

SERIE: LENGUA Y SOCIEDAD

- *Clemente Palma: El modernismo en su versión decadente y gótica.* Gabriela Mora. 2000, 247 pp.
- *La Mesa Redonda sobre "Todas las sangres" del 23 de junio de 1965.* Guillermo Rochabrún (ed.). 2000, 110 pp.
- *Primera mesa redonda sobre literatura peruana y sociología, del 26 de mayo de 1965.* Carmen Pinilla (ed.). 2003, 112 pp.
- *La educación indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú.* Sheila Aikman. 2003, 284 pp.
- *Musa Mecánica. Máquinas y poesía en la vanguardia peruana.* Mirko Lauer. 2003, 162 pp.
- *De sabor nacional. El impacto de la cultura popular en el Perú.* David Wood. 2005, 282 pp.
- *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650 - 1700).* José R. Jouve-Martín. 2005, 206 pp.



Este libro muestra cómo el uso de herramientas semióticas puede revelar niveles de información que una primera lectura pasa por alto.

Sus recursos críticos son útiles para penetrar en los diferentes códigos que configuran un texto, exhibiendo tanto en lo que afirma como en lo que silencia.

A partir de una rigurosa lectura de los textos de Pedro de Cieza de León, Juan de Betanzos y Polo Ondegardo, Lydia Fossa nos ofrece importantes hallazgos para repensar el proceso de colonización española.

*Narrativas problemáticas* es una guía de lectura para adentrarse en las profundidades de los documentos tempranos y extraer de ellos una información insospechada.

Código de barras



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL

**IEP** Instituto de Estudios Peruanos



**IEP**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL

**IEP** Instituto de Estudios Peruanos

## NARRATIVAS PROBLEMÁTICAS

### *Los inkas bajo la pluma española*

Lydia Fossa



Lydia Fossa



LYDIA FOSSA es doctora en literatura latinoamericana por la Universidad de Michigan (Ann Arbor, EE.UU).

Actualmente, dicta clases en distintas universidades peruanas como San Marcos, San Martín de Porres, UNIFE y la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ha publicado importantes artículos en revistas especializadas y está preparando un nuevo libro sobre los primeros años de la presencia española en los andes americanos.

Diseño: Mercedes Dioses

*NARRATIVAS PROBLEMÁTICAS*

*Los inkas bajo la pluma española*

---

***NARRATIVAS PROBLEMÁTICAS***  
*Los inkas bajo la pluma española*

---

***LYDIA FOSSA***



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

***IEP** Instituto de Estudios Peruanos*

Serie: Lengua y Sociedad, 23

*Este libro ha sido posible gracias al auspicio del Author's Fund  
de la University of Arizona (Tucson)*

© IEP EDICIONES

Horacio Urteaga 694, Lima 11

Telf. (511) 332-6194

Fax (511) 332-6173

E-mail: publicaciones@iep.org.pe

© PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ - FONDO EDITORIAL

Plaza Francia 1164, Lima 1

Telf.: 330-7410

Fax.: 330-7411

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-51-142-1

ISSN: 1019-4495

Impreso en el Perú

Primera edición, febrero del 2006

1,000 ejemplares

Hecho el depósito legal

en la Biblioteca Nacional del Perú: 2006-1410

Registro del proyecto editorial

en la Biblioteca Nacional: N.º 11501130600094

*Prohibida la reproducción total o parcial de las características  
gráficas de este libro por cualquier medio sin permiso  
de los editores*

FOSSA, LYDIA

*Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española.* Lima: IEP,  
2006.-- (Lengua y sociedad, 23)

SOCIEDAD ANDINA; INCANATO, ANÁLISIS LITERARIO; CRÓNICAS;  
COLONIA; SIGLO XVI; HISTORIA; ANÁLISIS DEL DISCURSO; SEMIÓ-  
TICA; LINGÜÍSTICA

W/05.06.01/L/23

Nadie puede escribir un libro.

Para que un libro sea verdaderamente,  
se requieren la aurora y el poniente,  
siglos, armas, y el mar que une y separa.

“Ariosto y los árabes”, *El hacedor*, 1960

J. L. BORGES

DEDICATORIA

*A María Rostworowski,  
modelo de investigadora*

## CONTENIDO



<i>AGRADECIMIENTOS</i> .....	13
<i>PALABRAS PRELIMINARES</i> .....	15
<b>I. INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>21</b>
<b>1. Los documentos manuscritos coloniales</b> .....	<b>23</b>
La documentación colonial temprana .....	23
Antecedentes teóricos: análisis del discurso .....	31
Antecedentes históricos de los documentos .....	38
La perspectiva literaria .....	44
<b>II. LOS AUTORES Y SUS TEXTOS</b> .....	<b>65</b>
<b>2. Pedro de Cieza de León</b> .....	<b>67</b>
Cronista por inclinación y por encargo .....	67
Contexto de emergencia de la obra .....	80
La publicación y la censura .....	89
El señorío de los incas .....	103
“... dexo lo que ynoro y muy claramente no entendi...” .....	117
<b>3. Juan de Betanzos</b> .....	<b>125</b>
Los antecedentes de su obra .....	125
Matrimonio por conveniencia .....	139
La <i>Suma y narración de los incas</i> .....	147
Comparando el texto de Betanzos con el de fray Antonio .....	156
El quechua: otro vínculo de Betanzos con la cultura nativa .....	162

<b>4. Polo Ondegardo .....</b>	<b>175</b>
El rey y el licenciado: un diálogo asimétrico .....	175
La obra: “Hago de esto relacion porque se entienda...” .....	190
<i>Notables daños...</i> en contexto .....	195
El pensamiento dominico en Polo Ondegardo .....	203
República de indios, república de españoles .....	211

### **III. TRADUCCIONES LINGÜÍSTICAS Y CULTURALES .....**

<b>5. Las lenguas nativas en sincronía .....</b>	<b>225</b>
El panorama lingüístico del Tawantinsuyu .....	225
La traducción en un contexto colonial: los primeros intérpretes .....	239
Las lenguas de los informantes y los códigos de las fuentes .....	276

<b>6. Narrativas problemáticas .....</b>	<b>303</b>
Traduciendo la cultura: la crónica de Cieza .....	303
La construcción de un único centro y un solo gobernante .....	312
¿Autor o traductor? El dilema de Betanzos .....	331
Las tensiones en el texto: objetivos en conflicto .....	346
De la certeza a la duda: Ondegardo y los khipu .....	357
La descripción de los khipu .....	366

### **IV. ANÁLISIS LITERARIO DEL DISCURSO HISTÓRICO .....**

<b>7. La historia como fruto del poder .....</b>	<b>381</b>
La historia europea de la región andina .....	381
Los textos inaugurales .....	392
El uso de lo exótico en la narrativa de Cieza .....	402
El tratamiento literario de la historia en Betanzos .....	416
La argumentación académica y sus efectos literarios en Polo Ondegardo .....	425

<b>8. Los textos huéspedes o subtextos .....</b>	<b>433</b>
La pluritextualidad en el <i>Señorío de los incas</i> .....	433
Los cantares en Cieza: tipos y temas .....	442
Los relatos intercalados en la <i>Suma y narración de los incas</i> .....	454
El cantar de Inka Yupanki .....	464
Los ejemplos y cuadros de costumbres en <i>Notables daños</i> [...] .....	471
El mito de origen inka y las sagradas escrituras .....	479

<i>CONCLUSIONES</i> .....	497
---------------------------	-----

<i>BIBLIOGRAFÍA</i> .....	505
---------------------------	-----



## AGRADECIMIENTOS

---

*MUCHAS PERSONAS han contribuido con sus comentarios, críticas, sugerencias y aportes a que este libro sea una realidad. Han aliviado en algo el tremendo esfuerzo de plasmar en palabras una idea, un proyecto, un anhelo.*

*La semilla de este libro está en la tesis que escribí para obtener mi doctorado en la Universidad de Michigan. Mis asesores, Frances Aparicio, Santiago Colás, Bruce Mannheim y Walter Mignolo, deben ser los primeros en recibir mi gratitud. Quiero mencionar también al Center for the Education of Women (CEW), especialmente a Patricia Wulp. Fue ahí donde presenté primero mi proyecto, recibiendo por él premios y subvenciones que me ayudaron mucho en momentos de apremio. Debo hacer una mención especial a César Quiroz, la única persona que leyó y releyó la tesis sin ser miembro de ese comité, sólo por el gusto de hacerlo. ¡Gracias, César!*

*Esa semilla empezó a germinar en la Universidad de Arizona, donde recibí el apoyo de Malcolm Compitello, el jefe del Departamento de Español y Portugués, y del decano de Humanidades, Chuck Tatum. Ellos me proporcionaron tiempo y espacio para poder transformar la tesis en un libro. Agradezco especialmente a Isela González y a Mercy Valente por su constante apoyo. En esta etapa conté con la invaluable y dedicada colaboración de César Quiroz y de Héctor Toledo, puntillosos y serios correctores.*

*Quiero también agradecer a los lectores anónimos que hicieron comentarios durante el largo proceso de revisión que ha tenido este libro. A Marco Curatola y Sara Mateos les quedo profundamente agradecida por su cuidadosa lectura y sus importantes recomendaciones.*

*Y de la semilla salió el fruto con la colaboración del Author's Fund de la Universidad de Arizona, que financió parte de la edición de Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española.*

*Carlos Contreras va a recibir un caluroso y cómplice reconocimiento por darme su confianza desde el inicio del proyecto. A Mercedes Dioses las gracias por hacerme sentir siempre que mi libro era el más importante del IEP.*



## PALABRAS PRELIMINARES

EL TÍTULO que he seleccionado para este libro, *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*, tiene como objetivo llamar la atención sobre las dificultades inherentes a la lectura de los textos españoles sobre el mundo andino del siglo XVI. Una lectura superficial no hace sino continuar con la desinformación actual sobre temas que nos atañen directamente y que inciden en el reconocimiento de la configuración de nuestra identidad múltiple. Creo que la base del respeto por la cultura del otro, dentro de los límites de nuestro propio país y del continente, se encuentra en el conocimiento profundo y crítico de nuestro pasado.

Es de suma importancia recordar, a medida que se leen y releen los textos tempranos escritos por los españoles, que es a través de ellos que conocemos el inkario. Algunos españoles escribieron con generosidad, otros con idoneidad; los más con orgullo y pasión; todos lo hicieron a través del filtro de la cultura a la que pertenecían y la lengua que hablaban para lograr sus propios intereses, personales y políticos. Pero este aspecto, tan claro ahora, se nos olvida al leer y dejamos de considerar el velo a través del cual vieron la realidad. Esa realidad narrada empieza a empaparse con el concepto de verdad que cada uno maneja y no con la idea de que ese texto es una versión de los hechos y nada más. El primer paso en mi estudio ha sido poner en evidencia ese filtro cultural y, además, a quienes, como intermediarios, participaron en la transmisión de la información y tamizaron el paso de los datos del informante al escribiente.

Empecemos por criticar el término crónicas. Se le ha usado como un genérico que reúne un variado tipo de documentos, lo que impide observar claramente su diversidad. Este término debe ser utilizado en un

sentido más restringido para que sea verdaderamente descriptivo. El uso actual opaca o excluye a los importantísimos documentos administrativos y legales que muchas veces quedan bajo su cobertura y que tienen tanta o más importancia para los estudiosos del pasado. Esa importancia radica en que no fueron escritos para ser de uso público sino que respondían a exigencias administrativas internas; por lo tanto, tendían a ser menos “creativos”.

He recurrido al análisis semiótico porque creo que ofrece las mejores herramientas para estudiar una crónica propiamente dicha; un texto histórico con cierta dosis de ficción; y un extenso documento administrativo descrito como relación. La semiótica se interesa no sólo por la construcción de contenidos textuales sino también por su reconstrucción; por la comprensión de los textos a partir de sus diversos niveles e instancias, por el estudio de los subtextos que albergan y los textos secundarios que estos análisis generan. Hasta el momento no he encontrado otro método más adecuado que el análisis semiótico para explorar la configuración de sentido y significado en una narrativa.

Todavía hoy se considera a la semiótica como eminentemente estructural, centrada en sí misma. Pero al releer a los clásicos estructuralistas, uno percibe que no fueron ellos quienes circunscribieron exageradamente sus corpus sino sus lectores posteriores; tanto seguidores como detractores redujeron la perspectiva de los estudios exclusivamente al corpus. Ahora es parte de la tarea del investigador situar el texto estudiado en su contexto y en su momento histórico de producción.

En esta exploración, más allá del texto aparece su autor como primer exponente del mundo exterior a lo escrito. Al estudiar al autor se ausculta también su inserción en el momento histórico, su agenda política, su participación en la vida social de su entorno en el lugar específico desde donde escribe. Estos factores determinan la perspectiva del autor del texto. La identificación de esa perspectiva es de suma importancia para determinar las razones de la presencia de numerosas marcas textuales. Las motivaciones personales y políticas de los autores imprimen señales identificables en el texto que aparecen al hacer una lectura crítica y cuidadosa y aplicar el análisis semiótico. Como producto de este tipo de lectura resaltan también las limitaciones de los autores: la escasa comprensión de los hechos reportados, el reducido conocimiento de las lenguas indígenas, el escaso impacto en la administración española.

Junto a las presencias narrativas e históricas de los autores están los destinatarios del documento, lo hayan recibido efectivamente o no. Lo que incumbe al análisis es la aparición de ese destinatario en el texto ya

que todo el discurso esta orientado hacia él. Ese receptor ocupa la posición de coautor, pues la narración está cargada de alusiones explícitas o implícitas a él. Estas dos instancias, la del “destinador” y la del destinatario,<sup>1</sup> no están en el vacío; se encuentran en un contexto sociopolítico determinado, integrándolo y desempeñando roles específicos en él.

El contexto histórico que presento, tanto general como particular, amplía lo conocido hasta ahora, añadiendo datos y estableciendo nuevas relaciones, muchas veces imprevistas, entre entidades. Estos avances sirven de base para explicar hechos conocidos pero no comprendidos, para darle más matices a algún personaje histórico conocido o desconocido y, en general, para aumentar el rango de lo que se conoce. El estudio histórico de los autores y, por extensión, de los receptores y de su entorno, enriquece considerablemente el panorama social andino del siglo XVI.

Este trabajo indaga en el conocimiento lingüístico de cada uno de los autores estudiados, en su conciencia lingüística y cultural, y en las facilidades con que contaron de haber requerido de los servicios de intérpretes. Doy cuenta del autor que no puede asimilar lo que ve y lo indica así en el texto, el que reconoce que hay mucho más de lo que describe, y el que no sólo cuenta lo que sucedió sino que añade elementos mitológicos para darle más color a su narración. La percepción de lo real visto se mezcla con lo real del imaginario indígena y español. Doy cuenta de la dificultad que tienen los miembros de una cultura para observar y describir otra diferente de la propia. Ha sido más fácil rechazar lo nuevo que esforzarse por comprender lo desconocido e intentar identificar las relaciones de ese aspecto cultural con los demás que conforman la cultura.

Un factor que introduzco en el estudio de las primeras décadas de la invasión española es la traducción, un elemento fundamental para la comunicación interlingüística. Los estudios de las lenguas indígenas y del español del siglo XVI, interactuando todos en los Andes, son imprescindibles para evaluar la calidad del intercambio de información y la confiabilidad de los datos que según se dice se recabaron de los informantes.

Luego de estudiar la documentación histórica, se observa que cuando se refieren a los intérpretes, los españoles están hablando de muchachos

1. Los términos destinador/destinatario “[...] tomados de R. Jakobson (en su esquema de la comunicación lingüística) designan, en su acepción más general, a los dos actantes de la comunicación (llamados también emisor y receptor en la teoría de la información, pero desde una perspectiva mecanicista y no dinámica). Considerados como actantes implícitos, lógicamente presupuestos, de todo enunciado, son denominados enunciador y enunciatario” (Greimas y Courtés 1979: 117).

indígenas que fueron secuestrados o habidos en trueque. Estos jóvenes fueron extraídos de sus grupos étnicos a una edad muy tierna, y se les sometió a un tipo de enseñanza que hoy llamaríamos de inmersión. La enseñanza fue forzada y las condiciones de aprendizaje muy precarias. Lo que se desprende de estas averiguaciones es que los intérpretes sabían a duras penas algo de su propia lengua, poco de la lengua administrativa inka y algo de la castellana. Es decir, la calidad de las interpretaciones era muy mediocre y poca o nula la intercomprensión que se podía lograr con ellas. Sobre estos intérpretes recayó gran parte de la responsabilidad del éxito o fracaso de los primeros encontros.

Los informantes indígenas, especialmente los que habían ostentado cargos en el inkanato, eran los privilegiados por los españoles. Eran también los más ancianos y los que habían vivido lo que contaban. Al recurrir a ellos, los funcionarios españoles en misión oficial o los cronistas se enfrentan al casi insuperable problema de la lengua: no hay ninguna en común entre los interlocutores. Además, está el protocolo diferenciado de ambos grupos, fuertemente marcado por sendas culturas, y la diferente concepción de lo que puede ser contado y de lo que constituye la Historia.

Los filtros lingüísticos, tan o más importantes que los culturales, no han sido tomados en cuenta hasta ahora en los estudios históricos o literarios de los textos y documentos del siglo XVI. La lingüística de las lenguas andinas, así como los estudios de la situación del español en el siglo XVI, han sido hechos independientemente; mi trabajo los ha reunido para analizar interdisciplinariamente la situación de vinculación asimétrica que reunió a esas lenguas en la región andina.

He observado que la dimensión política de la lengua tiene un peso decisivo en el siglo XVI: se requiere de una lengua común para que el invasor imponga su fe. Esta urgente necesidad torna las relaciones interlingüísticas de indígenas y españoles en un muestrario de las actitudes que se toman con las lenguas en una situación colonial. Mis estudios indican cómo la tendencia hacia castellanizar la diversidad lingüística andina se estrella contra la vitalidad y los recursos de las lenguas nativas de América.

Siendo como es tan importante identificar las configuraciones culturales europeas presentes en el texto, es también crucial ver a través de ellas o a pesar de ellas. Así podremos leer lo que se encuentra representado en los textos españoles tempranos sobre los Andes como, por ejemplo, el pasado nativo que viene a ser, más bien, el reflejo de una realidad europea. La realidad andina es la que se describe como exótica, rara o incomprensible para los lectores europeos. Estas perspectivas

contrapuestas constituyen, la mayoría de las veces, los únicos rasgos con que se cuenta para identificar a la sociedad nativa en esos textos. El confrontar lo que los autores españoles tempranos escribieron con la documentación en archivos, con los restos arqueológicos y los estudios antropológicos ha probado ser muy productivo.

El que los documentos del siglo XVI sean equivocadamente considerados inaugurales echa un velo sobre la información que impide leerlos críticamente y menos aún cuestionarlos. Una vez que esos textos se hayan liberado de su aura sagrada, podrán estar al alcance de estudiosos y analistas. Es necesario retrotraerlos a la categoría documental para poder trabajar con ellos. Mientras se les considere documentos inaugurales, poco se podrá hacer, aparte de utilizarlos como fuentes fidedignas de la historia, algo que distan mucho de ser.

Lo que se ha presentado corrientemente como una proposición disyuntiva, historia o literatura, es en realidad, y como indica el resultado de los estudios realizados, una proposición copulativa: historia y literatura. La ineludible presencia de la narrativización en ambos proyectos, el de escribir historia y el de redactar textos literarios, ofrece un vasto campo de investigación. Lo he abordado a partir de la teoría literaria principalmente, muy útil para esclarecer la estructura formal de la narración, su organización en tramas y la peculiar manera de escribir de cada autor.

El análisis literario ha permitido, también, identificar subtextos embebidos en el texto principal. Muchos de ellos son narrativas completas que pueden gozar de autonomía; han sido insertados para darle color local al texto principal, amenizarlo con anécdotas y, principalmente, darle matices de realismo y de veracidad al texto huésped. Este recurso le da una dimensión adicional a la narrativa y la hace más compleja, más rica en significaciones, puesto que los contenidos de cada subtexto contribuyen a darle una mayor densidad significativa al texto que los alberga.

El desafío a la crítica que presentan los textos del siglo XVI no puede ser exagerado. Propongo estudios semióticos y literarios de cada uno de los textos existentes, antes de que se les utilice como una fuente incuestionable de todas las historias posteriores. Nos compete a los peruanos, andinos y latinoamericanos de hoy revisar la versión vigente de la historia en tanto que se ha basado en lo que escribieron aventureros, conquistadores, evangelizadores y funcionarios españoles, y que ha sido asimilada sin tomar distancias. Con las siguientes páginas se inicia esta lectura bajo otra mirada, la de la crítica.



**PRIMERA PARTE**

---

**INTRODUCCIÓN**

## *CAPÍTULO 1*

---

### *Los documentos manuscritos coloniales*

#### **La documentación colonial temprana**

La denominación *documentos iniciales* designa los primeros informes que escriben los europeos cuando “descubren” el continente insospechado y todo lo que él contiene: los habitantes inesperados, la naturaleza exuberante y, especialmente, las evidentes riquezas. Esos textos constituyen los primeros registros de las imágenes, poco nítidas aún, que captan los marineros, escribanos, conquistadores y descubridores en Indias y transmiten a reyes y autoridades eclesiásticas en España. En esta etapa, las impresiones que comunican son escuetas: no se conoce aún, sólo se ha observado desde lejos o muy rápidamente o se opta por el laconismo para evitar atraer a indeseables y las represalias de la Corona. Sólo queda registrado algo de los grandes hechos, apenas los detalles y los contextos en que estos tienen lugar.

Posteriormente, cuando diversos tipos de funcionarios se instalan en poblaciones españolas en América para llevar adelante la consolidación de su presencia allí, procediendo a la colonización y evangelización propiamente dichas, es cuando surgen los documentos informativos que detallan las actividades de españoles en Indias. Ya se dan relaciones de convivencia entre *naturales* y foráneos, no sólo de agresión armada y conquista. Esta convivencia está marcada por la opresión y el dominio, sí, pero hay intentos por comprender y explicar lo que se está controlando y lo que se está prohibiendo.

Este lapso entre 1550 y 1575, que he llamado temprano, es el que más me interesa. Mi intención es conocer, aunque por fuerza a través de

textos españoles, lo que los *naturales* tenían como propio, como expresión cultural, como forma de vida. Aún no se hacen presentes las grandes censuras a la información que entra y sale de Indias; aún no se ha consolidado la cultura europea, española, en el área; la evangelización avanza muy lentamente y todavía se pueden celebrar ritos nativos. Este es un periodo breve, aunque muy rico y complejo, en que españoles interesados y relativamente competentes describen el mundo andino en maneras que nos permiten tanto vislumbrar lo que fue antes que llegaron como percibir lo que era cuando lo describían.

En esta época se elaboran muchos documentos manuscritos que se conocen hoy como “crónicas”. He observado que bajo este término se agrupa a varias clases de textos, como si pertenecieran a una misma tipología documental. Esto se puede deber a que el término “crónicas” describe, hasta cierto punto, los documentos de esta época que refieren secuencias de hechos considerados históricos, acaecidos en un determinado periodo y lugar, siguiendo un patrón mayormente cronológico. Lamentablemente, muchos documentos que forman parte de ese grupo escapan a esta descripción.

Considero que el rubro “documentos manuscritos coloniales” es lo suficientemente general como para albergar a todo tipo de documentos identificados hasta ahora: crónicas, relaciones, cartas y otros. La clasificación propuesta<sup>1</sup> se basa tanto en la forma (organización, lengua utilizada, estilo, extensión) y en el contenido (temática, coherencia, cohesión), como en la función<sup>2</sup> y el objetivo, explicitados a partir de la identificación del eje destinador/destinatario. Considerados desde estas perspectivas múltiples, los documentos muestran sus características con mayor

1. “El uso de la lengua se lleva a cabo en forma de enunciados (orales y escritos) concretos y singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana. Estos enunciados reflejan las condiciones específicas y el objeto de cada una de las esferas no sólo por su contenido (temático) y por su estilo verbal, o sea por la selección de los recursos léxicos, fraseológicos y gramaticales de la lengua, sino, ante todo, por su composición o estructuración. Los tres momentos mencionados —el contenido temático, el estilo y la composición— están vinculados indisolublemente en la *totalidad* del enunciado y se determinan, de un modo semejante por la especificidad de una esfera dada de comunicación. Cada enunciado separado es, por supuesto, individual, pero cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, a los que denominamos *géneros discursivos*” (Bakhtin 1982: 248).
2. “Una función determinada (científica, técnica, periodística, oficial, cotidiana) y unas condiciones determinadas, específicas para cada esfera de la comunicación discursiva, generan determinados géneros, es decir, unos tipos temáticos, composicionales y estilísticos de enunciados determinados y relativamente estables” (Bakhtin 1982: 252).

claridad, permitiendo una clasificación más ajustada. Esto es especialmente cierto con respecto a la identificación del destinatario<sup>3</sup> del documento, quien participa, aunque de manera indirecta, en la elaboración del mismo. Digo esto porque el destinador lo tiene constantemente presente al redactar el documento, ajustando su expresión a las expectativas de ese destinatario específico. Las formas expresivas varían en función del destinatario: la lengua, el registro, el léxico, las fórmulas de cortesía que exige la diplomacia. Estrechamente relacionado con el destinador, está el objetivo del documento. La identificación de la motivación que guía la elaboración del texto contribuye a establecer qué tipo de documento es, puesto que ese objetivo modela tanto la forma de expresión (organización temática, selección léxica) como el contenido del mismo.

La cantidad de información escrita sobre las colonias españolas en América, en particular sobre la zona andina estudiada, obedece a una necesidad imperiosa de la Corona española de obtener información de esos territorios. La información se requiere tanto por motivos intelectuales: incorporar lo “nuevo” al mundo de lo conocido, como pragmáticos: optimizar la gestión colonial. La necesidad de contar con datos y descripciones de las Indias da inicio a las solicitudes de información general presentadas en los numerosos cuestionarios reales sobre materias geográficas, topográficas, etnográficas, económicas y otras. Era urgente registrar la nueva información náutica y perfeccionar la cartografía existente para poder transitar con relativa seguridad entre ambos continentes. Es evidente la importancia de obtener información sobre recursos mineros, su ubicación y su posible extracción y transporte a España. Los datos etnográficos eran especialmente útiles para fines evangelizadores, así como para el cobro de tasas impositivas. En general, se preguntó, durante decenas de años, lo que le interesaba saber a la Corona española para afianzar su posición de dominio en los Andes y aprovechar al máximo los recursos existentes.

Los documentos informativos o descriptivos de hechos más o menos específicos que responden a los requerimientos explícitos de la Corona, deben constituir una subdivisión de los documentos manuscritos coloniales, la de las *relaciones*. La diplomática identifica estos documentos como ascendentes dentro de la burocracia española y los describe como

3. “Toda comprensión de un discurso vivo, de un enunciado viviente, tiene un carácter de respuesta (a pesar de que el grado de participación puede ser muy variado): toda comprensión está preñada de respuesta y de una u otra manera la genera: el oyente se convierte en hablante” (Bakhtin 1982: 257).

la contraparte de los documentos que envía el rey solicitando información. En ocasiones surgieron escritores espontáneos de relaciones que ofrecieron sus propios datos porque los consideraban importantes para satisfacer la curiosidad sobre América que lógicamente se había despertado en España, especialmente después de la llegada a Sevilla del llamado “tesoro de Atahualpa” a fines de 1533 y durante 1534 (Mendiburu 1902: 93). Otro tipo de información espontánea y bastante extendida que les llega a los reyes de España son las relaciones de los hechos de conquista que han llevado a cabo sus súbditos. Aquí el motivo es despertar el reconocimiento necesario para hacerse acreedores de mercedes reales. No hay que dejar de lado las denuncias de los abusos y maltratos de los indígenas.

Aunque un autor considere que la sucesión cronológica de hechos contribuye a aclarar sus esfuerzos descriptivos, ese único factor no convierte al documento en crónica. Una manera de expresar el transcurso del tiempo en la cultura occidental es narrar algo desde sus orígenes, llegando a lo más reciente, el momento presente. La perspectiva que prevalece es la del autor, quien se construye a sí mismo, cuando aparece en el texto, como un observador imparcial de los hechos; o, cuando no figura en su propio relato, como una instancia extratextual que se limita a transcribir “la realidad”. El hecho de que exista un autor, explícito o no, nos invita a pensar en la existencia de una narrativa. La perspectiva del autor hace que ese relato sea arbitrario en varios órdenes de cosas: la selección del hecho histórico depende del interés que despierte en el autor, quien establece cuándo se inicia la sucesión de hechos que anteceden al principal y decide cuál es el momento final de su narrativa. Además, esta sucesión de hechos, presentados como eslabones de una serie de relaciones causa-efecto, es una convención del autor a la que se recurre para presentar en secuencias lo que sucedió en un momento dado: los acontecimientos no aparecen así cuando se les vive sino sólo cuando se les narra.

La *crónica* está redactada con miras a preservar en papel los hechos históricos que la memoria no podría guardar, con el objetivo de que personas que no han visto lo descrito e, inclusive generaciones futuras, puedan leer estos textos y enterarse de lo que fue o sucedió en el pasado. En la época colonial, había un funcionario importante en la corte dedicado a escribir la historia de la monarquía española. Este funcionario era el cronista (o *coronista*) real. Esto nos sugiere que él escribía por encargo, aunque no en respuesta a una *información* específica, sino como parte de sus funciones, conservando la memoria de los hechos de los españoles.

Esto no impidió que surgieran muchos cronistas e historiadores aficionados: soldados, sacerdotes, funcionarios de diverso rango que, estando en América sintieran la necesidad de registrar lo que veían o lo que les contaban para que quedara un testimonio escrito de ello. Estos personajes escribían sin encargo u obligación alguna, obedeciendo a su propia iniciativa y respondiendo a la necesidad de informar a otros. Ellos generalmente intentaban, con diferente suerte, conseguir el favor real y los permisos necesarios para publicar sus historias o crónicas. Es importante señalar que el cronista real tenía acceso a estos textos mientras sus autores tramitaban sus permisos y los utilizaban como fuentes para la “historia oficial”, sin tener, necesariamente, que reconocer esos manuscritos como fuentes. Muchas veces estas crónicas no recibían los permisos para su publicación, pero sus contenidos ya habían sido glosados por el cronista oficial y formaban parte de la versión real de la historia de España en América. Los manuscritos inéditos, a los que se les negaba los permisos o caían en el “olvido”, pasaban a los archivos pertinentes o a formar parte de colecciones privadas y allí han permanecido, y permanecen, esperando ser “descubiertos”.

