de José de Acosta, que tanta influencia tuvo en su época. Sea lo que fuere, la trayectoria providencial que corresponde a la *Relación* concluye cuando Valverde entra en el Coricancha: “Al fin, la ley de Dios y su santo Ebangelio tan deseado entró a tomar la posesión a la nueva viña que estava tanto tiempo usurpado de los enemigos antiguos” (f. 43v).

En adelante, los indios podrán conocer el nombre verdadero de Viracocha Pachayacháchic. Lo podrán conocer y ser salvados porque Dios a lo largo del incanato había preparado providencialmente el terreno humano, porque había permitido el descubrimiento del monoteísmo, imprescindible trampolín para alcanzar la fe de Cristo.

La *Relación* es, en resumidas cuentas, “una historia de la *preparación evangélica* en el Perú”, como lo fuera para Roma, con esta misma formulación, la obra de Eusebio de Cesarea, aunque los propósitos y la materia de estas dos obras son distintos.

La acumulación en este capítulo de conceptos y factores teológicos que solamente mencionamos o a los que solamente aludimos sorprenderá tal vez al lector acostumbrado a las interpretacio-

nes habituales. Sin embargo, para evidenciar la coherencia de la obra, era necesario mencionar desde un principio estas categorías que de hecho ha explotado Pachacuti. El lector encontrará explicaciones más detalladas e intentos de demostraciones en las páginas que siguen.

III

EL DIOS DE PACHACUTI Y SU APÓSTOL

VIRACOCHA PACHAYACHÁCHIC DIOS CRISTIANO

Al principio de la obra, el cronista nos dice quiénes son Tunapa y Viracocha Pachayacháchic, según como él quiso moldearlos y componerlos. Estos datos, aunque aportan una información fundamental y necesaria para entender lo que sigue, han pasado desapercibidos.

El cronista presenta a Tunapa como a un apóstol de Cristo, en primer lugar por la descripción de su persona y actividades (viejo, barbudo, con camisa larga, con bordón; enseñaba a los naturales con amor, sanaba a los enfermos, tenía don de lenguas, combatía el politeísmo, hacía milagros). También sugiere a modo de interrogación, pero en tono afirmativo, que Tunapa debía ser Santo Tomás. La tradición de la evangelización de Santo Tomás en América y en los Andes es bien conocida (Duviols, 1971: 63, cf. tomo III de esta edición). Parece que fueron los jesuitas los que la fundaron a partir de la semejanza aproximativa de sonido entre Pay Zumé (Brasil) o Tunapa por una parte y Santo Tomás por otra parte.

Luego afirma Pachacuti que a este apóstol (Santo Tomás), los naturales “le nombraban Tonapa o Tarapaca Uiracocham *pachayachachip cachan* o *pachacan*” (f. 3v), es decir, “mensajero [misionero] o mayordomo de Viracocha”, y también “Pues se llamó a este barón Tonapa Viracochampa cachan” (= Tonapa mensajero [misionero] de Viracocha) (f. 4r).

El cronista pone y resuelve, pues, la ecuación siguiente:

1. El apóstol Santo Tomás = mensajero (misionero) de Cristo
El apóstol Santo Tomás = Tunapa
Por consiguiente, Tunapa = apóstol de Cristo
2. Tunapa = apóstol o sea mensajero (misionero) de Cristo
Tunapa = mensajero (misionero) de Viracocha
Pachayacháchic o de Viracocha
Resulta: Viracocha Pachayacháchic = Cristo

Veremos a continuación que Cristo, es decir Dios Hijo, también se confunde con Dios Padre. Es este el dato esencial, la clave principal de la *Relación*. En resumen, *Pachacuti Yamqui opina que su Viracocha es el nombre andino del Dios cristiano*.

Ahora bien, después de apuntar y evaluar las ocurrencias respectivas de “Viracocha” y de “Viracocha Pachayacháchic” en sus contextos a lo largo de la *Relación*, resulta que “Viracocha Pachayacháchic” se emplea más bien para designar al dios *creador*, es decir a Dios Padre, y “Viracocha” en el sentido de Cristo, de Dios Hijo. El diccionario de González Holguín, de 1608, confirma la función creadora de *Pachayacháchic*: “hazer algo natural Dios, criándolo”. Se trata de una traducción cristianizada. Creo que anteriormente ya hubo también desvío semántico de parte de Betanzos (1551), Sarmiento (1572), Molina (1575), Acosta (1590), al usar a “Viracocha (o Tecsí Viracocha) Pachayachachic”, o “el Pachayachachic” en el sentido de “el Hazedor”, o sea Creador del mundo. El Inca Garcilaso (1609) rechazaba este sentido, acusando a los misioneros de manipular los nombres indígenas de los dioses con intenciones evangélicas (*Comentarios reales*, II, II).

EL DIBUJO COSMOGÓNICO

Pachacuti afirma que Manco Cápac había “fijado” en una pared del Coricancha una plancha de oro fino, imagen de Viracocha Pachayacháchic, creador del cielo y de la tierra, y que Mayta Cápac hizo “renovar” aquella plancha, añadiendo varias figuras en torno a ella. El cronista dibujó en el folio 13v las figuras que, según afirma,

adornaban la pared del templo, y escribió también algunas frases o palabras en español o quechua en varias partes de su dibujo.

Descripción

Este ocupa las dos terceras partes inferiores de la página. Es un croquis, algo desaliñado, como todo el manuscrito, que parece borrador. El cronista ha dibujado un pentágono que evoca una casa –tal como la dibujaría un niño– o tal vez la portada de un edificio neoclásico, de una iglesia, de un retablo. Dentro del marco del pentágono, contamos 26 o 27 dibujitos o figuras (que podríamos llamar también “ideogramas” o “entidades”) y palabras (o “leyendas”) que representan objetos o seres diversos, y que están dispuestos más o menos en tres sectores verticales. Varias figuras van acompañadas de su leyenda en español, en quechua o en aimara. A veces hay palabra sin leyenda que le corresponda. Basta echar una mirada a este “cuadro” (lo llamaremos así para mayor comodidad) para darse cuenta de que la mitad o las dos terceras partes del espacio superior están ocupadas por entidades del cielo (sol, luna, estrellas...) y que la parte inferior la ocupan entidades de la tierra (tierra, mar, monte, árbol...).

Examinaremos estas entidades según su distribución vertical, de arriba hacia abajo.

a. Sector central

Arriba, y debajo de la “punta del techo” de la casa o portada, están cinco estrellas dispuestas en forma de cruz, con una leyenda –fuera del marco– que reza *orcorara*. Inmediatamente debajo de esta cruz está un óvalo alargado, vertical, que es la figura mayor del cuadro. Una frase en quechua a cada lado del óvalo indica que este es el emblema del dios Viracocha Pachayacháchic, creador del mundo.⁶⁴ Debajo del óvalo vemos una estrella, y una cruz dispuesta en diagonal

⁶⁴ Hay varias frases en quechua a cada lado del óvalo. Se comentan en otra sección de este estudio.

terminada por cuatro estrellas. Dos de las estrellas corresponden a las leyendas *saramanca* y *cocamanca*, y en medio de la cruz está escrito “chacana en general”. Debajo están juntos un hombre y una mujer, con la correspondiente leyenda. Más abajo, en la base del cuadro, vemos un rectángulo cuadriculado, como red de tenis, con la siguiente leyenda, dispuesta en dos trozos a cada lado del rectángulo: “Collca pata [= Collcan pata] y la casa estaba todo afixada con plancha de oro llamado coricancha Uaci” (= Collcanpata y la casa llamada Coricancha uasi estaba toda chapada con planchas de oro).

b. Sector izquierdo

Partiendo de arriba, encontramos sucesivamente dibujitos que representan el sol, el lucero (Venus) de la mañana, con las leyendas *chazca coyllor* y *achachi ururi*, una constelación de siete estrellas llamada *huchu* y a su lado, a la derecha, la palabra “verano”. Más abajo, una estrella con el nombre de *catachillay*. Debajo, en un mismo plano horizontal, aunque siempre en el sector vertical izquierdo, dibujitos del rayo (*chuqueylla* o *Yllapa*), el “arco del cielo” (arco iris) llamado *cuychi* o *turomanya*. Inmediatamente debajo del arco iris, un círculo con tres cerros o montes. Dentro y fuera del circuito está escrito *mama pacha* o *camac pacha*. A la izquierda del círculo, leemos “el mundo, la tierra”. De la parte inferior del círculo, sale un río que corre hacia la izquierda, pasando el límite del marco. Su nombre es *Pillcomayo*. Debajo encontramos cuatro pequeños círculos redondos dispuestos horizontalmente y más abajo otros tres, siete en total, con esta leyenda: “los ojos. *ymaymana . ñaoraycunap ñauin*” (= los ojos, los ojos de la diversidad de todas las cosas).

c. Sector derecho

En el orden descendiente, encontramos la luna, el lucero (Venus) de la tarde, con la leyenda *choque chinchay* o *apachi orori* “este es de la tarde” (letra de F. de Ávila). Luego unas nubes, con

la palabra “nube” a la izquierda e “y ymbiemo” a la derecha, y debajo *pocoy* (= tiempo de lluvias). Más abajo, hacia la derecha, está la palabra “granisso” y abajo, el dibujo de un animal de tipo felino con cuatro ojos proyectados hacia adelante. Debajo de él una palabra difícil de leer: *colca*⁶⁵ o *chuquechinchay*. Abajo hay un pequeño círculo bautizado *pucyo* (“fuente”) con una línea que sale de ella, semejando una acequia o un río, que va a dar a un espacio delineado llamado *mama cocha*, el gran lago o mar. Abajo del puquio está un árbol con la palabra *mallqui*, que es su traducción al quechua.

Además, fuera del cuadro, arriba a la izquierda, en el margen de la página, hay un pequeño croquis que representa cinco estrellas en forma de cruz con un óvalo vertical entre las dos últimas estrellas –hacia abajo– del brazo vertical de la cruz.

EL RETABLO DE LA CREACIÓN

¿Qué significa todo esto? Por suerte, el cronista *explicó por qué y cómo había dibujado estas figuras*. Hacer el esfuerzo de leer atentamente sus explicaciones y de captar sus intenciones me parece el camino obligado que debemos tomar si queremos llegar a entender correctamente lo que significa el llamado, y tan famoso, “dibujo cosmológico”. Yo prefiero llamarlo “dibujo cosmogónico”.

Leemos en el folio anterior y en el mismo folio donde está dibujado el cuadro, como introducción o presentación de ese, estas frases condensadas y con algunas sínkopas de palabras: “[...] en toda la redonda o rrededor de la plancha dizen que pusso que allá detrás los pondré para que los vea lo que aquellos gentiles”. Y luego:

Quiere dezir conoçer sólo con el entendimiento por poderosso señor y govemador y por Hazedor menospresiando a todas las cossas, elementos y criaturas más altos, como a los hombres y sol y luna que aquí los pintaré como estaban puesto hasta que entró a este reyno el santo Evangelio.

⁶⁵ La lectura *coa*, tan frecuente, no nos parece exacta.

Estas dos frases, para entenderse bien, deben restaurarse:

Dicen que [el Inca Mayta Cápac] puso [= hizo disponer] alrededor de la plancha [de oro ovalada que representa al dios Viracocha] [las cosas] que en la página siguiente voy a poner [= dibujar] para que el lector vea lo que aquellos [Incas] paganos [fueron capaces de concebir, o de hacer].

Y luego:

Esto quiere decir [que aquellos Incas paganos han alcanzado] conocer con solamente el entendimiento [= la razón] [que Dios] era todopoderoso y creador [porque aquellos Incas] han despreciado todas las cosas [del universo], los elementos y [hasta] las criaturas más altas [= más perfectas, más poderosas o útiles] como son el hombre, el sol y la luna. [Todas estas cosas] voy a dibujar aquí como estaban [pintadas o esculpidas] en una pared del Coricancha hasta que entró en este reino el santo Evangelio.

Observaré primero, a propósito de la estructura, que Pachacuti quiso representar y disponer los objetos o entidades de su cuadro no vertical sino horizontalmente, y disponerlos todos *alrededor* del óvalo de Viracocha, como lo puntualiza, recalcando “en toda larredonda o derredor de la plancha”. Pero, como no utiliza perspectiva, representa al cielo en un plano vertical, aunque parece que al mismo tiempo lo concibe como bóveda o cono. Debemos captar y apreciar esta doble intención espacial proyectada en un solo plano.

La idea fundamental que expresa el cronista en estas líneas es:

1. que ha querido representar en el cuadro (“qué allá detrás los pondré”, “los pintaré como estaban puesto”) la oposición y diferenciación que debe haber entre el dios creador Viracocha (“poderoso señor”, “hazedor”) y todas las demás cosas o seres existen-

tes en el mundo (“todas las cosas, elementos y criaturas”), aún las más complejas y elevadas (“más altos”) como son el sol y la luna en el cielo y el hombre en la tierra;

2. que al contemplar este cuadro, el que lo mira debe aprender a conocer, o recordar el abismo infranqueable que hay entre el Creador y su creación; que el espectáculo del cuadro debe enseñar y animar al espectador a despreciar (“menospreciar”), a rebajar desde un punto de vista religioso a todas las criaturas del Dios Viracocha, aun las más altas, como son el sol, la luna o el hombre. Es decir que el cuadro del Coricancha, según Pachacuti, debía enseñar a recordar el poder exclusivo de Viracocha Pachayacháchic como dios creador del cielo y de la tierra en oposición a los poderes muy inferiores de todas las cosas del mundo, que no eran sino sus criaturas y que, por consiguiente, se debía respetar y adorar al dios creador y despreciar, abstenerse de adorar, a cualquiera de sus criaturas, aunque se tratase de la “más alta”. Es decir, también que los peruanos debían despreciar los cultos politeístas y en primer lugar el culto del sol.

La definición de Viracocha Pachayacháchic como dios creador, omnipotente y único frente a criaturas suyas que justamente por ser criaturas no pueden ser dioses, habría sido, pues, un descubrimiento realizado por “aquellos gentiles”, aquellos paganos, es decir los Incas. Aquel conocimiento, según precisa el cronista, lo alcanzaron “solo por el entendimiento”, es decir con los recursos de la inteligencia, de la razón natural.

La palabra “solo” excluye los otros medios posibles para llegar al conocimiento del Creador. Estos medios podían ser:

1. la revelación por Dios mismo de su propia existencia,
2. la transmisión de generación a generación de la noticia de su existencia, la tradición transmitida por los Incas anteriores.

Esta última posibilidad es la que en realidad propone el cronista, pues nos había informado ya que Manco Cápac había instaurado

el culto de Viracocha Pachayacháchic. Lo que escribe ahora es que “aquellos gentiles”, es decir aquellos Incas paganos, descubrieron la existencia de Dios por el razonamiento, lo que implica también a Manco en aquel descubrimiento. Las pocas palabras de Pachacuti en la frase que estamos examinando quieren decir que:

1. Manco Cápac descubrió la existencia de Viracocha Pachayacháchic por “el entendimiento” (y hay un ejemplo de ello en su primera oración);
2. Mayta Cápac aceptó y refrendó el mismo razonamiento, haciéndolo suyo;
3. estas palabras indican también (una vez más) que Tunapa no dejó noticia de Dios-Viracocha Pachayacháchic a la dinastía de los Incas.

El código de los arquetipos

Dejamos aparte por ahora la cuestión del óvalo de Viracocha, que examinamos en otro lugar. Solamente insistiré en que el dibujante, como él mismo lo explicó, ha querido en su cuadro oponer el óvalo del Creador a los productos de la Creación. Resulta que, fuera del óvalo, todas las figuras o entidades y las leyendas sin figura del cuadro no son otra cosa que componentes de la Creación, entidades del cielo y de la tierra. Y como, evidentemente, es imposible hacer figurar en una página todas las cosas existentes en el cielo y en la tierra, el cronista tuvo que elegir algunas entidades que fuesen representativas de todas las que existen. Las muestras elegidas fueron, en primer lugar, los objetos únicos, individualizados más visibles y vistosos, y que además permitían razonar sobre el encadenamiento de las causas del movimiento, es decir el sol, la luna, las estrellas. En segundo lugar, fueron elegidos objetos o seres pertenecientes a un género o a una especie. Se dibujaron individualmente, pero con la misión de representar todo el género o la especie, es decir con valor de arquetipos. Así, el puquio vale por todos los puquios, las tres cumbres por todas las cumbres, un río particular por todos los ríos,

una pareja humana por toda la especie humana; más aún, un animal particular vale por toda la fauna, un árbol por toda la flora. Esta distribución selectiva es un código antiguo de la apologética cristiana escrita, oral o plástica. Consta en algunas iglesias románicas, en la *Doctrina cristiana* de 1584, según se verá, etc.

Por presentar el cuadro una versión andina del modelo de la Creación, algunas entidades son problemáticas. No incluiré las estrellas y constelaciones entre las que exigen explicación. Todas son del cielo austral. Su forma y constitución, el nombre que tienen sugieren sin duda interrogantes interesantes en cuanto a la etnoastronomía andina. Sin embargo, dejaré esta cuestión al cuidado de los especialistas, porque en el presente caso, el cronista solo ha querido que las estrellas valiesen como *muestra* y expresión de los cuerpos australes creados por Dios, para iluminar el cielo nocturno, como muestra de la organización celeste debida al Creador. Lehmann-Nitsche ha disertado largo y tendido sobre esta cuestión, fuera de la exacta problemática del cuadro. Verdad es que no había hecho caso a las explicaciones brindadas por Pachacuti. Las copió en su estudio, pero no las entendió.

Las entidades que me parecen exigir explicaciones, porque han dado lugar, en los últimos veinte años, a explicaciones que creo erróneas, son las siguientes.

Cuatro explicaciones

a. *Pachamama o camac pacha*

Las palabras *camac pacha* han dado lugar a interpretaciones erradas, aunque tenemos informaciones precisas sobre su sentido. *Camac pacha*: “tierra fértil” (Anónimo, 1951 [1586]); “Fértil tierra o tiempo”: *camak pacha* o *huata* (González Holguín, 1608); y como objeto de culto: “Es cosa común entre los indios adorar a la tierra fértil, que es la tierra que llaman Pachamama o Camacpacha” (“Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios...” en Tercer Concilio de Lima, 1585, *Confessionario*, cap. 2, f. 2; cf. Maris-

cotti, 1975: 26). El cronista apuntó en el cuadro esta pareja justamente por ser un objeto del culto idolátrico indígena, para mostrar que en realidad no era más que un producto de la creación divina de Viracocha y que, por consiguiente, no merecía que le tributasen culto alguno.

b. *Chuquechinchay*

Este nombre está escrito en la parte celeste del dibujo, y parece designar una constelación. Figura también en la parte terrestre junto al dibujo de un animal de tipo felino, con cuatro ojos proyectados hacia adelante. B. J. Isbell dice que en un pueblo de Aya-cucho esta palabra designa un vapor que sube de la tierra hacia el cielo (Isbell, 1978: 210). Aquí parece designar a la vez al felino y a la constelación correspondiente. Felizmente, Pachacuti da él mismo, en la *Relación*, una definición de *Chuquechinchay*: “animal muy pintado de todos los colores. Dizen que era apo de los otorongos, en cuya guarda da a los hermafroditas, yn[di]o[s] de dos naturas” (f. 21v-22r). Como *pachamama* o *camac pacha*, el otorongo (especialmente el otorongo mítico de cuatro ojos) sería objeto de culto idolátrico, y por la misma razón el cronista lo habrá escogido para representar a todos los animales de la tierra, productos de la creación divina. Volviendo al cielo, hay datos amazónicos sobre un culto estelar del tigre de cuatro ojos. Un mito de los Yuracaré referente a él menciona una constelación del tigre en la que Ehrenreich cree ver la Cruz del Sur (referencia). Ver también un mito recogido por Alcide d'Orbigny (Lehmann-Nitsche, 1928: 161-57).

c. *Los ojos ymaymana, ñaoraycunap ñauin* (= *Los ojos, los ojos de la diversidad de todas las cosas*)

Constato que *ymaymana* está incluido en un pasaje de la *Doctrina Christiana* de 1584 (Tercer Concilio de Lima, f. 31), donde aparece casualmente después de *camac pacha*. Esta coincidencia no debe ser fortuita. Es muy posible que el cronista, al dibujar, haya te-

nido presente este pasaje, que resume la creación y corresponde con el sistema del cuadro:

Pregunta: Ma chayca, inti, quilla, coyllurcuna, catoylla, apachitacuna, mayucuna, pucyucuna, timpucyacu, *camac-pacha*, llapa *ymaymana* machuyq[ui]chiccunap muchascan, chaycunaca manachu Dios?

= Pues ¿el sol, la luna, las estrellas, el trueno, las cumbres de los montes, y los ríos, fuentes y tierra fértil, y las otras cosas que adoraban los indios viejos, no son Dios?

Esta referencia o correspondencia, tan conforme al espíritu de la *Relación*, sugiere el sentido de “todas las cosas”, “todas las demás cosas que adoran los indios”, sobreentendiendo que no son dioses sino criaturas de Dios. Queda la cuestión de la interpretación de los ojos, de los siete circulitos, algunos de los cuales tienen un punto negro en su interior. Estos dibujitos se parecen a otros varios que se encuentran en piezas arqueológicas, en huesos u otros soportes materiales incisos. Aquí está claro que el cronista quiso con ellos representar ojos. ¿A qué vienen estos ojos en medio de las entidades terrestres? Tal vez Lehmann-Nitsche (1928: 209, nota 1) estuvo en lo cierto al evocar un pasaje del Antiguo Testamento (Esdras 5,5, Zacharías 4). Zacarías vio en sueños siete lámparas que eran los ojos de Jehová *recorriendo la tierra*, vigilando *todas las cosas* (subrayados míos). En este caso podríamos ver también con aquellos ojos una alusión al tema de la ubicuidad de Dios. También leemos en la *Doctrina christiana* de 1584, a propósito de Dios: “está en el cielo, y en la *tierra*, y en todo lugar y sabe cuánto hay...” f. 29 (subrayados míos).

d. *Collcampata*, y la casa llamada *Coricancha* uasi estaba toda afijada con *planchas de oro*

Si atendemos a esta leyenda escrita por Pachacuti (que ha pasado desapercibida), el problema del rectángulo cuadrículado se aclara. Con las cuadrículas el cronista quiso representar las planchas de

oro que adornaban los muros o paredes del Coricancha. El oro y el Coricancha eran sagrados. Con ellos añade Pachacuti la cultura a la naturaleza, muestra que los objetos fabricados por manos humanas tampoco son dioses.

El óvalo, imagen del Dios cristiano

Recordemos que el cronista asegura que su dibujo del folio 13v representa un cuadro que se encontraba en el Coricancha. La figura mayor de este cuadro dibujado es un gran óvalo vertical que representaría una plancha de oro fino, emblema o señal de Viracocha Pachayacháchic. En la parte superior del cuadro, a cada lado de la parte superior del óvalo y desbordando fuera del cuadro hacia la derecha, el autor escribió las frases siguientes, en quechua:

- *Viracochan pachayachippa unanchan* [= imagen de “Viracocha Pachaya[chá]chi[c]”].
o ticci capacpa unanchan [= señal del señor de los Principios, o de los Fundamentos (cf. Génesis)].
- *Ticcimoyo camac* [= creador del universo (N.B. el contexto obliga a traducir *camay* por “crear” y no por “animar”)].
- *Cay cari cachon cay cari cachon ñispa unanchan payta yuyarina* [= imagen que hace recordar al que dijo: “éste sea hombre, ésta sea mujer” (cf. Génesis)].
- *Ttonapa pachacayocpa unanchan* [= imagen del que tiene a Tuna-pa por “mayordomo”. Hay que tomar “mayordomo” en el sentido de “primer servidor”, de “jefe de los servidores” o de “servidor de los servidores”. Esta frase debe entenderse como “imagen del Dios que tuvo a Tunapa Santo Tomás por mensajero y servidor (= apóstol)”].
- *Intip lntin* [= sol del sol]. Esta definición corresponde perfectamente, sobre todo en los Andes del siglo XVII, a Dios Padre. En el Antiguo Testamento, Jehová era llamado “Sol de Justicia” (Salmos, etc.). Teresa Gisbert constata que en la plástica andina colonial: “La identificación andina fue: Dios-igual-Sol.

Como dice Ramos Gavilán: Dios es fecundador de María como el sol fecundador de la tierra” (1980: 30).

La autora recoge ejemplos en los que “se da la imagen conjunta de Dios Padre y el sol en la pintura”, concluyendo que “el Sol es pues símbolo de Dios” (cf. infra). Veremos a continuación que el sol era también símbolo de Cristo.

La iconografía y el retablo de la Creación

Al dibujar o, mejor dicho, al bocetar un marco en forma de casa simplificada, al distribuir en él figuritas representativas, símbolos de la creación del mundo, y también al colocar estos según ciertos criterios de distribución espacial, Pachacuti se conformaba —conscientemente o inconscientemente— a ciertas tradiciones plásticas y, eventualmente, a cierto modelo. De hecho, el estudio comparativo enseña que las fuentes de inspiración del dibujo se encuentran en la tradición europea y cristiana.

La forma exterior, el marco del cuadro corresponde a un diseño arquitectónico corriente que se podía y se puede ver en muchos monumentos neoclásicos (también barrocos con la sustitución de las rectas por las curvas), civiles o religiosos, particularmente en muchas iglesias.

Además, algunas de las figuras del dibujo se encuentran a veces en estos monumentos. En la parte superior de la portada o fachada de varios monumentos civiles y de iglesias suele haber un óvalo, o círculo, en forma de hornacina o completamente vacío, como óculo o rosetón. A veces está situado encima del motivo que forma un techo puntiagudo. Otra figura y símbolo es la cruz. En varias iglesias, las hay en una posición análoga a la del dibujo. Cuando hay escaleras de piedra para subir a la iglesia, estas forman como una masa en forma de paralelepípedo rectangular en la base del conjunto, sugiriendo una especie de zócalo, lo que tal vez contribuye al equilibrio de los volúmenes entre la parte superior y la parte inferior. El rectángulo cuadrículado horizontal (que representa las planchas de

oro del Coricancha) colocado por Pachacuti en la parte mediana inferior de su dibujo puede haber sido inspirado por recuerdos visuales parecidos. Este mismo paralelepípedo aproximativo, más o menos alargado, se encuentra en monumentos funerarios u otros, y también en grabados, estampas, frontispicios...

Otros elementos significantes del dibujo se encuentran a veces en los edificios y grabados aludidos. En algunas iglesias puede haber hombre y mujer, hombres o mujeres, generalmente santos o santas, esculpidos en la portada. También son motivos frecuentes en otros monumentos, pinturas, grabados, etc., igual que otros motivos, v.g. el sol y la luna. Estos son viejos símbolos cristianos, frecuentes en la plástica de la Edad Media europea. En el Perú, ambos astros se ven por ejemplo encima de la portada de la iglesia de Santo Tomás de Chumbivilcas (Gisbert, 1980: 61) y de la de San Cristóbal de Pampachiri (Barnes, 1992: 148).

En estos dos casos están encima, a la izquierda y a la derecha, pero fuera del diseño general de la portada. Es frecuente también la representación del sol y de la luna en muchas pinturas religiosas peruanas, v.g. “las adoraciones de la cruz” en el arte popular.

Sin embargo, el dibujo de Pachacuti, por su marco y contorno, por la distribución de sus figuras y la elección de algunas de ellas, se asemeja sobre todo a la categoría de los retablos que, en las iglesias, están colocados detrás del altar mayor o detrás de los altares de las capillas laterales. Si miramos uno de estos retablos con cierta distancia, constataremos que el paralelepípedo rectangular que forma el altar, ocultando una parte del retablo, puede evocar el rectángulo cuadriculado dibujado por Pachacuti. Pero este rectángulo también pudo ser sugerido al cronista por el cajoncito inferior que había en ciertos retablos portátiles de arte popular religioso.

No conozco retablos que representen la Creación, lo que evidentemente no significa que no los hay (supongo que los hay) o que no los hubo. Verdad que no me he dedicado a indagar esta cuestión. De todos modos, el dibujo de Pachacuti representa un retablo, tanto por lo delineado como por la temática, o, mejor dicho, por las

dos cosas juntas. La Creación considerada como un retablo es un concepto que ya en tiempos del cronista no era novedoso. Fray Luis de Granada parece haber definido con anticipación el proyecto de Pachacuti, junto con su contenido didáctico. Proclama que el mundo entero que Dios ha creado es una casa: “Si poniéndoos vos de propósito a considerar la hermosura de la gran casa real deste mundo, y viendo la fábrica y provisión de todas las cosas que hay en él, viendo la bóveda de los cielos...” (Granada, 1989: 171).

La contemplación de aquella “casa” de lo creado por Dios es una lectura de la que todos los pueblos del mundo son capaces:

Este es el conocimiento que la obra de la Creación, mayormente de los cielos, nos da de la grandeza del poder y de la sabiduría del criador, del cual dice el Profeta que los cielos predicán la gloria de Dios, y que no hay lenguas ni naciones tan bárbaras que no entiendan este lenguaje (Granada, 1989: 543).

El cielo, lo encontramos representado, casualmente, en el dibujo de la pág. 12 de la *Nueva Corónica* de Huaman Poma, con Dios en posición central y Adán y Eva a cada lado, que, junto con unas montañas, representan nuestro bajo mundo. Un dibujo parecido se encuentra en la pág. 910, sobre el mismo tema de la Creación, con algunos bichos más para simbolizar el mundo del hombre.

Sobre todo, es en el siguiente pasaje de Luis de Granada donde yace la posible fuente intelectual y la justificación pedagógica del dibujo de Pachacuti, al mismo tiempo que su definición inequívoca y rotunda como retablo de la Creación:

Pues siendo tan grande la variedad y hermosura de las cosas deste mundo, ¿quién será tan bruto que diga haberse todo esto hecho acaso, y no tener un sapientísimo y potentísimo Hazedor? ¿Quién dirá que un retablo muy grande y de muchos y muy excelentes colores y figuras se hizo acaso,

con un borrón de tinta que acertó a caer sobre una tabla? Pues ¿qué *retablo* más grande, más vistoso y más hermoso que este mundo? ¿Qué colores más vivos y agradables que los de los prados y árboles de la primavera? ¿Qué figuras más primas que las de las flores, y aves, y rosas? ¿Qué cosa más resplandeciente y más pintada que el cielo con sus estrellas? Pues ¿cuál será el ciego que todas estas maravillas diga que se hicieron acaso? (Granada, 1989: 170).

Aquella valoración de la mirada y del espectáculo, de la estampa, de la imagen, se compaginaba con las tendencias catequistas afirmadas por el Concilio de Trento. La fe podía y debía entrar en el corazón y en el espíritu de los paganos por los sentidos. Debieron usarse “retablos de la Creación” pintados o esculpidos, pegados a la pared, o portátiles y caseros, como hasta nuestros días los famosos retablos ayacuchanos, o los íconos rusos. Los monjes y los curas de indios, por lo menos algunos, debieron enseñar la Creación a los neófitos, ayudándose con una larga vara para enseñar y comentar las imágenes, como consta en un grabado de la *Rethorica* de fray Diego Valadés (1579), donde vemos, arriba a la derecha, un monje explicando a un grupo de niños un cuadro o retablo titulado *Creatio mundi*. Hay una escena comparable en el frontispicio del primer volumen de la *Monarquía indiana*, de Torquemada. Estos dos grabados reflejan una realidad colonial mexicana, pero pudo haberlas semejantes en el Perú. Sea lo que fuere, por su temática y por su estructura gráfica y plástica, el título exacto que le corresponde al dibujo cosmogónico de Pachacuti es y debe ser retablo de la Creación.

Incompatibilidad con las estructuras incas

Había comunicado las líneas anteriores a mi colega Michel Graulich, de L'École Pratique des Hautes Etudes. En carta personal, manifiesta su acuerdo con ellas, y añade un argumento que me parece importante. Muestra que la estructura del dibujo de Pachacuti no se origina en la arquitectura inca. Traduzco:

La estructura Inca típica corresponde a la casa rectangular con techo de paja. El templo (v.g. el Coricancha) repite la misma estructura a una escala mayor. El edificio tiene dos pendientes o declives y el armazón de madera descansa en los dos muros largos, y en los dos muros cortos con hastial. En esta clase de edificios, los muros importantes son los muros largos. Uno de ellos tiene puertas, el otro, frente a él, es el muro principal desde el punto de vista del culto religioso. A menudo tiene hornacinas en las que se debía colocar las imágenes. El eje del edificio es, pues, transversal y no longitudinal. Además, el eje longitudinal lo ocupa a veces un muro de carga, lo que prueba que los muros cortos no tienen tanta importancia (cf. G. Gasparini y L. Margolies, *Arquitectura inka*, Caracas 1977 y la traducción al inglés, Londres 1980).

El sistema de la arquitectura inca es, pues, completamente diferente del sistema occidental, desde los templos egipcios, griegos, romanos... hasta los diseños de las basílicas romanas y de las iglesias que de ellas han procedido. En ellas, siempre los muros importantes son los muros cortos, con frontispicio y hastial. En ellos se encuentra la entrada principal; el objeto cultural (altar, estatuas, etc.) se encuentra enfrente, en el otro muro corto con frontispicio.

Resulta que en su dibujo, Pachacuti ha elegido y privilegiado al muro corto con hastial, es decir el modelo occidental. Su manera de disponer los elementos o imágenes verticalmente recuerda la estructura del altar cristiano y no se refiere a ningún modelo inca. Aunque no se conoce muy bien las funciones arquitectónicas y culturales del templo inca, es presumible por lo menos que, siendo el muro principal alargado y bajo, sin hastial y con hornacinas, debían colocar las imágenes longitudinalmente, yuxtaponiéndolas. Por consiguiente, no estaban dispuestas en estratos o frisos, verticalmente, como vemos en el dibujo de Pachacuti.

Esta explicación de M. Graulich me parece trascendental. Su alcance rebasa el caso del dibujo de Pachacuti. Se trata de un criterio que debería incorporarse al estudio de los sincretismos *estructurales* en la arquitectura, la plástica y la iconografía de la época colonial.

El “verdadero sol” y el “hacedor”

Otro dibujo de Pachacuti, independiente del cuadro en la página siguiente, representa un óvalo aislado con un sol a la izquierda y una luna a la derecha, con esta leyenda: “Plancha de oro fino que dizen que fue ymagen del Hazedor del ver[dader]o sol del sol llamado Viracochan pacha yachachi” (14r). La expresión “verdadero sol”, entendida como si fuera un dato astronómico y etnológico, ha dado lugar a numerosas interpretaciones que me parecen, hablando con exactitud, fuera de lugar.

Primero, hay que advertir que las ediciones existentes de la *Relación* sugieren una falsa interpretación de esta leyenda porque no colocan una coma entre “Hazedor” y “del verdadero sol”. Por esta causa se ha interpretado “verdadero Sol” como complemento de “Hazedor”, cuando en realidad es epíteto. Sin esta coma se puede creer que Viracocha Pachayacháchic es dado por creador del Sol, mientras que en realidad Pachacuti quiere decir que Viracocha Pachayacháchic es el verdadero Sol. La frase debe escribirse así: “Plancha de oro fino, que dizen que fue ymagen del Hazedor, del verdadero sol llamado Viracocha Pacha Yachachic”. Es decir, que Pachacuti califica a Viracocha Pachayacháchic como imagen anunciadora del Dios cristiano, de “verdadero sol” y “verdadero” tiene el sentido simbólico y espiritual de “auténtico”. Viracocha Pachayacháchic, señal del dios creador que se considera aquí como formando una sola entidad con Cristo, significa “Sol más auténtico, por su brillo interior y exterior, por la luz de la Verdad que irradian, que el sol físico, *que es criatura del verdadero Sol*”. Esta hipérbole aplicada a dios creador sirve también, en el contexto de la *Relación*, para fortalecer la refutación del culto solar indígena, y recuperar el capital del prestigio religioso indígena vinculado al sol.

Teresa Gisbert reparó en la siguiente leyenda que se encuentra en la portada principal de la iglesia de Santo Tomás de Chumbivilcas (1782-1795): “Pues el sol se nos esconde llena de Tu Luz las almas”, que ella comenta de esta manera atinada: “Así Dios y Cristo se representan como la luz espiritual perenne que sustituye a la cambiante y perecedera de los astros” (1980: 32).

Constato que Ramos Gavilán (1621) elabora la misma idea, oponiendo además, como lo hace Pachacuti, la luz divina a la luz del sol:

La luz del sol es oscura en el cielo, en comparación de la que allí se alumbra, que es la claridad de Dios; cuando el Redentor se puso en Cruz, se apagaron todas las luces del mundo y con la resurrección resplandeció la luz, confesando que en presencia de Cristo puesto en la Cruz, quedaba el sol eclipsado y sin resplandor la Luna; así como a la vista de claridad más grande, apenas se descubre la menor (Ramos Gavilán: 1, IX, 1976: 34).

Ni Pachacuti ni Ramos Gavilán inventaron esta comparación de la luz divina con la luz natural. Ella arranca del Evangelio. En el episodio de la “Transfiguración”, Cristo aparece así a sus apóstoles: “Su cara resplandecía como el sol, y sus vestidos deslumbaban como la luz” (Mt. 17-2). En la visión del Apocalipsis, Juan ve a Cristo: “su cara es como el sol que brilla con todo su resplandor” (Ap. 1-16). Cristo mismo dice: “Soy la luz del mundo; el que me siga no andará en las tinieblas, sino que gozará de la luz de la vida” (Jn, 7-12), etc. Este tema fue desarrollado por los platónicos y neoplatónicos. La metáfora “Verdadero Sol” no era tampoco ninguna novedad. La utiliza Luis de León en *De los nombres de Cristo*: “Porque Señor, sin ti [...] Luce pues ¡oh verdadero Sol! en mi alma y luce con tan gran abundancia de luz, que con el rayo della juntamente mi voluntad encendida te ame” (1986: 154).

Y también se usó en los Andes, en la misma época, en el mismo contexto cultural que el de la *Relación* como argumento contra

el politeísmo. En el “Prólogo al lector” de la *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, de Ramos Gavilán, escribía el L. Francisco Fernández de Córdova: “Tuvo el demonio templo dedicado al sol natural, para ser (con varios ritos y ceremonias) adorado en él, pone pues Dios en aqueste lugar a la vestida del verdadero Sol,⁶⁶ para que con su luz se ahuyenten las tinieblas de Satanás” (1976 [1621]: 8).

Lo andino en el dibujo de Pachacuti

En cierta oportunidad, me objetaron que aun admitiendo que Pachacuti hubiese dibujado en su cuadro, con criterios cristianos, un compendio de los productos de la creación divina, también debió expresar, solapada o inconscientemente, la cosmología religiosa andina, porque las figuras, tipos o arquetipos que dibujara correspondían en realidad a objetos de los cultos andinos. Mayormente, las estrellas del cuadro son las del cielo andino, con nombres andinos, el río arquetipo es el Pilcomayo, el animal que representa la fauna es el choquechinchay, etc.

No creo que este argumento se pueda aceptar. Es verdad que las estrellas del cuadro son las del hemisferio sur, etc. Pero esta localización es lógica: ya que la creación divina abarca el universo entero y que sus productos (las especies, las familias animales y vegetales por ejemplo) varían según los lugares, latitudes y longitudes, era normal y hasta obligatorio que en cada lugar los misioneros presentaran como prueba del sistema de la Creación sus exponentes locales, que eran los únicos que los indígenas podían percibir.

Tampoco se puede negar que los andinos adoraban al sol, a la luna; que los cerros, los puquios eran huacas, etc. Pero el politeísmo autóctono abarcaba tal cantidad de huacas, de dioses-fuerzas naturales, que forzosamente buena parte de las 26 entidades, tipos o arquetipos del cuadro correspondían a objetos de cultos peruanos. Además las divinidades andinas no tenían la misma personalidad,

⁶⁶ La edición de la *Historia* de Ramos Gavilán (Lima, 1988: 21) lleva “mismo Sol”, y la de La Paz (1976), “verdadero Sol”.

la misma función, no dependían del mismo sistema jerárquico que los tipos y arquetipos dibujados en el cuadro. Sobre todo, el principio de organización de las figuras, tipos o arquetipos de la naturaleza eran europeos y el proyecto de su difusión universalista. Heredado de los griegos y romanos, de la Iglesia medieval, aquel código de signos era aplicable a cualquier país de misión. Esta selección o compendio de entidades representativas del cielo y de la tierra era la que mejor permitía desarrollar, en todas partes del mundo, la prueba apologética del primer motor o de la armonía inevitablemente divina del universo. Lo muestra bien claramente el siguiente pasaje de la *Introducción del símbolo de la fe* (que es un tratado general de apologética que no tiene nada que ver con el Perú en particular) en el que Luis de Granada enumera más o menos los mismos tipos y arquetipos:

El quinto motivo que así los filósofos como todos los hombres tuvieron para reconocer la Divinidad, fue la fábrica, y orden y concierto, y hermosura y grandeza deste mundo y de las partes principales dél, que son el *cielo*, *estrellas*, *planetas*, *tierra*, *agua*, aire y fuego, vientos, *lluvias*, nieves, *ríos*, *fuentes*, *plantas*, y todo lo demás que en él hay (III, V, 1).

Esta es la misma lista de las criaturas que recogió la *Doctrina* de Lima en 1584, aprovechando las similitudes con el politeísmo indígena para refutarlo mejor. Sobre todo, es casi la misma secuencia de tipos y arquetipos (los he subrayado) que Pachacuti dibujó en el cuadro.

Tomaré otro ejemplo, un caso mexicano. En la *Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, México 1548, leemos:

[...] y ninguna cosa se hizo en el cielo ni en la tierra, ni en todo otro lugar: que no sea por mandato de aqueste solo Dios y señor nuestro y todo lo que su magestad dize y todo lo

que quiere luego al momento se haze [...]. Por tanto sabed que por su mandado se mueven y dan bueltas los cielos; y sale el *sol* y la *luna* y las *estrellas*; y por su mando e ymperio dan lumbre al mundo por su mandado llueve siempre y fructifica la tierra; y se crien en ella todas las *frutas* y *flores* y rosas; y *yervas*; y todos los hombres nacen por su mandado y biven y mueren. Y assi mismo por su ymperio y mandado manan las *aguas* en todas las fuentes; y corren los *ríos*; y por su mandamiento vinieron a estas tierras los Españoles (f. 7) (subrayados míos).

Otro ejemplo más, al azar. Un viaje a Madagascar, que por casualidad tengo ante los ojos, contiene unos coloquios bilingües entre un indígena de la Gran Isla y un francés. El francés habla de Dios. Contesta el indígena:

¿Qué es este Dios? Nunca lo he visto.

El francés: Está en el cielo, es padre de todos los hombres, de todo el orbe, del *sol*, de la *luna*, del *mar*, de los *animales*, de los *ríos*, de los árboles y de las *hierbas*. (*Relations véritables et curieuses de l'Isle de Madagascar...*, por Francois Cauche, París, 1651).

Bastan estos ejemplos para mostrar que la Iglesia difundió universalmente la temática y argumentación de la Creación, utilizando un corto número de tipos y arquetipos, y que estos corresponden básicamente a la vez a la lista –más o menos aumentada según los casos– del primer capítulo del Génesis bíblico, y al mismo tiempo a los astros, elementos, estaciones, etc. que ya la Antigüedad clásica había escogido para probar la Primera Causa por el movimiento, por la hermosura y armonía del mundo o por la escala de los seres (cf. Aristóteles, *De Anima*).

Pachacuti en sus dibujos no ha evocado nada que pudiese sugerir un auténtico pensamiento religioso andino. No delinea escenas

míticas; por ejemplo la creación en el Titicaca con el origen de los Incas; los orígenes de los ayllus con sus pacarinas; los mitos o ritos relacionados con los muertos. Nada en su cuadro recuerda lo poco que sabemos de la jerarquía de las huacas, etc. Los dibujos son de estilo europeo. Ya lo notaba Lehmann-Nitsche a propósito de la representación del trueno.

Las transformaciones del cuadro del Coricancha durante el incanato

Hubo cambios de política religiosa durante el incanato, tal como lo concibe Pachacuti. El monoteísmo empezó con el primer Inca Manco Cápac, y duró hasta el penúltimo Huayna Cápac. Manco Cápac había instalado en el Coricancha solamente una plancha de oro para representar al Hacedor del mundo Viracocha Pachayachá-chic. Después, Mayta Cápac dispuso las criaturas en torno a la imagen del Creador. Este cuadro, o retablo, fue reproducido en muchos templos del Tahuantinsuyo. Los cambios empezaron con Huayna Cápac. Este, cuando joven, se dedicó a idolatrar. Más tarde, escuchó las quejas del gran huaca Pachacámac que pretendía ser adorado más que Viracocha Pachayachá-chic. El Inca prometió satisfacer al huaca costeño “sin hacer caso a lo que los primeros Incas adoraron”. También dejó edificar varias “casas de Coricancha” destinadas a contener ídolos. En su guerra contra los collas, Huayna Cápac fue vencido por haber confiado en las promesas de Pachacámac. Sin embargo, no cambió nada en la disposición del cuadro o retablo del Hacedor en el Coricancha.

Huáscar fue más radical en su paganismo. Decidió adorar la imagen del sol del templo de Titicaca, dándole el nombre de Viracocha Inti. En el Coricancha del Cuzco, sustituyó la plancha de Viracocha Pachayachá-chic por otra que representaba al sol con sus rayos, pero sin quitar del retablo la otra imagen del sol:

Sólo por entonces [la entrada de los españoles en el Cuzco] les faltaban esa plancha [en el cuadro] y es porque el Guascar Ynga los había trocado, poniéndole [al retablo] y

haciéndole de nuevo otra plancha redonda como al sol con sus rayos. Y con todo eso, dicen que todavía estaba puesto en sus lados aquella ymagen del sol que abía puesto Mayta Capac (f. 13v)

De tal manera que los españoles no encontraron, ni podían encontrar, la plancha de oro de Viracocha Pachayacháchic, cuando entraron en el Cuzco.

¿Por qué Pachacuti imaginó que Huáscar introdujo el culto supremo y oficial del Sol en Títicaca y no en el Cuzco? (“llega [Huáscar] a Títicaca, y llegado, manda poner una ymagen del sol hecho de oro, y después lo adora deziendo que adoraba a Uiracochan Inti, añadiendo el nombre con Inti”, f. 36v).

Parece que el cronista quiso vincular a los collas con la idolatría –o monolatría– simbolizada por el culto al sol. Al hacerlo, quiso explotar la opinión despectiva que tradicionalmente los cuzqueños o incas tenían respecto al vecino y enemigo colla, y les atribuyó el culto solar que en realidad era una especialidad cuzqueña. Otro ejemplo de esta oposición sociocultural y política unida a la oposición Viracocha/Inti, monoteísmo/idolatría, es aquel –señalado en otro lugar– de los versos en que el rey colla provoca al Inca a un certamen alcohólico. Así, el catolicismo militante utilizaba hábilmente el desprecio tradicional del Cuzco contra el enemigo del Collao, asociándolos al culto solar, lo mismo que asociaba el mismo culto solar y todas las idolatrías al Enemigo por excelencia, es decir, al demonio. Parece, pues, que la *Relación* apunta a un público más bien cuzqueño o asimilable al público cuzqueño.

Volviendo al Coricancha, debemos concluir que, según el cronista, lo que podemos llamar “el retablo del monoteísmo” con la imagen del Hacedor permaneció intacto y fue objeto de culto durante los reinados de todos los soberanos incas, a excepción del reinado de Huáscar, es decir el último.

Constatamos, pues, que el autor nos da la siguiente secuencia histórica, compuesta de tres etapas religiosas:

1. una edad politeísta anterior a los incas;
2. una edad monoteísta de los incas hasta Huayna Cápac y sobre todo Huáscar;
3. un cortísimo período de culto de idolatrías, o más bien monolátrico, del sol, durante el reinado de Huáscar, es decir *inmediatamente antes de la Conquista*.

Con tal versión, la *Relación* ofrecía una tesis original, contraria a la tradición histórica habitual y notoria de los Incas politeístas y organizadores de un culto solar estatal. Hoy, podemos opinar que el culto de “Viracocha Inti” que Huáscar habría inventado fue en realidad por lo menos un aspecto importante del culto incaico, que encontraron todavía lozano los conquistadores y misioneros. Entonces, entenderemos mejor los motivos de la construcción histórica que Pachacuti llevó a cabo. Es que, por un lado, quería demostrar que los incas habían inventado un monoteísmo precristiano y por otro lado tenía conciencia de que esta tesis contradecía la tradición y la verosimilitud histórica, porque no existía ningún testimonio de que los primeros españoles que entraron en el Coricancha hubiesen encontrado una plancha de Viracocha Dios Creador, ni tampoco ninguna mención de que hubiese existido tal plancha antes de la llegada de los españoles al Perú. Huáscar, presentado como inventor del culto estatal del Sol, permitía salvar la verosimilitud y no chocar la evidencia histórica.

Surge también esta pregunta: ¿Por qué el cronista eligió a Huáscar y no a Atahualpa como agente de aquel cambio religioso? La pregunta puede ir junto con esta otra: la figura tan negativa de Huáscar en la *Relación* ¿se deberá a cierta postura política, ideológica, a ciertas simpatías y antipatías del autor, o a otros motivos? Me parece imponerse, por lo menos en primer lugar, la explicación siguiente. Con la tesis del retablo monoteísta *concebido y realizado por Incas del Cuzco* y transformado en retablo solar solamente a la víspera de la llegada de los españoles, lógicamente no podía intervenir en esta última etapa sino un soberano que re-

sidiera en el Cuzco inmediatamente antes de la Conquista. Desde luego, este soberano no podía ser Atahualpa. Huáscar ofrecía la única solución.

El discurso del monoteísmo

Pachacuti nos brinda dos ejemplos del hallazgo de Dios, “sólo por el entendimiento”. En la primera oración, Manco Cápac medita: “El sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno, no existen sin causa, son gobernados, caminan según les ha sido señalado, a lo que les ha sido medido llegan”.

El Inca deduce que del movimiento de los cuerpos celestes, de la sucesión del día y de la noche y de las estaciones, que el funcionamiento del universo no es contingente, que es determinado, que la carrera de los astros —se creía entonces que el sol daba vueltas alrededor de la tierra—, la alternancia del día y de la noche, del verano y del invierno son regulares y fijos; que por consiguiente no son autónomos ni libres, que su actividad tiene que ser fijada por una fuerza o poder superior a ellos. Por esta razón, puede decir Manco Cápac que “no existen sin causa”, es decir gratuitamente, espontáneamente. Tiene que haber algo u otro que les impone su movimiento, su caminar. Ellos no pueden hacer que ese caminar sea más o menos dilatado. Tienen que recorrer la trayectoria cabal que les ha sido impuesta: “a lo que les ha sido medido llegan”, ni más ni menos. Se sobreentiende que el poder que les impone estas rutas debe ser Dios. Y si solo este Dios es capaz de gobernarlos, es que debe haberlos creado.

El segundo ejemplo son estas supuestas palabras de Mayta Cápac referidas por el cronista:

Este ynga dizen que fue gran enemigo de los ydolos, y, como tal los abían dicho a toda su gente que no hiziesen casso del sol y de la luna, diziéndoles que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el servicio de los hombres (f. 12v).

El cronista expresa tres ideas por la boca de Manco Cápac. La primera contiene una oposición entre autonomía y dependencia, libertad y servidumbre, mando (o gobierno) y obediencia. Considera que el sol, la luna, los elementos (por tener siempre el mismo movimiento) no son libres, son dirigidos, gobernados, mandados, así se sobreentiende que el que los manda o gobierna (el “gobernador”) es superior al que obedece, como en la perspectiva de la época, el rey mismo (representante de Dios en la tierra) era muy superior a sus súbditos. De la misma manera, Viracocha Pachayacháchic, creador y rey del mundo es muy superior al sol, a la luna y a los elementos. La frase de Mayta Cápac involucra, pues, implícitamente el razonamiento de Manco. La segunda idea es que si es tal el movimiento regular de los astros es que el gobernador o rey que lo produce ha decidido producirlo en provecho exclusivo de la humanidad. En cuanto a la frase: “Había dicho a su gente [es decir a sus sacerdotes, dignatarios, etc.] que no hiciesen caso del sol”, expresa la misma idea de “menosprecio respecto a las criaturas”, “aun más altas”, que en el breve comentario del cuadro. Es como un sermón condensado en estilo indirecto contra el politeísmo. Estas tres ideas contribuyen a explicar la finalidad del cuadro del Coricancha: utilizar las imágenes para predicar y propagar la fe monoteísta y refutar el culto de los falsos dioses.

Creo que es suficiente lo que se acaba de exponer para que podamos darnos cuenta de que el cuadro dibujado y las explicaciones de su sentido que propone la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* solamente se pueden entender a partir de conceptos y tácticas cristianas que, por consiguiente, *no pueden ser contemporáneas de Manco Cápac*. Veremos ahora de dónde sacó el cronista el utillaje ideológico e informativo que atribuye a los Incas: la literatura católica que tuvo a la mano, y más allá el Antiguo Testamento y el humanismo cristiano.

Una fuente inmediata: la Doctrina christiana de 1584

Podemos leer en el folio 13 de la *Doctrina christiana*, y *catecismo para instrucción de los indios* (Lima, 1584):

Pregunta: Pues el sol, la luna, las estrellas, el luzero no son Dios?

Respuesta: Nada de eso es Dios, mas son hechuras de Dios que hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos para el bien del hombre (fol. 13).

Encontramos aquí en forma afirmativa el principio de la creación de “las cosas” del universo, o por lo menos de algunas de las “más altas”, tales como las representa el cuadro en su parte superior; y también la refutación de los cultos astrales con el principio de una creación del mundo con miras antropocentristas, conforme a la frase atribuida a Mayta Cápac. En otro lugar de la misma *Doctrina*:

Pregunta: ¿Pues el sol, la luna y lo demas?

Respuesta: Son obras de Dios que el formo para que sirviesen como el lo mandasse y eso confessamos diziendo que nuestro Dios es criador del cielo y de la tierra. (f. 31v).

La idea expresada aquí, además de la creación del sol por el Dios único, es la del servicio obediente, de la dependencia, de la falta de autonomía o de libertad de los astros, de la regularidad forzosa de su movimiento, etc. La misma idea desarrolla Manco Cápac en su “oración”. Hay más. El cotejo del cuadro con la *Doctrina* puede explicar el génesis directo de este. El párrafo siguiente parece tener una relación directa no solamente ideológica sino también gráfica con el dibujo del cuadro. Leemos en el folio 31:

Pregunta: Pues, el sol, la luna, las estrellas, el trueno, las cumbres de los montes, y los ríos, fuentes, y tierra fértil, y las otras cosas, que adoravan los indios viejos ¿no son Dios?

Respuesta: Nada de eso es Dios, y quien lo adora enoja a Dios.

Si a esta enumeración añadimos el luzero (Venus), ya citado en el fol. 13 entre las estrellas y el rayo, constatamos que aquí van

nombradas muchas de las entidades representadas en el cuadro de Pachacuti, como si este lo hubiese compuesto con este texto de la *Doctrina Christiana*, presente ante los ojos, o en la memoria. Todo el cielo del cuadro está mencionado aquí y también el cuatro de las entidades terrestres, y podemos decir que todo lo demás también, o casi, ya que se usa la expresión “las otras cosas”. Unos detalles comprueban la convergencia de esta frase con el cuadro. Después de dibujar en la sección izquierda el rayo y el río, Pachacuti delinea un círculo con dos cerros que representan “las cumbres de los montes”. El círculo representa la tierra que él llama *mama pacha* o *camac pacha*. En otro lugar notamos que *camac pacha*, con el sentido de “tierra fértil”, se encuentra en la *Doctrina* de 1584, como se dijo ya, justamente en este pasaje. En la versión al quechua de la presente enumeración, inmediatamente después de *camac pacha*, leemos *llapa ymaymana*, que traduce “las otras cosas”. Es significativo que también en el cuadro, debajo de *camac pacha*, encontramos la palabra *ymaymana* que, junto con *ñaoraycuna*, tiene el sentido de “todas las cosas”.

Me consta que las obras ejemplares del Dios cristiano, único y creador, Pachacuti las sabía de memoria conformándose al modelo selectivo y enumerativo que había inculcado la Iglesia colonial. La consabida ringlera le brota en la pluma, espontáneamente, como si fuese algún estribillo, por ejemplo en su introducción a la *Relación*, en la que, al proclamar su fe católica, escribe:

Como digo, creo en Dios trino y uno, el qual es poderoso dios que crió al cielo y tierra y a *todas las cosas estrellas* questán como *el sol y luna, luzero, rrayos, relámpago y truenos* y a *todos los elementos* etc. y luego crió al primer hombre *Adan Eba* a su ymagen y simijanza, progenitor del género humano (f. 2v).

Aquí encontramos aproximadamente la misma sucesión de criaturas que hemos leído en la *Doctrina* y que hemos contemplado en gran parte de la superficie del cuadro. Además esta última cita su-

giere que el cronista, al dibujar en el cuadro al hombre y a la mujer, quiso representar a Adán y a Eva. Lo confirman estas palabras escritas en la parte superior del cuadro, aplicadas al óvalo de Viracocha: “*Cay cari cachon cay varmi cachon ñispa unanchan*”. “Imagen del que dijo: que sea este varón y que sea esta mujer”, lo que se relaciona con Génesis 27 (“varón y hembra los creó”).

Las fuentes indirectas: la Biblia y la tradición clásica

Desde muchos siglos atrás, la Iglesia explotaba las entidades significativas y arquetipos de la Creación para convencer de la existencia de Dios. Es un tema que fue desarrollado por los padres de la Iglesia, también en la plástica sagrada, en la escultura de las iglesias románicas. Desde luego, la elección de las entidades tenía en cuenta, en primer lugar, el relato del Génesis, sobre todo 2, 16, 24, 26-27, 29.

El argumento de la hermosura, diversidad o perfección de la naturaleza para probar la existencia y la omnipotencia de Dios, los teólogos lo encontraban en el Antiguo Testamento. En el salmo 148:

Alabad a Jehová desde los cielos
[...]
Alabadle sol y luna;
Alabadle, vosotras todas estrellas.
Alabadle, cielos de los cielos
Y las aguas que están sobre los cielos.
Alaben el nombre de Jehová
Porque él mandó y fueron creados...!

Sigue la enumeración, conformándose en gran parte al libro del Génesis. Y en Sapiencia, 13, contra los idólatras que adoran las criaturas en vez del Creador:

Y con mirar sus obras (de Dios) no atinaron al Autor y
artífice, sino que el fuego, o el viento, o el aire presuroso,

o el cerco de las estrellas, las muchas aguas, o el sol, o la luna, creyeron que eran dioses y gobernadores del mundo. Mas si enamorados de la hermosura de tales cosas les pareció tenerlas por dioses, razón es que miren cuanto es más hermoso que ellas el Hacedor de ellas, pues el dador de hermosura es el que hizo todas aquellas cosas... por ellas mismas acaben de entender cuánto será más poderoso que todas ellas el que les dio el ser que tienen. Porque por la propia grandeza y hermosura que tienen las criaturas, se puede bien conjeturar qué tal sea el Criador de todas (Ver también Isaías, XL, 26, y el salmo 18).⁶⁷

Ideas afines encontraban los teólogos en la filosofía de los griegos y de los romanos. En ellos sobre todo podrían aprovechar el razonamiento deductivo que llevase a una *demonstración* de la necesidad de un dios creador. En el libro X de *Las Leyes*, Platón había notado que todo lo que se mueve sin poseer en sí mismo el principio de su movimiento tiene forzosamente un motor. Ya que la materia, que es inerte por naturaleza, sin embargo se mueve debemos concluir que la materia debe su movimiento a un motor inicial que es Dios. Este razonamiento tuvo una larguísima fortuna. Aristóteles expuso el argumento del movimiento en la *Metafísica*, aunque no llegó a concebir un dios creador, los estoicos lo adoptaron, Cicerón lo recogió, etc., y después lo recogieron los Padres de la Iglesia y vino a formar parte del arsenal del humanismo y de la teología cristiana. Tomás de Aquino trató de él en su *Contra gen-*

⁶⁷ De la riquísima literatura cristiana medieval concerniente a esta temática, solamente recordaré el conocidísimo “Himno al Sol” de San Francisco de Asís (*Laudes creaturarum*, 1224-1226): “Laudate sie, mi Signore, cum tucte le tue creature, - spetialmente messor lo frate sole, - lo qual'e iomo et allumini noi per liu; - et ellu e bellu e radiante, cum grande splendor; - de te Altissimo, porta significatione. - Laudato si', mi Signore, per sora luna e le stella, - in celu l'ai formate clarite et pretiosa et belle.- Laudato si, mi signore, per frate vento, etc.”.

tiles (“*Omne quod movetur ab alio movetur*”, I, 13) y en la *Suma teológica* (I, 9-2, a-3).

La meditación en quechua que el poeta de la *Relación* coloca en la boca de Manco Cápac es una parte de este razonamiento, de aquella prueba de la existencia que se ha llamado “del movimiento”, “del Primer motor” o “de la Primera causa”. Me parece que el origen de la formulación de Manco Cápac (que solamente expresa una parte del razonamiento) procede directamente del *De Natura Deorum*, en el que Cicerón expone una discusión imaginaria entre estoicos y epicúreos. En el libro II, cap. V encontramos entre otros este pasaje:

Pero la cuarta prueba [de la existencia de Dios] y la más determinante, es el movimiento regulado del cielo, así como la variedad, la hermosura, la disposición del cielo, de la luna, de todos los astros. Basta verlos para constatar que no son productos del azar. Como cuando se entra en algún tribunal, inmediatamente la disciplina y orden riguroso que en él se nota, convencen a uno de que ahí está algo o alguien que gobierna y a quien todos obedecen. Igualmente, cuando vemos en tan prodigiosa cantidad de astros una trayectoria regular, que desde milenios no torció la ruta ni un solo instante, es necesario admitir que existe alguna inteligencia para regularla.

El poeta de la *Relación* pudo adoptar este texto a partir de algunos de los resúmenes o alusiones que se podían leer en varias obras del siglo XVI, tal vez inspirándose en lo que escribía Jerónimo Román al principio de la *República gentilica*, incluida en sus muy difundidas *Repúblicas del Mundo*, 1575:

La cuarta causa, o razón, que dava aquel filósopho [Cicerón] para que uviesse Dios, era el ver el orden, la ygualdad que havía en los cielos ¡y en todas las cosas naturales. Porque el Sol, Luna, Estrellas jamás cesavan de hazer sus oficios, ni la

tierra dexava de dar sus frutos, y que el invierno venía a su tiempo y el verano al suyo, y que en esto nadie en el mundo ponía estorvo, y así era gran argumento de que alla en lo alto avía otro mayor que todas las cosas, que era Dios (1,1).

Este argumento y los demás aludidos para demostrar la existencia de Dios fueron ampliamente desarrollados en la *Introducción al símbolo de la fe*, de F. Luis de Granada, cuya primera edición se remonta a 1583. Fue un libro muy difundido en la cristiandad, pero no hay seguridad de que el poeta de la *Relación* lo haya conocido. Por mi parte, en un artículo de 1964 (reeditado en el cap. I de este volumen), había llamado la atención sobre la influencia del *De Natura Deorum* y del *Símbolo de la Fe* sobre los *Comentarios reales de los Incas*. Se sabe que Garcilaso tenía las obras de Granada en su biblioteca. Este recuerdo viene al caso porque existen similitudes estrechas entre la filosofía histórica de Pachacuti y la de Garcilaso. Este último utilizó dos veces lo que yo llamo el “*exemplum* del sol”. Siguiendo a Blas Valera, Garcilaso cuenta que Inca Yupanqui había constatado que el sol en su sempiterna y regular carrera era “como una res atada” o “como la saeta que va donde la envían”, y concluía de esto, que no podía ser el hacedor de todas las cosas (*Comentarios*, VIII-VIII). Utilizando la misma oposición entre la libertad y autonomía de un señor, gobernador o rey, y la dependencia de un esclavo, sirviente o súbdito, el Huayna Cápac de los *Comentarios* (IX-X) termina así un razonamiento parecido al de Inca Yupanqui:

Pues yo te digo que este Nuestro Padre el Sol debe tener otro mayor señor y más poderoso que no él. El cual manda hacer este camino que cada día hace sin parar, por que si él fuera el supremo señor, una vez que otra dejara de caminar, y descansara por su gusto, aunque no tuviera necesidad alguna.

El Inca Garcilaso sostiene que este dicho de Huayna Cápac había cundido por todo el Perú. Lo que sí es cierto es que los historia-

dores y los misioneros del Perú atribuyeron a menudo la invención de este razonamiento o *exemplum* de origen ciceroniano a tal o cual Inca. Manco Cápac, en su meditación poética de la *Relación* lo expresa solamente en parte, sugiriendo que debe haber un poder superior que da órdenes a los astros. Generalmente, los autores son más explícitos, exponen el razonamiento completo, y varían en cuanto a los detalles y a las comparaciones (Duviols, 1971). Se encuentra este argumento apologético en Las Casas (*Apologética historia*, ch. 126), C. de Molina (*Fábulas*), Cabello Valboa (1951: 310), Acosta (*Historia*, vv), L. J. de Oré (*Símbolo*, cf 39v), F. de Avendaño (*Sermones*, IV), F. de Ávila (*Tratado de los Evangelios*, t. II “Víspera de la Epifanía”).

Este argumento o “prueba” supone, evidentemente, que los cuerpos celestes se mueven y que la tierra está inmóvil, es decir que se conforma a una cosmografía ptolemaica, anterior a la de Copérnico y Galileo. Sin embargo, encontramos el *exemplum* del sol después de Galileo. Es que la Iglesia siguió largo tiempo aferrada al aristotelismo y a la antigua cosmovisión. En cuanto a la “prueba del movimiento”, el jesuita español Francisco Suárez la había atacado ya a principios del siglo XVII en sus *Disputationes metaphysicae* de 1608, observando que muchos seres tienen movimiento en sí mismo y que no se podía probar que un supuesto “Primer motor” fuese inmaterial, como Dios.

IV

LAS ORACIONES EN QUECHUA DE MANCO CÁPAC

Las antologías de poesía andina colocan casi siempre, o siempre, las oraciones en quechua, o “himnos” de la *Relación* en la sección prehispánica. Es decir, que sus autores, tomando al pie de la letra las afirmaciones de Pachacuti, atribuyen la paternidad de las oraciones a ciertos Incas, y en particular la primera oración a Manco Cápac. Sin embargo, nunca nadie ha intentado ni podido demostrar que aquellos textos fuesen anteriores a la época colonial ni

tampoco que la atribución a Manco Cápac fuese otra cosa que una equivocación o inocente superchería literaria. En realidad, tomar a Manco Cápac por poeta prístino del Perú no es más que una tradición y un prejuicio, ciertamente simpáticos, pero desgraciadamente desprovistos de argumentos históricos o literarios, como veremos en otro capítulo.

Es verdad que el problema de saber si los poemas en cuestión son prehispánicos o coloniales es difícil de resolver. Comparar con otros textos prehispánicos esperando encontrar analogías de estructuras, ideas, sentimientos, estilos, etc., no es factible por el hecho de que, desgraciadamente, todos los textos reputados prehispánicos que se conocen ofrecen la misma duda y la misma problemática que las oraciones de la *Relación*. De la comparación o cotejo de dos incógnitas no puede salir conocimiento alguno. Por este motivo, he elegido el único método que en el presente caso me parece válido, es decir la comparación de un objeto no conocido con otro que se conoce, o puede conocerse; el análisis de los componentes del texto atribuido a Manco Cápac y la comparación de sus elementos con lo que conocemos mejor, es decir eventuales componentes —a buscar— presentes en la cultura dominante de la época del cronista, o anterior a ella. Y creo haber encontrado las fuentes y los caminos de la inspiración del poeta. Veremos que estos caminos son los que recorre la *Relación*. Arrancan de la apologética y de la metafísica cristianas. El lector podrá apreciar las correspondencias con el Antiguo y el Nuevo Testamento y también con la tradición humanista europea. Podrá apreciar la densidad y coherencia general de estas influencias en las oraciones.

EL TEXTO

Manco Cápac, ya viejo, ha renunciado al reinado en su hijo Sinchi Roca. El rey viejo ha fundado el culto de Viracocha Pachayacháchic a quien adora como al “Hacedor del cielo y tierra”. Sin embargo, Manco Cápac no sabe exactamente quién es este Dios, *mientras que el lector, informado ya por el autor, sabe que es equivalen-*

te del Dios cristiano. Manco, preso de inquietudes metafísicas, sigue buscando la identidad del Dios. Pronuncia la oración siguiente:⁶⁸

1. *A, Wiraquchan, tiqsi qhapaq, "kay qhari kachun, kay warmi kachun" ñiq apu, hinantin[...] <chichha> kamaq, maypim kanki?*
Oh, Viracocha, Señor del principio, Señor que dijiste: "que sea este varón, que sea esta mujer", Creador de todas [¿las partes del mundo?], ¿dónde estás?
2. *Manachu rikuykiman?*
¿No te puedo ver?
3. *Hananpichum, urinpichum, kinrayñinpichum qhapaq uñnuyki?*
¿Está arriba, está abajo o está en medio tu trono?
4. *Hayñillaway, hanan qucha mant'arayaq, urin qucha tiyanqay pachakamaq, runa wallpaq apu.*
¿Contéstame, te lo ruego, Creador de la extensión del mar de arriba y del mundo en que vivo, el mar de abajo, Señor Hacedor de la Gente!
5. *Yanaykikuna qamman allqa ñawiywan rikuytam munayki.*
Tus siervos, que te buscamos con nuestros ojos nublados, queremos verte.
6. *Rikuptiy, yachaptiy, unanchaptiy, hamut'aptiy, rikuwankim, yachawankim.*
Cuando yo vea y sepa, cuando entienda y comprenda, me verás y conocerás.
7. *Intiqa, killaqa, p'unchawqa, tutaqa, puquyqa, ch'irawqa, manam yanqachu, kamachiñqam, purin unanchañqaman, tupuñqamanmi chayan.*
El sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno no existen sin causa, están gobernados, caminan según les ha sido señalado, a lo que les ha sido medido llegan.

⁶⁸ En la *Relación*, la "primera" oración de Manco termina en *wañuuptiy*, la "segunda" comienza en *Runa wallpaqa*. Entre las dos, encontramos solamente esta frase del cronista: "Y después desto siempre los acordaba de Tonapa deziendo". No creo que se deba separar las dos partes, porque constituyen una unidad orgánica.

8. *Mayqanmi thupa yawrikta apachiwarqanki?*
¿Quién eres, tú que me hiciste llevar el cetro real?
9. *Hayñillaway, uyarillaway, manaraqpaș sayk'uptiy, wañuptyiy.*
Contéstame y escúchame, te lo ruego, antes de que me canse y me muera.
10. *Runa wallpaqpa pachakan, yanansi kawaq ari.*
Dicen que puedes ser mayordomo y servidor del Hacedor de la gente.
11. *Chaymi yuyallaway, Qusqu qhapaq churatamuqiy apu <Tarapaca Ttunapa>.*
Por eso, te ruego que te acuerdes de mí, señor Tarapaca Ttunapa que al pasar me hiciste rey del Cuzco.
12. *Paqta wañuptyipaș qhapaq ruratamușqaykikta qunqawaq.*
Ojalá no olvides, aun después de mi muerte, al que a tu paso hiciste rey.
13. *Wañuptyiri yuyay nunayta kallpanchankitaqmi, payllankitaqmi.*
Y cuando me muera, fortalecerás y premiarás mi alma.
14. *Riqsichillawankiman pichum karqan!*
¿Cuánto quisiera que me hagas saber quién era!
15. *Achuș qamchum kankiman <happiñuñu> llașaq, atiq, manchachiq?*
¿Habrás sido tú quien aplastó, venció y ahuyentó a los happiñuños?
16. *Riqsillayman, yachallayman!*
¿Si lo conociera, si lo supiera!
17. *Allpamanta kamaqiy, llut'aqiy, rikullaway!*
Tú que me formaste y creaste de barro, ¡mírame, te lo ruego!
18. *Pim kanki?*
¿Quién eres?
19. *Ña allpa unu machum kani.*
Ya soy un anciano de tierra y agua.
[Texto transliterado en grafía moderna y traducido por César Itier]⁶⁹

⁶⁹ Nota a esta edición: La transliteración y la traducción española han sido ligeramente revisadas por César Itier con respecto a la edición de 1993.

COMENTARIO

Encontramos en este texto:

- Una invocación, respetuosa, solemne al Dios Viracocha considerado como dios creador del mundo y de los hombres, como Dios que tiene poder sobre el mundo y los hombres.
- Una meditación sobre el determinismo al que están sometidos los cuerpos celestes, las estaciones, etc., determinismo que sobreentiende que este Dios no solo es el creador del mundo sino también el gobernador y el rey del mundo.
- Una protesta y proclama de humildad, inferioridad, y sometimiento del orante respecto a aquel Dios. El orante reivindica la calidad de servidor o esclavo de Dios.
- El intenso deseo de llegar a un conocimiento más preciso del Dios (su paradero, su aspecto...), en particular el deseo de verlo.
- Una súplica para que el Dios escuche y reconozca al orante.
- Una súplica para que el Dios envíe al orante un mensaje muy importante aunque misterioso, que el orante espera recibir antes de morir.
- Una oración al apóstol Thonapa (Tunapa), a quien el orante debe el ser rey. Le ruega interceder en su favor ante Viracocha.
- La esperanza de una remuneración, de un premio después de la muerte.

Este texto, a pesar de su brevedad y sencillez, está repleto de contenido metafísico, expresa intensamente la solemnidad de la oración o himno al Dios, la gravedad de la meditación cosmológica, el lirismo plañidero, elegíaco. Un clamor anhelante y angustiado empapa de misticismo aquella búsqueda a la vez intelectual e intuitiva del contacto, comunicación y tal vez comunión con la Divinidad.

1. “Señor del Principio”

Torero (1990, 1993) e Itier (1992) han tratado del sentido de <ticci> asociado a Viracocha. El autor pudo emplearlo con la

acepción de “fundamento” o “cimientos”, pero también la de “comienzo”, en caso de referirse al acto divino, primordial, de la creación del mundo, es decir a la primera frase del Génesis (“En los principios creó Dios el cielo y la tierra”). Cf. el sentido que consigna la *Doctrina christiana* trilingüe de 1584. Se trataría entonces de un sentido recuperado por la Iglesia. Observo sin embargo que Luis Gerónimo de Oré (1598) ofrece como primeras palabras de una oración quechua, muy parecida: “O, hazedor, que está desde los cimientos y principios del mundo hasta en los fines del”, con el sentido espacial de *tiqsi*, que recuerda el que le atribuyera Betanzos (sentido todavía no recuperado por la Iglesia). En la presente oración, “comienzo” me parece adaptarse mejor al movimiento general de la oración. El concepto de “comienzo” absoluto del mundo concuerda con el de tiempo lineal propio del cristianismo, pero no tiene nada que ver con el tiempo cíclico característico de las culturas andinas prehispánicas; y la oración, según iremos viendo, es completamente cristiana.

Sigue una evidente alusión al Génesis, aunque en él se usa el subjuntivo imperativo a propósito de otras creaciones, y no a propósito del hombre. La frase “creó Dios el hombre a su imagen... varón y hembra los creó” (Gn. 26) está puesta aquí en presente. La misma frase aparece en el dibujo del cuadro cosmogónico del folio 13v. También se encuentra en la primera oración de las *Fábulas* de Molina: “Cari cachon - huarmi cachun nispa”, que Molina traduce por “Sea éste hombre, sea ésta mujer”. Hay traducción equivalente en Murúa y Oré.

2. “¿No te puedo ver?”

Es la pregunta de un monoteísta que busca a Dios pero que ignora que Dios es *invisible*. Parece que el poeta recuerda a Moisés, en el monte, cuando le dice a Yahvé: “Te ruego que me muestres tu gloria” (o “tu cara”) y le contesta Dios: “No puedes ver mi cara, porque el hombre no puede verme y quedar vivo... no es posible ver mi faz” (Ex. 33). Manco es, en la *Relación*, un eco de Moisés.

La diferencia radica en que el monoteísmo de Moisés le había sido revelado, en que Moisés guiaba al pueblo *expresamente* elegido por Dios, y *le era posible dialogar con Dios*. Afirmar y explicar la invisibilidad de Dios era un punto clave de la evangelización del Perú, frente a la creencia en la divinidad de las huacas materiales. No resultaba fácil comunicar e imponer el concepto de un dios inmaterial.

También puede explicarse esta pregunta como el anhelo oscuro de la salvación eterna. No olvidemos que según la teología cristiana, la salvación es en primer lugar “la visión intuitiva de Dios”.

3. “¿Dónde estás? [...]. ¿Está arriba, está abajo o está en medio tu trono?”

La imagen del trono supone que Manco considera a Viracocha como rey del universo, como en el Antiguo Testamento: “Jehová tiene en el cielo su trono” (Sal. 14,4 103,10). Dios, como rey del universo, es también una temática predilecta de la *Suma contra gentiles*, de Tomás de Aquino. Sin embargo, lo más importante aquí es la idea de localización, de paradero (¿Dónde está Dios?), lo que sugiere la respuesta católica: “su trono está en el Cielo, pero Dios está en todas partes”. A pesar del celo iconoclasta que alardea en la *Relación*, Manco ignora todavía la ubicuidad de Dios. Después de transcribir la presente oración, nuestro cronista escribe: “Dizen que [Manco Cápac] començó a ver si los hallaua y topaba con el Hazedor” (f. 10r), y que este Inca eligió sacerdotes “para que llamaran y alcansaran y conoçieran que dónde estaba el Hazedor del cielo y tierra” (f. 11r). A esta cuestión del lugar donde se encuentra Dios, contesta la *Doctrina christiana* (Lima, 1584): “Dios [está] en el cielo, y en la tierra, y en todo lugar” (fol. 13). Dios está en todas partes porque desde el cielo lo ve todo (cf.) “Quién como Jehova nuestro Dios, que se sienta en las alturas, que se humilla a mirar en el cielo y en la tierra” (Sal. 113,5); cf. San-

ta Teresa: “entre los pucheros anda el Señor”. Dios manifiesta su poder en toda la Creación, en los abismos, “en las nubes y nublados”, sin estar en ellos; pero en cada uno de estos lugares debe desplazar a las huacas, a las divinidades andinas especializadas. Dios no es ninguna huaca superior inmaterial, sino que ocupa todos los territorios de las huacas.

Este pasaje puede también, o al mismo tiempo, significar la incapacidad de los Incas para concebir un Dios invisible (cf. San Pablo, Ro.).

4. “Contéstame te lo ruego”

Ver *infra* enunciado 9.

5. “Creador de la extensión del mar de arriba [...] el mar de abajo”.

Se refiere a este pasaje del Génesis, 17: “E hizo Dios la expansión de las aguas que estaban sobre la expansión”. Se trata de una cosmovisión antigua que Jean Guitton comentaba así:

El autor bíblico supone un gran abismo. La extensión que separa las aguas de los cielos, es el sistema de Einstein de esa época. En todas partes se encuentra la idea de que la tierra está cubierta por una capa esférica y sólida, encima de la que hay aguas superiores, o sea aguas del cielo. Estas, abiertas las esclusas, producirán un diluvio que vendrá a aumentar las aguas de la tierra, es decir las aguas inferiores (Guitton, 1947).

Hay repetidas menciones de aquel concepto cosmológico en el Antiguo Testamento, por ejemplo: “Alabadle, cielos, y las aguas que están en los cielos” (Sal. 148,4).

6. “Tus siervos [...] queremos verte”

Los reyes –como los papas– son, en la tradición cristiana, siervos de Dios. Esta frase parece ser una adaptación de “a ti calcé mis

ojos [...]. He aquí como los ojos de los siervos miran a la mano de sus señores, -A nuestros ojos miran a Jehová nuestro Dios, -Hasta que tenga misericordia de nosotros” (Sal. 123).

7. “El sol y la luna [...] llegan”

Se trataba de la prueba de la existencia de Dios llamada “de la Primera causa”, o “del Primer motor”, heredada de los Antiguos y en particular de Cicerón (*De Natura Deorum*, II). Atribuir a un rey del Perú este razonamiento, que debe concluir con la necesaria existencia de un solo Dios gobernador del mundo, fue corriente en la historiografía peruana desde Las Casas (cf. *supra*).

8. “¿Quién eres [...] el cetro real?”

Ya se dijo que la tradición cristiana providencialista quería que los reyes tuviesen su poder por la gracia de Dios. Hay ejemplos en el Antiguo Testamento, por ejemplo “Él muda los tiempos y las edades; quita reyes, y pone reyes (Dn. 2,21). Además en el contexto, Manco Cápac debe su dignidad y poder a Tunapa (mensajero de Cristo, es decir de Dios).

9. “Contéstame y escúchame, te lo ruego”

“Escúchame...” se encuentra varias veces: “Oye mi voz, conforme a tu Misericordia” (Sal. 119, 149); “Señor oye mi voz” (Sal. 130, 2), o “Hasta cuándo, oh Jehová, clamaré, y no me oirás” (Hab. 1,2) –también Sal. 13 (12)–, que incluye Huaman Poma en sus oraciones. Aquí, Manco ruega a Dios que lo escuche y se manifieste.

“antes de que me canse y me muera”.

Esta frase corresponde a los versículos 12 y 13 del salmo 39: “Oye mi oración, oh Jehová, y escucha mi clamor [...] Antes que vaya y perezca”.

10. “Dicen que debes de ser mayordomo y servidor del Hacedor de la Gente”

Es decir “Mayordomo (jefe de los servidores) de Dios”. Recuerda la célebre cláusula que se utilizaba en las bulas, tratándose del Papa, a partir del siglo XV: *Servus servorum Dei*: “Siervo de los siervos de Dios”. González Holguín apunta: “Dios pachacancunap pachacaquenmi Papa: el Papa es el mayordomo de mayordomos de Dios”. Manco se dirige ahora a Tunapa, que, como apóstol de Cristo, fue en los Andes el que tuvo el más alto puesto entre los servidores del Dios cristiano. Leemos en González Holguín: Pachaca = “siervo o criado principal sobre todos los siervos y haciendas”.

11. “Por eso te ruego que te acuerdes de mí”

Manco solicita a Tunapa como intermediario, es decir intercesor. Los santos (v.g. Santo Tomás) son intercesores entre el hombre y Dios.

12. “Señor que al pasar me hiciste rey del Cuzco”

Es la misma idea que en el enunciado 8, ver *supra*. Al pasar por la casa de Apotambo, padre de Manco Cápac, Tunapa dejó un fragmento de su bordón, origen del *tupayauri* de oro por el que se fundó divinamente la dinastía de los Incas. Cf. el comentario de C. Itier (1988).

13. “Y cuando me muera, fortalecerás y premiarás mi alma”

¿Se dirige Manco a Tunapa o a Dios? Parece que todavía a Tunapa a quien pide que interceda por él. “Premiarás” muestra que Manco cree en la inmortalidad del alma, en la vida eterna y también en una remuneración, en un posible premio, aunque forzosamente ignora la existencia del paraíso y del infierno.

14. “¡Cuánto quisiera que me hagas saber quién era!”
Tunapa-Santo Tomás, servidor de Viracocha-Dios, tal vez podría explicarle a Manco quién es Dios.
15. “¿Habrás sido tú quien aplastó, venció y ahuyentó a los demonios?”
Manco alude a lugares anteriores de la *Relación*, donde Tunapa luchaba contra la idolatría y los demonios, desterrándolos. Esto lo sabe el lector. Parece que Manco no había sido informado de ello.
16. “¡Si lo conociera, si lo supiera!”
Aspiración al conocimiento intuitivo e intelectual de Dios, es decir, deseo vehemente de lo que es, sin que Manco lo sepa todavía, la salvación.
17. “Tú que me formaste y creaste de barro”
“Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra” (Gn. 1, 2).

“mírame te lo ruego”.

“Mírame, ten compasión de mí” (Sal. 119).
18. “¿Quién eres?”
Esta interrogación resume la expectativa ansiosa presente en toda la oración. Evidentemente, toda respuesta era imposible antes de 1533, fecha de la entrada del Evangelio en el Cuzco.
19. “Ya soy un anciano de tierra y agua”
Manco pone término a la retórica y a la demanda. Concluye meditando, tal un filósofo estoico, con tristeza y dignidad, sobre la fragilidad, la soledad del hombre y su vacuidad ante la muer-

te cercana. Lo que también es una plegaria implícita a Viracocha-Jehová-Cristo.

LAS ORACIONES Y LA REFUTACIÓN DEL POLITEÍSMO⁷⁰

Si contemplamos la totalidad de las oraciones en quechua de la *Relación* y la temática que va incluida en ellas, constatamos que ofrecen un compendio de argumentos religiosos adaptados a la propaganda evangélica y antipoliteísta en los Andes. El autor parece haber escogido estos temas para oponerlos a tal o cual característica ideológica o ritual de las religiones autóctonas.

En lo que concierne al dogma o creencias, relevamos los temas cristianos siguientes, con las correspondientes oposiciones implícitas:

1. Existencia de un Dios único, creador del mundo (*contra*: pluralidad de los dioses, de las huacas).
2. Dios todopoderoso y universal (*contra*: división de los poderes, especialización de cada huaca).
3. Dios hacedor del hombre, creador de los reyes (*contra*: varios dioses que hacen los grupos humanos en cada etnia y región. El rey Inca también es dios).
4. Monogenismo implícito: todos los hombres proceden de una pareja única (*contra*: poligenismo: variedad de las pacarinas y de los ancestros fundadores).
5. Ubicuidad de Dios (*contra*: huacas localizadas).
6. Remuneración inmaterial en el otro mundo (*contra*: remuneración material en el otro mundo).

En lo que concierne a los cultos:

1. Culto personal y espiritual del cristianismo (*contra*: culto solamente exterior y material del hombre andino).

⁷⁰ A decir verdad, la palabra “oración” no conviene a todos los textos en quechua de la *Relación*. Veremos que tres de ellos no son oraciones: uno es conjuro o exorcismo; otro, desafío o justa poética; otro, imprecación y renuncia.

2. Necesidad y aceptación de la fe y amor permanente en Dios, aunque Dios no corresponda con beneficios materiales (*contra*: relación de reciprocidad de servicios entre los dioses y los hombres. Cada uno debe cumplir con su deber).

El mensaje antiidolátrico está presente en la primera oración: Tunapa Tarapaca (mayordomo de Dios) se dedica a combatir las huacas y demonios. Tiene por misión ejemplar vencerlos y expulsarlos. En el texto pronunciado por Cápac Yupanqui, este Inca invoca el nombre del Creador y su omnipotencia para confundir a un huaca demonio y obligarlo a confesar su identidad de diablo y revelar su nombre. Se trata de un acto y fórmula católicos de exorcismo, que el autor llama *yacarca*y (etiqueta confirmada en nota por Francisco de Ávila).

El texto corto atribuido al Inca viracocha explota un tema tradicional andino conocido, un desafío poético entre el rey Inca y el rey Colla. La tradición actual sitúa esta variedad de *tinkuy* en La Raya (antiguamente Vilcanota), donde se encuentra la línea divisoria de las aguas y de las ecologías entre el espacio quechua y el Collao. Se cuenta que el Inca y el rey Colla se opusieron en cierta prueba, comiendo y bebiendo a quien más. En el texto de la *Relación*, el dios Viracocha aparece como divinidad de los Incas y creador del mundo, oponiéndose a Inti-el sol (y falso dios de la *Relación*), que en estos versos es la divinidad collavina. A consecuencia de ello, el Inca se da por campeón del verdadero Dios (precristiano) y el rey Colla por idólatra. Supongo que el autor o redactor de estos versos modificó un texto tradicional cambiando unas pocas palabras para expresar la oposición dios creador (Viracocha) / Sol (Inti), con el fin de que esta oposición se superpusiera a la oposición rey inca / rey colla, y también a la oposición de las asociaciones rey inca-oro / rey colla-plata, con las que el autor (o la tradición) introducían una relación de superioridad a favor del rey inca (identificado con el oro) frente al rey colla (identificado con la plata).

ATENAS EN EL CUZCO: EL DIOS “NO CONOCIDO”

Si se la considera globalmente, y también con el entorno histórico religioso de Manco Cápac, la oración ofrece una sorprendente analogía con el espíritu y la letra de un trozo célebre de los Hechos de los Apóstoles (17, 23, etc.) en el que San Pablo habla a los atenienses. Parece que las circunstancias del monoteísmo preevangélico de los atenienses de los “Hechos” se proyectaron sobre el Perú preincaico, se adaptaron al reinado de Manco Cápac, y en particular a la oración que nos ocupa. Manco reivindica un dios creador, único, omnipotente. San Pablo define al Dios de los atenienses como: “El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo señor del cielo y de la tierra. [...] Este Dios es al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle” (*ibid.*).

Manco había descubierto la existencia de Dios por un razonamiento. En su discurso, Pablo alude a los filósofos estoicos griegos y se sabe que estos habían descubierto racionalmente la necesidad del Dios único y creador.

Manco, según la *Relación*, mandó adorar a Viracocha Pachayacháchic en un templo pagano, en el Coricancha. No parece según el texto que de ese lugar se hubiesen quitado las huacas, especialmente la del Sol, por lo menos en tiempos de Manco. Parece que Manco creía que se podía adorar a Dios en un templo pagano. Los atenienses también habían instalado a su Dios no conocido en su templo pagano, politeísta, lo que provocó la censura de San Pablo: “[Dios] no habitó en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo”. Esto corresponde también a la cuestión de la localización o paradero del Dios escondido (cf. enunciados 7, 8 y 9), es decir a la cuestión de la ubicuidad de Dios, que está en todas partes según hemos visto, pero que, igualmente, “no está en ningún lugar ni en ningún tiempo”, como dijo Bossuet. Esto Manco lo ignoraba, tanto como los atenienses, pero el autor de la oración sin duda tuvo presente esta frase de San Pablo.

Hemos repetido que Manco busca a Dios, tratando de conocer mejor a aquel Dios escondido, no conocido. Ya decía San Pablo,

que Dios había creado a los hombres, “para que buscasen a Dios, [...] en alguna manera, palpando, puedan hallarle” (*ibid.*). El Dios “no conocido”, “por conocer” de Manco Cápac corresponde exactamente al Dios que encontrara San Pablo en Atenas. Su discurso empezaba:

Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos, porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba esta inscripción: Al Dios no conocido. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio (*ibid.*).

La diferencia entre las dos situaciones, es que San Pablo podía anunciar “el nombre de Cristo” a los atenienses, mientras que Manco, según la *Relación*, pronunciaba su oración unos 1400 años antes de la revelación de Cristo en el Perú.

Los evangelizadores de América se tenían por epígonos de San Pablo, “apóstol de los gentiles”, es decir apóstol de los paganos por antonomasia, y el discurso de Pablo en el Areópago servía de referencia, como consta por este pasaje de Luis Jerónimo de Oré:

Si aquí [al Perú] llegara, buena ocasión se hallara el apóstol San Pablo para introducir el conocimiento y adoración de Jesu Cristo nuestro Señor en materia tan dispuesta como se colige destas palabras lo estaba el Inga.⁷¹ Dijera sin duda: *quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuncio vobis*, como le pasó con los atenienses cuando halló el altar dedicado al Dios no conocido (1598: f. 40 v).

EL PROBLEMA DE LA SALVACIÓN DE LOS INFIELES

“Y cuando me muera, fortalecerás y premiarás mi alma”. Manco tiene fe en aquel Viracocha Pachayacháchic, Dios que adora nom-

⁷¹ Es decir “tan dispuesto”.

brándolo aunque no lo conoce (mientras que el lector sabe quién es) y cree en la inmortalidad del alma, en la remuneración póstuma, aunque no sabe nada de ella; en toda su vida fue recto y pío, además instauró el culto del Criador y fue enemigo de los falsos dioses. Entonces se nos impone esta pregunta: el *pre cristiano* Manco, que ruega a Dios por su alma, ¿podrá salvarse?, ¿podrá gozar de la gloria? o bien ¿le será vedada la salvación? Vamos a ver que la pregunta, presente en toda la oración, ejemplifica e ilustra en ella, a propósito de un rey del Perú, la consabida cuestión de “la salvación de los infieles”, llamada también “la muy célebre cuestión”. Había surgido en los albores del cristianismo, pero cobró renovado interés con el descubrimiento de América.

Se dividieron los teólogos en dos grupos:

1. los que opinaban que la fe explícita en Cristo era imprescindible para salvarse y ser candidato a la vida eterna; que opinaban que los paganos que habían vivido antes de Cristo, o fuera del conocimiento de Cristo, no podían salvarse de ninguna manera;
2. los que pensaban que, con tal de que satisficiesen ciertos requisitos, varios infieles o paganos habían podido o podían salvarse.

La discusión encontraba pábulo en el Nuevo Testamento y sus exégetas. Los del primer grupo, “rigoristas”, se parapetaban en esta frase de San Pablo:

Este Jesús es la piedra reprobada por vosotros los edificadores, la cual ha venido a ser cabeza del ángulo. Y en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos (Hch. 4, 11 y 12).

También se apoyaban en ciertos textos, restrictivos, de San Agustín. Los del segundo grupo, “laxistas”, debían apelar a más argumentos. Invocaban a menudo un pasaje del *De veritate*, en el que

Tomás de Aquino imaginaba el caso de un infiel apartado del mundo, criado en las selvas, sin contacto con el resto del mundo y por lo tanto ignorando a Cristo y al cristianismo. Decía que si este hombre, impulsado solamente por la razón natural, practicaba el bien y rehuía del mal, seguramente Dios le revelaría lo que hay que creer para conseguir la salvación, sea por una inspiración interior, sea enviándole a un predicador de la fe, como hiciera cuando envió Pedro a Cornelio.⁷²

El Concilio de Trento ratificó la tesis rigorista, aunque no condenó la tesis contraria, difundida en España. Ya en 1522, Luis Vives, en un comentario de la *Ciudad de Dios* solicitado por Erasmo, había contemplado una posibilidad de salvación para los infieles americanos que tuviesen cierto conocimiento natural de Dios y fuesen virtuosos. Andrés de Vera, Melchor Cano, Domingo de Soto (este último en un principio) opinaron que una conducta recta conforme a la ley natural, con la fe en Dios y además un “auxilio sobrenatural” era suficiente. El Tostado (Alonso de Madrigal) exigía que el pagano respetase por lo menos los mandamientos, no se entregase a la idolatría, creyese en un solo “Dios” remunerador y le tributase un culto. Francisco de Vitoria, en un principio, exigía menos escribiendo “el que no oye nada de la fe puede estar en la gracia de Dios y la gracia basta para la salvación”. Luego, puntualizaba que “la justificación⁷³ podría conseguirse por el solo conocimiento de Dios y sin fe explícita en Cristo, pero no la vida eterna”. En el Perú, Francisco de la Cruz llegó a afirmar que solamente con saber que había un Dios único que premiaba a los buenos y castigaba a los malos, los infieles podían salvarse.⁷⁴

⁷² “Sicut misit Petrum ad Cornelium”. Alusión al episodio del centurión Cornelio (Hch.10).

⁷³ Según la teología cristiana, la justificación es el acto por el cual Dios concede su gracia al pecador y lo hace digno de la vida eterna.

⁷⁴ Sobre esta cuestión, nunca ventilada a propósito de los evangelizadores del Perú —que yo sepa—, ver la bella tesis de Louis Capéran (1912), el artículo de

Frente a tales opiniones, y más precisamente contra Francisco de la Cruz, José de Acosta reaccionó con vehemencia en los capítulos III y IV del *De procuranda Indorum salute*. Según él, no había posibilidad de salvación sin fe explícita en Cristo. No se trata de saber si esto es justo o no, decía, sino de saber si esto es exacto.

Aunque resulta difícil evaluar el impacto de sendas tesis en el Perú, es de creer que la *quaestio celeberrima* debió provocar muchos debates y tal vez manuscritos cuyos rastros se han perdido.

La primera oración de Manco (y también la que empieza por *Hanan pachap*) ilustra, como se ha dicho, la cuestión de la salvación. ¿Cuál sería la opinión del autor? ¿Qué mensaje quiso transmitir?

Examinemos primero la hipótesis de un mensaje “rigorista”. Hemos visto que la oración y la *Relación* se conforman al Antiguo y al Nuevo Testamento, al Catecismo oficial de Lima de 1584, a San Pablo cuando dice que Dios no debe ser adorado en un templo pagano ni recibir sacrificios de la mano del hombre. Según la *Relación*, Dios no quiso responder a la primera oración de Manco, al sacrificio que hizo con el cordero, ni al que hizo después con su propio hijo⁷⁵ (“De todas estas cosas jamás le respondieron en Coricancha”). Tampoco contestó Dios a la tercera (o cuarta) oración (“Jamás tuvieron respuesta de Dios ni de otra cosa”). La sucesión inmediata de los sacrificios –carnero, luego hijo– recuerda el sacrificio de Abraham, pero invirtiendo el orden y el sentido. Manco tomó la iniciativa, y no Dios, como en el caso de Abraham. Si Dios no acepta sacrificios de manos humanas, menos aceptará sacrificios humanos.

T. Urdanoz (1940-41), y las notas eruditas en la edición madrileña del *De procuranda*, de J. de Acosta (1984-87).

⁷⁵ “[...] mandó quemar encima de la manera de un altar un cordero muy blanco. Esto se dice arpay. Y como no vio nada ni nadie le respondió, luego le mandó que de un hijo [el] más hermoso de todos, [de] tamaño de çiete [u] ocho años, los hizo de aspacay, cortándole la cabeça y echando la sangre en el fuego para que el humo lo llegasse al Hazedor del çielo y tierra” (f. 10r).

La situación e intención de Manco recuerdan a otro rey precristiano, recuerdan a Salomón. Él también había edificado “la casa de Dios”, que era el templo de Jehová, y se había dirigido a Dios, diciéndole: “Con todo, tú atenderás a la oración de tu siervo y a su plegaria, oh Jehová Dios, oyendo el clamor y la oración que tu siervo hace hoy delante de ti” (1, 8, 28). Dios escuchó esta plegaria y contestó: “Yo he oído tu oración y tu ruego que has hecho en mi presencia. Yo he santificado esta casa que tú has edificado, para poner mi nombre en ella para siempre (*ibid.* 9, 3). Si comparamos con la situación y oración de Manco, deberemos concluir que Dios adoptó para con este Inca una actitud contraria y negativa.

Hemos visto que Manco buscaba un Dios que él creía que podía ser localizado, por lo tanto material, que no podía concebir la invisibilidad y la inmaterialidad de Dios. Tal actitud es, según San Pablo (citado por Acosta), un pecado contra el espíritu, “la fe es [...] de las cosas que hay que esperar y prueba de las que no se ve”. Hemos visto que la *Relación* propende en primera instancia, con su trayectoria providencialista y profética, a anunciar y preparar la venida del Evangelio, a persuadir al lector que este es el cumplimiento de la voluntad de Dios, y a mostrar también que el Evangelio es, con el bautismo, el único camino de la vida eterna. La historia del Perú, toda, según Pachacuti, ¿no es al fin y al cabo la de la búsqueda de aquel nombre que el apóstol Tunapa-Santo Tomás no había revelado porque los indios lo habían acogido mal o porque Dios no lo había querido todavía? Recordemos que, ya al principio del relato, después de terminada la prédica poco fructífera de Tunapa, el cronista introduce esta frase clave: “solamente [el] nombre de Dios N(uestro) S(eñ)or y su hijo Jesucristo N(uestro) s(eñ)or les faltaua” (f. 4r). Solo con la entrada de Valverde en el Cuzco, se podrá conocer aquel nombre. Manco, aunque rey, no tuvo esta suerte, y por lo tanto no pudo salvarse.

La solución “laxista” también puede ganar votos. El comportamiento y las intenciones de Manco cumplen con varios requisitos exigidos por varios de los campeones de la tesis. En primer lugar

con los requisitos de Alonso de Madrigal, ya que el Inca respeta el decálogo, no tributa cultos idolátricos sino que lucha contra ellos, cree en un Dios único, remunerador, a quien tributa culto. Manco cumple también con las condiciones expresadas por Tomás de Aquino. En cuanto al “auxilio sobrenatural” también exigido por el doctor angélico, tal vez lo encontramos en el *tupayauri* sagrado y milagroso, transmitido por Santo Tomás a la dinastía. En conclusión, Manco cumplía con los requisitos. Ignoró el nombre de Cristo, pero no por culpa suya.

Queda un obstáculo, sin embargo: el sacrificio de su hijo. En su defensa, recordaremos que un Las Casas argüía, a propósito de los innumerables sacrificios humanos de los mexicanos, que el mérito religioso del sacrificador era tanto más elevado cuanto que este ofrecía un objeto más precioso y amado. Entre los casos más admirables, Las Casas citaba a Agamenón sacrificando a su propia hija (*Apologética Historia*, ch. 183). No encuentro este pasaje en *Las Repúblicas del mundo*, de J. Román (1575), que difundió la *Apologética Historia*, inédito hasta el siglo XIX. Pero circularon copias manuscritas... En pro de la tesis heterodoxa, también podríamos argumentar que hay indicios de que las oraciones en quechua y el texto en prosa de la *Relación* no son del mismo autor.

Sin embargo, dos frases en la *Relación* me parecen expresar la opinión del autor sobre el caso de Manco Cápac. La primera es “si estos Incas hubieran alcanzado la ley evangélica [...] ¡Con qué amor creyera[n] en Dios!”, lo que significa que el cronista sobreentiende que los Incas ostentaron virtudes precristianas, y lamenta que, a pesar de ello, les fuera imposible creer en Dios. También sobreentiende que la creencia en Dios, en el nombre de Dios, es condición de la salvación. La siguiente frase completa y aclara esta interpretación. Dice Mayta Cápac: “Pues las fiestas también son ymajen de la verdadera fiesta: ¡bienaventurados los criaturas racionales que en los tiempos futuros la fiesta eterna alcanzaren y conocieren y supieren el nombre del Hazedor! (f. 14r)”.

Ya no puede haber duda. Mayta Cápac expresa en esta frase la tesis del cronista respecto a la cuestión de la salvación. Lamenta

que en su tiempo a los hombres (“criaturas racionales”) no les sea posible alcanzar y conocer el *nombre* del Criador y que por lo tanto no puedan gozar de “la fiesta eterna”, es decir la gloria eterna, posibilidad que solamente se dará “en los tiempos futuros”, cuando llegue el Evangelio a Cristo, de la Trinidad.

Esta me parece la interpretación más aceptable, es decir que la *Relación* debe expresar y desarrollar la tesis ortodoxa de un José de Acosta. Siempre quedaría en pie la cuestión de la concordancia entre la prosa de la *Relación* y las oraciones en quechua que incluye. Además, también podría intervenir otra solución: que el autor se hubiese conformado a la última posición de Francisco de Vitoria. Incas mono-teístas y virtuosos como Manco Cápac o Mayta Cápac pudieron quizás conseguir la salvación aunque no la gloria eterna. ¡Quién sabe!

EL AGUSTINISMO DE LAS ORACIONES

Junto con las influencias indicadas arriba, cabe señalar, como base teológica determinante, esta conformidad con las siguientes orientaciones principales del pensamiento de San Agustín, que parecen nutrir y abonar el contenido espiritual de las oraciones de Manco Cápac: la relación vital del hombre con Dios se manifiesta por la inquietud del hombre, que debe buscar a Dios, que es meta del alma humana. Pero el hombre solo, sin la ayuda de Dios, no puede llegar a Dios. La Trinidad no puede revelarse a él si Dios no le ayuda con su gracia y primero con el conocimiento de Cristo y de su palabra, conocimiento que es el primer requisito de la salvación.

V

LA MANIPULACIÓN HISTÓRICA DEL MITO

MANCO CÁPAC Y LAS PACARINAS

Manco Cápac funda las pacarinas

Manco Cápac “fue enemigo de las uacas”, fue “extirpador de la idolatría”. Después de su hazaña contra el huaca de Sañuc emprendió la

lucha contra los reyes vecinos Pinao Cápac y Tocay Cápac. Hizo destruir sus palacios y construir en el lugar “canterías a manera de ventana”, es decir las tres “ventanas” de piedra de Pacaritambo, de donde habían salido los hermanos Ayar. Manco quiso que aquellas ventanas “significassen” (es decir ilustrasen, simbolizasen) la casa de sus padres. Esta actitud que el cronista atribuye a Manco no está conforme en nada con el concepto andino de la pacarina, considerada como lugar generalmente ctoniano de origen de los ancestros fundadores, lugar que no se elige, sino que se recibe de la tradición ritual y oral. Al contrario, el Manco de la *Relación* *elige*, y también *funda* y *edifica* la pacarina (no la reedifica) sobre terreno ajeno, conquistado. Edifica la pacarina de los incas sobre el palacio de Tocay Cápac, de la misma manera que los misioneros católicos de la colonización incipiente edificaban una iglesia encima de un templo, o de un palacio pagano. El cronista estaba obligado a dar otra explicación histórica de Pacaritambo, *diferente de la explicación* tradicional andina, porque justamente en las páginas anteriores había expulsado el mito de Pacaritambo de la historia primitiva de los Incas, de sus orígenes, imaginando y mencionando solamente a un curaca Apotambo como padre de Manco.

De las tres ventanas dice que “fueron sus tíos agüelos maternos y paternos”. El dibujo que de ellas hace el cronista viene con este comentario: *yncap tampo tocon- o pacarinan yurinan cacpa unanchan* “el Tambotoco de los incas o imagen (emblema) de lo que fue su origen y nacimiento” y luego:

Estos dos árboles significavan a sus padres y madre Apo Tambo y a Pacha Mama Achi. Y más lo abía mandado que los calsasen rayses de oro y de plata y los hizo que colgase en los dos árboles frutas o pipitas de oro, de manera que llamasen *cori chaochoc collque chaochoc tampo y uacunque* [f. 8v].

El árbol genealógico

Pachacuti no ha inventado el árbol de oro. Betanzos (1987: 288) dice que había uno en la puerta de la famosa cueva. Ignora-

mos lo que significaría, si tenía relación directa con el concepto de antepasado (cf. el doble sentido de *mallqui*). Sea lo que fuere, lo que aparece aquí es que Pachacuti, en cuanto a la estructura, adapta la tradición del parentesco andino de las pacarinas al sistema y a los símbolos genealógicos europeos, superponiendo a la pacarina de los incas el concepto y semiotismo europeos del árbol genealógico. Las raíces representan a los ancestros epónimos, las frutas a los descendientes, y tienen que ser de oro porque el oro, el máspreciado de los metales, simboliza, corresponde a los soberanos:

[...] quiere dezir que los árboles significasen a sus padres y que los yngas que procedieron que eran y fueron como frutas y que los dos árboles se abían de ser tronco y rays de los yngas, pues an puesto estas cosas para sus grandezas (f. 8v).

Estos dos árboles significavan a sus padres y madre Apo Tampo y a Pacha Mama Achí. Y mas lo abía mandado que lo calsasen rayses de oro y de plata y los hizo que colgase en los dos árboles frutas o pepitas de oro de manera que llamasen *cori chaochoc collque chaochoc tampoy uacanque* quiere decir que los árboles significasen a sus padres y que los yngas que prociedieron que eran y fueron como frutas y que los dos árboles se abían de ser tronco y rays de los yngas, pues an puesto todas estas cosas para sus grandezas (f. 8v).

Albornoz incluye el “guacanqui” entre las “guacas” y define su tipología y funciones mágicas. Justamente, esta voz se aplicaba a la vegetación de Tambo Toco: “Particularmente llaman *guacanqui* a todas las yervas y árboles que crecen cerca de Tambo Toco, donde dizen salió el ynga, y se aprovechan dellas para lo suso dicho” (Albornoz, 1984: 201).

Pachacuti ha recuperado este mito inca de la virtud mágica de los árboles de Pacaritambo. Ha conservado los árboles pero ha sustituido la virtud mágica por el concepto genealógico.

Secularización y laicización

A continuación, el texto se refiere a las pacarinas en general y se confirma el proceso de tergiversación de la tradición. El cronista imagina y afirma que Manco Cápac fue el inventor del sistema de las pacarinas; que las inventara e institucionalizara como una medida de buen gobierno para poder diferenciar, distinguir y así controlar mejor a los diversos grupos étnicos:

Y assí mandó que los bestidos y traxes de cada pueblo fuesen defirentes, como en hablar, para conoçer, porque en este tiempo no echavan de ver y conoçer a los yndios [de] qué nación o [de] qué pueblo eran y para que sean conocidos, los mandó que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o heziesen de donde desçendieron, o de donde venieron (*ibid.*).

Se trataba, pues, según Pachacuti, de una *medida administrativa*, de inspiración laica. Prosigue el cronista, pretendiendo que los indios obedecieron, eligiendo *por primera vez* sus pacarinas:

Y como en general los yndios eran tan ydiotas y torpes, con poca facelidad y por ser tan haraganes, los escogieron por pacarisca o pacarimusca, unos a las lagunas, otros a los manantiyales, otros a las peñas bivas, y otros a los serros y quebradas (f. 9r).

Pero, después, según el autor, los demonios se metieron en las pacarinas y ahí dentro empezaron a contar sus mentiras y a dar oráculos (“hablando en promesas falsas”). La explicación demoníaca permite dar cuenta de la *realidad* de las tradiciones y ritos relativos a las pacarinas tales como los primeros misioneros pudieron apreciarlas etnológicamente, con la ventaja además de no estorbar la lucha extirpadora contra ellas.

Vemos que Pachacuti quiso refutar la creencia en las pacarinas, creencia contraria –como se ha dicho– a la evangelización por

ser incompatible con el monogenismo cristiano, con el principio dogmático que todos los hombres habían salido de una sola pareja, Adán y Eva. Para refutarla no acude a argumentos relativos a este tema, por ejemplo a los argumentos genéticos –o pseudogenéticos– que utiliza Avendaño en uno de sus sermones, en el que invoca para probar el monogenismo a los granos de maíz de un solo color que producen mazorcas de diversos colores. Pachacuti no toma sus ejemplos de la realidad andina, sino que transforma, o falsifica esta realidad. Y lo puede hacer sin riesgos de que lo desmientan, porque se trata del pasado histórico a la europea, de un pasado fabricado por la escritura. El proceso creativo del historiador revela gran inteligencia. No liquida el presente, es decir la realidad del culto de las pacarinas en tiempos del cronista, es decir el *rito*, que los extirpadores siguen combatiendo a diario. Solamente atribuye su origen al diablo, por lo que se justifica, como se ha dicho, que vaya continuando la cacería extirpadora. Lo que sí el autor quiere liquidar y liquida es el pasado mental, el mito estrechamente ligado al culto de los ancestros, sustituyéndole un pasado nuevo, desmitificado. El ardid del cronista consiste en extraer, expulsar el pasado mítico, el *mito* de la mente del lector o del oyente, para ocuparla luego con una *historia* sin contenido religioso. Este ejemplo bastaría para mostrar que la historia es también uno de los géneros de la literatura de extirpación o de conversión. Y como tal debe tenerse en cuenta.

CREADOR DIVINO Y CREADORES HUMANOS

Basta echar una mirada al folio 8v para ver que contiene seis figuras dibujadas entre los apretados renglones de la página y que estas figuras no están dispuestas al azar. Están repartidas en tres grupos. Arriba, en el medio está el óvalo que representa al Hacedor; más abajo, también en el medio de la página, hay el dibujo de la “ventana” principal de Pacaritambo con un árbol a cada lado; abajo, a la derecha y a la izquierda vemos representadas otras dos ventanas secundarias. Las figuras están dispuestas simétricamente se-

gún un eje vertical mediano en el que se encuentra el óvalo, y la ventana principal, también según una base horizontal constituida por una línea sobreentendida existente entre las dos ventanas secundarias. Los volúmenes, o masas, dibujados o sugeridos van disminuyendo hacia arriba, en movimiento piramidal. También vemos que las seis figuras se reparten en tres sectores verticales. Hay un sector central con el óvalo, la ventana principal y los árboles; hay dos sectores laterales con las ventanas secundarias.

Por esta estructura global del dibujo y por el espacio que ocupa y define, nos convencemos de que Pachacuti quiso representar un altar o retablo conforme al modelo neoclásico o barroco que ya tuvimos la oportunidad de mencionar. El diseño de esta clase de monumento debió ser voluntario porque el cronista, según parece, dibujó primero la figura en la página blanca y después escribió el texto en todo el espacio que le quedaba libre. La prioridad del acto de dibujar lo sugiere tanto la simetría del dibujo como el hecho de que varias palabras del texto manuscrito, en la parte inferior de la página, están separadas en dos trozos por alguna figura. ¿Tiene el conjunto de las seis figuras, este “altar” o “retablo” en contenido semiótico en relación, o sin relación, con el texto de la página? A primera vista, la parte superior de este retablo parece que no tiene nada que ver con la parte inferior. Pachacuti dibujó el óvalo para que el lector viese cómo era la plancha de oro, “señal del Hacedor del cielo y tierra” que Manco Cápac pusiera en la “casa” del Coricancha, mientras que abajo vemos las tres ventanas que Manco había edificado para “significar” la “casa” de sus padres.

Si reparamos en los significados podemos encontrar denominadores comunes entre las figuras de la parte superior y las de la parte inferior. Con el óvalo del Hacedor que colocara en el Coricancha, Manco había fundado el culto de su creador celeste; luego, con la construcción de las ventanas y con los árboles de oro y plata de Pacaritambo, había fundado el culto laico de sus creadores terrestres. Así es como, según Pachacuti, y desde el punto de vista de la teología histórica, el retablo debía expresar dos grandes progre-

sos en la religión andina que, antes de Manco Cápac, no podía ser sino totalmente idolátrico. Según el cronista, Manco había descubierto que existe un Creador del cielo y de la tierra y también había descubierto que el culto pagano y diabólico de los muertos y ancestros –culto aquí sobreentendido por Pachacuti– no era aceptable. Por ello, lo había sustituido por un culto de la estirpe, de la genealogía, no basado en la latría sino en la reverencia. Aquellos progresos en el desarrollo providencial merecían que el cronista bocetara un monumento.

En cuanto al estilo de los dibujos, es notable que se represente el marco de cada una de las tres ventanas con un triple cuadrado. Además, la ventana del medio contiene dos cuadraditos más y cinco circulitos dispuestos dentro de los tres cuadrados que forman el marco. Estos dibujos geométricos no recuerdan las ventanas incaicas ni tampoco las coloniales sino los dibujos geométricos que se encuentran en ciertos tejidos y queros incas, es decir los tocapus, según lo había observado ya R. T. Zuidema. Aunque es muy dudoso que puedan tener en esta página un segundo sentido esotérico, debemos señalar este fenómeno como un caso de resurgimiento de las técnicas artísticas vernaculares en el estilo plástico de Pachacuti, caso desde luego excepcional y difícil de explicar.

Nunca se había comentado la estructura formada por los seis dibujos. La culpa no es de los críticos. Es que los editores modernos de la *Relación* han truncado este conjunto o disociado sus componentes, imposibilitando la observación y la comprensión. Por ejemplo, la edición de Ana Sánchez reproduce solamente las cinco figuras inferiores y suprime el óvalo de Viracocha (Pachacuti, 1992:188).

PITUSIRAY Y SAUASIRAY

Este episodio no es fácil de entender. Tiene pasajes confusos y hasta contradictorios.⁷⁶

⁷⁶ La presente explicación contradice otra, reciente, del mismo episodio (cf. Wachtel, 1990: 570-574).

Resumen del texto: Después de salir de la cueva de Pacaritambo, los hermanos Ayar llegan al asiento de Sañuc. Desde lejos ven “un bulto de persona” como “un yndio más fiero y cruel”. Uno de los hermanos se acerca a ver de qué se trata y no regresa. Manco envía a otro de sus hermanos a enterarse de lo que ha pasado. Tampoco vuelve el segundo hermano. Entonces, Manco decide acercarse él mismo al “bulto”. Encuentra a los dos hermanos “ya medio muertos”, incapaces de hablar. Ve que entre los hermanos está “una piedra o huaca”, que era el autor del percance. Manco le da “con la vara de topayauri en la cabeza al dicho ydolo”. El huaca, “cabizbajo”, confiesa inmediatamente su derrota. Dice que lo venció aquel cetro heredado de Tunapa, concluyendo:

Andad, que abeis alcanzado gran fortuna, que a este tu
ermano y ermana [subrayado mío] lo[s] quiero gozar porque
pecaron gravemente pecado carnal y así conbiene que
esté[n] en el lugar donde estubiese yo, el qual se llamará
Pituçiray, Sauasiray.

Explicación: Observo que en la primera parte del texto, el cronista menciona a dos hermanos y en la última parte estos se convierten en “un hermano y una hermana”. El grave pecado carnal de los hermanos, hembra y varón, alude a la adelfogamia de los Incas. Pero cuando el huaca quiere “gozarlos” a los dos no se debe interpretar esto como una intención sexual, según veremos luego. Otro aspecto significativo y relevante del relato es que, a través del enfrentamiento entre Manco y el huaca, el cronista quiere figurar una contienda entre un exorcista cristiano y un demonio, transformando así el encuentro en un acto de conjuro precristiano. El huaca es un demonio, según Pachacuti, y el tupayauri heredado de Santo Tomás (Tunapa), en manos de Manco desempeña aquí el mismo papel antidemoníaco que la cruz en las sesiones del exorcismo cristiano. Conforme a la tradición cristiana, el demonio vencido manifiesta vergüenza; agacha la cabeza, contesta “cabizbajo”.

A propósito de la petrificación de los amantes incestuosos en dos picos nevados,⁷⁷ Pachacuti no nos dice si se trata de un castigo de Dios o si fue obra del huaca-demonio. La litomorfosis de los cuerpos pudo ser, en este caso y en mente del autor, obra de Dios, pero de todas maneras el alma de los dos “pecadores carnales” le tocaba al Demonio. Ahora podemos entender la frase que pronuncia el huaca demonio: “lo[s] quiero gozar porque pecaron gravemente pecado carnal y así conbiene que esté[n] en el lugar donde estubiere yo”.

Sabido es que, según la tradición cristiana, el demonio tiene derecho a atrapar las almas de los grandes pecadores que consigue seducir y corromper y que las “goza” torturándolas en el infierno. Tiene derecho, pues, a llevárselas a su casa, que es el infierno, lugar adonde va a regresar nuestro huaca-demonio de Sañuc, como él mismo lo anuncia. El infierno es “el lugar donde estubiere yo”. Así lo entendió Francisco de Ávila, quien apuntó en el margen del manuscrito, en este mismo lugar: “significaría al ynfierno”.

UNA FUENTE LITERARIA DE PACHACUTI

Uno podría pensar que Pachacuti había explotado algún mito indígena antiguo referente a los dos famosos picos mencionados. Pero si comparamos su texto con el capítulo XII de la *Historia Índica* (1572) de Sarmiento de Gamboa, constataremos que este fue su fuente directa. Este capítulo relata la gesta de los hermanos Ayar, sus aventuras después de la salida de Pacaritambo, trata del desgraciado Ayar Cache encerrado por sus hermanos en la cueva. En la

⁷⁷ En realidad son tres picos, en Calca. El Huaca-demonio, que se coloca entre los dos hermanos, figura el tercer pico. Huaman Poma de Ayala también dibuja tres picos (Huaman Poma, 1936: 268). Sauasiray –salido de Sutic Toco en Pacaritambo– era el nombre del sinchi de un ayllu del Cuzco y también el nombre de este ayllu. En un principio se llamaba Sutic Tocco Ayllu. Desde fines del siglo pasado, hay varias muestras de la aplicación de la leyenda de la princesa del pueblo sin agua a la historia de los dos picos (Duviols, 1974-76, cap. 14 del volumen I de esta edición).

última parte, llegan los Ayar al asiento o pueblo de Quirirmanta situado al pie del cerro Guanacauri “a dos leguas, poco más o menos, del asiento del Cuzco”. Escribe Sarmiento que en este sitio vieron el arco iris y, teniéndolo por buena señal, dijo Manco Cápac: ¡Tened aquello por señal que no será el mundo más destruido por agua!

Pachacuti traslada así este párrafo:

[...] junto del dicho Apo Manco Cápac se levantó un arco del cielo muy ermoso de todos colores, y sobre el arco pareció otro arco, de modo quel dicho Apo Manco Cápac se bido en medio del arco y lo avía dicho: “buena señal tenemos”; y dicho esto dizen que dijo muchas prosperidades y bitorias que emos de alcanar en viniendo con todo lo deseado.

El hecho de referirse Manco a la destrucción del mundo por el agua (es decir a algún *unu pachacuti* anterior) al ver el arco iris en el cielo, de anunciar al mismo tiempo la futura prosperidad de los Incas, de interpretar la aparición celeste del arco iris a la vez como la prueba de que ya los hombres no serían destruidos por un poder superior y la prueba (sobreentendida) de que el pequeño grupo que se ha salvado ha sido elegido por el poder superior, o sea la divinidad, y ha de ser favorecido en el *futuro*; aquel nexo de tres conceptos y sucesos no tiene raigambre indígena, como se podría creer. Consta to que Sarmiento sacó y adaptó directa y completamente su pasaje de la Biblia. Manco y sus hermanos salidos de la cueva sin duda le parecieron haber repetido la aventura paradigmática de Noé y de su familia después de que salieran del Arca. En efecto, en aquella circunstancia, Dios, después de formar un arco iris, le habría dicho a Noé:

Estableceré mi pacto con vosotros, y no exterminaré ya más toda carne con aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra. Y dijo Dios: Esta es la señal del pacto que yo establezco entre mí y vosotros y todo ser viviente que

está con vosotros por siglos perpetuos: mi arco [arco iris] he puesto en las nubes, el cual será por señal del pacto entre mí y la tierra (Gén. 9-11, 13).

En cuanto a las connotaciones conceptuales del arco iris en el mundo andino, nuestras informaciones más explícitas –y próximas al Cuzco– proceden de la región amazónica. La mayor parte de los mitos relativos al arco iris unen este fenómeno sea al origen del veneno para pescar y a las enfermedades, sea al origen del color de los pájaros. El arco iris (a menudo asimilado a la serpiente) pasa por responsable de las enfermedades y cataclismos naturales conforme a una lógica de sustitución (Descola, 1989: 1521b).

Lo que no tiene mucho que ver con el simbolismo bíblico recuperado por Sarmiento y Pachacuti.

Al principio del capítulo XII, Sarmiento casualmente aludía al matrimonio incestuoso de los Ayar, a la adelfogamia de los Incas: “Y acordaron que Manco Capac, pues tenía generación de su hermana, que se casase con ella y engendrarse para conservación de su linaje y que éste fuese cabeza de todos, y que Ayar Ucho quedase por guaca de su religión”.

[...] compañía [...] y [sus hermanos] constituyéronle por guaca de los ingas y pusieronle nombre Ayar Ucho Guanacauri. Pachacuti utilizó esta frase cambiando los protagonistas. Proyectó la idea de incesto real y la petrificación de Ayar Uchu (este sentido tiene “que se quedase por guaca”) en un hermano y una hermana, no precisados, de Manco. El episodio de la petrificación de Ayar Uchu le proporcionó en efecto a nuestro cronista la materia del enfrentamiento entre Manco y el huaca-demonio. He aquí el pasaje de Sarmiento:

[...] vieron una guaca, ques oratorio de bulto de persona, junto al arco. Y determinando entrellos ir a prendella [y] quitalla de allí, ofrecióse a ello Ayar Ucho, porque decían

que les convenía mucho. Llegado Ayar Ucho a la estatua o guaca, con grande ánimo se asentó sobrella, preguntándole qué hacía allí. A las cuales palabras, la guaca volvió la cabeza por quien le hablaba, mas como lo tenía oprimido con el peso, no le pudo ver. Ayar Ucho luego queriéndose desviar, no pudo, porque se halló pegadas las plantas de los pies a las espaldas de la guaca. Y los seis hermanos, entendiendo que estaba preso, acudieron a él por favorecerle. Más Ayar Ucho, viéndose así transformarse, y que los hermanos no eran a librarle parte, les dijo: hermanos, mala obra me habéis hecho, que por vosotros vine adonde quedaré para siempre apartado de vuestra.

Sarmiento da cuenta, con algunos retoques, de la tradición indígena tal como las *Informaciones* de Toledo que había sido registrada en 1572. Pachacuti se apodera de este texto, o de otro que lo repetía más o menos. Conserva la situación histórica, la circunstancia de un enfrentamiento entre uno de los Ayar y un huaca, la idea del incesto de los Incas. Cambia algunos nombres de personas o de lugar, reinterpretando el suceso como una contienda de Manco Cápac (previamente transformado en agente y campeón inconsciente de Dios) contra el demonio. El episodio así reinterpretado quiere poner en manifiesto el fracaso del demonio en su tentativa de aniquilar el poder en ciernes de los incas (porque este sabía que los soberanos Incas habían de oponerse a sus empresas) y también quiere manifestar el cumplimiento ineludible de la justicia divina que consigue la petrificación ejemplar de los amantes incestuosos.

Al sustituir los dos picos de Calca al famoso cerro Huanacauri, Pachacuti ha querido seleccionar dos nombres a la vez semántica y mitológicamente expresivos. Es presumible que en su tiempo los nombres Pitusiray y Sauasiray correspondieran a una leyenda erótica antigua ligada a los dos picos, tal vez parecida a la que cunde actualmente por esta zona y que se confunde con la de Sumaq T'ika,

“la princesa sin agua”. Esta leyenda o mito, como otras muchas de la misma categoría orográfica, debía concluir con la petrificación sin causa indicada, o causada por alguna transgresión. Por otro lado, el contenido semántico de *pitu* confirma la idea de unión física de los dos protagonistas.

Encuentro en el diccionario de González Holguín: “Pituchani. maquiytam [...] juntar las manos”, “Piturini. Andar pareados”, “Pituchani. Hazer pares”, “Pituchokllo. Dos chocllos en vno nacidos junto”. La raíz *sawa* remite igualmente al campo semántico de la unión. El lexicógrafo jesuita registra en efecto: “Sahuani. Enlazar, hechar lazo corredizo a vno”; “Casaracuyhuan sahuaycusca. Los vnidos con el lazo del matrimonio”. En cuanto a la raíz verbal *sira-*, significa “coser”. El mismo Ávila entendió así estos dos nombres y puso una nota aclaratoria junto a ellos: “que quiere dezir estarán juntos apagados unos sobre otro”.

RECUPERACIÓN DE LA NATURALEZA

Como en el caso de las pacarinas, Pachacuti fabrica un exemplum cristiano después de deshacer y recomponer cierta versión de un mito autóctono reemplazando su contenido ideológico y ejemplar por otro. El hecho de haber elegido el caso Pitusiray-Sauasiray denota que esta leyenda estaría muy difundida entre los indígenas. Asociar al espectáculo de los dos picos un escarmiento basado en el concepto de prohibición del incesto correspondía además a una de las preocupaciones constantes de la Iglesia colonial que se encontraba ante la cuestión de “los matrimonios de los indios”, de la compatibilidad o incompatibilidad de los grados de parentesco de los novios, lo que autorizaba o imposibilitaba el matrimonio. La elección de los dos picos (visibles desde lejos en la comarca y conocidos más allá), para recordar esta prohibición con el consiguiente castigo infernal de los culpables, demuestra que Pachacuti estaba convencido de la eficacia de la publicidad visual. En el presente caso, utiliza la imagen a un nivel gigantesco. Explota un espectáculo natural, masivo, llamativo y permanente como soporte de una propa-

ganda religiosa. Conforme a Trento, el mensaje precristiano y cristiano puede y debe entrar por los ojos, por los sentidos.

VI TEOLOGÍA Y MISIOLOGÍA

AGUSTINOS Y AGUSTINISMO

He mencionado ya el agustinismo de las oraciones de Manco Cápac. El retablo de la Creación también entra en la perspectiva agustiniana. La contemplación del maravilloso espectáculo de las cosas de la Creación, como medio de infundir en el espíritu del hombre la certidumbre de la divina verdad, también la exalta San Agustín de la manera más radical: “Con más facilidad hubiese yo dudado de mi propia vida que de la existencia de la verdad que, a través de lo creado, se hace ver a la inteligencia” (*Confesiones*, VII, 10, 16).

El tema de la destrucción del Tahuantinsuyo como consecuencia de los pecados de ciertos Incas, además de conformarse a los muchos ejemplos de cólera y castigos divinos del Antiguo Testamento y también a una tradición peninsular (la pérdida de España, invadida por los moros), podría ser la traslación de uno de los argumentos claves de *De ciuitate Dei* con la que San Agustín quería probar que el saqueo de Roma en el año 410 había sido un castigo que Dios había enviado por los muchos vicios y pecados de los romanos. En cuanto al simbolismo espiritualista, el uso de la metáfora “verdadero sol” a propósito del “Hacedor”, de Dios, que encontramos a la vez en la *Relación* y en el prólogo de la *Historia* de Ramos Gavilán, también podemos situarlo en una perspectiva agustiniana y neoplatónica.

¿Hubo vínculos entre Pachacuti y los agustinos de Copacabana? En un pasaje de la *Relación*, el cronista, refiriéndose al convento edificado en el sitio del antiguo Coricancha, escribe “San Agustín” en vez de “Santo Domingo”. Aunque hubo efectivamente agustinos en estos parajes, la mención, fuese o no un lapsus, no deja de

ser significativa. La semejanza más aparente con las crónicas de Ramos Gavilán y Calancha es la cristianización de Tunapa, su transformación en apóstol, la localización de su predicación sobre todo en el Collao. Hay otros rasgos comunes a las tres crónicas: el maniqueísmo histórico ortodoxo (lucha Dios/Demonio), el providencialismo, el profetismo, la intención moralizadora, la temática de la extirpación de idolatrías, del exorcismo... Sin embargo, son estos rasgos corrientes en esta categoría de literatura histórica y sería excesivo considerarlos como exclusivos de los agustinos. Debemos contentarnos con plantear el problema.

JOSÉ DE ACOSTA Y LOS JESUITAS

Entenderemos mejor el sistema de la *Relación* si reparamos en los consejos que daba José de Acosta a los misioneros en un capítulo titulado “Las costumbres de los indios que no van contra el cristianismo se deben conservar”. Escribe:

[...] en muchos casos hay que disimular y en otros hay que alabar cuando se trata de costumbres tenazmente arraigadas y gravemente dañinas, hay que transformarlas en otras parecidas para que sean buenas, con habilidad y destreza (Acosta, *De procuranda...*).

Fundaba esta opinión en el método que había propuesto el papa San Gregorio Magno en la evangelización primitiva de Inglaterra. Este decía, según Acosta:

No conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen sus ídolos, sino sólo los ídolos que hay en estos templos. Cuando estas gentes vean que no destruimos unos templos que son tan suyos, depondrán de su corazón el error y conocerán y adorarán al verdadero Dios, acudiendo con toda naturalidad a los sitios a que están acostumbrados (*ibid.*).

El parecer de Gregorio Magno estriba en la constatación psico-sociológica de que las costumbres religiosas que se pretenden suprimir cobran fuerza y capacidad de resistencia por el apego afectivo a la tradición y a los valores de identificación en el grupo étnico que se pretende cristianizar. Me parece que Acosta entiende “costumbres” en sentido a la vez concreto y abstracto de costumbres rituales y también mentales, es decir creencias, dogmas o mitos. Sobre-entiende que la creencia en la identidad o funciones de los dioses, también es “costumbre arraigada” heredada de los mayores, de los ancestros. Igualmente, la relación mencionada entre el templo y el ídolo debe entenderse, extensivamente, como relación entre un continente y un contenido. Según veremos hubo aplicaciones conformes a esta interpretación del texto. Estos consejos de Acosta entrañan a la vez una estrategia y una táctica. La estrategia propende a suprimir el contenido religioso pagano y a sustituirle un contenido cristiano; a erradicar la orientación, el destino y significado del rito, del mito o del dogma pagano, para reemplazarlos por un destino y significado cristianos. Por lo tanto, el proyecto deja entrever una segunda etapa que debe llevar a la supresión completa del continente y del contenido pagano, a la afirmación franca y definitiva del “templo” y del Dios cristiano.

La táctica consiste en respetar y conservar el continente, las estructuras acostumbradas para que el pagano avezado a los ademanes mecánicos de su religión, al nombre de tal o cual divinidad, no pierda confianza al ver que estas estructuras, que este nombre, no han cambiado y acepte el nuevo contenido más fácilmente. Así, la táctica consiste en persuadir, no en forzar, en seducir y alabar (“en otros [casos] hay que alabar”) y halagar, en disimular el intento verdadero (“en muchos casos hay que disimular”). La táctica se basa, pues, en la astucia. Habrá que proceder paulatinamente (“hay que ir poco a poco”, escribe también Acosta). Desde luego, se utilizan tales métodos *ad maiorem Dei gloriam*; el fin justifica los medios.

La estrategia y táctica de Gregorio Magno-Acosta se concretizan en la *Relación* tales como acabamos de interpretarlas. En la *Re-*

lación se conserva el templo Coricancha, que es el continente y significativo, y solamente se cambia el contenido o significado con la sustitución de los ídolos u objetos del culto andino. Pachacuti también conserva el nombre de los dioses andinos, los significantes metodológicos tradicionales que eran Viracocha y Tunapa, pero muda arbitraria y solapadamente el significado que estos nombres tenían en la época incaica por otro significado cristiano, es decir por las dos –o las tres– hipóstasis en el caso de Viracocha, por un apóstol de Cristo en el caso de Tunapa. El cronista también conserva la palabra significativa del mayor ritual incaico, el *capac raimi*, y los nombres de varios taquíes sagrados, pero les tergiversa el contenido transformándolos en ceremonias en honor al Hacedor Viracocha, es decir al Dios cristianizado ya por Pachacuti. En líneas anteriores he comentado el tratamiento impuesto por el autor al mito indígena de las pacarinas y al de Pitusiray-Sauasiray. En el caso de las pacarinas, según hemos visto, Pachacuti expulsa el contenido andino, las ideas de emergencia ctoniana, de la fuerza identificadora del grupo, del culto de los ancestros, sustituyendo estos significados por un sistema de diferenciación administrativa destinado a ser recuperado por el Demonio. El caso de los dos picos es de alguna manera comparable al del cuadro de dibujos del Coricancha. Pitusiray y Sauasiray son señales o señas que todos pueden ver y son lugar de culto, a la vez templo e ídolo. Pachacuti reemplaza el mito andino por un apólogo con moraleja cristiana. El proceso de cambio es parecido en otros casos, en las luchas de las huacas entre ellas, en las luchas del Inca contra las huacas, es decir que el autor también conserva el significativo preñado de tradición, de adhesión popular, y trastoca el significado. Hay casos en que el significativo también es alterado, o debe en parte inventarse o por lo menos adaptarse para poder justificar el nuevo significado; pienso en el *yacaracay* propuesto como equivalente de conjuro o exorcismo.

La misma estrategia, la misma táctica, se aplican con más “habilidad” todavía (y con mucho éxito, ya que el truco ha permanecido hasta ahora desapercibido) a los Incas. Aludo a la hazaña que con-

siste en inventar la existencia de un Inca poeta, la de los Incas filósofos y monoteístas, la de los Incas extirpadores de idolatrías, etc.

El hecho de fabricar reyes andinos con ideas y actitudes precristianas o protocristianas, se basa también en el principio de conservación del significante (el Inca) y de sustitución del significado (sus actos, sus creencias...). En tal caso, como en el de la conservación y adaptación de los nombres de Viracocha, de Tunapa, el cronista “alaba” a los indígenas, halagando los vocablos y los valores culturales y sociales de identificación andina, con la intención de explotar la autoridad y el prestigio de los antiguos reyes en pro de la evangelización.

La *Relación*, que es historia, concierne exclusivamente al pasado andino. La estrategia y táctica misionales del jesuita Acosta contemplaban la acción evangelizadora colonial, es decir el presente. Lo notable y hasta genial es que la *Relación* proyecta esta estrategia y esta táctica en el pasado.

Los promotores ocultos de la *Relación* —que creo que los hubo— lograron, en particular, apartar de las mentes indígenas las tradiciones que constituían el pasado cultural y mental andino, sustituyéndolo por otro pasado importado, historiado, tergiversado. La *Relación* puede definirse como un instrumento de *conquista espiritual del pasado*, o sea de *conquista y colonización del pasado andino*. El colmo del refinamiento táctico fue que los presuntos promotores confiaron esta tarea a un cronista *andino*.

LA RELACIÓN Y LOS COMENTARIOS REALES

Me llama la atención y me sorprende la analogía o mejor dicho la semejanza entre la *Relación* y los *Comentarios reales de los Incas*. Esta semejanza salta a la vista con tal de que tomemos la pena de analizar la estructura ideológica de los *Comentarios*. En ambas obras, me consta que el concepto y argumento básico es la elección, de parte de Dios, de los reyes incas (de algunos Incas solamente en el caso de la *Relación*) para que descubran racionalmente el monoteísmo, combatan el politeísmo y se hagan extirpadores de idola-

trías con el objeto de preparar gradualmente a los tahuantinsuyanos para que puedan después recibir más fácilmente la fe de Cristo a partir de la futura conquista y evangelización españolas. Recalcaremos que en este esquema común a las dos obras,

1. Dios elige a los soberanos, *no al pueblo* (y por lo tanto es erróneo hablar de “pueblo elegido”),
2. también sería erróneo hablar de Alianza, comparable a la de Dios con el pueblo judío en el Antiguo Testamento, porque en ambas obras los Incas *no saben que son elegidos por Dios*. Son los instrumentos de la Providencia. No saben quién es Dios, ninguno lo ha visto, no hay diálogo con Dios.

En ambas obras, esta trayectoria providencial preconcebida va realizándose a pesar de los obstáculos provocados por el demonio y sus huacas. En ambas obras, un soberano Inca tiene don de profecía y, colaborando así con la empresa divina, anuncia con mucha anticipación la destrucción del Perú, es decir la invasión europea y afirma que, a pesar de todos los males y todas las muertes que ha de acarrear, esta invasión ha de ser muy provechosa para los hombres andinos gracias a la evangelización.

Un punto relevante y exclusivo en las dos crónicas es la definición del dios supremo del Tahuantinsuyo. El dios de los peruanos es Dios, *es identificado con el Dios cristiano desde el principio*, luego con la Trinidad (solamente en la segunda parte de los *Comentarios*). El Viracocha Pachayacháchic de Pachacuti y el Pachacámac del Inca Garcilaso son sencilla y absolutamente Jehová-Cristo-el Espíritu Santo o, más exactamente, su *signo*, hasta la revelación que aporta la Conquista.

Finalmente, en ambas obras, las implicaciones prácticas, la función misiológica aprovechable son las mismas. Los misioneros podrán explotar el prestigio de los antiguos soberanos y mostrar al neófito la *identidad andina de Dios*. Las dos crónicas adoptan esta manera habilísima de introducir el universalismo cristiano, incrus-

tándolo en lo local y particular; verdadera anticipación a la táctica que habían de ensayar más tarde los jesuitas en la China.

LA RELACIÓN Y FRANCISCO DE ÁVILA

Tres focos de coincidencias nos obligan a examinar la cuestión de las relaciones eventuales entre Ávila y Pachacuti, o solamente entre Ávila y la crónica de Pachacuti. Ya hemos mencionado dos focos:

1. el hecho de que Ávila tuvo este único borrador conocido entre las manos, que lo anotó y hasta le puso título;
2. el hecho de que la estructura histórica e ideológica, muchos temas de la *Relación* y de los *Comentarios reales de los Incas*, son los mismos y que, por otra parte, en el volumen manuscrito de Madrid, un resumen de los *Comentarios*, de mano de Ávila, antecede inmediatamente la *Relación* a la que también Ávila pusiera título y anotaciones.

El tercer foco de coincidencias es también doble:

1. la presencia del tema de Tunapa interpretado como el apóstol Santo Tomás a la vez en la *Relación de* y en el *Tratado de los Evangelios* de Francisco de Ávila (además de la presencia de este tema en las dos crónicas agustinas ya citadas);
2. la localización de la gesta de Tunapa en el Collao, tanto en la *Relación* como en el *Tratado*, y por otra parte la estadía de Ávila en La Plata, Chuquisaca, entre 1618 y 1632 (Duviols, 1966: 227); y también la posibilidad de que Ávila hubiese escrito el sermón dedicado a Tunapa mucho antes de publicarlo en su *Tratado de los Evangelios* (1648-1649).

Me limito a constatar esas coincidencias. Por ahora, solamente añadiré que Ávila no me parece que haya intervenido en la elaboración de la *Relación*.

EL PÚBLICO DE LA RELACIÓN

La *Relación* contiene los ingredientes de una crónica-probanza que propendería a conseguir mercedes reales para su autor. Es posible que el cronista proyectase una versión posterior, mejorada y ampliada, de su obra, tal vez con una segunda parte que tratase de la Colonia. Esto nos sugiere evocar la problemática paralela que plantea el caso de Huaman Poma de Ayala (cf. su carta de 1615 al rey, que publicó G. Lohmann Villena). Este es solamente un aspecto de la cuestión.

No hay certeza de que Pachacuti haya decidido personalmente escribir la *Relación*. Esta pudo ser inspirada por alguien o algunos de los que animaron las campañas de extirpación y evangelización a partir de 1610. Su crónica apoyaba oportuna y magníficamente la empresa. Confiar una tarea de esta índole a un indígena noble llevaba consigo muchas ventajas. Era una manera hábil de utilizar a un “ladino” (a quien los indígenas no podían reprochar ser extranjero, “de Castilla”) para que se expresaba en castellano andino, con su propia mentalidad, apta para favorecer la comunicación. Recordemos de paso que la explotación de las elites locales para influir con mayor rapidez y eficacia en las masas fue siempre una táctica predilecta de los jesuitas. Un texto redactado en español andino y quechua (con pasajes en este idioma, no traducidos) no debía dirigirse a los lectores de España ni tampoco a los españoles del Perú, como las llamadas crónicas españolas, sino más bien a los lectores españoles, indios y mestizos a la vez capaces de entenderlo y de interesarse por su temática. Pudo dirigirse a los indígenas o mestizos que tuviesen ya cierto grado de instrucción católica y de cultura europea para poder captar las tesis del autor. No olvidemos que las doctrinas cristianas para los indios tenían una sección para “los más rudos” y otra para “los más capaces”. Diría que la *Relación* era un catecismo en forma de historia para “los más capaces”, lo que lleva a suponer que pudo encontrar una función pedagógica en la elite indígena, más precisamente en los colegios para hijos de caciques, promovidos a partir de 1619. A los jóvenes curacas debería impre-

sionar y halagar la elección elitista de los Incas representados como portavoces del monoteísmo y del antipoliteísmo precristianos.

VII

LA CUESTIÓN DE LA DEFINICIÓN DEL OBJETO

LAS ORACIONES EN QUECHUA ANTE LA CRÍTICA

Los americanistas empezaron a expresar opiniones solamente después de publicada la primera traducción de los himnos u oraciones de Pachacuti. El texto había sido reconstituido por el quechuista italiano Miguel Mossi, no a partir del manuscrito sino de la transcripción de Jiménez de la Espada (1879), la que dejaba mucho que desear. Samuel A. Lafone Quevedo editó en La Plata (1892) el texto establecido por Mossi con una traducción debida, en su mayor parte, también a este, y con un comentario de su propia cosecha titulado *Ensayo mitológico. El culto de Tunapa. Los himnos sagrados de los Reyes del Cuzco, según el Yamqui Pachacuti*. En 1950, la editorial Guaranía volvió a editar este ensayo, junto con las *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Esta edición tuvo una amplia difusión, lo que explica que, hasta nuestros días, varias interpretaciones de la *Relación* sigan siendo condicionadas por el trabajo de Lafone.

Llama la atención que los primeros comentaristas, salvo contadas excepciones, no hayan considerado las oraciones como objeto de estudio literario o etnográfico, sino como argumento ideológico. Los más han aceptado, sin examen previo, la atribución de la autoría de las oraciones a Manco Cápac, Sinchi Roca y Cápac Yupanqui, conformándose con las aseveraciones del cronista. Han invocado aquellas plegarias como si fuesen de por sí una prueba contundente de que en el incanato había florecido una poesía lírica de un valor intelectual, artístico y moral por lo menos equivalente a la lírica de las grandes civilizaciones europeas clásicas. En segundo lugar, a muchos críticos les importaba encontrar en las oraciones el testimonio o prueba de la creencia de los antiguos peruanos en un “Dios supremo”, único y creador. Es que entonces era costumbre

ya considerar la presencia del monoteísmo en una sociedad como el grado intelectual y moral más elevado de las creencias religiosas (opinión que antes habían compartido entre otros José de Acosta, el Inca Garcilaso y Pachacuti). Lafone Quevedo desarrolló este argumento en el mencionado ensayo.

Se manifestó también una tendencia opuesta, que apelaba al posible origen colonial de las plegarias en quechua, o por lo menos a la influencia que pudiera tener en ellas el clero español. Parece que la tesis del origen colonial tuvo menos defensores que la del origen incaico. Entre los partidarios de la primera, recordaré un breve pasaje de Bartolomé Mitre (1881) en el que duda de que hubiese existido entre los incas una poesía lírica comparable a la de la antigua Europa. El antropólogo inglés Edward Burnett Tylor, en palabras algo deformadas por Lafone (1950: 288), atribuía muchas tradiciones religiosas de las tribus de América a misioneros de la Conquista.⁷⁸ Means, en 1931, denunciaba una “decouragistic school” –algo misteriosa– constituida por los que no creían en la prosapia prehispánica de los poemas de Molina, Pachacuti y Huaman Poma. Para documentar la existencia de esta escuela, Means citaba solamente un artículo de E. C. Hills (1914), aunque este no contiene ningún juicio sobre las oraciones de Pachacuti. La verdad es que en este caso, como en otros, se confundieron la discusión sobre la incanidad de los himnos y la disputa sobre la incanidad de *Ollantay*. Al atacar a Hills, Means debió pensar también en Menéndez y Pelayo y en Ricardo Palma que no creían que *Ollantay* fuese incaico.

Las dos tendencias opuestas que acabamos de evocar han sido calificadas más tarde respectivamente de “indigenista” y de “hispanista”, o también “españolista”, según palabra de Luis Alberto Sánchez.

⁷⁸ Se trata de *Primitive culture: Researches into Development or Mythology, Religion, Art and Custom*, 2 vols., Londres, 1871, clásico de antropología, no citado por Lafone.

Lafone Quevedo

Es poco lo que se puede conservar de su largo ensayo de 1892, editado de nuevo en 1950. Como ya dijimos, su autor expresa en él que los himnos u oraciones prueban que los americanos, antes de la Conquista, fueron capaces de concebir el monoteísmo de un ser supremo. Desgraciadamente, no demuestra nada de lo que dice, no aporta ningún argumento. Solamente escribe que “no puede dudarse que [las oraciones] sean originales y correspondientes a la época precolombina” (1950: 292) y que “el himno es hermoso y tiene todos los visos de la autenticidad” (1950: 309), frase que tiene todos los visos de una afirmación fundada exclusivamente en un juicio subjetivo y, por consiguiente, arbitrario.

A propósito del Tunapa de la *Relación*, Lafone escribe:

[...] que algunos pretendan identificar[lo] con Santo Tomás, en nada afecta la realidad de la tradición; y la etimología probable de la palabra nos induce a creer que sólo se trata de un epíteto solar, con valor léxico de revolución o giro (1950: 292).

Lafone no se dio cuenta de que quien identificaba a Tunapa con Santo Tomás no eran “algunos” sino el mismo cronista, y que este era quien, según él, “afectaba la tradición”. No explica tampoco cómo llega a concluir que Tunapa significa “revolución” o “giro” y es epíteto solar. Lafone nos ofrece otro ejemplo de contorsiones y malabares lingüísticos con su análisis de la voz *Viracocha*, a partir de datos dudosos sacados de Montesinos y del Jesuita Anónimo. Cree que *Huira* (de Huiracocha) equivale a *Pirua*, es decir “troje”, “granero”. Añade que los graneros incaicos tenían la forma de un pan de azúcar, y por consiguiente encerraban un simbolismo fálico. Siendo *cocha* la laguna, el lago, Lafone nos induce a imaginar un granero en posición horizontal, en vez de vertical, de tal manera que debemos constatar que este granero equivale a una barca, por ejemplo a una barca de totora del lago Titicaca. Así llegamos forzo-

samente, prosigue el ensayista, al concepto de *Lingam in Yoni*. Lafone, sigiloso y pudoroso, aunque prefreudiano, se niega a traducir estas palabras, y también a revelar al lector que proceden de la cultura hinduista, a pesar de acoger una preposición latina. Y solamente el lector muy al tanto podrá entender aquel hallazgo macanudo: Huiracocha significa “el miembro masculino en la parte femenina...”.

Markham

Tradujo la *Relación* al inglés pero no las oraciones en quechua. Su traducción se publicó en 1873. Luego, en *The Incas of Perú* (1910), las tradujo al inglés, basándose en el texto y la traducción española que le comunicara Mossi.

Tales muestras literarias le convencieron de que los más inteligentes e instruidos de los soberanos y del pueblo inca, en el fondo de su corazón, se preocuparon por conocer al creador invisible del universo mientras seguían amparando y favoreciendo en público el culto de los ídolos que no eran –según bien sabían– sino criaturas de Dios (1910: 103).

Means

Encontramos en *Andean Civilization* (1931) el texto de la primera oración. Means (447, nota 26) constata que la transcripción quechua de Markham (1873: 79) y la de Jiménez (1879: 248) discrepan en muchos aspectos. Él prefirió utilizar la transcripción publicada por Mossi-Lafone (1892) para hacer su propia traducción. Esta empieza: “Viracocha, Lord of the Universe! -Wether male or female, etc”. Vemos que toma el subjuntivo por un optativo y que su traducción contiene el mismo error que la traducción de Mossi-Lafone y de Mossi-Markham (1910) acerca de la ambigüedad sexual del Dios, error que había de originar la tesis de un Viracocha andrógino.

Junto con algunos textos poéticos de Molina y de Huaman Poma, que reproduce en el libro, la oración de Pachacuti, según Means, revela al lector el alto nivel filosófico alcanzado por la elite incaica. Encuentra en ella la misma espontaneidad y el mismo

fervor que en los salmos de David, lo que no le sugiere una influencia de los Salmos en la oración. Convencido de la originalidad vernacular de esta, Means explica las similitudes de inspiración y tono por las correspondencias de mentalidades y de cultura entre la antigua Palestina y el Tahuantinsuyo. Añade que, por esta razón, los misioneros católicos encontraron en el pueblo autóctono una arraigada y elevada espiritualidad y que la supieron aprovechar para convertirlo más fácilmente al cristianismo. Esto es, dice Means, lo que debe pensar la gente sensata. Los no sensatos, según él, son los que creen y además quieren convencernos de que estos textos poéticos tienen un origen y un contenido católicos. Estos son los secuaces de “la escuela desmoralizadora”, son una caterva de desalmados duros y obcecados, que se niegan a reconocer que los antiguos andinos distaban mucho de ser unos salvajes revolcados en las tinieblas de la ignorancia y de la superstición (1931: 439). Sin embargo, a propósito del significado de los textos, se contenta con tomar a su cuenta las opiniones de Lafone y Markham. Es verdad que capta bien las analogías entre las oraciones y los Salmos, pero no pasa de esta constatación subjetiva. No analiza el contenido de los textos, no los compara con sus posibles fuentes.

Ricardo Rojas

También fue abanderado de la tesis incaísta, o sea indigenista, y, según Jesús Lara, el caudillo de aquella causa en El Plata. En *Himnos quechuas* (1937) incluye “Tres himnos de Salcamayhua seleccionados de entre los textos de Mossi, vertidos al inglés por Markham y al español por Beltroy”. Añade en una nota (1937: 419): “Para la concepción religiosa expresada en estos himnos, véase mis Estudios sobre Ollantay, suplemento dominical de La Nación (mayo de 1937), tres números”.

No conozco estos artículos. En la introducción de *Himnos quechuas*, Rojas agradece a Cristóbal de Molina y a Pachacuti “que hayan salvado para la posteridad esos fragmentos de una cultura desaparecida”, y luego escribe:

Alguien podría creer que hay en el pensamiento de los himnos sobre el Dios supremo una contaminación católica; pero no es posible aceptarlo, por la procedencia de esas plegarias, por el nombre indígena de ese Dios y por las ceremonias en que, según los cronistas, eran cantadas.

A primera vista, tenemos con esta apreciación el primer juicio argumentado sobre las plegarias. Sin embargo, al examinar los argumentos aducidos advertimos:

1. que el primero se basa en “la procedencia” de las plegarias. Esta cuestión de la procedencia justamente no está resuelta y, curiosamente, Rojas la da por resuelta. En realidad, Rojas acepta sin chistar las aseveraciones del cronista Pachacuti; sobreentendiendo que Manco Cápac y otros Incas son los autores de las plegarias, como si fuese un hecho indiscutible. Es decir que nos ofrece una constatación, una aprobación y una afirmación, pero no un examen crítico.
2. “el nombre indígena del Dios” (Viracocha Pachayacháchic). Este “argumento” es excusado, inútil, porque si se admite que el poema procede del incanato, es obvio que el dios o los dioses que se pueden citar en él tiene o tienen que ser dioses de la época incaica y, por consiguiente, indígenas. Esta segunda cuestión está incluida en la primera y la repite.
3. “las ceremonias en que, según los cronistas, [estas plegarias] eran cantadas”. También este argumento está incluido en el primero, porque si las plegarias son incaicas no será ninguna maravilla que el cronista que las recordara, a principios del siglo XVII, recordara también algunas de las circunstancias en que las declamaban o cantaban.

En resumidas cuentas, la actitud de Rojas es idéntica a la de sus antecesores. No pone en tela de juicio lo que afirma el autor de la *Relación*; no somete las oraciones a una crítica textual. Tiene una

actitud de creyente, no de crítico. No se trata aquí de argumentos racionales sino de adhesión subjetiva y de profesión de fe.

Jesús Lara

Con la *Poesía quechua* (1947), Jesús Lara ofreció un libro novedoso, seductor y apasionado. En él su autor daba su propia interpretación de la historia y evolución de la poesía y de la dramática quechua, aportaba muestras desconocidas sacadas de las colecciones bolivianas inéditas de Vásquez y Méndez, otras ya publicadas, otras de su propia cosecha. Defendía denodadamente la tesis del origen prehispánico del *Ollantay* y también de la mayor parte de los textos que incluía en su antología. Además ordenaba las producciones líricas que suponía que databan del incanato en categorías o géneros que, a todas luces, él mismo en parte había concebido y adoptado: *jailli*, *arawi*, *wawaki*, *taki*, *wayñu*, *qhaswa*, *aranway*, *wanka*. En esto también me parece haberse inspirado del ejemplo que le proporcionara Dionisio Anchorena (1874). Pero hace una justa crítica de las transcripciones de los textos en quechua de las oraciones y de sus traducciones hasta 1947. Los textos publicados: “[...] presentan un quechua dolorosamente triturado. Son pocas las palabras cuya integridad ha sido respetada; fracciones del todo ajenas entre sí aparecen como unidad formando vocablos capaces de enloquecer a quien se atreva a descifrar su contenido”. Y:

Markham y Jiménez de la Espada se habían contentado con transcribir [los textos] en el idioma de origen. En 1892, por encargo de Lafone Quevedo, las tradujo el padre Mossi. La traducción no fue acatada sólo por Lafone Quevedo, sino también por Markham, y ahora por Ricardo Rojas. Pero si estos tres grandes hombres hubiesen poseído el idioma general del Perú, no habrían vacilado en no tomar en cuenta la labor de Mossi. En la versión de este quechuista, los himnos de Salkamaywa carecen de sentido y no ofrecen, por tanto, valor de ninguna índole (1947: 71).