Una de las diferencias entre la crónica y la relación es que la crónica cubre un espectro de hechos más amplio en el tiempo y en el espacio. Si la relación es más puntual y específica, la crónica tendrá una cobertura más general y amplia. Un cuidadoso seguimiento de los documentos por su periplo dentro de la burocracia española nos puede mostrar los diferentes usos y destinos que tuvo cada grupo, crónicas y relaciones. Algunas crónicas, una minoría, se publicaron apenas fueron escritas, especialmente las de las órdenes religiosas. Muchas otras lo han sido trescientos o cuatrocientos años después; aun otras permanecen inéditas. En cuanto a las relaciones, como ellas no se escribieron para ser publicadas, los avatares que han sufrido han sido de diferente índole. Han fungido como fuentes de crónicas en algunos casos, mientras que en otros, la mayoría, fueron considerados como documentos reservados por contener información considerada confidencial por la Corona.

Así como las relaciones surgen como respuestas a solicitudes de información y las crónicas relatan hechos históricos, las *cartas* ofrecen información como parte de un vínculo de dependencia de quien tiene que dar cuenta de sus acciones a otra persona de más rango o jerarquía. Este vínculo puede ser de parentesco o laboral. Las cartas en la época colonial tienen unas características que hoy nos pueden parecer sorprendentes, especialmente su extensión y sus contenidos. Es muy posible que tanto su extensión como la descripción de entradas, poblaciones, pacificaciones

y otros hechos similares que ellas incluían hayan contribuido a que se les considere como “crónicas”.

Cartas extensas, de cien folios o más, no eran raras en esa época, si consideramos que era el único medio, aparte del de viva voz, de comunicarse con otras personas a distancia. Hay que considerar, además, el tiempo que demoraban esas cartas en recorrer tierras y mares, con todos los peligros que ello conllevaba. Cuando uno escribía una carta, sabía que su correspondiente la iba a leer o a escuchar al cabo de unos seis a ocho meses, más o menos. Se acostumbraba preparar varias copias de cada carta y enviarlas en diferentes barcos o encargadas a diferentes viajeros para asegurarse que por lo menos una copia llegara a su destino. Ello nos da una idea del tiempo de preparación y copia que estas cartas requerían. Las cartas, aunque fueran uno de los medios de comunicación más veloces y efectivos del siglo XVI, contenían información desactualizada antes de que hubieran sido terminadas y enviadas a sus destinos. Por ello, y para mantener el flujo de la información, había que escribir muchas cartas y muy largas.

La letra con que están escritos la mayoría de documentos del siglo XVI fue siempre un motivo de queja y de protesta por parte de quienes tenían que descifrar los signos y desarrollar las abreviaturas para poder entender lo que esos papeles contenían. Se prohibió el uso de ciertos tipos de letra por real cédula, sin mucho efecto práctico. Se exigió que escribanos y amanuenses escribieran claramente, utilizando la letra llamada *cancilleresca*, propia de las cortes, una letra menuda con la que se escribía cada carácter independientemente y con muy pocas palabras abreviadas, respetando las separaciones convencionales entre cada palabra. Los empleados de las notarías y escribanías utilizaban la letra llamada *procesal encadenada*, en la que todas las letras van unidas, para separarse solamente en el punto en el que levanta la pluma el amanuense para mojar la pluma en la tinta o añadir algún adorno o rasgo adicional a la letra. Esto hace que este tipo de escritura sea muy difícil de leer y transcribir. La necesidad de escribir con rapidez y de economizar papel, hacía que los funcionarios legales produjeran documentos que exigían de especialistas para decodificar sus crípticos y abigarrados signos. Estas complicaciones hacen, aún hoy, muy raro el documento colonial que haya sido feliz y completamente trascrito. Hay que añadir a ello las limitaciones en los archivos y otros depósitos documentales, cuyos fondos están lamentablemente expuestos a la humedad, hongos, perforaciones y roturas, además del desgaste producido por el uso continuado de esos documentos en su momento y hasta en la actualidad.

Los formatos que tenían todos los documentos mencionados y las frases que contenían obedecían a costumbres arraigadas y representaban comportamientos cortesanos muy ritualizados. Es por ello que encontramos muchos formulismos en estos documentos manuscritos y observamos que tienen una estructura similar. Guiarse únicamente por los nombres que aparecen en la carátula o primer folio ha provocado la difusión generalizada de datos errados. Muchas veces en esa primera página se escribe la dedicatoria o se indica a qué persona le compete leer el documento y dar su opinión sobre su contenido, su calidad y su eventual publicación. Lo que aparece en las líneas iniciales de esa página, si no está corroborado en las páginas interiores, generalmente se refiere a indicaciones administrativas de circulación interna del documento. Así, no se incluye allí, necesariamente, el nombre y el título de la persona a quien el autor le escribió el documento. Por ello es importante identificar al destinatario dentro del documento y verificar su existencia histórica, buscando reafirmaciones de ello o rectificaciones, según sea el caso. Debe considerarse, también, que muchas veces lo que hoy consideramos un documento único y completo, es en realidad una serie de documentos más cortos que en algún momento de su historia fueron reunidos por considerarse que tenían algún elemento en común. Este factor común puede ser la caligrafía (lo pudo haber escrito un mismo copista), el tema, el momento en que llegó a algún archivo o algún otro motivo tan arbitrario como los anteriores.

Además, la unión de estos trozos de texto que hoy para nosotros conforman uno, puede haber sucedido en cualquier etapa de la producción y procesamiento burocrático del mismo. Es necesario, entonces, buscar la coherencia y la cohesión pertinentes al leer íntegramente cada uno de los documentos considerados unidades textuales. Identificar al destinatario a partir de los deícticos de persona, así como las reiteraciones temáticas, resulta muy útil para demostrar esa unidad interna del documento, o, por supuesto, su falta. A veces, son las copias o *traslados* los que han perdurado, dándose por perdidos los originales. Hemos encontrado también que aparecen manuscritos que tratan los mismos temas desde perspectivas diferentes y otros, que mientras sus contenidos varían grandemente, se observa que han consultado o copiado extensamente textos ajenos.

Los documentos coloniales iniciales y tempranos han adquirido la categoría de textos fundacionales para historiadores, lingüistas y otros estudiosos de la presencia española en América y del impacto de ésta sobre las sociedades europeas del siglo XVI. Consideramos que ésta es

una posición hispanófila, eurocéntrica, que la teoría poscolonial debe deconstruir. Entendemos *deconstrucción* como el intento de “[...] dismantelar la lógica por la que un sistema particular de pensamiento, y detrás de él, todo un sistema de estructuras políticas e instituciones sociales, mantiene su fuerza”<sup>4</sup> (Eagleton 1991: 148). Para aproximarnos a ello, estudiemos con detenimiento la caracterización de *fundacional*, ya que en su misma configuración encontraremos el hilo conductor de la lógica que lo sostiene.

Un texto fundacional proyecta la ilusión de que inaugura una tendencia, de que inicia un cierto tipo de discurso codificado y que registra ciertos hechos considerados como originales que luego serán tratados como fuentes. Los documentos coloniales llenan todos los requisitos para ser considerados fundacionales o inaugurales: la cuidadosa selección de informantes, la recolección de datos de primera mano, *in situ*, la utilización del texto como una fuente de información fidedigna por la Corona y por otros escritores, el tratar temas novedosos y el describir tierras y gentes nunca vistas por europeos. A esto puede sumarse el no haber identificado fuentes indígenas consideradas históricas, decodificables y comprensibles para los españoles. Estos no cuentan con un caudal anterior de recuentos históricos con el que puedan conectar sus propios escritos, extendiendo una tradición que no fueron capaces de reconocer. Los cronistas actúan con la convicción de que están escribiendo la historia del *nuevo mundo* por primera vez, ya que ignoran o desdeñan lo que los nativos tienen como registro histórico. Esta actitud de desprecio se debe a las características crípticas de su codificación, y a la extrañeza del código de registro: dibujo, nudo. El cronista no percibe que su discurso escrito en castellano sea “[...] un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados” (Bakhtin 1982: 258).

Los textos documentales coloniales constituyen fuentes testimoniales que pueden ser usadas como pruebas judiciales y como confirmación de servicios rendidos a Su Majestad. El que estos textos fueran también pruebas judiciales, susceptibles de confirmar cargos o negar mercedes contribuyó a que fueran considerados como fuentes primigenias. Las historias europeas escritas y/o traducidas que tratan de grupos étnicos no-europeos son los mejores ejemplos de libros históricos fundacionales. De allí surge el efecto de sentido de percibirlos como inaugurales, ya que están incorporando lo “nuevo” al corpus de lo histórico, tal como éste ha

4. (Traducción de la autora).

sido concebido por Europa, a partir de su pasado griego y romano, estrechamente relacionado al registro de hechos en escritura fonética.

Estas consideraciones son las que han sido tenidas en cuenta en la elección de mi corpus. Mi trabajo de análisis está basado en tres documentos coloniales, escritos por españoles en territorio andino durante los años comprendidos entre 1550 y 1575. Los textos seleccionados son: *Crónica del Perú. Segunda parte. El señorío de los incas*, de Pedro de Cieza de León; *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros [...] de Polo Ondegardo*; y *Suma y narración de los incas [...] de Juan de Betanzos*. Es importante mencionar aquí que las citas de los autores coloniales se transcribirán tan literalmente como sea posible, siguiendo tanto el manuscrito como el texto impreso. En el caso específico de Pedro de Cieza, la *Primera parte* que utilicé también para este trabajo se ha preparado “[...] sobre la base de los dos ejemplares de la edición original [...] (Sevilla, 1533)” (Cieza 1984: nota del editor) que supervisó el mismo autor. Para esa publicación, seguimos la ortografía tal como la ofrece la edición de 1984 de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La transcripción de la *Segunda parte*, así como la edición, han sido tan cuidadas que se hace innecesario consultar con el manuscrito que dio origen a la versión de Francesca Cantù. No pasa lo mismo con los otros autores, Polo Ondegardo y Juan de Betanzos, que no han sido editados con el cuidado necesario, obligándonos a recurrir al manuscrito debido a la cantidad de errores tipográficos encontrados en sus versiones publicadas. Al consultar los manuscritos se halló, también, errores de transcripción.

Como me interesa conservar las representaciones gráficas del siglo XVI, especialmente por ceñirme a criterios de lingüística histórica, voy a transcribir los manuscritos cuando sea necesario, siguiendo las pautas de las “Normas para la transcripción de documentos históricos hispanoamericanos” aprobadas mediante la resolución N.º 9 de la Primera Reunión Interamericana sobre Archivos (Washington, D.C., 27 de octubre de 1961). Las normas más importantes que seguiré serán la ampliación de las abreviaturas y la omisión de los acentos que hoy se utiliza. No sorprenderse, entonces, de no encontrar acentos ortográficos en las citas de los autores del siglo XVI, ya que ellas seguirán sus usos ortográficos tanto como lo permitan la claridad y las normas de transcripción paleográfica.

### Antecedentes teóricos: análisis del discurso

El *discurso*, o la realización del proceso semiótico, puede identificarse como la unidad donde se actualizan los procedimientos generadores de

significados y sentidos. La teoría del discurso “se funda como un ‘análisis no subjetivo de los efectos de sentido’ contra la ilusión que tiene el sujeto ‘de estar en el origen del sentido’” (Maingueneau 1980: 19). Asimismo, se centra en la identificación y descripción de las condiciones sociohistóricas de la producción discursiva, ya que ellas influyen en los contenidos del discurso. La teoría del discurso analiza las articulaciones entre condiciones de producción y discurso presentes en el texto. Además de ello, el análisis del discurso se encuentra en la intersección de varias disciplinas (Maingueneau 1980: 27), entre las que se cuenta la lingüística, la semiótica, la semántica, todas ellas en formación. Concurren también en ella la historia, el psicoanálisis, la etnografía y otras áreas del conocimiento que están pasando por un interesante proceso de autocuestionamiento y revisión; es decir, de deconstrucción.

El discurso puede estar registrado en uno o más códigos significativos; en nuestro caso, se trata de textos escritos en castellano con signos que representan los fonetismos de la lengua. La escritura fonética reúne grafías que se agrupan en palabras y palabras que forman frases y oraciones. El conjunto de palabras u oraciones que conforman un enunciado o discurso será nuestra unidad de análisis. De acuerdo a Dominique Maingueneau (1980: 21), la unidad discursiva transaccional, de extensión variable, es el resultado de una “construcción” que se puede identificar por las indicaciones de inicio y conclusión que inserta su autor en ella. Por su parte, Bakhtin opina que hay otro elemento que contribuye aún más a definir los enunciados: “Las fronteras de cada enunciado como unidad de la comunicación discursiva se determinan por el *cambio de los sujetos discursivos*, es decir, por la alternación de los hablantes” (1982: 260). El discurso refleja tanto el uso de la lengua o lenguas que hace un autor<sup>5</sup> determinado en un momento histórico dado, como la organización y contenidos del texto que responde a una situación de comunicación específica. Tendremos entonces, dos valores discursivos sincrónicos presentes,

5. “[...] las unidades de la comunicación discursiva... adquieren un especial carácter interno gracias al hecho de que el sujeto discursivo (en este caso, el *autor* de la obra) manifiesta en ellas su individualidad mediante el estilo, visión del mundo, en todos los momentos intencionales de su obra. Este sello de individualidad que revela una obra es lo que crea unas fronteras internas específicas que la distinguen de otras obras relacionadas con ésta en el proceso de la comunicación discursiva dentro de una esfera cultural dada: la diferencia de las obras de los antecesores en las que se fundamenta el autor, de otras obras que pertenecen a una misma escuela, de las obras pertenecientes a las corrientes opuestas con las que lucha el autor, etc.” (Bakhtin 1982: 264).

el estado de lengua del autor y el estado de discurso. Esta unidad deberá ser corroborada por la coherencia temática y la cohesión narrativa que muestren sus contenidos. Su extensión depende de los objetivos declarados de cada autor, especialmente en lo referente a la cobertura temática, temporal, espacial, etc. François Rastier (1989) le otorga al discurso una dimensión eminentemente social cuando se refiere a su tipología. Para él, el discurso es el conjunto de usos lingüísticos codificados estrechamente vinculados a un tipo de práctica social, por ejemplo, el discurso jurídico, el discurso médico, el religioso. Para mí, factores tales como lengua utilizada, tipo de letra, fechado del papel, tipo de documento son parte importante a considerar en el estudio de los textos coloniales que los relaciona y permite formar conjuntos de discursos o separarlos para establecer tipologías.

El discurso es la combinatoria de elementos superficiales pertenecientes al nivel sintagmático, considerado como la instancia discursiva, y de una instancia narrativa que se sitúa en el nivel paradigmático, más profundo. La articulación de los niveles superficial y profundo, caracterizados por su isomorfismo, resultan en la expresión discursiva, donde aparecen los significados y sentidos que se quiere transmitir (cf. Greimas y Courtès 1979b: 102 y ss.) y los que se *infiltran* también. En el discurso, el autor “[...] utiliza la lengua en función de sus propias miras: [...] el discurso teje redes originales a través de las virtualidades de la lengua” (Maingueneau 1980: 59). La originalidad de la codificación está limitada, a su vez, por las convenciones lingüísticas y sociales vigentes necesarias para que el discurso cuente con el balance de ambigüedad/claridad necesarias para ser interpretado por su receptor o destinatario. La articulación entre la instancia codificadora, persuasiva, y la instancia decodificadora o interpretativa constituye el eje de comunicación de contenidos en el que se transan significados y sentidos.

De lo dicho podemos deducir que el discurso tiene un valor específico en sincronía que es muy difícil recuperar en diacronía. Esto se debe a su gran capacidad de establecer referencias desde y hacia su propio registro cultural. Este aspecto se hace más evidente y cobra importancia crucial cuando, como en los casos que me ocupan, los discursos se elaboran y circulan dentro de una cultura pero hablan de otra. Todo ello refuerza mi idea de hallarnos ante el resultado de un proceso de producción textual colonial, esto es, de un conjunto documental de lo que podemos denominar *la historia de España en América*. Este conjunto de textos es el lugar de actualización de la comunicación de los significados y sentidos propios de una relación de poder, en la que los interlocutores,

los españoles, hablan de su relación con los que no lo ostentan, los indígenas dominados.

Otro tipo de complejidad aparece al estudiar hoy discursos redactados en el pasado para ser interpretados por unos receptores determinados, contemporáneos al discurso que no fueron tomados en cuenta en su elaboración y que ahora lo leen y estudian. Mi corpus pertenece, entonces, al conjunto de textos identificado como discursos coloniales de la segunda mitad del siglo XVI que están siendo interpretados por académicos del siglo XXI. Dentro de este corpus, los considero como discursos con un fuerte ascendente histórico, que exhiben interesantes aspectos tanto literarios como lingüísticos.

La utilidad de considerar cada documento colonial como un discurso, completo en sí mismo pero abierto a las referencias exteriores a él, específicas de cada caso, radica en que la teoría del discurso ofrece una serie de herramientas de análisis que permiten investigar los varios niveles del discurso. Desde la perspectiva posestructuralista con la que abordo la teoría discursiva, me interesa sobre manera establecer las condiciones en que cada uno de los documentos de mi corpus fue generado, ya que esos detalles históricos reproducen, aunque sólo hasta cierto punto, el contexto al que cada uno pertenece. El identificar las instancias de producción del discurso permite señalar con mayor precisión las causas de su gestación y las motivaciones de las partes.

Para realizar un análisis extratextual es imprescindible contar con marcos referenciales históricos detallados y precisos, que contribuyan a fijar las variables que se encuentran en el texto. Aun cuando sólo sean los hechos históricos más sobresalientes del texto los que vayan a someterse a estudio, considero que este análisis es valioso por cuanto aporta los factores temporales sincrónicos que permiten establecer la historicidad de las interacciones sociales. Ello permite corroborar la distinción tipológica propuesta. Esta propuesta multidisciplinaria del análisis textual es eminentemente posestructuralista y pretende cubrir ampliamente el corpus.

En vista que el destinatario participa, a través de la concepción que de él tiene el destinador, en la configuración del discurso, debe también estar presente en su definición. La representación del rey, del público lector, del funcionario superior al que se le responde la solicitud de información, hace su aparición en el texto y puede ser refrendada contrastándola con los hechos históricos. Tanto el destinador como el o los destinatarios están inmersos, a su vez, en los contextos sociopolíticos que contribuyeron a que ese discurso se hiciera realidad, generando la necesidad

de ello. Los efectos que cada discurso tenga en ese contexto sociopolítico forman parte de ese ambiente, como respuestas o reacciones a los contenidos del mismo. Cada texto funciona como un *nodo*, como “[...] un punto que centraliza diversos componentes” (Lotman y Uspensky 1990: 413). Un análisis concienzudo debe dar cuenta, también, de estos factores sociopolíticos que se entrelazan con el discurso, durante toda su vida activa.

El hecho de que destinador y destinatario compartan una misma cultura<sup>6</sup> afecta considerablemente el discurso, marcando la forma en que funciona la “referencialización”, a partir de alusiones a las memorias compartidas y a lo tradicional. Los análisis que se relacionan con el referente, sea éste un topónimo, un patronímico, una alusión a un pasado mítico, etc., se encuentran estrechamente vinculados con el pasado cultural que tienen en común. Esto es especialmente cierto cuando se considera, con Lotman y Uspensky (1990: 411), que las culturas quedan definidas por la religión y las costumbres articuladas por la lengua. Esta noción del referente anclado en la cultura en la que adquiere validación es especialmente interesante cuando las instancias entre las que circula el enunciado exigen referencias a su propia cultura al intentar comunicar la cultura del *otro* o la no-cultura.<sup>7</sup> La cultura de quien describe se erige como la cultura referente, mientras que la cultura descrita se mantiene en el lugar de la cultura referida. A su vez, esta referencialización intercultural asimétrica reduce la cultura referida a sólo lo referenciable en la otra; lo que no encuentra un símil, una comparación o un contraste permanece en el campo de lo no comprendido, lo extraño, lo indescriptible y, hasta se podría decir, de lo invisible. Los hechos lingüísticos dan cuenta de que la referencialidad se encuentra estrechamente vinculada al hecho histórico al que alude, pertenezca éste a la cultura referente o a la referida. Si a la primera, es parte del conjunto de conocimientos comunes con el destinatario; si no, sólo le llegan los resultados de las comparaciones con la propia, la compartida.

6. “Entendemos la cultura como la memoria no hereditaria de la comunidad, una memoria que se expresa a sí misma en un sistema de restricciones y prescripciones” (Lotman y Uspensky 1990: 411). (Traducción de la autora).

7. “[...] una cultura orientada principalmente al contenido [...] siempre se concibe a sí misma como un principio activo que debe expandirse y ve a la no-cultura como la esfera de su expansión potencial” (Lotman y Uspensky 1990: 417). (Traducción de la autora).

La teoría de la enunciación, que estudia la presencia del autor en su propio texto, nos ofrece las herramientas de análisis que permiten identificar en el discurso los deícticos y otros indicios que marcan persona, tiempo y lugar. Las unidades de sentido asociadas con las modalidades enunciativas detectadas nos permitirán identificar las intenciones del autor con respecto a su enunciatario, así como a otras entidades presentes en el discurso, y también la carga fórica con que inviste los distintos hechos que relata. Esta disciplina nos facilita la labor de estudiar “[...] el lenguaje asumido como ejercicio por el individuo” (Maingueneau 1980: 117) y, a partir de ese uso particular de la lengua, identificar las actitudes que tiene para con el entorno sociohistórico. El objetivo es articular los índices de la enunciación con las condiciones de producción del discurso; es decir, relacionar la interioridad del texto con su contexto extratextual. La situación de enunciación debe verse también como un resultado de las condiciones de producción del texto y como un elemento generador de esas mismas condiciones. La aparición del enunciador en su enunciado nos ofrece pistas para entender y explicar por qué lo dicho aparece y lo no dicho fue excluido; nos aclara los criterios que impulsan al autor a poner por escrito lo dicho y las motivaciones que silencian sus expresiones. Ello nos abre la posibilidad de señalar hechos de censura oficial y, también, de autocensura, así como de explicar motivos de silencio y “olvido” en los textos coloniales tempranos.

Utilizando la teoría de la enunciación comprobaré cómo se representa a sí mismo el autor y cómo presenta a su receptor en cada uno de los textos estudiados. El establecimiento de las instancias discursivas permite su actualización en actores concretos para cada una de ellas. Esta pluralidad de resultados contribuirá a poner en evidencia tanto los efectos de sentido construidos en el texto para ese receptor en particular, como las referencias extratextuales que contribuyen a generar los significados.

Siguiendo la propuesta de “semiosis colonial” elaborada por W. Mignolo, las crónicas tempranas serían parte integral y constitutiva de esta definición:

La semiosis colonial se refiere al ámbito conflictivo de las interacciones semióticas entre miembros de culturas radicalmente diferentes comprometidas, por una parte, en una lucha de imposición y de apropiación y, por la otra, de resistencia, oposición y adaptación. La misma naturaleza de la semiosis colonial [...] requiere de un análisis comparativo y una comprensión diatópico (Mignolo 1989: 93).<sup>8</sup>

8. (Traducción de la autora).

Ahora bien, en el caso de los textos estudiados, la “semiosis colonial” presenta características específicas: no se dan intercambios discursivos entre miembros de las culturas en pugna, entre colonizadores y colonizados. Ello se debe a que el flujo de la semiosis es relativamente horizontal; los colonizadores intercambian discursos entre *ellos*, acerca de los *otros*. En este periodo inicial de la presencia española, que en los Andes se da entre 1532 y 1550, sólo contamos con textos escritos por españoles. Hacia fines de ese siglo aparecen las primeras “crónicas mestizas”, aunque también escritas por españoles, como la de Titu Cusi. Habrá que esperar hasta el siglo XVII para que el Inka Garcilaso y otros escriban sus propias versiones castellanizadas de los hechos. Lo mismo será con los escritos de Guaman Poma y hasta con los mitos de Huarochirí, elaborados por nativos, mestizos o españoles en quechua o en una original mezcla de quechua y castellano. Todos los que escriben sobre los Andes, sean europeos o nativos, lo hacen para españoles en la Península y se dirigen en son de reclamo o de súplica al centro de poder, recorriendo el camino ascendente requerido por la burocracia cortesana, con las particularidades que exigen los contextos coloniales.

El rol pasivo que se ve obligado a desempeñar el colonizado lo limita a ser parte del contenido de los textos: es la “tercera persona”, a quien se describe; se habla *del* “otro”, pero no *con* el “otro”. En el periodo colonial temprano no se han dado aún las condiciones que siquiera permitan una producción discursiva susceptible de circular entre colonizadores y colonizados. En el siglo XVI los colonizados no participan de los códigos de los colonizadores; no se les da acceso aún al uso de la palabra castellana escrita, a la que se atribuye mayor prestigio. Expresamente se desestima la enseñanza del castellano e, implícitamente, el aprendizaje del código fonético escrito fuera del ambiente del adoctrinamiento de hijos de “principales”. Ello cancela la posibilidad de un colonizado no evangelizado de convertirse en enunciador ante un público de colonizadores, restringiendo el número, la calidad y la variedad de las “interacciones semióticas” a las que se refiere Mignolo. Más bien, en esta instancia semiótica particular, colonial, sí se constituyen enunciadores y enunciatarios europeos que forman circuitos comunicativos cerrados y excluyentes. Posteriormente, los interlocutores nativos o mestizos tienen que adecuarse a los procesos de comunicación establecidos por los circuitos metropolitanos para poder acceder a establecer relaciones de interlocución que, generalmente, no son autorizadas, y cuando lo son, rara vez son exitosas.

Aunque hemos dicho que la unidad de estudio de la semiótica es el discurso, debemos recordar que esta unidad está formada por subunidades

que permiten análisis más puntuales y acercamientos más específicos a diferentes aspectos. Nos referiremos, especialmente, a lo que las disciplinas que estudian las lenguas han llamado *isotopías*. Este tema lo desarrolla con mucho éxito, a mi parecer, la semántica componencial, y ese será el derrotero que utilizaré para acercarme a ese semantismo recurrente que aparece a lo largo de un discurso. Las isotopías contribuyen a organizar el flujo del sentido, conformando ejes semánticos por donde discurre el significado al ponerse en marcha varias estrategias, entre las que destaca la recurrencia, la redundancia, el símil, la repetición, etc.

Guiando el análisis hacia lo particular, indagaré sobre palabras específicas que arrojarán luces sobre la comprensión o no de la situación de los primeros años de la conquista y aun de los años previos a la llegada de los españoles. Voy a seleccionar términos que son claves para observar la proyección de la cultura española en las definiciones de los elementos culturales nativos, puntualizando las “exuberancias y deficiencias”<sup>9</sup> obtenidas en la descripción de sus contenidos. Volveremos a escuchar la voz de quienes escribieron los documentos coloniales para rescatar de allí, de sus textos, esos hilos significativos que, estoy segura, conformarán madejas de significados que van a diferir de la conceptualización prevaleciente hoy tanto entre legos como entre eruditos.

### Antecedentes históricos de los documentos

Las razones de la aparición de cada uno de los documentos coloniales<sup>10</sup> bajo estudio pueden parecer similares en un principio, pero el identificar la combinación de factores y hechos que rodea a cada uno, así como los objetivos de sus autores, mostrará que son diferentes. Al considerar las

9. “En un importante ensayo sobre la naturaleza de la interpretación interlingüística e intercultural, Alton L. Becker (1982) arguye que toda esa interpretación es al mismo tiempo exuberante y deficiente. Las exuberancias y las deficiencias surgen cada vez que las categorías de la lengua del intérprete requieren que algo se añada al original para que le sea inteligible. Una interpretación es deficiente cuando las categorías de la lengua del intérprete no logran dar cuenta de los patrones significativos del original. De acuerdo a Becker, las exuberancias y las deficiencias no aluden a una interpretación deficiente. Más bien, constituyen la condición de toda interpretación interlingüística en los momentos en que las categorías de una lengua no coinciden con las categorías de otra” (Mannheim 1991: 128). (Traducción de la autora).

10. “El texto no es la realidad sino el material para su reconstrucción (y, por lo tanto, para su reconstrucción). Por ello, el análisis semiótico de un documento siempre debe preceder al análisis histórico” (Lotman y Uspensky 1990: 413). (Traducción de la autora).

obras sincrónicamente, cada una se exhibirá como el producto único de su propio momento y de su ambiente, como respuesta a sus particulares instancias de emergencia.

Al analizar un texto sincrónicamente, es muy útil proyectarlo hacia ese punto en el tiempo y en el espacio que le sirvió de ambiente generador y que lo propició, para facilitarnos su comprensión en ese momento específico. Aunque esa conjunción del tiempo y del espacio es irrecuperable, se puede reconstruir, aunque parcialmente, la red de combinaciones entre desarrollos históricos y áreas geográficas donde se encuentran nuestros autores produciendo sus textos. El análisis semiótico, así entendido, se ocupa de “[...] establecer las reglas que le permiten reconstruir la realidad a partir del texto [...]” (Lotman y Uspensky 1990: 413). Asimismo, la elaboración de biografías o su enriquecimiento con detalles nuevos ayudan al investigador a correlacionar no sólo la producción textual de cada autor con su momento histórico, sino también la pertinencia de sus motivaciones. El conocimiento puntual de la vida y las relaciones de parentesco, de trabajo, de amistad no sólo nos descubren las redes de influencia de los autores sino que permiten relacionar a las personas con los momentos históricos y establecer qué circunstancias determinaron que se escribieran esos textos explicando, inclusive, las causas de la asunción de posiciones políticas o la defensa de ciertos principios o ideales.