Este juicio es exacto. Desgraciadamente, Lara tampoco conoció el manuscrito original de las oraciones. A pesar de ello, la traducción que ofrece es mucho mejor que la de Mossi. Por primera vez, leemos “sea este varón, sea esta mujer”, para traducir *kay qhari kachun*, *kay warmi kachun* (1947: 157), con lo que se enderezaba el contrasentido, de tan fecunda posteridad, acerca de la bisexualidad de Viracocha.

No convencen tanto los juicios históricos y críticos de Lara sobre las oraciones. Como Rojas, toma al pie de la letra las declaraciones del cronista; califica de “profundos y fervientes” (1947: 70) los versos de una oración a la que atribuye la etiqueta de *jailli*; dice que: “[...] asombra por su diáfana musicalidad y por la concreción de su fervor esta otra [poesía] que tomamos del primer *jailli* transcrito por Salkamaywa y puesto por él en labios del propio Manco Qhapaj: *janan qhochapi turayaj...*” (1947: 73). Ciertamente, Lara tiene sensibilidad de poeta.

Lara defendió sistemática y vehementemente la tesis de la procedencia incaica de la mayor parte de las producciones poéticas en quechua que se conocen (cf. su antología) y combatió la tesis opuesta del origen colonial de varias de ellas. Atacó a José María Arguedas sobre este tema a raíz de un artículo que el autor peruano había publicado en *La Prensa* de Buenos Aires sobre la colección de himnos en quechua reunidos por el padre Jorge Lira. Escribe Lara:

[...] según él [Arguedas] proceden [estos himnos] en su totalidad de los tiempos iniciales del Coloniaje, tiempos en que el clero había trabajado intensamente para cultivar su propio espíritu, llegando a componer magistrales poemas destinados a seducir a los indios a fin de someterlos al imperio de la Cruz.

Lara, aunque no conocía aquellos himnos recopilados por Lira, afirmó que lo que decía Arguedas era imposible, porque él mismo, en sus dilatadas investigaciones, no había encontrado nunca la me-

nor huella de creación poética de origen eclesiástico, concluyendo que el clero español no realizó otro esfuerzo que el de traducciones y adaptaciones a partir de uno que otro fragmento creado sin mayor fortuna (1947: 113).

Añadía irónicamente: “Dado que los himnos de Lira encierran una calidad poética extraordinaria, para admitir que fueron obra del clero habría que inclinarse a la aceptación del milagro a la manera católica” (1947: 114).⁷⁹

J. M. Arguedas y J. M. B. Farfán publicaron la colección Lira en 1955 (Lira y Farfán, 1955). En el estudio preliminar, Arguedas contestó a Jesús Lara solamente con estas palabras: “[...] es naturalmente perturbador estudiar cualquier cosa con prejuicio de antemano terminante y es aún más aventurado adelantar juicios categóricos sobre documentos que no se conocen” (1955: 13).

En 1960, Lara volvió a publicar su trabajo de 1947 en una obra más amplia titulada *La literatura de los Quechuas*, en la que desaparecieron los párrafos relativos a José María Arguedas.

José María Arguedas

Influenciado sin duda por las afirmaciones rotundas de Pachacuti (y también por las de Lara), Arguedas no aplicó sus anteriores enfoques al estudio de las oraciones de Pachacuti. Incurrió también en el error de apoyarse en los casos no resueltos de Molina y Huaman Poma para confirmar la autoctonía incaica. Escribe (Lira y Farfán, 1955) de Pachacuti:

Se trata de un informante indio y del único cronista que dejó a nuestro alcance varios himnos en lengua autóctona. Las versiones de Cristóbal de Molina que figuran en la edición peruana de su crónica, y Guaman Poma, confirman

⁷⁹ Sin embargo, Lara declara de manera contradictoria en la página siguiente: “Es indudable también que los religiosos compusieron algunos himnos originales en quechua”.

la veracidad de los textos de los himnos de Santa Cruz Pachacuti.

Arguedas, a pesar de que tampoco tuvo a la vista el manuscrito de Madrid, mejoró la transcripción del texto quechua. Explica su intento de reconstitución:

[...] hemos descompuesto la letra de los himnos en sus elementos morfológicos, con el objeto de ofrecer una traducción literal sobre la que se funda la traducción poética. Para realizar nuestro propósito restituimos primero su unidad a los términos quechuas, pues en el texto corrido que ofrece el cronista aparecen frecuentemente desmembrados.

Luego buscó una prosodia subyacente:

Reconstituida la unidad de las palabras, hemos tratado de encontrar la estructura del verso. Leyendo muchas veces el himno [es decir la primera oración], en la propia escritura del cronista, descubrimos su ritmo, corto y preciso. Hallada la posible estructura del verso, la reconstituimos [...] hemos intentado, pues, realizar en nuestra traducción poética, la difícil ambición de interpretar el contenido de los himnos sin alejarnos de la órbita semántica de los términos originales.

De todos modos, Arguedas mejoró mucho la traducción de la primera oración. En el trabajo mencionado, el antropólogo peruano no se limitaba a la primera oración de Pachacuti. Con mucha intuición e inteligencia notó similitud de temática entre esta oración y un himno clasificado como colonial y católico, el *kkhapakk wiñay Theos*: “En lo que respecta a la creación del sol y de la luna y los demás objetos celestes, así como al orden que existe entre los elementos de la tierra, el himno es tan incaico como bíblico” (1955: 14), y en las páginas siguientes se dedicó a comparar algu-

nos otros himnos de la colección Lira con la literatura bíblica, sobre todo con los Salmos. En particular, cotejó el *Pacha Pakkarekk Uylla* con el salmo 147, a propósito del tema de la Creación. Esto muestra que estaba perfectamente orientado para emprender un análisis comparativo semejante con las oraciones de Pachacuti. Pero la fuerza de los prejuicios imperantes le cerró el camino.

Jan Szeminski

Quiere estudiar (1985) las oraciones como “una fuente histórica” porque piensa que “pueden aportar algo nuevo a la discusión sobre la existencia del dios creador andino”, lo que es exacto. Apunta que estas oraciones “prácticamente no fueron utilizadas por los investigadores” (*ibid.*: 247), lo que es exacto solamente en parte. Pero, ¿por qué olvidarse en la bibliografía del ensayo de Lafone Quevedo? Después de ofrecer su transcripción personal de las oraciones a partir del manuscrito de Madrid, lo que es una excelente iniciativa, y antes de comentar el texto, Jan Szeminski precisa: “No soy poeta ni lenguaraz grande”. En cuanto al segundo punto, nadie lo dudará después de leer la crítica precisa y severa de este artículo por César Itier (en Pachacuti, 1993). Por mi parte, solamente comentaré el artículo desde el punto de vista “histórico” elegido por el autor.

Este sobreentiende que el Viracocha, o “Wiraqucan” de Pachacuti, es incaico, y como tal lo somete al análisis. Comenta *hinantim achiqa*, seleccionando el sentido: “el que forma la luz primaria de todo, o sea, quien da la primera luz a todo” (*ibid.*: 254), lo que lo lleva a opinar que “De todos modos el epíteto sugiere cierto carácter solar de Wiraqucan”, añadiendo:

El carácter solar de Wiraqucan está confirmado por el hecho de que Manco Qhapaq, supuesto autor de la oración, le atribuye al Wiraqucan la posición de usnu. La palabra es normalmente traducida como trono, pero se sabe que el usnu servía también para mediciones astronómicas del movimiento del sol (*ibid.*).

Pero lo que no consigo entender es cómo ocurre que Wiraqucan, así bien sentado en el *usnu*, es decir en seco, puede encontrarse en la página siguiente “con la sede en el mar de abajo”. Prosigue el autor, constatando que “la estructura del mundo es originada y quizás la misma que la estructura de Wiraqucan, el cual se convierte en el mar de abajo extendiendo el mar de arriba” (*ibid.*: 255-256). En esta última frase es más comprensible el error. Procede de no haber captado que la alusión al mar de arriba y al mar de abajo era una referencia bíblica.

En cuanto a Tunapa, Jan Szeminski, igual que Lehmann-Nitsche y Lafone Quevedo, no le concede personalidad propia:

[...] debo considerar a T'unapa como representación de Wiraqucan en relación a un espacio determinado dentro de la paca. Datos del cronista [?] permiten suponer que se trata de Wiraqucan presentado dentro de Qulla Suyu a partir del centro en el lago Titicaca pero el fenómeno necesita más estudio (*ibid.*: 261).

No es exacto hablar aquí de “fenómeno”, sería más apropiado hablar de “afirmación”. Esta no se funda en ninguna base, en ningún argumento heurístico o lógico. Por fin, el comentarista escribe que una de las conclusiones más importantes (no dice cuáles son las menos importantes) parece la siguiente: los textos del cronista describen una cosmovisión y una imagen de dios no cristiana...

Esta conclusión errónea no tiene nada de novedoso. Es la de todos los exegetas anteriores, que Szeminski reivindica por nueva y por suya. Como todos sus antecesores, este crítico se equivocó al tratar las oraciones como material incaico. Había definido *a priori*, y con prejuicio, el objeto de su estudio.

¿VIRACOCOA, HUEVO CÓSMICO?

El origen de las interpretaciones modernas del dibujo de Pachacuti como la representación de un sistema de correlaciones a la vez

genealógico y genérico, aplicado a las divinidades del panteón incaico, lo encontramos en los enfoques y soluciones que Lehmann-Nitsche aportara hace sesenta años.

Lehmann-Nitsche no puso las aseveraciones de Pachacuti en tela de juicio y creyó que el dibujo intentaba reproducir unas imágenes que habían adornado una pared del Coricancha. Este fue el presupuesto de Lehmann-Nitsche y la razón del título que puso a su largo estudio: “Coricancha. El templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor”. Al adoptar este presupuesto desvirtuaba la investigación desde el principio porque no había definido correctamente el objeto ontológico del estudio antes de iniciarlo. Definía el objeto como materia. Siendo erróneas las bases, las hipótesis y los resultados no podían salir buenos, aunque Lehmann-Nitsche podía discurrir correctamente dentro del marco ilusorio de las mitologías tradicionales que él había elegido.

No es difícil entender cómo procedió Lehmann-Nitsche. Parece que tres cosas le llamaron preferentemente la atención y orientaron su reflexión:

1. La función creadora (del mundo) del dios Viracocha Pachayacháichic, según la leyenda escrita por Pachacuti en su dibujo;
2. el óvalo alargado como representación de aquel dios creador y la indicación en el texto de la *Relación* de que este óvalo era una “plancha de oro fino”;
3. la presencia en el dibujo de figuras que evocaban partes del mundo creado (cielo, tierra ...).

Habiendo Lehmann-Nitsche adoptado el método comparativo, le pareció que otros conceptos, existentes en mitologías de otras culturas y consignados en un contexto gráfico más explícito, podrían servir para aclarar y precisar la significación del dibujo. Desde este punto de vista, los dos pasajes más significativos citados por Lehmann-Nitsche conciernen a la Grecia y la India antiguas. Citaré uno referente a Grecia:

[...] según la teogonía rapsódica llamada también neoplatónica, Chronos en el Eter forma un *huevo de plata* del cual sale Phanes. Este es hermafrodita. Phanes es el mundo no dividido aún que contiene los *espermatozoides del mundo formado después por división*, al que hace nacer de sí mismo. El resto no emanado del ser originario o sea de Phanes, se retira después al cielo en *forma de sol*. Desde el cielo manda al mundo después de haber encargado a los tantos dioses sus respectivas funciones. Phanes lleva diferentes designaciones secundarias, como Protógonos, Erikepaio, Eros, etc; es el Dios universal (“Allgott”) de las teogonías órficas (1928: 68).

Y sobre el nacimiento de Phanes:

Abre Phanes, desde adentro, las cerraduras y ligas con que Chronos había asegurado los bordes de las tantas secciones del gran *huevo cósmico*; hace derretir el éter antes inmóvil y rígido y rompe así la prisión: salen los vientos a todas las direcciones; las llamas que suben, levantan una mitad de la cáscara del huevo hacia arriba *donde queda como cielo*; mientras que *la otra mitad* llenada con los residuos del universo, *tierra y agua*, baja a las comarcas de Plutón, el Dios del mundo subterráneo y de los muertos (1928: 69).

Los subrayados son míos. Deberían mostrar que este texto ha sugerido a Lehmann-Nitsche asimilar el óvalo de Viracocha del dibujo con el “huevo cósmico”, o “huevo de la creación”, las figuras del dibujo como elementos de la creación. También la mención de la materia del huevo (la plata) lo aproximaba al óvalo de oro según Pachacuti, y la definición de Phanes como hermafrodita le sugería la bisexualidad de Viracocha.

Así sentado el carácter ovíparo del dios de los Incas, Lehmann-Nitsche fue buscando ejemplos más próximos, en las cultu-

ras andinas, y los encontró, recogió todos los datos escritos que en su tiempo era posible recoger:

1. Un pasaje de la relación de los “primeros agustinos” en el que la mujer, o diosa Cautaguan, pare dos huevos de donde sale después el dios del trueno Apo Catequil y su hermano Piguerao (1928: 66-67).
2. Un pasaje de la relación de Huarochirí en español (redactada por Ávila y traducida por Markham) en el que el dios Pariacaca y sus hermanos salen de cinco huevos puestos en el cerro Condorco-to. En un principio habían salido en forma de halcones y luego tomaron la forma humana.
3. Un pasaje de un sermón de Avendaño y otro de la crónica de Calancha referentes a tres huevos enviados del cielo por el dios Huichama. Del primer huevo, que era de oro, habían salido los curacas; del segundo, que era de plata, las mujeres de los curacas; del tercero, que era de cobre, los hombres del común, “del pueblo”.⁸⁰

Lehmann-Nitsche pensó que estos tres ejemplos de huevos divinos valían como prueba de que el tema y el concepto del hue-

⁸⁰ Lehmann-Nitsche se olvida de que en este fragmento mítico el dios celeste envía tres huevos y no dos. Tampoco se da cuenta de que el símbolo inmediatamente inteligible es la explicación y justificación de la sociedad existente con dos clases sociales, respectivamente ilustradas y jerarquizadas a) por el oro y la plata que implica superioridad, b) por el cobre que implica inferioridad. Este mensaje, que debió convenir a Avendaño, expresa la relación señores / súbditos, refrendada por el origen divino, relación que casualmente también es conforme al derecho divino europeo según los conceptos vigentes en la cristiandad del siglo XVII, y algunos argumentos de la apologética cristiana que hemos ventilado en este ensayo. Partiendo de este mismo fragmento mítico andino, A. Krappe, en su *Mythologie Universelle* (París 1930: 49) y P. Lévy en *Studia Iranica* 11 (1982), cometieron errores de la misma ralea. Ver G. Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés*, Gallimard, 1983, p. 243.

vo habían sido frecuentes en las mitologías andinas y que, por lo visto, no era nada absurdo interpretar el óvalo del cuadro como “el Huevo Viracocha Pachayachachic”. Además, debió considerar con especial interés el que, por una parte, el dios griego Phanes se definía como huevo de plata y el dios Viracocha Pachayachachic como plancha ovalada (es decir huevo) de oro, y por otra parte, que el fragmento mítico referido por Avendaño-Calancha mencionara también un huevo de oro y un huevo de plata enviados por un dios celeste. Al considerar juntamente estos dos grupos de huevos, Lehmann-Nitsche debió pensar que le era posible interpretar con más precisión el dibujo. En concepto de conclusión, propuso la solución siguiente: “Si hemos bien acertado, el gran “huevo” central del altar mayor [del Coricancha] hecho de oro, debía representar a aquel de donde procedían los curacas, y entre ellos el linaje de la dinastía “reinante”” (1928: 66).

Lehmann-Nitsche parece haber identificado los huevos aristocráticos de oro y de plata de Avendaño y Calancha con la pareja hombre-mujer que divisamos en la parte mediana-inferior del dibujo. Pero, desgraciadamente, no había acertado ni podía acertar. Porque, como ya hemos dicho, no había sabido definir, reconocer la índole y categoría del objeto del estudio a realizar. No se había percatado de que lo que se debía examinar era una información y una creación humanística y teológica (cristiana), que no se trataba de las imágenes del altar del Coricancha sino de un retablo de la Creación.

Means debía aceptar casi todas las interpretaciones y los resultados de Lehmann-Nitsche, en primer lugar el postulado de la equivalencia del óvalo de Viracocha con el huevo cósmico, origen de todas las cosas (1931: 396). Considerando todas estas interpretaciones como definitivas y hasta manifestó que merecían la eterna gratitud de la comunidad científica. Tampoco estaba en lo cierto.

Los estudios posteriores retuvieron sobre todo del trabajo de Lehmann-Nitsche y del de Means el concepto de generación que fue transformado después en principio y sistema genealógico con el

consiguiente sistema genérico, presente ya en la identificación de la pareja humana del dibujo con la pareja de huevos (oro y plata) de los caciques de la tradición andina. Los dos sistemas genealógicos y genéricos encontraban también un respaldo en la bisexualidad de Viracocha alusiva en el estudio de Lehmann-Nitsche y confirmada por la malísima traducción (debida a Mossi y Lafone) de la primera oración en quechua de Manco Cápac: En esta traducción, difundida por el “ensayo mitológico” de Lafone Quevedo (*Tres relaciones*, 1950), surgía la ambigüedad o alternativa sexual del dios - *cay cari cachon* - *cay varmicachon*, se transformaba en: “ya sea este varón, ya sea hembra” (1950: 306).

MANCO CÁPAC, AKHENATON Y EL VEDA

A principios de este siglo, algunos han pensado que el monoteísmo de los Incas, tal como lo pinta Pachacuti, era históricamente verosímil porque hubo casos similares en otras altas culturas del pasado, por ejemplo en Egipto y en la India. Haciéndome el abogado del diablo examinaré rápidamente esta cuestión.

El Faraón Amenophis IV (1365-1347 a. C.) de la décimo octava dinastía, esposo de Nefertiti y a quien sucedió Tutankamón, hizo una revolución religiosa contra el clero, que amparaba desde siempre el politeísmo, y fundó el culto exclusivo, monoteísta, de Atón, el Sol. El mismo tomó el nombre de Akhenatón. Se le atribuye un himno al sol que está grabado en la piedra del pulcro de su primer ministro donde se ve el disco del astro con sus rayos. En este himno u oración, Akhenatón cantó la omnipotencia del sol: “Todo se detiene, cuando te vas poniendo. Desde el principio del mundo, haces que el rey, tu hijo, sea próspero...”. Se ha mencionado a veces semejanzas de inspiración entre este himno y el salmo 104.

Entonces, ¿no será lícito ver en aquellas sorprendentes similitudes unas analogías de la Historia nacidas de condiciones políticas, culturales, etc., en parte comparables? ¿No servirá el caso egipcio para reforzar la verosimilitud histórica del caso peruano? ¿Qué

hay de raro que el Perú tuviera un rey poeta y monoteísta si Egipto tuvo el suyo?

También se ha invocado unas similitudes en lo conceptual con algunos himnos u oraciones del Veda. Hay una alusión rápida a ello en Jesús Lara (1947).

En efecto, se pueden encontrar correspondencias, también sorprendentes, con las oraciones de Manco Cápac.

Recordamos que este Inca meditaba sobre los movimientos astrales, la alternancia del día y de la noche, de las estaciones, sobreentendiendo que algún poder superior o Dios determinaba aquellos movimientos celestes (“El sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno, no existen sin causa, están gobernados, caminan según les ha sido señalado, a lo que les ha sido medido llegan”).

Pues bien, encuentro en una plegaria al dios Prajapati estos versículos:

Las divisiones del tiempo, todas han nacido del Ser...

Los segundos, los minutos, las horas, los días y las noches,
sin excepción

[...]

El que mandó que se organicen las quincenas, los meses, las
estaciones, el año...

[...]

[Este] fue el señor único del universo.

El que asentó la Tierra, y también el Cielo...

(*Taittiriya Aranyaka*, 10.1)

Y también, al mismo Prajapati:

El que consolidó el Cielo robusto y la Tierra,

El que colocó el sol y la bóveda de los cielos,

El que en la atmósfera mide el espacio...

(*Rg Veda*, 10.121)

Otros versículos del primer himno expresan la capacidad del Dios de vigilar y controlar el universo, como los siete ojos de Jehová (cf. *ymaymana ñaoraycunap ñauin*):

Su cara mira hacia atrás,

Su cara mira hacia todas las direcciones:

El es el Veda [demiurgo] que ve a todos los seres.

Constatar analogías de inspiración, de conceptualización en manifestaciones del sentimiento religioso —en particular monoteísta—, en varias culturas del mundo y en varias épocas, es un hecho bien conocido. Sabemos que en muchos casos se trata de explicar tales analogías por las capacidades equivalentes de la mente humana en todas partes, por condiciones objetivas comparables, etc. Limitándonos a los casos que se terciaron a lo largo del presente estudio, recordaremos las analogías existentes entre el Antiguo Testamento, la filosofía de Platón, Aristóteles y los estoicos, la patrística y la teología cristianas, a lo que podremos añadir ahora los himnos de Akhenatón y del Veda.

Pero deberemos reparar en que todas aquellas expresiones del sentimiento religioso que acabamos de citar *están documentadas históricamente*. Cada una de ellas corresponde a una época y un lugar determinados. El himno y el disco del Sol de Akhenatón están grabados en una lápida, son evidencias arqueológicas que se pueden fechar. También es una realidad histórica deducible y que se puede fechar, la reacción de aquel Faraón contra los sacerdotes y la religión de Tebas. Los himnos u oraciones del Veda son documentos culturales también históricos y que se pueden fechar. En estos casos, el significante coincide inmediata y ontológicamente con el significado.

A la inversa, en el caso de las oraciones de Pachacuti, el significante no coincide ontológicamente con el significado. *Las oraciones en quechua no corresponden a la época incaica*, a los Incas. El Inca Manco Cápac no es el autor. No había ninguna plancha de Viracocha en el Coricancha, por lo menos con la significación que le da

Pachacuti. Hubo en este último caso explotación artística, es decir invención, desplazamiento, *sustitución de objeto*, duplicidad. El himno de Akhenatón es una evidencia arqueológica, el himno de Manco Cápac un mito teológico.

Desde hace un siglo, los críticos de la *Relación* se han metido en un callejón sin salida, por no haber previamente identificado el contexto ontológico, cultural de la *Relación*, es decir por no haber *definido correctamente el objeto de su análisis*.

VIII FALSIFICACIÓN Y RESTAURACIÓN DE VIRACocha PACHAYACHÁCHIC

Las fuentes escritas coloniales están repletas de datos sobre Viracocha, pero muchas veces estos datos parecen contradictorios. Lo son, más que por el efecto de la información, por la mala interpretación de parte de los autores de las crónicas y relaciones posincaicas. Por esto, el primer paso de la investigación debe consistir en despojar a aquella divinidad tan famosa del disfraz cristiano que le pusieron los misioneros y los cronistas. Para esto, nos preguntamos: ¿por qué quisieron los misioneros hacer de Viracocha un dios creador? y ¿cómo hicieron de él un dios creador? La respuesta a la primera pregunta la encontramos analizando las tendencias ideológicas, teológicas de la España misionera del siglo XVI. La respuesta a la segunda pregunta está en las mismas crónicas.

Estas líneas que escribí en 1977 podrían servir de introducción al proceso de transformación y recuperación realizado por Pachacuti en la *Relación*. El viejo artículo, que acabo de citar, tenía por título “Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto dios creador de los evangelizadores”.⁸¹ Trataba sobre todo del caso de Cristóbal de Molina en su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. En esta obra, como en la de Pachacuti, se menciona al dios Viracocha Pa-

⁸¹ Reeditado en el cf. cap. 1 del primer volumen de esta publicación.

chayacháchic como dios creador incaico, y en mi artículo denunciaba lo que me parecía ser una falsificación de Molina: Este Pachayachachic, o Viracocha Pachayachachic, como lo llama también, es mencionado a menudo por Molina, a lo largo de su relación, con el nombre de “El Hacedor” [...]. Esta traducción (“El hacedor”) es totalmente abusiva e inexacta, como veremos luego.

Acabamos de ver que lo mismo se puede decir del Viracocha Pachayacháchic de la *Relación*. Insisto en ello, porque esta explicación me parece fundamental para entender el mecanismo central de ese texto, y también de otras crónicas. Vale decir también que el presente ensayo ofrece un elenco de argumentos que vienen apoyando e ilustrando la tesis de 1973. Esta tesis exigía dos partes en la investigación, la que debía continuarse abordando el problema del “dios creador andino”. La primera parte, de la que acabamos de hablar, tenía por objeto poner de manifiesto el proceso de cristianización de la divinidad prehispánica, lo que a su vez permitiría evidenciar que la auténtica identidad del dios andino había sido ocultada generalmente. Esta era la parte “negativa”. La segunda parte, “positiva”, debía intentar revelar, resucitar, las prístinas identidades y funciones del dios por los medios disponibles, entre otros y en primer lugar por el análisis semántico. En el trabajo citado, yo había procurado hacerlo justamente con el nombre “Pachayacháchic”. Después de denunciar una traducción ya cristianizada de González Holguín, llegaba a proponer el sentido siguiente: “El maestro que sabe concebir y organiza bien el mundo” (1973: 58, cap. 4 del volumen I de esta edición). Esta era una traducción insuficiente y equivocada, primero porque traducía *pacha* por “mundo”.⁸² Felizmente,

⁸² La nota reciente de A. Sánchez, a propósito del sentido del Pachayacháchic de la *Relación*, incurre en un error todavía más grande, ya que conserva el sentido que le atribuyeron los misioneros: “El epíteto pachayachachic significa creador, pero con matiz de conocedor sugerido por yachachic”. Cf. Henrique Urbano, *Viracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Centro “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco, 1981 (en Pachacuti, 1992: 159, nota 88).

después de veinte años, estamos en condiciones de aprovechar los recientes aportes de la etnolingüística.

EL SENTIDO ANDINO DE VIRACOCCHA Y DE HUARI

Alfredo Torero, partiendo de las voces “Contiti”, “Huari” y “Huiracocha” (= Viracocha), después de hacer el inventario de los lexemas afines en algunos idiomas de un amplio espacio andino y amazónico, después de analizar su evolución fonológica y de compararlos entre ellos y también con las muestras lingüístico culturales que nos transmite la información colonial relativa a las divinidades concernidas, llega a concluir que la voz “Huari” significa “el sol”. Por otro lado, Torero propone que el “huira” de “Huiracocha” (= Viracocha) sea una metátesis de “Huari”, lo que llevaría por consecuencia que Huiracocha debería traducirse como “el lago del sol”. En este caso, Huiracocha y Huari serían dos expresiones de una misma divinidad solar.⁸³

Esta explicación es de peso. Pero, ¿tiene justificación en los contextos culturales prehispánicos? Es un hecho documentado, en efecto, que los grupos Huari de Cajatambo⁸⁴ en el siglo XVII, que

⁸³ A. Torero, 1990. Este trabajo ha sido revisado y ampliado en Torero, 1993.

⁸⁴ En P. Duviols, *Cultura y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Centro “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco, 1986 [reeditado en Duviols, 2003]. De todos los procesos de idolatrías y hechicerías, conservados en el Arzobispado de Lima, resolví publicar solamente los procesos del juez visitador Bernardo de Noboa porque se trata de un conjunto único de documentos que contienen una cantidad de informaciones antropológicas del mayor interés sobre el Incanato y la Colonia. Según John Murra, “la única (fuente peruana) que contiene la tradición oral autóctona es la Relación de Huarochirí [...]. Aunque redactado en español, el corpus de Cajatambo es comparable en cuanto a riqueza y valor de las informaciones [...]. Este corpus es un caso único en su categoría y debe constituir una contribución permanente a los estudios andinos”. Estos procesos de Noboa contienen además una serie de oraciones en quechua a los dioses andinos. Por este motivo, son también una extraordinaria excepción. En *Cultura y represión*, César Itier ha incluido un “Ensayo de transcripción y traducción de las oraciones en quechua”, que luego

llevaban el nombre del dios Huari, designaban a este como “el sol” y le atribuían funciones agrícolas. Los documentos de Cajatambo registran también características que contradicen aparentemente la identidad solar de Huari. Estos textos mencionan a un dios Huari cuyo dominio es el subsuelo, los lagos, los puquios, las aguas subterráneas, las cuevas, la oscuridad. Caracterizan un dios opuesto a la luz, a la identidad solar. Creo que la contradicción cabe solamente si nos conformamos a una conceptualización eurocéntrica. Este problema ya me había salido al paso al estudiar estas mismas informaciones de Cajatambo, y había llegado a la solución siguiente:

El sol, padre de los huari, se puede entender como el sol subterráneo, que recorre de noche el mundo inferior. El Inca Garcilaso lo compara a un “gran nadador” nocturno ya que se creía que la tierra flotaba sobre el agua (cf. hoy día, [la misma] creencia recogida por J. V. Núñez del Prado y J. Casaverde Rojas) y que el sol ha salido y sale de un hueco de la tierra, que puede ser un lago.

Es decir, que los andinos creyeron que el sol brillaba sobre la tierra durante el día y entraba de noche en el agua subterránea para salir otra vez del lago Titicaca, al amanecer. “Huiracocha” parece haber evolucionado desde el sentido de “lago del sol” al de “lago de donde sale el sol”, y luego a “Sol” (Viracocha, “epitecto honroso del sol” como dijo González Holguín), y Huari debía designar a la vez al sol diurno y al sol nocturno.

La asociación de “Huari” con “Huiracocha” en la voz “Huariviracocha” se encuentra en un documento⁸⁵ que justamente relaciona al Titicaca con el antiguo Cajatambo:

ha revisado y ampliado, y publicado en el *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 1992, 21(3): 1009-1051 [y posteriormente en Duviols, 2003].

⁸⁵ Carta anua de 1619, “Misión a las provincias de Ocros y Lampas del corregimiento de Cajatambo”. He publicado este texto en Duviols “Huari y Ilacua-

[...] dicen que en tiempo muy antiguo aun antes del govierno de los Ingas todas las huacas eran hombres y mujeres como los de agora pero que salió del Collao que es en el obispado del Cuzco otros dicen de la laguna de Chucuito en el obispado de La Paz que llaman de Titicaca un gran gigante dios de aquella tierra llamado Huari Viracocha que tenía barbas a cuia causa a los españoles por tenerlas llaman Viracocha por parecerse en ellas a su dios el qual por doquiera que pasaba convertía las huacas en piedras. Supieronlo los indios de la provincia y juntaronse con los Conchucos y trataron de hazer entre si una casa con cierta trampa y combidar a holgarse en ella al Huari y este entrando dar orden que caiesse en la trampa y muriesse en ella dispusieron las cosas para este intento pero el Huari que era muy sabio entendio luego la maraña y disimulando hizo que se juntassen las huacas en el lugar señalado y allí las convirtió a todas en piedras de varias figuras de leones ozos etc. [...] y desde entones todas quedaron hechas de piedras y esta casa es muy temida y tenida en gran veneración y llarnanla casa de las huacas y esta en los Conchucos.

Este Huariviracocha, como Cuniraya Viracocha en la relación quechua de Huarochirí, tiene características de *trickster*.⁸⁶ Recorre la tierra desde el Titicaca hasta el norte –como Viracocha en varios documentos bien conocidos– y así parece atestiguar una creencia antigua del dios Sol que surge del lago Titicaca y de noche va a hundirse en la costa central, en Pachacámac. Entonces,

ces...”, 1973 [reeditado en cap. 4 del vol. I de esta publicación], y la carta completa en *Cultura andina y represión*, p. 451-455 [y en Duviols, 2003: 723-730].

⁸⁶ En mi artículo citado, “Los nombres quechua de Viracocha...”, de 1973 [cap. 1 del vol. I de esta edición], escribí: “Desde luego, el concepto de habilidad, de astucia, está también presente en *yacha*- (cf.: la expresión “este sabe mucho”) y por consiguiente hay algo de los atributos del *trickster* en cada divinidad de etnia, tanto en el caso de Viracocha como en el del “engañador” Cuniraya Viracocha”.

me pregunto si Pachacámac, dios también del subsuelo y de las aguas inferiores, como el Huari nocturno, no constituía con Hui-chama, y también con el Viracocha de los Incas, la pareja del sol nocturno con el sol diurno. Son puntos que trato de ventilar en otro trabajo.

Debemos a César Itier otro progreso muy sustancial y complementario. En su agudo estudio etnolingüístico,⁸⁷ que solamente mencionaré de paso, ya que se encuentra en el presente volumen, Itier aplica las técnicas adecuadas a una masa de informaciones culturales, muchas de ellas de la zona de Cajatambo, y llega a definir así el sentido que el epíteto “Pachayacháchic” debía tener antes de la conquista española: “el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su aprovechamiento agrícola), tanto en un acto fundador ubicado en un pasado mítico, como en los ciclos actuales de producción”. Así queda desentrañada una conceptualización genuinamente andina. Según esta, la tierra (pensamos en la camac pacha de los diccionarios y de Pachacuti) es pensada como un ser viviente cuyas aptitudes creativas y productivas se modifican bajo la influencia de un poder superior –el dios Sol– y esto porque aquella relación de poder fue instituida en otros tiempos, otrora, en el pasado mítico. Si queremos condensar solamente para más comodidad –aunque truncando y empobreciendo por lo mismo la complejidad del concepto– diremos que el “Pachayacháchic” era grosso modo “el que disponía la tierra para que rindiese”, o más brevemente todavía “el que la hacía fecunda”, “el fecundador”. Entonces diremos que la asociación “Viracocha Pachayacháchic” de Pachacuti no podía significar en tiempos de los Incas “el dios único, omnipotente y creador”, sino que debía tener más o menos el sentido de “sol fecundador”.

⁸⁷ “Pachayacháchic”. Itier había incluido una primera versión de este estudio en 1993.

IX A MODO DE CONCLUSIÓN

En las últimas páginas, el cronista resume y resalta la trayectoria providencialista de su historia de Dios en el Perú. En Cajamarca se cumplen los tiempos. Pachacuti evoca la prisión del Inca y la matanza. Añade: “Después que [Atahualpa] acabó de hablar con el padre fray Vicente de Balverde [...] entendieron que era el mismo Pacha Yachachic Viracocha o sus mensajeros”, y también: “[...] los españoles desde Cajamarca los abissó a Atahualpa ynga diciendo que traya la ley de Dios hacedor del cielo”, aludiendo sin duda al “requerimiento” pronunciado por el religioso.

El lector entiende que los peruanos en Cajamarca pudieron entender que Valverde y los españoles eran los mensajeros y reveladores del Creador porque recuerda la página de la obra donde Mayta Cápac profetiza las circunstancias que de hecho se realizan en Cajamarca. Este Inca anunciaba “muchas guerras entre los ermanos”, “gran derramamiento de sangre”, “el general destruyimiento del reyno” y, además, había precisado la época de los futuros acontecimientos (“habían de ser hasta tantas hedades”). Había asegurado el Inca profeta que tan aciagos sucesos se compensarían con “el generalísimo provecho” que había de traer consigo el Evangelio. Es decir que, según Pachacuti, el anuncio del mensaje cristiano a los tawantinsuyanos compensaría con creces la matanza y la catástrofe política. Los españoles “mensajeros” del “hazedor” (que hasta entonces los peruanos seguían llamando con su nombre indígena provisional, desde hacía 1500 años) están a punto de revelar el *nombre* del verdadero Dios, del verdadero nombre de Dios, y esto es lo que importa al que escribe.

Ya es tiempo de revelaciones. También se revelará en breve el *nombre* de Tunapa a los habitantes del Cuzco: “[...] y el padre fray Vicente Valverde con su mitro y capa representaba la persona de San Pedro, pontífice romano, no como Santo Tomás hecho pobre”.

Podríamos preguntarnos si con esta frase Pachacuti condena o alaba la pompa y orientación del obispo, si manifiesta una actitud más bien franciscana o más bien jesuita, pero esta no es la cuestión. El “no” concierne solamente al concepto de pobreza, y fuera de ello queda claro que el autor nos presenta a Valverde como un nuevo Santo Tomás, como el continuador de la obra interrumpida de Tunapa. Sobreentiende que es el campeón de la segunda evangelización del Perú, que tiene a su cargo difundir la revelación del nombre trinitario del dios creador, único y universal, que es Dios, Cristo, Espíritu Santo. Valverde marca el triunfo de la Providencia. Durante milenio y medio, los Incas buenos y píos habían anhelado conocer el *nombre* porque no había sido posible conservar sino una pequeña parte de la prédica del apóstol Tunapa. Recordemos que lo dramático había sido que al padre de Manco Cápac y a sus familiares: “solamente nombre de Dios nuestro señor y de su hijo Jesucristo nuestro señor les faltava”. Y ahora, ya no falta el *nombre*.

Con la profecía el otro resorte privilegiado del proceso dramático de la obra es el concepto cristiano de creación divina. Es un tema central porque su revelación completa en el Perú es el objeto central de la proyección providencialista, y también porque es al mismo tiempo el argumento clave de la refutación del politeísmo, porque es el trampolín intelectual de la extirpación de la idolatría. Entender y hacer entender que Dios es único Creador de *todo* y que él *solo* tiene poder divino, que ninguna entidad creada puede tenerlo, es aceptar y hacer aceptar que no pueden existir otros dioses. La creencia en un solo Dios es el primer artículo de fe, la primera declaración de los catecismos y es por antonomasia excluyente, no deja sitio a otros. La unicidad y la capacidad creadora, que van juntas, y juntas son exclusivas y excluyentes, el cronista las había atribuido a los Incas desde Manco Cápac, y gracias a la deducción de aquellos conceptos los Incas habían podido combatir los cultos de idolatrias del sol, de la luna, etc., despejar así el campo religioso para que el futuro advenimiento del *nombre* no fuese sentido por los peruanos como una contradicción sino como una continuación,

confirmación y complemento de las más altas creencias autóctonas. De ahí la importancia medular del presunto retablo de la Creación en el Coricancha, donde habría campeado cual “piedra de espera” la señal (*unancha*), solamente la señal del Creador.⁸⁸

Valverde recalca este enfoque al declarar a Atahuallpa, en Cajamarca, que “traya la ley de Dios hazedor del cielo”. Y ya en el Cuzco: “Fray Vicente va derecho al Coricancha casa del Hazedor”.

Frase repleta de significaciones. El mensajero del Dios “ya conocido” entra en el gran templo de los Incas que había abrigado durante tanto tiempo el retablo de la Creación realizado por el Dios “no conocido”, con nombre regional y provisional. Pachacuti deja sobreentendido entre renglones que Valverde va a entrar en el templo y que va a arrancar enseguida el disco de oro del sol que Huáscar había pegado en el retablo cerca, o encima de la plancha de oro del Creador, y que va a quitar también aquella plancha de Viracocha Pachayacháchic, dios inconcluso, y sustituirla por la imagen de Dios. Así quedaría hecho y derecho el retablo del altar del nuevo templo cristiano que por lo mismo consagraría e inauguraría el obispo, recuperando el local del templo incaico, conforme al consejo de san Gregorio Magno. También podemos preguntarnos si el cronista evocaba con segunda intención al dominico Valverde fundando el templo de Santo Domingo. ¿Existe una relación entre el dibujo de Pachacuti y el primitivo altar del templo de Santo Domingo del Cuzco?

Así concluye esta relación de las prosperidades, de los percanes, y finalmente del triunfo de la obra de Dios en el Perú. Comprendemos que el autor concedió la mayor importancia a lo que creía que el pasado *debió ser*; a la preexistencia de conceptos (di-

⁸⁸ A. Sánchez no se ha dado cuenta de que la Creación cristiana era una dimensión esencial de la *Relación*. No solamente no se dio cuenta de su importancia sino que niega de plano su presencia en la obra: “La primera discordancia con el relato tradicional de las crónicas es que los hechos de la Creación están ausentes de la *Relación*” (A. Sánchez 1992: 159).

vinos) a los que la realidad debía corresponder; al poder de las definiciones abstractas que luego se concretizan en los hechos; a los nombres que contienen y gobiernan lo que expresan; al proceso histórico que se conforma al modelo preconcebido de la historia. La Providencia engendra y repite modelos. El verdadero modelo del altar del Coricancha consagrado a Viracocha Pachayacháchic, *unancha* –es decir, señal y anuncio del verdadero Dios– es el altar del Dios no conocido en Atenas; y la entrada de Valverde en el Coricancha repite exactamente la de San Pablo en el templo griego. En la siguiente frase de San Pablo (Hechos 17) basta cambiar “atenienses” por “tahuantinsuyanos” y constataremos que las circunstancias, las ideas expresadas por el apóstol de los gentiles se adaptan exactamente a las circunstancias y a las ideas de la *Relación*: “Varones tahuantinsuyanos, en todo observo que sois muy religiosos, porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba esta inscripción: Al Dios no conocido. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio”.

Pero, el neoplatonismo que empapa la obra no impide a su autor apelar a la autenticidad de la experiencia personal. Pachacuti reivindicaba en su prólogo su conocimiento directo de las fuentes orales tradicionales: “Digo que hemos oydo siendo niño noticias antiquísimos y las ystorias, barbarismos y fábulas del tiempo de las gentilidades, que es como se sigue... ”.

Afirmación aceptable, solamente en parte, en lo que se refiere a muchas de las informaciones andinas originales que componen la breve y tan densa *Relación*.

12
LOS “SALMOS” DE MANCO CÁPAC:
EL INCA SEUDOPOETA DE
PACHACUTI YAMQUI⁸⁹

Las antologías de la poesía andina siempre acogen en su sección prehispánica las oraciones o himnos en quechua de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, y, conforme a las declaraciones de este autor, atribuyen la paternidad de ellas al Inca Manco Cápac. Sin embargo, este origen nunca ha sido establecido y solamente procede de un prejuicio favorable de incanidad. Este prejuicio ha sido lo suficientemente fuerte como para orientar el enfoque y las conclusiones de los análisis que se han intentado en el sentido de una confirmación de las aserciones de Pachacuti. El siguiente comentario de la primera oración conduce a un resultado muy diferente, situándola en el contexto de la *Relación* y a esta en el contexto cultural de su época.

El análisis de la *Relación* me demuestra que Pachacuti Yamqui Salcamayhua (por comodidad diremos aquí Pachacuti) no transcribe, como lo pretende, la tradición oral sobre el pasado andino, sino que él reconstituye y modela este pasado de acuerdo con cierta visión teológica de la historia, dentro de una perspectiva providencialista y profética propia de ciertas corrientes católicas de su tiempo.

⁸⁹ Publicado originalmente como “Les ‘psaumes’ de Manco Capac. L’Inca pseudo-poète de Santa Cruz Pachacuti”. En Pierre Duviols (ed.), *Religions des Andes et langues indigènes. Équateur, Pérou, Bolivie avant et après la conquête espagnole*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 1993, págs. 59-82. La versión que aquí aparece fue traducida al español por Sandra Recarte y revisada por César Itier.

LA PERIODIZACIÓN SUBYACENTE

La lectura de la *Relación* me impone las siguientes constataciones: la historia de los Andes, hasta la conquista española está dividida en tres edades:

1. El *purunpacha*, edad bárbara y tenebrosa, en la que los hombres eran acosados por los diablos (*hapiñuñu*, *achaccalla*), cuya razón de ser en el texto es sobre todo de orden teológico. Es la edad en la que el Demonio reina completamente.
2. La edad de Cristo, abierta por una referencia a su pasión y por la llegada de Tonapa (o Tunapa) que aquí es el nombre indígena del apóstol Santo Tomás. Este último lucha sin éxito decisivo contra la idolatría y el politeísmo. Antes de desaparecer, Tunapa transmite al padre del primer Inca un fragmento de su bastón de peregrino, sobre el cual está inscrito un mensaje de moral cristiana ("los siete preceptos"). Esta reliquia se transformará sobrenaturalmente en oro y se convertirá en el *tupayauri* taumaturgico y protector de la dinastía de los Incas.
3. La edad de los Incas. Algunos soberanos descubren o redescubren el monoteísmo de un dios creador del mundo (Viracocha Pachayacháchic), conservan los preceptos cristianos y luchan contra la idolatría. Otros se complacen en el paganismo y lo alientan. La historia de los Incas de la *Relación* es en gran parte la de la lucha de Dios contra el Demonio.
4. La conquista, con la entrada de los españoles (F. Pizarro y V. de Valverde en Cuzco), inaugura una cuarta edad, que se inicia con el fin de la *Relación*. El lector atento que considera el conjunto del relato puede deducir fechas y asignarlas a la periodización de las tres edades. La primera edad de los diablos omnipotentes se cierra con la pasión de Cristo ("A esto se entiende que los demonios fueron vencidos por Jesucristo Nuestro Señor [cuando] quedó en la cruz en el monte Calvario"). Como este acontecimiento tuvo lugar en el año 33 (cuando Cristo tenía 33 años) y el ingreso de Pizarro y Valverde, según el autor, se puede fechar en 1533, la du-

ración de la segunda y la tercera edad juntas debe ser pues fijada en 1500 años, dado que en sí la segunda edad duró poco tiempo.

EL MONOTEÍSMO PREVIO A LA REVELACIÓN DEL CRISTIANISMO

Todo sucede como si los Incas –por los menos los buenos Incas–, según el autor, fuesen los instrumentos de la Divina Providencia, que les ha enviado el *tupayauri*. Han heredado del apóstol Santo Tomás la ley moral, pero no el conocimiento de la fe cristiana, y nada señala en el texto que hayan heredado el conocimiento de la existencia de un solo dios creador, pues el autor da a pensar que Manco Cápac descubrió por sí mismo su existencia, como vamos a verlo. Él instauró el culto de este Dios –a quien llama Viracocha Pachayacháchic– en el templo del Sol, donde lo hizo representar mediante una placa de oro. Pero antes de tratar estas cosas, *el lector es informado* de hechos importantes que Manco Cápac ignorará siempre: descubre que el nombre peruano del Dios corresponde en realidad al Dios cristiano. Esta información es necesaria para que el lector comprenda el resto del texto.

En efecto, el autor identifica mediante una triple equivalencia al Dios de Manco con el Dios cristiano: 1. Tunapa = Santo Tomás; 2. Santo Tomás = apóstol de Cristo; 3. Tunapa = mensajero de Viracocha (o Viracocha Pachayacháchic). El lector forzosamente tiene que concluir que Viracocha (o Viracocha Pachayacháchic) = Dios y Cristo. Volvamos sobre este punto capital. Santo Tomás-Tunapa es el enviado, el mensajero (*cacha*), el mayordomo (*pachacca*) de Viracocha, o de Viracocha Pachayacháchic (“Pues se llamó a este barón Tunapa Viracochanpa cachan y le nombraban Tunapa o Tarapaca Viracocha Pacha yachachip cachan o pachaccan”). Por ende, Viracocha y Viracocha Pachayacháchic representan al Dios cristiano, el Hijo y el Padre, tal como algunos pasajes de la *Relación* permiten precisarlo. Debemos constatar que los nombres de Viracocha y de Viracocha Pachayacháchic están dotados aquí de un contenido exclusivamente cristiano, o, mejor dicho, precristia-

no, aunque el autor obviamente los tomó del panteón indígena. No sería útil aquí tratar de explicar el sentido que pudo tener Pachayacháchic en el mundo quechua prehispánico, porque esto no esclarecería el contexto, aunque desde un punto de vista etnohistórico, la cuestión del sentido exacto de *Pachayacháchic* antes de la llegada de los españoles, sea de mayor importancia. En cambio, es significativo que uno de los sentidos que el jesuita González Holguín atribuye a este vocablo: “hazer algo natural Dios, criándolo”, corresponda al sentido de *creador* adoptado aquí por Pachacuti (y ya también por Betanzos, Sarmiento, Molina y Acosta) pero no al que podría encontrarle en la actualidad un lingüista calificado. Se debe pensar entonces en una modificación semántica operada sin duda desde muy temprano por los misioneros y también por los cronistas, que el Inca Garcilaso denuncia y en la cual ve una superchería, una falsificación debida a eclesiásticos quechuistas (cf. análisis de la palabra Pachayacháchic, *Comentarios reales*, II, II).

LA ORACIÓN

Situémonos ahora a comienzos del reinado de Sinchi Roca, hijo de Manco Cápac. Este último, que adora a Viracocha Pachayacháchic sin saber (como nosotros) que es el precursor y el equivalente de la Trinidad y de Cristo, que ha fundado su culto en el Coricancha y destruido los ídolos del politeísmo, conoce una vejez atormentada. Y pronuncia la siguiente oración.⁹⁰

⁹⁰ En la *Relación*, la “primera” oración de Manco Cápac termina en *wañuptiy*, la “segunda” comienza con *Runa walpaqpa*. Entre ambos se lee esta observación de Pachacuti: “Y después desto siempre los acordaba de tonapa deziendo”. Por mi parte, no separo los dos fragmentos porque me parece que constituyen una unidad y un todo orgánico. Reproduzco aquí el texto establecido por César Itier y la traducción que él ha publicado en *Revista Andina*, 6, 2, 1988 bajo el título “Las oraciones en quechua de la *Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*”. N. a esta edición: Esta transliteración del texto quechua en grafía moderna y esta traducción han sido corregidas por César Itier con respecto a la versión original.

- | | | |
|---|---|---|
| 1 | A, Wiraquchan, tiqsi
qhapaq, “kay qhari kachun,
kay warmi kachun” ñiq apu,
hinantin [...] <chichha>
kamaq, maypim kanki?
Manachu rikuykiman? | Oh, Viracocha, Señor del
Principio, Señor que dijiste: “sea
este hombre, sea esta mujer”,
Creador de todas [¿las partes del
mundo?], ¿dónde estás? ¿No te
puedo ver? |
| 2 | Hananpichum, urinpichum,
kimrayñinpichum qhapaq
uśnuyki? | ¿Está arriba, está abajo, está en
medio tu trono? |
| 3 | Hayñillaway, hanan qucha
mant’arayaq, urin qucha
tiyanqay pacha kamaq, runa
wallpaq apu. | ¿Contéstame te lo ruego, Creador
de la extensión del mar de arriba
y del mundo en que vivo, el mar
de abajo, Señor hacedor de la
gente. |
| 4 | Yanaykikuna qamman
allqa ñawiywan rikuytam
munayki. | Tus siervos, que te buscamos con
nuestros ojos nublados, queremos
verte. |
| 5 | Rikuptiy, yachaptiy,
unanchaptiy, hamut’aptiy,
rikuwankim, yachawankim. | Cuando yo vea y sepa, cuando yo
entienda y comprenda, me verás y
conocerás. |
| 6 | Intiqa, killaqa, p’unchawqa,
tutaqa, puquyqa, ch’irawqa,
manam yanqachu. | El sol y la luna, el día y la noche,
el verano y el invierno, no
existen sin causa. |
| 7 | Kamachiśqam purin. | Están gobernados. |
| 8 | Unanchaśqaman,
tupuśqamanmi chayan. | Caminan según les ha sido
señalado, a lo que les ha sido
medido llegan. |
| 9 | Mayqanmi thupa yawrikta
apachiwarqanki? | ¿Quién eres, tú que me hiciste
llevar el cetro real? |

- | | | |
|----|---|---|
| 10 | Hayñillaway, uyarillaway,
manaraqpaș âyâk'uptiy,
wañuptiy. | Contéstame y escúchame, te lo
ruego, antes de que me canse y
me muera. |
| 11 | Runa wallpaqpa pachakan,
yananși kawaq ari. | Dicen que puedes ser mayordomo
y servidor del Hacedor de la
gente. |
| 12 | Chaymi yuyallaway, Qusqu
qhapaq churatuqiy apu,
<Tarapaca Ttunapa>. | Por eso, te ruego que te acuerdes
de mí, señor Tarapaca Ttunapa
que al pasar me hiciste rey del
Cusco. |
| 13 | Paqta wañuptiypaș,
qhapaq ruratuqiyqaykikta
qunqawaq. | Ojalá no olvides, aun después
de mi muerte, al que a tu paso
hiciste rey. |
| 14 | Wañuptiyri yuyay nunayta
kallpanchankitaqmi,
payllankitaqmi. | Y cuando me muera, fortalecerás
y premiarás mi alma. |
| 15 | Riqsichillawankiman
pichum karqan! | ¡Cuánto quisiera que me hagas
conocer quién era! |
| 16 | Achuș qamchum kankiman
<happiñuñu> llașaq, atiq,
manchachiq? | ¿Habrás sido tú quién aplastó,
venció y ahuyentó a los
happiñuñus? |
| 17 | Riqsillayman,
yachallayman. | ¡Si lo conociera, si lo supiera! |
| 18 | Allpamanta kamaqiy,
llut'aqiy, rikullaway! | Tú que me formaste y creaste de
barro, ¡mírame, te lo ruego! |
| 19 | Pim kanki? | ¿Quién eres? |
| 20 | Ña allpa unu machum kani. | Ya soy un anciano de tierra y
agua. |

LA BÚSQUEDA DEL DIOS DESCONOCIDO

En estos versículos se puede reconocer:

- Una invocación respetuosa, solemne, al Dios Viracocha en tanto que creador del mundo, de los hombres, dotado además de poder sobre ellos.
- Una meditación sobre el determinismo al que están sometidos los astros, las estaciones, etc., determinismo que implica y precisa que el Dios no solo es el creador sino también el gobernador y rey del mundo.
- Una afirmación de humildad, inferioridad y sumisión del orante en relación con este Dios; la reivindicación de la calidad de siervo o esclavo de este Dios.
- El deseo intenso de obtener un conocimiento más preciso de este Dios (su lugar de residencia, su aspecto...), el deseo de verlo.
- Una súplica para ser escuchado y también reconocido por este Dios, para comunicarse con él.
- Una súplica para recibir de él un mensaje de contenido no definido (luego, misterioso) pero indudablemente capital, que el orante espera recibir antes de morir.
- Una oración al apóstol Tunapa –quien lo hizo rey– para que interceda en su favor ante este Dios.
- La esperanza en una remuneración, en una recompensa después de la muerte.

Este texto, a pesar de su brevedad y de su sobriedad, es rico en contenido metafísico y expresa intensamente la solemnidad del himno al Dios, la gravedad de la meditación cosmológica, el lirismo plañidero, elegíaco. El llamado ardiente, implorante, angustiado, tiñe de misticismo esta búsqueda tanto intelectual como intuitiva de la comunicación, del contacto directo con la divinidad.

COMENTARIO DEL TEXTO

- 1: A, *Wiraquchan, tiqsi qhapaq*.⁹¹ Aquí, el autor del texto ha elegido para *tiqsi* ‘fundamento’ el sentido de “comienzo” en la medida en que estos conceptos concuerdan con el acto divino y primordial de la creación del mundo. Esos son los sentidos de *tiqsi* consignados también por la literatura católica, p.e. la *Doctrina Christiana*, Lima 1584; por ende, sentidos recuperados por la Iglesia. *Wiraquchan tiqsi qhapaq* remite a la vez a la idea de principio, de comienzo de todas las cosas, y en suma a la primera línea del Génesis (“En los principios creó Dios el cielo y la tierra”). Se observará que en la oración análoga de Oré, ambas ideas están reunidas (“O, hazedor, que está desde los comienzos y principios del mundo hasta los fines dél”). La anexión del Viracocha indígena por el campo teológico cristiano se opera aquí por desviación semántica. Por otro lado, se observará que el concepto de comienzo absoluto, aquí afirmado, es indisociable del concepto de tiempo lineal, terminado, propio del cristianismo y totalmente ajeno al de tiempo cíclico que conviene atribuir a las culturas andinas prehispánicas.
- 1: “*kay qhari kachun, kay warmi kachun*” *ñiq apu* “Señor que dijiste: ‘sea este hombre, sea esta mujer’”. Aquí el texto quechua ha dado lugar a un contrasentido persistente. Mossi, Lafone Quevedo, Markham, Means (por no citar que a críticos antiguos) han traducido por “que seas un hombre o una mujer” y Lehman-Nietsche por “¿es un hombre?, ¿es una mujer?”. En base a este error este último imaginó al Viracocha bisexuado, andrógino, algo que en nuestros días tiene éxito. El verbo en el imperativo que inaugura el acto de existencia del hombre y de la mujer, debe ser atribuido al creador Viracocha. La alusión al Génesis es evidente. Aun cuando en el Génesis es utilizado el subjuntivo imperativo para otras creaciones que la del hombre (p. e.

⁹¹ Nota a esta edición: sobre el sentido indígena de *tiqsi* asociado a Viracocha, véase el estudio de César Itier (2013).

“hágase la luz”), esta orden es un eco de “creó Dios al hombre a su imagen [...] varón y hembra los creó” (Génesis 27). La misma frase está inscrita sobre el dibujo cosmogónico del folio 13v, que yo defino como “retablo de la creación”.⁹² Encontramos algo equivalente en la oración n.º 1 de las *Fábulas* de Molina (*cari cachon- huarmi cachun nispa*), que el mismo Molina traduce: “Sea este hombre, sea esta mujer”, y existe una traducción equivalente en Murúa y Oré (“con dezir sea este hombre y esta sea mujer”). Esta comparación habría debido guiar a los primeros traductores modernos.

- 1: *Manachu rikuykiman?* “¿No te puedo ver?”. Es la interrogante de un monoteísta que busca a Dios e ignora que él es *invisible*. Manco es puesto en paralelo con Moisés quien en el monte le dijo a Jahvé: “Hazme ver, por favor, tu gloria”, y Dios le respondió: “No te es posible ver mi rostro, porque nadie puede verme y vivir [...] mi rostro no se puede ver” (Ex. 33). Manco es de alguna manera el Moisés del Perú, con esta diferencia capital, que el monoteísmo de Moisés estaba revelado. Pero el paralelo está inscrito en filigrana en la *Relación*. La afirmación y la explicación de la invisibilidad de Dios era un desafío de la evangelización del Perú, donde reinaba el culto a las huacas materiales. No era fácil inculcar la noción de Dios inmaterial, de pasar de un Viracocha hecho estatua a este último. Y el deseo de ver a Dios, en la teología cristiana también es la aspiración a la salvación, porque la salvación es ante todo “la visión intuitiva de Dios”.
- 1-2: [...] *maypim kanki?* [...]. *Hananpichum, urinpichum, kimray- ñinpichum qhapaq uñnuyki?* “¿dónde estás? [...]. ¿Está arriba, está abajo, está en medio tu trono?”. La imagen del trono supone que Manco toma a Viracocha por rey del mundo, como en el Antiguo Testamento, en donde se lee: “Jehová tiene en el cielo su trono” (Sal. 15, 4; y 103, 10). Dios, como rey del universo, es un tema importante del libro III de la *Suma contra los gentiles*,

⁹² Nota a esta edición: cf. cap. 12 del presente volumen.

de Santo Tomás. Pero lo esencial aquí es la idea de localización (¿dónde está Dios?) que sugiere la respuesta católica: “su trono está en el cielo, pero Dios está en todo lugar”. Manco, a pesar de su celo iconoclasta, impregnado de la realidad de las huacas localizadas, ignora todavía la ubicuidad de Dios. Después de la oración, Pachacuti escribe esto: “dizen que [Manco Cápac] comenzó a ver si los hallava y topava con el hacedor, si acaso por ventura” y él escogió sacerdotes “para que llamaran y alcanzaran y conocieran que donde estava el Hazedor del cielo y tierra”, al parecer con el propósito de erigirle un templo ahí donde se encontrase. No podrán reproducirse semejantes tanteos en aquellos que, después de la entrada del Evangelio, estarán informados y evangelizados. Esta cuestión de la localización del hábitat de Dios, vecina a la de su inmaterialidad, encontrará su respuesta en la *Doctrina Christiana*, Lima, 1584: “[Dios está] en el cielo, y en la tierra, y en todo lugar” (*Cathecismo breve para los rudos y ocupados*, fol. 13). Dios está en todo lugar porque ve por todo lugar, desde el cielo (cf. “¿Quién como Jehová nuestro Dios, que se sienta en las alturas, que se humilla a mirar en el cielo y en la tierra”, Sal. 113, 5), y Santa Teresa (“Entre los pucheros anda el Señor”), que él vea y ejerza su poder en toda la creación, “en los abismos”, “en las nubes y nublados” sin estar ahí, no implica un panteísmo, pero en cada sitio él debe tomar el lugar de los dioses andinos especializados: Dios no es una suerte de huaca superior (material) pero ocupa todos los territorios de las huacas. Tal vez el poeta trata de demostrar la incapacidad de los Incas para concebir un dios invisible (cf. San Pablo, *Epístola a los romanos*).

- 3: *Hayñillaway* “Contéstame te lo ruego”. Véase *infra* sección 10.
- 3: [...] *hanan qucha mant'arayaq, urin qucha tiyanqay pacha kamaq* “Creador de la extensión del mar de arriba y del mundo en que vivo, el mar de abajo”. Referencia evidente a ese pasaje del Génesis 17: “E hizo Dios la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión”. Aquí se trata de una “cosmovisión” que Jean Guitton (1947: 69) comenta así: “El autor bíblico supone

un gran abismo. La extensión que separa las aguas de los cielos, es el sistema de Einstein de esa época. Por doquier se encuentra la idea que la tierra está recubierta de una bóveda esférica sólida, por encima de la cual están las aguas superiores, o aguas del cielo, que, esclusas abiertas provocarán el diluvio que vendrá a engrosar las aguas de la tierra o aguas inferiores”. Es una representación varias veces expresada en el Antiguo Testamento, p. e. “Alabadle, cielos, y las aguas que están sobre los cielos” (Sal. 148, 4).

- 4: “Tus siervos, que te buscamos con nuestros ojos nublados, queremos verte”. Los reyes –como los papas– son, en la tradición de la cristiandad, los siervos de Dios. Este versículo adapta este otro, de los Salmos: “A ti levanto mis ojos, a ti que habitas en el cielo. Como están los ojos de los esclavos fijos en las manos de sus señores” 123 (122), (en la traducción de la Escuela Francesa de Jerusalén).
- 5: “Cuando yo vea y sepa, cuando yo entienda y comprenda, me verás y conocerás”. Cf. “Hazme entender el camino de tus mandamientos para que medite en tus maravillas” (Sal. 119, 27) y “Tuyo soy yo, sálvame, porque he buscado tus mandamientos” (*Ibid.* 94). ¿“Me conocerás” equivale a “Me reconocerás”?
- 6: “El sol y la luna, el día y la noche...”. Este fragmento de meditación sobre la regularidad del movimiento de los cuerpos celestes, de los días, de las estaciones, etc., se ajusta a una cosmografía ptolemaica, precopernicana. Durante largo tiempo la Iglesia se ajustó a ella, incluso mucho después de Galileo. Manco Cápac supone que el Sol gira en torno a la Tierra. De la contemplación del movimiento de los astros él deduce que no son libres, sino determinados por una fuerza superior a ellos. En consecuencia, esta fuerza superior es inteligente, creadora y bienhechora. Es Dios. Este es un antiguo raciocinio inventado por los griegos, retomado por los romanos y perfeccionado por el humanismo cristiano. Es la prueba de la existencia de Dios llamada “del Primer motor” o de la “Primera causa”, orquestada por un Luis de Gra-

nada en su *Introducción al Símbolo de la Fe*. Pero los evangelizadores y los cronistas del Perú utilizaban este tópico antes de la publicación del *Símbolo* y en esos casos parece que utilizaron sobre todo el libro II de *De natura deorum* de Cicerón, directamente o a partir de diversos comentarios eclesiásticos. Los Antiguos pasaban de la idea de movimiento –de ausencia de autonomía de los astros– a la idea de poder, a la necesidad ineluctable de un *gobernador* (la palabra es de Cicerón). El humanismo cristiano encontraba también un equivalente en el Antiguo Testamento (Sabiduría 13, 1) y, justamente a propósito de los idólatras: “el fuego, o el viento, o el aire, o las muchas aguas, o el sol, o la luna, creyeron [los paganos] que eran dioses y gobernadores del mundo”. Ahora bien, quien cita este pasaje es José de Acosta (*Historia*, V, V).

Manco, en su reflexión, sugiere solamente el poder, el gobernador que da órdenes a los astros. Pero misioneros e historiadores del Perú han sido más explícitos, han atribuido el razonamiento completo, con variantes, a tal o cual Inca, dándole así a menudo el aspecto de un *exemplum*, como aquellos que se usaban en los sermones. Estos contienen las imágenes del siervo, del esclavo, del mensajero encargado de llevar una carta, de un rumiante atado a su estaca que tan solo puede darse vueltas, de la flecha que va adonde la envía el arquero, en oposición con las imágenes del señor, del gobernador, del capitán o del soberano. Encontramos esto en particular bajo la pluma de Las Casas (*Apológica Historia*, cap. 126), C. de Molina (*Fábulas*), Blas Valera (*Comentarios VIII, VIII*), Cabello Valboa (1951: 310), Acosta (*Historia V, V*), J. de Oré (*Símbolo* fol. 39v), Garcilaso (*Comentarios IX, X*), F. de Avendaño (*Sermones*, IV), F. de Ávila (*Tratado de los evangelios*, t. II, víspera de la Epifanía).⁹³

- 9: “¿Quién eres, tú que me hiciste llevar el cetro real?” Ya hemos dicho que la tradición cristiana providencialista quie-

⁹³ Ya he tratado este tema en diferentes publicaciones.

re que los reyes deban su poder a la gracia de Dios. Existen ejemplos en el Antiguo Testamento, por ejemplo “él es quien [...] quita reyes y pone reyes” (Daniel, 2, 21). Por otra parte, según el contexto, Manco Cápac debe su cargo y su poder a Tunapa (él mismo mensajero de Viracocha-Cristo), pues este apóstol entregó a Apotambo, padre de Manco, el *tupayauri*, que no es otra cosa sino el bordón, transmutado en oro, de Tunapa-Santo Tomás.

- 10: “Contéstame y escúchame, te lo ruego”. Reiteración (cf. Sección 3). Nuevamente pensamos en Moisés sobre el monte, diciéndole a Dios: “Hazme ver, por favor, tu gloria” y en otros pasajes del Antiguo Testamento donde se implora una señal del Cielo. En cuanto a “escúchame te lo ruego”, es el grito de todos los orantes a la divinidad, y los encontramos desde luego en los Salmos: “Oye mi voz conforme a tu misericordia” (Sal. 119, 149), “Señor oye mi voz” (Sal. 130, 2) o también con la variante del fracaso sufrido: “¿Hasta cuándo, o Jehová, clamaré, y no me oirás?” (Habacuc 1, 2, y también Sal. 13 (12)), directamente incluida en los fragmentos de oración en quechua recogidos por Huaman Poma. Aquí, Manco pide a Dios que lo escuche y también que se le manifieste. Esta manifestación, que se ha dado por equivalente de la exhibición del rostro, puede tener, debe tener también en este segundo caso el sentido de respuesta. Manco pide una respuesta a sus preguntas sobre la naturaleza y el nombre de Dios. La respuesta sería la revelación, imposible hasta la venida del Evangelio.
- 10: “[...] antes de que me canse y me muera”. Hay que agrupar “escúchame, te lo ruego” y “antes de que me canse y me muera”. Constatamos que este versículo plagia los versos siguientes de los versículos 12 y 13 del salmo 39: “Oye mi oración, oh Jehová, y escucha mi clamor [...] antes que vaya y perezca”.
- 11: “[...] mayordomo y servidor del Hacedor de la gente”. Es decir “Mayordomo (jefe de los criados) de Dios”. Manco se dirige ahora a Tunapa, quien, como apóstol de Cristo, ha estado en la tie-

rra de los Andes. Único en su género, ha sido el de mayor rango entre los criados del Dios cristiano. González Holguín le da a *pachaca* el sentido de “siervo o criado principal sobre todos los siervos y haciendas”. “Mayordomo o jefe de los criados de Dios” me parece transpuesta de la célebre fórmula aplicada al Papa en las bulas, a partir del siglo XV: *Servus servorum Dei*, “siervo de los siervos de Dios”. González Holguín emplea *pachaca* (*pachaca*) también en un sentido eclesiástico.

- 11: “Dicen que puedes ser...”. Alusión a la tradición oral conservada por los antiguos curacas, por ejemplo, por Apotambo, quien conoció a Tunupa.
- 12: “Por eso, te ruego que te acuerdes de mí”. Manco recurre a Tunupa en tanto que mediador. Tunupa es un santo. Los santos son los intercesores ante Dios.
- 12: “[...] señor Tarapaca Ttunapa que al pasar me hiciste rey del Cusco”. Es la misma idea de las secciones 9 y 10. Al pasar por casa de Apotambo, Tunapa dejó un fragmento de su bordón. Y, este fragmento transmutado en oro, es el que consagra a la dinastía de los Incas y tiene el poder de protegerla contra los hombres (durante el ataque de los chancas) y contra los demonios y las huacas (cf. el cayado de Moisés).
- 13: “Ojalá no olvides, aun después de mi muerte, al que a tu paso hiciste rey.” Manco, en artículo de muerte, solicita por segunda vez la intercesión de Tunapa (cf. v. 38) e invoca por tercera vez la gracia que le hizo haciéndolo rey, gracia equivalente a una predestinación.
- 14: “Y cuando me muera, fortalecerás y premiarás mi alma”. ¿Manco se dirige a Tunapa o a Dios? Parece que fuera también a Tunapa a quien reclama su intercesión. En este llamado, Manco muestra que cree en la inmortalidad del alma, en la vida eterna y también en la remuneración, en una posible recompensa, aunque ignora la existencia del paraíso y del infierno. Pero si consideramos que Tunapa no tiene el poder de “recompensar al alma”, habrá que concluir que aquí Manco se dirige a Dios.

- 15: “¡Cuánto quisiera que me hagas conocer quién era!”. Tunapa-Santo Tomás podría quizá explicarle quién es ese Dios.
- 16: “¿Habrás sido tú quién aplastó, venció y ahuyentó a los happyñuños?”. Alusión a los pasajes anteriores de la *Relación* donde Tunapa combatía la idolatría y el demonio. Alusión también, voluntariamente oscura, a la posibilidad de un infierno, al ensañamiento del demonio para llevarse el alma de los moribundos.
- 17: “¡Si lo conociera, si lo supiera!”. Saberlo se aplica a la naturaleza y al nombre de este Dios escondido, y conocerlo implica el conocimiento intuitivo de Dios, es decir la aspiración a la salvación.
- 18: “Tú que me formaste y creaste de barro”. Manco se dirige de nuevo a Dios. Profesa, sin saberlo, el dogma cristiano en cuanto a su creación: Dios hizo al hombre de arcilla, el hombre es barro, polvo, etc. (“pues polvo eres y al polvo volverás”, “*et in pulverem reverteris*”, Génesis 3, 19).
- 18: “¡[...] mírame, te lo ruego!”. Cf. “Vuélvete a mí y tenme piedad” (Salmo 119, 192).
- 19: “¿Quién eres?” Esta pregunta repetida *in fine* cierra el círculo. Evidentemente, la meditación mística no puede, antes de 1532, desembocar en una respuesta sobre la Divinidad.
- 20: “Ya soy un anciano de tierra y agua”. Triste y penosa constatación implorando piedad, pero sin atenuar la esperanza y la fe expresada más arriba. *De tierra* remite a 54 y a *et in pulveris reverteris*.

DEL DIOS DESCONOCIDO DE LOS ATENIENSES AL DE MANCO CÁPAC

Por otro lado, el conjunto de la oración y las circunstancias religiosas de Manco Cápac presentan una impactante analogía con el espíritu y la letra de un pasaje bien conocido de los *Hechos de los Apóstoles* (17, 25 etc.), en el cual San Pablo se dirige a los atenienses. Hasta el punto que la situación del monoteísmo preevangélico de los atenienses, según San Pablo, parece haber sido proyectada

sobre el Perú incaico, adaptado al reino de Manco Cápac, y haber inspirado en buena parte la oración que le es atribuida, y también otros pasajes de la *Relación*.

Es así como Manco reconoce un dios creador único y omnipotente. San Pablo definía igualmente al Dios concebido por los atenienses como “el Dios que ha hecho el mundo y todo lo que hay en él, siendo Señor del cielo y de la tierra”. Manco había descubierto su existencia a través del raciocinio. En su discurso, San Pablo aludía a los estoicos que en Atenas habían concebido mediante el raciocinio la necesidad de un solo Dios.

Manco hace adorar a Viracocha-Dios sobre el altar de un templo pagano, porque creía que Dios podía ser adorado al lado de otras huacas. Los atenienses, ellos también, habían instalado a su Dios desconocido en un templo pagano, provocando la observación de San Pablo: “Dios no habita en templos hechos por manos de hombre”. Esto completa también el esclarecimiento de la cuestión de la localización del Dios escondido (cf. versos 7-8-9 de la oración), es decir la de la ubicuidad de Dios, que está en todo lugar, como vimos, pero que también no está “en ningún lugar tampoco está en ningún tiempo”, según la reconocida fórmula de Bosuet. Ahora bien, esto, Manco lo ignoraba como los atenienses, pero el autor de la oración parece haber tenido en el pensamiento la observación de San Pablo.

Manco busca a Dios, busca conocer mejor al Dios escondido, desconocido, como hemos repetido. Ahora bien, San Pablo decía: si este Dios ha distribuido “todo el género humano para que habite sobre toda la superficie de la tierra [...] para que buscasen a Dios, y a ver si buscando a tientas lo podían encontrar”.

Por último, para Manco el Viracocha Pachayacháchic creador seguía siendo un dios desconocido. *Dios desconocido*, esa era justamente la inscripción encontrada por San Pablo en uno de los templos de Atenas, a propósito del cual hizo su discurso. Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre la oración de Manco y el discurso del Areópago. Manco esperaba, muy temprano evidentemen-

te, la revelación, mientras San Pablo podía exclamar: “Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar”. San Pablo estaba en condiciones de anunciar a Cristo a los atenienses, mientras, en su tiempo, nadie podía anunciarle Cristo a Manco Cápac. Los evangelizadores del Perú privilegiaban el ejemplo de San Pablo, el apóstol de los gentiles, pues se consideraban sus epígonos. En cuanto al vínculo existente entre este tipo de oración pseudo incaica y este pasaje de San Pablo, otro ejemplo lo corrobora. Encontramos en el *Símbolo católico indiano* (1598) de Jerónimo de Oré la misma justificación, la misma relación entre una oración al creador, traducida del quechua y atribuida a un Inca (Cápac Yupanqui), y la referencia a San Pablo, la que en este caso es explícita y viene inmediatamente después de la oración:

Si aquí [en el Perú] llegara, buena ocasión se hallara en Apóstol San Pablo para introducir el conocimiento y adoración de Jesu Christo nuestro señor en materia tan dispuesta como se collige destas palabras lo estava el Inga. Dixera sin duda: quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuncio vobis. Como le passó con los Athenienses quando halló el altar dedicado al Dios no conocido (f. 40 v).

FE, REMUNERACIÓN Y EL PROBLEMA DE LA SALVACIÓN DE LOS INFIELES

La oración y su contexto muestran que el autor quiso retratar a un Manco que poseía la fe. Para Manco, la existencia de Dios es indudable. Él quería, con toda su alma, conocerlo mejor, conocer sus voluntades. La decisión y el acto de sacrificar a su hijo a Dios son también significativos de la intención del autor. Además, el sacrificio de Abraham, que se ve ahí en filigrana, ¿no es frecuentemente citado como el acto que atestigua la emergencia primera de la fe?

Ahora bien, la remuneración está ligada a la fe: “Sin la fe es imposible agradar a Dios; porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que Él existe y que es remunerador de los que le buscan”

(Hebreos XI, 6). Manco tiene la fe y cree en la vida eterna, espera la remuneración, la recompensa en el más allá, aunque confusamente. O bien, ¿quiere el autor dejar pensar al lector que Tunapa había transmitido algunas nociones de esta especie? No es seguro. Sea como fuere, los teólogos del siglo XVI no excluían que los paganos pudiesen tener la creencia en la inmortalidad.

Vamos a tratar ahora de la problemática de la salvación que impregna la oración y que quizás modeló su estructura. El infiel Manco Cápac, quien aspira confusa pero ardientemente a la vida eterna, quien busca y llama a Dios (que solamente el lector sabe que es el Dios cristiano), ¿podrá ser salvado? Plantear así la pregunta es remitir a la que fue llamada “la celeberrima cuestión”, es decir la de la salvación de los infieles, cuya notable ilustración es el caso de Manco; interrogante nacida a comienzos del cristianismo y que suscitó un interés renovado con el descubrimiento y la conquista de América.

Este problema dividió a los teólogos en dos grupos: 1. aquellos para quienes la fe explícita en Cristo era indispensable para ser salvado y pretender a la vida eterna, y que concluían que los paganos que habían vivido antes de Cristo o los que vivían fuera del conocimiento de Cristo de ninguna manera podían haberse beneficiado o beneficiarse con la salvación; 2. aquellos que pensaban que, bajo ciertas condiciones, los paganos o infieles habían podido, y podían, fuera del conocimiento de Cristo, ser salvados.

En ambos lados, la exégesis del Nuevo Testamento y de los Padres de la Iglesia alimentaba la discusión. Los primeros, rigoristas, se apoyaban en un pasaje de San Pablo (Hechos IV, XII) y en algunos textos de San Agustín. Los segundos, que nos interesan más aquí, invocaban a menudo este pasaje de *De veritate* en el que Santo Tomás imaginaba el caso de un infiel separado del mundo, criado en las selvas, ignorando forzosamente todo de Cristo. Si este hombre, decía él, empujado por la sola razón natural hacía el bien y evitaba el mal, se puede estar seguro que Dios le revelaría lo que hay que creer para obtener la salvación, ya sea mediante una ins-

piración interior o enviándole un predicador de la fe, como envió uno a Cornelio.⁹⁴

El Concilio de Trento ratificó la primera posición, rigorista, pero no condenó como herética la opinión contraria, bien representada en España. Desde 1522, Luis Vives en un comentario de la *Ciudad de Dios*, que le había sido solicitado por Erasmo, había contemplado la posibilidad de la salvación para los infieles americanos que tuviesen un conocimiento natural de Dios y prácticas en la virtud. Andrés de Vera, Melchor Cano y Domingo de Soto (este último en un primer tiempo) profesaron que bastaban una buena conducta según la ley natural, más la fe en Dios y un socorro sobrenatural. El Tostado (Alonso de Madrigal) exigía que el pagano respetase por lo menos los mandamientos, no practicara la idolatría, creyese en un solo Dios remunerador y le rindiese un culto. Francisco de Vitoria escribió incluso “el que no ha oído hablar de fe puede estar en la gracia de Dios y [que] la gracia basta para la salvación”; pero, cambiando de opinión, precisaba que “la justificación podía ser obtenida por el solo conocimiento de Dios y sin la fe explícita en Jesucristo, pero no la vida eterna”. En el Perú, Francisco de la Cruz iba hasta sostener que para obtener la salvación a los infieles les bastaría saber que había un solo Dios que recompensa a los buenos y castiga a los malos.⁹⁵

En lo opuesto, José de Acosta, reaccionando violentamente a las proposiciones de Francisco de la Cruz, combatió estas tesis en los capítulos III y IV del libro V de *De procuranda indorum salute*. Para él no había salvación posible sin fe explícita en Jesucristo. “No se trata de saber si esto es justo”, escribe él, sino si es verdadero. Es bastante difícil evaluar el impacto de las tesis en presencia en

⁹⁴ *Sicut misit Petrum ad Cornelium*: alusión al episodio de Cornelio el centurión.

⁹⁵ Sobre este tema, que yo sepa, nunca mencionada a propósito de los evangelizadores y de los cronistas del Perú y de América, véase la hermosa tesis de Louis Capéran (1912), el artículo de Teófilo Urdanoz (1940-41) y las notas eruditas a la edición del *De procuranda* Acosta (1984-87).

el Perú, pero cabe pensar que la “celebérrima cuestión” tuvo que nutrir animados debates, cuyas huellas son difíciles de encontrar.

Ahora veremos mejor la relación directa de la cuestión de la salvación con la primera oración (y también la tercera) de Manco Cápac. Su ardiente y angustiado deseo de ver, escuchar y conocer a Dios es una búsqueda de la salvación, puesto que también la salvación es definida, en teología, como el conocimiento intuitivo de Dios. La oración pretende pues, en su conjunto, ilustrar un caso relacionado con la problemática de la salvación de los infieles. Cabe preguntarse a cuál de las dos tesis en presencia quiso el poeta que correspondiese la situación de Manco, y qué mensaje ha querido transmitir el autor al lector.

Vislumbremos primero la hipótesis de un mensaje “rigorista”. Hemos visto que el texto de la oración y de la *Relación* se ajusta al Antiguo y al Nuevo Testamento, al catecismo oficial de Lima 1584, a San Pablo, según el cual Dios no debe ser adorado en un templo pagano ni recibir sacrificios de manos humanas. En efecto, en el texto Dios no respondió a la primera oración de Manco; tampoco a los dos sacrificios, el de un cordero y el de uno de sus hijos (“De todas estas cosas jamás lo respondieron en Curicancha”); ni tampoco a la tercera (“jamás tuvieron respuesta de Dios ni de otra cosa”). Por cierto, la sucesión de los dos sacrificios —el cordero y el hijo— recuerda el de Abraham, pero invirtiendo el orden y el sentido. Manco tomó esas iniciativas y no Dios. Ahora bien, si Dios no acepta los sacrificios de manos humanas, no los aceptará, con mayor razón, de las de un pagano y menos aún tratándose de un sacrificio humano, que tantos teólogos clasificaban en la categoría de los “crímenes contra natura”.⁹⁶

⁹⁶ A propósito del sacrificio humano de Manco, recordemos el texto. Justo después de la oración, Pachacuti escribe: “Diziendo todo esto, dizen que començó a ver si los hallava y topaba con el Hazedor, si acaso por ventura, etc. Los mandó quemar encima de la manera de un altar, un cordero muy blanco; esto se dizen arpay; y como no vio nada ni nadie le respondió, luego le mandó que

La intención y la situación de Manco remiten también a las de otro rey precristiano, Salomón. Él también había construido “la casa de Dios”, el templo a Jehová y había exclamado: “con todo, tú atenderás a la oración de tu siervo, y a su plegaria, oh Jehová Dios mío, oyendo el clamor y la oración que tu siervo hace hoy delante de ti” (Reyes, 1, 8, 28). Esta oración repetida varias veces Dios la escuchó, y respondió: “Yo he oído tu oración y tu ruego que has hecho en mi presencia. Yo he santificado esta casa que tú has edificado, para poner mi nombre en ella para siempre” (1, 9, 3). En este caso, esta referencia a Israel, implícita en la oración, opera por contraste, para mostrar que los incas no son el pueblo escogido, que todavía chapotean en cultos que repugnan a Dios.

También hemos visto que Manco busca un dios material, localizado; que no comprende la invisibilidad de Dios. Según San Pablo –retomado por Acosta– era un pecado contra el espíritu, “la fe

de un hijo suyo más hermoso de todos, de edad, tamaño de siete u ocho años los hizo de aspacay, cortándole la cabeza y echando la sangre en el fuego para que el humo lo llegase al Hacedor del cielo y tierra. De todas estas cosas jamás le respondieron en Curicancha” (f. 10r). ¿Estos sacrificios pueden ser un obstáculo para la solución laxista? Tan solo el sacrificio del cordero es contrario a los preceptos de San Pablo (Dios no acepta sacrificios de manos humanas, no hay que sacrificar en un templo pagano en medio de falsos dioses), y Dios no sabría contentarse con un humo. Se replicará que Manco no podía conocer estas prohibiciones, que su idolatría era inconsciente, pero manifiesta su intención de adorar a un solo Dios. Recordemos también algunas líneas de Las Casas (*Apologética Historia*, cap. 183), quien afirmaba que el mérito religioso del sacrificador pagano era tanto mayor cuanto que el objeto del sacrificio era más valioso y más caro, y que en consecuencia los más merecedores habían sido quienes, como Agamenón, habían sacrificado a su propio hijo. Existían numerosos partidarios de Las Casas en el Perú, en diversos sectores y tal interpretación pudo tener adeptos, a condición que fuese conocida, porque la *Apologética* permaneció inédita en la época que nos interesa, y Román y Zamora, quien transvasó una buena parte de ella en su *República india* (1575), no menciona esta interpretación de los sacrificios humanos.

es anticipo de las cosas que hay que esperar y prueba de las que no se ven". Y toda la *Relación*, en su trayectoria providencialista y profética, ¿no busca anunciar y preparar la venida del Evangelio, persuadir que este es la culminación de la voluntad de Dios, pero también la verdadera partida –con el bautismo– y la única para la salvación eterna? La historia del Perú, según Pachacuti, ¿no es la de la búsqueda de este nombre que Santo Tomás (Tunapa) no reveló porque los indios lo recibieron mal, o bien porque Dios no lo quiso? El comienzo del relato, después de la prédica de Tunapa, ¿no está marcado por la frase "Solamente nombre de Dios nuestro señor y de su hijo Jesucristo les faltava"? ¿Y no es verdad que –conforme a la profecía de Mayta Cápac– solamente en la última página del texto, durante la entrada de los españoles al Cuzco, que otro Inca llamado también Manco conocerá este nombre y este misterio: "Y el Marqués [F. Pizarro] con el ynga, en compañía del Santo Evangelio de Jesucristo nuestro señor entraron con gran aparato y pompa de gran majestad"?

La solución "laxista", por su parte, también tiene argumentos fuertes a su favor. El comportamiento y los pensamientos de Manco Cápac satisfacen las condiciones de varios de los heterodoxos citados; por ejemplo, la de Alonso de Madrigal, pues el Inca respeta (dada su situación histórica) el decálogo, no practica la idolatría (el sacrificio de su hijo no es un acto de idolatría) sino que la combate, cree en un solo Dios remunerador y le rinde un culto; o también la de Tomás de Aquino. En este último caso, el socorro sobrenatural exigido, simbolizado por un ángel enviado por Dios, ¿no encuentra un equivalente en el *tupayauri* heredado de Tunapa y que sacraliza providencialmente a la dinastía? Algunos reyes del Perú reunían pues todas las condiciones, pero fuera del conocimiento de Cristo, muy a pesar suyo, sin que fueran responsables de ello. Pachacuti mismo no exclama, en el capítulo de Cápac Yupanqui, "¿que si esos yngas obieran alcanzado la ley evangélica y cómo y con qué amor los creyera en Dios?". Dios significa aquí, Cristo, la Trinidad.

Reconozcamos, sin embargo, que esta última frase puede ser interpretada a la inversa, como la expresión del pesar entristecido de una imposibilidad, que podría ser por ejemplo: “ay, qué pena que con todas sus virtudes, no hayan tenido la suerte de conocer a Cristo”.

Pero esta meditación, puesta en boca de Mayta Cápac, es la que orienta la interpretación final: “pues las fiestas tambien son ymagen del verdadero fiesta, bienabenturados los criaturas racionales que en los tiempos futuros la fiesta eterna alcansaren y conocieren y supieren en nombre del hazedor”. Aquí, la “verdader[a] fiesta” es la gloria, el paraíso, la vida eterna para los bienaventurados. Se le hace decir a Mayta Cápac que los hombres de su tiempo, por más virtuosos y deseosos de un solo Dios, no pueden aspirar al paraíso, pues este será solamente accesible “en los tiempos futuros” cuando los peruanos tengan conocimiento del Creador a través de Cristo y la Trinidad. Esta es la posición del autor de la *Relación*. Pero, cuidado, esta respuesta se refiere al paraíso, no a la salvación. En consecuencia, tenemos derecho a inclinarnos por la siguiente solución: quizás el autor siguió una tesis intermedia, por ejemplo, la última posición de Francisco de Vitoria: Incas como Manco Cápac y Mayta Cápac habrían podido obtener la salvación fuera de la fe de Cristo, pero no la vida eterna, que exige la fe explícita en Cristo. ¡Quién sabe!

*

* *

Finalmente, hay que examinar la oración como un instrumento pedagógico destinado a la evangelización y a la extirpación de la idolatría. Para ello basta con resumir sus términos, incluyendo en el examen las otras oraciones contenidas en la *Relación*. Veremos entonces que estos temas o proposiciones fueron escogidos por el autor en relación directa con las religiones andinas, tal como las percibían los evangelizadores.

Oraciones de la <i>Relación</i>	Religiones andinas
existencia de un Dios único, creador del mundo y del hombre	pluralidad de las divinidades (huacas)
monogenismo	poligenismo
omnipotencia e universalidad de Dios	partición y especialización de los poderes de las huacas
Dios hace al hombre y también a los reyes. Hombres y reyes están en manos de Dios	el rey también es dios
ubicuidad de Dios	huacas localizadas
remuneración inmaterial en el más allá	remuneración material en el más allá
culto personal e interior	culto exterior y material
necesidad de la fe, que no exige contrapartida	creencia fundada en el vínculo de reciprocidad
afirmación de un modo esencial del culto: la oración interior	oración ritual que solicita beneficios

El mensaje antiidolátrico está también presente en la oración que hemos analizado: Tunapa Tarapaca, mayordomo de Dios, es encargado de la lucha contra las huacas-demonios, tiene por misión ejemplar la de vencerlas y ahuyentarlas. Pachacuti considera la oración 4 (cf. Itier en Pachacuti, 1993: 143-144) como un conjuro, y en efecto lo es. El Inca Cápac Yupanqui invoca en ella el nombre del creador y su omnipotencia para confundir a una huaca-demonio y obligarla a decir su nombre y desenmascararse. Esta es una fórmula católica, aunque Pachacuti compara con un conjuro a *yacar-cay*, y que F. de Ávila confirma en una nota como si *yacar-cay* fuese exactamente el rito indígena del conjuro. Pero, González Holguín (1608) registra “*yaccarcuni* salir siguiendo a otro”, dando la impresión de que ‘conjurar’ constituye una adaptación aproximativa.

La oración 6 (cf. Itier en Pachacuti, 1993: 146-147) retoma un tema ritual indígena que escenifica el enfrentamiento verbal del

príncipe inca y del príncipe colla. Se trata de un *tincuy*, de una justa poética y altisonante, que encontramos con diversos contenidos en el folclore actual, y cuyo episodio se sitúa en La Raya (Vilcanota), frontera y línea divisoria de las aguas. Dado que aquí se califica a Viracocha de “creador del mundo” y de divinidad de los incas, en oposición a Inti, y que el Sol es presentado como la divinidad de los collas (Inti en la *Relación* es un falso dios), estos versos son un buen ejemplo de la inyección de un mensaje católico dentro de un molde tradicional indígena para inculcar, a través de una ligera modificación del texto, la noción de superioridad exclusiva del dios creador sobre el sol, su criatura. La relación de fuerza y de prestigio entre ambas divinidades busca corresponder a la que existía entre el rey inca y el rey colla por una parte, el oro y la plata por otra parte.

La séptima oración (cf. Itier en Pachacuti, 1993: 144-145) puesta en boca de Huáscar es una abjuración. Al darse cuenta de que ha sido engañado por las huacas consultadas con respecto al éxito de su guerra con Atahualpa, el Inca Huáscar renuncia a Satanás, a sus pompas y sus obras, invoca Tunapa Tarapaca como el protoextirpador, y llama a sus descendientes a condenar también las *huaca-demonios* y la idolatría.

Estas oraciones constituyen, pues, una suerte de catecismo para el uso de los indios. Un indicio adicional lo confirma. La oración 3 comienza así, en la traducción de C. Itier:

Con boca alegre, / con lengua alegre
Día y noche, / no dejarás de llamar

La he mostrado al eminente especialista de García Lorca, Eutimio Martín, a quien estos cuatro versos recordaron inmediatamente el comienzo de un cántico que se entonaba aún recientemente en las iglesias de España, en el oficio del santo sacramento:

Noche y día — lengua mía
Himnos canta — con amor...

Es probable que las oraciones de la *Relación* estaban, en otro contexto tal vez, acompañadas de música y destinadas a ser cantadas en los oficios, procesiones y, particularmente, en el “Salut”.

Más allá de esta pedagogía evangélica directa, ¿qué sentido se le puede atribuir a estas construcciones poéticas si se tiene en cuenta el hecho, sin duda esencial para el autor, de que se supone que han sido concebidas y pronunciadas por soberanos del Tahuantinsuyo? Si interpretamos particularmente la primera oración como lo hemos hecho, y su contexto, ¿qué razones tenía el autor para escoger a reyes como portavoces del precristianismo? Yo veo varias.

1. El humanismo cristiano, elitista, estimaba que, en cualquier lugar, los príncipes debían ser más cultos que la mayoría de sus súbditos; o por lo menos, que ellos estaban rodeados de filósofos, o podían incluso, según el deseo de Platón, ser reyes filósofos, por ende, más aptos que otros para concebir el monoteísmo, como lo habían hecho Platón, Aristóteles y los estoicos.
2. El ejemplo de los reyes-poetas David y Salomón, autores de salmos.
3. La elección de los reyes era ejemplar en cuanto a las respuestas dadas a la cuestión de la salvación de los indios prehispánicos. Según la hipótesis rigorista, estos servían para dar realce. Su caso podía ilustrar, al extremo, la imposibilidad dolorosa, trágica pero ineluctable para todos los peruanos, de pretender a la salvación fuera del conocimiento de Cristo. A través de ello, era proclamada la maravillosa oportunidad de salvación finalmente ofrecida a todos los indios, gracias a los eclesiásticos que les traían el Evangelio. Así, el más inferior de los indios podía persuadirse que estaba en mejor situación que la que habían tenido sus grandes reyes incas, a pesar de todos sus esfuerzos.
4. Por el contrario, en la perspectiva laxista, conceder a algunos Incas la salvación, mostrar su deseo angustiado de Dios porque su inteligencia concebía la necesidad de un dios creador del mundo; en una palabra, mostrar su mérito religioso equivalía a hacer de ellos unos ejemplos seductores. Jugando con el apego

de los indígenas a su andinidad, a sus tradiciones, se recuperaba el prestigio de los príncipes autóctonos en beneficio de la evangelización y de la refutación del politeísmo.

5. El vínculo entre los antiguos reyes del Perú y su actividad precristiana estaba implicado en el plan providencialista de la historia en la *Relación*. Los Incas de Pachacuti debían ser los instrumentos de Dios. Con ello, el autor se ajustaba a las conclusiones de Acosta meditando sobre “la admirable traza con que Dios dispuso y preparó la entrada del evangelio en [las Indias]”. Para el jesuita, Dios había decidido la conquista de México y Perú en un cierto tiempo porque en estos países había entonces una monarquía y esta había alcanzado su cénit; así como para hacer resplandecer el cristianismo, él había escogido otrora la monarquía romana.

Las consideraciones precedentes desembocan en la cuestión del autor de las oraciones. ¿Es el que firma Pachacuti? ¿Se trata de uno o varios textos anteriores modificados por el signatario? Habida cuenta de las limitaciones voluntarias del campo de este artículo, haré notar solamente que las referencias a Tunapa en las oraciones se conectan correctamente con el texto de la *Relación*, aun cuando uno puede preguntarse por qué Pachacuti señala que Manco pronunció su primera oración “cuando oraba por la prosperidad de su hijo” cuando este tema no aparece; pero, después de todo, tal vez quiso expresar con esto la concomitancia o la sucesión de las dos oraciones diferentes. Para ver claro, primero habrá que comparar las grafías del manuscrito, analizar el o los dialectos del quechua usados, comparar lexicografía, sintaxis y estilo con la literatura cristiana en quechua... Esta empresa le corresponde a César Itier. Por mi parte yo solo añadiré algunas observaciones:

1. Existen parentescos de contenido entre esta oración de Pachacuti y algunas otras –consideradas incaicas– que encontramos en Cristóbal de Molina, Luis Jerónimo de Oré, Martín de Murúa y, de manera fragmentada, en Felipe Huaman Poma (nombre

del Dios “indígena” Viracocha, Tecsí Viracocha o Pachacámac, dado por dios creador universal, alusión a su creación del hombre y de la mujer, preguntas planteadas a Dios sobre su localización...).

2. Existe identidad de contenido y de forma entre el texto de la oración dado por Oré y la que transcribe Murúa (1946b: cap. X, 1962-64: cap. XI), siendo en ambos casos Cápac Yupanqui el pretendido autor.
3. J. De Oré dice haber poseído una recopilación de oraciones en quechua: “otras oraciones hizo el Inga las cuales tengo en mi poder, y es averiguado averlas hecho el [!], y por suyas las conocen los antiguos indios y Españoles scrutadores de aquellos tiempos. No las pongo en la lengua aunque son elegantísimas, hasta tener permission del señor Arçobispo y de los demas señores obispos” (*Símbolo católico Indiano*, fol. 40). Todo esto sugiere la existencia de una poesía colonial, cristianizada, en quechua, muy precoz, cuya emergencia había señalado el Inca Garcilaso desde los años 1550: “Paresciendo bien estos cantares a los indios y el tono dellos al maestro de la capilla de aquella iglesia catedral, compuso el año de cincuenta y uno, o de cincuenta y dos, una chanzoneta en canto de órgano para la fiesta del Sanctissimo Sacramento, contrahecha muy al natural al canto de los Incas” (*Comentarios*, V, II). Identificó también otras muchas alrededor de los años 1600: “Dícenme que en estos tiempos se dan mucho los mestizos a componer en indio estos versos y otros de muchas maneras, así à lo divino como a lo humano”.

13
PACHACUTI EN DEBATE (1):
LA INTERPRETACIÓN DEL DIBUJO DE
PACHACUTI YAMQUI⁹⁷

“Lo valioso de nuestras indagaciones ni consiste
en tener uno razón contra otro ni en dar uno la razón
a otro, aunque sea contra sí mismo.

Lo que importa son las razones de
nuestra razón o de nuestra sinrazón”.

Marcel Bataillon

La *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, que debemos a Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, es sin duda alguna un documento andino valiosísimo y excepcional. César Itier y yo, compelidos por los resultados del examen analítico y comparativo del texto, hemos concluido que su contenido es esencialmente colonial y cristiano, sin perjuicio de otros muchos elementos vernáculos que se encuentran solamente en aquella fuente escrita de la etnohistoria y etnolingüística andinas. Todo esto lo hemos expuesto y argumentado detalladamente en nuestros dos estudios –etnohistórico y lingüístico– preliminares a la edición crítica del manuscrito de esta crónica publicado en 1993 por el Instituto Francés de Estudios Andinos y el Centro Bartolomé de Las Casas. Remito al lector a esa publicación. En las líneas siguientes trataré en particular del famoso dibujo que viene incluido en la crónica. Basándome en el texto de Pachacuti, procuraré explicar lo que, a mi entender, este dibujo significa y lo que no puede significar.

⁹⁷ Originalmente publicado con el mismo título en Thérèse Bouysse-Cassagne (ed.), *Saberes y memorias en Los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*, Lima, IHEAL-IFEA, 1997, págs. 101-123.

LOS INCAS, INSTRUMENTOS DE LA PROVIDENCIA

Pachacuti nos ofrece una historia teológica de los Incas interpretada desde un punto de vista providencialista. ¿En qué consiste este providencialismo histórico? El encadenamiento de las ideas necesarias y de los “hechos” es *grosso modo* el siguiente: igual que a todos los hombres del mundo mancillados por el pecado original, Dios ha querido conceder a los del Tahuantinsuyo (Pachacuti no emplea esta palabra en este contexto) la posibilidad de salvarse algún día gracias al mensaje redentor del Evangelio. Para iniciar este programa Cristo envió al sur del Perú a su apóstol Santo Tomás (“Tunapa”). Todos lo recibieron mal excepto el padre de Manco Cápac, haciéndose merecedor este por su actitud que el apóstol le entregara un milagroso cetro de oro, símbolo implícito de la alianza de Dios con la futura dinastía. Cuando llegó a reinar Manco Cápac, el mensaje cristiano había sido olvidado, pero este soberano descubrió, o redescubrió, por el razonamiento la existencia de un solo dios creador, a quien decidió adorar. Aquella emergencia del monoteísmo, que el Inca empezó a difundir entre sus súbditos, es el argumento central de la *Relación*, porque señala el acceso a un grado necesario e importantísimo en la preparación de los espíritus “*gentiles*” o sea paganos. Es que los monoteístas podrán, el día señalado por la Providencia, acoger y recibir mucho más fácil y rápidamente que los idólatras el nombre y la palabra de Cristo. El antipoliteísmo, que es el ineludible corolario del monoteísmo, obsesionaba el pensamiento religioso del Inca y determinaba su práctica política. Manco instaló una plancha de oro en el templo del Sol (Coricancha) para figurar al Creador a quien llamaba Viracocha Pachayacháchic, quien, nos dice Pachacuti, era Dios Padre y también Cristo, aunque esto Manco no lo podía saber. Al mismo tiempo el Inca combatía a los demonios y a las huacas que, desde la muerte de Cristo, habían dejado de ser visibles en el Perú y aunque se habían escondido en lugares oscuros no dejaban de hostigar a los hombres. Otro inca había de continuar y ampliar la obra providencial. Este fue Mayta Cápac,

campeón del protocristianismo andino y también profeta. Con el deseo de manifestar y de propagar el culto del Dios único, y el rechazo de los falsos dioses, completó la iniciativa de su bisabuelo Manco, colocando en el altar del Coricancha las figuras de los astros y de las otras criaturas de Viracocha Pachayacháchic, alias Dios, Padre e Hijo. Aquel retablo de la Creación iba a permanecer intacto hasta que, siglos después (el incanato según Pachacuti dura unos mil quinientos años), otro Inca, el despiadado e idólatra Huáscar, pusiera una imagen del dios Sol por encima de la plancha de Viracocha Pachayacháchic para borrarla. Por este motivo los españoles no encontraron la plancha del dios creador al entrar en el Coricancha.

Esta interpretación teológica de la historia de los Incas se inspira, en cuanto a su estructura, en modelos europeos antiguos que habían tomado a Roma como ejemplo y centro de la preparación providencial del advenimiento del cristianismo. En la *Relación*, el Cuzco juega un papel análogo al que jugaba Roma en el pensamiento de un San Agustín.

Me limitaré por ahora a estas breves observaciones. Bastan para que nos demos cuenta de que los “hechos”, los comportamientos y las ideas de los protagonistas de la historia de los Incas, según Pachacuti, no deban tomarse por históricos y verdaderos sino por ideales y simbólicos. De ahí la imposibilidad de considerar el dibujo de Pachacuti, que examino a continuación, como un documento histórico. Nunca hubo en el Coricancha semejante retablo.

LA PRESUNTA PLANCHA DE ORO DEL CORICANCHACHA

El Mayta Cápac de Pachacuti cree en el dios creador único, y por lo mismo niega la existencia de otras divinidades, niega el poder de las huacas, actúa como jefe religioso militante y extirpador de las idolatrías. Resulta conforme a la filosofía histórica del autor, este soberano –inesperado precursor prehispánico de los Franciscos de Ávila y Fernando de Avendaño–, imitando a su abuelo, decide colocar en el nuevo Coricancha la plancha de oro ovalada:

[illegible]

imagen del Dios Viracocha Pachayacháchic. Anteriormente, Manco Cápac había reflexionado sobre el movimiento de los astros, según hemos dicho ya, y concluyó de sus observaciones que estos no se movían “en vano”, es decir sin causa, coligiendo que su movimiento debía tener alguna causa superior a ellos, una *primera causa*, sobreentendiendo que esta primera causa, este primer motor, debía ser Dios. Mayta llega también a la misma conclusión metafísica y resuelve que solamente a este Dios se le debía la adoración, y no a las huacas, que no podían ser dioses: “Este ynga dicen que fue muy enemiga de los ydolos y, como tal, los abian dicho a toda su gente que no hiziesen casso del sol y de la luna, diziendoles que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el servicio de los hombres” (fol. 12 v). Esta es la idea “extirpadora” que Mayta, según Pachacuti, habría querido ilustrar con un retablo en un muro corto del Coricancha. *Aquel retablo recordaría a los que lo contemplaran que no hay más que un solo dios creador, gobernador del universo, todopoderoso, y que las demás entidades del mundo*, que parecen tener poder y que los hombres andinos han adorado o adoran, en realidad no tienen ningún poder, ni son dioses, sino que *son solamente criaturas de Dios*. Pachacuti describe y explica su proyecto de dibujo con gran precisión, escribiendo en forma concentrada que Mayta había mandado que a este Viracocha Pachayacháchic que habían concebido “aquellos gentiles [= paganos]”, se le debía “conocer solo con el entendimiento por poderoso señor y gobernador y por Hazedor, menospreciando a todas las cosas, elementos y criaturas mas altos, como a los hombres y sol y luna”, o sea que el autor nos dice que, con este cuadro o retablo, “razonando bien, se podía y debía (re)conocer, (a Viracocha Pachayacháchic representado por la plancha de oro) como único señor, único creador y gobernador (del universo), y (que se debía) apreciar mucho menos a las criaturas (de aquel Dios), aunque fuesen las más altas (= perfectas) tales como el hombre, el sol, la luna, etc.”. A propósito de todas esas criaturas del único Dios, que deben ser “menospreciadas” justamente porque no contienen divinidad alguna, porque son solamente criatu-

ras de Dios, anuncia Pachacuti que las va a dibujar: “que aquí los [= las] pintaré [...] como estaban puesto hasta que entro a este reyno el Santo Evangelio” (fol. 13 y 13 v).

Gracias a las explicaciones del autor del dibujo, podemos definir y entender su sentido: es una representación de las cosas y seres del universo creados por el Dios único y tiene por función mostrar la oposición entre la exclusiva divinidad de Dios y la no divinidad de sus criaturas. Examinemos ahora en detalle las figuras y los nombres que Pachacuti ha dado a esas “criaturas”.

LAS FIGURAS Y LEYENDAS DEL DIBUJO

Debo precisar y completar mi comentario de 1993 sobre el sentido del marco del dibujo. Este marco tiene la forma de una pared del templo de Coricancha, de la pared de uno de los muros cortos con hastial. Vemos que las figuras y las leyendas están dispuestas en este marco como las esculturas o pinturas en un retablo cristiano y que ocupan todo el interior del marco. Vemos que, en la parte superior, las figuras y las leyendas evocan entidades o sea criaturas del cielo, mientras que las figuras y las leyendas que evocan objetos de la tierra ocupan la parte inferior, hasta un rectángulo cuadriculado, parecido a una red de tenis o a un pedazo de túnica ajedrezada. Pachacuti ha escrito la siguiente leyenda a cada lado de este rectángulo: “Collcampata y la cassa estaba todo afixado (=a) con plancha de oro, (la casa) llamado (=a) Coricancha uaçi”. “La casa llamada Coricancha” (“uaçi” significa “casa”) es el templo del Sol de Coricancha, en el que justamente se habría encontrado, según nuestro cronista, este presunto retablo. En esta leyenda, la yuxtaposición de Collcampata y de Coricancha plantea un problema interesante, cuya solución sin embargo no es imprescindible para explicar esta parte del dibujo. Al reunir las palabras “casa”, “collcampata” y “coricancha” es presumible que Pachacuti ha mezclado la referencia al Coricancha con otra del “segundo templo del Sol”, o sea al que se encontraba en Sacsayhuaman y al que “los natu-

rales ‘llamaron Casa del Sol y los nuestros la Fortaleza’” (Cieza, Señorío, C.LI).

Lo importante aquí es que, según el autor, el templo estaba todo chapado con planchas de oro. Huaman Poma dice lo mismo: “todas las paredes alto y bajo estaua uarnecida de oro finicimo” (folio 262). Se entiende que lo que estaba enchapado de oro era el *interior* del templo. Así que *el rectángulo cuadriculado no representa en el dibujo sino una muestra pequeña de la gran cuadrícula formada por las planchas de oro que cubrían todo el lienzo de la pared*. Con esta cuadrícula, el autor nos invita a imaginar que las figuras de las criaturas estaban colocadas en una pared de oro hecha con láminas cuadradas de ese metal. En conclusión, el rectángulo cuadriculado inferior caracteriza el segundo término, el fondo, pero no debemos tenerlo en cuenta como criatura de Dios. Por consiguiente, hay que limitar el número de las entidades del cuadro a 25 o 26.

En medio del cielo está el óvalo vertical que representa la plancha de oro del Dios Viracocha Pachayacháchic. Hay que subrayar que, según el concepto de Pachacuti, esta se encuentra *en medio* de las figuras. Pachacuti afirma claramente este punto esencial: “en medio, donde estaba la ymagen del hazedor” (f. 13v). Por consiguiente, las criaturas estaban *alrededor* de él: “en toda la redonda o rrededor de la plancha (del hazedor) dizen que puso” (f. 13).

Las inscripciones manuscritas en quechua, que se encuentran a cada lado del óvalo y continúan a la derecha del marco, definen así al Dios: “Imagen de Viracocha Creador del Mundo o imagen del Principio o imagen que tiene a Tunapa como mayordomo. Señala diciendo: ‘que sea este varón, que sea esta mujer’, lo que hace recordarlo, sol del sol, Creador del universo” (traducción de César Itier). Todas estas definiciones y metáforas forman parte de la tradición católica. “Creador del mundo”, “Imagen del Principio” aluden a la primera frase del Génesis, a la creación del mundo. “Que sea este varón”, etc. alude a la creación del hombre y de la mujer, Adán y Eva. Dios tiene a Tunapa por “mayordomo” porque Tunapa-Santo Tomás, según Pachacuti, era apóstol, mensajero, servidor o sea

“mayordomo” de Cristo. “Sol del Sol” es una metáfora cristiana que significa que Dios es el *verdadero Sol*, es decir la verdadera fuente de luz espiritual y material, la que hace brillar el sol del cielo. Debemos reparar también en la traducción de *unancha*. Se ha traducido con justa razón por “imagen”, pero tiene también aquí el matiz de “señal” y “anuncio”, porque el óvalo del dibujo es la imagen provisional, es la prefiguración del verdadero Dios todavía desconocido con el nombre provisional de Viracocha Pachayacháchic. Es también la señal anunciadora de Cristo crucificado y redentor al mismo tiempo que la imagen de dios creador, de Dios Padre.

Nos damos cuenta de ello si nos fijamos en la manera cómo el dibujante dispone algunas estrellas o constelaciones “alrededor” del óvalo. Encima de él, según miramos el dibujo, están cinco estrellas con la leyenda: “orcorora, tres estrellas todas iguales” (cf. González Holguín: “Huara huara orcorora: junta de estrellas”). Estas estrellas forman una cruz que evoca las cruces que rematan los retablos o las portadas de las iglesias. No debemos olvidarnos de una pequeña estrella aislada, única, que columbramos contra la curva inferior del óvalo. Por ella entendemos que, detrás del óvalo, el lector debe imaginar el madero vertical de la cruz, madero ocultado por el óvalo de la plancha. Así entenderemos que Pachacuti ha querido representar también con el óvalo y las estrellas *la prefiguración providencial de la crucifixión de Cristo*, añadiendo por lo mismo un sentido anagógico a esta parte del dibujo. Sin embargo, debo señalar que, según Lehmann-Nitsche (1928: 107, leyenda de la fig. 7), la estrella que está contra la curva inferior del óvalo ha sido añadida por Francisco de Ávila. Si esto es exacto, habrá que atribuir a Ávila aquella combinación anagógica complementaria.

Debajo del óvalo están cuatro estrellas que forman una cruz en posición inclinada. Dos de ellas tienen por nombre *saramanca* y *cocamanca* pero lo que evidentemente importa, sobre todo al autor, es el nombre “chacana en general”. *Chaca* significaba en quechua “cosas cruzadas” (cf. González Holguín: “escalera”) y *chacana* designaba tres estrellas que los españoles llamaban “las tres Marías”, asimi-

ladas frecuentemente –por lo menos desde Middendorf– a Orión. Pachacuti, sin embargo, ha querido dibujar cuatro estrellas con el fin de formar una cruz y para ello ha puesto, además de “saramanca” y “cocamanca”, otras dos estrellas sin nombre.

En la sección superior del cielo, además de las dos constelaciones cruciformes, vemos otros cuerpos celestes: el sol a la izquierda de Viracocha y la luna a su derecha: debajo del sol, y también a la izquierda del óvalo, está Venus –o sea el lucero de la mañana–, y debajo de la luna, a la derecha del óvalo, está Venus –o sea el lucero de la tarde–, cada una con dos nombres distintos en lengua vernácula. Venus de la mañana tiene por nombre *chazca coyllor* y también *achachi ururi*, que significa en aimara “viejo” o “abuelo”. El lucero de la tarde va con el nombre *choquechinchay* (“otorongo de oro”) y también *apachi orori* (“vieja” o “abuela”). Debajo del lucero de la mañana vemos un grupo de catorce estrellas con el nombre *uuchhu* o *uuchu*, y debajo de ellas una estrella llamada *catachillay*. Después encontramos figuras y nombres que se refieren a las estaciones del año y a los movimientos atmosféricos: las palabras “verano” e “invierno”, la palabra *pocoy* (que significa “el tiempo de maduración de las frutas”), una nube dibujada con leyenda “nube”, las palabras “niebla” y “granisso”, el rayo, y el arco iris. Con esto termina el sector de las entidades del cielo y de las cosas que van del cielo a la tierra.

El sector de la tierra contiene las figuras siguientes. Al extremo derecho, un cuadrúpedo con la leyenda *caua* o *chuquechinchay*, es este, según el mismo cronista, “el padre de los otorongos” y, además, uno de los nombres de Venus de la tarde. A la izquierda, con la designación global “el mundo o la tierra”, están figurados en un círculo tres cerros y el manantial de un río con la leyenda “Pilcomayo”. Dentro del círculo leemos también la palabra *mama pacha* (“la tierra y la madre de las tierras”) que va junto con *camac pacha* (“tierra fértil”), escrita fuera del círculo. Debajo vemos siete pequeños círculos con la leyenda “los ojos, ymaymana ñaoraycunap ñauin”. A la derecha, viene dibujado otro sistema hidráulico natural con el *puquio* que es el manantial, con la acequia que lleva el agua a la *mama*

cocha (“lago madre”). A la derecha hay un árbol. Entre los dos sistemas hidráulicos naturales hay un hombre y una mujer. No hay duda posible acerca de la identificación de esta pareja, ya que el mismo Pachacuti puntualiza en su comentario escrito arriba en el dibujo que se trata de la primera pareja creada por el Hacedor, es decir Adán y Eva (“que sea este varón, que sea esta mujer”). Debemos notar que el cronista ha querido disponer las entidades del sector central vertical de su dibujo también con una intención simbólica. Arriba está Dios, el rey del mundo, el Señor “del cielo y tierra”, e inmediatamente debajo de él está el hombre rey de la tierra, a cuyo servicio están todas las demás criaturas, según la filosofía cristiana de la Creación. Pachacuti adopta el concepto cristiano de oposición entre macrocosmos y microcosmos.

EL DIBUJO ES UNA SINOPSIS DEL MUNDO CREADO POR EL DIOS ÚNICO Y UN ARGUMENTO PLÁSTICO Y SINÓPTICO CONTRA EL POLITEÍSMO

¿Por qué Pachacuti ha puesto en su dibujo estas figuras y no otras? ¿Por qué ha puesto estas leyendas y no otras? La razón es sencilla, es que tenía memorizada una lista de entidades o criaturas, selectas y representativas, que solían utilizar los catequistas cuando trataban de la creación divina del mundo. Esta lista Pachacuti la había aprendido en los manuales eclesiásticos de la época, en las secciones que trataban de los artículos de la fe, en particular del primero y del quinto. De esta misma lista de entidades que corresponden a las del dibujo, enumera las principales en el prólogo de la *Relación*, al declinar su profesión de fe católica: “creo en Dios Trino y uno, el qual es poderoso Dios que crio al *çielo* y *tierra* y a *todas las cosas*, *estrellas* questan como el *sol* y *luna*, *estrellas*, *luzero*, *rrayos*, *rrelanpagos* y *truenos*, y a todos los *elementos* etcétera, y luego crio al primer hombre *Adan Eba* a su ymagen y simijansa”. Es obvio que el dibujo es una ilustración de este resumen de la creación divina según el Génesis, con alguna que otra añadidura, que también se conforma a los mismos principios.

Pachacuti adapta las entidades arquetípicas de la creación divina al caso particular del mundo andino. Los catequistas del catolicismo en todos los países del mundo se basaban en las realidades o particularidades locales para explicar el dogma de la Creación. Así las estrellas del dibujo son andinas, el río que sirve aquí de arquetipo a todos los ríos del mundo es el Pilcomayo, que es un río andino, el *chuquechinchay*, animal que sirve de arquetipo para resumir toda la fauna, es un animal del mundo andino. Sabemos que las antiguas Biblias ilustradas, anteriores al descubrimiento de América por los Europeos, tenían en cuenta la localización de las especies vegetales y animales, y al representar el paraíso terrenal, que se suponía encontrarse en la zona cálida, ostentaban camellos, elefantes y cocodrilos en sus grabados. No hay nada raro en el que Pachacuti, católico consecuente, evoque realidades andinas al tratar la creación del mundo andino.

La lista de las criaturas de Dios, enumerada y luego dibujada por el autor, se correspondía a modelos corrientes en la literatura cristiana de la época. Esta lista convenía perfectamente al caso del Perú, como vamos a ver luego; pero, en primer lugar, tenía valor universal porque existían estas mismas entidades en casi todos los lugares del mundo y porque, además, eran las que mejor convenían para elaborar una demostración racional de la existencia de Dios. En su tratado de apologetica (*Introducción al Símbolo de la Fe*), en el que contemplaba el problema de la creación del mundo en general sin localizarla en un lugar preciso, el muy célebre Luis de Granada, apoyándose en los mismos ejemplos que habían utilizado ya los antiguos filósofos griegos y romanos, enumeraba las mismas entidades que utiliza Pachacuti:

El quinto motivo que así los filósofos como todos los hombres tuvieron para reconocer la Divinidad, fue la fábrica y orden y concierto y hermosura y grandeza deste mundo y de las partes principales dél, que son el *cielo, estrellas, planetas, tierra, agua, aire y fuego, vientos, lluvias, nieves, nos, fuentes, plantas, y todo lo demás que hay en él* (III, V ,1).

Esta consabida lista de objetos y potencias naturales concretas, visibles o palpables, presentaba una gran ventaja, como medio de predicación. Correspondía en muchos lugares del mundo a los objetos más frecuentes de los cultos politeístas locales y podía servir para refutarlos. Este era el caso del Perú. La *Doctrina christiana* en tres lenguas (Tercer Concilio de Lima, 1584), en un ejemplo ya citado, tomaba estas mismas entidades como argumentos para refutar la idolatría: “Pregunta: Pues, ¿el sol, la luna, las estrellas, el trueno, las cumbres de los montes y los ríos, fuentes y tierra fértil, y las otras cosas que adoravan los indios viejos no son Dios? Respuesta: Nada de esso es Dios, y quien lo adora enoja a Dios” (fol. 31). En las tres listas citadas arriba (la de Luis de Granada, la de la *Doctrina* y la de Pachacuti) encontramos casi todas las entidades del dibujo. En realidad, de verdad, en cuanto a su intención pedagógica, *el dibujo no es sino una versión plástica de aquella lista compendiada de las cosas creadas, que servía para la refutación del politeísmo peruano, para afirmar la existencia de un dios creador único y para excluir a cualquier otro Dios o categoría de dioses*. Lo peculiar y original del caso es que *el cronista proyecta su refutación en el pasado prehispánico*, haciendo de Mayta Cápac una suerte de cura de indios, extirpador de las idolatrías.

Busquemos con más precisión el origen del elenco de las 25 o 26 entidades que se encuentran en el dibujo. ¿Sacó Pachacuti muchas de las entidades que puso en su dibujo de las creencias y de los cultos autóctonos? Después de haber indagado en las fuentes escritas que el cronista pudo tener a su alcance, debemos contestar que no, porque *consta que el cronista encontró casi todas las entidades de su dibujo en dos de los manuales básicos del cura de indios de la época*. El primero es la *Doctrina christiana*, ya citada y el segundo es el *Confessionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos* (Tercer Concilio de Lima, 1585). Este último manual contiene dos compendios de creencias y ritos indígenas, uno es la “Instrucción contra las Ceremonias y ritos que usan los Indios” y el otro es “Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los indios sacadas

del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo”. Para más comodidad, los designaré por I y II. Podemos ver cómo Pachacuti ha combinado elementos sueltos sacados de estos dos documentos con la lista de la *Doctrina* arriba citada. Al principio de I, 1 (fol. 1), leemos: “Comun es casi a todos los Indios adorar Guacas, idolos quebradas, Peñas, o Piedras grandes. Cerros, *Cumbres de montes*, *Manantiales*, *fuentes*”. En esta frase encontramos algunas de las entidades (mencionadas también en la *Doctrina*, pero no en todas las listas): “los cerros, las cumbres, los manantiales y fuentes”, cuyos arquetipos ha dibujado Pachacuti. En I, 4, leemos “Los Serranos particularmente adoran el *relampago*, el Trueno, el Rayo... Item el *arco del cielo* [...] *el granizo*” (*Ibid.*). Aquí aparecen “el arco del cielo” y “el granizo” inscritos también en el dibujo. En I. 3., se menciona las palabras *chuqui illa* e *Inti Illapa*, que están en el dibujo. En II, 1, 1., leemos: “y asi los Ovejeros hazian veneracion y sacrificio a una estrella que ellos llaman urcuchillay, que dizen es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la conservacion del ganado, y se entiende ser la que los Astrólogos llaman Lyra. Y los mismos adoran a otras dos que andan cerca della que llaman catuchillay, urcuchillay que fingen ser una oveja o un cordero”. En esta frase encontramos la estrella *catuchillay* del dibujo. La frase siguiente aporta otro complemento interesante: “Otros que viven en las montañas adoran otra estrella que se llama chuquichinchay, que dizen que es un Tigre a cuyo cargo están los Tigres, Ossos y Leones”. Esto nos explica la presencia en el dibujo del felino *chuquechinchay*, su posición entre la tierra y el cielo, y también por qué Pachacuti aplica la misma palabra *chuquechinchay*, quizás equivocadamente, a la Venus vespertina del dibujo. En cuanto a este último caso, debo corregir un error que he cometido en mi estudio de 1993. Citando un mito Yuracaré (Bolivia) recogido por Alcide d'Orbigny, había mencionado a un tigre “con cuatro ojos proyectados hacia adelante” y lo había comparado con el *chuquichinchay* del dibujo. Después de leer otra vez el relato, he constatado que, en el texto, se trata en realidad de un tigre que tiene los ojos colocados detrás de la cabeza, y

no proyectados hacia adelante. Creo que, en el boceto del *otorongo* (*Leopardus onza*) que intenta Pachacuti, mirándolo bien, las cuatro líneas que salen de la cabeza del animal deben más bien interpretarse como la representación de los mostachos del felino. Además, el ojo es bien visible, y está situado normalmente. Pachacuti escribe de él en el folio 21-22 de la *Relación*: “animal muy pintado de todos los colores. Dizen que era apo de los otorongos, en cuya guarda da a los ermofraditas yndios de dos naturas”. Recordaré también el final de este párrafo de *Los errores*: “assi tenian cuenta con diversas estrellas como la que llamauan chacana”. Esta es la chacana del dibujo, la que ha sugerido la forma de la cruz, debajo del óvalo de Viracocha. El capítulo segundo del mismo tratado empieza así: “Es cosa comun entre Indios adorar a la *tierra fértil*, que es la tierra que llaman Pachamama o Camac pacha”. Pachacuti ha copiado estos dos nombres y también en el dibujo los da por equivalentes.

Un sondeo de las fuentes escritas, como este que acabamos de hacer, nos enseña cómo trabaja el autor. Constatamos que Pachacuti se atiene a una idea general, se conforma a la serie estereotipada de los tipos y arquetipos de lo creado, constatamos que también añade unos pocos ejemplos propios del medio andino, y consta que recoge estos ejemplos en los manuales para los curas de Indios, sea directamente, sea partiendo de lo que en ellos había aprendido de memoria. El último ejemplo concierne el caso de los “ojos” [“Los ojos. *ymaymana ñaoraycunap ñauin*” (trad. Itier: “Los ojos de la diversidad de todas las cosas”)], acompañados con el dibujo de siete pequeños círculos con un punto en el centro, círculos que efectivamente parecen ojos. He propuesto, solamente como hipótesis, que estos podían significar los ojos de Dios presentes en todas partes, porque Dios mira y sabe todo lo que ocurre en la tierra (en Pachacuti, 1993: 36). Por lo menos entendemos claramente por qué esta entidad se encuentra en el dibujo, y especialmente en la parte del dibujo donde la vemos. Hemos comprobado que Pachacuti ha dibujado sus figuras e inscrito sus leyendas siguiendo el orden que estas tienen en los manuales eclesiásticos. El caso de *imaymana es*

un ejemplo de esta manera de proceder; se ofrece a la mente y a la pluma de Pachacuti porque esta palabra aparece en una frase que, en un pasaje de la *Doctrina*, viene inmediatamente después de “río”, de *pucyo* (manantial) y de *camacpacha*, que el cronista acababa de dibujar. Reproduzco aquí este pasaje de la *Doctrina*, en la versión quechua: “Ma chayca, Inti. quilla, coyllurcuna, catoylla, apachitacuna, mayucuna, pucyucuna, timpucyacu, *camacpacha lla pa ymaymana* machuyq(ui)chiccunap muchasca(n), chaychaycunaca manachu Dios?” (f. 31). *Lla pa* es sinónimo de *ñaoray*, significa “todo”, “todas las cosas que hay”.

LA TESIS DE REINER TOM ZUIDEMA: EL DIBUJO COMO GENEALOGÍA DE LOS DIOSES DE LOS INCAS

En un artículo de 1967 (reproducido en Zuidema, 1989), Reiner Tom Zuidema analiza el relato del sueño de una anciana de Warkaya (Ayacucho), transcrito en 1966 por Ulpiano Quispe. En el sueño, unos hombres llevan a la anciana por una huerta, pasan por un pueblo de espinas, por un lugar de cielo claro donde hay perros negros, por un arenal, y llegan finalmente a una iglesia en cuyo centro está el infierno y delante de su entrada un tribunal compuesto por Dios Nuestro Señor, con cuatro “niñas” a la izquierda y cuatro señores a la derecha. A Zuidema le parece que yace en este relato la misma estructura que él encuentra en el dibujo de Pachacuti, estructura que él define como una representación de las potencias naturales divinizadas por los incas y de sus relaciones genealógicas y genéricas. Zuidema entresaca de las entidades del dibujo solamente nueve de ellas y con ellas construye el diagrama siguiente:

	Viracocha		
	*		
Sol	*	*	Luna
Venus	*	*	Venus
CamacPacha	*	*	Mama Cocha
Hombre	*	*	Mujer

Lo comenta así:

Santa Cruz Pachacuti dice que Viracocha fue padre del Sol y de la Luna y fue tanto hombre como mujer; un hecho que se explica por ser el antepasado tanto de la línea patrilineal masculina como de una línea matrilineal femenina. El Sol y la Luna son los padres de Venus, que aquí se divide en un Venus del amanecer masculina que es el abuelo y un Venus del atardecer femenino que es la abuela. El Venus de la mañana es, pues, el “padre” del “Senor Tierra” y abuelo del hombre (Santa Cruz Pachacuti dibuja aquí un hombre con epígrafe “hombre”) y el Venus de la tarde es la madre de la “Madre Mar” y la abuela matrilineal de la mujer (1989: 43).

Según el investigador este diagrama o esquema constituiría un modelo, o sea la proyección de una estructura mental que, a su juicio, se hallaría no solamente en el sistema genealógico de los dioses de los incas, sino también en otras muchas expresiones de las culturas andinas:

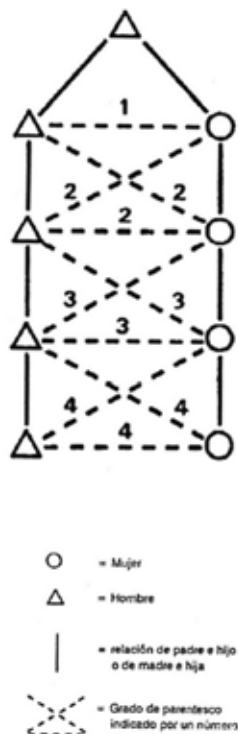
Aparte de representar el sistema de parentesco y el sistema cosmológicos incaicos, nuestro modelo refleja también el sistema jerárquico social. La organización de la panaca también parece constituirse de acuerdo a este modelo” (1989: 43-44). Asimismo, el modelo fue de gran importancia para el sistema calendárico tanto de la cultura inca como de la cultura Tiahuanaco (1989: 44).

Zuidema dice haber elaborado esta interpretación después de comparar el dibujo de Pachacuti con el de Pérez Bocanegra, que él interpreta como un modelo del sistema de parentesco incaico caracterizado por la descendencia paralela:

Dibujo de Pérez Bocanegra.



Esquema según el dibujo de Pérez Bocanegra.



Y prosigue:

Pérez Bocanegra dibuja aquí *dos linajes*: uno *patrilineal*, sólo de hombres, y otro *matrilineal*, sólo de mujeres. Constan de cuatro generaciones, pero los dos descienden de un antepasado común, el cual probablemente representa un matrimonio. Sabemos que en el sistema familiar inca solo las últimas personas emparentadas de los dos linajes podían casarse, no así los anteriores. De aquí la importancia de representar cuatro generaciones. Santa Cruz Pachacuti

también nos presenta el mismo esquema pero describiendo un modelo cosmológico (1989: 42).

Zuidema concluye: “[...] este modelo de estructura básica de la sociedad, fundamental para la cultura inca, puede emplearse como guía en nuestra investigación de la sociedad contemporánea” (1989: 50).

En resumen, con estos dos “modelos”, Zuidema postula la existencia implícita, en manifestaciones muy diversas de la cultura andina autóctona, de una estructura geométrica con un contenido significativo (sistema genealógico de descendencia paralela), estructura permanente durante siglos o milenios, lo que postula a su vez la existencia de una estructura mental genealógica del hombre andino de todas las épocas, que se hubiese proyectado geométricamente exactamente de la misma manera que los esquemas fabricados por los etnólogos actuales especializados en los problemas de parentesco.

CRÍTICA DE LA INTERPRETACIÓN GENEALÓGICA DE R. T. ZUIDEMA

Esta interpretación estructuralista del dibujo de Pachacuti ha tenido y sigue teniendo mucha aceptación. En algunas circunstancias también la había adoptado, y cuando empecé el estudio detenido de la *Relación*, para mis conferencias en l'École Pratique des Hautes Études, confiaba todavía en que el dibujo expresaba un sistema de parentesco de las divinidades prehispánicas. Influyó mucho en mi opinión el prestigio del inventor del modelo, a quien los estudios andinos deben tantos planteamientos y aportes nuevos. Me alegro de que hoy nos sea posible debatir de esta importante cuestión sin más preocupación que el interés por buscar una interpretación correcta.

Había publicado ya una crítica del “esquema” (con nueve entidades), y de esta interpretación genealógica, basándome en la reproducción de esta tesis que Nathan Wachtel, la había ofrecido en

1976 en *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (1530-1570), porque este libro había contribuido mucho a difundirla. Esta crítica ha salido con el título siguiente: “El conocido dibujo de Santa Cruz Pachacuti Yamqui es en realidad un retablo de la Creación” (Garrido Aranda, 1994). Reproduciré aquí la parte del texto dedicada a la crítica del esquema. Debo incluirla en el presente artículo porque a ella se refiere Zuidema en su respuesta.

Este esquema no es, en realidad, sino una versión reducida y mutilada de los dibujos originales de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. El cuadro de Pachacuti tiene 26 o 27 entidades mientras que el esquema lleva solamente 9, y estas 9 han sido elegidas arbitrariamente. Del sector vertical central que tiene 6 entidades, el esquema conserva solamente una, que es Viracocha. En el sector vertical izquierdo elige solamente 4 entidades en vez de 10. El esquema adultera el dibujo original en cuanto a su estructura y consiguiente significado. Viracocha campea como ancestro común, lo que (si aceptásemos la tesis genealógica) postularía su posición superior-central absoluta, mientras que, en el cuadro, esta posición la ocupa una constelación en forma de cruz. Para fabricar las dos descendencias paralelas, masculina y femenina, se ha elegido solamente, según se ha dicho, cuatro entidades de la izquierda y cuatro de la derecha. Pero ¿está conforme el resultado con este programa? Veremos que no.

Examinemos la línea izquierda del esquema. 1. La masculinidad del sol es correcta, por todo lo que sabemos. 2. La masculinidad del lucero de la mañana es también correcta, si nos atenemos a su nombre en aimara, que Pachacuti escribe *achachi ururi*, ya que un diccionario antiguo traduce *achachi* por “abuelo”. 3. En cambio la introducción de *camac pacha* en la línea masculina y su traducción por “Señor Tierra” no son aceptables. La “tierra”, traducida en el cuadro por *mama pacha* o *camac pacha*, es femenina por ser *mama* (“ma-

dre”). En cuanto a *camac pacha*, hay que recordar su traducción por “tierra fértil” (*Doctrina cristiana*, Tercer Concilio, 1584; *Confessionario*, 1585; diccionarios...). 4. El hombre, que es la última entidad, no debería estar colocado en el sector izquierdo sino en el sector central. Ha sido separado arbitrariamente de la mujer con quien formaba pareja. En cuanto a las demás entidades del sector izquierdo que han sido olvidadas, unas no tienen género identificable, porque no existe género gramatical en quechua (p. e. *huchu*, *illapa*, *catachillay*, *cuychi*), mientras que “verano”, que está puesto solamente en español, debería colocarse en la línea izquierda de lo masculino. En cuanto a la línea derecha, solamente observaré que varias entidades del dibujo no han podido entrar en el esquema por su manifestación masculinidad: el “invierno”, el “granizo”, el *chuquechinchay*, padre de los otorongos.

El esquema tampoco representa un sistema genealógico. Primero, nada en el dibujo ni en el texto atestigua relaciones de parentesco entre las diversas entidades. No consta que Viracocha sea bisexual ni tampoco que sea tenido por padre del sol, abuelo de Venus, tatarabuelo de *pachamama* o *camac pacha*. Una nota manuscrita en el dibujo lo da por “hazedor del cielo y de la tierra”, es decir creador del mundo, y la capacidad de crear el mundo no tiene que ver con la paternidad. Ni en la *Relación* ni en el dibujo es dado el sol por padre de Venus de la mañana, etc., ni la luna por madre de Venus de la tarde. Venus es la única entidad que pueda sugerir, por su nombre aimara, la idea de parentesco. Bertonio (1612) traduce las dos Venus por “abuelo” y “abuela”. Pero es de advertir que Torres Rubio (1616) traduce también por “viejo” y “vieja”. ¿Cuál de los dos sentidos habría escogido Pachacuti? Aunque, al escribir, hubiese pensado en “abuelo”, “abuela”, esto no significaría que hubiese introducido este nombre en el dibujo con intención de señalar el parentesco.

14

PACHACUTI EN DEBATE (2):
RESPUESTA DE PIERRE DUVIOLS
A LA CRÍTICA DE TOM ZUIDEMA⁹⁸

Advierto en la respuesta de Zuidema los puntos siguientes:

- I. Zuidema dice que acepta mi análisis del “propósito ideológico” de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Admite que Pachacuti se inspira en la ideología, o sea en las creencias e ideas cristianas, acepta mis conclusiones en cuanto a las oraciones en quechua, admite que imitan los Salmos y que, por consiguiente, no son incaicas sino coloniales. Pero no saca ninguna consecuencia de mi análisis en cuanto a su anterior interpretación del dibujo y sobre este punto parece ignorar mi explicación. No responde a los datos y argumentos que aportamos, César Itier y yo, en nuestros estudios, sino en algunos pocos detalles. Sigue interpretando el dibujo como si fuera un sistema genealógico de las divinidades incaicas, casi con los mismos argumentos básicos que antes, lo que lo lleva a excluir que Pachacuti hubiese dibujado un cuadro o “retablo” del mundo creado por el dios cristiano. Sigue afirmando la validez de su esquema estructural, reducido a nueve entidades seleccionadas en el dibujo. Lo nuevo es que extiende ahora su interpretación genealógica a la totalidad de las entidades del dibujo.
- II. Justifica su método. Recuerda que ha construido su modelo genealógico a partir del dibujo de Pérez Bocanegra y “en combinación con otros (modelos)”, por ejemplo el modelo calendárico”. *Me reprocha no haber tenido en cuenta este hecho y añade*: “Duviols observa distribución, no estructura de las entidades”.

⁹⁸ Originalmente publicado con el mismo título en Thérèse Bouysse Cassagne (ed.), *Saberes y memorias en los Andes*. In *Memoriam Thierry Saignes*, Lima, IHEAL-IFEA, 1997, págs. 125-148.

- III. Me reprocha también no tener en cuenta la “cultura propia del autor indígena”, es decir la de Pachacuti, y define esta cultura como “andina”.
- IV. Critica mi “metodología”, es decir mi método, que según él consistiría en “despachar la cultura prehispánica”; descuidar de ella sistemáticamente, en no hacerle caso. Al contrario, sugiere la excelencia de su método, que consistiría en buscar y en hallar lo “andino”.
- V. Me reprocha “despachar” la cultura prehispánica como una preocupación por la “cosmología andina inconsciente”.

En las páginas siguientes, trataré de contestar a las críticas y a los argumentos que él aduce.

COMENTARIO DEL MÉTODO DE ZUIDEMA

Después de formular su interpretación genealógica y cosmológica del dibujo. Zuidema escribe: “[...] hemos obtenido un resultado práctico invirtiendo el procedimiento regular de los estudios estructuralistas”. Esto me obliga a reflexionar a propósito de aquel resultado en relación con el método que el investigador ha elegido. Para que las cosas sean más claras voy a comparar esta manera “invertida” de proceder con un caso clásico. Acudiré al análisis ejemplar del mito de Edipo por Claude Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale I*). Aunque los dos objetos comparados son, por una parte, un relato y, por otra, un dibujo, los métodos analíticos a emplear, tratándose de estructuralismo –aunque “invertido”–, no dejan de ser comparables.

Definición del documento

El relato de Edipo, con todas sus variantes, siempre se ha considerado –y con razón– como una fábula, como un mito. El relato que hace Pachacuti de la presencia en el Coricancha de los incas de un cuadro conforme a su dibujo siempre se ha considerado –y sin razón– como un documento histórico fidedigno. En

realidad, el relato y el dibujo del cuadro pachacutiano del Coricancha es también un mito, en el otro sentido de la palabra, en el sentido de una cosa o creencia ilusoria. Para captar mejor los motivos de la diferencia entre los dos casos, conviene examinar cómo se plantea en cada uno de ellos la cuestión de la identificación de los datos.

Mito de Edipo

El documento objeto del estudio que Claude Lévi-Strauss desea analizar es un compendio de varias versiones literarias (Sófocles, Eurípides...) elaboradas por escritores de la antigua Grecia. Los protagonistas son varones (Cadmos, Labdacos, Laios, Edipo, Eteoclo...), mujeres (Yocasta, Antígona...), monstruos (el dragón, la esfinge...). Existen relaciones de parentesco entre los protagonistas (Labdacos es padre de Laios, abuelo de Edipo; Yocasta es madre de Edipo y será también su esposa, etcétera). El relato es atemporal, los sucesos forman una estructura permanente, se trata de un mito. Sin embargo, la definición geográfica y topográfica (Grecia) y la cronológica (antigua Grecia), explícita en los relatos, *concuerta* con la que anuncia el documento y con la que el análisis heurístico del documento permite establecer.

Cuadro del Coricancha

Desde el punto de vista histórico comparativo la definición global del dibujo exige las explicaciones y subdefiniciones siguientes. El documento inicial es la *Relación* de Pachacuti, Perú, siglo XVII. Contiene una tesis teológica y catequista que toma por argumento los objetos del mundo creados por el Dios cristiano. Un dibujo incluido en el texto ilustra este argumento representando a Dios rodeado por varias criaturas suyas. El autor y su texto definen el contenido del dibujo y explican su sentido. El texto explicativo y el dibujo-ilustración pertenecen a la época y a la cultura colonial, a pesar de que el autor asegura que su dibujo representa un cuadro del templo del Sol en la época de los incas, lo que constituye a la vez

una utopía y una ucronía. Según las conclusiones del análisis histórico y comparativo, la definición espacial y diacrónica del documento que nos da Pachacuti *no concuerda* con su correcta definición espacial y diacrónica, es decir con la que el análisis heurístico del mismo documento obliga a establecer.

Análisis del mito de Edipo

El investigador crea su famoso método. Construye el objeto de su estudio. Para ello selecciona unas versiones del mito, excluyendo otra versión diferente, la de Homero. Compendia las versiones seleccionadas, reuniendo las invariantes. Considera su objeto como inmanente e independiente de los autores del mito y de los ambientes culturales que lo han producido. Pero —y esto es esencial— *conserva los sucesos, las definiciones ontológicas de los protagonistas y de sus relaciones de parentesco que se encuentran en el documento inicial*. No modifica, *no transforma la ontología de los datos*. Por ejemplo, no dice que los protagonistas del mito de Edipo son dioses o que son animales, o que Edipo es padre de Laios, o que Yocasta es madre de Labdacos, etcétera. Respeto también los resultados del examen heurístico, o sea histórico y cultural tal como este se había aplicado a las versiones seleccionadas o se había sobreentendido, respeta los resultados que definen la situación geográfica y diacrónica del mito. Tampoco C. Lévi-Strauss ha modificado los datos iniciales del objeto en los demás estudios que ha realizado, *v. g.* en *Les Mythologiques*. Al analizarlos, nunca ha cambiado los nombres, las cosas, las circunstancias, etcétera.

Constatamos que ni el mito de Edipo ni su versión compendiada por Lévi-Strauss llevan dibujo. Sin embargo, desde nuestro punto de vista de crítica teórica podemos perfectamente imaginar que alguien entre los que han contribuido a la elaboración del mito habría podido delinear un dibujo para ilustrar el texto, como en el caso de Pachacuti. Entonces, las reglas a respetar habrían sido las mismas que en el caso de un relato. De existir semejante dibujo correspondiente al mito, es presumible que el investigador tampoco hubiese modificado la definición ontológica de las figuras.

Después de constituir su objeto, el investigador escoge los “mitemas”, constituye con ellos “grandes unidades” y las interconexiones y oposiciones que aparecen le permiten entresacar significaciones comunes: relaciones de parentesco subevaluadas, negación de lo autóctono del hombre, etcétera. Estas constituyen la expresión revelada del segundo nivel inteligible del mito y su sentido objetivo. Después le será posible al investigador buscar estas mismas estructuras significantes en otros mitos —o tal vez en otros documentos plásticos, aunque contengan un discurso diferente del mito de Edipo—.

Análisis pseudoestructuralista del dibujo

Zuidema constituye su objeto de manera diferente. Constató que para él el dibujo no es el objeto inicial sino solamente uno de los objetos secundarios en el proceso analítico, y solamente en una segunda etapa del análisis lo transforma en modelo. En sus artículos de 1967 y 1973, compara y combina varios objetos que saca de varios documentos: el relato de un sueño, el dibujo de Pérez Bocanegra, el de Pachacuti, la puerta de Tiahuanaco, un rito de construcción. El investigador busca en estos documentos la repetición de un “modelo” *que él mismo había construido anteriormente* según vamos a ver. Se distinguen fácilmente tres etapas en la elaboración de este “modelo”:

1. El investigador toma en cuenta datos de documentos coloniales (diccionarios, tratados eclesiásticos, etcétera...) y observaciones personales en trabajos de campo. Analiza, compara, interpreta estos datos, e induce de ellos un concepto que le parece aplicable a todos los casos culturales de una sociedad, esto es a todos los casos de la sociedad inca y, más extensivamente, de la sociedad “andina”. Este concepto es el sistema de la “descendencia paralela” entre cuatro generaciones de varones y cuatro de mujeres con un ancestro común. El método ha sido el siguiente. Partiendo de “hechos” observados, el investigador ha sacado una ley general. Ha empleado un método heurístico corriente. *De ninguna manera se trata de un análisis estructuralista.*

2. A este concepto o ley de descendencia paralela, el investigador *añade una forma*. Esta forma (las líneas del esquema) es el producto de *una representación geométrica* (la de la descendencia paralela) incluida en la formalización de la ley, y es también *la proyección geométrica de esta representación* en el espacio del papel. Por otro lado, tropezamos con cierta ambigüedad porque constatamos que esta proyección geométrica coincide exactamente con el dibujo o esquema de Pérez Bocanegra, que formaba parte de los documentos utilizados (uno entre otros) para llegar a definir la descendencia paralela. Este esquema desempeña a la vez el papel de fuente de información, de resultado del análisis y de “modelo” para investigaciones posteriores, de tal modo que no sabemos a ciencia cierta si el investigador ha construido su “modelo” partiendo de su análisis de los datos de parentesco, o si solamente ha elegido el dibujo de Pérez Bocanegra por modelo como a veces lo deja entender.
3. El investigador considera que el esquema sinóptico que ha fabricado, lo mismo que el esquema de Pérez Bocanegra, es una *estructura*. Define esta estructura temporal, espacial y culturalmente como inca y/o andina. Opina que esta “estructura andina” es un molde parental *permanente* y que después de identificarlo y definirlo será posible buscarlo, descifrarlo y revelarlo en otras muchas estructuras significantes que yacen implícitas en varias expresiones sociales y culturales andinas, por ejemplo en cuanto a organización “local, social, jerárquica, militar y religiosos[a]”. Esta segunda etapa de la investigación es conforme a la segunda etapa o fase que el método estructuralista permite abordar. Leemos también: “Estas organizaciones sociales son susceptibles de comparación con la del parentesco porque están constituidas *sobre el mismo modelo estructural subyacente* (el subrayado es mío) expresado por medio de términos integrados al modelo de parentesco” (Zuidema, 1989: 55).
No creo que el investigador haya aplicado –ni tampoco hubiera podido aplicar la técnica que así define–. De hecho, *el modelo*

sacado del esquema de Pérez Bocanegra (y después, como vamos a ver, del dibujo de Pachacuti) *no es un objeto andino subyacente y revelado, sino un objeto fabricado por un cura colonial y adoptado después por un etnólogo del siglo veinte*. Por lo mismo no puede ser un objeto andino autóctono.

Resulta que *el método adoptado no es estructuralista* en ninguna de sus etapas sino que se ha nutrido con el método histórico-comparativo. Este “modelo” tiene una estructura pero no es una estructura. En realidad no es “subyacente” ni objetal, no es independiente de la conciencia del sujeto-autor que lo ha creado, no es inmanente. Al contrario es un producto analítico del sujeto. Por consiguiente, la crítica que se le debe aplicar no tiene por qué conformarse a las reglas del análisis estructuralista, que aquí no tienen cabida. Se le debe aplicar una crítica histórico-comparativa.

Ontología histórico-cultural del modelo

Añadiré que *la proyección geométrica* del esquema de Pérez Bocanegra procede de una tradición judeocristiana. Se utilizaba ya esta clase de esquema gráfico en la Europa medieval para representar visualmente las situaciones parentales que, desde el punto de vista eclesiástico, imposibilitaban el matrimonio. Pérez Bocanegra aplica a sus feligreses indígenas del siglo XVII este sistema sinóptico, comentándolo así: “y para que los grados de consanguinidad se conozcan y vean más distintamente, pongo este ramo y figura entre ascendientes y descendientes, varones y mujeres” (Pérez Bocanegra, 1631: 614 bis). Noto que Zuidema apuntaba recientemente y con toda honestidad intelectual que, según F. Salomón, “el modelo de Bocanegra deriva del derecho canónico” (Zuidema, 1990: 24, nota 13), precisando que este modelo se encuentra en Martyr Come (1574: 95). Supongo que aludía a Pedro Martyr Come, autor del libro titulado *Directorum Curatorum*, traducido del catalán y publicado en Zaragoza. Mónica Barnes aporta valiosa información suplementaria. Ha mencionado una tabla de parentesco análoga y anterior a 1215, que había publicado Georges Duby (Bar-

nes, 1993: 202, nota 13) y también un “árbol de consanguinidad” en un ejemplar de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla por los mismos años. Más interesante todavía, un diagrama eclesiástico parecido al de Pérez Bocanegra, en un libro mexicano colonial, aunque aplicado a otro sistema de parentesco, desde luego no andino (comunicación personal).

Debo precisar que, en mi crítica, no se trata de poner en tela de juicio la tesis de Zuidema, según la cual el sistema de descendencia paralela es la ley general del parentesco andino. Este es un asunto que no nos toca examinar aquí. Lo que sí debo preguntar, y plantear como problema y como corolario de la cuestión del origen europeo de la geometría del esquema de Pérez Bocanegra, es si los incas o los andinos en general habían concebido sus relaciones de parentesco como las expresa nuestro párroco y *si solían proyectar en el espacio la representación de sus conceptos de parentesco conforme a las pautas geométricas europeas que adopta y adapta Pérez Bocanegra en su dibujo*. Es presumible que no.

La repetición del “modelo” Pérez Bocanegra en el “modelo” Pachacuti

Como segunda etapa de su análisis, el investigador ha buscado en el dibujo de Pachacuti la repetición del esquema geométrico (europeo) de Pérez Bocanegra y también la del concepto de descendencia paralela. Recordemos que se ha equivocado al identificar la ontología del dibujo, sus circunstancias históricas y culturales y también sus componentes. En primer lugar lo ha definido como la representación de un objeto incaico solamente porque así lo dice y afirma el autor de la crónica. Por atender esta afirmación fantasiosa del autor acerca de la presencia del cuadro en el Coricancha de los incas, el investigador concluye erróneamente que las figuras o entidades del dibujo *son dioses de los incas*. El investigador busca entonces en el dibujo una estructura y unos datos incaicos, que por supuesto no pueden encontrarse en él. Es que, en esta segunda etapa dedicada a la búsqueda de la repetición del “modelo” en otro objeto, según normas estructuralistas, el investigador tampoco ha aplicado completamente el método histórico-comparativo. Este exigía

que, en primer lugar, se tomara en cuenta como dato esencial *la definición del dibujo que nos da Pachacuti* (es decir la representación del mundo creado por el Dios cristiano y de las criaturas que rodean a aquel Dios). El investigador tampoco tiene en cuenta la definición de Pachacuti que se encuentra escrita en la parte inferior del dibujo (“Collcanpata y la cassa...”), la que nos obliga a identificar el marco del dibujo como la representación imaginaria de un muro del Coricancha y no como una forma estructural que llevaría en sí misma el concepto de descendencia paralela.

Convencido de que el dibujo reproducía un objeto inca, el investigador ha querido y ha creído encontrar lo que buscaba. Ha creído encontrar la geometría del esquema de descendencia paralela en el marco y envoltorio de las figuras, pero también en la distribución espacial de las figuras y leyendas que a él le parecen ser dioses incaicos. Entonces el investigador ha caído en la trampa de una *analogía estructural solamente aparente y fortuita*, analogía que debemos definir y explicar. Es que Pachacuti combina –aunque de una manera muy limitada– en el dibujo y en el comentario de este dos sistemas distributivos, dos configuraciones plásticas posibles de la cosmología cristiana de la creación del mundo.

1. La primera configuración, Pachacuti la expresa y define en su texto y corresponde a la teoría teológica a la que se ciñe: las criaturas rodean a Dios como los súbditos del rey rodean al monarca.
2. La segunda configuración es la que Pachacuti practica en su dibujo a. disponiendo las figuras y leyendas según un sistema de jerarquía, distribución y simetría que recuerdan lo que podemos observar en muchas obras plásticas cristianas, retablos, grabados, portadas de iglesias, etc. Pachacuti tenía algunos de estos modelos a la vista; b. eligiendo figuras (dios, sol, luna, estrellas, Adán y Eva, etcétera) que también suelen aparecer en varios objetos artísticos cristianos que evocan la creación divina, sean de origen católico o protestante. Por ejemplo, Dios (arriba y en el medio), el sol (a la izquierda y la luna a la dere-

cha), más abajo Adán (a la izquierda) y Eva (a la derecha) se encuentran en el frontispicio del poeta protestante Du Bartas, que ha dedicado una extensa epopeya a la creación del mundo (1611) y también encontramos una distribución estructuralmente comparable en un grabado del cronista católico Huaman Poma de Ayala (1936: 12).

Resulta que existe una analogía formal y distributiva, *por mera casualidad*, entre cierta clase de configuración de la imagen cristiana de la creación del mundo y la configuración (tal como *hoy día* se les antoja a los etnólogos proyectar geoméricamente) de algunas relaciones de género y de parentesco entre ciertas divinidades de los incas –relaciones que tienen fundamento etnológico en algunos casos solamente (Viracocha, padre, o creador del sol y de la luna, masculinidad del sol, feminidad de la luna, pareja de las dos Venus...)–. Esta analogía debida al azar puede explicar que el investigador haya creído encontrar en el dibujo católico que nos ofrece Pachacuti una representación de los dioses de los incas. Debemos recordar que no existía ningún estudio histórico y comparativo sobre esta cuestión cuando llevó a cabo su análisis del dibujo.

Construcción de un modelo y definición de los objetos. Identificación del género de las entidades del dibujo

Zuidema señala un error de escritura o de imprenta en la transcripción del dibujo (Pachacuti, 1993: 208), y tiene razón: debemos leer “cocamanca” en vez de “coramanca.” En cambio, ni Itier ni yo conseguimos leer “coa o chuquechinchay”. Itier propone “caua o chuquechinchay” y hace notar, creo que con razón, que esta palabra borrada en parte por la tinta del dibujito del *chuquechinchay* tiene por lo menos cuatro letras. Tampoco puede ser *colca* o *collca*. Dejemos el problema en manos de los paleógrafos profesionales, si es que el borrón les permite resolver el problema. De todos modos, el hecho de que no sepamos hoy en día lo que la palabra *coa* (u otra palabra desconocida) signifique no es una prueba de que no ha exis-

tido. Tampoco entendemos *huchu*, y no por nuestra ignorancia actual tenemos derecho a negarle a esta palabra la posibilidad de haber existido con su sentido propio.

En su contestación, como se ha dicho ya, el investigador introduce una novedad. Ya no quiere limitar su tesis genealógica a nueve entidades solamente, sino que desea extenderla a todas las del dibujo, interpretando varias de ellas como un sistema calendárico implícito. Esto no cambia nada las fallas que hemos señalado hasta ahora, sino que al contrario las amplifica. Examinaré detalladamente las explicaciones y definiciones propuestas, sean antiguas o recientes.

Algunas identificaciones no me parecen correctas. En primer lugar, la masculinidad de *camac pacha* (cf. *infra*). El investigador argumenta que, según el cronista Murúa, *camac pacha* era “la tierra fértil”, y *pacha mama* “la tierra nunca cultivada”. No entiendo por qué la “la tierra fértil” —que es la tierra que produce, que “pare”— debería ser masculina. Además, es evidente que Pachacuti copia en los manuales cristianos la frase completa “mama pacha o camac pacha”. Por otro lado, la leyenda “el mundo o la tierra” no es, como él dice, la traducción por Pachacuti de “mama pacha o camac pacha”. El cronista aplica esta leyenda al círculo dibujado con el que el autor quiere representar el mundo. Este círculo corresponde a las palabras quechua *ticci moyo*, que empleaban a menudo los manuales eclesiásticos bilingües para significar “el mundo redondo” o “la tierra redonda”, aunque Pachacuti no las ha puesto entre sus leyendas. También observo que la entidad que se encuentra en la línea (ideal) descendiente, que podemos proyectar desde el sol hasta “los ojos”, pasa por *mama pacha* y no por *camac pacha*. En cuanto a géneros o sexos, salta a la vista que Pachacuti ha puesto una *mama*, es decir una entidad femenina en la línea vertical izquierda y la otra en la línea vertical derecha de su dibujo. Otras dos palabras escritas en español se encuentran a la vez a la izquierda y a la derecha. Ambas son masculinas y, por consiguiente, también contribuyen a desvirtuar el presunto sistema de descendencia paralela. Son “el verano” (que es, junto con “el ymbierno” de la línea derecha, uno

de los “elementos” que mencionan las listas eclesiásticas que se refieren a la creación) y más abajo a la izquierda “el mundo”, del que ya se ha tratado. Estas contradicciones que señalamos en la distribución genérica son suficientes para desvirtuar la presunta estructura genérica.