La identificación de las fuentes de cada texto, de sus conexiones con otros documentos y de su uso como fuente de otros escritos será uno de mis objetivos. Pienso que el proceso de producción textual no es de una singularidad lineal que se inicia en un punto de encuentro espacio-temporal y termina en otro. Mis estudios de la producción textual colonial indican que los textos también surgen de la eventual convergencia de varios proyectos que van evolucionando simultáneamente hasta reunirse en uno que es el texto estudiado. Además de ello, he observado que de cada texto emergen nuevas líneas de pensamiento y de producción de nuevos escritos. Se da así un proceso diacrónico en que los textos aparecen como puntos donde convergen corrientes conceptuales prevalecientes o surgen de las necesidades de expresión sentidas por los autores. Desde esta perspectiva temporal, la producción documental colonial puede ser considerada como un proceso en que cada texto es solamente una concretización del autor que obedece a un momento específico de generación. A su vez, cada una de estas actualizaciones del proceso es, por una parte, su continuación y, por otra, el inicio del siguiente texto. No estoy considerando aquí una dinámica temporal acelerada; la velocidad de la producción no es pertinente sino, más bien, su pertenencia a una

época. Interesa, pues, constatar una cierta relación de continuidad entre los documentos coloniales estudiados que aparecen como respuesta a exigencias de diseminación de la información, percibidas por sus autores o sus lectores como más o menos evidentes.

El considerar a los textos coloniales como productos que emergen de un proceso específico de producción de información facilita el estudio de sus desarrollos futuros, en actualizaciones que pueden parecernos a primera vista como desconectadas. El proceso de reubicar al documento histórico en el contexto que le dio origen puede ser desestabilizador, especialmente cuando esos textos han sido conceptualizados a partir de su estudio fuera de contexto, como si no hubieran sido el resultado —siempre parcial— de una conjunción específica de los factores personales, sociales, políticos, religiosos y económicos que entraron en juego en ese momento dado.<sup>11</sup> Pienso que esta reinstalación discursiva me va a permitir observar con más claridad la carga ideológica presente en el texto. Y en esto es en lo que radica el valor de la semiótica: ofrece los instrumentos para analizar códigos organizados en discursos, en busca del sistema de ideas que los sustentan y marcan. Siguiendo a Lotman y Uspensky (1990), pienso que la cultura es un mecanismo articulador que organiza y preserva la información que una comunidad considera valiosa. Interesa extraer de allí el criterio del colonizador, representado éste por cada uno de los cuatro escritores, ya que esa es la clave para comprender los significados y sentidos que llenan la trama semántico-sintáctica que es el discurso. Esta actualización del sistema de ideas en los documentos es lo que los convierte en discursos y lo que, a su vez, explica la existencia del documento mismo. La identificación del criterio prevaleciente en el texto es lo que va a aclarar la perspectiva del autor: por qué se le dan connotaciones particulares a los contenidos, por qué se trataron ciertos aspectos y se silenciaron otros, por ejemplo.

Julia Kristeva desarrolló el concepto de *intertextualidad*<sup>12</sup> en la esfera de lo poético, como una contribución a las metodologías de análisis que estaba ofreciendo la semiótica. Su aporte no se limita al campo específico del quehacer poético, sino que lo supera, incorporándolo, más bien,

11. “La existencia misma de la cultura implica la construcción de un sistema [semiótico] de reglas para traducir la experiencia directa al texto” (Lotman y Uspensky 1990: 412). (Traducción de la autora).

12. “Así se crea, alrededor del significado poético, un espacio textual múltiple cuyos elementos son susceptibles de aplicarse al texto poético concreto. Llamaremos a este espacio *intertextual*” (Kristeva 1969: 255). (Traducción de la autora).

a un quehacer simbólico, expresivo. Además, no creemos que ella haya considerado “lo poético” en sentido estricto, sino en el amplio campo que se le abre dentro de la expresión literaria y comunicativa en general. Dice Kristeva: “El significado poético lleva a significados discursivos diferentes, de manera que en el enunciado poético pueden leerse muchos otros discursos” (1969: 255).<sup>13</sup> Los significados, entonces, están cargados de conexiones con otros significados que los ligan a otros discursos. El texto sería el punto de encuentro de una serie de otros discursos, a los que podemos llegar por alusiones explícitas o implícitas. Ese espacio textual múltiple, habitado por los otros discursos que han sido convocados por la alusión dada o que han sido aludidos de manera más concreta, le da una dimensión adicional al texto, liberándolo, hasta cierto punto, de sus propias restricciones de tiempo y de espacio, haciéndolo participar de los tiempos y espacios de otros textos.<sup>14</sup> Por un lado, esto significa un enriquecimiento del texto y, por otro, constituye una pista para poder seguir y, eventualmente, identificar, a esos otros significados a los que se alude, existentes en los otros textos. Tal como lo afirma Dominique Maingueneau (1980: 139), “Las relaciones intertextuales son variadas: plagio, parodia, polémica, comentario, imitación, etc., pero están atravesadas por el problema de la cita, llamada enunciado referido”.<sup>15</sup> Al referirse a la cita como un problema, la autora se refiere a que ésta no es neutra ya que siempre “[...] remite a los fundamentos ideológicos y textuales del discurso citante [...]” (1980: 142).

Para cada documento identificaré, tan exhaustivamente como sea posible, las fuentes, los nexos intertextuales<sup>16</sup> y su propia función como

13. (Traducción de la autora).

14. “En efecto, un discurso está lejos de presentarse como un conjunto homogéneo de enunciados que remiten a un sujeto único de enunciación [...]” (Maingueneau 1980: 139).

15. “Cuando se considera ahora la función de las citas, hay que tener en cuenta que estos enunciados referidos tienen estatus diferentes, en particular según el tipo de discurso. A título indicativo, podemos dar algunos ejemplos de estos estatus muy diversos:

- La *cita-prueba*: se introduce una cita en el curso de una argumentación, ya sea para refutar, para defender o para sostener un argumento [...] En este caso, se está ante una *cita-autoridad*.

- La *cita-reliquia*: [...] las citas que no tienen otro estatuto textual que el de encarnar un fragmento de ‘discurso verdadero’, auténtico y, en consecuencia, de autenticar el discurso citante, de conferirle el sello fundador” (Maingueneau 1980: 142).

16. “[...] el texto es considerado como el producto de un trabajo sobre textos anteriores o contemporáneos” (Maingueneau 1980: 139).

fuentes primarias españolas de documentos más tardíos. Esto es, estableceré las líneas de conexión entre cada texto estudiado y sus contemporáneos, observando sus mutuas influencias. En el caso de Cieza, por ejemplo, identifiqué la presencia de textos contemporáneos al suyo (Las Casas, Santo Tomás, etc.) y la presencia del de Cieza en autores como Antonio de Herrera y Garcilaso de la Vega, el Inka, quienes escribieron sus obras entre cincuenta y cien años después de Cieza. Betanzos, en su tiempo, queda asociado a la “Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro” y a la *Historia general llamada índica* de Pedro Sarmiento de Gamboa. Posteriormente le sirve de fuente a fray Gregorio García. Ondegardo, por su parte, alimenta los textos más tardíos de José de Acosta y de Bernabé Cobo.

El estudio de los textos coloniales tempranos desde la perspectiva de la lingüística histórica es asimismo complejo, e implica estudiar y conocer las lenguas en contacto (y conflicto) sincrónicamente, tal como se encontraban en la segunda mitad del siglo XVI. Los estudios del castellano escrito de entonces (Rivarola 1990; Alvar 1970) han cobrado un nuevo auge. El estudio del castellano de esa época, que aparece registrado en los textos, contribuye al estudio histórico tanto de los autores como de sus textos. La lingüística histórica pone en evidencia que nuestros autores, no todos pero sí la mayoría, son personas poco educadas formalmente que no utilizan un castellano estándar, formal y cuidado, a la hora de escribir. De los autores estudiados, sólo Ondegardo muestra una especial riqueza léxica y en sus argumentos que genera un estilo que podríamos llamar académico. Betanzos, aunque vinculado con la actividad escrituraria, no exhibe una brillantez uniforme, aunque sí esporádica, en su uso del castellano escrito. Cieza, el menos vinculado formalmente con el mundo letrado, es, de los tres, el que más historia ha escrito, mostrando constante y repetidamente unos textos que registran el habla coloquial y exhiben sus inseguridades de realización fonética al trasladarse al medio escrito.

Al lado de la problemática del castellano del siglo XVI, la presencia del quechua es más compleja. En esta época, aparece salpicada en textos en castellano, pasando por el filtro de la audición de los autores españoles que conocen la lengua sólo muy superficialmente aún. Los recursos gráficos del castellano se utilizan, lo mejor que se puede, para representar, prácticamente por vez primera, la fonética quechua. Los tratadistas y gramáticos, como fray Domingo de Santo Tomás,<sup>17</sup> tienen bastantes

17. “Cerca de lo primero, que es las letras, por quanto los indios y naturales de la tierra del Perú no usavan de scriptura ni jamás entre ellos hubo memoria della, por tanto ni

dificultades para registrar los sonidos específicos de la *lengua general*, y se ven forzados a utilizar una amplia gama de recursos del repertorio gráfico castellano para representar los sonidos del quechua.<sup>18</sup> Al estudiar estas representaciones gráficas en los textos, observamos que podemos llegar al *sonido* del quechua general en ese momento histórico a través del estudio de los sonidos en castellano que grafican sus caracteres. Por ejemplo, el término castellanizado “huaca” queda representado por lo menos de tres maneras en los textos estudiados: *huaca*, *guaca*, *uaca*, cuando lo que se quiere representar es el sonido /w/: /waka/. La representación gráfica de los sonidos glotales, ausentes del castellano, fue aún más exigente del repertorio de esa lengua, debiendo reunir varias consonantes para intentar representar el sonido. Muchos sonidos quedaron mal representados o sin representación.

El léxico de lenguas indígenas que aparece en los textos estudiados está allí por diferentes razones que van desde una búsqueda de lo exótico hasta una evidente carencia del término en la lengua castellana. La inclusión de estos términos va, generalmente, acompañada de su explicación o glosa en castellano para aclarar el significado de algo propio de la cultura indígena que carece de palabra castellana para expresarlo. Estas paráfrasis explican lo que se quiere describir en términos que reflejan lo que los autores han podido discernir de ese objeto o hecho y lo que los lectores españoles puedan comprender. La semántica del término quechua va a depender de la comprensión española de lo que ese término representa. El símil es un recurso muy utilizado también, en el que a partir de un rasgo semántico interlingüístico en común se establece una identidad completa. Esto contribuye a explicar la realidad indígena a partir de conceptos españoles.

La lengua castellana se constituye en el vehículo de difusión de las lenguas indígenas tanto a nivel léxico como a nivel semántico entre los lectores españoles de esos textos. El idioma castellano es el filtro a través

---

tenían letras ni caracteres para escribir ni manifestar sus conceptos y antigüedades, sino hacíanlo por una nueva & ingeniosa manera de ciertas quantas y señales de que usavan y usan, y assi no ay cosa particular que tratar acerca de las letras, mas que la dicha lengua, términos y nombres della, en todo y por todo se ha de eserevir con nuestras letras y caracteres, y en toda ella se ha de usar dellos” (Santo Tomás [1560b] 1995:17).

18. “[...] escribir gramáticas de lenguas nativas implicó, casi siempre, la conquista de un sistema de sonidos extraño a las lenguas europeas y la traducción de ese sistema al alfabeto latino” (Mignolo 1992: 185). (Traducción de la autora).

del cual pasan las lenguas indígenas, como parte de la colonización cultural de que son objeto.

Además de la intertextualidad, en los textos se suscita otro fenómeno, el de la intra o pluritextualidad. La pluritextualidad viene a ser la incorporación de un texto en otro, hecha de tal modo que no solamente se puede identificar un eco sino la presencia del mismo en el texto que lo recoge. En el caso de Cieza, otra vez, la intra o pluritextualidad se hace presente en la inclusión de los cantares nativos, por ejemplo. Aquí lo importante será establecer cuál fue el criterio de selección que impulsó al cronista a incluirlos, aunque podríamos afirmar que se trata del de autenticación. Aun cuando el contexto haya cambiado, no puede diferir mucho del contexto del texto citado o aludido: un cierto tipo de texto parece tender a albergar el mismo tipo de obras: el documento histórico o cronístico de Cieza registra otro texto al que le atribuye conservación de la memoria. Esta similitud tiende a uniformizar los textos, contribuyendo a la formación del género al que pertenecen. La relativa descontextualización y recontextualización que sufren los textos albergados contribuyen a la renovación diacrónica de la información aludida. Esta renovación también puede concebirse como la revitalización del texto citado, aunque aparezca en un texto huésped algo diferente.

La intratextualidad, entonces, contribuye a amplificar los efectos de los textos en el tiempo y en el espacio, multiplicando las posibilidades de exponerlos ante otros públicos. Además, consideramos que los textos incluidos son, a su vez, un conglomerado de subtextos. Un texto podría así quedar definido como una compilación coherente de diversas textualidades de manera que formen una unidad. Asimismo, un texto puede ser concebido como elemento inclusivo o incluyente de elementos pluritextuales, así como parte de las redes tanto de significados como de efectos de sentido intertextuales. Estaremos observando estas características en el caso de Cieza, principalmente, pero también aparecen en los textos de los otros autores estudiados.

## La perspectiva literaria

Hoy consideramos lo literario como el uso estético de la lengua que se manifiesta a través del texto escrito o la expresión oral, que comunica vivencias o describe realidades de modo tal que el código mismo sea apreciado por sus características de belleza estilística, originalidad en sus expresiones, creatividad en sus giros. El uso estético de la lengua debe ser el vehículo de contenidos que se distingán también por su origi-

nalidad, presentados en una narrativa cautivante. El contenido de un texto literario está organizado de una manera específica, gobernada por la normativa de la narratividad. La narratividad es lo que imprime al texto literario su propio ritmo, la rapidez o lentitud relativa con que suceden los hechos contados; el orden seleccionado que sigan las acciones. Crea el clímax de las acciones y genera los momentos de suspenso y tensión textuales. Rige también la aparición de los personajes y el desarrollo de sus interrelaciones. La configuración de los personajes, escueta o exuberante, robusta o débil, es también parte de la narrativa literaria. Lo mismo sucede con la descripción de geografías, climas, vegetaciones, animales y personas que intervienen en el paisaje general en que se desarrollan los hechos. Parte importante de la organización textual es la incorporación de subtextos en la narración principal. La integración fluida de otras narraciones en la narración madre muestra, también, parte del uso artístico de los recursos lingüísticos con que cuenta el autor. La combinación feliz del uso estético de la lengua, los contenidos originales y la fluidez de la narrativa deviene en un texto que identificamos hoy como literario.

Al estudiar los documentos que enumeran los libros de las bibliotecas particulares que serán puestos a la venta pública en España en el siglo XVI, vemos que la variedad y cantidad de textos era bastante alta. Claro está que se describen solamente los libros que pueden alcanzar los mejores precios, los más codiciados, o los aceptados por las autoridades, y también debemos tener en cuenta que nos estamos refiriendo a conjuntos de libros propiedad de letrados y de hombres dedicados a las letras.<sup>19</sup> En estas listas destacan obras europeas contemporáneas en traducción, obras clásicas y libros escritos por españoles. Temáticamente, los libros tratan de historia, leyes, viajes, aventuras, religión. Por ejemplo, la parte de la biblioteca del escritor Fernando de Rojas (quien murió en 1541) que salió a subasta al morir, contiene ejemplares en prosa, en verso y piezas teatrales.<sup>20</sup> Otro autor nos informa sobre la lectoría en Sevilla y las

19. Véase Infantes (1998) y Ruiz Pérez (1998).

20. "En prosa:  
Religión: 4 libros de lectura práctica.  
Viajes: 3 libros de temática exótica.  
Tratados: 6 libros, 4 de tema político-cortesano, 1 enciclopédico y 1 de juegos (ajedrez).  
Paremiología: 1 libro (tratado de refranes o adagios)  
Historia: 7 libros, 2 de historia antigua, 1 de historia contemporánea y el resto de historia de España.  
Clásicos: 3 libros de autores muy conocidos.  
Autores medievales: 3 libros, dos de ellos de Bocaccio.

preferencias de los “círculos cultos”: “Humanismo, poesía, pintura, erudición o mero coleccionismo se dan cita a lo largo de la segunda mitad del XVI y primeras décadas del XVII en las riberas del Betis y propician variados fenómenos de transmisión e intercambio no sólo de saber, sino también de los objetos materiales que sustentan o difunden ese saber” (Ruiz Pérez 1998: 54).<sup>21</sup> Es interesante destacar que pocos son los títulos de ficción que encontramos en los listados mencionados, pero ello se debe a que esos textos pertenecen a lo que Ruiz Pérez (1998: 66) ha llamado “bibliotecas silenciadas”,<sup>22</sup> añadiendo que este tipo de textos fue “[...] sistemáticamente omitido de repertorios e inventarios, en marcado contraste con una creciente producción editorial, tanto en títulos como en ediciones y tiradas” (Ruiz Pérez 1998: 67).

La producción literaria española en esta época pasa por un gran auge editorial. Aunque se intenta ejercer un rígido control de lo que se publica, obras consideradas “burlas y fingidas” llegan a imprimirse y a circular también en manuscritos. Entre la literatura aprobada, la actividad era eminentemente teológica, filosófica, científica y poética, y se la ejercía con mayor frecuencia en las esferas de lo religioso y universitario. Estos textos se escribían y se publicaban en romance, en la lengua de Castilla.

---

Libros caballerescos: 1 libro de origen italiano.

Libros de caballería: 7 libros de los inicios del género.

Historias caballerescas: 3 libros.

Prosa de ficción: 2 libros.

En verso:

Clásicos: 1 libro.

Medievales: 1 libro

Cancioneros: 1 libro.

Religiosa: 1 libro.

Culta: 3 libros.

Teatro:

Clásico: 1 libro.

Contemporáneo: 1 libro” (Infantes 1998: 48-49).

21. Ruiz Pérez nos da una relación temática de los libros vendidos por la familia del maestro Juan de Mal Lara, en Sevilla, a raíz de su muerte, en la segunda mitad del siglo XVI: “[...] autores clásicos, 23 sobre los aproximadamente 60 libros identificados [...] generalmente historiadores, en conexión con otro núcleo significativo de cronistas más cercanos en el tiempo [...] Más numerosa, 27 títulos, es la representación de un campo más amplio y difuso, en el que cabría incluir textos patristicos [...] humanistas [...] eruditos varios y tratadistas científicos, sin faltar un habitual tratado militar [...] Aunque apenas aparecen obras estrictamente de ficción [...] y, curiosamente, un ‘cancionero en romance’” (Ruiz Pérez 1998: 56).
22. “[...] todas aquellas que, total o parcialmente, escapan a los inventarios conservados y cuya recomposición no siempre es factible” (Ruiz Pérez 1998: 66).

También se publicaba mucho en latín y en traducciones al romance del italiano y del francés. Posteriormente, se cuenta con una producción literaria y de letrados que cada vez se inclina más a lo barroco y que retoma temas de la mitología griega en un afán de mostrar grandes habilidades metafóricas que exigen conocimientos de la cultura clásica. Entre los siglos XVI y XVII se aprecia con bastante claridad el paso de la escritura medieval a la escritura barroca, asociada con el inicio de la época moderna en España. Esta poética, por ejemplo, tiende a ser oscura y recargada por la cantidad de figuras literarias que pueblan sus líneas y versos. Parece estar allí, en lo elaborado de su confección, el arte que exhibe, pues en cuanto a contenidos, estos se circunscriben a descripciones más bien vagas y poco consistentes. Esta poética estaba dirigida a un público sumamente restringido, de los conocedores de esa mitología y de los que ejercían las letras en romance. El sermón religioso, que va adquiriendo características barrocas también, se convierte en un medio masivo de comunicación política (Rodríguez Garrido 1992). Por otro lado, la poesía y el refranero populares están muy vinculados con la música y han alcanzado una gran demanda en la península ibérica.

La poesía musicalizada, las jarchas, las saetas, los romances y otros tipos de canciones, nos llevan a considerar la natural presencia de la oralidad en la escritura de la época. Encontramos esta presencia en numerosos episodios de los textos estudiados, percibiendo, muchas veces, que la intención del autor no es que lo lean sino que lo escuchen: la literatura se escribe, no tanto para que sea leída, sino para que no sea olvidada. Los que saben leer lo hacen para grupos que no tienen ese conocimiento y es parte de una actividad más bien de grupo relacionada con la fruición literaria, poética y musical. Además, los libros eran caros. Se habían establecido círculos de lectura donde los libros adquiridos por uno de sus miembros se iban pasando de mano en mano.<sup>23</sup> Los textos coloniales tempranos y otros más tardíos han sido catalogados como parte de una *literatura oralizante* (Jákfalvi 1993). Es decir, una literatura que no se agota en la letra sino que vive en la voz que la precede y la recrea, al tener el texto escrito sólo como un referente al que uno se acerca para recordar el texto fijado que será leído o leído y relatado, añadiéndole quien lee su propio énfasis.

- 
23. “Al mismo tiempo, la práctica humanista y un cierto sentido de la identidad del grupo basada en una comunidad de lecturas favorecían que el individualismo de la biblioteca particular se complementara con un uso colectivo, anejo al orgulloso deseo de mostración de los tesoros bibliográficos acumulados” (Ruiz Pérez 1998: 54).

Por otro lado, tenemos los relatos de ficción de caballería, muy en boga en los siglos XVI y XVII, que eran considerados fútiles para la formación cristiana de los ciudadanos. Estos textos fueron prohibidos en América y las autoridades pertinentes intentaban ejercer un estricto control sobre lo que se embarcaba en Sevilla. Aun así, se sabe que muchas de estas novelas pasaron a Indias. Ofrecen una combinación creativa de modelos históricos basados en los clásicos, pero matizados por el importante modelo genealógico que es la Biblia, con las aventuras de nobles cristianos empeñados en defender la fe y la honra, en extender los territorios bajo la Cruz y en adquirir nuevas fuentes de ingreso para proteger los lugares santos. Algo muy similar es lo que se observa en los documentos tempranos de los españoles en América, especialmente en los clasificados como crónicas.

Entre los géneros literarios orales y escritos propiamente dichos que se cultivan en España y se trasladan tempranamente a América, tenemos principalmente el sermón religioso (que equivaldría a nuestro ensayo actual), el auto sacramental (el teatro), la poesía y la canción, que generalmente tratan temas religiosos, y de otro lado, las crónicas. Es evidente que la preferencia y el desarrollo de algunos géneros han variado con el tiempo. El sermón, por ejemplo, utilizaba un lenguaje y una construcción eminentemente apelativos, además de una explotación de los recursos de la oralidad como entonación, timbre y cadencia. La intensidad con que marcaban la función fática y las estrategias persuasivas nos parecen hoy exageradas, inclusive amenazantes. La poesía se regía por una métrica fija, muy severa. Las imágenes y símbolos que utilizaba no constituían parte de lo cotidiano: se les escogía por su calidad alusiva a la antigüedad clásica, ajena a muchas personas poco letradas. Esto nos hace pensar que más que el contenido, lo que se deseaba resaltar era el ingenio del autor para lograr imágenes felices con una métrica ajustada y una rima precisa. Donde se aprecia una mayor espontaneidad en la tarea creativa es en la canción popular, género muy difundido pero escasamente conservado. La dramaturgia, por su parte, se inicia en los festivales religiosos para mostrar vidas ejemplares y para representar pasajes bíblicos. Aquí se da también una curiosa (para nosotros, hoy) combinación entre fe cristiana y figuras clásicas, precristianas. Posteriormente pasa a palacio donde, bajo el manto de la ironía y la parodia, reproduce situaciones que de otra manera serían inaceptables en la sociedad española del momento. Se representa al propio rey en situaciones ridículas, aparecen los pícaros como héroes y las mujeres capaces de controlar su destino; situaciones y hechos exóticos (americanos) se trasladan a la corte.

Las novelas de caballería, pertenecientes al grupo de textos identificados como aventuras de ficción, son consideradas como parte de un subgénero que no tiene el reconocimiento cultural de ser algo valioso y, por ello, no llega a Indias, por lo menos, legalmente. La “crónica de Indias” suplantaría, en parte, esta falta de circulación de las novelas de caballería, sin variar mayormente el género, pero cambiando los hechos y el ambiente, trasladándolos al “nuevo mundo”. La novela picaresca, aunque también a su modo ejemplarizante, ocupa un espacio importante, muy vinculada a la de caballería, ya que ambas se dirigen al mismo público, el que busca una literatura escapista, nunca de confrontación. En general, se frena el traslado ultramarino de todo texto de ficción y que no sea edificante o moralizante. Se inicia también la descripción científica de las lenguas y de la naturaleza. En Indias se desarrolla la lingüística a través de la compilación de vocabularios bilingües y trilingües en lenguas nativas y castellano. Asimismo, la elaboración de gramáticas de las lenguas nativas alcanza un auge inusitado, debido, principalmente, a la urgencia de los religiosos de extender el evangelio por las tierras recién conquistadas.

Las crónicas, ¿son historia o son literatura? Es la pregunta que se han venido haciendo tanto los estudiosos de la historia como de la literatura americana desde hace ya bastante tiempo. Autores como Mario Vargas Llosa (1992: 807) opinan que es difícil separar una de la otra: “Historia y literatura —verdad y mentira, realidad y ficción— se mezclan en estos textos [las crónicas] de una manera a menudo inextricable”.<sup>24</sup> Historiadores como Raúl Porras Barrenechea opinan que “La crónica medioeval tuvo, como característica formal, ser narración pura, objetividad ajena a toda opinión o juicio reflexivo [...] No se pretende encontrar una idea general, ni una explicación reflexiva sobre las causas. Las crónicas primitivas son puro relato” (1969: 44). Pero al hablar de Garcilaso, se refiere al dilema sempiterno: “Durante el siglo XIX se tachó la versión de Garcilaso de utópica y novelesca” (1969: 59).<sup>25</sup> Sigue diciendo Porras:

24. La cita continúa: “La delgada línea de demarcación que las separa está continuamente evaporándose para que ambos mundos se confundan en una totalidad que es tanto más seductora cuanto más ambigua, porque en ella lo verosímil y lo inverosímil parecen una misma sustancia” (Vargas Llosa 1992: 807).

25. La cita continúa con una explicación de cómo se llega a aceptar que el texto de Garcilaso es histórico: “Sin aceptar los caracteres idílicos de la autoocracia incaica, ni el carácter blando y suplicante de sus conquistas, lo que queda de Garcilaso es su amorosa descripción del aspecto paternal y justiciero del imperio, de sus leyes benéficas, de la eglógica sencillez de sus costumbres en la paz, de las bellezas

“Riva Agüero, rehabilitó, en un sagaz análisis, la autenticidad de las noticias del Inca, sus errores incidentales y la verdad general del cuadro” (1969: 59). Es decir, se hace una selección de formas y temas que convienen con el hacer historiográfico y se descartan los que son más literarios, más próximos a la exageración, la imaginación, la falta de memoria. Porras también compara a Garcilaso con un “historiador” más tardío, Ricardo Palma:

Garcilaso y Palma se identifican por el culto de la tradición y de la anécdota significativa, el don de narrar, la amenidad del estilo y su poder artístico para recoger todas las esencias de una época. Ambos han enseñado la manera de escribir historia en el Perú, haciendo surgir lo trascendente de lo venial y efímero, buscando la verdad en la vida más que en el documento, e incorporando a la historia, el arte de narrar del cuento o de la novela (Porras 1969: 85-87).

Esta preocupación por alinear nítidamente el texto colonial temprano ya sea con la historia o con la literatura es eminentemente moderna y, hasta cierto punto, reciente. En el siglo XVI, la historia podía incluir, y hasta se esperaba que lo hiciera, elementos míticos o legendarios que, generalmente, se relacionaban con los orígenes de los pueblos. Los datos que recogía la historia eran los relacionados con los líderes, los reyes y generales, proyectándolos como modelos de vida, de gobierno o de acción militar. Las categorías que se manejaban eran bastante nítidas y este maniqueísmo temprano estaba relacionado con el fin moralizante y docente que tenían las historias. Uno de los objetivos principales para contarlas era el que perdurara la memoria de los hechos heroicos, de los sucesos que cambiaban el rumbo de los pueblos y de los acontecimientos que marcaban el tránsito de una etapa a otra en las civilizaciones. Otro objetivo, quizás no tan evidente, era el de servir de modelos para otras culturas y otros grupos humanos.

Esta Historia, escrita con hache mayúscula, era también la historia de los logros de las culturas europeas a cargo de líderes masculinos. Constituye el recuento de las acciones bélicas de hombres o de las anexiones por matrimonio o alianzas estratégicas en pos del control de territorios cada vez más extendidos. En general, se trata de la historia de la subyugación de pueblos ajenos o contrarios a la religión cristiana y, antes de ella, al avance del imperio romano. Esta es la historia que se

---

naturales de la tierra, de la riqueza y opulencia de la gran ciudad del Cuzco, que fue en el Nuevo Mundo ‘como otra Roma’ en el Antiguo” (Porras 1969: 59).

escribe y se toma por modelo en el siglo XVI. El que la leyenda y la exageración estén presentes en esas historias, no les quita ningún mérito histórico ante los ojos de sus lectores. El repetido triunfo de los soldados de la fe sobre herejes e idólatras es suficiente aliciente para considerarlas como las historias que se quiere escuchar. El que haya diversas versiones de los mismos hechos tampoco atenta contra los criterios de verdad prevalecientes; al contrario, se sabe que los hitos históricos pueden tener variados matices en la interpretación hecha por los vencedores y que estas versiones, dentro de ciertos límites, sólo enriquecen el acervo cultural. Hay una palabra autorizada, la de los testigos oculares y la de los ancianos. En el siglo XVI se continúa con la tendencia hacia una unificación de las historias locales bajo el imperio de la narrativa bíblica, considerada como la historia que registra la genealogía de la civilización europea, de la que parten y en la que deben confluír todas las demás.