Repetiré que tampoco es posible saber cuál pudo ser el género de buena parte de las entidades, por no existir género gramatical en quechua y no conocerse otros contextos culturales que permitirían determinar sus eventuales connotaciones sexuales. ¿Qué connotación tendrían *huchu*, *catachillay*, el arco iris, el rayo, el río, los misteriosos “ojos”? En cuanto a las entidades de la línea (imaginaria) vertical derecha. ¿Qué género tendrían *pocoy*, etc.? En cuanto a *choquechinchay* (la estrella y también el animal), no hay duda posible, es masculino, ya que es “el padre de los otorongos” según lo escribe el cronista. El “granisso”, formulado solamente en español, también es masculino. Estas dos palabras no tienen cabida en la línea derecha de lo femenino.

Identificación genealógica de las entidades

En cuanto al esquema de nueve entidades, el sentido de *mama-cocha*, que en quechua significa ‘laguna madre (de todas las lagunas)’ (Itier), no permite definirla como “madre” de la mujer. *Camac pacha* es dado por sinónimo de *mama pacha*, y significa en quechua ‘tierra madre (de todas las tierras)’ (Itier). Por consiguiente, no puede ser “padre” del hombre. En cuanto a la totalidad de las entidades, constatamos primero un desequilibrio entre la línea izquierda, con nueve (supuestos) grados de parentesco a partir de la cruz superior del dibujo, y solamente cinco a la derecha. Estas fallas en la distribución de los linajes bastarían por sí solas para deshacer la presunta estructura de descendencia paralela. A propósito de las dos Venus, repito que nada prueba que, al escribir sus nombres en aimara, Pachacuti haya querido atribuirles el sentido de “abuelo”, “abuela”, sentido que solamente abona un diccionario. Al contrario de lo que se ha dicho, hemos constatado que casi todos los dic-

cionarios ignoran este sentido y que traducen por “viejo” y “vieja”, lo que excluye todo contenido genealógico.

Debemos concluir de lo dicho que ni la estructura geométrica ni la estructura de descendencia paralela de Pérez Bocanegra puede transferirse al dibujo de Pachacuti, porque ambas obedecen a definiciones ontológicas diferentes. Lo mismo puede decirse de los otros modelos considerados. Repetiré que el análisis ha fracasado porque el investigador ha buscado la definición de las entidades del dibujo de Pachacuti y de sus interconexiones como si se hubiese tratado de una incógnita, de un problema por resolver a partir del dibujo exclusivamente, mientras que los datos ineludibles para conseguir la solución se encuentran en las páginas de la *Relación*. Porque *esta crónica de Pachacuti es un texto con dibujo y no un dibujo sin texto*. No se debía aislar el dibujo de su contexto, no se debía ignorar o excluir el texto que lo define. Pero ya hemos dicho que, hace un cuarto de siglo, época en la que fue elaborada la explicación genealógica, el investigador carecía de las aclaraciones imprescindibles.

OTRAS IDENTIFICACIONES

Identificación de algunas cabezas de Tiahuanaco



Detalle de la puerta de Tiahuanaco

En “Un modelo incaico para el estudio y la arquitectura prehispánica del Perú” (1972), Zuidema reproduce “un detalle de la puerta monolítica de Tiahuanaco” tomado de A. Posnansky (*Tiahuanaco*, vol. I-III, 19-45). El “modelo” de Tiahuanaco al que se refiere Zuidema se basa en una cinta de piedra de forma rectangular con figuras grabadas. Él supone que el motivo central corresponde al an-

cestro común, que la hilera de cabezas de la izquierda representa la descendencia masculina del ancestro y la hilera de la derecha su descendencia femenina. Con esta interpretación, el investigador considera que en este monumento preincaico estaba figurado ya el sistema de descendencia paralela.

En este caso el dato inicial es exclusivamente lítico. En la cinta vemos once figuras de caras humanas, o sea cinco figuras a cada lado de otra cara que se encuentra en posición central. Las dos caras de las extremidades son más pequeñas y son simétricas. Encima de la cabeza del medio vemos al “dios de los báculos”, en pie. Las once caras son muy parecidas pero algo distintas de la cara del dios. La cara del medio no tiene tocado, y las otras cinco, a cada lado, tienen cada una un tocado diferente que individualiza a cada una de ellas. Sin embargo, *la distribución de estas cinco caras a cada uno de los lados es simétrica*, ya que el tocado de la primera de la izquierda es idéntico al tocado de la primera de la derecha, que el tocado de la segunda de la izquierda es idéntico al de la segunda de la derecha, etc. Podemos decir que las dos filas de figuras son exactamente iguales. Por ello resulta *imposible reivindicar un sexo diferente para cada una de las dos series de cabezas*, o sea el género masculino para las cabezas de la izquierda y el femenino para las de la derecha. Esto no tiene nada que ver con el sistema de descendencia paralela.

Observamos también que *dos* figuras superpuestas (el dios y debajo de él una cabeza) —y no una— se encuentran en la posición que ocupa el “ancestro común” en el esquema. Esto excluye la hipótesis de un ancestro común, por lo tanto la hipótesis de la presencia inmanente en este dintel del modelo genealógico y la posibilidad de una estructura de descendencia paralela.

De paso, observaremos también que este documento lítico es un ejemplo de proyección bidimensional. Los personajes representados forman el séquito del hombre-dios y de su capitán, o segunda persona. El artista ha colocado en el plano frontal de la imagen las figuras que él imaginaba detrás del hombre-dios y de su lugarteniente o capitán.

Rito de construcción de una casa. Identificación de los datos

Zuidema escribía en su artículo de 1972 (p. 68): “El hecho que Pachacuti usa una casa como modelo genealógico no necesita asombrarnos pues hoy en día cuando en los pueblos indígenas un matrimonio erige su casa, es ayudado en las paredes por sus familiares y amigos, mientras que sus padres ponen ollitas bajo los postes de la casa consagrándola y que sus yernos y nueras se ocupan del techo”.

En el presente caso, el documento, el objeto, es el relato, hecho por el investigador, de un rito de construcción de casa que él ha observado. Los datos que constituyen el objeto son: los actores de la construcción, sus grados y relaciones de parentesco, el acto de construir, el producto de la construcción que es la casa. Si el investigador proyecta gráficamente un esquema de las relaciones de parentesco entre los parientes y la casa obtiene la siguiente figura:

La casa y los parientes

yerno	nuera
padre	madre

Observo que no hay en esta configuración relaciones de parentesco parecidas a las del dibujo de Pérez Bocanegra, no hay filiación directa. *Solamente están los padres*. No hay más que dos entidades. Los dos casos no son estructuralmente comparables.

Identificación de las estrellas y de sus interconexiones

Es imposible construir un modelo calendárico inca fundado en la identificación y en las eventuales interconexiones de las estrellas y constelaciones del dibujo de Pachacuti porque:

1. Este dibujo no es un documento incaico, nunca el sistema de las entidades que ostenta se ha encontrado en el Coricancha, no es una ilustración gráfica de los conceptos cosmológicos de los Incas.
2. Las estrellas y constelaciones representadas son tipos y arqueti-

pos celestes escogidos por un destructor y “refutador” de idolatrías del siglo XVII para ilustrar la creación del cielo andino por el Dios único y para demostrar al mismo tiempo que las estrellas no eran dioses sino criaturas del único Dios.

3. El cielo estrellado del dibujo no puede ni debe ser identificado como un documento astronómico. El dibujante debía saber poco de astronomía y este tema no debía importarle mucho porque consta que toma los nombres de estrellas y constelaciones pesando al azar en los manuales eclesiásticos, de donde ha sacado *catachillay*, *chuquichinchay*, *chacana* (*Doctrina christiana* de 1584 y *Confessionario* de 1586), en los diccionarios a su alcance (Bertonio, González Holguín) en los que encontramos *orcorora*, *chasca coyllor*, *achachi urori*, *apachi urori*. Hemos constatado que casi todos los nombres de estrellas que utiliza Pachacuti proceden de estos manuales, añada alguno que otro nombre tomado de la terminología en uso en su comarca o pueblo.
4. La distribución espacial de las estrellas en el dibujo no obedece a un concepto global del cielo estrellado ni a algún sistema de interconexiones sexuales y genealógicas de las estrellas, sino muy sencillamente a un proyecto teológico. Así, de *orcorora*, “junta de estrellas”, Pachacuti saca la cruz cristiana que remata su dibujo y al mismo tiempo inaugura anagógicamente la perspectiva de la crucifixión. Hace casi lo mismo con la providencial *chacana* “en general”, según se ha visto. No hay por qué buscar en el dibujo cierta conformidad con un sistema o modelo calendárico.

El dibujo no es una carta del cielo, aunque contiene nombres de estrellas. Tampoco es una carta del cielo estrellado de la Creación el grabado de la página 12 de la *Nueva Coronica y buen gobierno* de Huaman Poma. Por la misma razón, tampoco se pueden tomar por documentos etnoastronómicos los cielos estrellados de las antiguas Biblias que figuraban la Creación y el paraíso terrenal en sus grabados. Es legítimo y necesario que los etnoastrónomos traten de identificar estrellas con sus

nombres antiguos —y las leyendas del dibujo, que constituyen un documento etnolingüístico, pueden ayudar a ello—, pero resultaría vano e inútil tomar el dibujo por un documento astronómico que permitiera deducir sistemas de relaciones entre las entidades estelares. Por esta sencilla razón, es normal el hecho que los numerosos ensayos de interpretación astronómica del dibujo de Pachacuti que se han hecho desde hace casi un siglo (cf. Archenhold, 1904) arrojen todos resultados diferentes y gratuitos. *El cielo de Pachacuti no es un cielo astronómico, no es un cielo inca*; es un cielo religioso y simbólico, un cielo peruano anexo por un sistema cristiano de representación.

El cielo estrellado de Huaman Poma.



Identificación de Collcampata

En 1993 (p. 36), he transcrito esta frase inscrita en el dibujo: “Collcampata, y la cassa estaba toda afixado con planchas de oro llamado coricancha Uaçi”. Ninguno de los incontables exegetas del dibujo, que yo sepa, se había tomado la molestia de reparar en esta acotación. Sin embargo, estas palabras están escritas a cada lado del rectángulo cuadriculado que se encuentra en la parte inferior media. Yo había escrito que con este rectángulo cuadriculado “el cronista había querido representar las planchas de oro que adornaban los muros o paredes del Coricancha”. He dado más arriba una explicación complementaria precisando que el autor quería decir con esto que las figuras estaban arrimadas al lienzo áureo de la pared. En esta explicación, dejaba aparte la palabra *collcampata* que interpreto como topónimo y que por lo tanto me parece plantear solamente un problema de localización.

En su crítica, Zuidema asocia estrechamente *collcampata* (o *collcampata*) y las planchas de oro: “De ninguna manera se puede interpretar (Duviols, 36) las planchas de oro como *collcampata* [...] *Collcampata* se llamó una túnica ajedrezada que acompañó a la imagen del sol cuando este salió en procesiones [...] Pachacuti Yamqui alude a una situación similar con su dibujo del templo del sol”. A esto respondo que no puede ser así, que no debemos confundir dos palabras diferentes.

La palabra “*collcampata*”, en el dibujo, forma parte de una primera cláusula sobreentendida, y la palabra no tiene relación con la cláusula siguiente. En este caso, la conjunción y de “y la cassa...” tiene un valor alternativo como si hubiera dicho el autor: “por otro lado, la cassa”, como si hablase de otro asunto.⁹⁹

En segundo lugar, la explicación (“túnica ajedrezada”) que Zuidema da a esta palabra, no es correcta. El sentido de “túnica

⁹⁹ Después de leer esta última frase, C. Itier me dice que está de acuerdo, y añadió que el uso del “y” en el presente caso le parece corresponder a un traslado mental del *-taq* quechua al español andino.

ajedrezada” corresponde a otra palabra que es *colcapata* o *collcapata*. *Colca* o *collca* es la palabra que se encuentra en la *Historia* de Murúa con el sentido de ‘túnica’. Otros exegetas habían incurrido en comparable confusión leyendo *collca pata*, que traducían por algo como “la terraza del granero”. Pero *Pachacuti no ha escrito collcapata sino collcanpata*, lo que es muy diferente. En el manuscrito del dibujo hay que reparar en la línea curva que sale de la segunda línea de *collca* y cubre como con un sombrero el *ca* que sigue. Se trata de una abreviatura muy frecuente en los manuscritos de la época, de una “línea mixta” (que los paleógrafos clasifican en las “abreviaturas por sínkopas”) y que vale una *n*. El mismo Pachacuti la usa otra vez en otro lugar de su dibujo al escribir *mudo* con la misma línea curva con la intención de significar *mundo*. Observamos la misma abreviatura en impresos de la época, *v.g.* en la primera edición de los *Comentarios reales de los Incas*, 1609, del Inca Garcilaso de la Vega. Resulta que la palabra que debemos examinar es *collcanpata* y no *collca* ni *collcapata*. Resulta también que, a pesar de la coincidencia fortuita de la forma ajedrezada entre *colca* y las cuadrículas, ni *collca* ni *collcapata* tienen cabida en el dibujo.

Identificación de los “soles” de Pachacuti y de Murúa

Zuidema escribe que Pachacuti menciona cinco transformaciones de la imagen del sol en el Coricancha a lo largo del incanato y añade que estos cambios pueden corresponder a una información de Murúa sobre la costumbre que tenían los incas de contar el tiempo histórico por “soles” o sea por edades. Dice también Zuidema que este mito o creencia de los cinco soles pudo ser influenciado por la tradición mexicana de los “soles”: “Sin embargo parece que en la sociedad de españoles e Indígenas de 1615 corrían muchas ideas populares sobre el interior del Coricancha”. Finalmente, concluye que Pachacuti debió recoger en el Cuzco aquella tradición de los cinco soles en la *Relación*.

Los “soles” de Pachacuti

En primer lugar, constato que *en la Relación no se mencionan cinco soles ni tampoco cinco cambios de sol*. Repasemos los cambios reivindicados por Zuidema:

1. La plancha de oro de Viracocha puesta por Manco Cápac no es un sol sino la imagen del creador universal.
2. La plancha “renovada” por Mayta Cápac –la que vemos en el dibujo– designa exactamente la misma cosa.
3. Huáscar cambia esta plancha “por otra plancha redonda como al sol con sus rayos”, dice Pachacuti. Este es el primer (y único) cambio de la imagen del dios creador por la imagen del Sol, que Huáscar instala como dios supremo.
4. En el margen del folio 1v, a la izquierda, hay un boceto que parece un primer ensayo, como borrador, del motivo central del dibujo. Desde luego no tiene nada que ver con un sol sino que se trata también de la imagen del Creador.
5. En el folio 14 hay un dibujo de Pachacuti que representa un óvalo en el centro con un sol a la izquierda y una luna a la derecha. Se trata de una reproducción aproximativa de las mismas figuras (sol, Viracocha, luna) que se encuentran en el dibujo de la página anterior. La figura central no es un sol, sino un óvalo, parecido al del dibujo principal, un óvalo que representa la plancha de oro del dios creador. En el interior de este óvalo leemos: “plancha de oro fino que dicen que fue yma-gen del Hazedor del verdadero sol del sol llamado Viracochan Pacha Yachachi”. “Verdadero Sol” no debe entenderse en el sentido propio sino figurado. Es una metáfora de la literatura cristiana para calificar a Dios (Pachacuti, 1993: 53-54). En resumidas cuentas, Pachacuti menciona solamente un cambio en el “retablo” inca, y, desde ese punto de vista, *son solamente dos los soles en toda la Relación*.

tos que él inventa, con la intención de trasladar el mito mexicano a un presunto templo en el Perú. López de Gómara proseguía:

Dicen, pues, como el primer sol se perdió por agua, en que se ahogaron todos los hombres y perecieron todas las cosas criadas, el segundo sol pereció cayendo del cielo sobre la tierra, cuya caída mató a la gente y a toda cosa viva, y dicen que había entonces gigantes, y que son de ellos los huesos que nuestros españoles han hallado cauando minas y sepulturas, por cuya medida y proporción parece como que eran aquellos homhres de veinte palmos de alto.

Murúa copia y modifica esta relación de los dos primeros soles de esta manera:

[...] el primero se perdio por agua, el segundo cayendo el cielo sobre la tierra y que entonces mato a los gigantes que hauia y que los huesos que los españoles an hallado cabando en diferentes partes son dellos, por cuya medida y proporcion parecen hauer sido aquellos hombres de estatura de mas de veynte palmos.

Podemos apreciar la técnica utilizada para adaptar el modelo mexicano. El mercedario suprime algunas palabras (“dicen”, “pues”; pone “sin este” en vez de “sin contar este”, cambia un relativo por un adverbio (“que entonces mató” en vez de “cuya caída mató”), suprime un sustantivo, transforma una inversión, pone sinónimos (“parece haber sido” en vez de “como que eran”, “de alto” por “de estatura”), quita lo que se dice de los gigantes (“estatura grandísima, pero certísima”). Sigamos leyendo a Gómara: “El sol tercero faltó y se consumió por el fuego; porque ardió muchos días todo el mundo, y murió abrasada toda la gente y animales”. Murúa acorta: “El terçer sol dizen que falto por fuego”. A propósito del cuarto sol, escribe Gómara: “El cuarto sol murió con el aire.

Fue tan y tan recio el viento que hizo entonces, que derrocó todos los edificios y árboles, y aún deshizo las peñas; mas no perecieron los hombres, sino que se convirtieron en monas”. Murúa suprime aquellas interesantes circunstancias y otras, que añade Gómara y que no citó, y se limita a copiar la primera frase, suprimiendo el verbo: “El quarto que por ayre”. A propósito de la aparición del quinto sol, Gómara escribe lo siguiente:

[...] y al cabo de diez anos apareció el sol recién criado, y nacido en día de conejo, y por eso llevan la cuenta de sus años desde aquel día y figura. Así que, contando de entonces hasta el año 1552, tiene su sol ochocientos cincuenta y ocho años; de manera que hace muchos años que utilizan la escritura pintada.

Esta frase la traslada Murúa transformándola y trasplantándola de esta manera: “deste quinto sol tenían gran cuenta y lo tenían pintado y señalado en el templo de Curicancha y puesto en sus quipos hasta el aho de 1554”.

Esta última frase constituye una hazaña por los errores e invenciones que en tan pocas palabras logra reunir nuestro cronista. Es evidente que Murúa (o tal vez su secretario) ha leído muy rápidamente el texto que le servía de modelo y que ni siquiera se tomó la pena de comprender lo que decía. La presencia de las palabras “figura”, luego la presencia del adjetivo “pintada” (que Gómara aplica al sistema mexicano de escritura) le ha sugerido la idea de una representación plástica del sol físico. No ha entendido que la fecha de 1552 era sinónima de “hoy día”, porque esta era la fecha en que Gómara escribía este capítulo, y la ha tomado por el límite temporal de un supuesto sistema de cómputo prehispánico peruano. De paso añade dos años, tal vez sin darse cuenta. Además, aquellos dos enormes contrasentidos le permiten redondear la faena. Como el hurto proyectado consistía en trasladar de contrabando datos mexicanos al Perú, y como nuestro religioso no ig-

nora que en tiempos de los incas debía encontrarse por lo menos una imagen del sol en el Coricancha de Cuzco, decide transportar aquel sol “pintado” a este templo, producto de su perezosa imaginación. Finalmente, ya que interpreta la fecha de 1552 –o 1554– como cifra y tope de un cómputo indígena, al buen mercenario le conviene acudir a la consabida y tan prestigiosa como misteriosa tradición de los quipus, con la consiguiente ventaja de abonar la exactitud etnohistórica –como diríamos ahora de sus elucubraciones–.

Esa falsificación topográfica y cronológica no debió tener en el Perú transcendencia alguna. Es de pensar que quedaría sepultada en el manuscrito de Murúa y que en los alrededores del templo de Santo Domingo, antiguo Coricancha, allá por los años 1615, nadie había oído contar esta patraña de los “soles”.

Sin embargo, en este mismo capítulo, Murúa alude a lo que parece ser, de verdad, una tradición popular. Dice que en tiempos de Mama Ocllo, mujer de Tupa Inca Yupanqui, una *chingana* (camino subterráneo) corría desde la fortaleza del Cuzco hasta el Coricancha y que en ella se encontraba un templo de Mama Ocllo. Esta tradición de la existencia de un camino secreto entre los dos monumentos –aunque sin referencia a un templo– vive todavía en nuestros días, según he podido constatarlo. Por otro lado, sabemos que Collcampata se encontraba muy cerca de Sacsayhuaman, en la pendiente del cerro. A propósito del templo del Sol de Sacsayhuaman, Pedro Cieza confirma: “y debajo de tierra dicen que hay mayores edificios” (Cieza, *Señorío de los Incas*: C.LI). La creencia en la existencia de un subterráneo que habría comunicado Collcampata con Coricancha, tal vez tiene alguna relación con el hecho de que Pachacuti ha escrito estas dos palabras muy cerca una de otra. Sin embargo, esto no basta para aclarar este pequeño problema de localización.

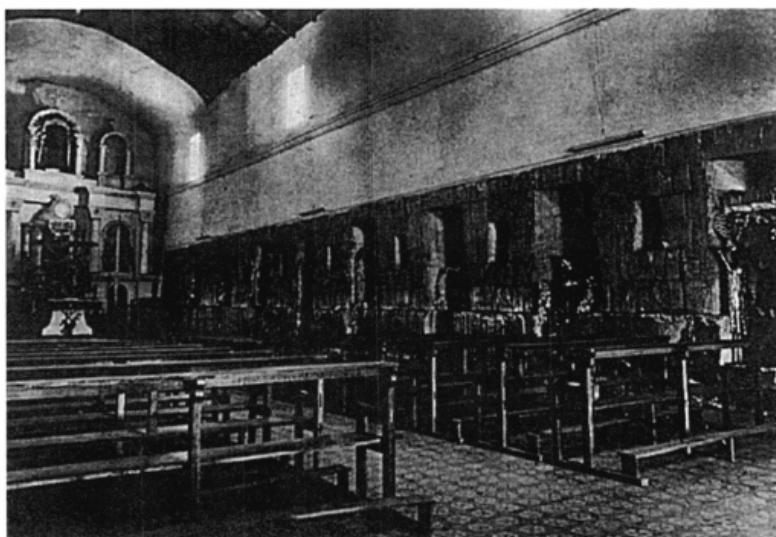
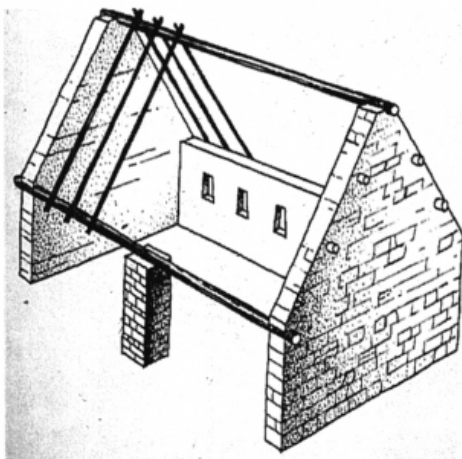
Identificación de los muros de Huaytará

Siguiendo a Michel Graulich, he insistido (Pachacuti, 1993: 40) en que en la arquitectura inca, y especialmente en el caso

de los templos, el muro largo con hornacinas es más importante y se puede aprovechar mejor para colocar o exponer en él los objetos del culto, mientras que el muro corto que tiene hastial es poco conveniente para semejante uso. De ahí la posibilidad de disponer aquellos objetos longitudinal y no verticalmente, como se acostumbra hacer en las iglesias, en las que los objetos culturales más importantes (altar, retablo) se colocan en el muro corto. De esta observación se colige que, en cuanto a la disposición espacial de las figuras que representan objetos culturales, el dibujo de Pachacuti evoca una estructura cultural cristiana y no incaica. A esto me contesta Zuidema que acepta esta explicación solamente en parte porque “en algunos edificios inca, p.e. de Racchi y de Huaytara, los muros cortos son más importantes” (Gasparini, *Arquitectura inka*, Caracas, 1977: 243-269).

Veamos el caso del templo de Huaytará que me parece ser un buen ejemplo para confirmar el análisis de Graulich. La foto de la p. 266 en Gasparini, 1977, enseña el interior del edificio. Vemos claramente que se trata de un edificio incaico transformado en iglesia en la época colonial. Se han conservado los muros largos incaicos, con grandes y pequeñas hornacinas dispuestas longitudinalmente. En el fondo se ve el muro corto que ha recibido el retablo y el altar católicos. Por la foto del muro corto exterior, p. 265, donde “se aprecia perfectamente la forma del hastial original”, según escribe Gasparini. Esta foto muestra las puertas que hacían este muro poco aprovechable para disponer en él objetos de culto. El caso de Racchi es todavía más evidente (cf. Gasparini, *op. cit.*).

Dibujo y fotografía del interior de la iglesia de Huaytará.



A propósito del dibujo de Tambo Toco (folio 8v), escribe Zuidema en la última nota de su texto: “Pachacuti entendió el mito de origen en su contexto prehispánico mejor que cronistas anteriores (Cummins: 201)”. Vamos a ver que no. Al contrario. Pachacuti no solamente no nos ofrece una versión mínima del mito autóctono de la *pacarina* o *pacarisca*, sino que lo transforma en algo completamente distinto y falso.

Por muchos documentos escritos, podemos formarnos por lo menos una idea general de lo que era la creencia en la *pacarina* (nacimiento, lugar de nacimiento o de emergencia, sin olvidarnos del sentido de costumbre distintiva). Sabemos (cf. C. de Molina) que cada *ayllu*, cada etnia creía que sus primeros ancestros, inmediatamente después de creados por el dios Viracocha en Tiahuanaco, se habían hundido en la tierra y habían vuelto a salir por algún hueco u orificio (cueva, laguna, etcétera) en distintos lugares de los Andes. Sabemos que este lugar de emergencia era objeto de culto para todo el grupo. Por las informaciones sobre la *pacarina* de los incas, sabemos que sus ancestros epónimos, los hermanos Ayar, conducidos por Manco Cápac, después de creados por Viracocha, salieron del subsuelo por la cueva, o por las tres “ventanas” (aberturas) de Pacaritambo. Estos datos, aunque muy incompletos, nos bastan para abordar críticamente la versión que nos ofrece nuestro cronista.

De esta *pacarina* de los incas trata Pachacuti en el folio 8v de su obra. Escribe que Manco había “construido” la casa de sus padres y abuelos, y que había mandado “edificar” las tres ventanas (Tambo Toco, Maras Toco, Sutic Toco) porque estas habían pertenecido a sus abuelos paternos y maternos. Añade que había un árbol a cada lado de la ventana central, y que a estos dos árboles los había hecho adornar “calzando” respectivamente sus raíces de oro y de plata, colocando pepitas de oro y de plata en sus ramas para simbolizar el linaje de Manco Cápac y “sus grandezas”.

En esta breve versión, ha desaparecido por completo la tradición autóctona del origen de la dinastía inca. El cronista ha su-

primido cuidadosamente todos los ingredientes básicos de aquella tradición, esto es la *filiación divina*, la *emergencia ctoniana*, la *menCIÓN de los hermanos* de Manco. En cambio ha fabricado otra historia, inventando los padres *humanos* de Manco, inventándole *tías* y *tíos abuelos* que tampoco habrían salido de la cueva, lo que lleva por consecuencia negar y borrar su origen mítico. La *pacarina* de los incas ya no es, según Pachacuti, un sitio *natural* de tránsito entre el mundo de abajo y este mundo, sino *una casa edificada*, un sitio *cultural*. La *pacarina* ya no es la matriz ctoniana epónima sino la muy profana y prosaica casona familiar restaurada, por decisión de Manco. Ya no se trata del Manco semidiós que surge del subsuelo al mismo tiempo que sale el sol, del Manco que *llega por primera vez a este mundo* por una cueva de Pacaritambo. No, el Manco de Pachacuti llega muy tarde al famoso lugar, solamente después de reinar durante varios años. Es evidente que Pachacuti ha sustituido al pensamiento mítico original por la metáfora racional del árbol genealógico de un linaje señorial de raigambre europea (y esto, a pesar de que esta misma metáfora del árbol genealógico tenía vigencia también en la tradición indígena, cf. *infra*). La explicación de todos esos cambios es que Pachacuti ha querido expulsar de la memoria de sus lectores un mito indígena que *implicaba el poligenismo de la humanidad andina*, mito incompatible con el dogma cristiano del monogenismo basado en la tradición bíblica de Adán y Eva, padres exclusivos de la humanidad.

En cuanto a los datos y factores autóctonos, debemos constatar la presencia de tres de ellos en el folio 8v:

1. Zuidema escribe: “Su dibujo anterior de las tres ventanas de Pacaritambo refiere a un mito, a una relación triádica y a un signo tocapu”. Es el único cronista “que emplea una forma no-mediada de arte andino (el tocapu) como fuente para ilustrar un manuscrito” (Cummins, 1994 201-4)”. A esto respondo que, en efecto, los dibujos de las ventanas tienen la forma de lo que ahora se suele llamar “tocapus”. Parece que Zuidema se ha olvidado

que yo había dicho lo mismo a propósito de estos tocapus: “Estos dibujos geométricos no recuerdan las ventanas incaicas ni tampoco las coloniales sino los dibujos geométricos que se encuentran en ciertos tejidos y queros incas, es decir los tocapus, según lo había observado ya Zuidema. Aunque es muy dudoso que puedan tener en esta página un segundo sentido esotérico, debemos señalar este fenómeno como un caso de continuidad o de resurgimiento de las técnicas artísticas vernáculos en el estilo plástico de Pachacuti, caso desde luego excepcional y difícil de explicar” (Pachacuti, 1993: 83). De hecho, con la mejor voluntad no consigo encontrarles a estos tocapus función simbólica alguna en este contexto.

2. Los árboles parecen dibujados a lo europeo, aunque no debemos excluir la posibilidad de dibujos vernáculos equivalentes (Francisco Stastny me ha recordado dibujos de raíces parecidos en la cerámica Nazca). Parece que se usaba en los Andes palabras en las que se unían el concepto de árbol y el de descendencia (cf. Murúa, 1946b: 146 e Itier, 1987).
3. En cuanto a los adornos de metales preciosos en los árboles, también debemos apuntar que el uso del oro para señalar lo masculino y el de la plata para lo femenino es también un rasgo prehispánico.
4. Las locuciones en quechua del tipo “Yncap tampo tocon”, y sobre todo “Cori chaochoc colique chaochoc tampoy uacanque” proceden de la tradición local referente a Pacaritambo como lo indica la palabra *uacanque* de la última frase. Pero esto lo podemos saber, entender y asentar solamente por la ayuda de otro cronista, C. de Albornoz. Este alude a los *huacanquis* vegetales de Pacaritambo (1984: 201). Asimismo el árbol de oro de Pachacuti parece un eco del que había mencionado Betanzos al referirse al mismo lugar (Betanzos, 1987: 288), como ya lo he señalado en 1993. Estos dos cronistas no falsean la tradición indígena y aportan datos detallados. En este caso, como en otros varios, no podemos decir que “Pachacuti entendió el mito de origen en su contexto prehispánico” ni que “lo entendió mejor

que otros cronistas”; *al contrario, la verdad es que hizo como quien no lo conocía, aunque debía conocerlo muy bien, y que lo ha sometido a una verdadera manipulación genética para aniquilar con ella el recuerdo de la auténtica tradición mítica autóctona.* Este examen del folio 8v nos convence, pues, de que los datos exclusivamente autóctonos en la *Relación*, que los investigadores pueden explotar como tales, son efectivamente pocos y sueltos, aunque sin ninguna duda de muchísimo interés para nosotros.

En cuanto a la conexión que supone Zuidema entre los dos árboles en este folio y el árbol-*mallqui* del dibujo del folio 13v, no la creo posible, porque el árbol del dibujo es un arquetipo que representa la flora creada por Dios, y no tiene ninguna connotación genealógica, ni tampoco ninguna relación con los ancestros.

Identificación del “verdadero Pachacuti andino”

Zuidema me reprocha no haber tenido en cuenta “la cultura propia del autor”. Es manifiesto que él entiende por “cultura del autor” la cultura autóctona, prehispánica, y también la cultura inca “pura” si es que subsiste en la época colonial. Al terminar su respuesta crítica, escribe que Pachacuti “se expresó en su dibujo como hombre de su propia cultura”. Estoy completamente de acuerdo en considerar que él se expresa como hombre de su propia cultura, y esto no es nada raro, pero también me consta que “su propia cultura” no corresponde a la definición que de ella nos da implícita y explícitamente Zuidema. Según hemos visto, muchas páginas y cantidad de frases de la crónica muestran que Pachacuti no solamente forma parte de los patrones de la cultura cristiana de su tiempo, sino, que en su obra muestra ser y quiere ser y es un prosélito sincero y convicto, un polemista hábil y original del cristianismo militante, y un temible censor al mismo tiempo que un destructor de la cultura religiosa indígena. Por otro lado, son relativamente pocos en la *Relación* los datos aprovechables sobre la cultura inca. Lo que sí hay en ella –tal vez no sea inútil repetir-

lo— son muchas alusiones a dichos, costumbres, maneras de pensar y de expresarse que sin duda alguna constituyen un acervo de informaciones vernáculas. Pero en el dibujo, fuera del marco de la cuadrícula, tal vez de los siete círculos de “los ojos”, de las entidades que proceden del entorno andino, no encuentro nada autóctono. En realidad, nos encontramos ante dos soluciones opuestas e incompatibles a propósito del dibujo:

1. La del dibujante Pachacuti, que explica su proyecto y el sentido de sus figuras y leyendas;
2. La interpretación incaista de Zuidema, que no tiene en cuenta la explicación de Pachacuti, porque el investigador ha estudiado el dibujo separándolo de su contexto orgánico. Había separado la cabeza del cuerpo, y el cuerpo mutilado ya no pudo hablar. Repito que es imposible prescindir de las intenciones y del discurso de Pachacuti.

En su respuesta crítica, Zuidema escribe: “Sin menoscabo del gran acierto de Duviols indicando la ideología cristiana que Pachacuti Yamqui profesó difundir, sus resultados y conclusiones no refutan el hecho que Pachacuti Yamqui se expresó en su dibujo cosmogónico como un hombre de su propia cultura”. Con esta frase, Zuidema, conservando su interpretación anterior, reivindica la compatibilidad de mi explicación con la suya, postula la posible coexistencia de dos sistemas antagónicos en el mismo dibujo. No cabe semejante compatibilidad. *Una cosa no puede ser al mismo tiempo ella y su contrario. Es imposible que el dibujo pueda exponer el sistema cristiano de la creación del mundo (porque niega y excluye el sistema politeísta) y que al mismo tiempo, con las mismas figuras, pueda representar el sistema jerárquico de las divinidades incaicas (que es el sistema que justamente Pachacuti ha querido combatir por medio de su dibujo para sustituirlo por el sistema cristiano de la creación).* Semejante coexistencia de dos signos contrarios sería teóricamente posible solamente:

1. Si Pachacuti hubiese sido al mismo tiempo que un auxiliar de la Iglesia un “resistente”, o sea un “dogmatizador” encubierto de la religión autóctona. Pero no es así, sino todo lo contrario. Otra vez recordaré que todo lo que escribe nos convence de que él es *un extirpador de idolatrías* hecho y derecho, especializado en la refutación de las creencias y de los ritos paganos. No veo un solo pasaje en toda la obra que pueda sugerir otra cosa.
2. Si Pachacuti hubiese dejado en su dibujo las huellas *subyacentes*, *inconscientes* de una estructura cultural indígena. A esto contesto que ya hemos visto que tal estructura no se encuentra ni puede encontrarse en el dibujo. Además, el mismo Zuidema rechaza esta hipótesis en su respuesta, reprochándome despachar esa interpretación como una preocupación por la “cosmología inconsciente”, según hemos visto.

Identificación del método cuestionado

Una guerra entre “lo (vernáculo) andino” y “lo europeo”, lo “hispanico”, no tendría sentido. Definir lo uno y lo otro en un documento o en un dato, evaluar las dosis de los ingredientes es una tarea y un deber imprescindibles –necesarios aunque no suficientes– para cualquier investigador del pasado andino. El problema no concierne solamente a los Andes sino a toda América, como lo ha señalado C. Levi-Strauss al evocar: “aquella vasta situación de sincretismo con la que, desdichadamente, según parece, los americanistas están condenados a tropezar, en la búsqueda de tal o cual fenómeno particular” (*Antropología estructural* I). Es verdad que este obstáculo nos sale al paso a menudo, como en el caso presente. La solución de este problema de identificación cultural, según los casos, es inmediata o constituye la finalidad, o una de las finalidades del estudio. Equivocarse en la identificación llevaría a consecuencias graves. Debemos llamar al pan pan y al vino vino.

Zuidema me reprocha aplicar un método que, según él, consistiría en la intención inicial de ignorar lo “andino” y también llevaría por consecuencia inmediata menospreciarlo o evitarlo sistemática-

mente; según él, yo despreciaría uno de aquellos dos ingredientes tan frecuentemente presentes en los documentos etnohistóricos. Me reprocha pues nada menos que “marginalizar la cultura andina misma”, limitarme a destacar del texto “referencias sueltas a la cultura del autor” y también “despachar” “cualquier esfuerzo de estudiar la información, que potencialmente podría servir para comprender la cultura prehispánica”. Mirándolo bien, diré que aquellos pareceres no me parecen coincidir con los hechos, y creo que los presentes comentarios bastan para convencer de ello al lector. Estos muestran que el que “marginaliza la cultura andina” es Pachacuti y no yo. Me extraña mucho tales críticas porque no se atienen a la realidad.

Observaré primero, repitiendo lo dicho, que al emplear “cultura andina” como sinónimo de “cultura propia del autor”, Zuidema entiende el adjetivo “andino” en cuanto a su dimensión espacial y cultural en el sentido de lo estrictamente “autóctono”, “indígena”, y en cuanto a su dimensión histórica y cultural en el sentido de “prehispánico” o “incaico”, excluyendo por lo mismo del contenido semántico de la palabra todas las influencias externas, señaladamente el sentido de “hispánico” o “europeo”, es decir excluyendo cualquier clase de mestizaje cultural. Esto me parece una amputación a la vez lingüística, histórica y cultural. Constatamos que, al contrario, en las ciencias humanas, “andino” suele aplicarse a todo lo que histórica y culturalmente concierne y ha concernido a los fenómenos humanos en el espacio de los Andes, sin perjuicio de ningún factor humano y sin perjuicio de cualquier clase. Constató que en los *congresos del hombre y de la cultura andina* no interviene ninguna clase de segregación o exclusión de ingredientes o componentes y que en ellos se respeta como un hecho histórico la diversidad de los aportes que han constituido y constituyen lo andino antes y después de los incas. Este no es más que un ejemplo entre otros muchos que se podrían invocar.

Lo “andino” histórico y cultural no se decide por deseo ni por decreto, debe definirse por el estudio del documento, y no siempre sabemos

antes de empezar el análisis cómo deberemos definir al final del estudio el contenido del documento. Lo que importa es no tener prejuicios antes de emprender la investigación. En la *Advertencia* de nuestra edición de la *Relación*, había señalado: “La investigación se ha iniciado sin ningún prejuicio de ninguna clase, sin ninguna metodología preconcebida”.

Por mi parte, el análisis me ha obligado a constatar que la *Relación* —lo queramos o no— es un documento colonial, un libro de propaganda religiosa, una historia en gran parte imaginaria de los reyes incas, inspirada por un modelo europeo, aunque escrita en español andino y en quechua por un indio noble del sur del Perú. César Itier, por sus propios pasos, ha llegado por medio del análisis lingüístico a la misma conclusión. La *Relación* es una suerte de historia sagrada, o de historia de “lo divino” de los Incas, una especie de breve y densa “crónica conventual” escrita en español andino y quechua, con muchas referencias a la cultura vernácula andina que el muy cristiano y muy piadoso Pachacuti ha manipulado para “enmendarla” y hacerla religiosamente correcta. Al crítico le toca examinar con cuidado aquellas referencias y desentrañar lo que en ellas es de origen autóctono y lo que no lo es.

15
MESTIZAJE CULTURAL
EN DOS CRONISTAS DEL INCIPIENTE
BARROCO PERUANO: PACHACUTI
YAMQUI SALCAMAYHUA Y
HUAMAN POMA DE AYALA¹⁰⁰

LOS INCAS PRECRISTIANOS DE PACHACUTI

La crónica que tiene por título *Relación de las antigüedades deste reyno del Pirú*, de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, es una historia católica y providencialista del Perú prehispánico dividida en cuatro períodos o edades. La primera es el *Purunpacha*, tiempos de semioscuridad en los que los hombres bárbaros son sometidos a los demonios *hapiñuñu* y *achacalla*. Este tiempo concluye con la muerte de Cristo, cuyos efectos repercuten en los Andes: los demonios son vencidos, y en adelante deberán esconderse vergonzosamente en lugares oscuros o apartados, por ejemplo en las cuevas. Entonces llega el apóstol Santo Tomás –a quien los indios llaman Tunupa– para predicar la palabra de Cristo. Todos lo rechazan, excepto el curaca Apotambo, a quien Santo Tomás-Tunupa deja algunos fragmentos de su bordón, en el que había grabado los mandamientos del verdadero Dios.

Apotambo transmite aquella reliquia a su hijo Manco Cápac y esta se transforma milagrosamente en un cetro de oro llamado *topayauri*, que en adelante simbolizará el poder de los incas y la protección de Dios. La fundación de la dinastía por Manco Cápac abre la tercera edad. Aunque a este no llegó el conocimiento completo de quién era el dios predicado por Tunupa, Manco hereda por lo menos una idea imprecisa de él, y después de meditar sobre el mo-

¹⁰⁰ Originalmente publicado con el mismo título en Ramón Mujica, Pierre Duviols, Teresa Gisbert et al., *El barroco peruano*, vol. 1. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2002, págs. 59-97.

vimiento de los astros concibe la necesaria existencia de un dios único, creador y gobernador del mundo. Colige que el sol, la luna y las estrellas deben ser gobernados por aquel dios, y que por consiguiente esos astros no pueden ser dioses. Todo eso lo expresa en una plegaria en quechua. Manda colocar una plancha redonda de oro fino en el Templo del Sol —donde se seguía idolatrando—, plancha que tiene una forma geométrica y abstracta, circular u ovalada, conveniente para representar simbólicamente a aquel dios no conocido. Porque no sabe su nombre exacto, el Inca lo llama provisionalmente Viracocha Pachayacháchic, entendiendo que este nombre significa *Creador del mundo*. En su oración en quechua expresa su intenso deseo de saber quién es y dónde se encuentra, intuyendo además la probabilidad de un más allá, donde se recompensan los actos de la vida humana. Comprende que si él es rey, ello lo debe a Santo Tomás-Tunupa, mensajero que fue de aquel misterioso dios creador. Manco se desvela inútilmente por ver a aquel dios Viracocha Pachayacháchic y hablar con él. Espera que, cuando muera, aquel dios evidente, aunque ignoto, cuidará de su alma. Desgraciadamente, los dos reyes incas que le suceden no siguen sus pasos, sino que reanudan la religión politeísta, con el culto de los ídolos.

El dibujo del mundo creado por Dios

El cuarto Inca, Mayta Cápac, recoge y amplifica el mensaje de su tatarabuelo Manco, llegando a pronosticar la venida futura y feliz del Evangelio, la guerra entre dos reyes incas hermanos y la destrucción del reino. Como si el Espíritu Santo hablase por su boca, Mayta anuncia la futura y perfecta felicidad de los hombres, que algún día han de gozar de la salvación y de la vida eterna. Dedicar toda su existencia a celebrar a Viracocha Pachayacháchic y a combatir el politeísmo: “este ynga dicen que fue gran enemigo de los ydolos”; siendo mancebo, ya había convocado a todos los huacas y hecho con ellos los cimientos de una casa, persiguiendo además a todos los hechiceros.

Para evocar una pared o muro del Coricancha, el cronista delinea un pentágono con la punta hacia arriba. Dice que “en toda la redonda o rrededor” –alrededor– de la plancha ovalada que representaba al Hacedor Viracocha Pachayacháchic, Mayta Cápac había hecho disponer imágenes que representaban varias entidades del cielo y de la tierra, para que sirviesen de muestras significativas de todo lo creado por aquel dios: el sol, la luna, varias estrellas, una nube, la mención (escrita y sin dibujo) del verano y del invierno, el rayo, el arco iris, el granizo, la tierra fértil, un río, tres montes (o cerros), una laguna, el mar, un río, un árbol, un animal (felino), los siete ojos de *ymaymana* (*ymaymana* significa “todo lo que hay”), el hombre y la mujer creados por Viracocha Pachayacháchic, y en la base del pentágono, en el medio, un rectángulo cuadrículado para recordar las planchas de oro que cubrían el muro del templo. Pachacuti dibuja todas estas cosas poniéndoles leyendas (Pachacuti 1993: fol. 13 y 13v).

El retablo de la Creación divina del mundo y de la refutación del politeísmo

Todo eso se aclara y explica fácilmente si nos referimos a los temas más elementales y básicos de la teología católica de los siglos XVI y XVII, a los principios pedagógicos del Segundo y Tercer Concilio Limeño, y si también nos adaptamos al estilo y al discurso –a veces lacunario, aunque explícito– del autor, cuyo idioma es el español andino y a veces el quechua.¹⁰¹ Hay que reconstituir así ese concentrado comentario del dibujo (fig. 2) que nos ofrece Pachacuti: “[Este dibujo] quiere dezir [que el Inca Mayta Cápac llegó a] conozer sólo con el entendimiento por poderoso señor y governador y por hazedor [al dios Viracocha Pachayacháchic], menospreciando [con relación a él] todas las cossas, elementos y criaturas [aun los] más altos, como son los hombres y sol y luna” (1993: fol. 13 y 13v).

¹⁰¹ Las traducciones del quechua son de César Itier.

y criaturas más altos, como a los hombres y sol <y luna> que aquí los pintaré como estaban puesto hasta que entró a este reyno el Santo Evangelio. Sólo por entonces les faltavan essa plancha y es porque el Guascar Ynga los abía trocado poniéndole y haziéndole de nuebo otra plancha redonda como al sol con sus rayos. Y con todo esso dizen que todavía estaba puesto en sus lados a aquella ymagen del sol que abía puesto Mayta Cápac, que es como éste que está abaxo

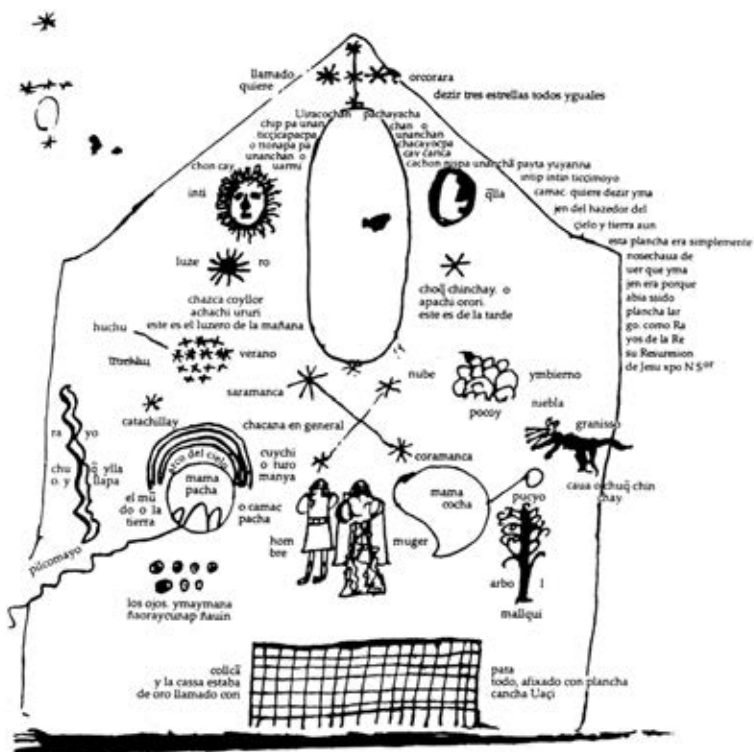


Figura 2. Dibujo "cosmológico" con las leyendas transcritas por César Itier.

Conocer solo por el entendimiento por poderoso señor significa que el Inca Mayta Cápac había llegado a las mismas conclusiones cosmográficas que su tatarabuelo Manco: como él, después de reflexionar con solo los recursos de la razón natural sobre el movimiento cósmico del sol (de quien depende la vida del mundo), coligió que este no podía ser dios, porque su movimiento siempre regular debía forzosamente obedecer a algún amo más poderoso que él, y que aquel amo debía ser quien dirigía su movimiento. De ahí Mayta

Cápac habría concluido que aquel (misterioso) amo del sol, primera causa visible del universo, debía ser el dios omnipotente que había creado el mundo y que lo gobernaba.

El tercer punto del razonamiento se refiere a los pequeños dibujos que contiene el marco pentatónico, que son muestras de las cosas creadas por el dios no conocido. Todas ellas eran sus criaturas, y como tales se debían apreciar mucho menos que a Él (“menospreciadas” significadas ‘despreciadas’), aunque fuesen las criaturas más perfectas, tales como el sol o el hombre. La consecuencia –importantísima– de este razonamiento es que, siendo estas las criaturas del dios creador único, ellas mismas no pueden ser divinidades. Se sobreentiende como evidencia que, por este motivo, no se las debe adorar. Esta conclusión necesaria constituye, después de la afirmación de la existencia del dios creador único y omnipotente, el segundo mensaje esencial del dibujo. En resumidas cuentas, el significado o mensaje del dibujo es el siguiente: *las criaturas (sol, luna, estrellas, el hombre, etc.) no son dioses y por consiguiente no se deben adorar como tales.*

En suma, según Pachacuti, con ese dibujo en el Coricancha, Mayta Cápac había querido manifestar por medio de la imagen: 1. la necesidad de afirmar y de difundir entre los que podían contemplar la creencia en un dios único, creador y omnipotente, pero invisible y todavía desconocido; 2. la necesidad de negar y de suprimir los cultos autóctonos del sol, de la luna, de los hombres deificados (los Incas) y de todas las demás entidades del dibujo, que justa y lógicamente son escogidas por Pachacuti entre las que los andinos adoraban como divinidades, ídolos o huacas, siendo el sol la principal de ellas. El muro del Coricancha que Pachacuti evoca, ocupado por esa representación (pintada o esculpida), habría sido concebido por este Inca y realizado como un poderoso instrumento de refutación del politeísmo, puesto que todos los que veían aquel compendio plástico de las cosas de la creación divina tenían que convencerse por la vista de la necesidad de creer en un solo dios creador y de la inutilidad y vanidad de creer en el

poder de objetos naturales, divinizados solamente por los ídolas. Ese dibujo habría podido titularse con exactitud: *Retablo de la creación divina y de la refutación del politeísmo*. Ese es el mensaje del dibujo, y en él no hay otro.

Lo universal y lo andino en el dibujo

El óvalo vacío era una forma que se estilaba como emblema de Dios, ya sea como *oculus* en las iglesias, por donde entra la luz, o en otros motivos ornamentales sagrados. Pachacuti imagina –según declara– que las cosas de la Creación se encontraban *alrededor* del símbolo ovalado del dios Viracocha Pachayacháchic. Pero no consigue restituir exactamente lo que imagina, por lo que se somete a un modelo plástico europeo tradicional. La estructura general de su dibujo, con los objetos de la Creación dispuestos dentro de un pentágono en forma de casa, con una distribución vertical globalmente tripartita de los objetos, con un rectángulo horizontal cuadrículado colocado abajo y en el medio, evoca los retablos barrocos de muchas iglesias o catedrales vistos desde la entrada, como si el rectángulo cuadrículado del dibujo fuera el altar mayor. El dibujo de Pachacuti es bastante parecido, en su estructura general, al altar y retablo (1618) de la iglesia de Copacabana (fig. 3) (Wethey, 1971: lám. 308), y a retablos de algunas iglesias del Titicaca (figs. 4, 5, 6). También podría compararse, entre otros muchos ejemplos posibles, con el retablo principal de la iglesia de la Compañía, en el Cuzco (Mesa y Gisbert, 1982). Sin embargo, para dar al boceto visos incaicos, Pachacuti, que no parece haber conocido el Cuzco, escribe a cada lado del gran rectángulo cuadrículado horizontal esta frase –que ha pasado desapercibida–: “y la cassa estaba todo afixado con plancha de oro llamado coricancha Uaci”, frase que parece una adaptación de otra aquella que encontramos en la Historia de López de Gómara, donde se lee: “El [templo] de Pachacama, del Callao y del Cuzco y otros, estan aforrados por dentro de tablas de oro y plata” (López de Gómara, 1952: cap. CXXI), y/o de esa otra que se encuentra en la parte que trata de las costumbres antiguas, en la

relación del jesuita anónimo y que se refiere al Coricancha: “todas las paredes y todo techo estaban cubiertos y aforrados de chapas y planchas de oro” (Jesuita Anónimo, 1953: capítulo de las “Acllas, vírgenes religiosas”) (fig. 7).



Figura 3. Retablo, 1618. El pentágono de Pachacuti tiene forma similar.
Iglesia de Nuestra Señora de Copacabana.

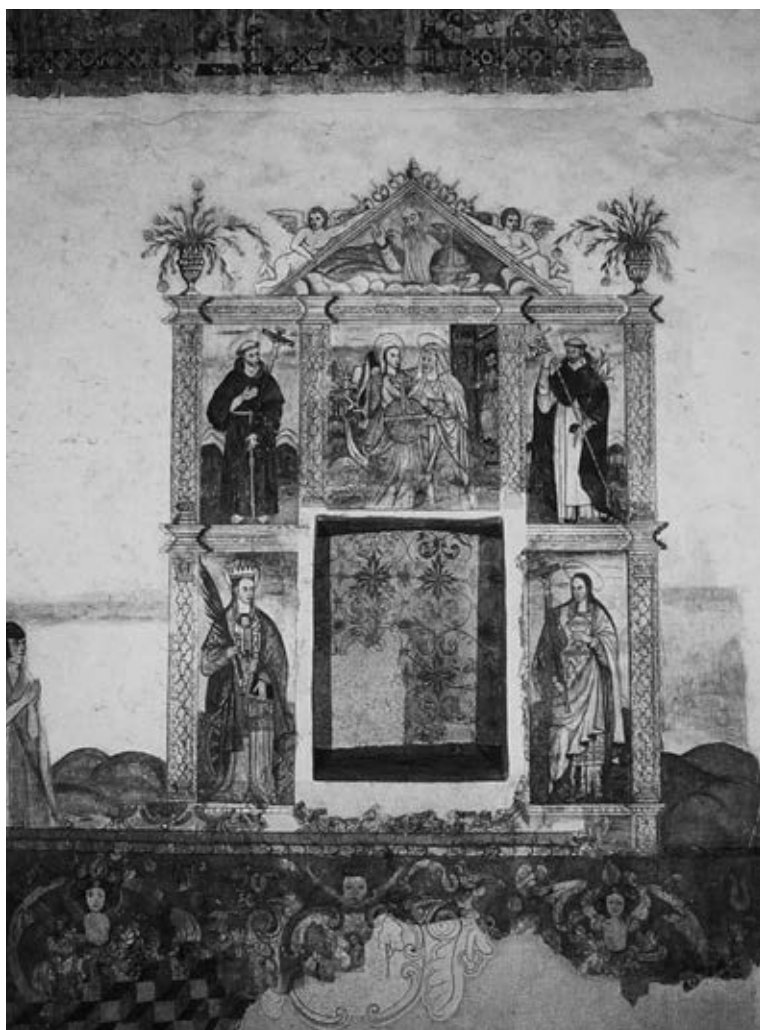


Figura 4. Retablo renacentista. En el triángulo superior, que tiene la forma del pentágono del Coricancha, figura Dios con el mundo en la mano izquierda. S. XVII. Iglesia de Oropesa, provincia de Quispicanchi. Cuzco.



Figura 5. Retablo de la Iglesia de la Asunción, Juli. En la parte de arriba figuran:
Dios Padre, Cristo, el sol, la luna, las estrellas, la población de Juli, la Cruz
El conjunto es evocado analógicamente en el dibujo de
Pachacuti. S. XVII. Provincia de Chucuito, Puno.



Figura 6. Portada pentalingüe de acceso al bautisterio. Encima del portal, el uso artístico-teológico del óvalo sagrado. S. XVII. Iglesia de Andahuaylas, provincia de Quispicanchi, Cuzco.



Figura 7. La Virgen María. Arte Popular. Limosnero con estructura pentagonal, el cajoncito en la parte inferior evoca el cuadriculado de Pachacuti.
Colección particular.

Las entidades representadas por los veintiséis o veintisiete dibujos, todos los cuales —exceptuando los vestidos del hombre y de la mujer, y tal vez también “los ojos de imaymana”— son esbozados según la norma y moda europeas, pueden dividirse en dos categorías. Primero, los objetos únicos, más visibles y vistosos, como el sol, la luna, las estrellas, etc.; después, los objetos que, teniendo valor de prototipo, evocan el género o la especie a la que pertenecen. Así el rayo y el árbol valen por todos los rayos y todos los árboles. Es de notar que este elenco sintetizado de los objetos de la creación divina que Pachacuti diseña, lo saca de la tradición cristiana y al mismo tiempo de su propio entorno, mencionando algunas entidades exclusivamente andinas, como son ciertas estrellas, el *chuquichinchay* (otorongo), o el río Pilcomayo. El reconocimiento y respeto de las peculiaridades y de la localización geográfica de la fauna y de la flora creadas, del *exotismo* natural, era un precepto básico de la apolo-gética cristiana evangelizadora. Por ejemplo, el cronista inserta en su pentágono el *puquio* y la *mama cocha*; el Pilcomayo es sin duda un río que el cronista conoció; el *chuquichinchay* es el felino “apo de los otorongos”, y también la estrella que lleva el mismo nombre. En cuanto al hombre y a la mujer, que el cronista representa con trajes aproximadamente indígenas o tal vez incaicos, considera también, con la misma lógica inspirada en el Antiguo Testamento, que fueron los primeros seres humanos creados por Viracocha Pachayacháchic. Pachacuti escribe en el mismo pentágono, arriba a la derecha: “Cay cari cachon cay ñispa unanchan payta yuyarina”, es decir “imagen que hace recordar al que dijo: ‘este sea hombre, esta sea mujer’”. La referencia al Génesis es evidente. El lector debe entender que Mayta Cápac quiso así representar la primera pareja del mundo, como muestra eminente de lo creado y que, puesto que vivía en tiempos precristianos, el Inca no podía saber más que eso; pero el lector debe entender también, en un segundo grado de lectura, que Mayta Cápac por lo mismo había hecho representar, analógicamente y sin saberlo, a Adán y Eva. Esa fue la doble intención de Pachacuti.

Ciertas estrellas anuncian la crucifixión y la redención

Los incas, que vivieron antes de la venida de los españoles y del cristianismo, y que por consiguiente todavía no gozaban de la revelación, no podían saber completamente quién era Viracocha Pachayacháchic, aunque algunos de ellos, como Mayta Cápac, dotados misteriosamente de la capacidad de *pronosticar* —e incluso de *profetizar*— habían previsto la futura revelación del nombre y de la redención. Pachacuti proyecta también aquella capacidad visionaria en su dibujo. Quiso que este fuese, simbólicamente, anunciador del verdadero nombre del Creador. Echémosle una mirada. Encima del óvalo de Viracocha se ven cinco estrellas con la leyenda “orcorora, tres estrellas todas iguales”.¹⁰² Algunos han querido asimilar estas tres estrellas al cinturón de Orión. Aunque la constelación de Orión, si bien consta de siete estrellas —como la cruz de estrellas de Pachacuti—, no tiene forma de cruz. Lo significativo es que las tres estrellas de *Orcorora* puestas horizontalmente, junto con las otras cuatro puestas verticalmente, forman una cruz. Tampoco debemos olvidarnos de una pequeña estrella aislada, única, que columbramos contra la curva inferior del óvalo. Por ella entendemos que, detrás del óvalo, el lector debe imaginar el segmento vertical de la cruz, segmento ocultado por el óvalo de la plancha. Así entendemos que Pachacuti, añadiendo también un sentido analógico a esta parte del dibujo, ha querido representar con el óvalo y con las estrellas la prefiguración providencial de la crucifixión de Cristo.

De hecho, el símbolo de la cruz venidera ocupa y domina el espacio central del dibujo. Debajo del óvalo con su cruz, Pachacuti dibujó otra cruz puesta diagonalmente, con cuatro estrellas en la extremidad de cada segmento, y con la leyenda “chacana en general”. El termino *chacana*, que era el nombre de una estrella, evocaba cosas cruzadas y en particular designaba una estrella (cf. *infra*). Aquí parece que con el dibujo de *chacana* Pachacuti quería evocar a todos los objetos naturales que tienen forma de cruz, y anuncian,

¹⁰² Cf. González Holguín, 1952: “Huara huara orcorora: junta de estrellas”.

desde que Dios los creó con esa apariencia simbólica, la venida de Cristo. Esta es la intención del dibujo. Tengamos presente que la intención teológica del autor es aquí lo principal y ella determina el acto de dibujar. Es posible que nuestro cronista hubiese querido dibujar –en particular– la constelación del Crucero o la Cruz del Sur, que utilizaban los navegantes, y cuya función comenta Acosta:

Bien es verdad que el crucero de acá [en el Perú] es hermoso y de vista admirable. Crucero llamamos cuatro estrellas notables que hacen entre sí forma de cruz, puestas en mucha igualdad y proporción. (Acosta, 1962, libro I, cap. V: 24.)

El *Diccionario de autoridades* apunta:

Crucero llaman los navegantes a la constelación nombrada de los astrónomos Triángulo austral, porque cuatro estrellas de las que la componen, forman perfectamente la Cruz. Sirve de guía en la mar del Sur como la Cynosura en la mar del Norte.

Pero no debemos entrar en disquisiciones astronómicas que además no nos corresponden. No olvidemos que la relación que conocemos es simplemente un borrador, que el dibujo que contiene por lo mismo no es definitivo, y que no hay seguridad de que Pachacuti hubiese tenido profundo y exacto conocimiento de la astronomía andina prehispánica. Conviene reiterar que su proyecto, en el presente caso, era religioso, no científico.

Evidentemente, el crucero, como todas las figuras de cruces formadas por otras estrellas visibles en el cielo, en la época de Pachacuti debía ser tenido por una señal divina y providencial. De hecho, Fernando de Avendaño explota el tema en un sermón. Preguntaba a los indios:

¿No auéis visto en el cielo el cruzero? que son unas estrellas que están en forma de cruz, y los marineros, el piloto que

gouierna el nauío las está mirando para no perderse el viage. Pues saued que Dios puso en el cielo esta cruz hecha de estrellas para que los hombres supiessemos que el crio el cielo, y viessemos en el su marca, y su señal, para que no pudiessemos negarlo. ¿Que dizes hombre, no estás convencido? (Sermón 2, 1948: fol. 20b).

Así contribuye Avendaño a explicar el dibujo de Pachacuti. Dios puso en el cielo algunas estrellas en forma de cruz para demostrar que era el creador del cielo. Tampoco se debe pasar por alto un pequeño bosquejo o croquis –tal vez de la mano de Ávila (propietario que fue del manuscrito de la crónica)– que se encuentra en el margen izquierdo de este mismo folio 13v de la crónica. Es un esbozo, aunque de estructura diferente, de la misma combinación simbólica del óvalo del dios no conocido con el futuro símbolo de la crucifixión. Subraya la preocupación del autor (o la de Ávila) por la metáfora de la preparación providencial del mensaje de Cristo.

Fuentes cristianas del retablo

Las principales entidades, tipos y arquetipos de la creación del mundo que encontramos en el dibujo son aproximadamente los mismos que los que la Iglesia católica, evangelizadora de las etnias politeístas, tenía costumbre de enumerar y exponer en concepto de ejemplo en todas las misiones, cuando abordaba la cuestión fundamental de la existencia del dios creador único. En su profesión de fe, al principio de la crónica, Pachacuti escribe:

[...] creo en Dios trino y uno, el qual es poderoso Dios que crió al çielo y tierra y a todas las cosas, estrellas questán como el sol y luna, estrellas, luzero, rrayos, rrelámpagos y truenos y a todos los elementos etcetera, y luego crió al primer hombre Adan Eba a su ymagen y semejanza (1993: fol. 2 y 2v).

El contenido y la explicación del dibujo se hallan ya en esta frase. Al dar esta lista de criaturas de Dios, Pachacuti no hace más que repetir casi exactamente el consabido elenco que los eclesiásticos solían formular para ejemplificar los objetos considerados más significativos del mundo creado, como lo muestra esa otra enumeración de Fray Luis de Granada: “las partes principales [de este mundo] [...] son el cielo, estrellas, plantas, tierra, agua, aire y fuego, viento, lluvias, nieves, ríos, fuentes, plantas y todo lo demás que en él hay” (Granada, III, V, I). Es de notar que, al escribir esto, Fray Luis no se refería al Perú en particular, sino al mundo entero.

En todas las regiones del mundo donde seculares y regulares catequistas se enfrentaban con manifestaciones de politeísmo, tropezaban constantemente con cultos indígenas dedicados a esas mismas entidades u objetos naturales nombrados en las precedentes enumeraciones, porque justamente esos objetos estaban presentes en todas partes y porque en todas partes eran divinizados por las religiones politeístas. Por ese motivo, los manuales de evangelización, desde las primeras páginas, insistían en que esos objetos –tipos y arquetipos– de la naturaleza no eran dioses sino criaturas del Dios único. En México, la temprana *Doctrina cristiana* de los dominicos (1548) incluía en un mismo párrafo la proclamación 1. de que esas mismas cosas habían sido creadas por el “solo Dios”; 2. de que no podían ser otra cosa que criaturas, y que por lo tanto se debía forzosamente deducir que ellas mismas no podían ser dioses: “ninguna cosa se hizo en el cielo ni en la tierra, ni en todo otro lugar que no sea por mandato de aqueste solo Dios y Señor nuestro”. El texto enumera el sol, la luna, las estrellas, la lluvia, la tierra fértil, las frutas, las flores, las yerbas, los hombres, las aguas, las fuentes, los ríos. Este doble artículo de fe –el primero determinando al segundo– corresponde exactamente al contenido y a la intención del dibujo del cuadro o retablo que Pachacuti atribuye al Inca Mayta Cápac y que traza para sus lectores.

En Lima, la *Doctrina christiana*, en tres lenguas (1584) apelaba al elenco de esas mismas cosas, ejemplos y símbolos de la

Creación, y utilizaba el mismo argumento para refutar la idolatría: “Pregunta: [¿] Pues, el sol, la luna, las estrellas, el trueno, las cumbres de los montes y los ríos, fuentes y tierra fértil, y las otras cosas que adoravan los indios viejos no son Dios? Respuesta: Nada de eso es Dios, y quien lo adora enoja a Dios” (Tercer Concilio, 1984: fol. 31).

Pachacuti recogió esos ejemplos y añadió algunos objetos o criaturas más en su dibujo. He comprobado que casi todos los demás nombres de las entidades que complementan su dibujo fueron tomados por él de las tres obras eclesiásticas siguientes: 1. la *Doctrina christiana* ya citada; 2. la *Instrucción contra las ceremonias y los ritos que usan los indios* y *Los ritos de los indios...*, que forman parte del *Confesionario para curas de indios* siendo de notar que, casualmente, José de Acosta había tomado parte en la elaboración de esas dos obras; 3. la *Historia natural y moral de las Indias*, del mismo José de Acosta.

De la primera obra mencionada, Pachacuti pudo sacar las siguientes y ejemplares criaturas de Dios: *camac pacha* o tierra fértil e *imaymana* (todas las otras cosas), que se encuentra en el dibujo con la expresión: “los ojos de imaymana” (Tercer Concilio, 1984: f. 31r). De la “Instrucción contra las ceremonias, y Ritos que vsan los Indios”, contenida en el *Confessionario* de 1585, pudo utilizar “cumbres de montes” (Pachacuti dibuja tres cerros, aunque no pone leyenda), “manantiales”, “fuentes”, “relámpago”, “arco del cielo” y “granizo” (Tercer Concilio, 1585: fol. 1r), “Chuqui Illa”, “Inti Illapa”, las estrellas *catachillay* (o *catuchillay*) y *chuquichinchay*, que designa una estrella y también se refiere al *otorongo* o jaguar (Tercer Concilio, 1585: fol. 7v); la *Historia* de Acosta le ofrecía “árbol”, “monte” (Acosta 1962: libro V. cap. II), “lucero”, *pachamama*, *machacocho*, “arco del cielo”, *chacana* (Acosta, 1962: libro V, cap. IV).

También añadió algunos nombres de entidades creadas, que no hemos encontrado en estos documentos (p. ej. el nombre de ciertas estrellas) y que pudo sacar de otras obras, del saber indígena, o de su propia experiencia.

En cuanto al pensamiento teológico, al que esta actitud pedagógica se refiere, recordaré ese pasaje de la *Historia* de José de Acosta en el que alude a los pueblos politeístas:

[a los predicadores evangélicos] es les dificultosísimo de desarraigar de sus [= los] entendimientos [de los indios] que ninguno otro dios hay ni otra deidad hay sino uno y que todo lo demás no tiene propio poder ni propio ser, ni propia operación, más de lo que le da y comunica aquel supremo y solo Dios y Señor. Y esto es sumamente necesario persuadilles por todas vías, reprobando sus errores en universal de adorar más de un dios y mucho más en particular de tener por dioses y atribuir deidad y pedir favor a otras cosas que no son dioses ni pueden nada, más de lo que el verdadero Dios, Señor y Hacedor suyo le concede. (1962, libro V. cap. III: 220).

Acosta pedía a los catequistas que intentasen convencer a los idólatras de aquellos principios *por todas vías*. En su crónica, el catequista Pachacuti eligió para ello, además de la palabra escrita, la vía plástica. El dibujo de Pachacuti puede aparecer también como la ilustración plástica de otro texto, citado en la *Historia* de Acosta:

[...] con mirar [las] obras [del Dios creador, los hombres] no atinaron al Autor y Artífice, sino que el fuego y el viento, o el aire presuroso, o el cerco de las estrellas, o las muchas aguas, o el sol o la luna, creyeron que eran dioses y gobernadores del mundo. Más si enamorados de la hermosura de las tales cosas les pareció tenerlas por dioses, razón es que miren cuánto es más hermoso que ellas el Hacedor de ellas, pues el dador de hermosura es el que hizo todas aquestas cosas. Y si les admiró la fuerza y maravilloso obrar de estas cosas, por ellas misma acaben de entender cuánto será más poderoso que todas ellas el que les dio el ser que tienen. Porque por la propia grandeza

y hermosura que tienen las criaturas se puede bien conjeturar qué tal sea el Creador de todas (1962: libro V, cap. IV).

Este pasaje, que contiene y explota el concepto de hermosura de lo creado, lo sacó Acosta del Antiguo Testamento (Sap. 13). Para prestar más amplia perspectiva a mis conclusiones sobre la ascendencia cultural de la actitud del dibujante Pachacuti, recordaré la acertada observación de Ramón Mujica:

Que la iglesia del Nuevo Mundo empleó las artes plásticas como un *ars memorativa*, no hay duda. La teología barroca del ícono partía de la teoría aristotélica –cristianizada– de la percepción y el conocimiento: ‘lo que el sentido percibe, la imaginación representa, la cognición forma, el ingenio investiga, la razón juzga, la memoria conserva. La inteligencia capta y conduce a la contemplación’ (1996: 239-240).

Identidad andina y adaptación cristiana de Pachayacháchic

Es claro que en el Templo del Sol del Cuzco nunca estuvo semejante cuadro o retablo con una plancha de oro –redonda u ovalada– representando a Viracocha Pachayacháchic, dios creador único y omnipotente, rodeado de los tipos y arquetipos de las cosas del cielo y de la tierra, creadas por él.

Las fuentes escritas que conocemos permiten afirmar que el Coricancha del Cuzco albergaba la divinidad solar representada por tres ídolos de atributos distintos: Punchao, Pachayacháchic e Inti Illapa. Pachayacháchic, es el que aquí nos interesa, puesto que Pachacuti en su crónica lo eligió, después que otros cronistas (v.g. Betanzos, Sarmiento, Acosta), como dios mayor y creador de los incas.

¿“Plancha de oro” o estatua?

En cuanto a su representación plástica, Pachacuti contradice los datos etnohistóricos de los que disponemos al afirmar que este dios fue representado por los incas en una suerte de retablo mayor en el

Coricancha y en forma de una *plancha circular u ovalada*. Cristóbal de Molina “el Cuzqueño”, informado por antiguos sacerdotes indios, señala que en el Coricancha el ídolo Pachayacháchic tenía forma humana (Molina, 1943: 19, 25). La *Relación de los ceques* –incluida en la crónica de Cobo– indica que en el cuarto ceque de Chinchaysuyu, llamado Payan, en un cerro alto cerca de Sacsayhuaman, tres piedras representaban a tres divinidades Pachayacháchic, Inti Illapa y Punchao, y que le hacían sacrificios, en particular humanos. Igualmente, en la huaca Pucamarca del sexto ceque del Chinchaysuyu llamado Collana, sacrificaban, según Cobo, niños y/o animales al Pachayacháchic. Según Sarmiento de Gamboa, el Inca Pachacuti mandó hacer un ídolo de oro que representaba a Viracocha Pachayacháchic y lo hizo poner en el templo “a la diestra del sol” (Sarmiento de Gamboa, 1947: cap. 31). Noto de paso que hay constancia de que Pachacuti conoció el material que nos transmitió Sarmiento.

Es notable que todas las fuentes conocidas anteriores a 1590, más o menos, apunten a que los dioses mayores del templo eran estatuas de oro antropomorfas.

Observo que la descripción de *Pachayacháchic*, y en particular la definición de su forma –que tanta importancia tiene para nuestro asunto–, cambia por primera vez –en la literatura histórica según las fuentes conocidas– en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), en la que José de Acosta escribe que los incas adoraban como su dios a “Punchao y al Pachayachachic, que es el hacedor del cielo”. Prosigue: “En los despojos de este templo riquísimo [Coricancha], dicen que un soldado hubo aquella hermosísima plancha del sol” (1962: libro V. cap. XII: 236). Este soldado era Mancio Serra, quien –como recuerda Acosta en el mismo pasaje– “jugó el sol antes que naciera”. Es presumible que ese suceso o leyenda de la plancha de oro del sol, jugada y perdida por el famoso tahúr antes de que amaneciera el astro, hubiese contribuido a que Acosta en este pasaje atribuyese al dios inca Pachayacháchic la forma de una plancha, en vez de la forma de una estatua o “bulto”, que es la que habían descrito los informantes indígenas. También es notable que

casualmente Pachacuti mencione el episodio de Mancio Serra, lo que abona más todavía la muy verosímil hipótesis de que, sobre el particular, el autor de la relación se inspiró en el pasaje de Acosta.

Función divina de Viracocha Pachayacháchic

Los andinos tuvieron muchos dioses creadores, ligados respectivamente a las muchas etnias o tribus. Los españoles reconocían a un solo dios creador; lo definían como criador del mundo, universal y exclusivo, y pretendieron imponer su adoración y culto a todos los pueblos colonizados. Los catequistas que llegaron a los Andes, por su formación teológica, opinaban que los amerindios, como todos los pueblos paganos del mundo, tenían providencialmente alguna idea más o menos clara de la necesaria existencia de un dios creador, y que, en las altas culturas, los mejores y más inteligentes entre ellos habían buscado —forzosamente en vano— a aquel Dios, y le habían dado un nombre en su lengua. Ellos y los historiógrafos indagaron qué nombre los incas habían dado al dios creador único. Varios de ellos creyeron encontrarlo, aunque no coincidieron en la elección. Propusieron Viracocha, Viracocha Pachayacháchic, Pachayacháchic o Pachacámac.

En nuestros días, el análisis lingüístico realizado de acuerdo al contexto etnohistórico permite aclarar el sentido y la función que tenía Pachayacháchic, dios agrario de la producción. César Itier llega a concluir que Pachayacháchic significa “el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido para su pleno aprovechamiento agrícola” (Pachacuti, 1993: 161). Aunque es sabido que las funciones atribuidas a los dioses no corresponden siempre a lo que sus nombres significan, tengamos presente que por lo menos desde el punto de vista lingüístico, el Pachayacháchic de los incas evoca semánticamente un dios solar de la producción agrícola —función que otros datos etnológicos hacen verosímil—, esto sin perjuicio de la tradición según la cual ya el Inca Pachacuti habría promovido al Viracocha Pachayacháchic cuzqueño al rango del dios creador general andino, para hacer más fáciles las conquis-

tas que proyectaba. De todos modos, podemos estar seguros de que la función creadora del que fue el Viracocha Pachayacháchic genuinamente andino debía ser muy diferente de aquella del dios cristianizado del mismo nombre de la crónica de Pachacuti.