Los documentos coloniales que estudio en esta oportunidad contienen datos probadamente históricos (de acuerdo a los criterios del siglo XX), siguen una tradición centenaria de escritura cronística y, además, incluyen elementos que consideraríamos hoy literarios, como las leyendas y los mitos. La narrativa misma tiene matices literarios, ya que utiliza muchos de los recursos que hoy se considerarían propios de la novelística, como la prolepsis y la analepsis; la dosificación temporal para lograr diferentes estados de tensión narrativa; la inclusión de personajes realistas o cuasi-realistas; y la continua aparición del autor como intermediario entre lo visto u oído y lo narrado, entre otros. En los capítulos que siguen, voy a estudiar esos elementos literarios más de cerca, inquiriendo a la narrativa misma, para ir analizando lo que se considera ajeno a la historia, que aparece como interfiriendo con el fluir del recuento histórico.

Al preguntarnos si los textos coloniales son historia o literatura, estamos indagando sobre el género al que pertenecerían hoy. Hay que remontarnos a los criterios de clasificación discursiva del siglo XVI para acercarnos con más precisión a nuestro objeto de análisis. Uno de los principales criterios de clasificación de obras escritas en esa época es el de ser útiles o fútiles. Esta clasificación se hace desde una perspectiva religiosa, cristiana, que considera que todo libro debe ser edificante, es decir, debe contribuir a afianzar la fe, a presentar modelos de vida cristiana en todas las esferas sociales, y debe ser realista. Las obras que son producto de la imaginación generan un gran rechazo por cuanto pueden caer fácilmente en el error o presentar modelos poco válidos para una vida ejemplarmente cristiana. Estas obras de la imaginación se rechazan no sólo porque pueden haber sido escritas sin el cuidado

necesario, pues el demonio tiende a confundir las mentes humanas, sino que también y quizás esto sea más peligroso aún, pueden estimular la imaginación de sus lectores o escuchas, escapando al control eclesiástico. En la esfera más bien cortesana, los criterios no son disímiles, pero enfatizan otros aspectos, como el de la defensa de la honra y el buen nombre. Hay mucho interés en leer obras políticas referidas a la administración pública y a la mejor forma de gobernar. Se permite la publicación de obras biográficas, por ejemplo, pero se cuida que en ellas no se atente contra el buen nombre de nadie, especialmente si se trata de personas consideradas ejemplares. No se considera apropiado que se registre, en los libros de historia, hechos que recuerden levantamientos contra miembros de la nobleza o contra el rey. Inclusive el teatro, tan apreciado y difundido como pasatiempo, es moralizador y docente, y presenta hechos eminentemente históricos y ejemplares. El *statu quo* debe ser preservado ante todo. Para asegurar que nadie publicase obras que atentaran contra la moral cristiana o contra la estabilidad monárquica, se establecen los permisos y licencias que deben dar los dos organismos de poder imperantes en esa época: la Iglesia Católica y la corte. Vemos entonces, que además de tener una división por géneros, los textos se clasifican, primeramente, por su mayor o menor contribución al fortalecimiento de los valores vigentes.

Siguiendo estos lineamientos, nuestros textos pertenecerían al género “ensayo” y a la subdivisión “ensayo histórico”. Pero algunos de los documentos coloniales tempranos incluyen pasajes de ficción, originando otro subgénero, la “historia con una dosis de ficción”. Como los géneros sólo son útiles como parámetros referenciales, esa clasificación se limita a los textos “puros” que, como todo modelo, son proyecciones inexistentes. Por otro lado, el intento de clasificar los textos coloniales tempranos por género, requiere combinar por lo menos dos de ellos, dando lugar a subgéneros que complican la esperada simplicidad, aunque reflejan con mayor precisión la complejidad de los textos estudiados y la relativa limitación de los géneros. Considero mucho más productivo para este estudio tener en cuenta que trabajo con textos que difícilmente caen bajo una sola clasificación. Ante esta disyuntiva, procederé a indagar a los autores mismos, que en nuestro caso, especifican de qué texto se trata. La labor será, entonces, constatar si esa autodefinición encuentra su confirmación en el texto.

El criterio de verdad que se ha utilizado para separar la descripción del hecho histórico de la descripción basada en la imaginación ha ido cambiando desde el siglo XVI hasta nuestros días. Si antes se basó en la

propia observación de los hechos y en el interrogatorio a testigos de vista y de oído, ahora se exige una confirmación de los hechos descritos desde varias disciplinas. A la historia la confirmará la arqueología, la antropología, la lingüística, etc. El relato con una dosis de ficción, basado en la imaginación de escenarios y de sucesos o su adorno, no necesita de ninguna de estas confirmaciones, excepto la que ofrece la narración misma para hacerlos posibles. Para que el criterio antiguo de verdad histórica quede establecido en la narrativa que estudio, sólo requiere indicar que lo que se cuenta es lo que todos saben. Por ello no hay necesidad de probar con testigos si ello es verdadero. Sólo se requiere de ellos que sean “pública voz y fama”. La narración antigua de lo *nuevo*, de lo *nunca visto*, sí requiere de testigos de vista y de oído.

Por otro lado, el autor del siglo XVI desea ser creído y está continuamente reclamando la confianza del lector mientras ofrece numerosos argumentos que aseguran que su relato no es exagerado, que no añade elementos ajenos a lo que atestiguó. Esta insistencia en la verosimilitud<sup>26</sup> de los relatos me ha hecho pensar en los motivos de su presencia. Uno de ellos se debe a lo inusitado de los hechos descritos. Al referir situaciones exóticas, los escritores, además de ofrecer sus testimonios personales (muchas veces de difícil comprobación), utilizan recursos retóricos como el símil para acercar el hecho ajeno a la realidad ya conocida por el eventual lector, cultivando así estrategias de verosimilitud y no necesariamente de verdad. La verosimilitud es un objetivo claro en los textos coloniales tempranos que se escriben con la intención de referir lo nuevo que se presenta ante los españoles en Indias. Un buen autor de textos cronísticos se reconocerá por su habilidad para dosificar adecuadamente la primicia y lo verosímil.

No es aventurado afirmar que todos los textos coloniales tempranos son traducciones de historias o informaciones registradas en lenguas nativas o en otros códigos. No me estoy refiriendo a las descripciones de la geografía, sino, más bien, al recuento de la historia social, económica y demográfica nativas. Para obtener información de este tipo, la mayoría de funcionarios españoles de esta época, escritores o no, necesitan inda-

26. “Las *modalidades de enunciado* son una categoría lingüística mucho menos evidente; no se apoyan en la relación hablante/oyente, sino que caracterizan la manera en que el hablante sitúa el enunciado en relación con la verdad, la falsedad, la probabilidad, la certidumbre, la verosimilitud, etc. (*modalidades lógicas*), o en relación con juicios apreciativos: lo feliz, lo triste, lo útil, etc. (*modalidades apreciativas*)” (Maingueneau 1980: 127).

gar entre los nativos. Se ven obligados a recurrir a intérpretes pues no conocen los idiomas de los *indios*. Estos intérpretes hacen traducciones consecutivas de los intercambios de preguntas y respuestas para que quienes registran los datos lo puedan hacer en castellano. Muchas veces se indica que los informantes recuperan del quipu la información que solicita el español. El informante o su fuente interpreta primeramente el quipu en quechua, realizando una transcodificación de los símbolos anudados a los símbolos fonéticos. El intérprete, que sí entiende el quechua, lo traduce al español para que el interesado pueda contar con la información deseada. La transmisión de información se hace a través de intercambios que no son sólo lingüísticos sino también simbólicos, en los que cada cultura participante tiene sus formas específicas de registrar la información. En el presente caso, los datos deben ser transcodificados y traducidos para que el europeo los transcriba en tinta y papel y queden registrados. Debe observarse que es la cultura nativa la que se traduce a la lengua castellana.

Vemos pues que la problemática de la traducción colonial es muy específica. Traductistas generales de la traducción, como W. Benjamin (1969), no llegan a abordarla en toda su dimensión. Este autor analiza textos literarios en su lengua de origen y los compara con las versiones resultantes en lengua meta, luego de una traducción. En el caso de los documentos coloniales tempranos en castellano, no contamos con originales. Sólo contamos con las versiones traducidas, esto es, con las crónicas españolas en sí. Si fuera posible regresar al original a través de sus vestigios en la versión en castellano con el objeto de compararlas, su reconstrucción sería muy problemática, aun considerando que se pudiera realizar. En realidad, no tenemos materiales textuales que comparar, no existe una “traductibilidad”<sup>27</sup> de la que se pueda dar cuenta como resultado de esa comparación entre el original y la versión. Como las codificaciones nati-

27. “La traducción es un modo. Para comprenderla como un modo, uno debe volver al original, puesto que allí se encuentra la ley que gobierna la traducción: su traductibilidad”. (Benjamin 1969: 70). (Traducción de la autora).

“La traductibilidad es una calidad esencial de ciertos trabajos, lo que no implica que sea esencial que se les traduzca. Quiere decir, más bien, que un aspecto específico inherente al original se manifiesta en su traductibilidad. Es plausible que ninguna traducción, por buena que sea, pueda ser significativa con respecto al original. Aun así, en virtud de su traductibilidad, el original está estrechamente conectado con la traducción: esta conexión es tan estrecha porque ya no es importante para el original. Podemos llamar a esta conexión ‘natural’ o, más específicamente, ‘vital’” (Benjamin 1969: 71). (Traducción de la autora).

vas de registros históricos previos desaparecen ante los ojos de los españoles, o simplemente no existen por cuanto no pueden ser decodificadas, los autores españoles continuamente expresan que están escribiendo la “primera” historia; esto es, la historia “nuevamente” escrita. Las versiones españolas son, entonces, los “originales” para la Europa del siglo XVI y continúan siéndolo hoy para muchos especialistas.

En un contexto como éste, en el que las versiones del colonizado en sus lenguas y códigos nativos son relegadas y “olvidadas” o simplemente ignoradas, la traducción se convierte en una vía adicional de invasión de la cultura dominada. Se trata entonces de una forma de reescritura, en la que el original carece de toda importancia, pues ya la versión castellana ha cumplido con transformar los contenidos de la primera en información asimilable para España. Una situación de “traducción” como ésta exige una definición especial que refleje la violencia que se ejerce sobre el original. Es posible que esta definición esté más cerca de una recreación, como vemos hoy en poesía, por ejemplo, que la de una técnica en la que se intenta trasladar el contenido semántico de una lengua a otra. Una recreación translingüística toma rasgos del original, los más importantes, y los expresa en la lengua meta. Este trabajo de recreación generalmente lo hace el mismo autor del original, pues así se asegura que sean los elementos significativos que aparecen en la versión recreada. Cuando, como en el presente caso, son los miembros de una cultura ajena, dominante, los que recogen los originales y los utilizan para realizar sus recreaciones, se presentan problemas adicionales. Los más importantes son los provocados por los filtros que la propia cultura de los interesados impone al “traducir” los originales nativos. Estos filtros actúan sobre la percepción que tienen los foráneos de los que deben ser los rasgos más significativos de la cultura nativa. Los filtros culturales abarcan la lengua, pero no se restringen a ella, invadiendo áreas tan importantes como la percepción y la valoración de lo ajeno, que ponen en acción a los prejuicios y otros factores limitantes propios de cada cultura con especiales características cuando se trata de un contexto colonial, asimétrico.

Otra de estas definiciones, aunque referida a un contexto colonial diferente, puede sernos útil:

[...] la traducción aparece determinada por los discursos religiosos, raciales, sexuales y económicos. Está determinada no sólo porque actúan sobre ella fuerzas múltiples, sino porque a su vez circunscribe prácticas múltiples. Las estrategias de contención iniciadas por la traducción se extienden entonces a un amplio rango de discursos, permitiéndonos iden-

tificar a la traducción como una importante tecnología en la dominación colonial [...] (Niranjana 1992: 21).<sup>28</sup>

Niranjana define la traducción en un contexto colonial como si ésta fuera un proceso de *sublation*, esto es, literalmente, como una subtraducción. Con ese término ella identifica el proceso de simplificación, reducción de contenidos semánticos, así como la “banalización” de los significados que tiene lugar al traducir lenguas colonizadas a la lengua del colonizador. A mi modo de ver, este proceso revela, con bastante detalle, lo que yo llamo “adaptación discursiva interlingüística”, definición que considero apropiada para la traducción en contextos de colonización. Este tipo de transformación lingüística tiene lugar cuando sólo interesa la versión en lengua meta, considerándose al original únicamente como una fuente a la que accederán sólo los que iban en busca de información. La importancia de la fuente es minimizada arguyendo su exotismo, su confusión temporal, su dificultad de interpretación racional, mientras se maximiza la calidad de la versión como un documento fidedigno, auténtico. Este es un doble movimiento de descalificación del original que, por una parte, realza la versión en castellano y por otra descalifica el discurso fuente en lengua indígena.

Las fuentes indígenas se reconocen como fuentes orales porque los españoles reducen todos los códigos indígenas al único al que tienen acceso a través del intérprete, el de la palabra hablada. Al tratarse de fuentes orales, la maximización de la importancia de la versión se hará esgrimiendo razones testimoniales y de “vista de ojos”, asegurándose que la información se ha recogido de los mejores informantes disponibles. Estas formas de subtraducción contribuyen a confirmar, también, la actitud despectiva para con los discursos en lenguas nativas descritos como “fábulas” o “cuentos de indios” y por extensión, para con esas mismas lenguas, que se concretiza en el menor prestigio que se les atribuye con respecto a la del colonizador. Este descrédito se basa, en parte, en que el colonizador afirma que no pueden expresar exactamente sus valores e ideas.

Como se observa, la traducción como parte de una situación de colonización involucra mucho más que un simple traslado de los contenidos de una lengua a otra. Hay otros factores en juego que hacen que la lengua de menor prestigio (quechua) sea traducida a la de mayor prestigio (castellano). Ello implica que no era tan necesario para el traductor

28. (Traducción de la autora).

conocer o estar familiarizado con la logósfera andina, nativa; lo que sí era forzoso e ineludible era conocer la logósfera del colonizador (Fossa 1992: 12). Estas características son indicativas del sentido que tienen la traducción, la adaptación y la subtraducción: de la cultura dominada hacia la cultura dominadora; de la lengua de menor prestigio hacia la de mayor prestigio.

La asimetría y la unidireccionalidad culturales y lingüísticas son parte fundamental de la política de control y dominación colonial: son aspectos que no pueden estar ausentes de una definición de traducción en un contexto como ese. Como afirma Tejaswini Niranjana, “[...] mi intención es sondear la ausencia, la falta o la represión de la consideración de la asimetría y de la historicidad en muchos tipos de textos sobre traducción” (1992: 8-9). Esto nos confirma la imposibilidad del colonizador de observar la cultura dominada como una unidad, ya que sólo identifica y resalta los aspectos que se podrían adaptar mejor a sus intenciones de difusión y no lo que le permitiría adquirir un conocimiento integral de esa cultura. A través de este mecanismo selectivo se leen y redactan documentos que justifican las invasiones españolas y confirman el providencialismo religioso, medieval, de la acción colonizadora en Indias. En vista de todo ello, aunque trate una situación colonial diferente, Tejaswini Niranjana dice: “Utilizo la palabra *traducción* no solamente para indicar un proceso interlingüístico sino para aludir a toda una problemática” (1992: 8-9).<sup>29</sup>

En una situación de colonización como en la que se dan los documentos que analizamos, las culturas no sólo están confrontadas, sino que el colonizador se ha instituido como el civilizador, estableciéndose una relación asimétrica para con la cultura dominada. Esta confrontación puede alcanzar niveles de gran violencia textual que se pueden observar, justamente, en los elementos culturales que la cultura *civilizadora* le asigna al *otro* y los que selecciona como válidos o descarta como carentes de valor. Esta selección tampoco es transparente, como estamos observando, por cuanto la mayor o menor opacidad de los hechos observados sólo está indicando cuáles son los que la cultura dominante facilita al observador, y no qué hechos existen en una cultura dada. En vista de las numerosas símiles que encontramos en los textos que enlazan semánticamente los elementos entre ambas culturas, exploraremos esas figuras en busca del significado nativo que puedan tener.

29. (Traducción de la autora).

El símil interlingüístico e intercultural adquiere gran importancia como medio para transmitir nociones desconocidas: los textos tempranos están describiendo lo nunca visto. Se infiere inmediatamente que la cultura propia a autor y lectores oyentes españoles es la cultura “comparante” y la cultura descrita es la comparada. De aquí se configura una verticalidad en las relaciones establecidas para con la cultura descrita: debe adaptarse a los parámetros de la cultura “describiente”. Los símiles sirven de puentes lingüísticos y conceptuales entre ambas culturas; eso es lo que parecen pensar los autores de nuestros textos. Pero al dedicarles un estudio más atento, veremos que los símiles en realidad están distorsionando la realidad nativa. Se establecen a partir de uno o dos rasgos significativos (semas) comunes a las dos realidades, y de allí en adelante se les considera como sinónimos, cuando son dos realidades diferentes que se han desarrollado en culturas diversas y en condiciones disímiles. Como ejemplo muy concreto podemos utilizar la frase “ovejas de la tierra”. El ganado auquénido, la llama específicamente, recibe el apelativo de “oveja” porque comparte con ese animal algunos rasgos: domesticidad, color, utilidad y otros. Pero como la similitud no llega a mucho más, se le agrega la frase “de la tierra” para diferenciarla de la de España. Después no se considera necesario seguir añadiendo el diferenciador, y quedan las llamas con el apelativo de ovejas y carneros, según sean machos o hembras, en los textos coloniales. Entonces, los símiles que aparentemente sirven de asidero para una mayor comprensión en España del mundo americano que se describe, funcionan también como elementos que distorsionan esa realidad.

El uso del símil nos indica, justamente, que la similitud es una de las llaves culturales que permiten ingresar al ámbito del *otro*. Es lo que primero se puede asociar con lo conocido, aunque las similitudes sólo se reduzcan a la superficie o a algunos pocos rasgos semánticos. En el contexto colonial estudiado, existe el riesgo de que la cultura dominadora, que se considera a sí misma como el modelo, no pueda permitir que las similitudes lleguen a ser equivalencias, porque ambas culturas, la dominadora así como la dominada, estarían en una situación de igualdad, o por lo menos, tendrían una relación de horizontalidad en el ejercicio del poder, circunstancia que no se condice con la situación colonial. Recordemos que justamente, una de las condiciones para que permanezca y se consolide la situación colonial es establecer definitivamente la superioridad de la cultura dominadora, que se erige como la que modelará e instruirá a la cultura dominada, considerada como carente de los principios y valores que erigieron a la primera como hegemónica.

Lo que se encuentra del lado de lo disímil es lo que no va a quedar registrado y es lo que quizás ni siquiera haya sido observado. Aun así, esto no lo hace carecer de existencia histórica, aunque sí textual. El caso de los *kipu* puede contribuir a describir lo que existe en la realidad física pero no en la textual. Sabemos de su existencia porque los primeros autores los describen como algo único, diferente:

[...] tuvieron otra orden para saber y entender cómo se avía de hazer en la contribución [...] tan buena y sutil que egede en artificio a los caracteres que usaron los mexicanos para sus cuentas y contratación. Y esto fue los “quipos” que son ramales grandes de cuerdas anudadas [...] y en estos nudos contavan de uno hasta diez y de diez hasta çiento y de çiento hasta mill; y [en] uno destos ramales está la quenta de lo uno y en otro lo de lo otro, de tal manera está esto que para nosotros es una quenta donosa y çiega y para ellos singular (Cieza 1985: 31).

No se llega a conocer cómo funcionan exactamente los *kipu*; sólo se sabe que registran tanto cifras como textos. Sirven para la contabilidad de las contribuciones y para conservar las historias de los inkas. A partir de mediados del siglo XVII, y bajo la convicción de que se están “extirpando idolatrías” o porque el *kipu* deviene en prueba judicial, se ordena la quema de todos los *kipu* en los Andes. Ya no aparecen más en los escritos sobre el Tawantinsuyu. Los *kipu* que se pueden apreciar hoy fueron encontrados en tumbas antiguas y están en los museos.

Interesa destacar aquí la destrucción del *kipu* como realidad histórica y la consiguiente anulación de todo un sistema discursivo por carecer de herramientas de interpretación del código que utilizaba. Este código resultó ser “ciego” para los españoles, quienes optaron por su destrucción antes que por su decodificación y estudio. Además de ello, la existencia del *kipu* y su reconocimiento como código y como registro contradecía la opinión prevaleciente de la inferioridad de los nativos basada en la ausencia de “letras” en su cultura. Sólo los primeros españoles que los observaron en funcionamiento los equipararon con el alfabeto fonético. Cuando el argumento de “no tener letras” se requirió para justificar la invasión y posterior dominación españolas en los Andes, se desplaza al *kipu* y luego se le destruye. La relación entre *kipu* y lo sagrado nativo no ha quedado clara hasta ahora, pero fue el motivo declarado de la quema de todos los que había.

Para los españoles, lo sagrado nativo debía ser destruido. Lamentablemente, estaba ligado a muchos aspectos de la vida cotidiana en el Tawantinsuyu que hasta hoy nos son desconocidos. Sabemos muy poco

hoy de la astronomía inkaica, de su relación con la actividad del calendario y con el ritual y las personas que participaban en él. Algunos de los primeros autores españoles no tuvieron tiempo de estudiar esos aspectos; otros los consideraron diabólicos y peligrosos de tratar; otros se dedicaron a observar la organización económica, agraria, sin tomar en cuenta su vinculación con el ritual y la astronomía sagrados. Son estos aspectos que no tomaron en cuenta los españoles o que conscientemente decidieron rechazar, los que podemos empezar a buscar en los textos tempranos.

Esos textos exhiben, también, vacíos de significado y espacios “en blanco”, intersticios que constituyen interesantes puntos de partida para el examen de la problemática transferencia semántica y léxica entre lenguas y culturas. Hemos podido comprobar que los vacíos corresponden a la falta de comprensión de parte del autor sobre lo que describe: “[...] como yo tengo por costumbre de contar solamente lo que tengo por cierto segund las opiniones de los hombres de aca y de la relación que tome en el Cuzco dexo lo que ynoro y muy claramente no entendi y tratare lo que alcance [...]” (Cieza 1985: 121) y también: “[...] se dexan tantas cosas de escrevir por no las alcançar por entero que fuera [menester] otro compe[n]dío mayor quel que se a hecho” (Cieza 1985: 201). Es una confesión de la renuncia a informar sobre algo que excede la capacidad de comprensión y se le declara “inalcanzable”; por eso sabemos *algo* sobre lo que le pareció difícil de comprender a algunos de los escritores de esa época.

Pero los espacios en blanco aparecen cuando el patrón cultural del observador interfiere con la observación y oculta elementos culturales del grupo observado. Estos son los lugares de los silenciamientos, de lo que se dejó de relatar, de lo que no se dice porque la cultura occidental no permite su percepción y, por lo tanto, tampoco admite su comprensión: el poder de las mujeres en tiempos de los inkas, la interpretación de los *kipu*, la astronomía sagrada. Se llega a conocer estos aspectos, aunque no se les trate específicamente en los documentos coloniales tempranos, por intermedio de otras disciplinas, especialmente de la lingüística, la arqueología, la historia y la antropología. A veces, estos han sido apenas esbozados en algún texto generalmente escrito por algún mestizo, o han sido tratados como fábulas indignas de crédito por los autores españoles. Otras veces, ha habido un silencio concertado sobre algunos temas que obligó a una recreación. Creo que uno de ellos ha sido, por ejemplo, el enfrentamiento bélico entre Huáscar y Atahualpa. La figura de la lucha entre facciones nativas debe invitarnos a sospechar de su

validez histórica por cuanto repite lo sucedido en México y desdice los numerosos informes registrados sobre la mínima utilización de la fuerza bélica en el Tawantinsuyu. Así también, y de manera sistemática, las fuentes españolas de este periodo evitan hacer alusiones a toda práctica cultural relacionada con lo sagrado andino por ser desagradable a los colonizadores<sup>30</sup> y, además, por considerar que ello impide una rápida y efectiva evangelización. El silenciar un hecho es tan significativo para el analista como describirlo y comentarlo. La ingerencia de las mujeres en el ámbito de lo sagrado y aun de lo social no pudo ser observada ni descrita por razones culturales.

La postura analítica aquí es hacer una crítica al observador español quien, al no ser capaz de percibir un hecho cultural, opina que éste no existe. Sabemos ya que la capacidad de percepción está fuertemente marcada y hasta limitada por factores culturales; las descripciones de las realidades nativas basadas en la percepción que de ellas hacen los europeos, deben ser examinadas con cuidado, buscando algún detalle que permita iniciar una investigación de lo que no pudo ser observado o registrado. Esta tarea no es fácil y puede ser objeto de una sobreinterpretación de la textualidad referida, en términos de Eco (1992: 49).<sup>31</sup> Pero la inestabilidad de las representaciones textuales y la teoría poscolonial invitan a continuar indagando en los textos y, con la ayuda de otras disciplinas, en el pasado nativo.

Algunos autores han denominado como “exuberancias y deficiencias” (Mannheim 1991: 128 y ss.) a estas *fallas* en la transcripción *fidel* de la realidad andina en Europa. Y, hasta cierto punto, esta propuesta de clasificación de hechos lingüísticos tiene asidero. Siguiendo con el ejemplo

- 
30. “Muchos otros terminos particulares a mas de que al presente se pudiera tractar, como son los que significan las cosas de sus templos, adoratorios y servicio dellos, oblacones, sacrificios que ofrecian, ritos de sus sacerdotes, bailes, danzas, juegos y fiestas, cantares que hazían y dezian; pero por evitar prolixidad, y porque muchos dellos se pondran en el vocabulario, y aun tambien porque mi intencion principal en este arte no es enseñar hablar cosas superfluas y curiosas en esta lengua, sino solamente las necessarias para la predicacion y publicacion del Evangelio y declaracion de los misterios de nuestra redempcion, me parece que al presente bastara lo dicho” (Santo Tomás [1560] 1995: 145).
  31. “La sobrestimación de la importancia de las claves generalmente nace de una inclinación a considerar los elementos más sobresalientes como significativos. Pero el mismo hecho de que sean tan evidentes debería permitirnos reconocer que se les puede explicar en términos mucho más económicos” (Eco 1992: 49). (Traducción de la autora).

de las llamas y las ovejas, vemos que al trasladar los semas que definen a las ovejas a las llamas, a estas últimas se les deja de describir: tendríamos aquí una deficiencia de descripción. Sólo aparecen en cuanto a su parecido con las ovejas, pero no en cuanto a su ser de llamas. Desde otra perspectiva, a quien conozca las llamas le parecerá que se trata de una exuberancia, puesto que además de todas sus características, las llamas han adquirido las propias de las ovejas. Así, los símiles proporcionan oportunidades únicas para estudiar la proyección de la ideología o cosmovisión española en la descripción de la realidad andina.

Las exuberancias, vistas desde una perspectiva semántica, constituyen espacios significativos saturados. Con esto quiero decir que elementos de una cultura, al ser descritos por otra, conservan sus cargas significativas mientras que llevan también las recientemente asignadas por la cultura descriptora. Estudiando el término “mamaconas” (/mamakuna/) podemos ofrecer una visión más clara del interesante problema semántico. Los cronistas nos dicen que el término se utiliza para distinguir a las mujeres “nobles” que han alcanzado la edad madura. Al describir los templos, indican que allí es donde estaban recluidas las mamaconas, que de acuerdo a Cieza, se dedicaban a elaborar ropa muy fina y a preparar chicha. Por otro lado, sabemos que cumplían también actividades relacionadas con las consultas a los oráculos. Primeramente, cabe distinguir las características pertenecientes a la cultura nativa que recogen los cronistas: mujeres dedicadas al culto, viviendo en un recinto, realizando funciones de intermediarias del oráculo. A estas características percibidas o comprendidas por los españoles, hay que añadir las que infieren de esas condiciones de acuerdo a los parámetros de interpretación que utiliza la cultura que describe. Se da aquí una superposición de rasgos, ya que las descripciones de las mamaconas que nos llegan están teñidas de alusiones conventuales: son vírgenes, están bajo custodia, elaboran productos de consumo diario o festivo, hilan, tejen y cosen ricos ajuares. Si esto nos recuerda a la vida conventual española es porque a la descripción de las mamaconas se le está añadiendo la de las monjas de clausura españolas. A esto llamo una “saturación” de contenidos semánticos. Esta saturación se da, claro está, desde la perspectiva española, que es la que nosotros recogemos a través de los textos. Estudiaremos más detenidamente estos ricos aspectos semánticos presentes en el corpus de análisis en los siguientes capítulos.

El interés en este tema se ahonda al constatar la incorporación de subtextos en los documentos españoles tempranos. Los subtextos de los escritores coloniales son, generalmente, textos de la cultura descrita, que

difícilmente nos habrían llegado de otra manera. Las incorporaciones de subtextos nativos involucran, además de la traducción de las lenguas nativas al castellano, una labor de transcodificación, ya que se trata de historias registradas en otros medios: *kipu*, cantar, tela, piedra, etc. Muchas de estas historias nativas contenidas en los registros españoles tempranos vienen ya catalogadas como *leyendas* o *mitos*. Es decir, no se les atribuye valor de verdad. Tampoco se les asigna el valor negativo de faltar a la verdad; simplemente se les acepta como producto de interpretaciones fallidas de una realidad que no han sabido captar ni transmitir. Encontramos más relatos míticos al principio de la narración histórica, cuando el europeo registra los orígenes de la civilización inka. Para los españoles era más aceptable tener orígenes míticos que un presente cargado de leyendas, ya que prácticamente todos los relatos a los que se les asigna esta característica se refieren al pasado lejano de los nativos. La existencia de esta mitología inicial tiene cierta lógica para los europeos, y un paralelo con su propia experiencia histórica, relacionada con los inicios de las culturas clásicas, especialmente la romana.

La incorporación de mitos y leyendas a la trama de una historia lineal contribuye a crear un efecto “literario” (Pupo-Walker 1982) del texto, en el que se unen los aspectos relacionados con el mundo imaginado contado por los ancestros y con el mundo visto por informantes y testigos de los hechos. Los autores españoles se cuidan mucho de darle crédito a los mitos que relatan; se teme que muchos de ellos hayan sido provocados por confusiones mentales en las que el demonio tiene un rol destacado (MacCormack 1991). No se trata de historias de ficción que entran a formar parte del conjunto de datos más bien históricos que los autores de textos coloniales tempranos quieren hacer llegar a sus lectores. Se les identifica claramente como leyendas en las que creen los nativos, pero no los europeos. Están en el texto solamente por seguir fielmente la narrativa de los informantes y porque es de esperarse que ese pasado tan remoto pueda estar teñido de eventos que no se recuerdan bien o que han perdido nitidez al ir pasando de generación en generación.

Hasta ahora se ha opinado que la cultura inka y, por extensión, las culturas nativas de América, es eminentemente oral porque registra la oralidad de los informantes seleccionados entre los “orejones”. Así, se piensa que los escritores copian literalmente lo que el intérprete les ha traducido, ya que los autores así lo dicen en sus textos. Al registro nativo de datos se le atribuye una cualidad oral por cuanto eso es lo que los españoles han registrado en crónicas, relaciones, cartas y otros documentos. Profundizando un poco más en el tema, observamos que los

mismos textos que nos informan han copiado hasta los errores de los hablantes y atestiguan que la rica codificación prevaleciente en el inkanato se *tiene* que reducir al código oral para que los españoles entiendan lo que se les trata de explicar o para responder mejor a sus preguntas. Las memorias nativas están registradas en *kipu*, cerámica, textiles, muros y otras formas que escapan a una rápida enumeración. La información sobre la organización nativa que nos proporciona Ondegardo, por ejemplo, sale de los *kipu* que registran las cifras de los tributos que exigían los españoles y las entregas a autoridades inkas que se hacía con anterioridad a aquellos, así como las etnias responsables de esas entregas. No es apropiado, entonces, tildar de *orales* a las culturas nativas cuando utilizaban registros diversos y de variada complejidad para conservar los datos y hechos que consideraban importantes. Es sólo la presión española por recoger esa información la que fuerza tanto a informantes como a intérpretes a reducir a uno, el oral, los códigos empleados en el interior de su cultura. Este apelativo de *oral* aplicado a la cultura inka está cargado de connotaciones negativas que implican un incipiente desarrollo cultural, por oposición a la cultura española dominante, que maneja el código fonético escrito, considerado como superior a todos cuantos encuentran en los Andes. Ningún otro código que logran percibir, porque son pocos los que llegan a decodificar, está a la altura de la escritura fonética para conservar la memoria y registrar hechos históricos, de acuerdo al pensamiento español, claro está.

Los registros prehispánicos existen y han sido realizados en códigos ajenos a la escritura fonética. El cantar indígena es una forma de expresión oral, sí, pero como veremos más adelante, anclada en el código del *kipu*.



SEGUNDA PARTE

---

**LOS AUTORES Y SUS TEXTOS**

## CAPÍTULO 2

---

### *Pedro de Cieza de León*

#### **Cronista por inclinación y por encargo**

Aunque cada crónica debe investigarse críticamente antes de ser usada como fuente de trabajos literarios o históricos contemporáneos, la de Pedro de Cieza de León merece especialmente un análisis en profundidad. Ese análisis facilitará la penetración en el complejo tejido textual que un cronista temprano como él elabora al recoger información directa o referida, documental y oral. En este capítulo voy a elaborar una descripción del hombre cronista y una explicación de su circunstancia y del impacto de ésta en su producción textual. La tarea no es fácil, pues Cieza ha sido considerado desde finales del siglo XIX como el “príncipe de los cronistas”, aunque fue un autodidacta; fungió como “cronista”, pero no se ha encontrado documento alguno en que figure su nombramiento o su contratación como tal; uno solo de sus libros se publicó durante su vida, pero fue citado extensamente en los siglos XVI y XVII. Cieza escribió desde principios de 1540 hasta su muerte en 1554, sin haber recibido retribución económica por ello. La circunstancia que le tocó vivir hizo que de soldado, buscador de oro, saqueador y profanador de tumbas se transformara en secretario y escribiente de jefes militares y políticos, llegando hasta la redacción de hechos históricos. Su producción es amplia y rica, cubriendo la geografía de la región, el pasado indígena y los enfrentamientos entre españoles.

Cieza no oculta su ideología a los lectores, aunque quienes la han estudiado difieran en su interpretación. Carlos Aranibar (1967: lxxvii) opina que el rechazo de Cieza al exterminio de los nativos es influencia

del presidente don Pedro de la Gasca. Por su parte, Miguel Maticorena opina que la defensa de los indios que hace Cieza obedece a su acendrado humanismo y cristianismo, enfatizados por su origen converso.<sup>1</sup> En mi opinión, tanto La Gasca como Cieza han recibido la influencia del pensamiento dominico de Bartolomé de Las Casas por intervención tanto de fray Tomás de San Martín como de fray Domingo de Santo Tomás, dominicos muy activos en el Perú durante la década de 1540. Estas consideraciones hacen de Pedro de Cieza un soldado poco común, el que “[...] cuando los otros soldados descansaban, cansava yo escribiendo” (1984: 7); el que registraba la descripción de los monumentos que él y su hueste destruían; el que explicaba la forma en que las edificaciones nativas quedaban después de pasar los españoles: “[...] como si el fuego todo lo hubiera consumido [...]” (1985: 33). Describe a los nativos, su porte y su vestimenta, antes que él y sus compañeros hagan presa de ellos o les impongan la sujeción. Pero sus escritos también registran sus exclamaciones de admiración mientras redacta aún bajo el efecto del asombro: “Creo yo que desde que ay memoria de jentes no se a leydo de tanta grandeza como tuvo este camino” (1985: 185).

Pedro de Cieza empieza sus actividades de conquista en Cartagena en 1535, bajo las órdenes de Alonso de Cáceres: “En el Cenú que cae en la provincia de Cartagena, me halle yo el año de mill y quinientos y treynta y cinco [...]” (Cieza 1984: 193). Las fechas de sus primeras acciones en Cartagena confirman la de su llegada a Indias. Como bien observa Jiménez de la Espada: “[...] ninguno de los varios lances o aventuras personales que él [Cieza] recuerda en las partes de su crónica que yo conozco, se refiere a tiempos anteriores al año de 1535 [...]” (1877: xlv). Cieza escribe que aún se hallaba en esa región, en San Sebastián de Buena Vista, en

1. “No hay prueba directa de la relación entre los erasmistas condenados y los Cazalla de Llerena. Pero no es necesario recurrir a esa prueba para adscribir a Cieza a otros grupos muy sospechosos. Repetimos que nos basamos en testimonios familiares, así como también en el talante que revela su obra escrita. Una acentuada sensibilidad crítica, profunda religiosidad y visión trascendental de la vida y la historia. O sea que su origen familiar influye en su visión de la Crónica del Perú en seis tomos. Nuestro trabajo tiende a esta demostración” (Maticorena 1990: 29-30). “[...] en términos teológicos la pluralidad de mundos era problemática porque comprometía la calidad de suceso único que tenía la salvación, que, después de la Reforma, tanto Católicos como Protestantes afirmaban con igual pasión. Esta fue la razón por la que las afirmaciones de la unidad y unicidad del universo se convirtieron en un lugar común en la historiografía americana [...]”.

1536 (1984: 47). En 1539 tiene por capitán a Jorge Robledo,<sup>2</sup> con quien el autor establece relaciones muy estrechas, mostrando lealtades que van más allá de lo estrictamente militar. Robledo, de acuerdo a Jiménez de la Espada (1877: xc), cuenta con un secretario<sup>3</sup> en su hueste, que registraba las acciones del grupo, especialmente las de su capitán. Pedro de Cieza, un joven de aproximadamente quince años en ese entonces, que tenía a notarios y escribanos entre sus parientes,<sup>4</sup> dispuesto a aprender y exigido a hacerlo rápidamente, debe haber encontrado familiares las tareas del escribiente Juan Bautista Sardella. Debe haber quedado claro para Cieza que, en esas circunstancias, los que sabían escribir generalmente se encontraban al lado de los jefes y líderes. Estos factores, y su natural curiosidad y dedicación, estimularon el interés inicial de Cieza por escribir los hechos de los españoles. De acuerdo a Luis Millones Figueroa, “Una de las motivaciones para la crónica que Cieza comenzó a escribir poco después de la fundación de Cartago, debió ser el impulso de Robledo, porque así tendría un testimonio de sus descubrimientos y fundaciones. En el

2. “[...] encomendando la jornada a Jorge Robledo, capitán aguerrido en Italia, de condición tan noble como su sangre, valiente, dotado de una gracia especial para ganarse la voluntad de los indios [...]” (Jiménez de la Espada 1877: lxxxvi). Según Cieza: “[...] a todos hablo Robledo bien porque de suyo hera noble e graçioso y de sana yntengion” (Cieza 1994a: 600). Pero “Sus pecados permitieron que muriese la muerte que murio, permitiendolo Dios, que el jamas deseo deservir al Rey en un puncto de lo qual yo soy buen testigo [...]” (Cieza 1994a: 600). En síntesis, la opinión de Pedro de Cieza no es tan halagüeña: “El mariscal Jorge Robledo consintiendo hazer en la provincia de Pozo gran daño a los Indios y que con las ballestas y perros matassen tantos como dellos mataron Dios permitio que en el mismo pueblo fuesse sentenciado a muerte y que tuviesse por su sepoltura los vientres de los mismos Indios [...]” (Cieza 1984: 313).
3. Ese secretario es Juan Bautista Sardella, y es el autor de por lo menos dos relaciones: *Relación del descubrimiento de las provincias de Antiochia por Jorge Robledo y Relación del viaje del capitán Jorge Robledo a las provincias de Ancerna y Quimbaya*. Jiménez de la Espada, quien ha hecho esta referencia en su prólogo a la *Guerra de Quito*, indica que Sardella menciona varias veces a Cieza. Antonio de Herrera utilizó el material de Sardella para elaborar sus *Décadas* (Jiménez de la Espada 1877: xc).
4. “Entre los parientes del cronista han sido identificados comerciantes y letrados de carreras destacadas, tanto en España como en Indias. El vínculo familiar más importante en sus primeros años se centra en torno a un tío notario, Alonso de Cazalla, que tenía varios hijos en Indias. Entre estos primos de Cieza vale la pena señalar algunos para tener una idea de la red de relaciones posibles. Por ejemplo: a otro Alonso de Cazalla, con quien Cieza se reunió en Panamá; a Sebastián de Cazalla, de la generación de Cieza, que fue encomendero en Cusco; y, especialmente, a Pedro López de Cazalla (Pedro López en varios documentos), que fue secretario de personas poderosas como Francisco Pizarro, Cristóbal Vaca de Castro y también de Pedro de la Gasca” (Millones Figueroa 2001: 26).

caso de un futuro reclamo de privilegios, la crónica podía convertirse en documento valioso” (2001: 38).

A la vez que participa en las campañas militares de los españoles desde la de Nueva Granada, Cieza demuestra ser “[...] curioso de saber secretos de los indios” al decir del capitán Robledo (Cieza 1994b: 13). El mismo Cieza lo confirma: “[...] me apartava por todas partes a ver las provincias que mas podia para poder entender y notar lo que en ellas avia” (1984: 47). Como se observa, desde sus primeras experiencias en Indias, Cieza ya se perfila como el historiador que sería después. A partir de 1542 y como subalterno de Sebastián de Benalcázar, Cieza registra por escrito continuamente lo que va sucediendo. En total, se queda en la zona de Nueva Granada bajo las sucesivas órdenes de Alonso de Cáceres, Jorge Robledo y Sebastián de Benalcázar (Pease 1995: 200) durante doce años: “Estando en Cartagena avra mas de doze o treze años [...]” (1984: 194). Esto nos da los años 1547 o 1548 como posibles fechas de partida de esa región hacia la Nueva Castilla.

En su etapa inicial, entonces, tenemos en Pedro de Cieza tanto a un historiador por vocación que registra lo que ve en su ruta de conquista como a un secretario en ciernes, que está dispuesto a describir los hechos de sus superiores. Cuando en 1541 (1984: 317) inicia sus propias crónicas de Cartagena de Indias, ya lo hace a su manera, incorporando noticias geográficas y climáticas, e información sobre los habitantes, bajo los modelos de registro histórico que él conocía y que obedecían a los requerimientos de sus superiores. Estos necesitaban que Cieza u otros secretarios registraran las entradas en nuevos territorios, las fundaciones de las ciudades,<sup>5</sup> las distribuciones de las encomiendas y otros aspectos administrativos que después respaldarían las solicitudes de mercedes de los jefes militares, quienes hacían estas incursiones “a su costa”.

Para formar el ejército realista que combatiría a Gonzalo Pizarro fue necesario que el presidente don Pedro de la Gasca convocara a los grupos armados que estaban ocupados en entradas y conquistas, distrayéndolos de esas actividades. Estas convocatorias, iniciadas desde que La Gasca tocó tierra de Indias, fueron realizadas con su tradicional astucia y perspicacia, observables en la penetrante fuerza de su pluma:

5. “No se ha puesto la atención merecida, en mi opinión, a la relación que existe entre el objetivo de ir fundando ciudades para establecer el dominio de territorios en la gobernación de Popayán, por parte de Robledo, y el objetivo que inicialmente atribuye Cieza a parte de su obra: la narración de la fundación de ciudades” (Millones Figueroa 2001:37).

Y ansi resisti aquello mostrando mucho enojo de que en ello se hablase y diciendo que yo no habia de tornar a Tierra Firme sino ir al Peru por mar o por la Buena Ventura por tierra o en ello acabar la vida la cual tenia en menos que no arribar a Tierra Firme pues con esto cumpliria con mi rey y con el mundo y haciendo otra cosa caia en gran vergüenza y afrenta (La Gasca citado por Jiménez 1877: 29).

Parte de su autoridad descansaba en las reales cédulas, de perdón y de mercedes, que le había otorgado el rey al Pacificador para distribuir a su criterio y según lo exigieran las circunstancias. De las convocatorias que hace a los principales jefes militares, lo más interesante para mí es el llamado a la lealtad y no a la retribución: “[...] la demás [gente] que de su voluntad, y no por premio, quisiese venir a servir a S. M. y merecer que se le hiciese bien, viniese con toda presteza [...]” (Jiménez de la Espada 1877: c). Uno de los convocados más importantes es Sebastián de Benalcázar,<sup>6</sup> a cuyas órdenes está Cieza. El joven soldado, siguiendo a su capitán, responde a la convocatoria de las fuerzas del rey, a pesar de que no se le ofrece ningún beneficio pecuniario.<sup>7</sup>

Cieza expresa que está en Pacasmayo (Perú-Nueva Castilla) en 1548 como parte de la hueste de Benalcázar aunque no con él, pero investigadores del siglo XIX, como Marcos Jiménez de la Espada, y posteriores, como Carlos Aranibar y Franklin Pease, opinan que consignó esta fecha erróneamente. Allí debe figurar el año 1547, confirmando sus doce años de estadía en la región de Cartagena. Jiménez refrenda este dato, indicando en su prólogo a la *Guerra de Quito* (1877: ci), que el grupo de Cieza siguió la ruta que marcara Benalcázar, bordeando la costa y utilizando el camino inka de los “llanos” en su viaje a Los Reyes (Lima). Allí se une la partida a Benalcázar, poniéndose ambos grupos de soldados bajo los estandartes reales. Complementando la rectificación cronológica, Pease (1984: xxiv) indica que Cieza está en Los Reyes de setiembre de 1547 a diciembre del mismo año.

Bajo las órdenes de Benalcázar inicia su viaje a Andahuaylas, donde confluyen las partidas realistas convocadas por La Gasca. Este funcionario no sólo ha sido encargado de pacificar la tierra sino también de recoger el quinto real. La congregación de grupos armados se realiza desde fines de

6. De acuerdo a Jiménez de la Espada (1877: xcix), el mismo Benalcázar puso a disposición de La Gasca sus huestes para luchar contra el ejército de Gonzalo Pizarro.

7. Nos parece que esto podría explicar las razones por las que Cieza no figura en el reparto de Guaynarina pero sí se siente merecedor de favores y promoción por el apoyo que le dio al Presidente La Gasca con sus armas y su caballo.

enero y durante los meses de febrero y marzo de 1548 (Hampe 1989: 121). En abril de 1548, Cieza ya es parte de las tropas de La Gasca en Jaquijahuana (1984: xxiv, xxv) y el 9 de ese mes se libra esa batalla (Hampe 1989: 122) que, a decir de Millones Figueroa es “[...] en realidad un desbande de las tropas de Gonzalo Pizarro hacia las de La Gasca [...]” (2001: 43).

Con estos antecedentes aparece el soldado-cronista ante don Pedro de la Gasca, quien tiene como uno de sus secretarios al tío de Cieza por el lado materno (Maticorena 1991), Pedro López o Pedro López de Cazalla,<sup>8</sup> escribano mayor de la Nueva Castilla (Ballesteros 1984: 18). Aunque Cieza describe a su tío como *secretario*: “[...] y con él [Pizarro] estaban en la sala con solamente capas y espadas [...] el secretario Pedro Lopez de Caballa [...]” (Cieza 1994b: 116), Porras (1986: 720) opina que sólo fue ayudante de Antonio Picado, quien sí fue secretario de Francisco Pizarro hasta su muerte. Porras atribuye la confusión de Cieza al hecho de que López de Cazalla era secretario de Pedro de la Gasca cuando el historiador escribía su *Crónica del Perú*.

En 1548 La Gasca combinó la fuerza secular de sus huestes y la espiritual de su poder de excomuniación, además de sus dotes de estrategia y su astucia política, para abatir la sublevación gonzalista. Una vez lograda la paz en los Andes, La Gasca, con la autoridad de que está investido, encarga a Cieza las responsabilidades de un “coronista”, según él mismo nos informa: “Yendo yo el año de mill y quinientos y quarenta y nueve a los Charcas a ver las provincias y ciudades que en aquella tierra ay para lo qual llevaba del presidente La Gasca cartas para todos los corregidores que me diessen favor para saber y inquirir lo notable de las provincias [...]” (Cieza 1986: 265). No se ha encontrado documento que oficialice el nombramiento, pero está claro que realizó el trabajo. Este encargo le abre muchas puertas a Cieza, especialmente cuando necesita informarse de altos funcionarios españoles, recurrir a informantes nativos de la

8. “Pedro López de Cazalla, paje de Pizarro, secretario de Vaca de Castro y La Gasca. Tan importante cargo tuvo que La Gasca se reunió con este Pedro y el Arzobispo Loayza para hacer el reparto de Huaynarima” (Maticorena 1990: 30). Sobre este interesante personaje, Aranibar nos ofrece, además de los ya anotados, los siguientes datos: “Llerenense, Escribano; en 1546, secretario de la Gasca, esposo de Francisca de Zúñiga, encomendero de Huainacota” (1995: 781).

9. En la transcripción de Fuensanta y Sancho Rayón se lee “Caceres” en lugar de “Caçalla” (Benavides de Rivero 1994: xlvi). La primera es la que revisa Porras (1986: 720 y 721), por eso su uso de los dos nombres: Pedro López de Cáceres y Pedro López de Cazalla.

nobleza o cuando requiere acceder a borradores o copias de documentos oficiales. A nuestro autor le es posible recoger noticias y papeles que pocos o ningún otro podría haber hecho, si no hubiera contado con una autorización oficial. Esta distinción puede haber recaído en Cieza por recomendación de su pariente<sup>10</sup> y paisano, Pedro López de Cazalla y por sus dotes de escribiente-historiador.

Con una de las cartas-presentación de La Gasca llega Pedro de Cieza hasta Las Charcas para entrevistarse con el licenciado Polo Ondegardo,<sup>11</sup> corregidor de la Villa de La Plata (1984: 291). Cieza se encuentra allá en 1549 (1984: xxvii, 265) mientras Polo Ondegardo funge también como justicia mayor.<sup>12</sup> Ondegardo fue una figura clave en la recolección y embarque del quinto real que viajó con La Gasca a España en enero de 1550. Coincidentemente, La Gasca aprovecha a otro pariente de Cieza y de López de Cazalla en su esfuerzo por trasladar a salvo los dineros del rey. Se trata de Alonso de Cazalla, quien desde Panamá y Nombre de Dios se ocupaba del negocio de transportes en el istmo. De acuerdo a Maticorena: “Gasca le encargó oro y 75 barras de plata parte del tesoro que llevaba a España en 1550” (1990a: 29). Ondegardo combatió en Jaquijahuana al lado de La Gasca bajo las órdenes del capitán Palomino, siendo, salvando las diferencias de grado, compañero de armas de Cieza, de la hueste de Benalcázar.

Cieza continúa viaje al Cuzco y se queda allí desde julio de 1549 hasta agosto de 1550, interrogando a miembros de la nobleza inka: “[...] vine al Cuzco [...] donde hize juntar a Cayo Topa ques el que hay bivo de los deçendientes de Guaynacapa [...]” (1985: 13). No creo que le fuera posible, sin la investidura de La Gasca, reunir a miembros de la parentela del Inka. Ese encargo fue instrumental en su éxito como pesquisidor.

La necesidad del cronista de contar con intérpretes y con otros que lo vincularan con sus informantes nativos me hace pensar que se reunió

10. Cieza tiene varios parientes en Indias, algunos llevan el apellido Cieza, otros el de Llerena (emparentados con su madre) y otros el de León (relacionados con el padre). (Maticorena 1990a: 30). De estos, uno de los más importantes es Pedro de López de Cazalla, estante en el Perú, y otro, Alonso de Cazalla, estante en Panamá y Nombre de Dios (Maticorena 1990a: 30).

11. “Tras la derrota de Xaquixaguana y el castigo de Gonzalo Pizarro, el Licenciado Polo se dirigió a Charcas con título de corregidor [...]” (González y Alonso 1990: 12-13).

12. “[...] el licenciado Pedro de la Gasca lo nombró [a Polo Ondegardo] corregidor y justicia mayor de Charcas” (Presta 1997: 243); “La estadia de Ondegardo en Potosí como corregidor y justicia mayor de Charcas (1548-1550) [...]” (Ibíd.: 244). (Ambas citas son traducción de la autora).

también con miembros de la comunidad dominica del Cuzco. Es posible que en el Cuzco se reencontrara Cieza con Juan de Betanzos, quien estuvo presente en el reparto de Guaynarima.<sup>13</sup> Sí consta que Cieza y Betanzos coincidieron en el Cuzco entre 1549 y agosto de 1550 ya que Cieza nos indica (1984: 317) que en setiembre de 1550 está otra vez en Los Reyes. Por la afinidad de sus labores, y quizás por la necesidad que Cieza tenía de las habilidades lingüísticas<sup>14</sup> de Betanzos, deben haberse conocido. Deduzco esto por la estrecha relación, comprobada, de Cieza con los dominicos, y la muy posible vinculación de Betanzos con miembros de la misma orden, como veremos más adelante.

Todo esto indicaría que Cieza y Betanzos tuvieron algún tipo de vinculación, aunque no de afinidad, puesto que las opiniones de ambos, tal como aparecen en sus textos, son encontradas: mientras Betanzos indica que Atahualpa nació en Quito, Cieza afirma que lo hizo en Cuzco.<sup>15</sup> Inka Urqu tiene personalidades opuestas según lo describa Cieza o Betanzos (León 1973: 101); igualmente, Huáscar recibe los favores de Cieza mientras que Atahualpa los de Betanzos. Además, Porras afirma que Cieza muestra una inclinación almagrista,<sup>16</sup> mientras que Betanzos estuvo muy vinculado a los Pizarro.

De estas divergencias se desprende que tampoco consultaron las mismas fuentes ni compartieron informantes. Las afirmaciones de Cieza son tajantes<sup>17</sup> con respecto a un posible acercamiento profesional con

- 
13. “[...] peleó [Juan de Betanzos] en las huestes de Gonzalo Pizarro en la rebelión de los encomenderos, pero al ser capturado en la costa central, aprovechó para pasarse con armas y bagajes al bando del Rey. Fue, por ello, recompensado en el reparto de Guaynarima, donde adquirió una pequeña encomienda personal” (Pease 1995: 231).
  14. La Gasca llama a Betanzos “lengua” en la carta que envía al Real Consejo fechada en Los Reyes el 25 de setiembre de 1548 (Ángulo 1924: xxxix).
  15. “Guascar hera hijo de Guaynacapa y Tabalipa tambien. Guascar de menos dias, Atabalipa de mas años. Guascar hijo de la Coya hermana de su padre señora principal, Atabalipa hijo de una yndia quilaco llamada Tutu Palla. El uno y el otro nacieron en el Cuzco y no en Quito como algunos an dicho y an escrito para esto sin lo aver entendido como ello es” (1985: 202).
  16. “Las anotaciones de Porras se encuentran especialmente en los dos primeros volúmenes dedicados a los libros sobre las guerras de las Salinas y Chupas, que fueron editados a finales del siglo pasado. En ambos se precisa, en repetidas ocasiones, la acusación de ‘antipizarismo’ o ‘almagrista’” (Pease 1995: 214). Indica Pease, además, con respecto a las anotaciones, que “también las hay en el [libro] correspondiente a la guerra de Quito” (Pease 1995: 226).
  17. “[...] y aun por ventura alguna escritor destes que de presto se arrojan lo escrivira [...] y esto y otras son testimonio que nosotros los españoles levantamos a estos yndios

Betanzos y con otros “expertos” en cosas peruanas: “Esto apunto para los españoles que estan en el Peru que presumen de saber muchos secretos destes que entiendan que supe yo y entendi lo que ellos piensan que saben y entienden y mucho mas y que de todo convino escrevirse lo que veran y que pase el travajo en ello que ellos mismos saben” (1985: 150). Cieza nunca menciona el nombre de sus intérpretes ni el de Betanzos en esa o en otras circunstancias.

El haber vivido en Indias, y en los Andes particularmente, es de la mayor importancia para Cieza de León. Él lo utiliza como argumento para definir a los buenos cronistas, y para establecer la confianza en lo que escriben. Para confirmar su estadía y su testimonio personal en las Indias, este autor menciona varios nombres y nos da algunas fechas, todo ello verificable. Menciona a Juan de Sayavedra (Saavedra) como el corregidor del Cuzco cuando él llega allá (1985: 13). Mendiburu (1902: 159) lo confirma, indicándonos además que ocupó este cargo entre los años 1549 y 1550. Cieza nombra a los oidores de Los Reyes, Bravo de Saravia<sup>18</sup> y Hernando de Santillán. Ellos efectivamente ejercían ese cargo: Bravo de Saravia desde el 29 de abril de 1549 y Santillán desde enero de 1550 (Hampe 1989: 150). Estos dos funcionarios están en sus cargos cuando, después de irse La Gasca a España, la Audiencia de Lima ejerce el gobierno hasta la llegada del virrey Antonio de Mendoza en 1551 (Pérez 1986: 222 y ss.). Al citarlos, Cieza comparte con el lector sus motivos para hacerlo: “Y fue visto lo mas de lo escrito por el dotor Vravo de Saravia y el liçenciado Hernando de Santillan [...]” (1985: 213). Ambos estaban muy interesados en conocer el pasado indígena y ambos redactaban sendos textos. Ahora sólo se conoce el de Santillán, pero hay indicios firmes de que Bravo de Saravia también incursionó en la redacción de informaciones. Jiménez de la Espada nos informa que “A Bravo de Saravia cita varias veces el P. Juan de Velasco en su *Historia de Quito*, como autor de un tratado de antigüedades peruanas” (1877: cvi). Este “tratado” se habría basado en las informaciones recogidas durante sus funciones

---

queriendo con estas cosas que dellos contamos encubrir nuestros mayores yerros y justificar los malos tratamientos que de nosotros an reçibido. No digo yo que no sacrificavan [...] pero no era lo que se dize ni con mucho [...] pero criaturas humanas menos de lo que yo pense [...]” (Cieza 1985: 75).

18. “[...] el elegido (como Oidor) fue un antiguo estudiante de Derecho de la Universidad de Bolonia, el doctor Melchor Bravo de Saravia, quien recibió su nombramiento en febrero de 1548, y luego comenzó a hacer los aprestos para el dilatado viaje hasta su destino” (Hampe 1989: 149-150).

oficiales. Sobre el tema del documento escribe Cieza: “Como es muy curioso el doctor Bravo de Saravia oydor de aquella Real audiencia, le estaban dando cuenta en particular de lo que avian descubierto [la provincia de los Bracamoros]” (1984: 180). Fernando (o Hernando) de Santillán es el autor de la *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas* (1574).<sup>19</sup> La referencia deferente que hace Cieza de estos funcionarios expresa su reconocimiento y respeto hacia ellos, no sólo como letrados, sino como redactores de textos históricos, de curiosidades indígenas, como los suyos.

Desde que recopila información por encargo de Pedro de la Gasca, Cieza ejerce activamente el oficio de historiador. Antes había estado consignando los hechos importantes de cada día, pero con la necesidad de La Gasca de contar con textos que expliquen los antecedentes de los problemas que vino a resolver y que den cuenta de las sociedades prehispánicas, su labor de registro se carga de profundidades temporales. Él está muy consciente de su rol de historiador y confía las inclinaciones de su vocación al príncipe Felipe y a sus lectores:

Temeridad parece intentar un hombre de tan pocas letras lo que otros de muchas no osaron, mayormente estando tan ocupado en las cosas de la guerra [...] Mas ni esto ni las asperezas de tierras, montañas y ríos ya dichos, intolerables hambres y necesidades nunca bastaron para estorvar mis dos oficios de escribir y seguir a mi vándera y capitán, sin hazer falta (1984: 7).

En esa carta introductoria al rey, expresa su preocupación por la “[...] falta de scriptores que las refiriessen y de hystoriadores que las tractassen [...]”, refiriéndose a las cosas de los españoles en Indias. Para Cieza, esta falta constituye un gran daño para la nación española por la grandeza de los hechos que se deben referir y por la dimensión de la hazaña de llevar el cristianismo a las Indias. Él decide asumir esa importante actividad siguiendo su propia iniciativa: “[...] determine de gastar algún tiempo de mi vida en escribir hystoria” (1984: 8). Además, expresa una clara conciencia de la labor que asume: lo que escribe será fuente de información para futuras generaciones. Sabe que los hechos de los españoles, loables o deplorables, pasarán a los libros como parte de su testimonio, pudiendo usarse para solicitar mercedes, aclarar dudas judiciales y acusar a traidores y otros malhechores. Cieza hace hincapié

19. Este texto fue publicado en Lima por la Imprenta Sanmarti en 1927.

sobre su firme determinación de dedicarse a escribir lo que observaba: “Y como notasse tan grandes y peregrinas cosas, como en este nuevo mundo de Indias ay vinome gran desseo de escrevir algunas dellas de lo que yo por mis propios ojos avia visto y tambien de lo que avia oydo a personas de gran credito” (1984: 8).