HUAMAN POMA DE AYALA

El primer mundo. Adán y Eva en el mundo

En un dibujo titulado “El primer mundo”, Huaman Poma representa a Adán y a Eva (fig. 8). El paisaje es desértico, adusto, seco, sin vegetación. En el fondo se divisan unos cerros puntiagudos. Según el código habitual de Huaman Poma, tales cerros evocan un ambiente de sierra típicamente andino. En la parte superior de este dibujo vemos, como en otros tantos del cronista, el sol y la luna estilizados con caras humanas. En el aire vuelan dos aves, tal vez perdices; en el suelo un gallo parece cantar, otro –o quizás una gallina– busca algo que picar. A la izquierda Adán, vestido con una piel de animal, tiene entre sus manos una *chaquitacla* y está en posición de hundirla en un diminuto pedazo de tierra de labrantío, representado por curvas que evocan pequeños montículos de tierra parecidos a los camellones andinos. Frente a él, Eva, sentada en el suelo da de mamar a uno de sus dos niños (Caín o Abel); el hermanito, sentado en sus rodillas, mira al padre y, levantando el brazo izquierdo, parece saludarlo. Eva viste también una piel peinada. Sus pies están desnudos, igual que los de Adán.

Por el título y lo que se acaba de describir, este cuadro representa a la pareja primitiva después de que Dios la hubiese expulsado del Paraíso terrestre, cubierta su desnudez con unas pieles de animal y condenada en adelante a trabajar y a morir. La pareja primitiva está efectivamente ya *en el mundo*. Se podría pensar que, al dibujar la montaña pelada del fondo, Huaman Poma quiso también con ese elemento familiar andino expresar la antítesis del Paraíso. Sin embargo, en el dibujo anterior de Adán y Eva (fig. 9), poco tiempo después de haber sido creados –como lo sugiere el título y el mis-



Figura 8. El primer mundo. Adán Eva.
Huaman Poma de Ayala expulsados del Paraíso deben trabajar para subsistir.
S. XVII. Biblioteca Real, Copenhagen, Dinamarca.



Figura 9. Crió Dios al mundo y entregó a Adán y Eva. Huaman Poma de Ayala. Dios Padre con tocado triangular que simboliza la Trinidad bendice a Adán y Eva, recién creados. S. XVII. Biblioteca Real, Copenhagen, Dinamarca.

mo dibujo—, o sea cuando estaban todavía en el Paraíso, Huaman Poma representa a Eva arrodillada y a Dios bendiciéndola. Constatamos que, sin embargo, el paisaje es todavía más desértico que el del segundo dibujo, lo que revela que Huaman Poma puede plasmar sistemáticamente un paisaje andino convencional y estereotipado en sus dibujos sin tener en cuenta los datos de la Biblia, que lógicamente deberían determinar cambios en la manera de dibujar ese mismo paisaje.

El texto del “Primer Mundo” es un resumen del texto bíblico del Génesis que parece haber sido copiado de algún libro. No tiene conexión con el dibujo que representa a Adán labrando y a Eva con sus hijos. El texto no evoca la niñez de Abel y Caín, sino solamente el fratricidio de Caín, históricamente muy posterior. En este caso el dibujo no ilustra el texto. Entonces, ¿de dónde sacó Huaman Poma la escena de su dibujo? Encontré la fuente iconográfica en un incunable alemán del siglo XV (fig. 10). Puede añadirse a las fuentes iconográficas europeas de Huaman Poma reveladas en los estudios comparativos de Marteen Van de Guchte (1992), Teresa Gisbert (1992) y por la correspondencia que señala Reiner Tom Zuidema (1996: 207) entre el martirio del Inca Illescas (Huaman Poma, 1980: 163) y el desollamiento de Marsias por Apolo.

Este grabado procede del *Liber chronicorum* de Hartmann Schedel (Nürnberg, 1493). Es la misma escena con los mismos cuatro personajes que vemos en el dibujo de Huaman Poma con las diferencias siguientes: en el segundo plano, el paisaje es adusto, con grandes y altas rocas, aunque con algunos árboles en el fondo. La piel que cubre a Adán conserva la cabeza del animal. Eva tiene un amplio vestido. Adán, vuelto hacia la izquierda, junto a un pedazo de tierra llana, levanta un azadón en vilo. Uno de los niños trepa por las rodillas de su madre e intenta alcanzar el lugar envidiable ocupado por su hermano, que está lactando.

El grabado-modelo fue modificado por Huaman Poma (fig. 8). Primero, en el dibujo, Adán está vuelto hacia la derecha, mientras



Figura 10. Adán y Eva en el mundo. Grabado en madera.
Incunable de Hartmann Schedel. Númberg, 1493.

que en el modelo tiene la postura inversa. Lo interesante y curioso aquí es que esa inversión de la imagen (proceso corriente cuando el modelo es una estampa, que las hubo muchas circulando en la época de Huaman Poma) concierne solamente a la mitad vertical izquierda del dibujo, en tanto que la otra mitad presenta la misma posición que en el grabado alemán. Otras modificaciones

en el dibujo son de interés ornamental (como haber añadido los gallináceos) o cultural, como la presencia de la *chaquitacla* andina, que sustituye al azadón europeo; el paisaje es andino según las normas estereotipadas ya señaladas; frente a la luna de derecha, el sol de la izquierda –con cara humana y gruesos rayos– evoca el calor intenso; vemos un alto cerro en el fondo y una tierra labrantía de camellones; en el cielo vuelan dos perdices. ¿Hubo voluntad de parte de Huaman Poma de *nacionalizar* la escena, so pena de incurrir en una utopía, puesto que, según el Antiguo Testamento, no debía haber *chaquitaclas* en la primera tierra que Adán pisó? El autor no indica en el texto que Adán y Eva hubiesen pasado a las Indias después de expulsados del Paraíso. A Huaman Poma debió parecerle normal poner en manos de Adán-labrador el instrumento que siempre había visto utilizar para labrar la tierra, así como debió parecerle lógico sugerir con la pluma los acostumbrados camellones. O, al contrario, ¿quiso corregir el azadón del modelo europeo, para él tal vez estrafalario, con un signo que pudo parecerle más verosímil y verdadero? En este caso se podría objetar que, habiendo visto probablemente bastantes grabados europeos en su entorno cultural, no debía sorprenderle esa clase de exotismo. El problema aquí es distinto del que sugiere el camélido que Huaman Poma dibuja en el arca de Noé (fig. 11).

En efecto, en el dibujo del *Arca de Noé* (fig. 11) divisamos claramente una llama, en la ringlera inferior, a la derecha de Noé. Huaman Poma colocó en el Arca un animal andino; iniciativa coherente, puesto que según la Biblia todos los animales creados tuvieron cabida en el Arca y fueron salvados del diluvio universal gracias a Noé. Solamente que Huaman Poma no se pregunta ni explica cómo los animales creados, que en un principio se encontraban en el jardín del Edén, luego se salvaron en el Arca, y cómo llegaron a las Indias Occidentales y al Perú. Todo eso se lo preguntaba José de Acosta (1962, libro 1, cap. XXI: 58), respondiendo que sin duda los descendientes de Noé y los animales habían transitado por tierra. ¿Habría imaginado Huaman Poma que el Arca viajó hasta la

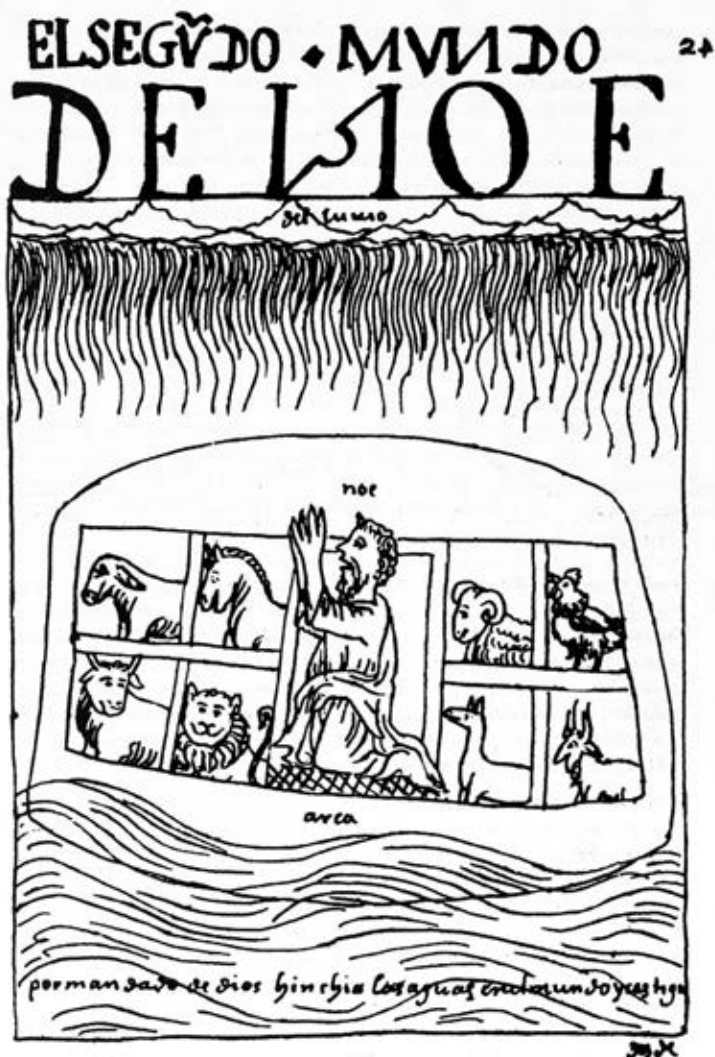


Figura 11. El segundo mundo de Noé. Huaman Poma de Ayala. Al colocar una llama en la ventana del Arca que se encuentra a la derecha de Noé, Huaman Poma subraya la universalidad de la creación y el hecho de que la fauna de los países andinos fue parte integrante del mundo que Dios había creado. Por lo mismo supedita el origen terrestre de la fauna al dogma histórico del Paraíso terrenal situado en la "India". S. XVII. Biblioteca Real, Copenhagen, Dinamarca.

costa del Perú? En alguna parte de la crónica dice que los hombres vinieron al Perú en las alas de los ángeles, lo que parece ser una mala interpretación de un pasaje de Acosta, quien evoca esa hipótesis angélica tildándola de disparatada: “Cierto no es de pensar que hubo otra Arca de Noé en que aportasen hombres a Indias, ni mucho menos que algún Angel trajese colgados por el cabello, como al profeta Abacuch, a los primeros pobladores de este mundo” (1962, libro 1, cap. XVI: 45-46).

En el dibujo de la página 48 de la crónica encontramos casi la misma imagen de Adán, labrando con chaquitacla, y de su mujer Eva, imagen tomada y adaptada también del grabado de Schedel, que Huaman Poma traslada y utiliza de nuevo, modificándolo, para representar la pareja ejemplar de los primeros pobladores del Perú, de la “primera generación de indios” o sea los *Variviracocharuna* (fig. 12). El entorno es parecido al del último dibujo de Adán y Eva: un suelo sin vegetación, con sierras altas y peladas en el fondo. La pareja lleva el cabello largo y los pies desnudos. El hombre, de pie, adopta la misma postura que Adán en el primer dibujo (fig. 8), con el pie derecho en el estribo del apero. Pero el hombre y la mujer llevan un vestido de hojas, no una piel de oveja. Aquí este detalle del vestido de hojas es coherente histórica y culturalmente, quiere marcar el estado incipiente de la civilización y de la técnica, según expone el texto. La mujer está arrodillada, esperando para voltear el terrón que el hombre va extraer. Brilla el sol con cara humana, situado esta vez a la derecha, quizás para indicar cierta hora del día, aunque es más verosímil ese sol que Huaman Poma puso a la derecha, y no puso la luna a la izquierda, para conseguir un mejor equilibrio de los volúmenes en la composición. Igualmente, parece que en el dibujo el estilizado creciente de luna y las dos aves desempeñan similar función artística.

La misma pareja, que ilustra a los *Uariruna* de la segunda edad de los *Pacarimocruna* (página 53 de la crónica), vive en un pucullu —o caseta— de piedra. Viste pieles de ovejas, marcando así, de acuerdo con el texto, un progreso y una mejora con relación a la prime-



Figura 12. Primera generación de indios uariuiracocharuna.
 Huaman Poma de Ayala. Imagen casi similar a la que figura con
 el número 8 que habría sido tomada y adaptada del grabado de Schedel.
 S. XVII. Biblioteca Real, Copenhagen, Dinamarca.

ra edad. La mujer está adentro, tal vez cocinando, mientras el marido reza al dios *Ticze Caylla Viracocha*, preguntándole (igual que el Manco Cápac de Pachacuti) en qué lugar se encuentra (página 54 de la crónica). En este caso y en otros semejantes el dibujo es una ilustración directa y congruente del texto.

Es notable también la analogía o identidad de fisonomía aplicada a personajes diferentes. El semblante de Adán, que no parece haber sido copiado de Schedel, es el mismo que el del (barbilampión) padre Martín de Ayala, mediohermano del autor (páginas 17 y 19 de la crónica), y el de San Pedro (página 33 de la crónica).

Mundo

Uno de los dibujos más célebres y más comentados desde hace unos treinta años —siempre con misma clase de interpretación, salvo en un caso que examinamos a continuación— es el de la página 42 de la crónica, que los exégetas acostumbran a designar con el título de “Pontifical Mundo” (véase figura pág. 58). Es cierto que estas dos palabras están inscritas en mayúsculas en lo alto de la página, encima del dibujo. Sin embargo, es claro que “Pontifical” no se aplica a “Mundo” (“Pontifical Mundo” no tiene sentido), sino a “Cilla”, palabra que figura como título de otras páginas vecinas. El título es en realidad “Cilla Pontifical” (Silla pontifical), que viene repitiéndose y caracteriza todo el capítulo dedicado a la historia de los papas, que, como es sabido, ocupan en efecto la silla pontifical. Resulta que “Mundo” debe considerarse aisladamente, como el verdadero y único título del dibujo. En efecto, lo que dibuja Huaman Poma es la representación de dos países o “reinos” del mundo, como lo indican las leyendas incluidas en el dibujo, y esta representación del mundo está simbolizada por dos paisajes. Ese “Mundo”, aunque inscrito en un cuadrilátero oblongo, constituye también un esquema geográfico, puesto que los dos rectángulos superpuestos que lo delimitan contienen cada uno el nombre de un país y la evocación plástica, sintetizada de ese país. Tales elementos gráficos se suman a la definición “Mundo”. El hecho de que el autor llame “Mundo”

solamente a dos países sugiere que, a su juicio, estos deben ser los principales del mundo.

Textos de Huaman Poma que acompañan al dibujo

En el presente caso disfrutamos de una gran ventaja para el comentario, porque por lo menos cuatro párrafos del cronista, en capítulos distintos, se refieren al dibujo:

1. “En este tiempo se descubrió las Yndias del Pirú, y ubo nueua en toda Castilla y Roma de cómo era tierra en el día, yndia, más alto grado que toda Castilla y Roma y Turquía. Y acá fue llamado tierra en el día, yndia, tierra de rriqueza de oro, plata” (Huaman Poma, 1980: 43 [43]).
2. “Los filósofos, astrólogos, puetas lo saúan la tierra y la altura y la rriqueza del mundo, que no hay otro en el mundo que aya criado Dios de ttanta rriquesa porque está en más alto grado del sol. Y acá senifica por la astrología que quiso llamarse hijo del sol y llamalle padre al sol. Y acá con rrasón puede alauarse el rrey de decir que es muy rrico” (Huaman Poma, 1980: 43 [43]).
3. “Estaua esta tierra en más alto grado, así lo llamaron Yndias. Quiere deezir tierra en el día, Yndias, como le pucieron el nombre tierra en el día, Yndias, no porque se llamase los naturales yndios. De Yndias rrodearon yndios el qual esta tierra está en más alto que toda Castilla y las demás tierras del mundo. El primer bocablo fue el mundo Nuebo; este título y uerdadero nombre tiene y se llama naturales. Yací los chape-tones les llama yndios y se llaman hasta oy y hierran. Como a los españoles le llama el común de españoles uira cocha, también en común dirán uira cocha acá indios, cada parcialidad se tiene sus nombres, Castilla, Roma” (Huaman Poma, 1980: 368 (370)).
4. “En este tiempo se embarcaron los cristianos españoles y saltaron en tierra a las Indias [...] y saltaron en tierra en el

puerto de Tumbes trayendo el corazón solo, a lo fue enviado como embajador a besarle las manos del Rey Inga; como vio la riqueza oro y plata con la codicia mató al Inga Atagualpa” (Huaman Poma, 1980: 47 [47]).¹⁰³

El mundo más alto en las Indias

El primer ensayo de interpretación de “Mundo”, basado a la vez en el dibujo y en la equivalencia que establece Huaman Poma (*yndias* = en días o en el día), comenta que, según el cronista, “los te-

¹⁰³ Reconstitución explícita: “En este tiempo [del Papa Bonifacio IX], las Indias del Perú fueron descubiertas. Corrió la noticia por toda Castilla y Roma de cómo este país estaba en el día [= cerca del Oriente, fuente de la luz del día], [por lo que se llamó] In-día, como estaba en [un] grado [de latitud] [menor] que [el de] Roma y Turquía. Y así fue llamado este país: en el día [o sea] yndia, [que es] tierra de riqueza de oro [y] plata” (Huaman Poma, 1980: 43 [43]). Los filósofos, astrólogos [= cosmógrafos] y poetas [antiguos de Europa] [que] conocían bien [la forma] y la altura de la tierra así como las riquezas [que hay en el mundo], [decían] que no hay otro [rey] en el mundo, entre los que ha creado Dios, que posee tanta riqueza [que el rey Inca de las Yndias del Perú], [y esto] porque se encuentra en el grado de latitud más próximo al sol. Así la ciencia de los astros explica porque el Inca quiso llamarse hijo del sol y llamar padre al sol. Y así el rey [Inca] puede alabarse con razón de ser muy rico” (*ibid.*). Rolena Adorno señala que “Waman Puma, en su segunda vuelta al texto escrito, añadió este segundo párrafo para aclarar el significado del dibujo del lado” (Huaman Poma, 1980, t. 1: XXXV). Este país [de las Indias del Perú y de los Incas] estaba situado en un grado de latitud más próximo al sol [que los otros países del mundo] y por eso lo llamaron Indias, que quiere decir país en el día [= país cerca del Oriente, fuente de la luz del día]. No [fue llamado así] porque los naturales se habrían llamado indios [sino porque] de [la palabra] Indias, algunos [etimologistas] sacaron por rodeos [la palabra] indios. Esta tierra está en [un grado de latitud más próximo al sol] que toda Castilla y las demás tierras del mundo. El primer vocablo [que se le aplicó] fue el Nuevo Mundo” (Huaman Poma, 1980: 368 [370]). Así, fue descubierto este Nuevo Mundo [...] [Los españoles] saltaron a tierra en el puerto de Túmbes, con el corazón [lleno de codicia] [...] [Francisco Pizarro] habla sido enviado de embajador [del rey de España] para besar las manos del rey Inca [...] Viendo la riqueza de oro y plata, fue preso de codicia y mató al Inca Atahualpa (Huaman Poma, 1980: 47 [47]).

territorios indígenas estaban en una posición más alta que Castilla o que cualquier otro territorio del mundo” (Ossio, 1973: 173), esto porque debemos suponer que al utilizar el sustantivo “día”, Huaman Poma estaba pensando en el equivalente quechua *punchao*. Este término además de *día* significaba *sol*, el cual estaba asociado con la altura y con el Inca, como aparece explícitamente en la primera cita, cuando es dada la explicación de por qué el Inca era llamado *Hijo del Sol*” (Ossio, 1973: 176). Según otra interpretación de “Mundo”, “Guaman Poma continúa percibiendo, no solamente el Perú sino todo el universo, a través de las categorías de lo Alto y de lo Bajo, y siguiendo la cuadripartición alrededor de un centro” (Wachtel, 1973: 212). También fue desechado cualquier intento de explicación basado en conceptos científicos europeos: “¿No podría ser que [Huaman Poma] se esté refiriendo a nociones geográficas usadas por sus contemporáneos españoles para describir la ubicación de estas tierras? Esta última posibilidad la debemos descartar” (Ossio, 1973: 176).

Marie-Claude Cabos realizó el primer intento de aproximación a este planteamiento.¹⁰⁴ En efecto, considerando erróneas las interpretaciones anteriores,¹⁰⁵ la autora hace hincapié en las concepciones medievales aplicadas al orbe terrestre. Recuerda la creencia de que el Paraíso terrestre se situaba en el Oriente (figs.13, 14), en la India, de donde viene la luz del día. Esto, sumado a la antigua costumbre de fundar la historia en la etimología –como veremos luego–, puede aclarar el juego de palabras *India* = *en día*.

Cabos sostiene que, según Huaman Poma, las Indias eran el punto más elevado de la tierra, porque el cronista debió de inspi-

¹⁰⁴ Cabos sustentó su tesis en 1982 y esta fue publicada recién en el año 2000.

¹⁰⁵ “Cette idée du point le plus *élevé* du monde où Guaman Poma situe les indes, n'a certainement rien à voir avec les catégories du Haut et du Bas telles que Juan Ossio les a définies, et telles qu'elles ont été, ensuite, reprises par Nathan Wachtel” (Cabos, 2000: 175). La autora cita en nota los textos de Ossio (1970) y Wachtel (1971, 1973). Esa interpretación basada en las nociones andinas de *arriba* y *abajo* (*hanan* y *urin*) ha sido repetida muchas veces.

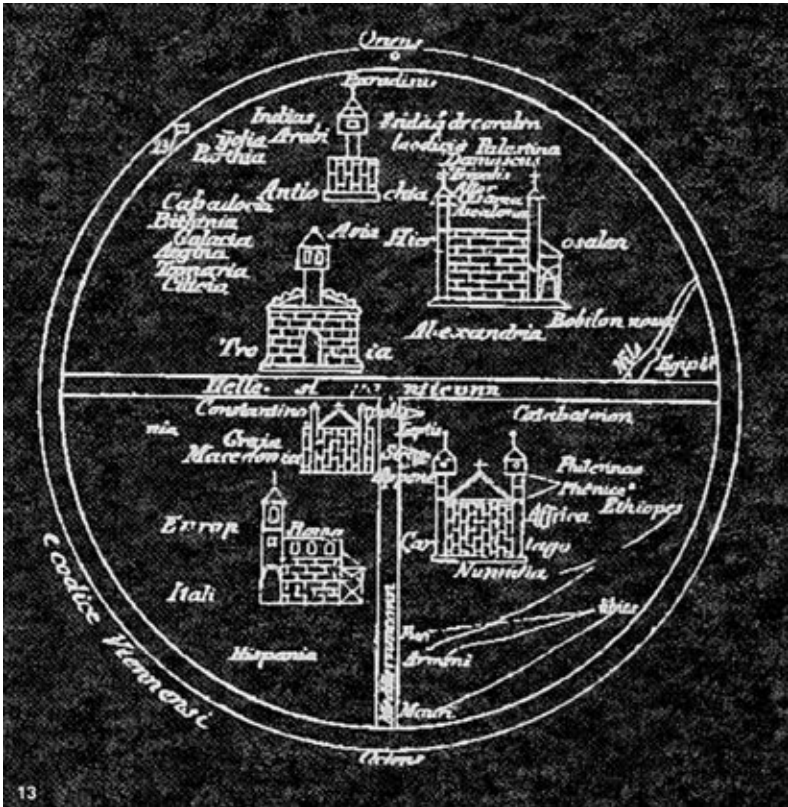


Figura 13. Planisferio del código de Viena. S. XIV.
Planisferio circular de los llamados discos místicos o también
mapas en OT, TO o ruedas. Dibujados en el siglo XIII al XVI
sobre todo en los conventos.



Figura 14. Imago mundi, 1360. Ranulfus de Hyddengen.

El Oriente está encima en la parte de arriba, el Paraíso terrestre encima de la India. En la coronación del dibujo, Adán y Eva a punto de sucumbir a la tentación del demonio.

rarse en el relato de los viajes de Cristóbal Colón, particularmente en el tercer viaje,¹⁰⁶ en el que el Almirante opinaba que la tierra tenía más elevación en la región austral. Por consiguiente, las “yndias del pirú” debían de encontrarse lógicamente “en lo alto de España”, como escribe Huaman Poma. La autora señala también que la idea de que la riqueza de las Indias del Perú es debida a la proximidad del sol, se debe a la creencia medieval en la influencia del sol sobre la formación de los metales preciosos.

El planteamiento y el discurso de esa tesis, que aborda la cuestión de la geografía histórica con una perspectiva comparatista, constituyen un progreso considerable. Cabos dedica también páginas provechosas a la otra cuestión del “mapamundi del reyno de las indias” que Huaman Poma dibuja en las páginas 983 y 984 de su crónica (fig. 15). Aporta mucha información sobre las concepciones y las realizaciones cosmográficas y cartográficas medievales. Sin embargo, según confiesa honestamente (2000: 206), no examinó las fuentes españolas del siglo XVI, que eran las más difundidas y asequibles cuando Huaman Poma escribía, y por consiguiente las que más probablemente pudo utilizar el cronista.

No obstante, la explicación exacta y completa del dibujo “Mundo” no es la que esta tesis propone, por los motivos que se expo-

¹⁰⁶ Cf. Cabos, 2000: 172 y ss. Cita también (*ibid.*: 179. nota 424) este pasaje de Colón: “[...] y así me afirmo que el mundo no es esférico, salvo que tiene esta diferencia que ya dije: la cual es en este hemisferio adonde caen las Indias e la mar océano, y el extremo de ello es debajo la línea equinoccial, y ayuda mucho a esto que sea así, porque el sol, cuando Nuestro Señor lo hizo, fue el primer punto de Oriente o la primera luz que fue aquí en Oriente, allí donde es el extremo de la altura de este mundo”. También escribe Colón que “la tierra es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene pezón, que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar de ella fuese como una teta de mujer allí puesta, y que esta parte de este pezon sea la más alta e más propinca [sic] al cielo y sea debajo la línea equinoccial y en esta mar oceana en fin del Oriente” (1946. 185). A este pasaje (que no cita Cabos) responde López de Gómara (véase nota 51).



Figura 15. Mapamundi del reino de las Indias. Un reino llamado Antisuyo hacia el derecho del Mar Norte. Otro reino llamado Collasuyo, sale el sol.

Otro reino llamado Condesuyo, hacia el mar del sur lla(...) [incompleto]. Otro reino llamado Chinchaysuyo, poniente del sol [datos del recuadro]. Huaman Poma de Ayala.

nen a continuación. Primero, se debe descartar la hipótesis de la influencia directa del tercer viaje de Colón sobre Huaman Poma, porque los viajes del almirante fueron publicados por Fernando de Navarrete solamente en 1825. Sin embargo, esto no significa que Huaman Poma no pudiera tener acceso a la tesis colombina, puesto que en la segunda mitad del siglo XVI se conocían muchos pasajes de los relatos de los viajes de Colón gracias a la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, a las *Décadas* de Pedro Martyr de Anglería y a la *Historia general de las Indias* de López de Gómara. Esta última obra pudo, eso sí, transmitir el mismo mensaje a Huaman Poma, o a otro en quien este habría podido inspirarse.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Cuando Huaman Poma dibuja “Mundo”, la cuestión de la elevación de la tierra en las regiones descubiertas por Colón no era novedosa. Ya en su *Historia* de 1552, López de Gómara recogía algunos de los datos de Colón y los discutía.

Sobre todo, se debe subrayar que Colón aplicaba a una región precisa su concepto de la tierra “en forma de pera”, con protuberancia “como teta de mujer”, y la convicción de que el Paraíso te-

Refiriendo que, según Colón, “el mundo no era como pelota sino como pera y que [el golfo de] Paria era el pezón del mundo”, objetaba López de Gómara: “Cierto es que la tierra toda en sí, juntamente con tal mar es redonda, según al principio lo proveyó Dios”, añadiendo estas tres frases que se oponen exactamente al texto y al dibujo de Huaman Poma, lo que muestra que el tema fue en la época objeto de polémica: “[...] que Paria esté más alta que España ser no puede, pues en figura redonda, no hay un punto más alto, *revolviéndola*. *El mundo es redondísimo, luego igual*, y así está nuestra España tan cerca del cielo como su Paria, aunque no tan debajo del Sol. *De aquesta falsa opinión de Cristóbal Colón debió quedar creído entre hombres sin letras que iban de España a las Indias cuesta arriba y venían cuesta abajo*” (el énfasis es nuestro) (1952: 209b). En efecto, a esta opinión de Gómara, quien niega cualquier clase de superioridad geográfica a las Indias [Occidentales] con relación a España, se oponen el texto y el dibujo de Huaman Poma, que aplica la misma problemática al caso distinto del Perú. ¿Tiene la tierra forma de pera o es redonda? ¿Es el cielo continuo o discontinuo? ¿Es el cielo redondo o no? ¿Se encuentra el Perú más cerca del cielo que España? ¿Está el Perú más cerca del sol que España? Se debatían estas cuestiones antes y después del descubrimiento europeo del Perú. A propósito del viejo problema de la proximidad de la tierra con el cielo, Luis Jerónimo de Oré (1598: 23-23v), escribe que algunos “santos autores” antiguamente “habían opinado que en estas partes [= en el Perú] se remataba y repulgaua el cielo con la tierra”. “Repulgar” es “retorcer la orilla del lienzo, seda o paño con el dedo pulgar” (Covarrubias), “hacer un doblez” o enrollamiento en el borde de algunas cosas (María Moliner). Oré solamente cita, pero no comparte esta opinión. Lo interesante es que Huaman Poma –que no sabía latín– cita en su crónica en el libro *De natura novi orbis*, de José de Acosta, que está mencionado justamente en ese mismo párrafo de Oré, por lo que es muy posible que nuestro autor hubiese parado mientes en esa frase. por la que se afirma que en Perú el cielo y la tierra se tocan y juntan. Ya aludimos a la opinión de Cristóbal Colón, a su hipótesis de la tierra en forma de pera (Cabos, 2000: 206), que rechazaba López de Gómara, afirmando lo contrario (“así está nuestra España tan cerca del cielo como su Patria. aunque no tan debajo del Sol”). Según Gómara la tierra era redonda, y también según Acosta y Oré. Según ellos también el cielo era redondo y rodeaba exactamente la tierra. El siguiente pasaje de Acosta muestra lo mucho que interesaban esas cuestiones en el Perú del XVI: “[...] acá [en el Perú] tenemos cielo y nos cobija

restre se hallaba en “las Indias” (Colón, 1946). Esta era la boca del Orinoco y el golfo de Paria (actual Venezuela). La “tierra firme” de la boca del Orinoco era y es una extensión llana, rebosante de vegetación y de aguas, que se halla al borde del Atlántico y no del Pacífico. Pues bien, esta región es muy diferente, geográfica y climatológicamente, de “Las yndias del Perú” de nuestro dibujo, lo que conlleva a importantes implicaciones para la solución de nuestro problema. Además de su situación geográfica incompatible con la de “Mundo”, semejante tierra tropical y húmeda tampoco podía proporcionar a Huaman Poma los elementos y argumentos esenciales que utilizó para la composición del dibujo “Mundo”.

Comentario del dibujo

El lugar que ocupa el dibujo “Mundo” en la *Nueva corónica* no es fortuito y entraña una primera significación. En la página 43, la primera frase del primer párrafo sitúa y define el dibujo con relación a la época contemplada: “En este tiempo se descubrieron las Indias del Pirú”. Ese descubrimiento coincide con el pontificado del papa Bonifacio IX, mencionado por el autor. Por lo mismo, Huaman Poma coloca su dibujo y el comentario correspondiente en una época anterior a la conquista, cuando todavía estaba en pie el imperio de los Incas. Consiguientemente, “las yndias del Pirú” representan el Perú de los incas, no el Perú colonial.

De ello resulta que el dibujo “Mundo” semeja una suerte de mapamundi limitado a solamente dos países o reinos. Pero Huaman

como a los de Europa y Asia y África. Y de esta consideración nos aprovechamos a veces cuando algunos o muchos de los que acá suspiran por España y no saben hablar sino de su tierra, se maravillan y aun enojan con nosotros, pareciéndoles que estamos olvidados y hacemos poco caso de nuestra común patria, a los cuales respondemos que por eso no nos fatiga el deseo de volver a España, porque hallamos que el cielo nos cae tan cerca por el Perú como por España” (Acosta, 1962, libro I. cap. VI: 25). También es posible que en su dibujo “Mundo”, Huaman Poma hubiese querido rebatir esta afirmación cosmológicamente igualitaria entre el Perú y España. ¿Quién sabe?

Poma no indica el contorno de las costas, como lo hace en su *mapamundi* de las páginas 983 y 984 (fig. 15). Es un mapa diferente de las cartas geográficas europeas de la época. Tal vez sea más conveniente decir que no es un mapa, sino un emblema que propone una geografía esquematizada y simbólica de las relaciones –percibidas por el autor y proyectadas plásticamente por él– entre el país de los incas y España. Ya podemos afirmar que la expresión “las yndias del pirú” equivale a “Tahuantinsuyo”, como diríamos hoy. Es un punto importante.

Huaman Poma representa el Perú de los incas con cinco dibujos de ciudades estilizadas, que semejan una plaza mayor rodeada de edificios. Estas ciudades –que usa como signos–, son todas parecidas, aunque no idénticas; pueden significar tanto las cuatro provincias o suyos, como cuatro ciudades, más la ciudad del Cuzco –capital de los incas– en el medio, siendo el Cuzco aproximadamente equidistante de las otras cuatro estilizadas. La manera de dibujar y utilizar estas ciudades repite la costumbre de usar las mismas ciudades-signos que se estilaban en los mapas europeos durante la Edad Media y el siglo XVI para representar los países, las provincias o las ciudades.

El cronista muestra el paisaje con cuatro sierras peladas, horizontales y paralelas; la del fondo tiene siete picos elevados, paisaje yermo, sin vegetación alguna, que por esos rasgos ya calificamos, en el caso de otros dibujos, de una manera propia de Huaman Poma de representar el paisaje andino, aunque aquí la intención de evocar lo desértico se intensifica.

El espacio que ocupa el cielo es muy reducido y estrecho en relación con el espacio concedido a la tierra, de tal manera que al mirar el dibujo uno tiene la impresión de que el cielo está tan bajo que casi toca la tierra. Esa impresión es aumentada por el hecho de que el dibujante trazó unos gruesos rasgos de pluma horizontales en la parte superior, como para constituir un techo. La misma impresión se ve todavía reforzada por la presencia en el cielo, en medio del horizonte, de un sol masivo, rubicundo y satisfecho, con gruesos rayos parecidos a unas llamas de fuego; ese sol, que casi toca las monta-

ñas, se inserta entre dos de ellas para aproximarse más a la tierra, a la que parece abrasar.

En la parte inferior del dibujo, que representa a Castilla, el dibujante aplica la misma disposición espacial de los cinco signos-ciudades con los que representó el Perú; esto puede explicarse tanto por un deseo de simetría como porque podía imaginar que la organización territorial de Castilla debía asemejarse a la del Perú incaico, o también más presumible y simplemente porque Castilla era entonces un sinónimo de España.

Otra cosa llama la atención. El tamaño de los signos-ciudades dibujados para evocar a Castilla, o sea a España, es tres o cuatro veces mayor que los que, en el cuadro de arriba, representan al Perú. Huaman Poma quiso significar sin duda que si en este dibujo-mapa el Perú de los incas gozaba de una situación eminente y superior (que todavía nos queda por definir) en relación con España, esta era por lo menos tres o cuatro veces más importante, y sin duda más poderosa, que el Perú de los incas. Aquí el tamaño del signo expresa el grado de importancia.

Observamos otra oposición más entre los dos países o reinos. Si comparamos los dos cuadros rectangulares, vemos que en Castilla-España no se ve montañas como en “las yndias del pirú”. Unos rasgos de pluma horizontales y discontinuos evocan una tierra de llanura. Otra diferencia importante es que Castilla-España no goza del sol de los incas, aquel sol que brilla soberanamente sobre “las yndias del pirú”. España ni siquiera tiene sol. ¿Por qué Huaman Poma privó a Castilla-España de montañas peladas y de sol?

El examen del dibujo no resuelve la cuestión de la relación vertical que, con clara evidencia, Huaman Poma quiso establecer entre el Perú de los incas y España. Hoy es harto sabido que, geográficamente, el Perú no se encuentra “en lo alto de España” y que Castilla no está “en lo auajo de las yndias”. De ahí el interés de la problemática planteada por la incongruencia misma de su formulación e ilustración. Hemos rechazado la tesis de la adopción por

Huaman Poma de la explicación colombina de la tierra en forma de pera, más prominente en la zona equinoccial. Entonces ¿qué quiso Huaman Poma expresar con estas dos leyendas?

Es tiempo de preguntarse si el texto de Huaman Poma (Huaman Poma, 1980: 40 y 368 [370]) puede servirnos para aclarar y completar las intenciones de su dibujo.

El Perú está más cerca del sol que España

1. En el primer párrafo notamos que falta el sujeto de la frase “no hay otro en el mundo [...] de tanta rriqueza, y de está en más alto grado del sol”. Pero se colige fácilmente del contexto que el sujeto es “el rey”, o sea el Inca, el cual, anteriormente a la conquista española, podía ufanarse de su riqueza, “puede alabarse que es rico”; y el Inca es –o mejor dicho era– rico porque “está [=estaba] en más alto grado del sol”. Indiscutiblemente, Huaman Poma consigna y proclama una superioridad del Inca. ¿Qué clase de superioridad? Al escribir: “[El Inca] está en más alto grado del sol”, quiere decir que el Inca está más cerca del sol. Pero Huaman Poma no quiere decir que el Inca esté más cerca del sol porque el orbe terráqueo esté más alto y prominente en la región de “las yndias del pirú”. Lo que quiere decir es que el Inca vive en un lugar de la tierra que por su latitud se encuentra bastante cerca del sol, más cerca que otros muchos lugares en el mundo. El cronista se expresa inexactamente, en primer lugar, porque olvida mencionar la latitud o el principio de la proximidad equinoccial. Pudo haber cierta confusión entre grado de latitud y altura del sol, tal como la menciona Acosta: “los más diestros pilotos [...] por el astrolabio toman el sol y ven en él el altura en que se hallan” (1962, libro I. cap. 5: 24). El sentido de la frase de Huaman Poma es “[El Inca] está más alto [que España], [encontrándose] en un grado [de latitud] que lo sitúa más cerca del sol”.

En otro lugar el cronista precisa que el Inca está “en 13 grados” (Huaman Poma, 1980: 82). También en esta frase se sobreentiende “de latitud”. Esta justamente, hoy, la latitud de Ayacucho (Huamanga), pero en la época de Huaman Poma, o antes, podía valer sin duda por la latitud del Cuzco.¹⁰⁸ En resumidas cuentas, la frase significa: “El Inca del Perú se encontraba en el país –o Imperio– de la tierra cuya capital estaba situada en el grado de latitud más próximo al sol”. Consiguientemente, el lector debe colegir que estando en 13 grados, el Inca está más próximo al sol que España, puesto que sabemos que España se encuentra mucho más lejos de la línea equinoccial, aproximadamente entre los grados 44 y 33 de latitud. Esta es la idea que Huaman Poma quiere expresar, como lo demuestra todo el contexto.

Si volvemos a considerar la frase en la que Huaman Poma menciona los 13 grados: “¿cómo puede hazer hijo el sol y la luna de trece grados de cielo questá en lo más alto del cielo!”, constatamos que ofrece aquí dos nuevas interpretaciones de “grado”, diferentes de la primera, que no corresponden al sentido que encierra ese concepto cosmográfico:

1. Habla de “grados de cielo”, como si la altura del cielo fuese fija y medible y como si “grado” fuera una unidad de medida para evaluar la altura del cielo; tal concepto parece inspirarse en esta frase de José de Acosta: “Así que es sin duda el cielo de redonda y perfecta figura, y la tierra, abrazándose con el agua, hacen un

¹⁰⁸ Huaman Poma (1980: 82) afirma luego que el Inca está en 13 grados. Esta es hoy la latitud de Ayacucho, y la del Cuzco es 13,5. La Doctora Monique Mustapha me comunica que en 1575 el geógrafo López de Velazco atribuía 13,5 grados de latitud a Huamanga, y que a mediados del siglo XVI ya había pocas variaciones en las medidas en relación con las nuestras. Sería lógico que al mencionar 13 grados para localizar al Inca, Huaman Poma se hubiese referido a la posición del Cuzco.

globo o bola cabal, que resulta de los dos elementos, y tiene sus términos y límites” (Acosta, 1962, libro 1, cap. 11: 17).

2. Sobreentiende que la luna –tenida aquí por madre del Inca– se encuentra más o menos a la misma distancia (13 grados) de la tierra que el sol. Pero, con actitud positivista de traza renacentista y racionalismo antiidolátrico, opina que es imposible que, a tal distancia, la luna hubiese sido embarazada por el sol, sin duda bastante alejado de ella en el cielo, y hubiese podido parir a un hijo que, de todos modos, al nacer, sin duda, se habría caído del cielo y se habría estrellado en la tierra.

¿De dónde sacó Huaman Poma esa idea de distancia que atribuye a la palabra “grado”? Parece que confunde *altura del sol* y *altura del cielo*. Ahora conviene recordar dos frases de López de Gómara publicadas en 1552, a propósito de las convicciones de Colón y del golfo de Paria, y de la proximidad tierra-cielo,¹⁰⁹ que deben ser una de las causas y fuentes de “Mundo”. Escribe Gómara que “Paria esté más alta que España, ser no puede, y está España tan cerca del cielo como Paria”. Es evidente que en el dibujo Huaman Poma repite el mismo esquema de problemática cosmográfica y de oposición excluyente, aunque con los cambios siguientes: 1. conserva (con las leyendas) la misma relación de superioridad e inferioridad situacional entre los dos países; 2. sustituye el sol al “cielo”, y las “yndias del pirú” a “Paria”; 3) invierte los términos geográficos en favor del Perú.

Tampoco parece imposible que Huaman Poma hubiese sacado la idea de distancia atribuida a “grado” de otro pasaje de la *Historia* de José de Acosta, en el cual “grado” se aplica, en forma metafórica y moralizante, a la distancia natural y divina que existe entre los metales preciosos y el hombre, para poner de manifiesto la bajeza del hombre codicioso:

¹⁰⁹ Citadas en cursiva en la nota 51.

De suerte que la tierra estéril y ruda es como materia y alimento de los metales; la tierra fértil y de más sazón es materia y alimento de los hombres, sirviendo siempre la naturaleza inferior para sustento de la superior y la menos perfecta subordinándose a la más perfecta. De donde se entiende *cuán lejos está el oro y la plata y lo demás*, que los hombres ciegos de codicia estiman en tanto, de ser fin digno del hombre, *pues están tantos grados más abajo que el hombre*, y sólo al Creador universal Hacedor de todo está sujeto y ordenado el hombre, como a propio fin y descanso suyo, y todo lo demás no más de en cuanto le conduce y ayuda a conseguir este fin [el énfasis es nuestro] (1962, libro IV, cap. 1: 140-141)

Superioridad mineralógica del Inca y del Perú sobre España

Sigamos leyendo y explicitando el comentario de Huaman Poma. “Los filósofos, astrólogos [= cosmógrafos] y poetas [antiguos de Europa], que conocían bien [la forma] y la altura de la Tierra así como la riqueza [de todos los países del mundo], sabían que Dios no ha creado en el mundo ningún otro país, o reino, más elevado y más rico que las Yndias del Perú, que se halle en tan alto grado [y por consiguiente tan próximo al sol]”.

Ahora se ofrece esta cuestión esencial: ¿Qué relación de causa y efecto establece Huaman Poma entre la proximidad al sol de la tierra del Perú y la riqueza en oro y plata de este país, y particularmente la riqueza de sus incas?

Pues bien, los filósofos, poetas y astrólogos —es decir varios autores europeos, que se ocuparon y ocupan de estas cuestiones desde la Antigüedad hasta la época de Huaman Poma— han escrito efectivamente que el sol criaba y maduraba el oro en las minas. El siguiente cuarteto del famoso soneto de José María de Heredia (me refero al poeta francés, no a su homónimo cubano), a propósito de los conquistadores: “*ils allaient conquérir le fabuleux métal / Que Cipango mûrit dans ses mines lointaines / Et les vents alizés in-*

clinaient leurs antennes / Aux bords mystérieux du monde occidental” recuerda aquella creencia. Marie-Claude Cabos señala certamente la relación existente entre las palabras de Huaman Poma (“yndia tierra de rriqueza de oro plata”) y las imaginaciones medievales a propósito de la influencia del sol sobre la abundancia de metales y piedras preciosas citando un pasaje interesante de Michel Mollat du Jardin sobre el particular (Cabos, 2000). Esa es sin duda la base cultural explotada por Huaman Poma. La fuente directa se encuentra en los pasajes siguientes de la *Historia* de José de Acosta, que no solamente aclaran el texto de Huaman Poma sino también su dibujo:

1. “[...] crecen los minerales al modo de planta, no porque tengan verdadera vegetativa y vida interior [...] sino porque de tal modo se producen en las entrañas de la tierra por virtud del sol y de los otros planetas, que por discurso del tiempo se van acrecentando y cuasi propagando” (Acosta, 1962, libro IV, cap. 1: 40).
2. “El oro y la plata y metales naturalmente nacían en las tierras más estériles e infructuosas” (Acosta, 1962, libro IV, cap. 111: 143).

Acosta recoge la vieja creencia de que el calor del sol cría y madura los metales preciosos, y que eso lo hace solamente en las tierras sin vegetación. En otro pasaje añade que el Perú satisface estos dos requisitos.

Ahora podemos entender por qué Huaman Poma dibujó un sol resplandeciente y abrasador tan próximo a la tierra, y por qué evoca un paisaje sin vegetación representando las sierras del Perú adustas, yermas y estériles. Esos dos factores son esenciales, puesto que son los que producen el oro y la plata. El cronista ilustra así las circunstancias cosmológicas y geográficas, por una parte, y geológicas, por otra, que a su parecer produjeron los abundantes tesoros de oro y plata que poseía el Inca. Podemos entender ahora por qué Huaman Poma escribe en el comentario del dibujo: “[...] no ay otro [rey

que el Inca] en el mundo que aya criado Dios de tantas riquiessa” (1980: 43). Con la misma lógica, al dibujar Castilla-España, sin sol ni sierras estériles, Huaman Poma quiere expresar que estas tierras no pueden tener ni tienen ricas minas, que no pueden tener oro ni plata. Desde ese punto de vista, el Perú se encuentra también por encima de España. También se entiende que, por consiguiente, es explicable que los españoles hubiesen venido a invadir al Perú, porque anhelaban encontrar en él todo el oro y la plata que el Inca había juntado.

Huaman Poma y la geografía teológica del mundo

Huaman Poma invoca en su libro al “cristianísimo hombre Gerónimo d'Uré” (1980: 20 [20]), es decir al franciscano fray Luis Jerónimo de Oré, autor del *Símbolo católico indiano* (1598). Copia una frase entera del libro, como lo notó acertadamente Roleña Adorno. A propósito del descubrimiento de América, Huaman Poma alude a un marinero que habría sido el primero en descubrir las Indias y que habría muerto dejando sus papeles y notas a Colón (1980: 374 [376]). La alusión no se refiere a Pedro de Velasco, como supone Adorno (Huaman Poma, 1980, t. 3: 1139, nota 372), sino a un pasaje del mismo *Símbolo* de Oré, en el que se menciona a ese marinero, que murió en casa del almirante (Oré, 1598: f. 24v). Se podría citar otros ejemplos. La familia Oré poseyó minas en la provincia de Huamanga. Parece que la familia de Huaman Poma se trasladó a Huamanga después de 1587 (Porras, 1948: 27), donde vivía el padre Martín de Ayala, hermano mestizo de nuestro cronista. Este medio-hermano fue protegido por Luis Jerónimo de Oré, como lo fue sin duda también el mismo Huaman Poma durante su estadía en aquella ciudad. Según Porras, Huaman Poma (Porras, 1948: 28) debía encontrarse en Huamanga en 1601, y el pasaje de la crónica que nos interesa *aquí* puede haberse escrito el año siguiente a 1602.

Es conocida además la admiración y el cariño que en toda su obra el cronista manifiesta por los franciscanos. En tal ambiente de

simpatía y de presumibles contactos no parecería anormal que Huaman Poma hubiese hojeado el *Símbolo* de Oré y que de él hubiese sacado datos para su crónica. De hecho, al cotejar nuestro texto reconstituido con el *Símbolo*, encontramos en estos algunos pasajes que parecen haber sido, directa o indirectamente, una fuente importante y decisiva para la composición del dibujo “Mundo”. Especialmente este:

Aquel noble español natural de Tarifa, y excelente cosmógrapho Pomponius Mela, con todos los antiguos escriptores y cosmógraphos de la tierra. y también los que después del por muchos años la descriuieron, la diuiden en solo tres partes, en frica, Asia y Europa [...]. Pues todo este mundo se divide en quatro nombres y partes; donde nasce el sol se llama el Oriente, donde se pone el Occidente. la parte que está hazia la mano derecha se llama Austro, Sur, o medio día, la que está en contrario hacia la mano yzquierda se llama Norte, y Septentrión, y en la escritura divina Aquilón (Oré, 1598: f. 22v).

Para aclarar las intenciones de Huaman Poma en su dibujo “Mundo”, son reveladoras esta descripción del mundo dividido en solo tres partes y la sorprendente repartición de los puntos cardinales: el oriente arriba, el occidente abajo, el norte a la izquierda y el sur a la derecha. Todo esto no tiene nada que ver con los mapas geográficos de tipo “científico”, que en esa época ya se usaban (figs. 16, 17). Sin embargo, no hay ningún error en esa tripartición del orbe y distribución de los puntos cardinales. Esa descripción se refiere sin lugar a dudas a los planisferios circulares llamados “discos místicos” (figs. 18, 19, 20) (también “mapas en O T” o “en T O”, o “ruedas”) dibujados en Europa desde el siglo XII hasta el XVI, sobre todo en los conventos. Esos planisferios servían de iluminaciones o ilustraciones en los manuscritos, y a veces en los libros. Su significación era esencialmente simbólica y teológica.



Figura 16. Mapa geográfico, 1500-1503. Juan de la Cosa
(Piloto de Cristóbal Colón en la carabela Santa María). Primer mapa de América.

La T dentro del medio círculo inferior representaba los tres segmentos de la cruz cristiana, y separaba los tres continentes: Asia arriba, Europa y África abajo. El Oriente estaba situado arriba porque se consideraba que en él se encontraba el Paraíso terrestre y porque de él venía el sol, la luz del día—símbolo de la luz de la verdad de Cristo—, y de él habían venido también las estrellas de los reyes magos. Consiguientemente, el Occidente se encontraba en la parte baja del círculo.

Entre los nombres de los varios países del mundo representados en el “disco místico”, en la parte más elevada, a menudo estaba escrito “India” o “Indias”, es decir la India Oriental. Entre los nombres de los países de Europa, abajo en la parte occidental, se podía leer “Hispania” o su abreviación “Ispa”, “Hispa” o “Hispaigne” (en



Figura 17. Fragmento de mapa, parte peruana, 1613. Pierre de Vaulx (piloto del rey de Francia). Sobre el territorio del vasso Perú, el brillo circular de una voluminosa Rosa de los Vientos, con sus treinta y dos puntas tradicionales, convertidas en las extremidades de otros tantos rayos de oro solar. Aquel simbólico sol de oro—dibujado y pintado por los mismos años en que Huaman Poma diseñaba su Mundo—pretende expresar también la riqueza del país de los incas.

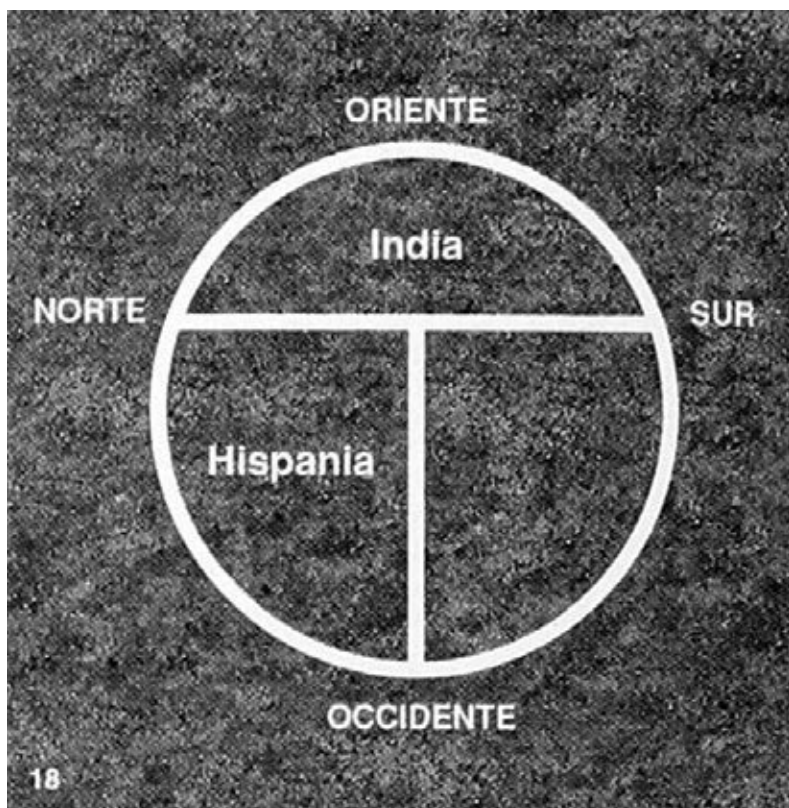


Figura 18. Disco místico en T (ex Codice vientiensi).

francés), o sea España, situada a la izquierda de la barra vertical de la T, en la parte inferior del mapa circular. De esto resultaba que en los mapas o planisferios de esa categoría bastaba echar una mirada para constatar que las Indias estaban, efectivamente, “en lo alto de España” y que Castilla-España se encontraba “en lo auajo de las yndias. Otros planisferios “místicos” ofrecían la misma distribución espacial, aunque no tuviesen la T inscrita en el círculo terrestre. Mencionaré una muestra, debida justamente a Pomponius Mela, que se conserva en la Biblioteca Municipal de Reims, Fran-



Figura 19. Mapamundi místico en OT, 1472. Augsburgo. Es el mapa más antiguo impreso en el hemisferio occidental. Publicado en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla. A los tres continentes corresponden los nombres de los tres hijos de Noé : Sem, Cham, Japhet.

cia (fig. 21).¹¹⁰ Parece evidente que Huaman Poma –o el autor de su fuente eventual– conoció la mención de esa relación espacial y vertical entre la India y España, señalada en esos “discos místicos”, porque tal vez contempló uno en la biblioteca de Luis Jerónimo de Oré; también pudo enseñarle esta relación alguno de los eclesiásticos con quienes alternaba.

¹¹⁰ A partir de 1540 (*Pomponii Melae de orbis situ libri tres...*, París) hubo también varias ediciones de Pomponius Mela con mapas “científicos” representando América.

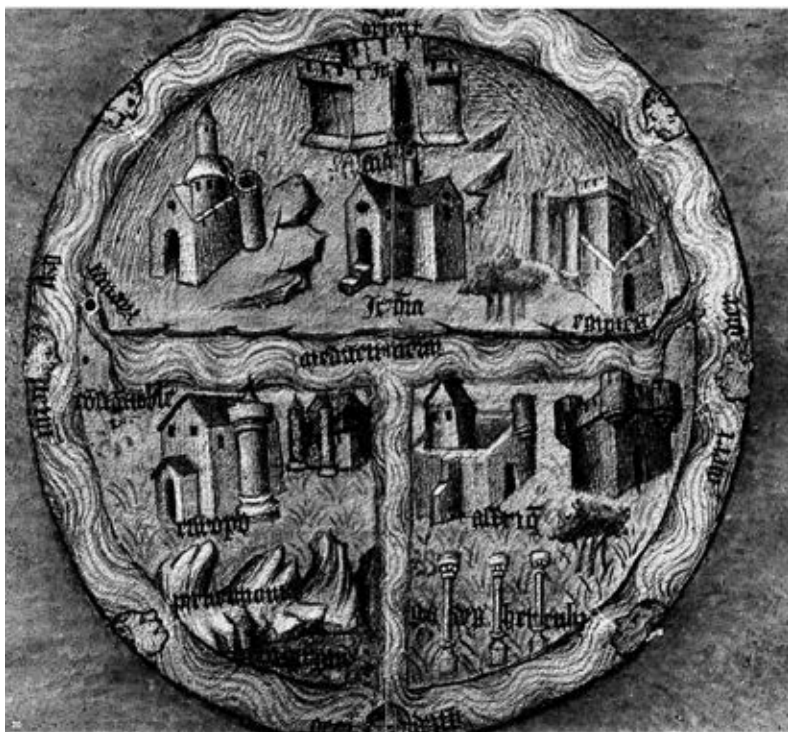


Figura 20. Mapamundi de Orosio. S. XV. Biblioteca Municipal de Tours.
Imagen teológica de la tierra (OT) con el Oriente arriba,
e Hispaigne (España), en el occidente.

La única diferencia geográfica entre el dibujo de Huaman Poma y los planisferios místicos es que estos últimos mencionan la India Oriental, mientras que Huaman Poma –o su modelo (cometiendo el mismo error que Colón)– confunde la India Oriental y la India Occidental. El haber mantenido esa antigua confusión le permitió adoptar conjuntamente 1. la norma plástica de la inferioridad espacial de España con respecto a “las yndias”, heredada de la geografía teológica; 2. la idea de una mayor proximidad del sol y de la tierra en la región equinoccial; 3. la antigua alquimia cósmica que tenía al sol por padre de los metales.



Figura 21. Mapamundi. Atlas del Visconde de Santarem. Pomponius Mela, 1417. Biblioteca Municipal de Reims. La disposición de los puntos cardinales señala a la India arriba en el Oriente y abajo Yspa equivalente a Hispania o España.

De la etimología a la cosmología

Ahora podemos entender la descomposición etimológica de “India” en “in día”, operación que mezcla la preposición latina *in* con la voz española *día* o más dudosamente tal vez la preposición española *en* con *día*, si se tiene en cuenta la presumible pronunciación hispano andina de Huaman Poma, como se ha sugerido (Ossio, 1973: 173-176). El eminente especialista de la Edad Media, Bernard Guenée, dedica un capítulo a la moda duradera del análisis etimológico de los nombres, con el intento de aclarar los orígenes de los pueblos, análisis que practicaron apasionadamente los historiadores de la Antigüedad y de la Edad Media hasta el siglo XVI



Figura 22. Carta de navegar, 1563. Pedro de Medina en Regimiento de navegación.

(1980: 184-192). Visión platónica –podríamos decir–, por lo que la palabra y la esencia revelan la existencia creándola. Así, Egipto habría procedido del héroe Aegyptos, Asia de una mujer de este nombre, y la historia del país se enriquecía de la leyenda atribuida al héroe epónimo, leyenda que justamente había sido inventada a partir del nombre del país. Conviene añadir el nombre “Hispan”, presunto héroe fundador de Hispania (España). Guenée cita también la interpretación debida al jurista italiano Andrea Alciato, en pleno siglo XVI, quien explica el origen de *testamentum* (testamento) por la *testatio mentis* ‘testimonio de la inteligencia’. El ejemplo interesa aquí porque ese tipo de semántica imaginaria se basa en la descom-

posición en dos partes de una palabra, como en el caso de *In-día*. A propósito de esta última palabra es oportuno reproducir la reconstitución explícita del cronista:

Corrió la noticia por toda Castilla y Roma de cómo este país estaba en el día [= cerca del Oriente, fuente de la luz del día], [por lo que se llamó] “Indía”, como estaba en [un] grado [de latitud] [menor] que [el de] Roma y Turquía. Y así fue llamado este país: “en el día” [o sea] “yndia”, [que es] tierra de riqueza de oro [y] plata.

El corte etimológico de India en dos secciones es típicamente medieval, por la técnica usada y porque durante la Edad Media se consideró a la India como el lugar oriental y paradisíaco de donde venía la luz, idea desarrollada también por Colón, como se ha dicho (cf. nota 7).

En cuanto al origen del nombre *indio*, Huaman Poma se hace eco de otro debate. Acosta opinaba:

[...] tampoco se puede negar que el nombre de Indias se tomó de la India Oriental, y porque cerca de los antiguos esa India se celebraba por tierra remotísima. De ahí vino que esta otra tierra tan remota, cuando se descubrió, la llamaron también India, por ser tan apartada como tenuta por el cabo del mundo, y así llaman Indios a los que moran en el cabo del mundo (1962, libro I, cap. XIV: 42).

Más tarde, Fray Buenaventura de Salinas, también influenciado por Acosta, repitió más o menos lo mismo: “Finalmente se llamaron Indias estas regiones y sus habitantes indios, porque los antiguos llamaron India a todas aquellas islas y remotísimas regiones que tenían por fin y término de la tierra” (1957: 12). Casualmente, en los años 1613-1615, según Porras, Huaman Poma se encontraba en Lima para entregar su crónica al virrey, y para

que este la enviase al rey de España, y justamente en estos años Salinas estaba ordenando el archivo de Palacio (Salinas, 1957: XL). ¿Hubo alguna relación entre los dos hombres y las dos obras? También debemos tener presente la coincidencia de “las cuatro edades” preincaicas en la obra de Huaman Poma y en la de Salinas (Duviols, 1983). Se podrá objetar que, según lo que ahora se suele opinar, por aquel entonces la primera parte de la crónica ya debía estar terminada.

En cuanto a la hipótesis de que la voz “Indias” procedería de “indios”, hipótesis que Huaman Poma condena, es presumible que la evocó después de haber leído la *Historia* de López de Gómara, en la que este cronista escribe: “quiero decir mi parecer acerca de des te nombre Indias: porque algunos tienen creído que se llamaron así por ser los hombres destas nuestras Indias del [mismo] color que los indios orientales” (1952: cap. XVIII); “algunos” corresponde a los que, según Huaman Poma, “rodearon” (buscaron por rodeos) el origen de “India” en el nombre “indio”.

Huellas de una discusión teológica

En el segundo párrafo (añadido) de la página 43 de la crónica, leemos: “Yací significa por la astrología que [el Inca] quiso llamarse hijo del sol”. Aquí, astrología podría tener el sentido general de “arte o manera de conocer la posición de los astros”, la del sol en particular. La frase podría significar que gracias a las falsas creencias o mentiras de la astrología —sin duda diabólica—, en uso en el Perú en la época anterior a la conquista española, el Inca pretendió ser hijo del sol porque se encontraba él y su reino muy cerca del sol, por ese motivo eran él mismo y su reino riquísimos en metales preciosos; y tal vez porque el Inca era favorecido e inspirado por el diablo. Pero “astrología” también puede designar a la ciencia cosmográfica de la época del cronista. En este último caso se podría interpretar: “gracias a nuestros conocimientos cosmográficos actuales (por los que sabemos que el Perú está bastante cerca del sol) podemos explicar la presunción del Inca al pretenderse hijo del sol”.

Sea lo que fuere, aquí despunta el muy católico extirpador de idolatrías Huaman Poma, con esa refutación de la divinidad del Inca, refutación hecha con argumentos racionales y a nombre de la ciencia europea que había fijado la posición de la línea equinoccial y la verdadera explicación de la relación tierra-sol. Para comprender mejor el pensamiento contenido y sobreentendido en este pasaje es necesario tener en cuenta la página 42, donde Huaman Poma exclama, con indignación, que esa pretensión del Inca a la divinidad solar no era más que una “mentira”.

Por referirse a los grados de latitud, el texto de Huaman Poma se fundamenta en esas últimas opiniones. Pero con ellas mezcla la idea medieval de proximidad de la tierra al sol, como factor de producción de metales preciosos, con la imagen también medieval (disco místico) de la situación de superioridad espacial –según una línea vertical– de la India con respecto a España, de tal manera que la combinación de estos elementos culturalmente heteróclitos determina e ilustra una superioridad cosmológica y mineralógica del Perú sobre España, aunque España ostenta por el tamaño relativo de sus ciudades esquematizadas una potencia y un poder muy superiores a los de las “yndias del pirú”.

El oro del Perú ¿en pro o en contra del Evangelio?

“Mundo” es uno de los dibujos de Huaman Poma que contiene –junto con su comentario– más significados, sugerencias y proyecciones de ideas. Su temática polifacética introduce además otra compleja cuestión, ya aludida, a la que Huaman Poma concede mucha importancia. La riqueza del Perú ha provocado la codicia de los españoles: “Y con la codicia de las Yndias de oro y plata ubo alboroto en toda Castilla” (1980: 45). Leamos también el último párrafo del comentario de Huaman Poma (texto explicitado):

Así, fue descubierto este Nuevo Mundo [...] [Los españoles] saltaron a tierra en el puerto de Túmbez, con el corazón [lleno de codicia] [...] [Francisco Pizarro] había



Figura 23. Mapa de España, 1549. Pedro de Medina (Libro de grandezas y cosas memorables de España). Se observa provincias o ciudades representadas por torres o castillos, y montañas dibujadas como sierras. Es probable que Huaman Poma haya tenido en cuenta este mapa al componer su dibujo "Mundo".

sido enviado de embajador [del rey de España] para besar las manos del rey Inca [...]. Viendo la riqueza de oro y plata, fue preso de codicia y mató al Inca Atahualpa. Todo decía: *Yndias, yndias, oro, plata, oro, plata* del Pirú. Hasta los músicos cantauan el rromanse “Yndias, oro, plata” (1980: 372).

Ese escolzo histórico permite contemplar más ampliamente la problemática simbolizada por la “codicia”, y recordar algunos hitos del pensamiento teológico que se trasluce en el dibujo y en su comentario. Lo cierto es que hubo debate económico, jurídico, político, religioso y moral en torno al oro del Perú, y que este debate estaba vinculado a la vez con la cuestión del providencialismo de la conquista, con la del derecho de propiedad de los tesoros de los incas, con la del deber de restitución de las riquezas al legítimo descendiente del Inca y con la de la licitud de explotación de las minas y de las huacas. Las Casas había proclamado en su *De thesauris in Peru* y en otros de sus tratados el derecho de los incas a poseer el oro y la plata de las huacas y de las minas, y se había indignado por las exacciones y robos de sus coterráneos. García de Toledo (uno de los principales autores del *Anónimo de Yucay*, como demostró Monique Mustapha) le respondió en 1571 acusándole de ser inspirado por el demonio. García afirmaba que la explotación de las minas por los españoles era justamente uno de los medios dispuestos por la Providencia para contribuir a la salvación de los indios, opinión que, en suma, fue también la de José de Acosta, para quien “Toda la plata de las Indias, y del Perú, Dios quiso darla al Rey Católico en favor de la fe católica y romana y por luchar contra los enemigos de la Fe” (1962, libro IV, cap. VIII: 154). El franciscano Luis Jerónimo de Oré compartía la opinión del jesuita. Daba gracias a Dios por el rendimiento de Potosí y también, más particularmente, por la “misteriosa” mina de plata que Dios deparó a su padre Antonio de Oré, “de la qual [este] sacó toda la plata necessaria para la fundación del monasterio de sancta Clara”. “La mina dio siempre fructo mientras duró la obra, y acabado el monasterio cesó la mina,

y [...] nunca más se sacó un real della” (1598: f. 31v). También debía de estar convencido Huaman Poma de que Dios había obrado aquel milagro en favor de la familia de los Oré.

Convergen en el discurso de Huaman Poma por un lado antiguas nociones precientíficas ya superadas hacia 1600, tales como la etimología de *Indias*, la geografía del “disco místico”, las ilusiones relativas a la protuberancia del orbe y a la producción solar de los metales preciosos, y otros temas más científicos y recientes, como son la redondez de la tierra o el cálculo de las latitudes; a estos van unidos, aunque a veces son solamente sugeridos, temas de índole moral, religioso o político como la riqueza del Inca y su justo o injusto despojo por los cristianos, la vil codicia de estos, la diabólica o santa utilización del oro de las minas, la refutación edificante del mito autóctono del Inca-hijo-del-Sol. Con los elementos dispersos y caóticos de ese discurso complejo y heterogéneo, carente de huellas autóctonas, Huaman Poma crea con pocos medios gráficos y certera técnica un nítido y admirable escorzo plástico de concentrados simbolismos y sorprendente expresividad, aunque su interpretación exige conocer el discurso escrito que lo acompaña.

ANDINIZACIÓN E INTEGRACIÓN EN AMBOS CRONISTAS

Pachacuti proyecta en el pasado incaico el mensaje, no histórico sino mítico, del dios precristiano único, creador de todas las cosas del mundo, explicándolo e ilustrándolo con diseño y trazado de escritura europea. A esto añade el concepto anexo según el cual las criaturas que no son únicas sino genéricas habían sido distribuidas por todo el orbe, instaladas en todas partes, y varias en lugares determinados. De acuerdo con ese presupuesto cristiano de unidad y diversificación de las criaturas y de su hábitat, Pachacuti introduce en su dibujo algunas muestras genuinamente andinas de lo creado: algunas estrellas y constelaciones del cielo del Perú, el *puquio*, el felino *chuquichinchay*, el río Pilcomayo, los “ojos de imaymana”, el hombre y la mujer vestidos a la usanza andina, tal vez según los cánones incas.

Consigue la andinización a veces por el dibujo y la palabra escrita en lengua vernacular, como en el caso de *chuquichinchay* (que en este retablo simboliza todos los animales, de *mallqui*, arquetipo de los vegetales de la creación divina, o los “ojos de imaymana”, dibujados de la misma manera que los circulitos grabados en negro que se encuentran, por ejemplo, en ciertas flautas prehispánicas talladas en hueso de llama; a veces coloca la entidad andina (el Pilcomayo) con un trazado de corte europeo. Todo lo que se acaba de enumerar tiende a afirmar y demostrar la unicidad de Dios, la condenación del politeísmo y la universalidad de la creación divina.

Al figurar una llama en el arca de Noé, al presentar a Adán y Eva en un paisaje andino, con aperos andinos, con gallináceos importados del entorno, Huaman Poma igual no reivindica lo andino de la primera pareja humana, como de inmediato podríamos creer, sino que al contrario integra, como si fuera una evidencia, elementos representativos de lo andino en la tradición cristiana europea. La Creación, el Arca de Noé, Adán y Eva, postulan y asientan el monogenismo humano. Con un vaivén semiótico intencional, Adán y Eva son nacionalizados peruanos por los rasgos de pluma (de traza europea) del cronista, y por lo mismo se apoderan simbólicamente de la descendencia de los futuros andinos. Pero con ello los integra en la tradición bíblica, de tal manera que la andinización desemboca en la integración andina de la tradición occidental. Además, aquel maridaje de una pretérita realidad andina mitificada gracias a la doctrina cristiana satisface a los catequistas, que deseaban convencer al hombre andino de la unicidad de Dios, corolario ineludible de la anhelada expulsión de los muchos dioses indígenas.

Ambos cronistas recogen también, por vías distintas, el teologismo providencialista heredado de la tradición patrística de la alta Edad Media europea, entonces aplicado al caso del imperio romano y de su conversión al cristianismo y a los antiguos andinos. El hombre andino contemporáneo, según Pachacuti y Huaman Poma, tuvo ancestros precristianos: los incas y los *huariuiracocharuna*, venidos de España. Ambos cronistas acogen o fabrican una historia

andina imaginaria encargada de expresar e ilustrar raíces comunes de los andinos y de los europeos. Por otro lado, Huaman Poma recoge conceptos y expresiones plásticas de la geografía monástica medieval, y combina elementos heteróclitos, más o menos bien asimilados, de las disputas geográficas y teológicas de la Edad Media sobreviviente en el Renacimiento.

De todo eso se desprende un rasgo común. En esos ejemplos Huaman Poma y Pachacuti se adaptan al humanismo cristiano y devoto de fines de la Edad Media y del Renacimiento, y manifiestan una indiscutible, sincera y fervorosa dedicación a los valores, criterios y tradiciones de la Iglesia. ¿La sirven correctamente? Viene al caso la siguiente reflexión del hermoso libro de Ramón Mujica Pinilla, que a la vez ensancha el problema y lo precisa: “Mientras la Iglesia expresara sus verdades eternas en imágenes plásticas –método infalible de catequesis– no había garantías de que estas fuesen siempre interpretadas o empleadas según los dictámenes del Concilio de Trento” (1996: 239). Encontramos cierta fantasía o no-coherencia en el estilo de Huaman Poma, mucho más rigor y coherencia en la construcción de Pachacuti. No sabemos lo que en las dos obras fue copiado o dictado, y en qué circunstancias. Pero los casos examinados no parecen contradecir en nada (exceptuando algunas fantasías historiográficas de Huaman Poma) los decretos de Trento ni tampoco las constituciones del Tercer Concilio de Lima.

IV

Crónicas varias

16
DATACIÓN, PATERNIDAD E
IDEOLOGÍA DE LA “DECLARACIÓN
DE LOS QUIPUCAMAYOS A VACA
DE CASTRO” (DISCURSO DE LA
DESCENDENCIA Y GOBIERNO
DE LOS INGAS)¹¹¹

Desde hace muchos años esperamos la publicación en Lima de un volumen que reúna los artículos –antiguos, pero también inéditos– de Marcel Bataillon sobre la historiografía peruana de la Conquista y de la Colonia. Estos estudios siguen siendo para nosotros el modelo deslumbrante que, durante mucho tiempo más, deberá inspirar a aquellos que se esfuerzan por sentar más sólidamente, a través del examen crítico de los textos, las bases documentales de nuestro conocimiento del pasado andino.

Hemos aprendido que en este campo la primera tarea consiste en despejar el terreno, es decir en detectar y denunciar errores e imposturas en los cronistas, analistas o redactores de informes oficiales, para disipar las ilusiones que estos han engendrado. En general estas ilusiones tardan en desvanecerse. Así esta pequeña obra, abusivamente bautizada “Declaración de los quipucamayocs a Vaca de Castro”, pero muy conocida con esta etiqueta por los peruanistas, quienes suelen darla por una de nuestras fuentes más fieles sobre la historia dinástica de los Incas.

La primera publicación de este breve documento se la debemos a Marcos Jiménez de la Espada, quien la editó en 1892 bajo el título

¹¹¹ Originalmente publicado como “Datation, paternité et idéologie de la Declaración de los Quipucamayos a Vaca de Castro”. En *Les cultures ibériques en devenir: essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon, 1895-1977*, 1979, págs. 583-591. París, La Fondation Singer-Polignac. La versión que aquí aparece fue traducida al español por Sandra Recarte y revisada por César Itier.

de *Una antiqñalla peruana*. Aunque el manuscrito llevase el título de *Discurso de la descendencia y gobierno de los Ingas*,¹¹² Jiménez vio en él lo que el mismo texto anunciaba; es decir, el resultado indiscutible de una investigación muy antigua abierta por Vaca de Castro (1541-1544), en el transcurso de la cual unos viejos quipucamayocs de Pacaritambo —cuna de la dinastía— habían revelado la verdad sobre la descendencia de los Incas. En cuanto a las páginas que se refieren a la Conquista o a los inicios de la Colonia, él las atribuía al misterioso fray Antonio, cuya firma figura al final del documento con la fecha de 1608.

La cuestión no ha evolucionado mucho desde entonces. En *El concepto de lo incaico y las fuentes* (1966), Åke Wedin le dedicó al *Discurso* un capítulo que lleva un título explícito: “Una entrevista temprana y auténtica con unos quipucamayocs”. Más recientemente Juan José Vega, a quien se le debe la última edición de este valioso documento (edición a la que me remito en el presente estudio), piensa también que se trata de la obra de por lo menos ocho personas (4 quipucamayocs y 4 intérpretes), sin contar los añadidos e interpolaciones de fray Antonio (Collapiña, Supno et al., 1974: 12). Parece que solo Raúl Porras Barrenechea y “alguno de sus discípulos” (?) en un artículo de *La Prensa* del 28 de Julio de 1952, que J. J. Vega cita, “dejaron traslucir recelo” en cuanto a la paternidad de los quipucamayocs (Collapiña, Supno et al., 1974: 13).

Por mi parte propondré las siguientes observaciones que me sugiere la lectura del *Discurso*.

¿Es posible fechar el texto? En sí este no está fechado. Pero se le ha añadido una nota final de acompañamiento dirigida al tesorero Pedro Ibáñez y firmada por un tal fray Antonio. El contenido muestra bien que el remitente no hace suyo el documento remitido y que se trata de un intercambio de favores entre dos humanistas (Fr. Antonio lee latín, griego, italiano) curiosos de antigüedades

¹¹² Madrid, Tipografía de Manuel Ginés Hernández, grande in 8.º, 47 páginas. (Transcripción del manuscrito J 133 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

peruanas. Además, ambos se habían visto la víspera y el tesoro había comunicado al monje una *Historia monarchica*; el monje envía el *Discurso* en contraparte, con ese mensaje. No parece que haya sido de su preocupación la genealogía incaica sino más bien el origen de los indios y su grado de civilización, comparado al de los pueblos del Viejo Mundo. Tal era el tema de conversación de ambos amigos cuando en la víspera se separaron: “Vm agudamente dijo ayer...”. La fecha de la redacción del mensaje es el 11 de marzo de 1608. Evidentemente, el *Discurso* en sí no pudo ser redactado sino antes de esta fecha. Pero nada prueba aquí que fray Antonio haya sido su autor.

También es posible proponer límites cronológicos para el texto en sí. Se puede leer, en la página 74, a propósito de don Carlos Inca Topa Inga y de su esposa: “No tuvieron más de un hijo, don Melchor Carlos Inga, el cual está en España”. Ahora bien, sabemos que don Melchor llegó a la Península a fines de 1602. De ello se concluye que el *Discurso* fue elaborado entre 1603 y 1608, por lo menos en lo que concierne a su estado definitivo. Porque salta a la vista que lo que tenemos delante es un conjunto compuesto. El análisis interno permite ver más claro en él.

Al conjunto le hace falta coherencia. Parece que se ha cortado, añadido y unido textos o fragmentos de textos dispares, y que su ajuste, como una película con mal montaje, ha sido torpemente ejecutado.

Respecto a la cronología, esta no es respetada en la exposición de los acontecimientos. Se observa que el fin, página 75, a partir de “A esta ocasión y tiempo había acudido infinita gente de España...” no está en su lugar, pues se trata de episodios de la Conquista que datan de los años 1535-36 (sitio del Cuzco por Manco Inca) cuando, anteriormente, se trataban hechos posteriores.

Sin embargo, el análisis temático es el que revela más claramente la manipulación y permite definir sus motivos al mismo tiempo que sus inconsecuencias. Los argumentos desarrollados se refieren a la legitimidad de la sucesión de los Incas, pero el lector, por poco

que esté al corriente de los debates teológicos y jurídicos de esa época, constata la yuxtaposición de dos tesis contradictorias que el compilador ha amalgamado con ingenuidad, sin darse cuenta que estas se excluían mutuamente.

Después de una breve introducción, viva, hábil y destinada a probar la autenticidad de la genealogía real que va a seguir (volveremos sobre esto), el texto se afana en demostrar que los Incas no fueron señores naturales, porque la dinastía, en sus orígenes, no se fundó en la libre aceptación de los peruanos, sino que fue fruto de una impostura. Los Incas fueron usurpadores porque, hasta que llegaron ellos, los señoríos locales vivían en paz, “sin codicia ninguna de señorear lo ajeno” (Collapiña, Supno et al., 1974: 22) y porque el primer Inca, Manco Cápac, se impuso a los peruanos ingenuos (“gente bruta”) por el engaño (“fingimiento”, “embuste”).

Por iniciativa de los sacerdotes (del demonio) él les hizo creer que era hijo del Sol (*ibid.*: 25) y que debían adorarlo como tal, bajo pena de ser castigados por la divinidad (*ibid.*: 27). Así inaugurada “sin molestia de por guerra y armas” (*ibid.*: 29), la dinastía usurpadora debía recuperar rápidamente su atraso de violencia y tiranía sometiendo al imperio Chimú de la costa norte, cuyo soberano, Chimo Cápac, cumplía al contrario con las condiciones requeridas de un señor natural, pues sus súbditos “le reconocían y servían” a él como a sus predecesores “con mucho amor y respeto y le tributaban en toda la costa [...] como a señores naturales y antiquísimos, mucho más que los Incas” (*ibid.*: 33). Los chimúes habían vivido en paz sin “guerra ni conquista, ni rebeliones de los suyos como las tuvieron los Ingas en sus tiempos, sino que señorearon muy quieta y pacíficamente infinitos años” (*ibid.*: 34). El Inca Viracocha debía infligir a este pueblo virtuoso una guerra cruel y, además, acusarlo indebidamente de traición...

Por último, los incas se hicieron culpables de otros crímenes: practicaban la poligamia, alentaban la idolatría y sacrificaban seres humanos.

Se trata por lo tanto de una tesis colonialista —entre otras que florecieron bajo el virreinato de Francisco de Toledo— destinada a

probar que, según los criterios formulados por los teóricos del derecho de gentes, particularmente Francisco de Vitoria, los Incas no podían ser tomados por “señores naturales” y que, en consecuencia, sus descendientes no podían pretender a la soberanía y propiedad, las cuales le correspondían exclusivamente al rey de España. La originalidad del texto se debe aquí solamente al contraste que establece entre un pasado preincaico políticamente virtuoso (edad de oro, Paraíso Perdido) y una historia inca criminal (edad de hierro, Caída), y también a esta maquinación demoníaca de los sacerdotes quienes, con la colaboración del joven Manco Cápac, montan la llamada comedia del “manto dorado”.

Esta primera parte es coherente y, por su lógica interna, puede ser considerada, sea quien fuera su autor inicial, como un elemento autónomo del *Discurso*. A uno le sorprende también encontrar, en la página 22, como una especie de remiendo chillón, un párrafo introducido al comienzo de la historia genealógica de los Incas, donde se alude, por anticipación, al reino de Huáscar, para anunciar que no se mencionará en las páginas siguientes a Atahualpa ni a Manco Inca, porque fueron “aviesos”, pero que se tratará solamente de los Incas que “legítimamente reinaron hasta el año que entraron los cristianos”. Esta nota afirma, pues, que en el seno de una dinastía usurpadora, es decir ilegítima, los soberanos heredaron legítimamente este poder ilegítimo según algunos criterios, que permiten excluir de la legitimidad a tal o cual de entre ellos...

Esta tesis paradójica de una legitimidad parcial dentro de una ilegitimidad global es precisamente la que desarrolla la continuación del texto donde el autor se esfuerza por mostrarnos que cada rey heredó legítimamente el poder porque respetó la ley sucesoria: el soberano no podía ser sino un “hijo legítimo”. Y para serlo debía ser el hijo del Inca y de su “esposa legítima”, y la reina solo podía pretender a esta calidad si provenía de la más alta nobleza (“hija de señor o de persona principal”).

A lo largo de la historia de los soberanos concebida según un esquema uniforme, el autor tiene mucho cuidado en señalar los tí-

tulos de legitimidad de la reina, madre del Inca siguiente. En varios lugares, el autor fue dejando también, en sus viñetas heráldicas y genealógicas, alusiones a la vida y al gobierno de tal o cual rey que son susceptibles de clasificar a este último, según los criterios de Francisco de Vitoria, en la categoría de aquellos que no se pueden considerar como “señores naturales”. Esta confusión de las dos tesis, la yuxtaposición de dos ideologías incompatibles, solo puede explicarse por algunas ignorancias e inadvertencias de un compilador obsesionado por un solo objetivo, que la continuación de este texto pone en claro.

En efecto, el *Discurso* tiende a privilegiar a una rama de los descendientes reales en detrimento de las otras. Quiere probar que el último Inca legítimo en el poder fue Huáscar. Ahora bien, Huáscar no dejó hijos. He ahí pues una rama extinta. También excluye a dos otras ramas, la de Atahuallpa y la de Manco Inca, ambos hijos de Huayna Cápac, pero hijos ilegítimos porque su madre no era una princesa de alto rango (*ibid.*: 55, 43, 45). Una vez el terreno despejado, no queda en el ruedo sino un descendiente legítimo de los reyes del Perú: Paullu Inca, él también hijo de Huayna Cápac, quien puede fundar sus títulos en el origen noble de su madre, hija de un señor Huayla. El núcleo del *Discurso* no es más que una apología de Paullu: “fue persona de mucho valor y de buen entendimiento, e muy brioso” (*ibid.*: 56). A las virtudes de caballero y al mérito de la sangre, Paullu supo añadir el mérito de las obras: fue aceptado y reconocido como señor natural por los indios y los nobles del Collao, de los Charcas y del conjunto del país (*ibid.*: 57-58); fue fiel y eficaz aliado de los españoles en la consolidación de la conquista; acompañó a Almagro en su expedición a Chile (por eso el tono almagrista y antipizarrista del texto), demostró su lealtad y sus cualidades de estrategia al salvar a la tropa de Gonzalo Pizarro perdida en Vilcabamba (*ibid.*: 67 et ss.); fue el pacificador del Perú y curó las heridas consecutivas a la rebelión de Manco (*ibid.*: 80); fue el primer Inca en recibir el bautismo y en contribuir a la propagación del cristianismo.

Así, Paullu Inca, célebre “colaborador” en la historia de la conquista, es presentado como el único heredero posible de la dinastía, el único Inca legítimo después de la caída del imperio. Porque evidentemente, para el autor del *Discurso*, se trata de legitimar su descendencia, es decir primero a su hijo mayor Carlos Inquill Túpac Inca –casado con una “señora muy principal” (*ibid.*: 73), ¡por ende legítima!– y al hijo de este último, don Melchor Carlos Inga.¹¹³

He aquí la clave del *Discurso*: no tiene otra función que la de hacer el árbol genealógico y sentar la legitimidad de don Melchor Carlos.

Pero, ¿por qué esta genealogía apologética? Cuando el *Discurso* fue escrito, a comienzos del siglo XVII, era impensable que un descendiente de los Incas pudiese algún día volver a subir al trono de sus antepasados. Desde el aniquilamiento del fantasmal reino de Vilcabamba y la ejecución de Tupa Amaru por Toledo en 1572, esta ilusión ya no podía subsistir. En cambio, después de la partida de Toledo y el creciente poder político de los jesuitas –favorables a una “participación” de la nobleza indígena– los mestizos de sangre real, que habían sido hostilizados bajo Toledo, empezaron a cultivar la esperanza de que la Corona de España –heredera de la del Perú– les concediese los privilegios debidos a su rango, ya que también esta los concedía a los nobles españoles en razón de su genealogía y de los servicios prestados.

Hay que situar el *Discurso* dentro de esta perspectiva.¹¹⁴ Su sustancia medular es la de una probanza, ejecutoria, información de

¹¹³ La verdadera genealogía de los Incas y sus criterios de transmisión parental del poder no tenían gran cosa en común con la versión que daban de ella, durante la Colonia, los descendientes de estos mismos Incas en sus genealogías interesadas. He comenzado a tratar este tema en “La dinastía de los Incas, ¿monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista”, *Journal de la Société des Américanistes*, tomo LXVI, 1979: 67-83. Reeditado en el cap. 9 del primer tomo de esta publicación.

¹¹⁴ Sobre este tema de la nobleza incaica en el siglo XVI (hasta don Carlos Inca) véase el muy importante estudio publicado por Ella Dunbar Temple en la *Re-*

servicios –como tantas otras que se redactaban en esa época– con algunos adornos históricos y literarios adicionales, ajustados también a la tradición del género. Gracias al *Discurso*, don Melchor pensaba obtener del rey cargos, honores y beneficios. Tenemos pruebas de ello. Primero la que nos proporciona otro mestizo de sangre real, también “pretendiente en Corte”, el ilustre Inca Garcilaso de la Vega: él reconoció los títulos de Melchor Inca, en un primer momento, y creyendo encontrar ahí su propio interés apoyó su demanda ante el Consejo de Indias. A comienzos de 1604, esta solicitud parecía coronada de éxito, escribe él, pues se decidió que:

A don Melchor Carlos [...] se le hazía merced de siete mil y quinientos ducados de renta perpetuos, situados en la caxa real de su Majestad en la Ciudad de los Reyes y que se le daría ayuda de costa para traer su mujer y casa a España, y un hábito de Sanctiago y esperanças de plaça de assiento en la casa real (*Comentarios reales de los Incas*, IX, XL).

Por otra parte, en la Biblioteca Nacional de Madrid existe un expediente manuscrito titulado “Ascendencia de Juan Carlos Inga”, fechado en el 11 de enero de 1626, en el cual figuran diversos estados de servicios de la familia. Este legajo contiene, entre otros, el siguiente documento: “Memorial de D. Melchor Inga a S. M. en que representa su ascendencia y los servicios de sus antepasados y pide merced y recompensa por los señoríos de su abuelo que S. M. gozaba. 16 de julio 1603”.¹¹⁵

Melchor Carlos fue un solicitante permanente (parece que las promesas hechas en 1604 no fueron cumplidas) y tortuoso. Se ena-

vista Histórica de Lima a partir del tomo XI (1937): “La descendencia de Huaina Capac”.

¹¹⁵ Se trata del manuscrito 1187 (véase catálogo de Julián Paz). Sería interesante investigar si el *Discurso* en sí no ha sido extraído de este expediente y cuáles son sus relaciones con algunos documentos, en particular con una *informa-*

jenó la amistad y el apoyo de los otros mestizos de sangre real, en esta triste carrera por las limosnas y las distinciones que habían emprendido estos descendientes de emperadores. Parece que quiso actuar independientemente y servirse de los otros codescendientes como contraste para realzar mejor sus propios títulos. Garcilaso, lleno de amargura por haberse dejado engañar, se vengó de ello con estas líneas:

[Melchor Inga] no quiso presentar los papeles [estados de servicios de los mestizos reales] por no confesar que había tantos de aquella sangre real, por parecerle que, si lo hacía, le quitarían mucha parte de las mercedes que pretendía y esperaba recibir, y así no quiso hablar a favor de los parientes, y él acabó como se ha dicho, sin provecho suyo ni ajeno (*Historia general del Perú*, VIII, XXI).

Esta codicia egoísta –por lo demás usual en este género de competencia– aflora en el *Discurso*, cuando en él se trata de las hijas de Huayna Cápac a quienes el autor descalifica y pone de lado ante una eventual recompensa, haciendo notar, no sin despecho, que estas han sido ya bastante consentidas:

Hijas de Huayna Capa Inga quedaron algunas habidas en las mujeres concubinas, las cuales, o algunas de ellas, casaron con algunos españoles a cuyos hijos, en la ciudad del Cusco y en la de los Reyes, los gobernadores deste reino las han dado de comer ampliamente (*ibid.*: 75).

ción et descendencia de Melchor Carlos Inca fechada en 1559 en Cuzco (178 páginas). Por otro lado, una “Probanza fecha [...] a pedimento de Pablo Inga sobre los servicios que a su magestad ha fecho e de como es bueno amigo de los cristianos...”, fechada en 1540, ha sido publicada en el t. V, p. 341-360 de la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile, Madrid, 1889.

Sin embargo, el texto contiene pasajes referentes a otra cosa que a la genealogía de la familia de Melchor Carlos. Encontramos pasajes que revelan otro origen, extraídos de documentos anteriores difícilmente identificables. Se puede pensar que toda la primera parte, portadora de la tesis antiincaica, ha sido redactada por uno de los numerosos ideólogos vendidos a Toledo entre 1571 y 1580. Igualmente, las numerosas páginas de la segunda parte, dedicada al elogio de los servicios de Paullu Inca, pueden provenir de alguna crónica almagrista y antipizarrista de los años 1540-1550. No es fácil percibir todos los retoques que han podido sufrir estos elementos iniciales. Pero queda claro que, en el espíritu a veces confuso del compilador, todo esto reforzaba las pretensiones económicas y políticas de Melchor Inca.

Pero, ¿quién fue este compilador? Naturalmente retiene la atención el nombre de fray Antonio, firmante del mensaje y último remitente del *Discurso*. Pero, ¿de cuál fray Antonio se trata? Estos fueron numerosos en el Cuzco de aquella época. Jiménez de la Espada sugería que se trataba del célebre fray Antonio de la Calancha, autor de la *Coronica moralizadora* de 1638. En fin de cuentas, Raúl Porras —una vez más— me parece que da en el blanco cuando señala a otro agustino, fray Antonio Martínez quien, justamente, intervino en la defensa e ilustración de la familia de Carlos Inca:

De Fray Antonio Martínez, agustino se sabe por una declaración en la información de Santiago de Melchor Carlos Inca, en 1608, que era natural de la villa de Miranda de Arga en el Reino de Navarra y tenía en esa fecha 55 años [...] Esta vinculación con el linaje de los Incas del Cuzco que lo lleva a figurar como testigo de Melchor Carlos, último descendiente de la casa real y su experiencia en secretos indios parecen identificar al cronista depositario de las informaciones de Vaca de Castro.¹¹⁶

¹¹⁶ “Crónicas olvidadas sobre el incario: las informaciones de los quipucamayos a Vaca de Castro 1542 o 1608?”, *La Prensa*, 28-8-1952. Agradezco a Guillermo Lohmann Villena, quien me hizo llegar una fotocopia de este artículo. A

Le corresponde entonces a Porras el mérito de esta identificación –aun cuando él no le sacó todo el partido posible demostrando que todo el *Discurso* tendía a legitimar la ascendencia y la descen-

este envió añadió (22-5-1978) una nota muy erudita que creo debo reproducir aquí: “*Datos sobre Fray Antonio Martínez*. Me parecen interesantísimas sus observaciones sobre la estructura de las ‘Declaraciones...’”: “Es cuestionable su argumentación: en 1606 el agustino P. Maestro Antonio Martínez, natural de Miranda de Arga (Navarra), n. 6 1550, declaró que había estado en el Perú 32 años, en el expediente para cruzarse de santiaguista de don Melchor Carlos Inga (¡nieto de Paullu Inca!) (Archivo Histórico Nacional. Madrid. Órdenes militares, Santiago, # 4.081). En mis *Americanos en las Órdenes Nobiliarias*, I, 200, dejé referencia. Veo que ya conoce usted la carta del P. Martínez sobre el descubrimiento de huacas y tesoros, de 25.IV.1620, en A. G. I. Lima, 327, que tiene relación con otra, en el mismo legajo, de Sierra de Leguizamo, de 15.IV.1614. Sobre este mismo asunto versan la Cédula de 17.X.1615 (Indiferente General, 428, Lib. 34, fol. 293v); el despacho de Esquilache, Lima, 2.V.1620, en Lima, 39, y la Carta real de respuesta, de 11.VI.1621, en Lima, 571, Lib. 19, fol. 62v. Hay recomendaciones de las autoridades de Potosí, del Cuzco y de Lima, en 1608, a favor de Fray Ant^o Martínez, en Lima, 1634 (A). También hay una Cédula de Contaduría, 196, núm. 6. Sobre todo este asunto de los tesoros, y glosando la carta de Martínez de 1620, el P. Vargas Ugarte escribió un trabajito superficial, titulado “Una tradición que se le escapó a Ricardo Palma”, en *Recuerdo a Rafael Heliodoro Valle en los cincuenta años de vida literaria* (México, 1957), págs. 349-352. Referencia también en León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (Lima, 1943), II, pág. 363. Se me ocurre preguntarme: ¿siendo el P. Martínez agustino, no se ocupará de él Calancha? Queda finalmente por esclarecer si el Antonio Martínez Navarro, n.± 1546, que vistió la sotana de jesuita, es el mismo (*Monumenta Peruana* (Roma, 1954), I, p. 511, y ss.)”. Para mayor confusión, hubo homónimos: el primero, el dominico A. N., que fue Vicario Provincial y Prior de Santo Domingo del Cuzco, de quien hay una información de limpieza, practicada en 1578, en Arch. Hist. Nac. Madrid. Inquisición, 1643, núm. 24. Este dominico es el que aparece en una escritura de 14.I.1584 publicada en *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* (Cuzco, 1951), núm. 4, pág. 142, y el que depone en una información del Pbro. Antonio de Vargas, Cuzco, 1586 (A. G. I. Lima, 322). Finalmente, un tercer Antonio Martínez, clérigo Presbítero, nacido en Torrejón de Velasco (Madrid), pasó al Perú en 1600 (V. sus datos biográficos en Rodríguez Marín, *Estudios cervantinos* (Madrid, MCMXLII), págs. 123 y 587).

dencia de este Melchor Carlos— y parece pues que se puede considerar a fray Antonio Martínez como el instrumento literario de las pretensiones de esta rama tardía de la dinastía peruana.

Y en este asunto, ¿qué devienen estos pobres quipucamayocs? ¿Cabe excluirllos? Por cierto, el *Discurso* es una obra colectiva, orquestada por Melchor Inca, pero los *quipucamayocs* también ocupan un lugar en él, por más modesto que este sea. Tratemos de definirlo.

No vemos razón para negar el desarrollo de una investigación ordenada por Vaca de Castro (entre 1541 y 1544) sobre el gobierno de los Incas ni tampoco para dudar de que se haya recogido en esa ocasión el testimonio de viejos quipucamayocs de Pacaritambo. Indudablemente, esta investigación tuvo lugar y es probable que Betanzos y Villacastín, reconocidos intérpretes de la época, hayan participado en ella. Por último, es de suponer que el redactor de la introducción del discurso, el mismo que encarece la intervención de los *quipucamayocs*, tuvo ante sus ojos alguna copia del documento inicial.

Hasta ahí no hay nada que no sea común. En el transcurso del siglo XVI todos los virreyes solicitaron “informaciones” que, como escribe bastante bien Jiménez de la Espada (1892: 1), tenían por misión la de “averiguar la procedencia de sus antiguos soberanos y de sus derechos a la soberanía a fin de ver si con efecto eran, como de extranjeros e intrusos en las comarcas que señorearon, inferiores a los que derivaban de la bula de Alejandro VI y de la conquista e introducción en ellas de la verdad católica”.

Pero, si bien es cierto que tales investigaciones fueron numerosas, también es sabido y reconocido que estas fueron todas tendenciosas, orientadas de acuerdo a los intereses de la Corona y que los viejos indios interrogados no tenían la posibilidad de responder otra cosa que lo que se les quería hacer decir. Ya se trate de los curacas de Jauja o Yucay convocados por Toledo o de los quipucamayocs de Pacaritambo convocados por Vaca de Castro, el objetivo y el resultado eran los mismos. Había que demostrar que los Incas no merecían llevar el título de señores naturales y para ello enumerar

hechos *ad hoc*. En efecto, como se puede constatar, en el *Discurso* los quipucamayocs de Pacaritambo hablan exactamente como juristas y teólogos de Burgos o de Salamanca. Por lo tanto, diremos que el *Discurso* puede ser muy fiel en su conjunto a la minuta de la encuesta invocada, pero que en cualquier caso el testimonio de los quipucamayocs sobre la descendencia de los Incas no tiene mucho que ver con la verdad histórica.

Siempre ha estado de moda valerse de una fuente exclusiva e indiscutible para confirmar la verdad de lo que se escribe, sobre todo cuando se piensa que será difícil hacerse creer. Y sabemos que, entre los analistas del Perú, la referencia a los quipucamayocs –historiadores oficiales– o a los archivos de los *quipus*, o también a los *amautas*, se había convertido en una simple cláusula de estilo. Inocente superchería, que Marcel Bataillon ha develado en un caso particularmente sutil, el de los *Comentarios reales* del mismo Inca Garcilaso.¹¹⁷

Es pues lógico que en la guerrilla de las genealogías principescas a las que se entregaba, el autor del *Discurso* se haya dado las mejores armas atribuyéndose una información auténtica y exclusiva a la vez. Podemos leer así en las primeras páginas que él basa sus aserciones no solo en los quipucamayocs, sino solo en los quipucamayocs que conocían aún la verdad, pues los de Cuzco habrían sido matados por el tirano Atahualpa, y sus *quipus* quemados (*ibid.*: 20). Entonces, Vaca de Castro habría hecho interrogar a los últimos “sabientes”. ¡Incluso les habría hecho presentar su declaración de manera separada, para evitar que se influencien mutuamente! (*ibid.*: 21). Por último, estos personajes habrían sido los únicos en conocer la verdad verdadera sobre la dinastía peruana porque pro-

¹¹⁷ Marcel Bataillon ha tratado este tema en uno de los artículos inéditos contenidos en el libro que se publicará en Lima. Se trata del texto de tres conferencias sobre el Inca Garcilaso que él dio en el Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine en París, en 1963, si mal no recuerdo. Me hizo el honor de confiarme las tres sesiones de lectura explicada de los *Comentarios reales* que debían realizarse tras las conferencias.

cedían de Pacaritambo, pueblo que resultaba ser justamente, como se sabe, el lugar de origen de la dinastía como lo atestigua el mito bien conocido...

En el fondo, el autor o compilador del *Discurso* no fue tan torpe como lo decíamos ya que logró su objetivo: fue creído hasta por la crítica moderna. Esta no se planteó, entre otras, esta simple pregunta: ¿Cómo imaginar que archivistas oficiales, provenientes de la cuna misma de la dinastía y forzosamente mantenidos, pagados por ella, hayan podido, en primer lugar, tener conocimiento de acontecimientos o de actos reales negativos o criminales que se remontan a varias generaciones (cuando sabemos que los Incas tenían gran cuidado en purgar su historia oficial), y, en segundo lugar, que hayan realizado sus anales dinásticos (¿con el asentimiento del heredero?) y entregado al invasor español semejante versión infamante de la historia de sus señores y amos?

Divirtámonos transponiendo. Imaginemos una situación análoga en España: la España de Felipe II es invadida y el ocupante pretende investigar sobre la legitimidad de la dinastía —o de las dinastías sucesivas—. Para fundar mejor la autenticidad de los resultados ante los ojos de la opinión, este recurre al testimonio de cuatro bardos de Galicia, originarios de Covadonga, desde donde el rey Pelayo había emprendido la Reconquista. Ahora bien, estos bardos, interrogados, se ingenian en acumular los “hechos históricos” para demostrar que Pelayo fue un usurpador y que los reyes visigodos no eran señores naturales...

Pero, es hora de detener estos juegos de ciencia ficción.

17
LAS TRADICIONES DE LOS MILAGROS
DEL SITIO DEL CUZCO (1536) Y
SU FORTUNA LITERARIA¹¹⁸

A Marcel Bataillon

En el Cuzco, en la pequeña iglesia cuzqueña llamada “El Triunfo”, se muestra todavía a los turistas una piedra negruzca sobre la que habría descendido la Virgen para socorrer a los españoles sitiados y acosados por las tropas del Inca rebelde Manco II en el año 1536. En el bautisterio se encuentra una pintura que ilustra esta escena sagrada (Cosío, 1924: 46-47). Estos son los últimos vestigios de una tradición piadosa que nació en el siglo XVI y floreció en el XVII. Nos proponemos narrar ahora brevemente su historia literaria.

Diversas crónicas o memorias redactadas por soldados que tomaron parte, en uno y otro bando, en la guerra del sitio, nos permiten reconstruir en lo esencial dos hechos que nos interesan.

Al amanecer de un sábado del mes de febrero de 1536, los escasos doscientos españoles de guarnición, en la capital de los Incas, tuvieron la desagradable sorpresa de encontrarse sitiados. En la campiña vecina pululaban los indios en pie de guerra (cuyo número Pedro Pizarro no vacila en estimar en más de doscientos mil). Después de apoderarse de la fortaleza de Sacsayhuaman prendieron fuego a la ciudad, cuyos techos de paja pronto se cubrieron de llamas atizadas por el fuerte viento que soplaba ese día. Avanzando a la par que el incendio, los indios

¹¹⁸ Originalmente publicado como “Les traditions miraculeuses du siège du Cuzco (1536) et leur fortune littéraire”, *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, n.º 7, avril 1962, págs. 5-12. La versión que aquí aparece fue traducida al español por Ricardo Peña Higginson y revisada por César Itier.

ocuparon poco a poco la mayoría de los barrios del Cuzco, obligando a los españoles a retirarse y reagruparse en la Plaza Mayor, así como en uno de los palacios vecinos. Este último detalle tuvo su importancia, como lo vamos a ver. Según Pedro Pizarro se trataba de Hatuncancha (Pizarro, 1917: 91), el edificio en el que funcionaba la primera iglesia, según Titu Cusi (1916: 67)¹¹⁹ y el “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas”.¹²⁰ El autor de la “Relación del Sitio del Cuzco”, más evasivamente, habla de “algunas casas alrededor de la Plaza”.¹²¹

Sea lo que fuere, hay un hecho cierto: el fuego que abrasó la ciudad con extrema rapidez, respetó en forma inesperada el último refugio de los españoles que pudieron así recuperarse y enderezar luego una situación que, en buena cuenta, podía parecer desesperada. Pero debemos advertir que los antiguos cronistas no vieron en ello milagro alguno. Si todos, según la costumbre, dieron gracias a la Providencia, añadieron a renglón seguido alguna explicación natural del hecho. Pedro Pizarro y el autor de la “Relación del sitio...” atribuyen la salvación de los españoles a su valor y a la tenacidad de su jefe, Hernando Pizarro. Cristóbal de Molina “el Chileno” hace notar, con buen sentido común, que si los cristianos no perecieron asfixiados o carbonizados fue porque el amplio espacio despejado de la plaza desempeñó el papel de cortafuego (1943: 63-64). El testimonio de Titu Cusi Yupanqui, que acompañaba a su padre Manco II, es sin duda alguna el más preciso. Afirma que los indios no tuvieron éxito al incendiar el último refugio porque algunos auxiliares negros, encara-

¹¹⁹ Titu Cusi estaba al lado de su padre, Manco II, durante el sitio. Bautizado en 1568, redactó sus memorias en 1570 con la ayuda y bajo el control de fray Marcos García.

¹²⁰ “Los cristianos solamente tenían y poseían la plaza y la mayor, adonde se recogieron y en un gran patio que tenía Hernán Ponce de León en su casa con la portada en la plaza” (Martínez (?), 1920: 40).

¹²¹ “Y algunas casas a circuito” (Molina “el Chileno”, 1943: 63-64).

mados en el techo, rechazaban los proyectiles inflamados que en él caían.¹²²

De ese modo, parece que la historiografía primitiva del asedio tendió, como a intención nuestra, a no darle viso sagrado al acontecimiento. Sin embargo, varios años después de 1536, se hablaba en el Cuzco de intervenciones milagrosas a favor de los españoles, como lo certifican autores dignos de fe, tales como Cieza de León y el jesuita José de Acosta.

Cieza refiere lo que le contaron hacia 1550, cuando viajó al Cuzco. Los cristianos se habían refugiado en la iglesia.¹²³ Por tres veces consecutivas, los indios, animados a todas luces por intenciones sacrílegas, trataron de pegarle fuego, pero tuvieron que desistir de su propósito, no obstante que el techo de la iglesia era de paja. Esto fue sin duda alguna un milagro. Y hubo otro: se vio ese día a un personaje (“una figura celestial”) combatir a favor de los españoles.¹²⁴

¹²² “Comenzábanles a quemar las casas, acometieron a ponerle fuego a la iglesia, si no que los negros que encima della estaban se lo estorbaban, aunque con hartos flechazos que los indios satis y andes les tiraron, a los cuales no hizo daño ninguno por guardarles Dios y ellos escudarse, pues como estuvieron desta manera desconfiados de remedio, tuvieron por principal socorro acudirse a Dios” (Titu Cusi, 1916: 67).

¹²³ “Cuando en el Cuzco generalmente se levantaron los indios contra los cristianos no había más de ciento y ochenta españoles de a pie y de caballo. Pues estando contra ellos Mango Inga, con más de doscientos mil Indios de guerra y durante un año entero, milagro es grande escapar de las manos de los indios; pues algunos dellos mismos afirman que veían algunas veces, cuando andaban peleando con los españoles, que junto a ellos andaba una figura celestial que en ellos hacían gran daño, y vieron los cristianos que los indios pusieron fuego a la ciudad, el cual ardió por muchas partes, y emprendió en la iglesia, y tantas se apagó de suyo, a dicho de muchos que en el mismo Cuzco dello me informaron, siendo en donde el fuego ponían paja seca sin mezcla ninguna” (Cieza, *La Crónica del Perú*, cap. CXIX).

¹²⁴ Es tentador ver al apóstol Santiago en esa “figura celestial”. El origen de esta tradición se halla tal vez en estas líneas de Titu Cusi: “Y lo otro porque dicen estos indios que un caballo blanco que allí andava, el cual fué el primero que

Unos veinte años después de Cieza de León, Acosta recogió una versión diferente. El fuego no se extinguió por sí mismo. Fue una señora, bajada del Cielo, quien lo apagó.

En la ciudad del Cuzco, cuando estuvieron los españoles cercados, y en tanto aprieto que sin ayuda del cielo fuera imposible escapar, cuentan personas fidedignas y yo se lo oí, que echando los indios fuego arrojadizo sobre el techo de la morada de los españoles, que es donde es ahora la iglesia mayor, siendo el techo de cierta paja, que allí llaman icho, y siendo los hachos de tes muy grandes, jamás prendió ni quemó cosa, porque una Señora que estaba en lo alto, apagaba el fuego luego, y esto visiblemente, lo vieron los indios y lo dijeron muy admirados (Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, L., VI, cap. 27).

Ahora bien, más de cincuenta años después de Cieza y más de treinta después de Acosta, el Inca Garcilaso de la Vega, en su *Historia general del Perú* (1613) da una nueva versión de los acontecimientos y de los milagros del sitio, tan rica y tan precisa, que es de maravillarse.

Después de haber descrito las casas que los indios incendiaron y aquellas que, por el contrario, se esforzaron por respetar, Garcilaso relata que los españoles se refugiaron finalmente en el antiguo palacio del Inca Viracocha, el cual a su vez pronto fue presa de las llamas. Pero en el interior del palacio había una capilla que los indios no pudieron quemar. “Aunque le echaron innumerables flechas y empezaba a arder por muchas partes, se volvía a apagar como si anduvieran otros hombres echándole agua”. Sin embargo, como no podían permanecer en medio de la hoguera, los cristianos se reunieron en la Plaza Mayor, donde durante diecisiete días tuvieron

entró en la fortaleza al tiempo que se tomó, les hacía mucho daño, y duró todo el día este rebato” (Titu Cusi, 1916: 70).

que rechazar los asaltos del enemigo. Hacia el onceavo día, los indios trataron una vez más de incendiar la capilla. Nada parecía oponerse a su tentativa desde que los españoles ya no la ocupaban. Pero a pesar de los repetidos esfuerzos —y gracias a la intervención de la Virgen María— el fuego no prendió.

Mientras tanto, la situación de los cristianos se volvía cada vez más insostenible. Apenas acababan de confesarse, después de haber orado largo tiempo, los indios atacaron con nuevas fuerzas. “Para cada español habían mil indios”. Al cabo de cinco horas de combate los sitiados estaban por ceder, cuando Santiago se apareció en el cielo, con gran espanto de los asaltantes:

A esta hora y en tal necesidad, fué nuestro Señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Santiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos, y los indios encima de un hermoso caballo blanco, embrazada una adarga y en ella su divisa de la orden militar y en la mano derecha una espada que parecía relámpago, según el resplandor que echaba de sí. Los indios se espantaron de ver el nuevo caballero, y unos a otros decían: ¿Quién es aquel Viracocha que tiene la illapa en la mano? (que significa relámpago, trueno y rayo). Dondequiera que el Santo acometía, huían los infieles como perdidos y desatinados; ahogábanse unos a otros huyendo de aquella maravilla.

Desde ese momento, Santiago se apareció cada vez que los indios atacaban, provocando el mismo pánico, a tal extremo que Manco decidió que, en adelante, sus tropas atacaran de noche.

En mala hora lo hizo. Aún antes de empezar el primer combate nocturno, la Virgen apareció en una aureola de luz:

Estando ya los indios para arremeter con los cristianos, se les apareció en el aire Nuestra Señora con el niño Jesús en

brazos, con grandísimo resplandor y hermosura y se puso delante de ellos. Los infieles, mirando aquella maravilla, quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que les quitó la vista de los ojos, que no sabían donde estaban. Tuvieron bien de volverse a su alojamiento antes que los españoles saliesen a ellos (Garcilaso, *Historia General del Perú*, L. II, caps. 24 y 25).

Para esbozar este cuadro, Garcilaso no hizo —si hemos de creerlo— más que transcribir los relatos convergentes de testigos que le eran conocidos, así como sus recuerdos personales.¹²⁵ Recordaba haber visto frente a la catedral del Cuzco una pintura en la que se representaba a Santiago derribando a los indios. Y estos decían al contemplarle: “Un Viracocha como este era el que nos destruía en esta plaza”.

Tal memoria es admirable, porque estos recuerdos se remontaban, por lo menos, a 45 años antes, desde que el Inca partió definitivamente del Perú, en 1560. Y como para prevenir el escepticismo del lector, se esfuerza —en este punto más que en otros— en dar pruebas de su buena fe.¹²⁶ Así, la catedral del Cuzco ¿no fue acaso consagrada a la Virgen en recuerdo de estos milagros? Y la ciudad misma ¿no lo fue a Santiago? Pero su mayor prueba Garcilaso la re-

¹²⁵ “Siempre me acuerdo de estas maravillas y de otras que Dios nuestro Señor obró en favor de los españoles en aquel cerco [...] me admiro de que los historiadores no hiciesen mención de ellas siendo cosas tan grandes y tan notorias, que en mis niñeces las oí a indios y a españoles, y los unos y los otros la contaban con grande admiración” (Garcilaso, *Historia General del Perú*, L. II, caps. 24 y 25).

¹²⁶ “Todavía quedo encogido cuando en las cosas grandiosas no hallo que las hayan tocado los historiadores españoles en todo o en parte para comprobarlas con ellas, porque no se imagine que finjo fábulas, que cierto las aborrezco y también el lisonjear” (Garcilaso, *Historia General del Perú*, L. II, caps. 24 y 25). ¿No es sospechosa esta justificación adelantada?

servó para el fin. Encontró, por casualidad, y varios días después de haber escrito estos capítulos, un texto de Acosta que abonaba su propia versión.

Conocemos el principio de este texto y ya lo hemos transcrito más arriba. Pero omitimos copiar la continuación, que ya no concernía a nuestro tema. Helo aquí completo, tal como lo reproduce Garcilaso:

En la ciudad del Cuzco, cuando estuvieron los españoles cercados y en tanto aprieto, que sin ayuda del cielo fuera imposible escapar, cuentan personas fidedignas y yo se le oí, que echando los indios fuego arrojadizo sobre el techo de la morada de los españoles que era donde es ahora la iglesia mayor, siendo el techo de cierta paja que llama chicho (ha de decir ichu) y siendo los hachos de tea muy grandes, jamás prendió ni quemó cosa; porque una Señora que estaba en lo alto apagaba el fuego luego; y esto visiblemente lo vieron los indios y lo dijeron muy admirados.

Por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto que en diversas batallas que los españoles tuvieron así en la Nueva España como en el Perú, vieron los indios contrarios en el aire un caballero con la espada en la mano peleando por los españoles, de donde ha sido y es tan grande la veneración que en todas las Indias tienen al glorioso apostol Santiago. Otras veces en tales conflictos la imagen de Nuestra Señora, de quien los cristianos en aquellas partes han recibido incomparables beneficios. Y si estas obras del cielo se hubiesen de referir por extenso como han pasado, sería relación muy larga.

La Virgen que interviene para apagar el fuego; las apariciones de la Virgen y de Santiago en América, sin más precisiones, he aquí algo poco conforme con la versión garcilasiana. El hecho de que el Inca se proponga afianzar con el texto citado más arriba la auten-

ticidad del suyo, solo demuestra que un hombre de su época tenía una concepción bastante liberal de lo que nosotros llamamos fidelidad de las fuentes de origen. Sin duda Garcilaso considera que, dadas las circunstancias, lo esencial es que la aparición de la Virgen y la de Santiago fueran atestiguadas. En lo que respecta a las circunstancias temporales, espaciales y otras, pertenece al “historiador” volverlas a crear. Si la verdad histórica, tal como nosotros la concebimos, no se respetó, por lo menos queda fuera de duda la sinceridad del autor.

Pero hay más. Al parecer, el orden de las cosas se ha invertido y el texto de Acosta con el que pretendió coronar los dos capítulos no es en realidad sino una de las fuentes de información principales. La última frase de Acosta, que daba a entender que se podría decir mucho más sobre el particular, pudo muy bien excitar el celo del autor de los *Comentarios*. Como fuera, es fácil hallar en las páginas del jesuita todos los elementos fundamentales del tríptico de Garcilaso. El párrafo de Cieza de León, citado más arriba, al parecer también fue utilizado. Es sabido que Garcilaso aprovechaba asiduamente de Cieza y de Acosta, de modo que veremos el asunto más de cerca.

La extinción del fuego. Garcilaso desarrolla el texto de Cieza. Según este autor, los españoles se refugiaron en una iglesia.¹²⁷ Garcilaso hace de ella la capilla del palacio de Viracocha. Cieza menciona

¹²⁷ Conviene recordar que la primera iglesia del Cuzco, llamada a veces “iglesia vieja”, data de 1534, siendo por consiguiente anterior en dos años al sitio. Con esto, la versión de Cieza de León, confirmada por Titu Cusi y los Quipocamayos, no tiene nada de inverosímil. Esta iglesia, Nuestra Señora del Rosario según Valverde (“carta del 20-03-1539 a Carlos V” en Porras, 1959), hizo las veces de catedral a partir de 1536 (“La erección de la iglesia del Cuzco, hecha por su primer Obispo fray Vicente de Valverde, el 4 de Setiembre de 1536” - Archivo General de Indias, 71-3-13, 306, Audiencia de Lima). Pero, la mediocridad del edificio existente hacía deseable la construcción de un templo más suntuoso. En 1539, Pizarro propuso construirlo en la Plaza. “Pero el Cabildo Secular, de acuerdo con el Obispo decidieron edificarlo en el tianguéz o mercado” (Vargas Ugarte, 1953: 121). Esta opción de los eclesiásticos hubiera

las tentativas repetidas, pero infructuosas, de los incendiarios. Garcilaso recoge la idea y la desarrolla: “Tres veces la incendiaron” se convierte en “pegáronle fuego muchas veces y a todas horas”. Por otra parte, Cieza había sugerido que este episodio era suficientemente demostrativo; no era necesario hacer intervenir a una aparición para refrendar el milagro, ya que el carácter sagrado del templo de Dios bastaba para que el fenómeno fuera sobrenatural.

La aparición de Santiago. Pudo muy bien haberse tratado con los materiales proporcionados por Cieza y por Acosta. La segunda parte del texto de este último cronista sugiere la idea de una intervención del apóstol con sus atributos guerreros —excepto la asimilación a la illapa—. ¹²⁸ En Acosta no se trataba por cierto sino de unas apariciones en las Indias, en lugares y épocas indeterminadas. Pero Cieza mencionaba la aparición en el Cuzco, durante el sitio, de una “figura celestial”. Garcilaso pudo muy bien combinar las dos fuentes.

Aparición de la Virgen. Acosta proporcionó dos elementos. Primero, la intervención durante el asedio de la Virgen en favor de los españoles. Pero Garcilaso no podía seguir fielmente a Acosta, según quien la Virgen apagó el fuego ella misma, ya que él había tra-

estado fuera de lugar si hubiese existido la preocupación de construir el templo en el lugar en que sucedió el milagro; pero ninguna inquietud de este género aparece en los documentos consultados. Y si la catedral se edificó finalmente, a partir de 1560, en la plaza, fue sencillamente porque el emplazamiento que ofrecía el “tianguéz” se juzgó demasiado estrecho (Actas del Cabildo del Cuzco, 17-05-1552).

¹²⁸ Es un hecho que el culto peruano de “Illapa” se unió después de la Conquista al de Santiago, hasta confundirse con él. La alusión más antigua a este fenómeno sincrético se encuentra en la “Instrucción contra los Ritos de los Indios”, contenida en el *Confessionario para los curas de Indios* (Tercer Concilio, 1585). En el artículo IV se lee: “Los serranos, particularmente adoran el rayo, llamándolo Santiago”. Ahora bien, Garcilaso tuvo este libro entre sus manos: “Un confesionario que al principio del año de mil y seiscientos y trez me envió del Perú el Padre Diego de Alcobaza, impreso en Los Reyes, año de mil y quinientos y ochenta y cinco, en tres lenguas” (*Historia General*, L. I, cap. 23).

tado este episodio en forma diferente. Por consiguiente, atribuyó a la Virgen otro rol. Y una vez más Acosta fue quien le sugirió la aparición frente a las tropas indias (“en tales conflictos...”). También en este caso Garcilaso combina elementos obtenidos de contextos diferentes.

Partiendo de los muy débiles elementos que encontró en Cieza y en Acosta, el Inca escribió algunas bellas páginas.¹²⁹ Y es en esta forma como se diferencia de un deslucido cronista y como su genio literario se afirma. Con hábil simplicidad sabe combinar la gradación de las luces, que se corresponde con el creciente espanto de los indios. La aparición de la Virgen, que surge de las tinieblas en medio de una gloria de luz, sobrepasa en brillo al cuadro precedente, en que la espada fulgurante del apóstol Santiago no tenía más fondo que el claro cielo. Además, este último claro-oscuro de apoteosis realza y concluye el simbolismo edificante del tríptico. Solo faltaba establecer un nexo entre las dos apariciones. Y el Inca encuentra uno¹³⁰ verosímil a la vez que dramático: el enojo de Manco y su de-

¹²⁹ Marcel Bataillon discutió esta cuestión en su curso del Collège de France (1956-57) del que no conocemos sino el resumen publicado en el *Extrait de l'Annuaire du Collège de France*. Las líneas que siguen podrían servir de epígrafe a nuestro trabajo: “Es claro que Garcilaso, representante principal de una Historia criolla providencialista, ha dado forma literaria a las tradiciones de la aparición milagrosa de la Virgen, que al parecer ignoran Lozano y Molina, pero cuyo ingreso revela ya Cieza de León hacia 1550, en la stampa española del sitio del Cuzco” (op. cit. p. 3)

¹³⁰ No pretendemos, por cierto, que a partir de las fuentes citadas, Garcilaso haya inventado todo. Es evidente que utiliza documentos cada vez que lo puede hacer. Y no es menos probable que algunos recuerdos, o sus conversaciones con visitantes peruanos (Jerónimo de Oré, por ejemplo) hayan contribuido a enriquecer su versión. Así, cuando menciona la noche que los españoles pasaron orando e invocando al cielo coincide con Titu Cusi Yupanqui, que escribía en 1570: “Quizá el Viracocha les ayudó [a los españoles] por lo que me habéis dicho que estuvieron de rodillas toda la noche mochándole, porque si no les ayudara, ¿cómo se podrían escapar de vuestras manos siendo vosotros sin número?” (1916: 27).

cisión motivada de hacer que sus tropas combatan de noche. Montaigne nos habla de aquellos autores que “dicen bastante verdad si dicen ingeniosamente”. Garcilaso es uno de ellos y de esto no nos podemos quejar.

*

Así, ataviada con sus adornos literarios, la versión garcilasiana puede calificarse de definitiva. A ella, esencialmente, recurrirían los “Cronistas de convento” del siglo XVII. Pero antes que estos, el indio cronista Huaman Poma de Ayala se inspiró, al parecer, en ella.¹³¹ Así, se puede encontrar en la *Nueva corónica* el tríptico todavía reconocible de la *Historia general*. Huaman Poma introduce algunas variantes: el incendio, en vez de extinguirse espontáneamente en el techo de la capilla, es detenido por la Santísima Cruz que se encuentra en el altar. Pero la aparición de la Virgen, “con vestidura blanca y la cara resplandeciente más que el sol”, parece copiada directamente; tal como se dice en Garcilaso, la Señora echa tierra en los ojos de los indios: “Los indios dizen que les echava tierra en los ojos, a los yndios infeles”. Santiago no se contenta con blandir su espada de fuego, sino que lanza el rayo sobre la fortaleza de Sacahuaman (Huaman Poma, 1936: 403 y 405).

¹³¹ Se objetará que es imposible que Huaman Poma haya podido conocer la *Historia general*..., que salió de las prensas en 1617, cuando se admite generalmente (Pietschmann, Rivet, etc.) que la *Nueva corónica* fue terminada entre 1613 y 1615. Sin embargo, un detalle del texto parece que permitiría retrotraer en algunos años la fecha de la redacción definitiva del manuscrito de Huaman Poma. Se trata de la leyenda de la ilustración del folio 470: “Don Juan de Mendoza y de la Luna marqués de Montesclaros, governó desde Diciembre de mil y seiscientos y siete, que governó hasta el año de mil y seycientos y quinze, en tiempo del Rey Felipe el tercero”. Las fechas del gobierno de Montesclaros son exactas. Y la mención en tiempo pasado del año 1615 parece probar que la conclusión del libro es posterior a dicho año 1615; lo suficiente sin duda para que la *Historia general*... tuviera tiempo de difundirse en el Perú y ser conocida por Huaman Poma.

La suerte de la literatura taumatúrgica garcilasiana no se eclipsó durante el siglo XVII. A través de la traducción hecha por Ternaux-Compans de la *Historia del reyno y provincia del Perú* de Anello Oliva (Anello Oliva, 1867: 108-114) volvemos a encontrar en esta el texto de Garcilaso casi íntegro. Y es divertido constatar que Oliva, por exceso de fidelidad, llega hasta a apropiarse de los recuerdos personales de Garcilaso:

[...] no ay lugar de dudar [de la verdad de este milagro], lo primero porque la tradiçión dellas de padres á hijos es çierta y todavía dura en la çiudad del Cuzco *donde yo les he oydo referir a muchos en no pocas ocassiones*—. Lo segundo porque para memoria destos favores los españoles hiçieron se pintasse en el hastial de la pared del templo, que corresponde al çimiterio [sic] antiguo, al glorioso Apostol Santiago [...] *esta pintura también he visto no pocas veçes*

Y la última frase de este inocente plagio no deja de tener su sabor: “y lo terçero porque authores graves haçen mençión destas maravillas en sus historias, como el padre Joseph de Acosta [...] Lo mismo afirma de todos tres milagros Garçilasso en sus Comentarios”.¹³²

Un asunto así no podía escapar tampoco al celo compilador de fray Antonio de la Calancha. La *Coronica moralizada* también recoge la piadosa tradición. En ella, la aparición de Santiago se ha transcrito directamente de Garcilaso, pero atribuyéndola a Acosta, “a quien a la letra refiere Garcilaso”, añade Calancha. Para tratar de la aparición de la Virgen, Calancha combina las versiones de Acosta y de Garcilaso, no sin adornarlas:

Encendiendo los indios con hachones lo demás que faltaba por abrasar, esta piadosa señora, a quien llamavan afligidos

¹³² *Nota del editor*: estas frases de Anello Oliva se citan a partir de la edición del texto original en español (1998: 154).

nuestros Españoles, apagava con la sacrosanta boca las llamas, pasando de una parte a otras arrojando con sus sacrosantas manos pellas de nieve, con que apagava el incendio, i piedras i granizo, con que hería a la multitud de los indios que aterrados huían (Calancha, 1638: lib. I, cap. XVII, p. 113).

Algunos años más tarde, el franciscano fray Diego de Córdova y Salinas reprodujo, una vez más y casi literalmente, la aparición de Santiago según Garcilaso, intercalando en su texto algunas imágenes sacadas de las Sagradas Escrituras. Pero en lo esencial, la aparición también es conforme al original (Córdova y Salinas, 1561).

Sin embargo y al parecer, los “cronistas de convento” no juzgaron el milagro del incendio digno de reportarse y sin duda no lo consideraban lo suficientemente edificante.¹³³ Oliva no transcribe sino una parte de él y Calancha lo ignora, así como Córdova y Salinas. Este último, en el preámbulo de su capítulo sobre los milagros del sitio, prefiere plagiar un párrafo de la “Relación del sitio

¹³³ Se puede pensar que esta tradición milagrosa fue prontamente utilizada, si no suscitada, por los curas españoles en sus sermones, a título de *exemplum*. Por lo menos, tenemos la seguridad de que tal fue el caso en el siglo XVII. Leemos en los *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe católica*, de Fernando de Avendaño (Lima, 1649), una referencia a los milagros del Cuzco, según la versión de Acosta: “No fué menor milagro el que hizo la madre de Dios en la ciudad del Cuzco, quando los indios pusieron fuego en la casa en que estavan los españoles, que ganaron la ciudad, y vieron los indios que una señora muy hermosa apagaba el fuego, bolvieron ellos a encender la paja, y la señora bolví a apagarlo. ¿No véis que iban con los sacerdotes que os avían de enseñar la Fe de Jesucristo Nuestro Señor?” (Sermón I, f. 9). Utilizadas para demostrar a los vencidos que Dios ayudaba a los españoles, estas tradiciones milagrosas también sirvieron para probar el derecho de soberanía de la Corona de España sobre las Indias, prueba que hizo Solórzano Pereira en su *Indorum Jure*: “El Oidor Solórzano alega estos milagros para probar la protección que hizo el cielo para que nuestros Reyes proveyesen este Imperio” (Calancha, 1638: 133).

del Cuzco”: “Sábado, día en que nuestra Madre la Iglesia celebra la fiesta del Glorioso Apóstol San Juan ante portam latinam seys de Mayo del dicho año de 1535, amaneció tomada la fortaleza del Cuzco”. La copia es fiel, encontrándose en ella hasta un error de fecha del original: 1535 en vez de 1536.

LA HISTORIA DEL DESCUBRIMIENTO Y DE LA CONQUISTA DEL PERÚ DE AGUSTÍN DE ZÁRATE RETOCADA CONFORME A LA VISIÓN HISTÓRICO-POLÍTICA DEL VIRREY TOLEDO¹³⁴

I

Hace algunos años, Marcel Bataillon exhumó tres capítulos originales de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate. Estos tres capítulos sobre la religión de los antiguos peruanos, que figuraban en la primera edición (Amberes, 1555), habían sido suprimidos de la segunda edición (Sevilla 1577). Y:

Desde, el siglo XVIII, en que se reimprimió la edición expurgada de Sevilla, los editores del siglo XIX perezosamente siguieron a sus antecesores inmediatos, y habiendo sido imitados por los del siglo XX, este fragmento todavía no ha encontrado su lugar en una edición española de Zárate desde la edición prínceps de Amberes (1555)” (Bataillon, 1961).

El capítulo X trataba “De las opiniones que los indios tienen de su creación y de otras cosas”, el capítulo XI “De los ritos y sacrificios que los indios tienen y hazen en el Perú”, el capítulo XII, por último, llevaba el título de “Como tienen la resurrección de la carne”.

¹³⁴ Originalmente publicado como “La *Historia del descubrimiento y de la conquista del Perú* de Agustín de Zárate. Remaniée Conformément aux vues historico-politiques du Vice-Roi Toledo”. *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, vol. 38, 1964, págs. 150-155. La versión que aquí aparece fue traducida al español por Sandra Recarte y revisada por César Itier.

En el resumen de su curso en el Collège de France de 1956-57, M. Bataillon comentaba así esta supresión:

Nos hemos sentido obligados a explicar esta expurgación de 1577. Esta parece insertarse en el movimiento de reacción que, después de la muerte de Juan de Ovando (1575), condenó su generosa concepción de una “historia moral” de las Indias e hizo proscribir las publicaciones referentes a las creencias y los ritos indígenas de América: se redujo entonces a la clandestinidad la gran obra de Sahagún (*Annuaire du Collège de France*, 1957, pp. 438-449).

El azar de una lectura nos permitió constatar que los censores de 1577 habían procedido también a otro retoque del texto primitivo y que esta nueva alteración voluntaria había sido inspirada por evidentes móviles políticos. No he podido consultar el rarísimo ejemplar de la edición prínceps, pero resulta que una traducción al francés de comienzos del siglo XVIII sigue fielmente la primera edición de Sevilla y puede, en este caso, reemplazarla provisionalmente. La *Histoire de la Découverte et de la Conquête du Pérou*, traducida del español por Samuel de Broe (1716),¹³⁵ contiene en efecto los tres capítulos sobre la religión cuyos títulos están transcritos más arriba. Y el capítulo siguiente –el 13.º titulado “Del origen de los Reyes del Perú que llaman Yngas en la lengua del país”, si bien corresponde por su título al capítulo X de la edición de 1577 (tal como aparece en la actual edición de la B. A. E., 1947)– encierra un texto completamente diferente. Los editores de 1577 sustituyeron un párrafo de Zárate con una frase de su propia cosecha. El móvil me parece claro: se quiso hacer que la *Historia* de Zárate fuera conforme a la visión histórico-política del virrey Toledo. Así, cinco años después de las famosas *Informaciones*, después de la *Historia Índica* de

¹³⁵ La primera edición es la de Ámsterdam, 1700, y tuvo siete reediciones hasta 1830 (Porras Barrenechea, 1962).

Sarmiento de Gamboa, Toledo influenció a distancia la edición española, y era necesario que la *Historia* de Zárate, muy afamada, afirmase ella también, aunque sea *a posteriori*, que los Incas habían sido unos tiranos y usurpadores, para probar que el rey de España era el único soberano legítimo del Perú y que sus virreyes podían pues disponer a su antojo de los cargos y bienes de los descendientes de la dinastía peruana.

Porque el capítulo XIII de la edición prínceps no estaba conforme a los deseos de Toledo. Se leía ahí que los incas habían sido gente muy belicosa, llegados de la región del Titicaca para establecerse en Cuzco y a partir de ahí someter a las regiones circundantes; luego Zárate explicaba cómo funcionaba el sistema de sucesión de la dinastía:

Leur Empire fut successif et voicy l'ordre qu'ils observèrent pour la succession. Quant un Roy mouroit ce n'étoit aucun de ses enfants qui luy succédoit immédiatement : mais le plus âgé de ses frères cadets, s'il en avait plusieurs : puis après la mort de celui-ci la succession retournait au fils aîné du Roy précédent, de luy à son frère, puis dérechef de ce frère au premier fils de son aîné, et ainsi de suite, en sorte que cette espèce de succession ne pouvait presque jamais finir ni manquer d'héritiers qui se trouvassent dans cet ordre (Zárate, 1716: 69-70).¹³⁶

¹³⁶ N. a esta edición: "Su imperio fue sucesivo y este es el orden que observaron para la sucesión: cuando un rey moría no era ninguno de sus hijos quien le sucedía inmediatamente sino el mayor de sus hermanos menores, si tenía varios; luego, después de la muerte de este, la sucesión retornaba al hijo mayor del rey anterior, de él a su hermano, luego de nuevo de este hermano al primer hijo de su hermano mayor, y así sucesivamente, de suerte que esta especie de sucesión no podía casi nunca terminar ni faltar herederos que se encontrasen en este orden" (traducción de Sandra Recarte). El texto original de Zárate dice: "sucediendo por línea derecha de hijos el imperio, como quiera que entre los naturales no suceden los hijos, sino primero el hermano del muerto siguiente

Esta versión de un sistema sucesorio regular, legal, respetado por todos los soberanos –no se debía incumplir la regla– no correspondía a las conclusiones de las *Informaciones* o a las de la *Historia* de Sarmiento de Gamboa. Baste con remitirse a la carta-sumario que Toledo dirigió a Felipe II el 1.º de marzo de 1572 o, mejor aún, al capítulo 70 de la *Historia* de Sarmiento en el cual este último acumula los crímenes de sucesión (Sarmiento, 1947: 276).

Por eso este pasaje ha sido suprimido y reemplazado por estas palabras:

Dans la suyte celuy qui se trouvait le plus fort et le plus puissant succédait à l'Empire, par voye de tyrannie et de violence et sans garder aucun ordre de succession légitime; leur droit n'était fondé que sur la forcé des armes.¹³⁷

Samuel de Broe, traductor notablemente escrupuloso, hizo notar él mismo la diferencia entre las dos ediciones sobre este punto, sin por tanto explicarse su significado.

II

Ya que esta falsificación del texto original de Zárate atestigua el crédito y el poder que tenían en España, alrededor de 1577, los partidarios de las tesis revisionistas de Toledo, cabe preguntarse cuál fue su resonancia en aquella época; e inmediatamente uno es llevado a pensar que quizá este incidente bibliográfico pudo contribuir a suscitar la protesta del Inca Garcilaso de la Vega, cuyos *Comentarios reales* constituyen una suerte de “anti-Toledo” donde él se es-

en edad, y después de aquel fallecido torna el señorío al hijo mayor de su hermano, assí dende en adelante hereda el hermano déste; y después torna a su hijo, sin que jamás falte este género de sucesión” (1995: 56).

¹³⁷ “Y de ahí en adelante iba sucediendo en este señorío el que más poder y fuerza tenía, sin guardar orden legítima de sucesión, sino por vía de tiranía y violencia, de manera que su derecho estaba en las armas”.

fuerza por refutar las acusaciones del virrey y rehabilita e idealiza la dinastía de los Incas.

Una simple lectura de los *Comentarios* muestra cuán sensible era Garcilaso a todo lo que se había escrito antes de él sobre el Perú, con qué minucia examinaba los hechos relatados o las opiniones expresadas por los historiógrafos anteriores, para comentarlos, aprobarlos o refutarlos. Sabemos incluso, desde que Porras Barrenechea descubrió el ejemplar de Gómara con una anotación de la mano del Inca Garcilaso, que este último pudo concebir el proyecto de escribir su libro, después de la lectura de textos que consideraba falsos o tendenciosos. En efecto, escribió él al margen del capítulo 132 de Gómara: “[...] y dios nos da su gracia y algunos años de vida para que [...] enmendemos muchos yerros que ay en esta historia principalmente en las costumbres de los naturales de la tierra y señores della”.

Porras ve aquí uno de los puntos de partida de los *Comentarios*. ¿No se habría indignado Garcilaso con mayor razón, no se habría sentido provocado por la falsificación toledista de 1577? Su reacción, ante el texto de Gómara, y por otra parte la oposición perfecta que existe entre el espíritu de la censura y la orientación general de los *Comentarios*, hace atractiva esta hipótesis. Pero sería necesario, para confirmarla, estar seguro que el Inca constató la divergencia entre las dos ediciones de Zárate, y, primero, que las tuvo ambas entre manos.

A primera vista, el examen de los *Comentarios* no permite esta confirmación. Al contrario, parecería que el Inca no conoció sino la edición de 1555. En efecto, en el capítulo VII del Libro II (“Alcanzaron la inmortalidad del ánima y la resurrección universal”), alude al pasaje correspondiente de Zárate:

El contador Agustín de Zárate, Libro primero, capítulo doce, dice en esto casi las mismas palabras de Gómara y Pedro de Cieza, capitulo sesenta y dos, dice que aquellos indios tuvieron la inmortalidad del ánima y la resurrección de los cuerpos.

Al citar el capítulo XII de Zárate sobre la inmortalidad del alma, capítulo suprimido en la edición de 1577, Garcilaso prueba claramente que, al escribir, tuvo ante sus ojos la edición de 1555.

Igualmente, en el capítulo X del libro IV, encontramos una alusión al pasaje de Zárate sobre el sistema sucesorio (que hemos transcrito más arriba en la traducción de Samuel de Broe) suprimido en la edición de 1577 y reemplazado por la profesión toledista. Está claro que Garcilaso se refiere a este pasaje, aunque no menciona el apellido Zárate:

De haber oído esta manera de heredar de algunos curacas se engañó un historiador español diciendo que era común costumbre en todo el Perú, no solamente en los caciques, mas también en los reyes, heredar los hermanos del rey, y luego los hijos de ellos por su orden y antigüedad.

Pero, ¿no es legítimo preguntarse si Garcilaso al aludir, justamente, a estos pasajes delicados no ha querido hacer notar su amputación en la edición de 1577 y revelar así, prudentemente, la superchería? Imaginamos al lector curioso buscando en su Zárate el desaparecido capítulo XII sobre la inmortalidad del alma. En este caso se trataría de una prueba adicional de este arte sutil e implacable de la alusión en el cual el Inca Garcilaso de la Vega era un maestro.

19

REVISIONISMO HISTÓRICO Y
DERECHO COLONIAL EN EL SIGLO XVI:
EL TEMA DE LA TIRANÍA DE LOS INCAS¹³⁸

¿Cabe separar el estudio de los debates jurídicos sobre la legitimidad de las conquistas hispánicas —la del Perú en este caso— del de la historiografía, en su sentido más general, que nos informa sobre esta conquista? ¿No es esta información también una deformación, en la medida en que las posiciones políticas la modifican y la moldean al mismo tiempo que se va elaborando?

Sucede que gran parte de la historiografía de la Conquista la debemos a los mismos que condujeron la empresa y a otros (historiadores, juristas, teólogos) que en gran parte abrazaron la causa de los conquistadores. Son los partidarios de la historia oficial, los propagandistas del mito de la conquista caballeresca y benéfica. Por comodidad y para mayor facilidad se les llama frecuentemente “colonialistas”, en oposición a los “indigenistas”, quienes, imbuidos de espíritu evangélico y liberalismo político, próximos a los planteamientos lascasianos, defendían los derechos de los indígenas y de sus príncipes. Estos dos partidos se enfrentaron esencialmente para saber a quién incumbía legalmente el gobierno y la propiedad del antiguo Tahuantinsuyo. Ahora bien, nosotros observamos que el argumento principal de los “colonialistas” y también de los “indigenistas” se apoya en el

¹³⁸ Originalmente publicado como “Révisionnisme historique et droit colonial au 16ème siècle: le thème de la tyrannie des Incas”, *Indianité ethnocide indigénisme en Amérique Latine*. París: CNRS, 1982, págs. 11-22. Publicado en español en *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*, México: Instituto Indigenista Interamericano-Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1988, págs. 25-39.

concepto de tiranía. Los “colonialistas” se esmeraron en demostrar que el soberano indígena (Atahualpa), con el que chocaron los conquistadores, era un tirano, lo cual, según las normas de la época, justificaba la conquista y hacía de ella una liberación. Los “indigenistas”, por el contrario, afirmaron que este soberano era una víctima y que quienes se comportaron como tiranos fueron los conquistadores. Quisiéramos estudiar aquí los usos de este concepto de tiranía mediante un muestreo de textos –en especial “colonialistas”– redactados entre 1532 y 1572, período marcado por los dramas que conocemos: la captura (16 de noviembre de 1532) y la ejecución (26 de julio de 1533) del Inca Atahualpa; la captura del Inca Tupa Amaru y su ejecución (24 de septiembre de 1572).

Ante todo, aclararemos que el concepto de tiranía está condicionado por otro del cual es el opuesto y el negativo, que es el de soberanía –o señorío– “natural”. Sucede que las normas de la soberanía natural, que por sí solas garantizan la legitimidad de un señor o de un rey, están constantemente sobreentendidas en la literatura histórico-política que estudiamos y en la que se emplea frecuentemente el término “señor natural”. Es por eso que de este término daremos una muy breve definición.

EL SEÑOR NATURAL Y EL TIRANO

Se trata de conceptos heredados de Aristóteles y retomados por teólogos políticos tales como Juan de Salisbury (*Policraticus*, 1159) y sobre todo Santo Tomás (*Suma, De regno*), pero que también proceden del derecho feudal y del derecho real visigodo (cf. *Fuero Juzgo*). El señor natural, ya sea rey, duque, conde, etc., es el que respeta lo que Santo Tomás llamaba la ley natural –es decir la razón, la justicia, el orden, el bien común– y como jefe toma las medidas necesarias en beneficio de sus súbditos. Su poder se basa tanto en la elección (derecho visigodo) –que no excluye el sistema hereditario– como en el contrato (*contractus subjectionis*), que lo compromete mediante el juramento a

la comunidad. El señor natural debe cumplir especialmente con las siguientes condiciones:

- descender de un noble linaje cuyo fundador, por lo menos, haya sido elegido por la comunidad;
- ser aceptado por todos como señor, por sus súbditos, sus vasallos: es su soberano;
- respetar los tratados, y no declarar la guerra sino conforme a las exigencias de la razón y de la justicia y en interés de sus súbditos;
- defender las buenas costumbres y la fe católica.

Lo contrario del señor natural es, pues, el tirano, que ejerce su poder sobre una comunidad, infringiendo una o varias de las reglas mencionadas:

- el tirano no ha sido electo, no ha heredado su poder; se ha apoderado de él por la violencia o la astucia, contra la voluntad de la comunidad: es un usurpador;
- para conservar el poder somete a sus súbditos por medio de procedimientos injustos y crueles: es un opresor;
- no respeta los tratados, ni los compromisos: es un traidor;
- puede rebelarse contra su soberano: es un rebelde;
- ataca injustamente a otras comunidades o pueblos, conduce sus conquistas por la fuerza y la violencia: es un agresor, etc.

Para numerosos autores, desde Salisbury hasta Mariana, las injusticias del tirano justifican el tiranicidio. También, un señor natural que viola el código moral y político señalado se convierte en tirano.

Estas nociones, en el derecho internacional, conducían evidentemente a una definición de las relaciones entre príncipes cristianos y príncipes paganos. Los teólogos políticos de la Edad Media habían examinado ampliamente este tema. Por lo tanto, se remonta a Santo Tomás la idea defendida por Las Casas según la cual los príncipes peruanos que no tuvieron nin-

gún contacto con los cristianos y no los ofendieron podían gobernar su Estado y poseer sus bienes con toda legitimidad siempre y cuando fueran señores naturales.

LOS CONQUISTADORES SON TIRANOS Y ATAHUALLPA SU VÍCTIMA

La captura y la ejecución de Atahualpa tuvieron lugar en momentos en que en la Península, desde hacía largo tiempo, se debatía acerca de las condiciones de la “guerra justa” hecha a los indígenas y de los abusos de los conquistadores y colonos. El jefe de la expedición del Perú, Francisco Pizarro, había recibido de la Corona firmes y humanitarias recomendaciones en cuanto a la manera de tratar a los indígenas. Cuando el encuentro de Cajamarca y su desenlace se conocieron en España, sobre todo el fabuloso rescate de Atahualpa, la distribución del botín de oro y de plata, así como las perspectivas de enriquecimiento rápido, fue lo que causó honda impresión en los espíritus. Pero el partido de los evangelistas o “indigenistas”, que velaba por los derechos de los indígenas y que inquietaba la conciencia del rey, reaccionó vigorosamente ante las noticias recién llegadas del Perú. Prueba de ello fue la indignación del famoso dominico Francisco de Vitoria, provocada por estas noticias, aun cuando todavía ignoraba el asesinato oficializado de Atahualpa (puesto que los conquistadores que le informaron habían salido del Perú inmediatamente después del reparto del botín, pero antes de la ejecución del soberano). Para Vitoria, no existe ninguna duda de que sus compatriotas se condujeron en el Perú como agresores, opresores y saqueadores, es decir como tiranos. El dominico encuentra aún un agravante más para el escándalo, en lo que él considera un hecho, que es que Atahualpa (“Tabalipa”) ya se había convertido en vasallo de Carlos V. Él sin duda fundamenta esta certeza en el donativo papal y quizá también en la fe de testimonios que afirman que la orden del “requerimiento” había sido debidamente hecha al Inca y que él había aceptado sus condiciones:

Primum omnium, yo no entiendo la justicia de aquella guerra. *Nec disputo* si el Emperador puede conquistar las Indias, *quae presuppono* que lo puede hacer estrictísimamente. Pero, a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiesen hacer guerra [...]. Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas. Pero hase de considerar que esta guerra *ex confessione* de los peruleros, no es contra extraños sino contra verdaderos vasallos del Emperador, como si fuesen naturales de Sevilla, *et proeterea ignorantes revera justitiam belli*; sino que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente [...]. Que la guerra, máxime con los vasallos, hase de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe [...]. Ni sé por donde pueden robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen [...] si [los indios] son hombres y prójimos vasallos del Emperador, *non video quomodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía (“Carta a Miguel de Arcos”, 08-11-1534, Vitoria, 1967).

La posición de Las Casas, expresada después de la ejecución, era todavía más definida: Atahualpa era un señor natural injustamente despojado y ejecutado por agresores que merecen a justo título el epíteto de tiranos:

Sabe vuestra merced que se dice de aquel gran rey del Perú, Atabaliba, que Pizarro tan tiránica y cruelmente “despojó” de su reino (“Carta a un personaje de la corte”, 15-10-1535, Las Casas, 1958a).

Considérese aquí la justicia y título desta guerra, la prisión deste señor y la sentencia y ejecución de su muerte, y la

conciencia con que tienen aquellos tiranos tan grandes tesoros, como en aquellos reinos a aquel rey tan grande y a otros infinitos señores y particulares robaron (Las Casas, 1958b [1552]).

Los españoles [...] entrados en el Perú, prendieron a un señor natural de aquellos reinos, que se llamaba Atabaliba, sin dar el Atabaliba causa alguna para ello, sino que lo prendieron para matarle, a fin de poseer el reino del Perú más pacíficamente (Las Casas, 1958c [1564]).

ATAHUALLPA ES UN TIRANO Y LOS CONQUISTADORES SUS VÍCTIMAS

a. *La carta de Hernando Pizarro*

Una de las primeras informaciones procedentes de los actores es la que Hernando Pizarro, hermano de Francisco, dirige a los auditores de Santo Domingo el 23 de noviembre de 1533 (Porras Barrenechea, 1959, doc. 55). Enumera allí las circunstancias que contribuyen a establecer que Atahuallpa fue el agresor: Francisco Pizarro lo había enviado al campamento de Atahuallpa para proponerle al Inca la amistad y la colaboración de los cristianos. Se convino una cita con “el gobernador” (título de Francisco Pizarro) y fue Atahuallpa quien decidió que tuviera lugar en la plaza de Cajamarca. Cuando los cristianos ya se habían instalado, se enteraron por mujeres indígenas, que eran sus mancebas, que “Atabaliba venía sobre tarde para dar aquella noche en los christianos e matarlos”. El Inca había hecho saber que pensaba venir con hombres armados. Pero prefirió obrar con astucia ya que cuando llegó a la plaza estaba acompañado de “hasta cinco o seys mill indios sin armas, salvo que debaxo de las camisetos traían unas porras pequeñas, e hondas e bolsas con piedras”. Casi en seguida, el hermano Vicente Valverde, dominico, se dirigió a la litera del soberano con un libro en la mano. Le dijo que él era enviado por el Emperador

[...] para que le enseñase las cosas de la fe, si quisiese ser christianos e dixo que aquel libro era de las cosas de Dios; y el Atabaliba pidió el libro e arrojóle en el suelo e dixo: ‘Yo no passaré de aquí hasta que deys todo lo que avéys tomado en mi tierra, que yo bien se quién soys vosotros y en lo que andáys’. E levantóse en las andas e habló a su gente en armas.

Inmediatamente, Valverde fue a dar cuenta al gobernador, quien, mediante una señal ya convenida, dio la orden a su hermano de usar la artillería. Entonces acometieron los conquistadores y fue la masacre: “E como los indios estaban sin armas, fueron desbaratados sin peligro de ningún cristiano”. Francisco Pizarro recibió una herida de un soldado español al querer proteger al Inca.

Estos son, pues, “hechos” que parecen establecer la culpabilidad del príncipe indígena de manera indiscutible. Había existido no solo intento de agresión contra los cristianos que proponían la paz, sino también el insulto a la religión, a Dios, es decir, sacrilegio. Esto es lo que explicó Francisco Pizarro, moralista, a los indígenas sobrevivientes rogándoles que volvieran a sus casas: “Quél no venía a hacerles mal, que lo que se avía hecho avía seydo por la soberbia de Atabaliba”. Después dirigió a su prisionero este discurso:

Que no venía a hacer guerra a los indios, sino quel Emperador, que era señor de todo el mundo, le mandó venir porque le viesse e le hiciese saber las cosas de nuestra fee, para si quisiese ser christiano, e que aquellas tierras e todas las demás eran del Emperador, e que le avía de tener por señor; e le dixo que era contento.

En realidad, lo que Pizarro expone aquí al Inca son los mismos términos del requerimiento, el cual se apoya —en su parte política— en la pretensión de Carlos V al señorío a la vez natural y universal como heredero del Santo Imperio Romano de Occidente y al mismo tiempo sobre la donación papal a los reyes de España.

Finalmente, la carta de Hernando Pizarro contenía una referencia a Huáscar, el hermano de Atahualpa, que tenía jurisdicción sobre el sur:

Preguntóle el gobernador por su hermano el Cuzco [Huáscar]. Dixo que otro día allegaría allí, que le traían preso, e que sus capitanes quedaban con la gente en el pueblo del Cuzco. E segund después pareció dixo verdad en todo, salvo que su hermano lo envió a matar, con temor quel gobernador le restituyese en su señorío.

Es aquí, quizá, que se encuentra la primera referencia tendenciosa al asesinato de Huáscar por su hermano. O con mayor exactitud, no se trata aún de un crimen sino de la intención de este (“lo envió a matar”). Evidentemente, esta acusación, aún vaga, agrava el caso del Inca prisionero. Veremos el partido que algunos historiadores sacaron más adelante de esto.

b. *La carta de Jauja*

La carta del ayuntamiento de Jauja al emperador, del 20 de julio de 1534 (Porras Barrenechea, 1959, doc. 86), de alguna manera completa la de Hernando Pizarro, ya que trata —exclusivamente— de la ejecución del Inca. No se interesa en narrar los hechos, sino que afirma solamente los crímenes de Atahualpa.

El gobernador [...] falló culpable al cacique Atabalica porques su intención dañosa, aunque por el gobernador había seydo dado por libre e siempre se le había hecho buen tratamiento, ordenó e inventó de fazer guerra e con ella todo el mal e daño que pudiese a los españoles, por señorear e mandar tyranicamente como hasta allí abía fecho.

Encontramos aquí los dos agravios mayores que se volverán clásicos: el pérfido complot del Inca intentando masacrar a los cristia-

nos a cambio de la generosidad que estos le habían manifestado, y la violencia institucionalizada de su gobierno. El texto insiste sobre este punto: “Fue fecho dél xusticia pública, de que los naturales, porque an [padecido] crueldades y muchas muertes dellos propios, abían seydo suxetados e avasallados deste Señor, fueron muy alegres”. Pizarro, pues, no solo ha salvado la conquista española —y la evangelización con ella— sino que también castigó a un traidor, a un rebelde y preservó a la población indígena del retorno de la opresión y la tiranía. La ejecución del Inca fue un acto de justicia, y también de liberación. La carta contiene además una alusión al nuevo Inca “quel gobernador fizo en nombre de Vuestra Magestad, que fue un hermano del muerto, a quien la tierra venia por xusta razón e derecho”. No se dice, sin embargo, en qué se fundamentaba la legitimidad de esta sucesión.

c. *La crónica de Jerez*

La crónica de Francisco de Jerez (Xerez, 1985 [1534]), secretario de Francisco Pizarro, es el documento más largo y preciso dedicado a la defensa y elogio de Pizarro. Cubre la historia de la Conquista desde los primeros intentos hasta la ejecución de Atahualpa. Fue redactado inmediatamente después de los acontecimientos y publicado, a toda prisa, a fines de julio de 1534 en Sevilla, apenas un mes después de que Jerez llegara a España.