Es muy probable que Cieza se haya reunido con La Gasca en Los Reyes entre el 17 de setiembre de 1549 y el 27 de enero de 1550 (1984: 180), antes de la partida de Pedro de la Gasca hacia España. Pedro de Cieza abandona el Perú, también con destino a España, entre setiembre y diciembre de 1550: “En el año de mill y quinientos y cinquenta sali yo del Peru [...]” (1984: 224). Maticorena nos da más precisiones sobre su viaje de regreso:

A comienzos de febrero de 1551 Cieza de León está ya en Panamá. El día once se encuentra en Nombre de Dios, luego de pasar el Istmo por Cruces y la vía del Chagres. Queda constancia que en esa fecha registra más de setecientos pesos de su propiedad [...] A mediados de mayo Cieza figura como pasajero en La Habana [...] A mediados del 51 Cieza navega rumbo a España. A fines de julio o comienzos de agosto del 51 arriba a Sevilla [...] Fecha documentada es el once de agosto en que suscribe cartas de dote y arras [...] (Maticorena 1991).

Como no tenemos una fecha exacta de su partida de Los Reyes y de su llegada a la Península, seguiremos utilizando sus textos para extraer de allí esa información. En su proemio a la *Primera parte*, Cieza incluye abundante información sobre su plan de trabajo y el contenido de cada uno de los libros que tiene escrito o que está revisando. Dice allí que concluye con dos comentarios, y el segundo de ellos finaliza con: “[...] la entrada en este reyno para ser viso rey el illustre y muy prudente varón don Antonio de mendoza” (1984: 13). Sabemos que “A 12 de noviembre [de 1551] entró en Lima don Antonio de Mendoza [...]” (Mendiburu 1902: 159). Es posible que Cieza haya añadido este dato<sup>20</sup> a sus escritos en 1551, durante la travesía de las Indias a España, que podía durar de cuarenta días a nueve meses dependiendo de las vicisitudes del clima y

20. Podemos interpretar esta afirmación de Cieza como refiriéndonos su testimonio personal de la llegada de Antonio de Mendoza al Perú. Como esta información no concuerda con la que nos ofrece Maticorena, ello nos permite suponer que nuestro autor haya coincidido con el virrey en alguno de los puertos que tocó en su viaje a España, durante 1551, o que algún otro viajero confiable le diera esa información. También es posible que él ya supiera, a fines de 1550, que Antonio de Mendoza iría al Perú en un futuro muy cercano que Cieza no vio personalmente.

de la duración de las escalas (Martínez 1984). De acuerdo a los datos de Miguel Maticorena, el viaje de Cieza a España duró ocho meses, de enero a agosto de 1551.

Cieza llega a Sevilla<sup>21</sup> entre mayo y octubre de 1552 y viaja de allí a Toledo y a Monzón, a donde va para obtener sus permisos de impresión (Maticorena 1984: l). Ya de vuelta en Sevilla, Cieza firma el contrato de publicación con Martín de Montedoca, el 26 de octubre de 1552, acordando iniciar los trabajos en diciembre de ese mismo año (Maticorena 1984: liii). La *Primera parte* se termina de imprimir en marzo de 1553 en el taller de Montedoca, con un tiraje de mil cincuenta ejemplares (Maticorena 1984: l). Fue objeto de once reimpressiones entre 1553 y 1576 en imprentas de Sevilla, Amberes, Roma y Venecia.<sup>22</sup>

El cronista mayor Antonio de Herrera y Tordesillas, autor de la gran compilación *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar océano* redactada entre 1601 y 1615, reconoce el cargo de cronista de Indias que se le atribuye a Cieza cuando, en un informe fechado en Valladolid el 7 de julio de 1603, se refiere a “Pedro de Cieza, cronista de aquellas partes por orden del Presidente Gasca [...]” (Jiménez de la Espada 1877: ci). Hay, hasta ahora, mucha discusión académica sobre si Cieza fue nombrado o no como cronista por La Gasca. Estudiando sus textos podemos hallar algunas pistas. El primero que las siguió fue André Coyné, quien indica que “[...] él [Cieza] abandona toda actitud crítica [desde que trata la llegada de La Gasca] [...]” (1957: 40). Cieza no sólo hace comentarios laudatorios cuando La Gasca ya está en Indias sino inclusive antes de embarcarse:

El Enperador [...] determino de enbiar persona de grand confianza, para que, dandose buena maña e yndustria, çessasen los alborotos y el Peru estuviese en paz e sosiego, e despues de aver pensado a quien se enbiaria, determinó que viniese el liçençiado Pedro de La Gasca, varon docto y grand letrado, el qual de otros çargos que avia tenido dio buena e fiel

21. “Sevilla, la primera ciudad española de la época, era un puerto fluvial conectado por el Guadalquivir al pequeño puerto sobre el Atlántico de Sanlúcar de Barrameda. Este complejo, Sevilla-Guadalquivir-Sanlúcar, fue el de uso dominante en el siglo XVI” (Martínez 1984: 81).

22. “Otro dato que aporta el protocolo sevillano es la cantidad de ejemplares que fueron mil cincuenta de esta primera edición. Si atribuimos igual tiraje a un mínimo de once ediciones en Sevilla, Amberes, Roma y Venecia entre 1553 y 1576, pueden calcularse once mil quinientos cincuenta ejemplares en 23 años. Tiraje realmente halagüeño que permite hablar de un éxito editorial” (Maticorena 1984: l).

uenta por su presidente, comisario general de aquellas partes [...] (1994a: 590-591).

Las opiniones de Cieza con respecto a La Gasca son siempre indicadoras de deferencia por su alta jerarquía eclesiástica y rango nobiliario, y las expresa en términos cargados de respeto y ponderación. Desde su entrada al Perú en 1547, Cieza cuenta su historia a partir de una perspectiva lagasquiana desde donde se identifica a leales y traidores, levantiscos y seguidores del rey. En la *Primera parte*, redactada a principios de la década de 1540, Cieza pone al Pacificador siempre en el centro de los acontecimientos: “[...] y poblo esta ciudad de Nuestra Señora de la Paz el capitan Alonso de Mendoza en nombre del Emperador nuestro señor siendo presidente en este reyno el licenciado Pedro de la Gasca año de nuestra reparacion de mill y quinientos y quarenta y nueve años” (1984: 286). Estas acotaciones han sido insertadas posteriormente a su versión inicial de la *Primera parte*, y a haberlo conocido personalmente. Para Coyné, expresiones como esas confirman la parcialidad de Cieza: “[...] entonces el áulico deja de lado todos los reparos que antes tuviera para caer casi siempre en el oficialismo más parcial carente de reserva”. (Coyné 1957: 40). Se sabe que Cieza no fue testigo de estos hechos que describe, sino que se basó en “los papeles de Gasca” redactados por ese alto funcionario o por algunos de sus secretarios, quizás Pedro López de Cazalla. Digo *basado* coincidiendo con Josep Barnadas porque no se ha encontrado “ningún pasaje concreto de la *Crónica del Perú* que muestre señales inequívocas de un préstamo de Gasca” (Barnadas 1998: lxiii).

Este cambio, verdaderamente drástico, en el estilo y contenidos de la crónica ciezana hacen más clara la intención de escribir a favor de quien lo financia o lo favorece. En la nota siguiente podremos observar el cambio de opiniones del cronista:

[...] y con la desorden y demasiada codicia de los españoles se fueron desmenuyendo en tanta manera que falta la mayor parte de la gente. Y en todo se acabara de consumir por su codicia y avaricia que los mas y todos aca tenemos si la misericordia de Dios no lo remediara con permitir que las guerras ayan çesado ques çierto se an de tener por açote de su justia y que la tasaçion se aya hecho de tal manera y moderaçion que los yndios con ella gozan de gran livrtad y son señores de sus personas y haziendas sin tener mas pecho ni çusidio que pagar cada pueblo lo que le a sido puesto por tasa (1985: 50).

El texto erige a Pedro de la Gasca como el único artífice de la transformación de un infierno de abusos a un paraíso de bendiciones. Esta

actitud de Cieza muestra cómo se construye discursivamente la figura de autoridad de Pedro de la Gasca y el gran poder de transformación social que le ha conferido nada menos que Dios. Para Coyné, la obra de Cieza, en esta cita y en otras: “[...] demuestra finalmente un optimismo que pasa los límites de lo verosímil y aceptable [...]” (1957: 40). Esta actitud del escritor refleja sus lealtades hacia quien lo habría hecho cronista oficial, pero que no lo incluyó en el reparto de Guaynarima. Cieza no necesitaría de las encomiendas que le resultaron escasas a La Gasca; más bien estaría interesado en contar con su influencia para obtener las licencias imprescindibles para la publicación de sus obras.

El seguimiento de las actividades de Pedro de Cieza en las Indias nos ha permitido observarlo militar bajo sendos capitanes, mientras se iba familiarizando con las labores de cronista, primero por interés y curiosidad personal y, finalmente, por encargo. Sus actividades como cronista oficial se inician cuando se instaura en el Perú la Paz de La Gasca, que el mismo Cieza contribuye a afianzar con sus armas. Su pericia como escritor y su incansable esfuerzo recopilador han producido un corpus amplio y de gran valor literario e histórico. Creo que con toda seguridad se puede decir de él, como de otros historiadores destacados, que “Una gran parte del trabajo del historiador, no consiste acaso en un esfuerzo constante por hacer hablar a las cosas mudas, hacerles decir lo que no dicen ellas mismas acerca de los seres humanos, de las sociedades que las han producido [...]” (L. Fèbvre citado por J. C. Giroud 1979: 133).<sup>23</sup>

### Contexto de emergencia de la obra

Los textos de Cieza sobre los inkas y las guerras civiles emergen en el ambiente de sofocación de la violenta reacción contra las Leyes Nuevas que encabezó Gonzalo Pizarro en el Perú. El movimiento de insurrección gonzalista se inicia como un reclamo ante la Corona para que escuche a los encomenderos antes de poner en práctica las nuevas ordenanzas que regulan sus actividades y que, según ellos, vulneran sus derechos. Ante la negativa de las autoridades de moderar las medidas que recortan los intereses de los encomenderos, estos se agruparon para defenderse. La situación se agrava hasta el punto de enfrentarse militarmente las dos facciones españolas: la que obedece a la autoridad real y acata las Nuevas Leyes, por un lado, y por el otro, la que cuestiona la sujeción al rey, impulsada por la autonomía adquirida por el “conocimiento de la tierra” y la

23. Traducción de la autora.

antigüedad en ella y por la percepción de un abuso de poder de parte de la Corona por desconocimiento de la situación.

Este alzamiento tiene un cariz social que no se ha estudiado aún en profundidad (Lohmann 1977), pero que constituye parte integral del contexto en que no sólo aparecen los textos ciezanos, sino en el que también él mismo surge como historiador. Quienes se levantan contra las Nuevas Leyes son los “nuevos señores”, los miembros de las clases más desposeídas de la sociedad española quienes, al atravesar el Atlántico, se han convertido en “señores de indios”: “¿No lo comprendió así Carlos V al convertir por provisión del 26 de julio de 1529 en hidalgos a todos los plebeyos que acompañaron a Pizarro a la conquista del Perú?” (Puiggrós 1989: 151). Con ello han subvertido el orden social establecido en la metrópolis.

La sociedad española es, simultáneamente, una sociedad de órdenes (grandes, medianos y pequeños) y una extensión del cuerpo místico (cabeza, tronco y extremidades) (Milhou 1978). Esta dualidad político-religiosa de su origen conjuga una genealogía divina<sup>24</sup> con una justificación filosófica de su propia jerarquía. Esta jerarquía está marcada por la posesión de riqueza, que permite a los ricos (que generalmente son los nobles, los grandes, la cabeza) disponer del trabajo y tributo de los pobres. La condición de nobleza, que acompaña a los grandes, está basada en factores como la limpieza de sangre y la pertenencia a una familia de cristianos viejos, el servicio militar al rey, y el no haber trabajado en oficios manuales, entre otros. La superioridad de clase se ejerce ofreciendo protección a los siervos y exigiendo, en contrapartida, lealtad hacia el señor. Las relaciones de dependencia entre estamentos quedan claramente delimitadas. Los “medianos” están algo apartados de este sistema señorial, ya que ellos son los que ejercen las labores comerciales, financieras, y los oficios intelectuales y algunos de los manuales, menospreciados por los nobles. En la sociedad metropolitana es prácticamente imposible que miembros del estamento bajo de la sociedad, conformado principalmente por campesinos y trabajadores manuales, salgan de él y que asciendan a posiciones de ejercicio de señorío. La conservación de

24. “Adalbéron de Laon (1020) considera que esta estructura refleja la de la sociedad celeste, también jerarquizada [...] El esquema de tres órdenes descansa sobre la concepción de la desigualdad como el estado natural de la sociedad humana desde el principio de los tiempos. Dios ha querido esta desigualdad y lo que la justifica es la caridad: el orden social descansa sobre un intercambio mutuo de servicios [...]” (Milhou 1977: 10). (Traducción de la autora).

este orden de cosas se basa en principios duales que se explican mutuamente, el político y el religioso: “Debajo de la bóveda celestial que cubrió el feudalismo durante un milenio yacía la relación entre señores, vasallos y siervos que el Habsburgo defendía como único orden posible y espejo en la tierra del reino que el *Señor* prometía a los justos después de la muerte” (Puiggrós 1989: 156).

El *des-orden* percibido por la sociedad española en su conjunto, es decir, tanto la peninsular como la indiana, surge a partir de una visión medieval de la invasión americana, marcada por el providencialismo que justifica el comportamiento de los españoles. Este comportamiento exhibe una ideología feudal, en la que el derecho de guerra (ocupación, saqueo, violación) se ejerce sobre los vencidos, aun cuando estos, en general, ni siquiera presenten batallas en guerras declaradas en el *requerimiento*, documento leído en castellano a comunidades indígenas hablantes de otras lenguas y no siempre presentes en ese acto oficial. Este documento indica, unilateralmente, que los españoles tendrán derecho de comerciar con esas comunidades, y podrán predicar su religión libremente. Los españoles entienden estas libertades como sus derechos naturales; por lo tanto, cualquier oposición será causa de guerra:

[...] y consintays y deys lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo susodicho [...] Sy no lo hizierdes o en ello dilacion maliçiosamente pusierdes çertificoos que con el ayuda de Dios yo entrare poderosamente contra vosotros y vos hare guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere y vos sujetare al yugo y obediencia de la Yglesia y de Sus Altezas y tomare vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los hare esclavos y como tales los vendere y disporne dellos como Su Alteza mandare y vos tomare vuestros bienes y vos hare todos los males e daños que pudiere [...] (Morales Padrón 1979: 339-340).

Este documento ofrece a los invasores los argumentos que necesitan para mostrar que recurren a la violencia sólo en última instancia y en respuesta a una provocación. Ello disimula el objetivo final de las entradas y conquistas: la obtención de oro, la posesión (usurpación) de territorios ricos en metales y el dominio sobre poblaciones que puedan explotar esos yacimientos auríferos o argentíferos.

Las “entradas”, entonces, que dan origen a las poblaciones españolas, van unidas a la consolidación de derechos señoriales sobre territorios y gentes. Las nuevas poblaciones requieren de funcionarios que realicen tareas administrativas, judiciales y de “policía” metropolitana. Como estos cargos los ejercen los militares de más alto rango y, a falta de ellos,

los soldados, este ya es un primer paso hacia ese “desorden” señorial. Muchos de los cargos públicos en tierras americanas son desempeñados por personas que nunca hubieran tenido acceso a ellos en España por pertenecer a una clase social baja, por no ser letrados, por no tener garantías de antiguo cristianismo, o por existir dudas sobre su limpieza de sangre. Estos nuevos funcionarios, que además continúan participando en sucesivas conquistas como soldados, solicitan encomiendas en calidad de mercedes y se asientan como señores de indios.

En los textos de Pedro de Cieza no aparece la idea de usurpación de territorios o riquezas. El derecho de posesión lo confiere la guerra ganada, aunque haya sido contra enemigos que sólo lo fueron porque eran infieles o porque trataron de defenderse. Mientras Cieza recorre el territorio para conocerlo y hacerlo propio, mental y textualmente, nos cuenta lo que va viendo al pasar. Gente, tierras, plantas, minerales, animales quedan en su descripción, como un contador que registra el botín adquirido, como un soldado que recorre la “tierra que ha ganado para su Rey” y como un explorador que marca y señala lo que considera destacable a lo largo del camino, para él poder regresar y para los que vendrán después de él.

La participación de los soldados en las conquistas les da prioridad en la obtención de encomiendas (como la de Cieza en Nueva Granada), por haber estado entre “los primeros”; se aprecia y se recompensa el esfuerzo inicial: “Los hombres de la Conquista se habían alistado voluntariamente, ‘a su costa y minçion’ [...] Era natural que se creyeran señores de lo ganado. Sus hazañas las consideraban portentosas, y tenían la idea, enteramente medieval, de que el Rey —como en la época de la Reconquista— debía darles títulos y señorío” (Rosenblat 1988: 67). Los jefes militares hacen los primeros repartos de tierras e indios; una vez que la Corona está informada de ello, confirma y oficializa las nuevas posesiones en manos de esos primeros soldados, que rara vez eran nobles. La diferencia con la Reconquista, modelo de las Indias en lo que a mercedes de la conquista se refiere, está en que en España los territorios recuperados se concedieron a capitanes de la nobleza española (Gibson 1966: 50). Hay actitudes oficiales muy similares entre las de reconquista peninsular y las de posesión de territorios americanos, pero los protagonistas son diferentes. Ante la evidencia posterior, la Corona queda sorprendida por la magnitud de los territorios americanos, su riqueza y el poder que han adquirido quienes son sus nuevos dueños, ajenos a los quehaceres señoriales y cortesanos en la Península. Rosenblat lo expresa muy gráficamente:

Los tiempos habían cambiado, pero no la mentalidad. Cuando Hernando Pizarro volvió de España, casi hubo un motín en el Perú porque contó que en la Corte motejaban a los conquistadores de villanos. Francisco Pizarro aplacó a todos —cuenta López de Gómara, cap. cxxxii— diciéndoles que la Conquista era una manera de adquirir linaje, y que los conquistadores de Indias eran acreedores a “tantas franquezas y preeminencias como los que ayudaron al Rey Don Pelayo y a los otros Reyes a ganar a España de los moros (Rosenblat 1977: 66).

En Indias, el estatuto social era mucho menos rígido que en España. A esto se refiere Cieza en *La guerra de Quito*: “[...] porque viendo que las ordenanzas eran asperas para gente que tan libremente había vivido como los que estaban en el Perú [...]” (Cieza 1994a: 4). El “vivir libremente” significa vivir fuera de las restricciones acostumbradas del ordenamiento social peninsular. Significa también vivir fuera de lo establecido, sin el control debido. La ira de Blasco Núñez Vela ante los acontecimientos peruleros se explica mejor bajo esta perspectiva: él va a “ordenar” el “desorden” social, a poner en el lugar que le corresponde a cada nuevo señor o encomendero. Este desarreglo social está amenazando al mismo catolicismo, pues “[...] las desigualdades sociales [tienen la] calidad de cimientos sagrados del orden eterno emanado del divino Creador” (Puiggrós 1989: 157).

Esto contrasta con la sorprendente afirmación del gobernador de Nicaragua, Rodrigo de Contreras: “[...] porque los que viven en aquel reyno [Perú] no son de baja suerte como en España decían, sino todos los mas hijosdalgo y vienen de padres magnificos [...]” (Cieza 1994a: 6). En efecto, los que llegan con Pizarro son hidalgos por decreto, aunque no descendientes de “padres magníficos”. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, con la fundación de la Audiencia de Lima, empiezan a llegar a esa ciudad funcionarios letrados e hidalgos nombrados por la Corona entre los nobles distinguidos para llenar esos cargos. Antes de su llegada, había pocas personas “magníficas” para ocupar estos cargos. Alcaldes, regidores, justicias mayores son puestos que ocupan todos los “grandes” disponibles, pero al no haber suficientes, se sigue bajando en la escala social hasta que estén ocupados por los “mejores” españoles: “[...] muchedumbre de hidalgos empobrecidos, campesinos sin tierras y artesanos sin trabajo [...]” (Puiggrós 1989: 163).

Las Casas tiene una actitud muy clara, también, en contra de los españoles que se han encumbrado socialmente al haberse enriquecido a costa del pillaje y la explotación de los nativos:

Parece también que en aquel tiempo no había la soberbia en los hombres de trabajo y labradores que a estas tierras venían, como después hubo, que en pasando acá, luego presumieron y hoy presumen, por gañanes y rústicos que sean, de no trabajar, sino holgazanear y comer de ajenos sudores; pero la causa desta desorden, soberbia y ambición y haragánia desproporcionada de sus estados y de toda razón fue la tupida y cudiciosa y no excusable ceguera del infelice inventor de aquella pestilencia vastativa de tanta parte y tan grande del linaje humano que fue repartir los indios desta isla a los cristianos como si fueran vacas o cabras [...] (Las Casas 1986: 457).

En el esquema lascasiano, la proporción de las personas corresponde a su estatuto social; la movilidad social basada en la riqueza mal habida no lo convence de su legitimidad. Levanta la voz denunciando el “desorden” social provocado por el acceso relativamente fácil al poder que ha permitido la posesión de riquezas:

[...] levantó los corazones de las viles y serviles personas a pensar y presumir de sí mismos, que habiendo nacido para servir e trabajar corporalmente y ser mandados, en poniendo el pie en esta tierra no asentaban con nadie, ya que no querían asentar, no para abajar el lomo en servicio alguno corporal, sino para estar y andar enhiestos, y con una varilla en la mano, ser verdugos de los mansos y humildes indios y mandar [...] (Las Casas 1986: 457).<sup>25</sup>

Estos nuevos ricos se sienten con derecho a transgredir las leyes de contención social, solamente por el hecho de contar con riquezas. Estos “transgresores” acceden a encomiendas y señoríos, volviendo a formar en América el sistema rígido, de fuertes rasgos feudales, del que acaban de escapar. La diferencia con los señores peninsulares, claro, es la del rango nobiliario y la pertenencia a las órdenes de caballería. Pero la Corona está dispuesta a negociar estas distinciones por una cierta cantidad de oro. Felipe II, en 1581, consulta a sus virreyes en Indias “[...] sobre la conveniencia de conceder, por cierta suma de dinero, mercedes de hidalguía [...]” (Rosenblat 1977: 67). Pero los nobles peninsulares se resisten: “[...] una frondosa burocracia colonial [que] empezó a pedir probanzas de la hidalguía y a limitar las ambiciones señoriales de los pobladores”

25. Milhou cita este párrafo en su texto anteponiéndole la siguiente observación: “[...] éno podríamos interpretar ese texto, que está lejos de ser el único en la obra de Las Casas, como una profesión de fe muy tradicional: desconfianza con respecto al enriquecimiento y al paso de un ‘estado’ a otro?” (Milhou 1977: 28). (Traducción de la autora).

(Rosenblatt 1977: 67), aunque muchos “gañanes y rústicos” españoles en Indias las consiguen.

La institución de la encomienda, como resultado de la consolidación de los reclamos de posesión de territorios y de indios tributarios que hacen los primeros conquistadores y pobladores, se convierte así en la concretización del ascenso social. Éste deja de verse como una trasgresión, especialmente desde la perspectiva de los españoles en Indias, y se presenta como una recompensa por los esfuerzos e inversiones que requiere el fundar ciudades españolas en suelos americanos. Este derecho de recompensa se exige a través del sistema legal español cuando las peticiones de reconocimiento real no tienen los frutos esperados. Así surgen los documentos conocidos como *probanzas de méritos*, que se toman en consideración al evaluar los reclamos de los deudos que esperan acceso al patrimonio adquirido.

La encomienda viene a ser, por una parte, un premio por acciones específicas reconocidas por la Corona; y, por otra, un compromiso del encomendero a evangelizar a los indios tributarios que conforman esa encomienda. Así lo considera La Gasca al redistribuir las encomiendas en el reparto de Guaynarima:

En el Perú están encomendados los repartimientos de los indios a los españoles que aquella tierra descubrieron y pacificaron y después la han sustentado contra los indios que han intentado alzarse [...] o a los que han servido contra los españoles que se han querido levantar con aquella tierra; y al menos por mi mano nunca se proveyó repartimiento a persona en quien no concurriese alguna destas calidades. (Documento fechado en Valladolid, el 27 de abril de 1554, citado por Pérez de Tudela 1963: lxxviii-lxix).

La calidad de la persona es lo que determina la merced de la autoridad real. Uno de los objetivos de La Gasca es establecer el orden señorial “nobiliario” que, bajo el título de encomienda, la Corona quiere para el Perú. Intenta trasladar el orden peninsular a tierras americanas, basando su criterio de selección en los méritos locales que exhiben las personas seleccionadas para la adjudicación de encomiendas. Uno de sus criterios más importantes es la lealtad al rey, puesto que la mayoría de los primeros conquistadores son los que siguieron a Gonzalo Pizarro en su movimiento. Con el reparto de Guaynarima, La Gasca forma una nueva clase encomendera, lo que genera mucho descontento de parte de quienes no recibieron retribución a pesar de sentirse merecedores de ella, por haber “ganado” la tierra y haber sido de los primeros en ella.

Las Nuevas Leyes, que suscitan el levantamiento de los encomenderos, se redactan para poner coto a las atrocidades que los españoles están cometiendo contra los nativos de Indias, denunciadas por varios sacerdotes, especialmente por Bartolomé de las Casas.<sup>26</sup> La posición de Las Casas fue difundida y apoyada por otros dominicos, por miembros de otras órdenes, y hasta por funcionarios reales, airados por el comportamiento de los conquistadores convertidos en encomenderos. Las denuncias adquieren fuerza ante la Corona, porque se comienza a percibir en España los efectos negativos de la presencia de los españoles en Indias, especialmente en la drástica disminución de la población nativa. Esta se presenta en la corte como una disminución del tributo aportado. La cobranza de ese tributo va disminuyendo a una velocidad alarmante, que se agudiza durante la segunda mitad del siglo XVI. Las epidemias, la participación en las “entradas” y en las guerras entre españoles, el carácter esclavista de la explotación minera, la alteración de las costumbres (elección de pareja, dieta, actividad laboral), entre otros factores, diezmaron<sup>27</sup> la población nativa. En palabras de Cieza: “[...] porque dizen que avia mas de quarenta mill honbres adonde agora no se sy ay doze mill [...]” (Cieza 1985: 143).

La cuestión de la perpetuidad de las encomiendas se entronca en el problema esencial de la presencia española en América: el de la licitud de la conquista. Desde fines de la década de 1530, surgen las dudas sobre la empresa conquistadora y colonizadora en América. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano, dominicos del Colegio de San Esteban en Salamanca, lideran el debate acerca de los justos títulos de la Corona

26. “Resta, pues afirmar con verdad solamente moverme a dictar este libro la grandísima y última necesidad que por muchos años a toda España, de verdadera noticia y de lumbre de verdad en todos los estados della cerca deste Indiano Orbe, padecer he visto; por cuya falta o penuria ieuántos daños, cuántas calamidades, cuántas iacturas [¿?], cuántas despoblaciones de reinos, cuántos cuentos de ánima, cuánto a esta vida y a la otra hayan perecido y con cuánta injusticia en aquestas Indias; cuántos y cuán inexplables pecados se han cometido, cuánta ceguedad y tupimiento de las conciencias, y cuánto y cuán lamentable perjuicio haya resultado y cada día resulte, de todo lo que ahora he dicho, a los reinos de Castilla!” (Las Casas [1552] 1986: 12-13).

27. Sobre este tema hay profundas discrepancias entre los estudiosos. Para más datos sobre el debate, así como sobre la demografía indígena en el siglo XVI y siguientes, consúltese Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620* (Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 1981), y *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650* (Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 1998) del mismo autor. David Henige ha publicado *Numbers from Nowhere. The American Indian Contact Population Debate*, University of Oklahoma Press, 1998.

para la incorporación de los nuevos territorios (Pereña 1984: 307). Las discusiones se hacen ante el grueso de estudiantes en las elecciones anuales, hasta que el rey ordena al prior de Salamanca, en una carta fechada el 10 de noviembre de 1539, que los sacerdotes no traten cuestiones de política por ningún medio (Pereña 1984: 297).

La polémica continúa, sin embargo, alimentada a título personal por muchos sacerdotes, especialmente el dominico Bartolomé de Las Casas. Las opiniones enfrentadas sobre los temas de la licitud de las guerras de conquista y la consiguiente posesión de las tierras conquistadas se extienden hasta la perpetuidad de las encomiendas, que constituye la esencia del dominio español en América. La discusión de estas ideas dura unos cuarenta años, de 1530 a 1570 aproximadamente, sin llegar a zanjarse nunca. En este lapso hubo varios momentos críticos, especialmente la disputa entre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, que tuvo lugar en Valladolid, en 1550.<sup>28</sup> Esta discusión fue autorizada por el rey porque sus consejeros creyeron que con ella se agotaría el tema. Pero no fue así. Sobre las consecuencias de esta disputa nos informa Sierra:

La famosa y triste disputa sobre la licitud de nuestras conquistas nos produjo males incalculables, sin ningún beneficio como contrapartida, y por lo que toca a nuestra tesis principal de la conveniencia y necesidad de la censura previa, hubo en esta ocasión violación u omisión de sus leyes y normas fundamentales, procurándose tardíamente remediar el mal, pues se mandaron recoger los libros de los disputantes de ambos bandos de una manera tan solemne que así consta en las Leyes de Indias, y probablemente las Ordenanzas del Consejo, hechas en La Coruña en el año 1554, como también la severa ley o pragmática de 7 de septiembre de 1558, formulada en las Cortes de Valladolid, obedecieron a estos abusos y a otros graves males que en lo tocante a impresión y difusión de libros se habían dado o se daban con alguna frecuencia (Sierra 1947: 95-96).