Confiere un papel muy lúcido al jefe de la expedición. F. Pizarro solo se resuelve a atacar en Cajamarca al percibir claramente que Atahualpa tiene la intención de exterminar a los cristianos: un jefe indígena se había encaramado sobre la fortaleza de la plaza y había levantado dos veces su lanza, como si diera una señal. Solo entonces Pizarro envía al monje Valverde a hablar del verdadero Dios y a presentar la Biblia a Atahualpa. Este último terminó por dar “con gran desdén un golpe sobre el brazo” de Valverde, luego “arrojó el libro a cinco o seis pasos de sí”. Valverde escuchó pacientemente el discurso arrogante del Inca, quien conminó a los españoles para que restituyeran lo que habían saqueado en el curso de su viaje desde

la costa. “Se puso en pie encima de las andas, hablando a los suyos que estuviesen apercebidos”. Entonces Valverde volvió a dar cuenta a Pizarro y le informó que Atahualpa “había echado en tierra la Sagrada Escritura”. Solo cuando se enteró de las provocaciones del Inca F. Pizarro vistió su coraza, debido a que no había previsto armarse ese día. Se lanzó con sus hombres sobre los indígenas, pero fue para ir en primer término, en medio de la matanza, a proteger a Atahualpa, lo que le valió una ligera herida en la mano. Pero Pizarro, devolviendo bien por mal, exhibe una admirable clemencia caballeresca no sin insinuar las condiciones del requerimiento:

No tengas por afrenta haber sido preso y desbaratado, porque los christianos que yo traigo, aunque son pocos en número, con ellos he sujetado más tierra que la tuya y desbaratado otros mayores señores que tú, poniéndolos so el señorío del Emperador, cuyo vasallo soy, el cual es señor de España y del universo mundo, y por su mandado venimos a conquistar estas tierras, porque todos vengáis en conocimiento de Dios y de su fe cathólica. Y con la buena demanda que traemos permite Dios, criador del cielo y de la tierra y de todas las cosas criadas: porque le conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís, que tan pocos como somos sujetemos tanta multitud de gente. Y cuando hubiedes visto el error en que habéis vivido, conoceréis el beneficio que recebís en haber venido nosotros a esta tierra por mandado de su majestad. Y debes tener a buena ventura que no has sido desbaratado de gente cruel como vosotros sois, que no dais vida a ninguno. Nosotros usamos de piedad con nuestros enemigos vencidos, y no hacemos guerra sino a los que nos la hacen, y podiéndolos destruir, no lo hacemos, antes les perdonamos [...]. Y si tu fuiste preso, y tu gente desbaratada y muerta, fue porque venías con tan gran ejército contra nosotros, enviándote a rogar que vinieses de paz. Y echaste

en tierra el libro donde está la palabra de Dios, por eso permitió nuestro Señor que fuese abajada tu soberbia, y que ningún indio pudiese ofender al español.

Pizarro no encadenó a su prisionero. Lo hizo sentar a su mesa, le permitió que conservara a sus mujeres, su servidumbre, su mobiliario. Pizarro no perdía ocasión de mostrar a Atahualpa la vanidad de los ídolos y su poca eficacia en la lucha. Le mostraba la grandeza del verdadero Dios y lo alentaba a convertirse en cristiano.

Mientras tanto el oro del rescate prometido por el Inca fluía lentamente a Cajamarca. Dos delegaciones fueron enviadas, una al rico santuario de Pachacámac, otra a Cuzco para apresurar la recolección. Los meses pasaban sin que los ejércitos indígenas intervinieran para liberar al soberano. Los autores de la captura del rey, así como los soldados llegados como refuerzo, se impacientaban. Finalmente, Pizarro efectuó el reparto del oro y de la plata que se obtuvo de la fundición de los objetos entregados como rescate (16 de julio de 1533). Sin embargo, el Inca no fue liberado. Es que un cacique de Cajamarca había informado a los cristianos que Atahualpa, desde su prisión, había ordenado reunir un ejército que debía atacar súbitamente a los españoles y liberar al soberano. Pizarro, indignado, lo fue a ver y le dijo: “¿Qué traición es ésta que me tienes armada, habiéndote yo hecho tanta honra como a hermano, y confiándome de tus palabras?”. Atahualpa negó estas imputaciones, pero no le creyeron:

Y [decía] todo esto sin mostrar semblante de turbación, sino riendo, por mejor disimular su maldad. Y otras muchas vivezas de hombre agudo ha dicho después que está preso, de que los españoles que se las han oído están espantados de ver en un hombre bárbaro tanta prudencia.

Pizarro hizo entonces encadenar al Inca. Pese a ello, este pudo aún enviar órdenes para que su ejército viniera a liberarlo con toda

urgencia. Pizarro, al enterarse de estas noticias, hizo proteger el campamento. Un sábado por la mañana unos indígenas vinieron a decir que el ejército del Inca estaba solo a tres leguas y que atacaría a la noche siguiente.

Luego el Gobernador, con acuerdo de los oficiales de su majestad y de los capitanes y personas de experiencia, sentenció a muerte a Atabaliba, y mandó por su sentencia, por la traición por él cometida, que muriese quemado si no se tornase christiano, por la seguridad de los christianos y por el bien de toda la tierra y conquista y pacificación della, porque muerto Atabaliba, luego desbarataría toda aquella gente, y no tenían tan ánimo para ofender y hacer lo que les había enviado a mandar.

Fue bautizado por Valverde, luego atado a un poste en la plaza y allí agarrotado. Su cadáver pasó toda la noche en ese lugar. Al día siguiente: “[...] los religiosos, el Gobernador, los otros españoles lo llevaron a enterrar a la iglesia con mucha solemnidad, con toda la más honra que se le pudo hacer”. F. de Jerez le reserva esta oración fúnebre:

Así pagó [Atabaliba] los grandes males y crueldades que en sus vasallos había hecho; porque todos a una voz dicen que fue el mayor carnicero y cruel que los hombres vieron; que por muy pequeña causa assolaba un pueblo, por un pequeño delicto que un solo hombre dél hobiese cometido; y mataba diez mil personas. Y por tiranía tenía subjecta toda aquella tierra. Y de todos era muy malquisto.

Opresión, despotismo, crueldad hacia sus súbditos; intenciones agresivas, perfidia, traición a los cristianos, insulto al verdadero Dios: tales son, según la crónica de Jerez, las características de la política interior y exterior de Atahualpa. Ellas hacen de él un tirano

perfecto. Por el contrario, Jerez adorna a F. Pizarro con las virtudes ideales del príncipe: el valor, la generosidad, la piedad y también la prudencia, la inteligencia, la firmeza; es aceptado, respetado por la comunidad militar que él gobierna: es él quien tiene las cualidades que requiere un señor natural.

De esta versión de los acontecimientos, de esta oposición maniquea, debe resultar una primera consecuencia: al apoderarse de la persona del Inca Atahuallpa, F. Pizarro no se comportó como agresor o usurpador —como podría creerse a primera vista—, sino, al contrario, como caballero protector del pueblo peruano oprimido, como defensor de la fe ultrajada, y al hacer ejecutar a este Inca detestable y peligroso, no fue culpable de regicidio, como podría pensarse, sino que tan solo recurrió a un indispensable, justo y liberador tiranicidio.

LA HISTORIA DE LOS AÑOS 1550 Y EL PERSONAJE DE HUÁSCAR

A medida que pasa el tiempo observamos que se opera una transformación de los cargos y, al mismo tiempo, de los acontecimientos sobre los cuales se apoyan estos cargos. Los historiadores Gómara, Zárate y también Cieza de León atribuyen nuevos móviles a la condena del Inca. No acusan a Atahuallpa, como se hacía antes, de haber convocado secretamente a un ejército contra los cristianos. Desde entonces se afirma que Soto, que fuera enviado a hacer un reconocimiento, en realidad no comprobó ninguna concentración de fuerzas hostiles en los alrededores, y que cuando llegó al campamento a tranquilizar a sus compañeros y disculpar al Inca era demasiado tarde, pues ya lo habían ejecutado. Los historiadores explican la cruel sentencia con nuevas razones. Diversas personas, que tenían interés en la desaparición de Atahuallpa, intriguaron para hacerlo condenar:

1. El intérprete indígena, llamado Felipillo, deseaba divertirse con una concubina del príncipe; es conocido el éxito que luego tuvo esta anécdota novelesca.

2. Almagro y sus hombres, que llegaron a Cajamarca después de la captura del Inca, no podían esperar que les correspondiera una parte del rescate del soberano; veían afluir a Cajamarca tesoros que no estaban a su alcance y temían que se agotara así el país para el solo provecho de la tropa de Pizarro. La ejecución del Inca restablecería la igualdad de derechos con respecto al botín.
3. Fray Vicente Valverde, un día que se sintió mortificado por Atahualpa, juró su muerte y se propuso lograr su perdición, etc.

A primera vista, parece que estas nuevas pruebas agregadas al expediente limpiarían al Inca del cargo de agresión premeditada. Esto es quizá cierto en lo que concierne a Cieza. Lo es mucho menos en lo que concierne a Gómara y sobre todo a Zárate. Estos autores debieron tener en cuenta las reacciones escandalizadas e irónicas que sin duda provocaron en muchos las acusaciones de agresión y de traición dirigidas contra este soberano que, al fin y al cabo, habían llegado desde muy lejos a acorralar en sus propias tierras. Su versión de los hechos presentaba, sobre todo, la enorme ventaja de desviar sobre otros la responsabilidad de la ejecución que incumbía a F. Pizarro. Así Pizarro no podía ser considerado como regicida. Había sido solamente el instrumento de las intrigas y de las circunstancias.

En cuanto a Atahualpa, su caso se agrava en las versiones de Gómara y Zárate, que le atribuyen crímenes no mencionados por los textos anteriores que hemos examinado:

1. Había mandado a asesinar a su medio hermano Huáscar, de quien se subraya la legitimidad fundada en una sucesión conforme a la regla. Los dos historiadores exponen en detalle los por menores dinásticos y las pérfidas intrigas de Atahualpa, desde ese momento culpable de un regicidio y de un fratricidio. Así aparecen, pues, ultrajadas, por el soberano, las leyes de la política y de la moral. Atahualpa solo podía ser un usurpador y un criminal.

2. Los dos historiadores introducen la siguiente versión: en tanto que Inca legítimo, Huáscar era, con todo derecho, heredero del imperio y de los inmensos tesoros de su padre Huayna Cápac. Este había legado a su otro hijo Atahuallpa la provincia de Quito. Pero este legado, producto de unos favores paternos, no tenía valor, mientras que Huáscar poseía legítimamente el imperio por derecho de primogenitura: podía pretender con todo derecho anexar la provincia de Quito. Antes de su muerte tuvo ocasión de encontrarse con unos españoles. Les expuso sus derechos y acusó a su medio hermano de haberse rebelado contra él “tiránicamente”. También había ofrecido a los cristianos sus inmensos tesoros. Pero por desdicha, Atahuallpa, aunque prisionero, hizo matar “pérfidamente” a Huáscar, cuyos partidarios hicieron desaparecer el tesoro. Al deshacerse así de Huáscar, Atahuallpa no solo actuó como criminal, traidor y usurpador, sino que también causó grave perjuicio financiero a los cristianos privándoles de una cantidad de oro y de plata infinitamente más importante que la que él mismo les había dado.

Comprobamos aquí, por lo tanto, que cambiaron los temas que sustentaban los cargos en contra del Inca con relación a la historiografía anterior. Al tema de la intención de agresión a los cristianos lo sustituye el del perjuicio económico; al tema de la opresión señorial lo sustituye el del regicidio y el fratricidio, que desemboca como el precedente en el tema de la usurpación y la tiranía. Así se fortalece la imagen retrospectiva de un Atahuallpa que es imposible incluir en la categoría de señor natural.

LOS ACONTECIMIENTOS DESPUÉS DE LA EJECUCIÓN DE ATAHUALLPA

Mientras se discute y se escribe acerca de si fue justa o injusta la condena a muerte del Inca, los asuntos del procónsul Pizarro van bien; menos de un año después de su entrada en Cajamarca, el obstáculo de un poder indígena fuerte ha sido barrido. De un

solo golpe han caído dos reyes, uno asesinando al otro —por lo menos es lo que se afirma—, dos reyes que, legítimos o no, ejercían un poder absoluto en sus territorios respectivos y con los cuales, si hubieran vivido, no hubiera resultado fácil negociar. Podemos fantasear imaginando que, durante su visita a la corte de España en 1529, donde se encontró con Hernán Cortés, Pizarro debió oír al conquistador de México explicarle cómo apoderarse de un imperio suprimiendo a su soberano. Y ocurre que todo sucede en Perú mejor aún que con Moctezuma y Cuauhtémoc. ¡La Providencia se encargó de todo!

Pero el Tahuantinsuyo es demasiado vasto, demasiado diverso y todavía demasiado secreto como para que Pizarro pueda tan pronto gobernarlo directamente. Necesita a un soberano que los indios reconozcan, pero que los cristianos también puedan manejar. Huayna Cápac tiene una numerosa descendencia y se puede elegir. Pizarro cree encontrar en Tupa Huallpa al títere ideal. Manda coronar a este príncipe (a principios de agosto de 1533), lo proclama legítimo sucesor de Huáscar y señor natural. El nuevo Inca, en el transcurso de la ceremonia, acepta ser vasallo de Carlos V.

Desafortunadamente, Tupa Huallpa muere unos meses más tarde. Pizarro encuentra otro señor natural en la descendencia de Huayna Cápac. Es Manco Inca, coronado en diciembre de 1533. El dará entera satisfacción, pero sus buenos y leales servicios son muy mal recompensados por varios conquistadores que lo vejan, ofenden y maltratan. Entonces él huye, reúne un ejército, sitia al Cuzco (6 de mayo de 1536) y envía tropas para atacar Lima. Poco falta para que la reconquista tenga éxito. Pero es derrotado y va a refugiarse con su corte y lo que queda de su ejército en las montañas de Vilcabamba.

Se plantea entonces un nuevo problema de hecho y de derecho. El señor natural traicionó, se rebeló contra su soberano. Y esta vez no está a disposición de un tribunal, no logran capturarlo. Sin embargo, no cesan de reconocer su legitimidad. El “gobernador” Pizarro, unos años más tarde, se la concede aún en una correspondencia oficial. Pero él no se arriesgará más a coronar nuevos Incas, aunque esté dis-

puesto a apoyarse en todos los príncipes indígenas deseosos de colaborar con él. Es esta la política que Valverde aconseja a Carlos V en 1539: “Para la tranquilidad de este país, conviene que ya no haya otro señor, o inca, y que los indios sólo conozcan al Gobernador en representación de su Majestad” (Porras Barrenechea, 1959, doc. 215).

El pequeño reino de Vilcabamba, fundado por Manco, lograba mantenerse y allí se perpetuaba una dinastía indígena. Manco, asesinado en 1544, dejó su lugar a Sayri Tupa. El propio Francisco Pizarro había sido asesinado en 1541. Sus sucesores en el gobierno de la colonia intentaron suprimir pacíficamente el pequeño reino “neoinca” como lo llamó G. Kubler. Ofrecieron bienes y honores a Sayri Tupa, quien se transformó en un cortesano del virreinato. Pero uno de sus hermanos, Titu Cusi, ocupó el trono y entonces hubo que negociar nuevamente. Este Inca, político astuto, hizo durar las negociaciones hasta su muerte en 1571. Estas aún no habían concluido cuando el joven Tupa Amaru le sucedió en mayo de ese mismo año. Un nuevo virrey, Francisco de Toledo, iba a terminar con la existencia del reino de Vilcabamba y con los peligros de la reinstauración que él representaba. Primero, Toledo intentó obtener la adhesión pacífica del Inca. Pero circunstancias dramáticas (que sería demasiado largo detallar aquí) desencadenaron las hostilidades. El 24 de junio de 1572, la ciudad de Vilcabamba fue ocupada por las tropas reales. El joven Inca Tupa Amaru, hecho prisionero, compareció ante los jueces en Cuzco. Declarado traidor y rebelde (es decir tirano) fue condenado a muerte y decapitado en la plaza el 24 de septiembre de 1572.

Mientras tanto, desde 1570, dos años antes de la destrucción de la dinastía de Vilcabamba, Toledo había comenzado una vasta campaña ideológica para probar a la Península y al mundo los derechos exclusivos de España sobre las tierras del Perú. Este plan, vuelto obsesión, fue conducido sistemáticamente, con obstinación, en todas las direcciones posibles. En primer lugar, el virrey mandó destruir, tanto como le fue posible, los manuscritos relativos a la realidad indígena, redactados por autores de tendencia “indigenista”;

organizó a partir de noviembre de 1570 encuestas (“informaciones”) sobre el modo de gobernar de los Incas, consultando a los ancianos indígenas: hizo escribir nuevas historias de los Incas, como la de Sarmiento de Gamboa, así como ensayos políticos en contra de Las Casas (Anónimo de Yucay, 1970).

Se empeñó, como sus predecesores, en justificar la Conquista. Encargó la redacción de memorias a sobrevivientes de la empresa, como Pedro Pizarro y Diego de Trujillo. Lo que deseaba el virrey era una reformulación, ampliada y autenticada, de los viejos temas del colonialismo militante, es decir, los de la conquista liberadora, evangélica y del Inca agresor, criminal, traidor, usurpador, opresor, en una palabra, tirano. Algunos viejos conquistadores, notables del Cuzco, respondieron tal como se esperaba, en una declaración común en la que pretendían restablecer, contra los calumniadores, la verdad y el honor de la empresa. Destacamos el pasaje siguiente: “Justo es que se entienda que en la primera conquista, no peleamos los españoles con ningún señor natural desta tierra antes con Atabalipa que era tirano y abía usurpado la subcesión tiránicamente a un hermano Guascar ynga” (Levillier, 1940). Nada hay en este párrafo que no haya sido ya escrito veinte años antes. Sin embargo, los toledistas acentuaron notoriamente los vicios y crímenes de Atahualpa como puede verse en los capítulos 63 y siguientes de la *Historia* de Sarmiento de Gamboa.

Un “historiador” —otra vez Sarmiento— transforma nuevamente las cualidades y el papel de Huáscar. Mientras que este príncipe era presentado por los historiógrafos anteriores —y por los viejos conquistadores, como acabamos de verlo— como un señor natural, he aquí que el celo de Sarmiento lo transforma en un tirano. Para lograrlo le basta con introducir en su libro las dos anécdotas que resumimos a continuación.

A la muerte del Inca Huayna Cápac, Huáscar es proclamado rey en el Cuzco, mientras que el joven Atahualpa permanece en la provincia de Quito. La momia del difunto monarca es trans-

portada a Cuzco: unos nobles la acompañan. Cuando llegan a la capital, Huáscar los acusa injustamente de haber dejado a Atahualpa en Quito para permitirle que se subleve contra él. Hasta llega a sospechar que han urdido un complot para asesinarlo. Los hace torturar y luego matar. Atahualpa envía a su hermano emisarios cargados de presentes. Huáscar los somete a vejaciones y los envía luego a Atahualpa. Algunas fuentes aseguran que los hizo matar. Desde ese momento el nuevo rey del Cuzco es considerado como un traidor (“auca”) por los Hanancuzco (capítulo 63). Su propia madre le echa en cara sus crímenes (capítulo 65). A estas malas acciones viene a agregarse un vicio de sucesión: la madre de Huáscar no era la mujer legítima (*coya*) de Huayna Cápac, sino una de sus concubinas (capítulo 66). De esto se desprende, evidentemente, que no se podía considerar a Huáscar como el heredero legítimo del imperio. Basándose en estas revelaciones que hacen de Huáscar un criminal, un traidor y un usurpador, Sarmiento puede aplicarle la misma acusación de tiranía que a Atahualpa: “y así quedó el desventurado Guascar Inga, doceno y último tirano de los ingas capac del Pirú, aviltadamente preso en poder de otro mayor y más cruel tirano quél” (capítulo 65), y todavía “Guascar, inga doceno y último tirano” (capítulo 69).

UN NUEVO ARGUMENTO: LA PROFUNDIDAD HISTÓRICA DE LA TIRANÍA

Toledo definió globalmente su pensamiento en este párrafo de su carta del 25 de marzo de 1571 al cardenal Espinosa:

La primera raíz, Ilustrísimo Señor, del fundamento de todo el daño del gobierno desta tierra, entiendo que fue no entenderse bien el hecho de la tiranía en que estaba y avía estado cuando se ganó, y por consiguiente no adjudicar a su Majestad en el derecho toda la libertad que del señorío desta tierra podía tener (Mustapha, 1977).

La frase “en que estaba y avía estado cuando se ganó” insiste sobre la nueva perspectiva histórica. Para fundamentar legítimamente la posesión del país, no era suficiente afirmar la tiranía del soberano al que se había enfrentado el pequeño ejército de Pizarro; demasiado conocido y discutido era este caso, así como la indignación y los sarcasmos del adversario acerca de esto, y toda España está al tanto. Por el contrario, si esto se apoyase en la experiencia local, en la investigación aparentemente científica, y si se demostrase que la tiranía era inveterada y de largo tiempo desde el fundador de la dinastía, resultaría difícil de refutar. Algunos letrados se dedican a esta tarea.

En sus escritos, la condena de los soberanos incas toma como referencia las normas de la soberanía natural. Se trata entonces de un criterio europeo, hispánico, que se pretende universalizar. La otra referencia es la ley de sucesión: solo el hijo mayor del Inca y de la *coya* (esposa legítima) es el sucesor legítimo. Nuestros textos pretenden que estas son reglas incaicas.

En realidad, los toledistas admiten que existía una legitimidad incaica –fundada justamente en la sucesión– junto a la legitimidad del señor natural que ellos tienen por universal y por lo tanto aplicable a los Incas. Consideran que estas dos legitimidades no se excluyen sino que se sobreponen. No conciben que un soberano inca pudiera ser legítimo si no satisface a las dos normas a la vez.

Dentro de la legitimidad hispánica, o universal, que se exige de los Incas, todavía se puede hacer una diferenciación entre legitimidad dinástica y legitimidad individual, puesto que se ha visto que un soberano es ilegítimo si se comporta como tirano o si no cumple, para el derecho sucesorio, con las condiciones requeridas. Pero también es ilegítimo si desciende –¡aun legítimamente!– de una dinastía viciada en su origen por la tiranía. Este es el caso, para nuestros autores, de la dinastía de los Incas. Manco Cápac, el fundador, fue un usurpador, un tirano. Sus sucesores no valían más que él. Estas son las principales acusaciones dirigidas contra los Incas por los textos toledistas:

1. El poder inicial fue usurpado a. por la violencia: Manco Cápac aplastó y oprimió a las pacíficas y democráticas behe-trías que ocupaban Cuzco antes de su llegada, b. por la astucia y la mentira, el padre –o la madre– de Manco Cápac usó una artimaña para hacer creer a los indígenas que Manco era hijo del Sol y que debían someterse a él.
2. La dinastía extendió su poder por la violencia: los sucesores de Manco Cápac, sobre todo a partir de Tupa Yupanqui, multiplicaron las conquistas “por fuerzas de armas”.
3. Manco Cápac y la mayoría de sus sucesores fueron opresores, a menudo criminales.
4. Los Incas alentaron la idolatría (según algunos la introdujeron) y colaboraron con el demonio.
5. Los Incas permitieron que se practicara, o practicaron ellos mismos, los “crímenes contra natura” (incesto, sodomía, sacrificios humanos, etc.) que eran violaciones de la “ley natural” según Santo Tomás.

Esta forma de adentrarse en el pasado de los reyes del Perú no procuraba solamente asentar posiciones teóricas. Tendía también a solucionar un problema político candente ligado a la existencia de la dinastía de Vilcabamba y, más allá, a otras dinastías posibles. La “prueba” esgrimida por una cierta manipulación (¡tiránica!) de la historia jurídica y genealógica, de que ya no había un solo descendiente legítimo de los Incas, descalificaba tanto a la dinastía de Vilcabamba como a otros aspirantes eventuales al trono peruano. Es a esta última demostración que se entrega Sarmiento de Gamboa al final de su *Historia*, que es, en primer lugar, un trampolín en forma de historia destinado a lanzar esta tesis política.

20

TITU CUSI YUPANQUI¹³⁹

El Inca Titu Cusi Yupanqui es el más antiguo (1570) de aquellos a quienes tradicionalmente se coloca en la categoría de los “cronistas indígenas” –hispanógrafos– y cuya obra es considerada desde un inicio como la expresión de testimonios casi exclusivamente indígenas. Abordamos la crónica del Inca Titu Cusi Yupanqui después de la de Huaman Poma de Ayala y después de la *Relación de los quipucamayoc a Vaca de Castro (Discurso)* por razones de comodidad analítica y comparativa, y también porque las fuentes y referencias de una crónica más reciente que otra pueden remitir a un pasado y a un contexto histórico y cultural más alejados.

El caso de Titu Cusi es susceptible, más todavía que otros, de orientar al historiador confiado hacia la autenticación espontánea de una aparente indigeneidad. El autor es, por cierto, un inca auténtico, nieto de Huayna Cápac; reinó doce años (1558-1570) en el “Estado neoinca” (la expresión es de G. Kubler) que su padre, el rey Manco, había fundado en los Andes orientales (Vilcabamba) con los restos de los ejércitos de la resistencia. Él y sus sucesores mantuvieron allí una corte, una milicia y un clero que pretendían continuar el Tahuantinsuyo, e incluso restaurarlo. Este reino de la montaña no fue sino un pálido resguardo, además aculturado, cuya fuerza sobreestimó durante largo tiempo el poder colonial. El reino inca cohispanico conoció primero la lucha heroica de Manco, luego la sumisión dorada de Sayri Tupa. Titu Cusi fue quien

¹³⁹ Conferencia de Pierre Duviols en la École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, publicada originalmente con el mismo título en el *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, tomo 91, 1982-1983, págs. 73-75. La versión que aquí aparece fue traducida por Sandra Recarte y revisada por César Itier.

recogió, para sorpresa de los españoles, la antorcha de la resistencia. Supo exagerar su importancia, poner en jaque, mientras pudo, al poder colonial del Cuzco, al mismo tiempo que, por momentos, se vio obligado a hacer concesiones para evitar un enfrentamiento definitivo que no deseaba; así fue como tuvo que aceptar la penetración, aparentemente inofensiva, de los misioneros armados solamente de una cruz y un breviario. Estos son puntos que deben ser recordados primero.

El texto que estudiamos marca el fin, inevitable, de una política neoinca de independencia, y al mismo tiempo la culminación de una larga negociación. Titu Cusi había comprendido que la colonia española era ya demasiado fuerte, que no le quedaba más que vender su sumisión al mejor precio. Las etapas de las complejas relaciones, unas veces guerreras, otras diplomáticas entre Vitcos –la capital neoinca– y Cuzco y Lima, no han podido ser esclarecidas sino con la ayuda de la documentación bastante abundante de la que disponemos, y que se olvida demasiado a menudo.

Varios estudios sobre el relato de Titu Cusi han sido publicados recientemente en las Américas. Estamos en desacuerdo con ellos, así como con aquellas, más antiguas, de Carlos Romero y de R. Porras Barrenechea. No creemos que el relato pueda ser interpretado en lectura inmediata sin correr el riesgo de contrasentidos.

Es verdad que ahí encontramos la gesta de la resistencia del Inca Manco a los hermanos Pizarro; es, en apariencia, una historia de la conquista del Perú vista por un peruano. Pero hay un punto que salta la vista, que a veces ha sido mencionado, pero del cual nadie ha sacado las consecuencias: no es la «crónica» en sí (*Relación de cómo los españoles...*) la que está firmada por el Inca Titu Cusi, sino solamente la inicial *Instrucción del Inga* y sobre todo el *Poder [...]* para *García de Castro* que cierra el texto. Este poder fue dictado en quechua por el Inca a su escribano, quien lo adaptó al castellano. Matienzo confirma que Titu Cusi ignoraba prácticamente la lengua de los vencedores. El poder está dirigido al exgobernador del Perú Lope García de Castro –en ese entonces de regreso a España– para

que este último pueda presentar a Felipe II las demandas y súplicas de un Inca resistente que pide la paz de los valientes, la cesión de algunas tierras y rentas, en compensación del vasto imperio de sus ancestros, del que reconoce ahora al rey de España como dueño. Además, Titu Cusi ha entrado en el redil de la Iglesia; ha sido bautizado dos años antes (28-8-1568), y fue su padrino precisamente el gobernador García de Castro, cuyo nombre adopta en adelante: don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui.

En cuanto a la *Relación* en sí –intercalada entre los dos documentos notariales de los cuales acabamos de hablar– basta con leer atentamente el poder para saber en qué condiciones fue redactada: Titu Cusi declara en él que ha pedido al fraile agustino Marcos García y a su fiel intérprete Martín de Pando que “me ordenasen y compusiesen”, a “la manera que los españoles tienen”, esta *Relación*. Se trata entonces, en primer lugar, de una clásica probanza destinada a exaltar la genealogía y los servicios prestados a la corona por el noble linaje del solicitante, el mismo que en adelante se considera vasallo de Su Majestad muy católica. Titu Cusi hace escribir en su poder que la *Relación* tiene por objeto obtener del rey Felipe que “vista la rrazon que yo tengo de ser gratificado, me haga merced para mi y para mis hijos y descendientes, como quien su majestad es”.

Desde entonces se comprende que el texto de la *Relación* deberá ser analizado sin perder de vista estas dos circunstancias: 1. está redactado por un agustino, no solo “espía” el poder colonial, sino también defensor de los derechos de conquista y de colonización y de los derechos de los Indios; es decir, por un religioso contestatario de la política colonial; por eso la *Relación* es un discurso a menudo indigenista –pero no indígena– que tenemos que definir y estudiar; 2. la redacción de la *Relación*, confiada al monje Marcos García, es un desafío; Titu lo obliga a realizar una proeza, pues se trata nada menos que de justificar una situación y un pasado injustificables bajo el derecho soberano español; es decir, el pasado de “rebelde” de su padre Manco, quien sitió a los españoles en Cuzco y en Lima (1535) y luego se replegó en el reducto de Vilcabamba. La misión

de Marcos García consistía entonces en maquillar la historia de la conquista y el rol de Manco, y el del mismo Titu Cusi, de tal manera que esta *Relación* pueda presentarse a los españoles y permitir que la corona de España (que por su lado ya no soportaba más el tumor de Vilcabamba en el flanco de la colonia) cierre los ojos y pase por alto un pasado de lo más discutible a sus ojos. Podría otorgar entonces a Titu Cusi y a los suyos recompensas materiales y honoríficas reservadas a los buenos y leales servidores de España.

El análisis efectuado dentro de esta doble perspectiva trae muchas sorpresas y enseñanzas, en particular respecto a las muy frecuentes referencias a la religión indígena (Viracocha, Huarivillca, culto de las huacas). Este será tanto mejor preparado por cuanto hemos podido comparar las dos ediciones existentes con el manuscrito (Archivos del Monasterio de El Escorial). Los resultados serán objeto de una publicación.

21

LAS FUENTES RELIGIOSAS DEL CRONISTA PERUANO FRAY MARTÍN DE MURÚA¹⁴⁰

Con el título de *Historia de los Incas*, Horacio Urteaga presentó en 1922 en Lima la primera edición de la crónica que fray Martín de Murúa escribió a comienzos del siglo XVII. Esta edición es poco satisfactoria; Urteaga solo pudo utilizar una mala copia, además parcial, de un manuscrito conservado en Loyola, que se daba por el original. Más recientemente, Constantino Bayle S. J. demostró que el manuscrito de Loyola no era sino una copia del original desaparecido. Bayle publicó esta copia, cuidadosamente revisada (Murúa, 1946a y b). La edición de Bayle es actualmente la mejor. Pero, aunque contenga veinte capítulos más que la edición de Lima, sigue siendo incompleta porque el manuscrito de Loyola, que esta reproduce, tiene cierto número de capítulos dejados en blanco por el copista. Bayle preveía que el día en que se encontrase el original, el libro de Murúa, ganaría por lo menos 13 capítulos. Ahora bien, el historiador español Manuel Ballesteros Gaibrois encontró en Londres, en 1950, el manuscrito redactado e ilustrado por la mano de Murúa y prepara su publicación. Por la descripción que ha dado Ballesteros (1953) sabemos que el original contiene en realidad 72 capítulos más que la edición de Bayle. Por otra parte, algunos detalles permiten afirmar que la crónica (cuyo verdadero título es *Historia general del Perú*) fue terminada alrededor de los años 1610.

¹⁴⁰ Originalmente publicado como “Les sources religieuses du chroniqueur péruvien, fray Martín de Murúa”, en *Études Latino-américaines*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence, 1962, vol. I: págs. 33-43. La versión que aquí aparece fue traducida al español por Sandra Recarte y revisada por César Itier.

La *Historia* trata sucesivamente de la biografía de los Incas, de sus instituciones y de sus costumbres, de sus ritos y por último de las ciudades del Perú fundadas por los españoles. La evidente complacencia del autor para describir las virtudes de los príncipes y de las damas, el fasto de las ceremonias oficiales, la suntuosidad de los palacios y de los jardines, las cualidades físicas exigidas a las Vírgenes del Sol, etc., da al libro un aire de crónica de corte, amable, ligera, hasta galante. Por eso, nos sorprende el cambio de procedimiento cuando en el Libro III aborda los capítulos sobre los ritos y las supersticiones.¹⁴¹ Teníamos a un cronista mundano y tenemos ahora el catálogo minucioso de un etnólogo. Por cierto, el historiador no sale perdiendo. Bayle lo vio bien porque escribió que el “meollo y sustancia, y blanco principal de Murúa, es, a mi entender, lo relativo a las idolatrías y supersticiones” (Murúa, 1946a: 27). Desafortunadamente, estos capítulos sustanciales no son de Murúa; él los tomó del *Confessionario para los curas de Indios* publicado en Lima en 1585.

El *Confessionario* es una de las tres obras¹⁴² elaboradas y publicadas por el Tercer Concilio Provincial, reunido en Lima en 1583. Además del tratado sobre la confesión contenía los textos siguientes: 1. “Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad” (folios 1 al 6); 2. “Supersticiones de los Indios sacadas del Segundo Concilio Provincial de Lima que se celebró el año de sesenta y siete” (folios 6 a 7); 3. “Los ritos de los Indios, los errores y supersticiones de los Indios sacadas

¹⁴¹ El Libro III contiene 21 capítulos sobre los ritos y supersticiones. En la edición de Urteaga solo había once sobre este tema. Entonces Bayle restituyó diez capítulos. La descripción de los capítulos nuevos dada por Ballesteros probaría que el manuscrito original no contiene nada más sobre los ritos. Nos parecería entonces legítimo concluir que la edición Bayle es sobre este punto conforme al original.

¹⁴² Las otras dos son *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los Indios* (Lima, 1584) y *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (Lima, 1585).

del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo" (folios 7 al 16). Las razones por las cuales estos tres textos fueron introducidos en el libro son expuestas en el "Proemio al Confessionario":¹⁴³ En el pasado los curas se contentaron muy a menudo con hacer recitar el catecismo a los indios, sin explicar nada ("Porque como si estos fueran muchachos de escuela o unos papagallos, se an contentado con hazerles rezar la Doctrina Christiana"); desde aquel momento lo importante era demostrar a los indios que su religión y sus ritos no eran sino mentiras y engaños del demonio. Había que arrancar las malas hierbas antes de sembrar, "siendo imposible recibir la fe sin conocer primero su error". Pero había que conocer esas hierbas. Por eso el Concilio publicó un catálogo de ellas ("una relación suficiente y no muy prolixa de los más usados errores"). Además, tal lista era indispensable para aquellos que debían interrogar y confesar a los ministros del culto peruano ("El otro efecto para que se pone esta instrucción es para los confesores para que quando oyeran confessions de indios viejos o hechizeros o semejantes, puedan preguntarles y entenderse con ellos").

¿En qué condiciones fueron redactados estos tres tratados y quiénes fueron sus autores? El origen de "Supersticiones" está señalado en el mismo título. En cuanto a "Ritos de los Indios", se trata sin duda de un extracto ("sacados...") de una obra más larga, hoy perdida, redactada por Polo de Ondegardo. Así lo ve el Jesuita Anónimo.¹⁴⁴ Sabemos que esta obra era una "relación"¹⁴⁵ redacta-

¹⁴³ Hemos consultado la fiel reimpresión de Sevilla (1603) de la cual la Biblioteca del Institut de France posee un ejemplar in [4º G 73]. Según esta reimpresión C. Romero editó los tres tratados del *Confessionario* (pero no el "Proemio") con diversos textos de Polo de Ondegardo en el tomo III de su Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Lima, 1916. Nosotros nos referimos a esta edición.

¹⁴⁴ "[...] el que hizo el compendio de Polo" (En Jiménez de la Espada, 1879: 144).

¹⁴⁵ Joseph de Acosta —quien desempeñó un gran rol en el Tercer Concilio— da cuenta de esta *Relación*: "Y quien quisiere satisfacerse enteramente, lea la relación que el licenciado Polo escribió al arzobispo de los Reyes D. Jerónimo

da después de una encuesta en 1559 y dirigida al arzobispo de Lima Jerónimo de Loayza.

La *Instrucción* también no es sino una amalgama y un resumen de diversas relaciones cuyos autores desconocemos. Para convenirse basta con leer el “Proemio”: “Este confesionario e instrucción se sacó [...] de algunos tratados y relaciones de personas muy expertas y fidedignas, tomando lo que en general parecía poder aprovechar, para extirpar los errores y supersticiones”. Esta cita nos impide entonces compartir la opinión de Carlos Romero para quien la “Instrucción” y “Ritos de los Indios” serían textos originales, no modificados y debidos ambos a la pluma de Polo de Ondegardo.

Murúa utiliza ampliamente el *Confesionario* para integrar a su *Historia* la casi totalidad de las informaciones sobre los ritos. Pero parece que quiso disimular sus pequeños hurtos y atribuirse la paternidad de estos textos. Fuera de que se abstiene de toda referencia a su fuente, recortó su materia para pegar sus pedazos dándoles un orden nuevo, agregó por aquí un párrafo (sobre todo al comienzo y al final de sus capítulos), suprimió otro por allá con la esperanza, indudablemente, de disimular –y lo logró–. Porque no se ve cómo explicar de otra manera este vuelco sistemático que debió dar mucho trabajo a Murúa y que se lo da a quien hoy en día quiere reconstituir los elementos para darles su orden primitivo. Es lo que hemos tratado de hacer en el siguiente cuadro:

de Loayza, y hallará esto y otras muchas cosas que con grande diligencia y certidumbre averiguó” (1954, lib. VI, cap. 23, p. 166). El Jesuita Anónimo afirma, sin convencer, que Polo efectuó su investigación en el Cuzco en 1554. (Jiménez de la Espada, 1879: 143). Pero, no fue sino en 1558 que fue nombrado Corregidor del Cuzco por el Marqués de Cañete. En cambio, no tenemos ninguna razón para no aceptar el testimonio de Cobo que tuvo en su posesión el original de la *Relación* firmada y fechada (1559) por la mano de Polo: “La [relación] que por mandado del virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, y del primer arzobispo de Lima, don Fray Jerónimo de Loayza, hizo el licenciado Polo de Ondegardo el año de 1559, siendo corregidor de aquella ciudad, haciendo junta para ello de todos los indios viejos que habían quedado del tiempo de la gentilidad” (Cobo, 1964 [1653]: lib. XII, cap. II, p.59).

<i>Historia de Murúa</i> Pasajes prestados (ed. C. Bayle), 1946a	Textos del <i>Confessionario</i> Origen de los préstamos (ed. C. Romero, Lima, 1916)
Cap. XLV. “De cómo el Inga dió sus guacas al modo de esta ciudad del Cuzco y orden de ellas a todo el Reyno”. - p. 269, del comienzo hasta la línea 15 - de la línea 16 hasta el final	- “Errores”, cap. XV, § 1, p. 42 - <i>Ibid.</i>, cap. XIV, § 4, p. 11
Cap. XLIX. “Del sacrificio y ofrenda que los indios hacían” - p. 278, las tres primeras líneas - de la línea 4 a la línea 4 de la página siguiente - de la línea 4 (p. 279) hasta el final	- “Instrucción”, cap. II, §1, p. 192 - <i>Ibid.</i>, cap. 1, §13 y 14 - <i>Ibid.</i>, cap. II, §2, 3, 4 (p.192) y 6, 7, 8, p. 196
Cap. L. “De las idolatrías que los indios hacían y modo de adoratorios que tenían” - p. 282 a 284	- <i>Ibid.</i>, cap. I, §1, 2-4, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, pp. 189 y 190
Cap. LI. “De las guacas e ídolos y errores de los indios” - pp. 285 y 286 hasta la línea 30 - de la línea 30 hasta el final	- “Errores”, cap. I, §1, 2, 3, pp. 3 a 6 - “Supersticiones”, ej. cap. 105, p. 208

Cap. LII. “Del modo de sacrificar de los indios collas y Puquinas” - p. 288 hasta la línea 17 - de la línea 24 hasta la línea 22, p. 289	- “Errores”, cap. VI, pp. 15 y 16 - “Supersticiones”, ej. cap. 101, 100, 99, pp. 206 y 205
Cap. LIII. “De los sacrificios de los indios y de las cosas que sacrificaban” - p. 291, hasta la línea 30, p. 292	- “Errores, cap. XIV, §1, 2, pp. 39 y 40
Cap. LIV. “De otros muchos géneros de sacrificios de estos indios” - pp. 294 y siguientes	I - <i>Ibid.</i>, cap. XIV, §3, 4, pp. 39-40
Cap. LV. “De los hechiceros y hechiceras y de los guacanguis que usaban” - pp. 297 y siguientes	- “Instrucción”, cap. IV, §1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, pp. 195-197
Cap. LVI. “De los hechizos que estos indios usaban para matar” - pp. 300 y siguientes	- “Errores”, cap. X, §1, 2, 3, pp. 26-29
Cap. LVII. “De los agujeros y abusiones que suelen tener estos indios” - pp. 303 y siguientes	- Instrucción”, cap. V, § 1 a 1C, pp. 197-9.

Cap. LVIII. “De las supersticiones y agüeros que tenían los indios cuando horadaban orejas” - pp. 306 y 307 hasta la línea 28 - de la línea 29 a la línea 9, p. 308	- <i>Ibid.</i>, cap. V, § 12 a 17, pp. 199-201 - “Errores”, cap. X, § 3, pp. 29
Cap. LIX. “De los sortilegios y adivinos que había” - p. 309 hasta la línea 3, p. 311	- <i>Ibid.</i>, cap. XI, § 1 a 3, pp. 31 a 33
Cap. LX. “De los pontífices y ministros de los sacrificios” - p. 312 hasta la línea 18 - desde ahí hasta abajo p. 313	- <i>Ibid.</i>, cap. XII, pp. 34-5 - <i>Ibid.</i>, cap. II, § 3, pp. 8-9.
Cap. LXI. “De los mandamientos que guardaban los indios y sus confesiones y penitencias” - pp. 316 y 317 hasta la línea 31 - de la línea 31 hasta el final	- <i>Ibid.</i>, cap. V, § 1 a 4, pp. 12-14 - <i>Ibid.</i>, cap. X, § 3, pp. 29-30.
Cap. LXII. “De los entierros y obsequias y de las médicos hambicamayos de estos indios” - pp. 319 y 320 hasta la línea 15 - a partir de la línea 15	- “Instrucción”, cap. III, § 3, 4, 5, y 1, 2, pp. 194-5 - “Errores”, cap. XIII, § 1 y 2, p. 35, 36

Cap. LXX. “Del orden que habia, del año y fiestas que guardaban” - p. 342 Las páginas siguientes se refieren a México	- <i>Ibid.</i>, cap. IX, § 1, 2, 3, p. 25
Cap. LXXI. “De los nombres de los seis meses del año y lo que acostumbra hacer en cada un mes” - p. 346, de la línea 5 hasta el final	- <i>Ibid.</i>, cap. VIII, § 1, 2, 3, y 6, pp. 18-20
Cap. LXXII. “De los nombres de los otros seis meses y de las fiestas que acostumbraban los indios en todo el año” - p. 349 de la línea 4 hasta el final	- <i>Ibid.</i>, cap. VIII, § 7 a 11, pp. 21-24

Este cuadro muestra que Murúa vertió en el Libro III de la *Historia* la casi totalidad de las informaciones sobre los ritos contenidos en *Confessionario*. De los quince capítulos del tratado de Polo (“Errores”), él copió diez: cap. I, V, VI, VIII –menos dos párrafos–, IX, X, XI, XII, XIII, XIV; hay que añadir a ello más de la mitad del capítulo II y un tercio del capítulo XV. Podemos decir que la “Instrucción” pasó en su totalidad a la *Historia*: cinco de seis capítulos, sabiendo que el sexto no se refiere a los ritos. En cuanto a los artículos de “Supersticiones”, cuatro de ocho han sido utilizados. Tal censo pone a relieve los pasajes del *Confessionario* que no se encuentran en los dieciocho capítulos del Libro III considerado aquí arriba e invita a buscarlos en otra parte. Lo hemos hecho y efectivamente hemos encontrado trozos sueltos en diversos lugares de la obra. Así, en el Libro I, cap. III, p. 53, a partir de la línea 9, se encuentra un retazo del cap. III

de “Errores”, el que faltaba. Otro fragmento del mismo capítulo aparece en la página 64 en la línea 9; este es seguido a partir de la línea 20 por el artículo 102 de “Supersticiones...”. En el Libro II, capítulo I, p. 106, las líneas 14 y 16 provienen del capítulo VII, § 2 de “Errores”. Existen bastantes posibilidades de que los párrafos cuyo rastro no hemos encontrado hayan sido insertados al azar en los 72 capítulos nuevos cuya publicación estamos esperando.

En varias oportunidades han sido señaladas las repeticiones, las contradicciones, la incoherencia de la *Historia*.¹⁴⁶ Estos desórdenes provienen en buena parte del método de “recorte” y de “montaje” practicado por el autor, a menudo sin discernimiento. Además, retoca, o más bien mutila, con frecuencia su modelo. Los añadidos o las supresiones de partes de frases, la alteración de la puntuación, a veces no tienen otro efecto sino el de hacer incomprensible el texto. Como una frase desdoblaba: mientras en “Errores” (cap. I) dice “Entre las estrellas comúnmente todos adoraban a la que ellos llaman Collca, que llamamos nosotros las cabrillas”, en la *Historia*, p. 285 leemos: “Entre las estrellas comúnmente adoraban a la que ellos llaman collca; de éstas adoraban también a las que llamamos

¹⁴⁶ Raúl Porras Barrenechea, por ejemplo: “Es característica de la manera de Morúa comenzar hablando de la indumentaria o carácter de los indios, contar en seguida una superstición o el secreto de una huaca, continuar con una descripción de la tierra, de los volcanes o los eclipses y luego de las penas que daban a los violadores del acclahuasi, para terminar nuevamente con los vestidos de las vírgenes o de los sacerdotes” (Murúa, 1946a: XI). Al final de este mismo estudio (p. 24), R. Porras menciona el trabajo inédito (que no conocemos) de Consuelo Robertson: *La religión incaica según la historia de los Incas Reyes del Perú por el R. P. Fr. Martín de Morúa*, Lima, 1940, y niega la influencia de Polo sobre Murúa: “En este trabajo se acusa a Morúa de haber plagiado a Polo de Ondegardo, copiando las palabras quichuas con los mismos errores de éste. La obra de Morúa, aunque repite por razón del tema noticias de Ondegardo, Molina y otros cronistas, tiene un sello netamente original, en información y estilo. Cabría, más bien señalar ciertas coincidencias sobre historia de los Incas con el cronista mexicano Pedro Gutierrez de Santa Clara, verdaderamente curiosas, dado el alejamiento espacial y temporal de ambos” (*ibid.*, p. XVII).

nosotros cabrillas". Ahora bien, cabrillas y *collca* son la misma cosa, *collca* es el nombre quechua de las Pléyades.

Murúa —cuyo estilo revela además otras cualidades de espíritu—, ¿es culpable de semejantes torpezas? ¿Transcribió *Confessionario* de memoria? Esto parece difícil de creer. Muchas de las imperfecciones del texto de la edición Bayle pueden provenir del manuscrito de Loyola. Hay que esperar la próxima edición de Ballesteros para saber lo que es imputable a Murúa y lo que es al copista.

He aquí, confrontados, a manera de ejemplo, tres pasajes correspondientes a la *Historia* de Murúa y al *Confessionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos*:

Murúa, *Historia*, L. III,
cap. XLV, p. 269

Cuando el Inga conquistaba de nuevo alguna provincia o pueblo, lo primero que hacía era tomar la Guaca principal de la tal provincia o pueblo y la traía a esta ciudad, así por tener aquella gente del todo sujeta y que no se rebelase, como porque contribuyesen cosas y personas, para los sacrificios y guardas de la Guacas, y por otras cosas necesarias.

Ponía esta Guaca en el templo del sol, llamado Curicancha, donde había muchos altares, y en ellos estaban las estatuas del gran Ticsí, del sol y del (illapu) trueno y otras muchas Guacas, y ponían las tales Guacas de las provincias en otras partes diferentes o en los caminos, conforme al suyo o provincia que era; y como la gente era tanta, que acudía allí de toda la tierra, todos se industriaban por lo que allí se les señalaba, así hombres como mujeres, y (parece faltan palabras) hoy en día suelen, aunque con mucha disimulación, oír de penitencia los pecados de algunos enfermos, preguntándoselos

"Errores", cap. XV, pp. 42-3 y
cap. XVI, p. 43

Cuando el Ynga conquistaua de nuevo vna Prouincia o pueblo, lo primero que hazía era tomar la Huaca principal de tal provincia o pueblo y la traía al Cuzco así por tener a aquella gente sujeta, y que no se rebelasse, como porque contribuyesen cosas y personas para los sacrificios y guardas de las huacas y para otras cosas.

Ponía esta huaca en el templo del sol llamado Curicancha, donde auía muchos altares, y en ellos estauan las estatuas del Viracocha, del sol y del trueno y otras huacas, o ponía las tales huacas de las provincias en otras partes diferentes, o en los caminos conforme al suyo o provincia que era, y como era tanta la gente que acudía allí de toda la tierra, todos se industriaban por lo que allí les enseñaua (cap. XV, § 1).

...y los unos y los otros algunas vezes (con toda la disimulación que pueden) oyen los pecados del enfermo preguntándoselos por exquisitos modos para que no se entienda que son Ychu-

por exquisitos modos, para que no se entienda que son hechicerías, que son confesores antiguos del tiempo destos Ingas; y al tiempo de los tales pecados y después de habérselos oído, ya que no todos, a lo menos algunos, que son aquellos que les parece que bastan para aliviar la enfermedad, hacen sus ceremonias diciendo palabras fingidas, dan sus penitencias, y con palabras equívocas les dan a entender que no dejan los ritos y dioses antiguos, pues son buenos para el remedio de sus males.

L. III, cap. LVI, p. 300

Usaban siempre el oficio de hechiceros indios de poca estimación y pobres, porque decían ellos que, siendo por una parte el oficio de hechiceros bajo y vil, y que por otra no convenía que ninguno estuviese ociosos en la República, era bien que lo usase gente baja;

L. III, cap. LVIII, p. 306

y en el fuego, cuando salta o echa centellas, echaban maíz, chicha u otra cosa para aplacarlo, haciendo del veneración; y para que venga mal o muera el que aborrecían, llevaban su ropa y vestidos y los vestían a una estatua que ellos hacían en nombre de aquella persona, y maldecíanla, escupiéndola y colgándola; asimismo hacían estatuas pequeñas de barro, de cera o de madera y las ponían en el fuego, para que allí se derritiera la cera o se endureciera el barro, y hacían, y aun hacen agora algunos indios, mal al que aborrecen con estos agüeros...

ris (que son confesores antiguos) y al tiempo de oyrlos o después de auérseles oydo (ya que no todos, a lo menos alguna parte, que son aquellos que le parece que basta para aliviar la enfermedad) hacen sus ceremonias diziendo palabras fingidas, dan sus penitencias, y con palabras equívocas les dan a entender que no dexen los ritos antiguos, pues son buenos para el remedio de sus males (cap. XIV, § 4, p. 41).

Cap. X, p.26

El oficio de hechiceros los usan siempre personas de poca estimación y pobres. Porque dezían ellos que siendo por una parte el oficio de hechiceros baxo y vil, y que por otra no convenía que ninguno estuviese ocioso en la república, era bien que lo usase gente baxa.

Instrucción, cap. X, § 13, p. 200

13. En el fuego quando salta y hazen centellas echan mayz, o chicha, o otra cosa para aplacarlo haziéndole veneración.

14. Para que venga mal o muera el que aborrecen llevan su ropa y vestidos y visten con ello alguna estatua que hazen en nombre de aquella persona, y maldizenla, escupiéndola y colgándola. Assí mismo hazen estatuas pequeñas de barro o de cera, o se endurezca el barro o haga otros efectos que ellos pretenden creyendo que con este modo quedan vengados, o hazen mal al que aborrecen, y finalmente a este propósito hazen diferentes supersticiones y ceremonias

Es un poco difícil admitir, sin embargo, que el copista pueda ser responsable de retoques tendenciosos tales como la sustitución sistemática de “en el Cuzco” por “en esta ciudad” (Murúa residió en el Cuzco) y sobre todo la sustitución frecuente del presente por el imperfecto. Tal procedimiento tiene por efecto el de remitir a un vago pasado prehispánico todos los hechos constatados como actuales hacia 1559. Las formas temporales de los verbos en el *Confessionario* permitían justamente distinguir entre los ritos desaparecidos y los que se practicaban aún. Estos dos planos son confundidos en la *Historia*, excepto cuando el *Confessionario* deseoso de insistir particularmente sobre una supervivencia comienza una frase por “Hoy en día”. ¡En este caso la *Historia* conserva el presente! En buena cuenta su autor pasa así por un cronista bien informado de la religión de los incas, por una parte y, por otra, como un testigo valioso de las supervivencias rituales entre los años 1600-1610. El historiador contemporáneo que lo consulta corre el riesgo de utilizar de buena fe documentos anacrónicos. Porque un error de cincuenta años sobre semejante tema es considerable. Hacia 1550, la Iglesia se instalaba en el Perú, la evangelización hacía sus primeras experiencias. En algunas regiones los indios podían todavía realizar ceremonias colectivas que iban a pasar a ser impracticables en los años siguientes. De hecho, este cambio del tiempo de los verbos llevó a Bayle a ver en Murúa a un precursor del gran movimiento de extirpación de la idolatría activado por Francisco de Ávila a partir de 1606. Murúa, sería el primero en haber constatado la persistencia secreta de la idolatría y habría querido hacer aprovechar de su experiencia a la nueva generación de evangelizadores.¹⁴⁷ La apreciación de

¹⁴⁷ “Pocos años después (1606) acaeció el gran descubrimiento del Dr. Francisco Dávila, que scandalizó el Perú y llevó a todas las Indias el susto de que los neófitos seguían tan idólatras como en la época de su gentilidad. Barruntos de ello tenían los curas de indios, y Morúa lo repite casi en cada página de las dedicadas al tema; y porque veía el peligro, propúsose salirle al paso, con exponer a los doctrineros noveles y a las justicias lo que fue antaño la religión del Tahuantinsuyo, las escorias que quedaban en bailes,

Bayle es en sí bastante juiciosa y es indudable que la *Historia* hubiese sido un documento de primer orden sobre los problemas de evangelización alrededor de los años 1600 si su autor hubiese utilizado información directa y personal.¹⁴⁸

fiestas, curanderos. Esta parte de su libro para su alma apostólica, era la principal, la que deseaba ofrecer con los puntos y quilates más altos que pudiese" (Murúa, 1946a: 27).

¹⁴⁸ Hojeando la bibliografía del fallecido Raúl Porras Barrenechea, publicada por F. Álvarez Brun en el *Mercurio Peruano* (n.º 406, febrero de 1961), hemos encontrado la mención de una reseña de la edición de Morúa por C. Bayle, publicada en la *Revista Histórica* (vol. XVII, pp. 390-94, Lima, 1948). Escribimos a Lima para obtener copia de este texto. Se nos contesta solamente, cuando este trabajo está en prensa, que R. Porras da cuenta ahí de una influencia del *Confessionario* sobre Morúa. Recordemos que en el Prólogo de la edición de Morúa por Loayza, publicado también en 1948, R. Porras negaba la influencia de Polo sobre Morúa (Véase nota 7).

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Joseph de

1954 *Obras del P. José de Acosta de la Compañía de Jesús* (t. 73) [edición de Francisco Mateos]. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

1962 [1590] *Historia natural y moral de las Indias* [edición de Edmundo O'Gorman]. México: Fondo de Cultura Económica.

1984-87 [1588] *De Procuranda Indorum Salute* (t. 1: *Pacificación y colonización*, t. 2: *Educación y evangelización*). Madrid: CSIC.

AGÜERO, José de la

1952 *La historia en el Perú*. Madrid: Imprenta y editorial Maestre.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1984 “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas”. Pierre Duviols, “Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico”. *Revista Andina* [Cuzco], 2: 194-222.

ANCHORENA, José Dionisio

1874 *Gramática quechua o del idioma del Imperio de los Incas*. Lima: Imprenta del Estado.

ANELLO OLIVA, Giovanni

1867 *Histoire du Pérou par le P. Anello Oliva* [traduite de l'espagnol sur le manuscrit inédit par M. H. Ternaux-Compans]. París: P. Jannet.

- 1998 *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* [edición, prólogo y notas de Carlos M. Gálvez Peña]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANÓNIMO

- 1951 [1586] *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua*. Lima: Imprenta Rímac.

ANÓNIMO DE YUCAY

- 1970 “Anónimo de Yucay (1571)” [estudio preliminar de Josiane Chinèse]. *Historia y Cultura* [Lima], 4: 97-152.

AQUINO, Tomás de

- 2001 *De veritate, cuestión 14. La fe* [introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello]. Pamplona: Universidad de Navarra.

AROCENA, Luis A.

- 1949 *El Inca Garcilaso y el humanismo renacentista*. Buenos Aires: Centro de Profesores Diplomados.

ARCHENHOLD, Friedrich Simon

- 1904 *Mitteilungen über eine peruanische Sternkarte*. Berlín: C. A. Schwetschke.

ASENSIO, Eugenio

- 1955 “Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso”. En R. Porras Barrenechea (ed.), *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614): Nuevos documentos hallados y publicados*. Lima: Instituto de Historia-Editorial San Marcos, pp. 583-585.

AVENDAÑO, Fernando de

- 1649 *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe católica en lengua castellana y la general del Inca*. Lima: Jorge López de Herrera.

ÁVILA, Francisco de

- 1646-48 *Tratado de los evangelios, que nuestra madre la iglesia propone en todo el año* (t. 2) Lima: Jorge López de Herrera.

- 1966 *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por ... [1598?] [edición bilingüe, traducción castellana de José María Arguedas, estudio biobibliográfico de Pierre Duviols]*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Museo Nacional.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel

- 1953 "Original perdido de la *Historia General del Perú* de fray Martín de Morúa, Mercedario". *Letras* [Lima], n.º 49: 255-262.

BARNES, Monica

- 1992 "Representations of the Cosmos: A comparison of the Church of San Cristobal de Pampachiri with the Coricancha drawing of Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". Daniel H. Sandweiss y D. Peter Kvietok (eds.), *Perspectives on Andean Prehistory and Protohistory*. Cornell University, pp. 145-157.

- 1993 "Un análisis de la iconografía y la arquitectura andinas en una iglesia colonial: San Cristóbal de Pampachiri (Apurímac, Perú)". Henrique Urbano (ed.), *Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 183-211.

BATAILLON, Marcel

1961 "Un chroniqueur retrouvé: Rodrigo Lozano". *Cahiers de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine* [París], n.º 2: 1-25.

1966 *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica.

1982 "L'historien Garcilaso", prefacio a *Inca Garcilaso de la Vega, Commentaires Royaux sur le Pérou des Incas* (t. III) [traducción del español y notas de René L. F. Durand]. París: Maspéro.

BERTONIO, Ludovico

1612 *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli.

BETANZOS, Juan de

1987 *Suma y narración de los incas* [edición de María del Carmen Martín Rubio]. Madrid: Ediciones Atlas.

CABELLO VALBOA, Miguel

1951 *Miscelánea Antártica: Una historia del Perú antiguo*. Lima: UNMSM.

CABOS FONTANA, Marie-Claude

2000 *Mémoire et acculturation dans les Andes: Guaman Poma de Ayala et les influences européennes (1583-1615)*. París: L'Harmattan.

CALANCHA, Antonio de la, O. S. A.

1638 *Corónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona: Imprenta de Pedro de Lacavallería.

CAPÉLAN, Louis

1912 *Le problème du Salut des Infidèles, Essai Historique et Essai Théologique* (t. 2). París, Beauschesne.

CARION, Johannes

- 1553 *Suma y compendio de todas las chronicas del mundo, desde su principio hasta el año presente* [traducción por el bachiller Francisco Thamara]. Medina del Campo: Guillermo de Millis.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

- 1986 *Crónica del Perú* (1.^a parte) [edición y estudio preliminar de Franklin Pease]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia.
- 1987 *Crónica del Perú* (3.^a parte) [edición, prólogo y notas de Francesca Cantú]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia.

COBO, Bernabé

- 1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo* (tomos 91 y 92). Madrid: Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.

COLÓN, Cristóbal

- 1946 *Los cuatro viajes del almirante y su testamento* [edición y prólogo de Ignacio B. Anzoategui]. Buenos Aires: Austral.

COLLAPÍÑA, Supno et al.

- 1974 *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas, por Collapina, Supno y otros quipucamayocs* [prólogo y colofón de Juan José Vega]. Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.

CORDOVA Y SALINAS, Diego

- 1651 *Coronica de la religiosissima provincia de los doze Apostoles del Perv.* Lima: Jorge Lopez de Herrera.

COSIO, José Gabriel

1924 *El Cuzco histórico y monumental*. Lima: Editorial Incazteca.

DESCOLA, Philippe

1989 "Pensée mythique et théorie de l'identité dans le monde amazonien". *L'Univers Philosophique, Encyclopédie Philosophique Universelle I*. Paris: Presses Universitaires de France.

DU BARTAS, Guillaume Saluste

1611 *Les Œuvres*. Paris: Toussainct du Bray.

DUMÉZIL, Georges

1957 "Francisco Dávila; le bon Pasteur (Sermon de Pâques 1646) traduit du quechua et présenté par...". *Diogène* [Paris], 20: 84-102.

DURAND, José

1949 "Garcilaso el Inca, platónico". *Las Moradas* [Lima], n.º 7-8: 121-129.

1953 *La transformación social del conquistador. México y lo mexicano*. México: Porrúa y Obregón.

1963 "Garcilaso entre le monde des Incas et les idées de la Renaissance". *Diogène* [Paris], n.º 43: 24-46.

DUVIOLS, Pierre

1966 "Francisco de Ávila y la Narración Quechua de Huarochirí (¿1598?)". Separata de *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia-Instituto de Estudios Peruanos.

- 1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Lima: Institut Français d'Études Andines.
- 1973 "Huari y Ilacuz. Agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional* [Lima], tomo XXXIX: 153-191 [reeditado en el capítulo 4 del volumen I de esta publicación].
- 1974-76 "Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance". *Journal de la Société des Américanistes* [París], tomo LXIII: 153-198 [traducido y reeditado en el capítulo 14 del volumen I de esta publicación].
- 1977 [1971] *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*. México: Instituto de investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México [nuevamente traducido y reeditado en el volumen III de esta publicación].
- 1998 "The problematic representation of Viracocha in the Royal Commentaries and why Garcilaso bears and deserves the title of Inca". En José Anadón (ed.), *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist. A Tribute to José Durand*, Notre Dame, University of Notre Dame, pp. 46-58.
- 2000 "Las representaciones andinas de 'La muerte de Atahuallpa'. Sus orígenes culturales y sus fuentes". En Karl Kohut y Sonia Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*. Frankfurt-Madrid-Vervuert-Iberoamericana, pp. 213-248.

- 2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos.

GARCILASO DE LA VEGA

- 1951 *Relación de la descendencia de García Pérez de Vargas (1596)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1959a *Comentarios reales de los Incas* (3 tomos) [estudio preliminar de José Durand]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1959b *Historia general del Perú* (2 tomos). Lima-Buenos Aires: Librería Internacional del Perú S.A.-Peuser S.A.
- 1960 *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega* [estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María]. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- 1982 *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas* (3 tomos) [traducción y notas de René L. F. Durand e introducción de Marcel Bataillon]. París: Maspéro.
- 1986 *La Florida del Inca* [edición de Sylvia L. Hilton]. Madrid: Historia 16.

GARRIDO ARANDA, Antonio

- 1994 *El Inca Garcilaso entre Europa y América*. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros de Córdoba.

GASPARINI, Graziano y Luise Margolies

- 1977 *Arquitectura inka*. Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Central de Venezuela.

GISBERT, Teresa

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía.

1992 "The Artistic World of Felipe Guaman Poma". R. Adorno, T. Cummins y otros (eds.), *Guaman Poma de Ayala, the Colonial Art of an Andean Author*. Nueva York, American Society, pp. 75-91.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

GRANADA, Luis de

1989 [1590] *Introducción del símbolo de la Fe* [edición de José María Balcells]. Madrid: Cátedra.

GUENÉE, Bernard

1980 *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. París: Aubier.

GUITTON, Jean

1947 *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*. Aix-en-Provence: Éditions Provençales.

HEBREO, León

1989 *La traducción del indio de los tres diálogos de amor de León Hebreo* [introducción y notas de Miguel de Burgos Núñez]. Sevilla: Padilla.

HILLS, Elijah Clarence

1914 "The Quechua Drama Ollanta". *The Romanic Review*, vol V, n.º 2: 117-176.

HUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936 *Nueva corónica y buen gobierno* (Codex péruvien Illustré). París: Institut d'Ethnologie.

1980 *El primer corónica y buen gobierno* [edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno]. México: Siglo XXI.

IMBELLONI, José

1941 *La capaccuna de Montesinos después de cien años de discusiones e hipótesis* (1840-1940). Mendoza: Best Hermanos.

1944 “La tradición peruana de las cuatro edades del mundo en una obra rarísima impresa en Lima en 1630”. *Anales del Instituto de Etnografía Americana de Cuyo* [Mendoza], t. V: 55-94.

ISBELL, Billie Jean

1978 *To defend ourselves: Ecology and ritual in an Andean village*. Austin: The University of Texas Press.

ITIER, César

1987 “A propósito de los dos poemas en quechua de la crónica de fray Martín de Murúa”. *Revista Andina*, t. 9: 211-227.

1988 “Las oraciones en quechua de la Relación de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua”. *Revista Andina*, t. 12: 555-580.

1993 “Algunos conceptos quechuas prehispánicos: la raíz yacha-, sus derivados y Pacha Yacháchic, epíteto del héroe cultural Viracocha”. En Pierre Duviols (ed.), *Religions des Andes et langues indigènes. Equateur, Pérou, Bolivie*. Aix-en-Provence: Université de Provence, pp. 95-113.

- 2013 *Viracocha o el Océano, naturaleza y funciones de una divinidad andina*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines-Instituto de Estudios Peruanos.

JESUITA ANÓNIMO

- 1953 [1590] *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (tomo 209). Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

- 1879 *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

- 1892 *Una antigualla peruana*. Madrid: Tipografía de Manuel Ginés Hernández.

LAFONE QUEVEDO, Samuel

- 1892 "Ensayo mitológico. El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti". *Revista del Museo de la Plata*, III: 321-379.

- 1950 "Ensayo mitológico". En *Tres relaciones de Antigüedades Peruanas*. Asunción: Editorial Guaranía, pp. 132-203.

LARA, Jesús

- 1947 *La poesía quechua*. México: Fondo de Cultura Económica.

- 1960 *La literatura de los quechuas*. Ensayo y antología. Cochabamba: Editorial Canelas.

LAS CASAS, Bartolomé de

- 1958a *Obras escogidas* (tomo 110). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

1958b *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (tomo 110). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

1958c [1564] *Tratado de las doce dudas* (tomo 110). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

LEHMANN-NITSCHKE, Roberto

1928 “Coricancha. El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor”. *Revista del Museo de La Plata*, t. 31.

LEÓN, fray Luis de

1986 *De los nombres de Cristo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

LEVILLIER, Roberto

1940 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú; su vida, su obra (1515-1582)* (t. III). Buenos Aires: Espasa Calpe.

1956 *Los Incas*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

LIRA, Jorge y José María Benigno Farfán

1955 “Himnos quechuas católicos cuzqueños. Estudio preliminar de J. M. Arguedas”. Separata de la revista *Folklore Americano*, 3.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco

1952 [1582] *Hispania Victrix: Primera y segunda parte de la historia general de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Historiadores Primitivos de Indias.

1966 *Historia general de las Indias* (segunda parte, Conquista de México). Barcelona: Iberia.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María

- 1975 *Pachamama Santa Tierra: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín: Mann.

MARKHAM, Clements Robert

- 1873 *Narratives of the rites and laws of the Yncas*. London: Hakluyt Society.

- 1910 *The Incas of Peru*. London: Smith, Elder, & Co.

MARTÍNEZ, fray Antonio (?)

- 1920 “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas (Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro)”. Horacio Urteaga (ed.), *Informaciones sobre el Antiguo Perú: Crónicas de 1535 a 1575* (tomo III, segunda serie). Lima: Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú.

MARTYR COME, Pedro

- 1574 *Directorum curatorium o Instruction de curas*. Zaragoza: Miguel de Guessa.

MEANS, Philip Ainsworth

- 1931 *Ancient Civilizations of the Andes*. New York-London: Scribner.

MESA, José de, y Teresa Gisbert

- 1982 *Historia de la pintura cuzqueña* (2 vols.). Lima: Fundación Augusto Wiesse.

MÉTRAUX, Alfred

- 1961 *Les Incas*. París: Le Seuil.

MIRÓ QUESADA, Aurelio

1945 *El Inca Garcilaso*. Lima: Empresas Eléctricas Asociadas.

1948 *El Inca Garcilaso*. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica.

1966 *Veinte temas peruanos*. Lima: Talleres Villanueva.

1971 *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

MITRE, Bartolomé

1881 *Ollantay*. Estudio sobre el Drama Quichua. Buenos Aires: Imprenta de Mayo.

MOLINA, Cristóbal de ("el Chileno")

1943 "Conquista del Perú". Francisco A. Loayza (ed.), *Crónicas de los Molinas*. Lima: Domingo Miranda.

MOLINA, Cristóbal de ("el Cuzqueño")

1943 "Relación de las fábulas y ritos de los Incas". Francisco A. Loayza (ed.), *Crónicas de los Molinas*. Lima: Domingo Miranda.

MORÚA & MURÚA, fray Martín de

1946a *Los orígenes de los inkas de Morúa: Crónica sobre el antiguo Perú escrita en el año de 1590* [edición de Francisco A. Loayza, estudio preliminar de Raúl Porras Barrenechea]. Lima: Domingo Miranda.

1946b *Historia del Origen Genealogía real de los Reyes Incas del Perú* [Introducción, notas y edición por Constantino Bayle]. Madrid: Consejo Superior de la Investigación Científica.

1962-64 *Historia general del Perú: Origen y descendencia de los Incas* [introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois]. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

MUJICA PINILLA, Ramón

1996 *Ángeles apócrifos en la América virreinal* (segunda edición corregida y ampliada). México y Lima: Fondo de Cultura Económica.

MUSTAPHA, Monique

1977 "Encore le 'parecer de Yucay'. Essai d'attribution". *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N. F., 3(2).

ORÉ, Luis Hieronymo de

1598 *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Antonio Ricardo.

OSSIO, Juan

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

1976-77 "Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII". *Historia y cultura*, 10: 182-205

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de Santa Cruz

1992 "Relación de antigüedades deste reino del Perú". Varios, *Antigüedades del Perú* [edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez]. Madrid: Historia 16, pp. 171-269.

1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (con edición facsimilar del códice de Madrid) [edición de César Itier, estudio y comentario histórico de Pierre Duviols, estudio, comentario lingüístico y edición de César Itier]. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

PEASE, Franklin

- 1998 "Garcilaso's historical approach to the Incas". José Anadón (ed.), *Garcilaso Inca de la Vega: an American Humanist. A Tribute to José Durand*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 32-41.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan

- 1631 *Ritual formulario e institución de curas*. Lima: Jerónimo de Contreras.

PERRET, Jacques

- 1957-60 "Vue d'ensemble sur les livres VI-XI". *Saint Augustin, La Cité de Dieu* (t. I par Pierre de Labriolle, t. II par Jacques Perret). Paris: Garnier frères.

PIETSCHMANN, Richard

- 1964 *La historia índica de Pedro Sarmiento de Gamboa*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

PIZARRO, Pedro

- 1917 *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, serie 1, vol. 6: 91.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

- 1946 *El Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Editorial Lumen.
- 1948 *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima: Editorial Lumen.
- 1955 *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614): Nuevos documentos hallados y publicados*. Lima: Instituto de Historia - Editorial San Marcos.

1959 *Cartas del Perú (1524-1543)*. Lima: Edición de la Sociedad de Bibliófilos Peruanos.

1962 *Los cronistas del Perú, 1528-1650*. Lima: Sanmartí Impresores.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

1621 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Lima: Gerónimo de Contreras.

1976 [1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boliviana de la Historia.

1988 [1621] *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

RIVA AGÜERO, José de la

1952 [1910] *La Historia en el Perú*. Madrid: Editorial Maestre.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio

2000 “‘Como hombre venido del cielo’: la representación del padre del Inca Garcilaso en los Comentarios reales”. En Karl Kohut y Sonia Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*. Frankfurt-Madrid-Vervuert-Iberoamericana, pp. 403-422.

ROJAS, Ricardo

1937 *Himnos Quichuas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

ROMÁN Y ZAMORA, Jerónimo

1897 [1575] *Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista*. Madrid: Victoriano Suárez.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1963 *Pachacútec Inca-Yupanqui*. Lima: Torres Aguirre.

1983 *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SAENZ DE SANTA MARIA, Carmelo

1960 "Estudio preliminar". En *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomo 1.

SALINAS Y CÓRDOVA, fray Buenaventura de

1957 [1630] *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirú* [introducción de Luis E. Valcárcel y estudio sobre el autor de Warren L. Cook]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1947 *Historia de los Incas* [edición y nota preliminar de Ángel Rosenblat]. Buenos Aires: Emecé.

SOLANO, Francisco de

1991 "Los nombres del Inca Garcilaso. Definición e identidad". *Histórica*, vol. 15, n.º 1: 93-120.

SZEMINSKI, Jan

1985 "De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". *Histórica*, vol. 9, n.º 2: 247-264.

TELLO, Julio C.

- 1939 *Las primeras edades del Perú por Guamán Poma de Ayala*.
Lima: Museo de antropología.

TERCER CONCILIO DE LIMA

- 1584 *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los indios...* Lima: Antonio Ricardo.
- 1585 *Confessionario para los curas de indios con la Instrucción contra sus ritos*. Lima: Antonio Ricardo.

TITU CUSI YUPANQUI (Diego de Castro)

- 1916 *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inga Manco II*. Lima: Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, serie I, vol. 2.

TORERO, Alfredo

- 1990 "Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales". *Revista Andina*, 15, n.º 1: 237-263.
- 1993 "Fronteras lingüísticas y difusión de cultos. El caso de Huari y de Contiti Viracocha". En Pierre Duviols (ed.), *Religions Andines et Langues Indigenes*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, pp. 219-233.

TORRES RUBIO, Diego de

- 1616 *Arte de la lengua Aymara*. Lima: Francisco del Canto.

URDANOZ ALDAZ, Teófilo

- 1940-41 "La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la escuela salmantina". *Ciencia Tomista* [Madrid], 59: 398-414 y 529-553.

VALCÁRCEL, Luis E.

- 1955 "Garcilaso y la etnografía del Perú". *Nuevos Estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú, pp. 137-163.

VAN DE GÜCHTE, Maarten

- 1992 "Invention and Assimilation. European Engravings as models for the drawings of Felipe Guaman Poma de Ayala". Rolena Adorno, Tom Cummins y otros, *Guaman Poma de Ayala. The Colonial Art of an Andean Author*. Nueva York: American Society.

VARALLANOS, José

- 1979 *Guaman Poma de Ayala: Cronista precursor y libertario*. Lima: G. Herrera.

VARGAS UGARTE, Rubén

- 1953 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Lima: Imprenta Santa María.

VARIOS

- 1962 *Les Stoïciens*. París: Bibliothèque de la Pléiade.

VITORIA, Francisco de

- 1967 *Relectio de indis o Libertad de los indios* [edición de L. Pereña y J. M. Pérez Préndez]. Madrid: Consejo Superior de la Investigación Científica.

VORAGINE, Jacques de la

- 1843 *La légende dorée* [traduit du latin et précédée d'une notice historique et bibliographique par M. G. B.]. París: Librairie de Charles Gosselin.

WACHTEL, Nathan

1973 *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

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

1990 *Le Retour des ancêtres: Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. París: Gallimard.

WEDIN, Åke

1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes: Estudio crítico*. Göttenborg: Studia Historica Gothoburgensia VII, Akademiförlaget.

WETHEY, H. E.

1971 *Colonial Architecture and Sculpture in Peru*. Westport: Greenwood Press.

XEREZ, Francisco de

1985 [1534] *Verdadera relación de la conquista del Perú* [edición de Concepción Bravo]. Madrid: Historia 16.

ZÁRATE, Agustín de

1716 *Histoire de la Découverte et de la Conquête du Pérou*. Traduit de l'espagnol par Samuel de Broe. París: Compagnie des Libraires.

1947 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, tomo 26. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

1995 [1555] *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* [edición, notas y estudio preliminar de Franklin Pease G. Y.

y Teodoro Hampe Martínez]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ZUIDEMA, R. Tom

- 1972 “Un modelo incaico para el estudio y la arquitectura prehispánica del Perú”. *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistencongresses* (vol. IV). Stuttgart-München, pp. 67-71.
- 1989 *Reyes y guerreros, ensayos de cultura andina* [compilador Manuel Burga]. Lima: Fomciencias.
- 1990 *Inca Civilization in Cuzco*. Austin: University of Texas Press.
- 1996 “Fête-Dieu et fête de l’Inca. Châtiment et sacrifice humain comme rites de communion”. En *Le corps de Dieu en fête*, A. Molinié (ed.), pp. 175-220. París: Les Éditions du Cerf.



Escritos de historia andina: Cronistas (tomo II)
de Pierre Duviols, editor científico César Itier. Se imprimió en el
mes de setiembre de 2017 en la imprenta «Jhire Grafel S. R. L.»,
Av. Petit Thoars n.º 1189, Santa Beatriz, Lima, Perú.
Con un tiraje de 500 ejemplares.