Como vemos, todo está en entredicho en la década de 1540 a 1550, en que escribe Cieza: desde el derecho de la Corona española a las

28. “Aquí [en este libro] se contiene una disputa, o controversia, entre el Obispo don Fray Bartholome de las Casas, o Casaus, Obispo que fue de la Ciudad Real de Chiapa que es en las Indias, parte de la nueva España, y el Dr. Gines de Sepulveda Coronista del Emperador nuestro Señor, sobre que el doctor contendia que las conquistas de las Indias contra los Indios eran licitas, y el obispo por el contrario defendio y afirmo aver sido y ser y ser inpossible no serlo: tyranicas injustas & iniquas”. Prólogo del libro publicado en 1552 conteniendo los textos de las discusiones, citado por A. Sierra (1947: 175).

Indias, hasta la servidumbre o esclavitud de los nativos bajo los encomenderos. La historia de las guerras civiles, material inexcusable para los escritos del cronista, resultaron ser material reservado<sup>29</sup> para la corte de la España de entonces. El control de las ideas<sup>30</sup> que circulaban en esa sociedad propendía a la estabilidad social<sup>31</sup> y a la armonía entre estamentos o castas. El objetivo político de la Corona española en la segunda mitad del siglo XVI es “[...] velar por la quietud interior de las Colonias y suprimir los libros que podrían suscitar críticas y discusiones en pro o en contra de los escabrosos problemas americanos” (Friede 1959: 59). Según este criterio, los libros de Cieza no harían más que incitar al descontento y a la rebelión, pues describían periodos de gran tensión social.

### La publicación y la censura

¿Por qué Cieza sí publica su *Primera parte* en 1553? ¿Por qué no se ordena secuestrar su obra? Desde mi perspectiva, tanto La Gasca como su secretario, Pedro López de Cazalla, en su calidad de tío materno del cronista y de intercesor ante el Pacificador, fueron fundamentales en la publicación sevillana de 1553, cada uno en su esfera de influencia. Esta publicación se hizo en compensación<sup>32</sup> por los esfuerzos de Cieza como soldado y como cronista informal de la Corona mientras estuvo en los

29. “[...] es evidente que en el caso de los libros prohibidos, no se trataba de libros ‘inútiles’ o peligrosos para la fe, sino de aquellos que trataban de candentes problemas americanos: aspectos de la Conquista, justicia de la guerra que se hizo a los indios, derecho del Rey al señorío de América, derechos de los conquistadores, encomienda indiana, esclavitud indígena, crueldad empleada en la Conquista, etc.” (Friede 1959: 59).

30. “Pero, ¿es que por encima de toda resistencia de cualquier forma, activa o pasiva, clara o encubierta, una sociedad perfecta, como es la Iglesia; una sociedad bien constituida y necesaria, como es el Estado, pueden carecer, a fines ulteriores, de medios convenientes, y de criterio superior para distinguir la verdad del error, lo genial y lo original de lo extravagante, lo útil de lo nocivo y lo prudente y adecuado de lo inoportuno?” (Sierra 1947: 17-18).

31. “Sobre la arbitrariedad privada está el bien común, y sobre la libertad particular, unas veces bien y otras mal orientada, está o debe estar siempre la alta y constante vigilancia del poder, en todos los climas intelectuales y en todas las formas posibles de regímenes justos, con la mirada escrutadora puesta, sin titubeo, en el campo de las ideas, porque sin esta vigilante atención no sólo peligraría su existencia y la de las instituciones más sagradas y queridas, sino el mismo bien y la misma verdad, faltando los cuales, ¿qué valor tendría la vida, tan amada de todos?” (Sierra 1947: 18).

32. Luis Millones Figueroa es de la misma opinión: “De manera que su reconocimiento [de Cieza] como conquistador y cronista —un hombre de armas y letras— se inició con la publicación de su libro [...]” (Millones Figueroa 2001: 70).

Andes. Esto explicaría, en parte, la urgencia de Cieza de partir del Perú una vez que La Gasca se embarcó en enero de 1550.

Además, está el afán de protagonismo que siempre mostró La Gasca (Hampe 1989). Cieza ya nos informa que el Pacificador registraba por escrito todo lo que hacía. Queda así constancia de todas o casi todas sus actividades en Indias. En esos documentos, él o sus secretarios, por encargo suyo, se dedican a referir su defensa de los intereses políticos y económicos de la Corona, para que ésta supiera de primera mano los esfuerzos que había hecho con el fin de lograr la paz para, eventualmente, obtener mercedes<sup>33</sup> por ello. También le interesa pasar a la historia como un leal servidor de Dios y del rey. La primacía que le da a la historia que él protagonizara<sup>34</sup> lo lleva a encargarle la redacción de su biografía al historiador Juan Cristóbal Calvete de la Estrella (Hampe 1989). Su cronista-biógrafo lo celebró consistentemente en su *Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de Pedro Gasca* (¿1571?),<sup>35</sup> libro que tampoco se publicó durante el siglo XVI.

Todo esto demuestra que a La Gasca le interesaba sobremanera que Pedro de Cieza escribiera y publicara los hechos y hazañas del Pacificador en el Perú, sin tener por eso que financiar el libro. Sólo salió a luz la *Primera parte*, en la que Cieza presenta al presidente y lo ensalza como el gran artífice de la pacificación del Perú. Pero con los inconvenientes de la censura y las limitaciones impuestas sobre los temas que se podía tratar, los deseos tanto de La Gasca como de Cieza de ver publicada toda su obra se vieron truncados. Sorprende, luego de revisar el sino de las obras de cronistas oficiales contemporáneos a Cieza, que su propio libro, la *Primera parte* de su *Crónica del Perú*, pudiera continuar circulando y editándose como lo hizo. Este último es otro factor a considerar para evaluar la marcada protección que tuvo el texto publicado de Cieza, cuando el ambiente político era tan contrario a la difusión de noticias sobre la tensa situación en el Perú. Cieza sabía que sus textos eran, por lo menos, polémicos:

33. En 1551 es nombrado obispo de Plasencia y de Sigüenza (Aranibar 1995: 748).

34. “Poco antes de su muerte, Gasca confió al humanista y futuro Cronista oficial de Castilla, el catalán Calvet d’ Estrella, la redacción de su biografía propia, tomando como epicentro su gestión peruana [...]” (Barnadas 1998: lxiii)

35. Juan Cristóbal Calvete de la Estrella escribió *Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de Pedro de Gasca*. Ha sido publicado en *Crónicas del Perú*, edición de Juan Pérez de Tudela y Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 164-168, Madrid, Ediciones Atlas, 1963-1965.

Y hago a Dios testigo de lo que en ello yo trabajo; y, cierto, muchas veces determine de dejar esta escritura porque ya casi ha quitado todo el ser de mi persona trabajar tanto en ella y ser por ella de algunos no poco murmurado; mas como en esta tierra las reliquias de la virtud sean menospreciadas, y no pretenda mas de que S. M. sea informado de las cosas que han pasado en estos sus reinos y que la practica mia, todas las otras naciones que debajo del cielo son, la vean y entiendan, pasare adelante poniendo siempre mi honor en las manos del lector [...] (1994a: 539).

Ello no significó que no tuviera seguidores:

[...] e ciertamente si yo no oviera publicado a muchos amigos míos singulares que mediante el auxilio divino mi devil yngenio con mi pluma escambrosa [sic] daría notiçia de las cosas ultramarinas de acá en las Españas, o hiziera fin en lo escripto o passara por munchas materias sin las escrevir. Las persuasiones destos que digo son no poca parte para que yo consuma mi vida en breve tienpo, porque no mueran los notables hechos destos reinos [...] (Cieza 1994a: 688).

Obsérvese que Calvete de la Estrella escribe entre 1555 y 1560, cuando ya envejecía La Gasca y se perdían las ilusiones de publicación de los demás textos de Cieza. Téngase en cuenta que el libro que La Gasca encargó a Calvete de la Estrella no se publicó en ese tiempo, y que los textos de Cieza, gran difusor de su obra, fueron también silenciados. Este análisis permite observar que la censura, algo tímida e irregular en la primera mitad del siglo, adquiere fuerza y se consolida a medida que avanza el mismo. Así, se percibe una relativa permisividad en los años 1550, que se va endureciendo hacia la década de 1560, y recrudece aún más en las de 1570 y 1580:

Con el advenimiento de Felipe II al trono aumentan las medidas de precaución. Ya por Real Cédula del 21 de septiembre de 1556 (reforzada por la del 14 de agosto de 1560) se prohíbe explícitamente la impresión de libros que tratan de América sin licencia especial del Consejo, y se ordena recoger todos aquellos que estuvieren en circulación enviándolos al Consejo (Friede 1959: 49).

Francisco López de Gómara, que había publicado en Zaragoza su *Historia general de las Indias*<sup>36</sup> en 1552, la reedita en 1553. En 1554

36. El nombre completo de esta obra de Gómara es: *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de México de la Nueva España*, publicada en Casa de Agustín Millán, Zaragoza, 1552.

publica un texto muy parecido, al que le añade: “[...] con mas la conquista del Peru”, siempre en Zaragoza. Pero ese mismo año, una orden del Consejo de Indias mandaba su recojo, terminando la circulación de esos libros (León 1973: 213).<sup>37</sup> Creemos que el influyente Pedro de la Gasca tuvo mucho que ver con el secuestro de la obra, ya que su opinión sobre la *Historia [...] no era muy halagüeña*.<sup>38</sup> Así consta en una carta fechada el 23 de agosto de 1553, que escribe La Gasca, ya obispo de Palencia, a Guglielmo Malineo (Guillermo Van Male, “camarero y muy privado del emperador Carlos V”). El obispo está tan decidido a corregir las situaciones que describe Gómara, que prepara una relación<sup>39</sup> él mismo. Al parecer, el trabajo de enmendadura era demasiado oneroso para la Corona; se optó por retirar el libro de la circulación.

Un caso similar es el de Diego Fernández (o Hernández), el Palentino. Este cronista es contemporáneo de Cieza, su compañero de armas en Jaquijahuana y su colega en el Cuzco de la segunda mitad del siglo XVI, quien también hace uso de los papeles de La Gasca. El Palentino recién publica su primer libro (*Primera y segunda parte de la historia del Perú ...*) en 1571. Estos manuscritos estuvieron listos desde 1548-1550, pues

37. Al observar el desarrollo histórico de las publicaciones de Gómara, vemos que a partir de 1554 no hay ediciones españolas de sus obras. En las décadas del cincuenta y del sesenta se publican traducciones al italiano, al francés y al inglés, en Venecia, París y Londres, respectivamente (Pease 1995: 413 y ss.).

38. “El clérigo Gómara, cuya historia o relacion se mostro a S. M., aunque yo no le conozco, pienso que debe ser hombre deseoso de decir verdad, pero como no se halló en lo del Peru ni de Tierra Firme, escribe por relacion, y asi en algunas cosas no acertó; y entre ellas es una [...]”.

En la misma carta añade el obispo: “Tambien lo engañaron en lo que dice de [...]” y: “Otras cosas tambien hay en que recibio Gomara engaño por haberle mal informado, y no, a lo que creo, porque el quisiere decir sino la verdad de lo que entiende, que cierto me dicen es hombre amigo de verdad” (Jiménez de la Espada 1877: 37).

39. “De todo esto se podra ver sin que se quite o añada cosa de lo que paso, por la relacion que enviare, la cual sera un traslado de los pliegos que al Consejo de Indias y a Cobos envie, continuando la relacion del uno con la del otro proximo pasado; porque, temiendo que por falta de memoria podria decir una cosa por otra, he querido enviar la relacion por el traslado destes pliegos que se escribieron al tiempo que las cosas pasaban; y porque de algunos de que no me habia quedado borrador, unos estaban en Consejo de Indias y otros los de aquel consejo habian dado a personas particulares, como se suele hacer en las cosas de nuevas, especialmente cuando son de cosas que todos desean saber, como era [sic] las que entonces pasaban, se ha tenido trabajo en juntallos. Dase priesa a trasladallos, y sacados, se enviaron con las cosas que parecen de admiracion de aquella tierra y mar, y algunas dificultades notables que en la jornada se ofrecieron” (citado por Jiménez de la Espada 1877: 38).

la primera parte, que se redactó después de la segunda (Jiménez 1847: viii), es una transcripción<sup>40</sup> de la correspondencia de La Gasca. Debe haber tenido muchos inconvenientes para publicar el texto, a pesar de la garantía de sus fuentes y la calidad de su escritura, ya que transcurrieron más de veinte años antes de lograrlo. El interés por el contenido debe haber sido enorme. Quizás, también, las autoridades pensaron que ya había pasado una generación desde que se escribió y que muchos de los protagonistas, inclusive La Gasca,<sup>41</sup> habían fallecido. Aunque el Consejo y otras instancias eclesiásticas y gubernamentales finalmente lo autorizaron, el virrey del Perú, Francisco de Toledo, solicitó se le sacara de circulación:

Al respecto del impacto de las obras de Las Casas, en despacho de 26 de diciembre de 1573 [Toledo] había exteriorizado su preocupación porque entre los que “[...] afirman principios falsos de los hechos de los yngas que perjudican mucho a los derechos que vuestra magestad tiene en estos Reynos y van favoreciendo a la tirania de los yngas contando los fundamentos della y haciendolos señores naturales y que les venian estos reynos por herencia y dan por rey a mango ynga y a su hijo sayre [el que había reconocido al soberano español en la época del Marqués de Cañete] [...]” figuraba la *Historia del Peru*, de Diego Fernández, el Palentino, que acababa de salir de las prensas sevillanas en 1571. Toledo señala escandalizado que en el Libro III de la Segunda parte, en el Capítulo V el autor imprudentemente proclamaba “este Xaire Topa venia a suceder en los reinos del Peru” yierte generosas alabanzas sobre el carácter paternalista del régimen incaico. Acota el irritado gobernante: “[...] todas son cosas tan falsas como vuestra magestad habra visto y averiguado en la provança que a vuestra magestad enbie [...] porque estos

40. “Diego Fernández de Palencia escribe con originalidad, culta frase y riqueza de interesantes pormenores la segunda parte de su *Historia del Perú*; mas la primera —redactada después de la segunda— la copia letra a letra —salvo las correcciones necesarias en el tiempo y persona de los verbos y trastornando los periodos— de otra historia o relación histórica que compuso, u ordenó cuando menos, el licenciado Pedro de la Gasca, valiéndose de las comunicaciones y cartas de oficio que él mismo había dirigido desde América, durante su gobierno y jornada contra Gonzalo Pizarro, al Emperador, a los Príncipes y al Consejo de las Indias. Entre los papeles que este político y clérigo sin tacha legó al colegio de San Bartolomé de Cuenca, hállase un trozo de la antedicha relación, el cual he sometido a minuciosa compulsa con el texto de Fernández; y no hay dudar [sic], el plagio es manifiesto y tan descarado, que hasta puede marcarse en el último con toda exactitud en el lib. 2º, cap. 47º, fº 100 vuelto, col. 2º, lin. 34, la primera palabra del manuscrito de la Gasca: *procuraríamos*” (Jiménez de la Espada 1877: viii-ix).

41. La Gasca falleció en 1567, cuando todavía era obispo de Placencia y de Sigüenza (Aranibar 1995: 748).

yngas como se provo fueron grandes tiranos y tan frescos [recientes] los últimos quando entraron los españoles y el evengelio con vuestro rreal nombre en esta tierra que ni en los unos [los inkas] ni en los otros [los curacas] jamas pudo aver prescripcion ni buena fe. Las eleziones no las hizieron los principales que tambien eran tiranos y puestos por tirano sino unos yngas de su casta que andavan fingiendo para con el pueblo que el sol los elegía ni avia señores naturales antes del yngá porque todo era behetria de lo qual el historiador [i.e. Diego Fernández] no haze myncion ny ynquirio desto ni de las demas verdades que conviniera para no hazer un yerro ni disparate tan grande como el que escribio [...]”. No echó la Corona en saco roto esta justificada exclamación de su representante en el Perú, y de inmediato se ordenó recoger la *Historia* y prohibir su circulación (Lohmann 1984: 652).

A partir de 1572 los textos publicados sobre las Indias que tuvieran opiniones favorables a los inkas fueron alterados. Es el caso de Agustín de Zárate,<sup>42</sup> autor de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, obra que fue publicada en 1555 y que sufrió cambios de contenido en su reedición de 1577. En esta última edición, “[...] se sustituye un párrafo por un inciso que confirmaba la tesis toledana de la ilegitimidad del dominio político de los Incas” (Lohmann 1984: 653). Esta no fue la única alteración que sufrió el texto. Además de las expurgaciones de capítulos enteros,<sup>43</sup> Porras (1950) menciona que el cronista-contador sufrió la pena de prisión, lo que Pease (1984: xxi) relaciona con la actitud represiva de la administración cortesana española de la época. Esta actitud represiva

42. “Y sin embargo, Zárate no es el padre de su obra sino a medias. Ya él manifiesta al fin de la ‘Declaración’ que va después de la dedicatoria, que ‘La principal relación de su libro, en cuanto al descubrimiento de la tierra, se tomo de Rodrigo Lozano, vecino de Trujillo, que es en el Peru, y de otros que lo vieron; pero no declara que los libros 5º, 6º y 7º están tomados de otra relación que no es suya, y que siguió —cosa que no me explico— hasta en aquellos acontecimientos que hubo de presenciar, no obstante los errores que contiene, en alguno de los cuales es imposible que incurriera persona de su talento y perspicacia. La ‘respetable autoridad que en alto grado’ comunica a su historia la circunstancia de haber sido testigo de los sucesos que comprende, queda también bastante quebrantada con la averiguación del tiempo que pudo residir en el Perú. La cuenta es clara: Zárate entraba en ese reino por Enero o por Marzo de 1544 con el virrey Blasco Nuñez Vela, y salía de él a principios de Junio de 1545 [...]” (Jiménez de la Espada 1877: vii-viii).

43. “La razón principal de las modificaciones en la *Historia* de Zárate, señaladas por Battaillon (1961, 1963), es decir, la supresión de tres capítulos referentes a las ideas sobre el origen de los hombres y la inmortalidad, fueron las restricciones para publicar sobre temas religiosos aborígenes, decretada entonces por la Corona [...]” (Pease 1984: xxi).

se hace más violenta cuanto más de cerca se tocan los intereses de la Corona: Zárate también aludió a la rebelión pizarrista,<sup>44</sup> seguramente en términos inaceptables para la Corona española.

Tanto Gómara como Fernández y Zárate tratan temas que desautorizan la tesis de la tiranía inka, dedicándole, además, amplio espacio a las guerras civiles. La Corona no estaba dispuesta a permitir que circularan libros sobre ese serio enfrentamiento a la autoridad real o, más aún, que cuestionaran su misma presencia en Indias, reconociendo el señorío inka. Como vemos, las razones para la censura variaban con el tiempo, pero la voluntad de controlar lo que circulaba impreso y manuscrito era la misma.

Una de las alusiones más tempranas a las obras de Cieza la encontramos en los textos de Pedro de Aguado,<sup>45</sup> tal como lo ha observado Jiménez de la Espada (1877: x-xi). Por lo que menciona Aguado en su propio manuscrito, conoce la obra editada e inédita de Cieza: las primera y cuarta partes: “Tardaron en esta jornada [la de Vadillo, desde Urabá a Popayán] todo el año de 1538, donde padecieron hartos trabajos y necesidades y muertes de españoles y otras calamidades y desventuras, de los cuales no escribo aquí particularmente, porque tiene escrita esta misma jornada Cieza en la cuarta parte de su historia. El que la quiera ver, allí la podrá leer (Lib. 8º, al fin)” (citado por Jiménez de la Espada (1877: x-xi). Ello es una indicación de la exposición que podían tener las copias de los manuscritos entre los interesados en alimentarse con sus datos. Aunque se silenciara oficialmente una obra, sus autores y copistas tenían vías secundarias para hacerla circular. Juan Friede se ha ocupado de estudiar la forma en que los textos de Aguado también tuvieron que ser ampliamente expurgados para obtener una licencia que le fue dada tardíamente, y en balde (cf. Friede 1959). Aguado presenta su solicitud de licencia de impresión en 1579, recibiendo el “permiso definitivo” en 1582. “Con todo, la obra no se publicó” (Friede 1959: 69).

La historia de los escritos de Bartolomé de Las Casas constituye un ejemplo paradigmático del control de la difusión de ideas en el siglo XVI. Este religioso publica su primera obra *Brevísima relación de la*

44. “[...] hace años, McMahon hizo notar las variantes existentes entre los conflictivos textos relativos a la rebelión de Gonzalo Pizarro en las dos primeras ediciones españolas de la obra de Agustín de Zárate (McMahon 1953) [...]” (Pease 1984: xxi).

45. “[...] como lo tratan algunos de los que ya han escrito de esta tierra de Cartagena, que son Francisco López de Gómara y Pedro de Cieza de León en la primera y cuarta parte de las historias que escribió de Perú”. Lib. 8, cap. 1. Citado por Jiménez de la Espada (1877: x-xi).

*destrucción de las Indias* en Sevilla, en 1552, sin autorización oficial.<sup>46</sup> Entre 1552 y 1561, escribe su *Historia de las Indias*, que permaneció inédita. Pease (1995: 415) nos informa que esta obra “Fue aprovechada por el Cronista Antonio de Herrera en sus cuatro primeras *Décadas*”. Su texto es una buena fuente de información para el cronista oficial, pero su difusión no es aceptable por las ideas que acompañan a la presentación de sus datos históricos. ¡Ni siquiera un dominico tan influyente en la corte española pudo conseguir los permisos y licencias para imprimir sus textos! Claro está que ellos circularon manuscritos, a través de la Orden de Predicadores, y que fueron copiados y distribuidos, seguramente sin conocimiento de la Corona o a pesar de su prohibición.

Otro caso destacable es el del jesuita José de Acosta,<sup>47</sup> quien llega al Perú en 1572, a los 32 años de edad. Se queda en los Andes hasta 1585 aproximadamente, pues está en México entre 1586 y 1587 (Aranibar 1995: 654-655). Debe ser entre 1572 y 1587 que compone su texto *Historia natural y moral de las Indias*, uno de sus trabajos más destacados, que se publica en Sevilla en 1590 después de pasar por una significativa expurgación: “Su texto original [...] fue editado por primera vez en Salamanca [sic por Sevilla] después de una vergonzosa y grave mutilación de la censura que tachó epítetos, párrafos y páginas enteras por miedo a la manipulación que venían haciendo los enemigos de España en Europa” (Pereña 1984: 319). Acosta es uno de los hombres más preparados que auscultan la vida en Indias, y no se detiene en las guerras entre españoles, cosa del pasado para él, sino que describe minuciosamente temas de religión inkaica basándose en manuscritos de Polo Ondegardo; flora, fauna y minerales. Es más un naturalista que un científico social; aun así, la Corona juzgó que sus opiniones eran peligrosas.

Un relativo silencio se cernió también sobre la obra inédita del cronista Pedro de Cieza, por lo menos un silencio oficial. Relativo, porque se

46. Fray Bartolomé de las Casas concluyó la redacción de la *Brevísima relación* en Valencia, el 8 de diciembre de 1542: “Destinada la obra a los gobernantes, y en primer lugar al príncipe [don Felipe] a quien parece que fue presentada, puédesse pensar que se sacaron de ella varias copias. En todo caso, pasarían diez años antes de que, dada a la imprenta —casi secretamente— por su autor, saliera la *Brevísima* de su reducido círculo oficial para empezar poco a poco a difundirse hasta volverse un libro público, iniciando por cuenta propia su extraordinaria carrera bibliográfica” (Saint-Lu 1984: 20).

47. “Catedrático de la Universidad de Lima, investigador y autor de la *Historia natural y moral de las Indias*, misionero y consultor sobre guerras de conquista del Perú y México, Acosta redacta [entre 1586 y 1587] su obra fundamental sobre la promoción de los indios” (Pereña 1984: 319).

siguieron utilizando sus manuscritos como fuentes oficiales. Se le acalló también utilizando la treta de la maraña oficinesca cortesana. La negativa de la corte de entregar los manuscritos al clérigo Rodrigo de Cieza, hermano del autor, nunca fue evidente: sólo iban postergando esa entrega aduciendo razones burocráticas y extendiendo los plazos *ad infinitum*. El primer documento que consigna las solicitudes de Rodrigo de Cieza está fechado en junio de 1572 (Friede 1959: 58). Para ese entonces, no todos los libros “peligrosos” habían sido prohibidos: algunos habían caído en el “olvido”, otros fueron secuestrados<sup>48</sup> extraoficialmente por quienes debían evaluarlos:

[...] es evidente que en el caso de los libros prohibidos, no se trataba de libros “inútiles” o peligrosos para la fe, sino de aquellos que trataban de candentes problemas americanos: aspectos de la Conquista, justicia de la guerra que se hizo a los indios, derecho del Rey al señorío de América, derechos de los conquistadores, encomienda indiana, esclavitud indígena, crueldad empleada en la Conquista, etc. (Friede 1959: 59).

Inclusive las personas que opinan que la labor de los censores es “una función vital de la sociedad” (Sierra 1947: 17), indican que “No se concedían fácilmente las licencias necesarias para imprimir libros que tocasen temas americanos, pues el Consejo de Indias, tanto en Sevilla como después en Valladolid y luego en Madrid, los sometían a una rigurosa censura previa [sic] antes de autorizar su publicación” (Sierra 1947: 172). Eso es lo que prueban las diferencias entre las sucesivas ediciones de escritores como Zárate, los secuestros una vez publicadas las obras, como el caso de El Palentino; las diferencias entre un cronista silenciado y el historiador oficial de la corte que lo usa como fuente, como lo sucedido con Cieza.

De la actitud controladora de la Corona se deriva la autocensura de los cronistas a lo largo del siglo XVI. Nos interesa especialmente lo que sucede de 1550 en adelante. Lo mencionó ya Francesca Cantù en su prólogo a la *Segunda parte* de la *Crónica del Perú* de Pedro de Cieza. Ella estudió el manuscrito autógrafa del autor, observando las correcciones y enmendaduras hechas al texto. Su opinión es que la mayoría de ellas estaban destinadas a dulcificar opiniones sobre alguna persona, a eliminar nombres o aspectos explícitos que permitieran reconocer a alguien.

48. Jiménez de la Espada lo califica de “usurpación” (1877: x); Friede habla de “supresión” (1959: 59).

En otros casos, el objetivo era aclarar alguna idea, pero estos casos eran poco numerosos. Se podía observar en las tachaduras la angustia por obtener una versión aceptable para los jueces, tal como había sido con su *Primera parte*. ¿Cuánto se habrá sacrificado de la versión inicial de la *Primera parte*? Lo que sí nos queda claro ya, es que la *Primera parte* contiene sólo lo aceptable para la censura española del siglo XVI. En la *Segunda parte* se observa la autocensura imbricada en el texto cuando Cieza rehúsa describir las fiestas inkas: “Y ponerlas todas [las fiestas] en particular era menester hazer de solo ello un bolumen y tambien hazen poco al caso y antes conviene que no se trate de contar los desvarios y hechizerias que en ellas se hazian por algunas causas y solamente pondre la fiesta de Hatun Layme porque es muy nombrada [...]” (1985: 90). Es notorio su autosilenciamiento. La descripción de los rituales sagrados nativos queda explícitamente fuera de su crónica: “Y lo que dizen que usavan hazer no lo quiero poner porque son gentilidades [...]” (1985: 178). Otro aspecto que queda ya resuelto, es que los demás libros de Cieza nunca estuvieron listos para la censura; sólo podían ser utilizados como fuente por alguien de mucha confianza de religiosos y políticos, quien siguiera los lineamientos para entresacar la información oficialmente aceptable, tal como fue e hizo Antonio de Herrera.

Herrera utiliza el material inédito de Cieza en, por lo menos, cuatro de sus volúmenes, del XIV al XVI, que posteriormente fueron conocidos como las *Décadas*. Estos volúmenes corresponden a las *Décadas* 6, 7 y 8 que se reimprimieron en 1954. Las pacientes notaciones a la edición mencionada de las *Décadas* (debidas a Miguel Gómez del Campillo), identificando las fuentes en los textos de Herrera, me han permitido correlacionarlos con los trabajos de Cieza publicados en el siglo XX. Las asociaciones entre los dos grupos de textos están bien documentadas y no dejan lugar a dudas.

Cieza se preocupa en escribir “[...] porque no mueran los notables hechos destos reinos” (1994a: 688). Y no murieron los hechos, sólo adquirieron otro cariz<sup>49</sup> en manos de Antonio de Herrera. Sin duda se nece-

49. “Mas no fueron mejoras todos los cambios que introdujo en la usurpada crónica: una gran parte alcanza a las ideas, a los hechos fundamentales, y, por ende, corrompe la puridad histórica, según que en su leal entender y saber la comprendía y la expresaba el primero que observó y estudió los sucesos consignados en ella, en el mismo lugar que acaecieron y comunicando con los mismos hombres que a efecto les llevaron. Interpretó diversamente la intención o el sentido de varias reflexiones y pasajes; falseó determinados caracteres, añadiéndoles o quitándoles su tanto, ya de la calidad, ya del demérito con que Cieza juzgó que debía estimarlos; suprimió lo que pudo de cuanto redundaba en desprestigio de la real

sitaba de información, pero había que filtrarla de todas las opiniones y juicios que sobre los actores de esa historia vertía Cieza.<sup>50</sup> La historia de Herrera es mucho más tibia y neutral que la de Cieza, prueba de que había que seleccionar el material a publicarse y reducirlo a lo aceptable por los censores.

Herrera, fungiendo como cronista de Castilla y mayor de las Indias, estaba al servicio de la Corona española para escribir la historia que el rey quería que se escribiese. Estos deseos reales estaban, por supuesto, limitados por lo conveniente y lo oportuno para su política local y global. Herrera asume estas limitaciones como parte de sus responsabilidades: “Y este punto se omitio en la historia por guardar la oportunidad con que se debe escribir”, indica el cronista en una carta al arzobispo de Granada en enero de 1623 (Jiménez 1877: xv-xviii). A esto le contesta el arzobispo: “Pero dice vuestra merced que aunque la historia ha de decir verdad, ha de ser oportunamente” (Jiménez 1877: xix). El perspicaz arzobispo también se refiere a lo que se deja de decir: “Otras cosas tambien se pudieran tratar esenciales en la historia que vuestra merced deja por no alargar el discurso” (Jiménez 1877: xix). El proceso de selección de hechos constituye otra de las estrategias de silenciamiento a las que recurre el autor de las *Décadas*.

Este intercambio de correspondencia ocurrió en el siglo XVII; hoy constituye una muestra de la prolongación y consolidación de los criterios que regían la edición y, por extensión, la escritura de textos sobre las Indias durante el siglo XVI. Este caso particular de intertextualidad (Cieza > Herrera) se constituye como una vía de entrada hacia el estudio de las instancias de censura, silenciamiento, selección y adaptación de hechos específicos importantes en esa época.

Resulta irónico que, aunque Cieza se encomendó a Dios para que se publicaran sus libros: “saldrá con ayuda de Dios” (1984: 138) y le suplicó al rey su autorización, sus obras restantes sólo fueron editadas trescien-

autoridad y, en fin, hizo una historia cortesana y discreta con las francas y palpitantes narraciones del laborioso aventurero, nacidas al calor del alterado suelo peruano, en medio de las borrascas y peleas, al choque de bravías, encontradas e incontinentes ambiciones y bajo la zozobra y la amenaza de continuos y mortales peligros” (Jiménez de la Espada 1877: xiv-xv).

50. “Pero el Cronista de Castilla y mayor de las Indias, sobre haber incurrido en otras comisiones semejantes, se atrevió á sepultar en sus *Décadas* una crónica entera y modelo en su clase, y con ella el nombre de un soldado valiente y pundonoroso, los afares y desvelos de un hombre honrado y de elevada inteligencia y una reputación de historiador más grande y bien ganada que la suya” (Jiménez de la Espada 1877: ix-x).

tos años después.<sup>51</sup> No deja de llamar la atención el hecho, sin duda lamentable e injusto, que la corte de Carlos V nunca autorizara la publicación oficial de la *Crónica del Perú* en su integridad<sup>52</sup> pero que la de Felipe III la aceptara como una buena fuente para los escritos de su cronista oficial, Antonio de Herrera:<sup>53</sup> “[...] observamos lo vacilante y contradictoria que era la política española especialmente durante la época de Carlos V, con referencia a la censura. Sólo poco a poco, a medida que avanzaba el siglo XVI, durante el reinado de Felipe II, se comenzó a definir una tendencia, la que siguen fielmente los censores del Consejo” (Friede 1959: 59).

En mi opinión, los textos que no se publicaron sino hasta después del siglo XVI fueron los que más trataron temas que podían provocar controversias teológicas, políticas o sociales que la Corona española intentó evitar a toda costa. La *Primera parte* fue, a mi parecer, además de ampliamente editada por los censores, adecuada a los usos de la época por los impresores españoles, quienes habrían añadido las alusiones librescas acostumbradas, recibiendo el retoque “cultista” de rigor a su paso por la imprenta. En lo que respecta a la *Segunda parte*, Francesca Cantù opina lo siguiente: “[...] la abundante presencia de correcciones, de labor de integración, de modificación del estilo y de anotaciones efectuadas en el texto por la misma mano que lo redactó, revelan la huella de un evidente trabajo de redacción que sólo un autor podía cumplir [...]” (1985: xii).

El trabajo editorial seguramente lo hizo Cieza en España, añadiendo explicaciones y quitando adjetivos inclusive a los libros de la *Cuarta parte*. Consta por su testamento que esa labor editorial no había terminado al momento de su fallecimiento:

[...] los cuales pasados [quince años] por manos de mis albaceas o de qualquiera dellos que fuere bivo o si no fuera bivo al dicho tiempo por mano del perlado del monesterio donde estuviere se de a alguna persona dota

51. “En el siglo XVI, la política española referente a los problemas americanos no se caracterizaba por la continuidad. Se sucedían medidas de tendencias completamente opuestas, de acuerdo con el ambiente momentáneo que reinaba en la Corte. Con referencia a la censura ocurrió lo mismo. La política cambiaba a medida que avanzaba el siglo” (Friede 1959: 57-58).

52. “Aún historias tan ‘neutrales’ como las de un Cieza de León debían parecer peligrosas” (Friede 1959: 59).

53. Véase el apéndice número 3 de Jiménez de la Espada (1877: 41) referente a la animosidad que existía contra Herrera.

esperta para que lo vea y corrija y de lo que le paregiere que se de-ve quitar de lo que fuere superfluo en la dicha obra syn añadir nada en lo questa escrito y en lo que queda por escrevir conforme a las relaciones questan en el dicho escritorio pueda proseguir por la orden que le paregiere dando razon hasta donde hallo escrito y donde comença el a escrevir y que desta manera lo pueda ynprimir guardando la honra y fama de todos de manera que a ninguno venga daño ni difame [...] (Maticorena 1955: 669).

Cieza intuía que sus escritos causarían revuelo y reacciones: en su testamento autoriza su publicación solamente quince años después de su muerte, en 1569:

[...] mando y quiero que por quanto yo escrevi un libro digo tres libros de las guerras çiviles del Peru [...] los cuales sy de presente se ymprimiesen podrian cabsar algunos escandalos y algunas personas se sitirian dello de lo que en ellos se contiene de los casos que en las dichas guerras pasaron por ser de poco tiempo pasado por tanto mando que mis albaceas tomen los dichos tres libros y relaciones que todo esta en un escritorio mio [...] lo çierren y sellen y pongan en el dicho escritorio otros dos candados pequeños y por abto ante escrivano publico se ponga el dicho escritorio çerrado en el Monesterio de las Cuevas o en otro monesterio qual a mis albaceas les paregiere el qual este deposytado y las llaves esten en poder de mis albaceas en cada uno la suya hasta quinze años despues de mi falleçimiento en el qual tiempo ninguna persona lo vea [...] (Maticorena 1955: 66).

El haber legado Cieza a Las Casas su *Segunda parte*, inédita aún al momento del fallecimiento del cronista, es prueba fehaciente de la asociación entre ambos: “[...] mando que otro libro que yo escrevi que contiene la coronica de los yngas y lo del descubrimiento y conquista del Peru que si alguno de mis albaceas lo quisiera ynprimir que lo tome goze del y del provecho de la ynprenta y si no lo quisieren mando que lo enbien al obispo de Chiapa a la corte y se lo den con el dicho cargo de que lo ynprima” (Maticorena 1955: 669). Pero la Corona no concuerda con el testador: “Ninguna de las disposiciones tan cuidadosamente dictadas por Cieza en su testamento consiguió el resultado previsto y deseado por el autor” (Cantù 1989: xxviii). Es decir, los libros manuscritos de Cieza no llegaron por la vía legal, a pesar de su disposición testamentaria, a su destino: ni a las manos de fray Bartolomé de las Casas ni al monasterio de Las Cuevas. Este hecho, aunado al de la solitaria publicación en vida suya de su *Primera parte*, es indicativo de lo explosivo del contenido de los textos que no se publicaron, especialmente los de las guerras civiles. En ese momento no era apropiado difundir, más allá de

las comunicaciones oficiales, las noticias de la alta traición y deshonra que constituían las acciones bélicas contra el rey. Escribir sobre estos asuntos, tanto como sustentar el concepto de *señorío* entre los inkas y denunciar las atrocidades cometidas contra ellos, le costaron la publicación al cronista.

Aunque observamos una inclinación lascasista en la obra de Pedro de Cieza, no debemos confundirla con una postura de reivindicación nativa. Para Cieza, como para muchos de sus connacionales de entonces, las Indias son el premio que han obtenido los españoles por haber expulsado a los mahometanos de la Península.<sup>54</sup> Dios ha querido que los españoles encuentren y conquisten las Indias para que gocen de ellas y de sus riquezas. Las Indias pertenecen a la Corona española y eso no está en discusión. Lo que sí denuncia Cieza, y de allí su lascasismo, es el maltrato y el abuso de los naturales y la destrucción, muchas veces gratuita, de un mundo que el grueso de los españoles nunca llegó a conocer ni comprender, obnubilados por el brillo del oro y la posibilidad del acceso al poder. Este lascasismo adquiere concreción personal en su testamento, en el que Cieza manda:

[...] que porque soy en cargo y soy obligado a restitucion de trezientos ducados que me dieron çiertos yndios que tuve encomendados para que los endustriase lo qual yo no hize y porque son muertos y no se podria en ninguna manera hazer restitucion a ellos que por descargo de mi conçiencia y por quellos no eran cristianos ni lo son y biven mal, mando questos trezientos ducados se den en limosna a tres hermanas que yo tengo muy pobres [...] (Maticorena 1955: 666).

Deja también ordenado “[...] que se digan otras çien misas rezadas por las animas de los yndios e yndias questan en purgatorio de las tierras y lugares donde yo anduve en las yndias” (Maticorena 1955: 662).

Para Cieza, el mundo andino no fue un objeto del que había que hacer presa; para él se trataba de un mundo organizado bajo otros principios, pero reconocible como *El señorío de los incas*. Él comprendía la importancia de conservar por escrito lo que estaba sucediendo, pues sabía que tendría un importante valor testimonial ante la administración de justicia y ante el rey. El valor histórico de su relato, que él tanto destacó, se volvió contra él en el momento de la impresión, pues se había vuelto negativo para la Corona: recordar el pasado no era pertinente.

54. “[...] aquel vastisimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por su Iglesia a los reyes de Castilla para que se los rigiesen y gobernasen convirtiesen y prosperasen temporal y espiritualmente [...]” (Las Casas 1984: 68).

## El señorío de los incas

Para Pedro de Cieza, los seis textos que había escrito, tres que corresponden a las tres primeras partes y tres de la *Cuarta parte*, eran piezas de un mismo trabajo, su *Crónica del Perú. La Primera parte*, “[...] que tracta la demarcacion de sus provincias la descripción dellas [...]” (1984: 1), fue publicada en Sevilla en 1553. Esta parte está dividida en dos temas principales: los capítulos I al XXXV se dedican a las descripciones geográficas, mientras que los capítulos XXXVI hasta el CXXI se refieren a varios temas sobre el Perú, aunque sin exhibir esa inclinación por el detalle que muestra la *Segunda parte. La Segunda parte*, que lleva como subtítulo *El señorío de los incas*, fue publicada por primera vez en 1880 por Marcos Jiménez de la Espada. Aunque casi todos los capítulos de esta parte refieren las vidas y hechos de los inkas, los diez capítulos iniciales —los dos primeros están perdidos— nos relatan acontecimientos anteriores a los inkas. La *Tercera parte*, dedicada al descubrimiento y conquista del Perú, se publicó en forma completa recién en el siglo XX. La *Cuarta parte*, la última, refiere las guerras entre los conquistadores. Esta parte consta de tres libros identificados hasta ahora (Pease 1995: 197), que corresponden a las guerras de Salinas, Chupas y Quito, y se vienen publicando desde finales del siglo XIX. Pero Cieza ofreció cinco libros para la *Cuarta parte* en el proemio a toda la obra, más dos comentarios. Los libros que faltan, referidos a las guerras de Huarina y Jaquijahuana, están relacionados con las actividades de Pedro de la Gasca en el Perú. Cieza tenía en su poder unas “relaciones” tan importantes como sus libros ya manuscritos, porque les indica a los albaceas en su testamento que “[...] dexen en el [escritorio] solos los dichos tres libros [de las guerras civiles] y relaciones que mas oviere dello y lo çierren y sellen [...]” (Maticorena 1955: 669). Cieza ya contaba con la fuente de las mencionadas “relaciones”, para redactar los libros sobre las dos últimas batallas. Sus “comentarios” también quedaron sólo como proyecto.

Con la *Segunda parte*, Cieza emprende la tarea de describir el *señorío* de los naturales. Interesa averiguar qué significados tenía este concepto en el siglo XVI y, a partir de eso, cómo llegó nuestro autor a la conclusión de que ese término era aplicable a los inkas. Siguiendo a Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de principios del siglo XVII: “Señor es llamado propiamente aquel que ha mandamiento e poderio sobre todos aquellos que vienen en su tierra [...] todo home que a poderio de armar y de criar por nobleza de su linaje [...] se ha tenido siempre respeto en el mundo [...] al señor temporal por dominio”.

Añade: “Señorear es sujetar. Señorío, el estado del señor. Lugar de señorío particular, que no es del rey” (1943: 934). Destacan aquí las alusiones a “dominio”, “poderío” y “mando”. Es decir, el que ejerce control sobre un territorio y sus habitantes es el “señor”. Martín Alonso (1958: 3748) nos ofrece los siguientes conceptos en su *Enciclopedia del idioma*: “Señorío: dominio o mando sobre una cosa; territorio perteneciente al señor; predominio [...]”. Estas definiciones corresponden a los siglos XII a XVI. Obsérvese que el territorio pertenece al señor, por oposición a otros territorios que sí pertenecían al rey. El rey “[...] sólo tenía poder en razón al respaldo de los sectores u ‘órdenes’, en virtud al vasallaje o los pactos, compromisos o capitulaciones con las respectivas partes del cuerpo social [*Regnum*], como eran los nobles, las ciudades o los particulares, materializándose esto mediante lazos de reciprocidad y homenaje” (Altuve-Febres 1996: 31).

En España, o específicamente en Castilla, la monarquía del siglo XVI se consolidó bajo innumerables presiones y conflictos. Altuve-Febres (1996: 31) llama a esto “poliarquía moderada por el rey”: el monarca era señor de señores. El señorío, entonces, está bajo el poder del señor quien basaba su ejercicio en el dominio de tierras y siervos (Puiggrós 1989: 39). La relación entre los señores y el monarca siempre fue difícil y frágil. En palabras de Puiggrós: “[...] la nobleza [...] acompañaba a la monarquía en la medida en que respetara la autonomía de los señoríos” (Puiggrós 1996: 39-40). Había una constante pugna entre los señores que querían autonomía y el monarca que buscaba la unidad en pos del absolutismo (cf. Puiggrós 1996: 58-62).

El “señorío de Indias” pasa a integrar las posesiones de la Corona española extraoficialmente a principios del siglo XVI y oficialmente en 1520:

A la muerte de Isabel La Católica su testamento hablaba ya del *Señorío de las Indias*, el cual lega a su hija Juana. Mientras que a Fernando el Católico le concede la mitad de las rentas de dichas islas de por vida, rentas que después quedarían en Castilla. Al fallecer Isabel en 1504, Fernando el Católico se quitó el título de rey de Castilla pero mantuvo el de *Señor de las Indias* en un condominio con su hija Doña Juana, donde decidía *cada uno de sus Altezas por sí y en su nombre por la mitad respectiva que les pertenece en las Islas Indias o Tierra Firme del Mar Océano* [...]

Es aquí donde se presenta el antecedente de las *Yndias* como un “Señorío” (*Dominium*) o jurisdicción independiente de las coronas ibéricas pero ligadas en la persona del señor común. La conformación de un

Consejo para las Indias y la emisión de las *Leyes de Burgos* en 1512 corroboran este panorama.

El 9 de julio de 1520 Carlos I y V Sacro Emperador, a solicitud de un procurador indiano, el Licenciado Antonio Serrano, incorporó el *Señorío de Indias* a la Corona Real de Castilla diciendo: “[...] que estarán y las tendremos como a cosa incorporada en ellas” (Altuve-Febres 1996: 96-97).

El rey de España reclama y obtiene jurisdicción sobre el señorío de las Indias como una unidad natural de extensión de su autoridad. A medida que otros territorios fueron añadidos a ese señorío, esa unidad natural será menos obvia y cómoda, y se hará necesario imponer diferenciaciones, como con México y el Perú. Si en el siglo XVI se entendía por “señorío” el dominio de un señor sobre tierras y siervos, eso fue lo que percibió Cieza en el Perú a partir de sus informantes, atribuyéndolo a los inkas. El subtítulo que Cieza da a la *Segunda parte* es bastante osado, incluso para la primera mitad del siglo XVI, cuando aún se discutían los justos títulos del rey de España sobre las Indias.

Al analizar la imagen de los inkas en los libros de Cieza, un reciente estudio de Luis Millones Figueroa (2001), basado en su tesis doctoral (Millones Figueroa 1998), sugiere que el cronista destaca el señorío inka para proponer aquella organización política como un modelo a conservar y seguir. Después de las guerras entre españoles en los Andes, y la constatación de la baja demográfica, la Corona buscó sistemas de gobierno que fueran exitosos en las nuevas colonias, que aseguraran la conservación de la vida de los naturales y que le continuaran proporcionando ingentes recursos a través de la tributación. A ojos de Cieza, como de otros españoles contemporáneos suyos, la alternativa más viable era una organización política basada en criterios administrativos inkas, pero bajo la supervisión de autoridades coloniales y el poder real. Convendría, entonces, conocer y conservar lo que quedaba de ese sistema, y protegerlo para que recuperase su ya antiguo vigor. Esta es una de las tareas principales que se impone nuestro cronista al presentar a los inkas como gobernantes-modelo.

Para Cieza, como para otros soldados y funcionarios, son evidentes las muestras de bienestar material<sup>55</sup> que encontraron, productos de ese sistema que describe con tanta admiración: amplios y extensos caminos

55. Esto le llama mucho la atención a Cieza quien atrás había dejado “una España raquítica” (Puiggrós 1989: 148): “Una vez aniquiladas las últimas *germanías* a principios de 1524 y aplastada la postrera insurrección de los moros valencianos en 1525, España se congeló en el empobrecimiento y la decadencia social” (Puiggrós 1989: 148-149).

que unían todos los centros importantes; depósitos llenos de alimentos a lo largo de ellos; templos y adoratorios en uso y bien conservados; terrazas dedicadas a la agricultura y sofisticados sistemas de regadío que indican un uso intensivo y cuidadoso del suelo; políticas de reproducción y aprovechamiento del ganado local. Toda esta infraestructura estaba dedicada a facilitar la distribución y el intercambio de productos en el territorio. A partir de esta observación, Cieza deduce que un gobierno fuerte, centralizado y organizado es el único que podría lograr esos resultados en tan vasta extensión territorial.<sup>56</sup> Para él, ese sistema de gobierno es un “enperio” (1985: 199) inka, que, bajo el rey de España sería solamente un “señorío” más. Pero en palabras de Pedro de León (1973: 96), “El ‘señorío’ de los Inkas tiene una falla fundamental dentro de la concepción ciezana: le falta la fe cristiana”. Si el “enperio” inka queda incorporado a la Corona española, esta falla se corregiría bajo el compromiso de difundir el catolicismo que asumen los Reyes Católicos y así la fe tendría un nuevo bastión. Cieza sí apoya la responsabilidad hispana de evangelizar, de extender y de consolidar la fe cristiana en el Tawantinsuyu.

Para explicar el señorío de los inkas, Cieza tiene que informarse primero sobre los orígenes de esa civilización y luego de su evolución hasta la llegada de los españoles. Para ello necesita interrogar a los ancianos que vivieron los últimos acontecimientos bajo Huayna Cápac y conservaron las memorias antiguas o fueron testigos oculares de hechos pasados. Cieza requiere de estos datos para poder elaborar la historia de lo que él no ha visto. Es por ello que los informantes nativos tienen una importancia decisiva para la redacción de su *Segunda parte*. Cieza reunió, gracias a la influencia de Pedro de la Gasca y fray Domingo de Santo Tomás, a quienes pudieran informarle directamente, en lugar de obtener datos de segunda mano: “[...] vine al Cuzco [...] donde hize juntar a Cayo Topa ques el que hay bivo de los degenientes de Guaynacapa [...]” (Cieza 1985: 13). Estas reuniones con los principales se hacen por órdenes del funcionario español, quien impone su decisión sobre los informantes.

56. Notable contraste con los señoríos españoles: “La nobleza castellanoleonesa se formó, como su congénere de otras partes de España y de Europa, en la guerra, el saqueo, el despojo, el aherrrojamiento de las comunidades vencidas y la servidumbre de los miembros de su propia comunidad. Cubría con el sentido del honor y la jactancia del coraje su podredumbre moral, su desprecio del trabajo, su parasitismo y su incapacidad de crear algo” (Puiógrós 1989: 37).

El cronista no observó el temor que causaba al presionar a los *orejones*<sup>57</sup> para satisfacer la curiosidad española por el pasado inka, conminándolos a brindarle información sin considerar las normas sociales nativas que regulaban la interlocución con ellos. Los informantes quedaban desconcertados: “Algunos yndios cuentan estos nombres de otra manera [...]” (1985: 14); “[...] y así por no variar en decir que unos dicen que ciertos dellos constituyeron lo uno y otros lo otro en lo qual muchos naturales varían” (1985: 23); no sabían qué respuestas serían las adecuadas para el conquistador, porque sus preguntas no aludían a la visión nativa del mundo, sino a la española. Las preguntas<sup>58</sup> de Cieza, implícitas o explícitas, necesitaban respuestas adaptadas a diferentes axiologías y a concepciones específicas de lo histórico, es decir, al pensamiento español del siglo XVI, lo que el cronista no tomó en consideración.

Esta *relación* que obtuvo en el Cuzco constituye, para el cronista, una de las fuentes más confiables en lo que a asuntos nativos se refiere, pues él mismo especifica su origen oral, al decir que la está escribiendo, y no copiando o glosando. Cuando hay discrepancias entre los informantes, un hecho del que nuestro autor se queja constantemente, Cieza invariablemente considera a la fuente cuzqueña como fidedigna. Sus otras fuentes orales indígenas, las que va encontrando a lo largo de su viaje, son siempre dignas de confianza, ya que las ha seleccionado cuidadosamente entre los de más autoridad y prestigio: el “preñcipal” de Jauja, Guacora-pora (1985: 32, 71), los “yndios de Chíncha” (1985: 173), y “[...] algunos preñcipales del Collao [...]” (1985: 189).

Al lado de la evidente ventaja de contar con el favor de sus superiores para recopilar la historia inka, tenemos una importante limitación en el cronista: la referida al conocimiento de las lenguas nativas. La lengua llamada *quechua general*<sup>59</sup> por los españoles de ese entonces le era

57. “Yo lo pregunté en el Cuzco a Cayo Topa Yupangüe y a los otros mas preñcipales que en el Cuzco me dieron la relación de los Yngas que yo voy escribiendo [...]” (Cieza 1985: 112-113).

58. “Y pregunté a los naturales de Cacha [...] en remembrança de cuál Dios habían hecho aquel templo [...]” (Cieza 1985: 10-11); “[...] les pregunté estos señores Yngas que jente hera y de que nación” (Cieza 1985: 13); “Preguntándoles yo muchas vezes si alcançan quel mundo se a de acabar, se reyen y sobre esto saben poco [...]” (Cieza 1985: 78); “Yo lo pregunté [sobre el origen de Viracocha] en el Cuzco a Cayo Topa Yupanqui y a los otros mas preñcipales [...]” (Cieza 1985: 112).

59. Cieza parece haber sido el primero en atribuirle el nombre *quicho* o *quechua* a la “lengua general”: “Y algunos orejones del Cuzco afirman que la lengua general que se uso por todas las provinçias que fue la que usavan y hablaban estos quichoas [...]” (1985: 140).

mayormente desconocida. El vocabulario que incluye (1985: 72) es una contribución que le hace fray Domingo de Santo Tomás para reforzar sus conocimientos lingüísticos. Difícilmente puede haber sostenido una conversación o hecho preguntas y comprendido las respuestas en la lengua general o lengua de los “quichoas”, a pesar de su optimismo: “La qual [lengua del Cuzco] es muy buena breve y de gran conprehension y abastada de muchos bocablos y tan clara que en pocos dias que yo la trate supe lo que me bastava para preguntar muchas cosas por donde quiera que andava” (1985: 72). Su notoria limitación en el manejo hábil del quechua general hizo que tuviera que contar con la ayuda de intérpretes. Cieza lo describe así en su texto: “[...] y con los mejores intrepetes [sic] y lenguas que se hallaron les pregunte estos señores Yngas que jente hera y de que naçion” (1985: 13). Es indudable que sin la ayuda de los intérpretes, a quienes no identifica, Cieza se habría quedado sin respuestas porque no hubiera podido hacer la variedad de preguntas que hizo.

Debemos tener en cuenta que la versión de Cieza es tan sólo lo que fue capaz de comprender el intérprete de las respuestas de los informantes. Estos últimos se expresaban en quechua general, que seguramente era su segunda lengua. A esta versión recibida por el cronista se le añade su labor de edición y adaptación de la información en castellano.

Recurrir a la expresión oral y a intérpretes, solucionando temporalmente la incomunicación, le resulta más fácil que el intentar decodificar, por sí mismo, los distintos registros que logra identificar y nos dice que existían, principalmente los *kipu*: “[...] de como tenían coronistas para saber sus hechos por ellos y la orden de los quipos como fue y lo que dello vamos agora” (1985: 30). Añade varias alusiones a los usos del *kipu* como registro histórico: “Como estos yndios no tienen letras no cuentan sus cosas sino por la memoria que dellas queda de hedad en hedad y por sus cantares e quipos [...]” (1985: 150). La oralidad nativa es el medio más asequible al cronista para obtener información, y no necesariamente la única forma en que los nativos conservaban sus memorias. Cieza sólo podía recoger la información oral de sus fuentes nativas a partir de respuestas a preguntas y de recopilación de cantares: “[...] en sus cantares se apregoná lo que en esto tienen [...]” (1985: 13), reduciendo a la oralidad las diferentes formas en que los nativos registraban los hechos y podían habérselos ofrecido.

Una muestra de la complejidad de los códigos que se utilizaban en el *inkanato* es la descripción de Cieza sobre la elaboración de los cantares:

[...] entre los mas ançianos del pueblo se tratava sobre que tal habia sido la vida y costumbres de su rey ya muerto y que avia aprovechado a la republica

o que vatallas avia vençido que dado se oviesen contra los enemigos y tratadas estas cosas entre ellos y otras que no entendemos por entero se determinavan si el rey difunto avia sido tan benturoso que del quedase loable fama para que por sus valentias y buen govierno mereciese que para sienpre quedase entre ellos mandavan llamar los grandes quipos camayos donde la quenta se fenecía y savian dar razon de las cosas que suçedido avian en el reyno para questos la comunicasen con otros que entre ellos siendo escojidos por mas retóricos y abundantes de palabras saben contar por buena orden cada cosa de lo pasado como entre nosotros se cuentan por romances y villançicos y estos en ninguna otra cosa entienden que en aprender y saberlos conponer en su lengua [...] (1985: 27).

Observó también el cronista que tenían varios tipos de cantares: “[...] con horden galana contavan de muchas batallas que en lugares de una parte y otra del reyno se dieron y por el consiguiente para cada negocio tenían ordenados sus cantares o romances que viniendo a proposito se cantasen para que por ellos se animase la jente con los oyr y entendiesen lo pasado en otros tienpos sin lo ynorar por entero” (1985: 27-28).

A pesar de haber reconocido la importancia de los cantares, la opinión de Cieza sobre la oralidad nativa es, en general, negativa. Esto hace que tenga que confirmar y reconfirmar toda la información que le dan, obligándolo a entrevistar a más informantes que lo que él quisiera para lograr obtener consenso. A su modo de ver, no hay consistencia en sus datos: “Algunos yndios cuentan estos nonbres [Ayar] de otra manera y en mas numero mas yo a lo que cuentan los orejones y ellos tienen por tan çierto me allegare porque lo saben mejor que otros ningunos” (1985: 14). Para el cronista, la falta de concordancia entre sus expresiones se debe a que no cuentan con un registro escrito único, de donde salga toda la información disponible: “Y cuentan otra cosa, la qual si es çierta o no sabelo el altisimo Dios, que entiende todas las cosas, porque yo de lo que voy contando no tengo otros testimonios ni libros que los dichos destos indios” (1985: 6). En vista de que los escritos son inexistentes, la necesidad de confirmación que siente Cieza en su afán por transmitir sólo hechos ciertos, hace que recurra a otro tipo de testimonio, el arqueológico: “[...] consumidas y gastadas las piedras de tal manera que ellas mismas se hacen testigos de aver pasado esto que se a escrito [...]” (1985: 9). Es decir, la historia escrita en piedra es más certera que la que la voz transmite, por lo perdurable e inmutable. Cieza asocia la voz humana y la transmisión de información a través de ella con la mutabilidad de las actitudes y con la fragilidad de la memoria humana. Su urgencia por registrar datos que pueda dar por ciertos no le permite internarse en el conocimiento de los registros, más perdurables, de donde los nativos

extraen y reproducen la información para él, oralmente y a través de intérpretes.

El presente de Cieza en los Andes le sirve de norte para guiar sus investigaciones: sus preguntas tienden a solicitar explicaciones de cómo se hizo para llegar al estado de cosas que él encontró.<sup>60</sup> Sus averiguaciones, entonces, tienen un carácter de proyección retrospectiva; necesita llenar los vacíos de información del pasado para poder dar cuenta de la organización del inkano. Ello nos lleva a inquirir sobre los métodos de encuesta que utiliza el cronista. Como la información es repetitiva, pienso que tiene un esquema de preguntas preparado para describir a cada uno de los gobernantes. Cantù dice al respecto: “Las biografías [de los gobernantes inkas] [...] quedan articuladas en tres momentos cruciales: ‘coronación’, ‘conquista’, ‘muerte’” (Cantù 1985: lxxi). Las conquistas propiamente dichas se presentan “[...] en un modelo que se repite: contacto inicial, insurgencia o revueltas locales con la consiguiente retirada del ejército incaico, reconquista del territorio, consolidación de la posesión por parte del Inca” (Cantù 1985: lxxvi). Cieza destaca que los aspectos importantes de la consolidación del poder inka en los diferentes territorios son: la construcción de templos al Sol; el traslado de grupos de familias (al Cuzco) y de mujeres (a los templos); la instalación de gobernadores inkas y de *mítmaq* en el territorio incorporado; la organización del tributo; y la creación de las postas.

A partir de esas respuestas, registradas en la *Segunda parte*, podemos llegar a las posibles preguntas. Es muy probable que las haya preparado a partir de las numerosas “ynstrucciones” elaboradas por la Corona con el fin de obtener información de los “nuevos” territorios. En esas “ynstrucciones”, en circulación desde las primeras décadas del siglo XVI,<sup>61</sup> ya hay un listado de averiguaciones que hacer con respecto a los nativos de Indias: el lugar geográfico que ocuparon, su origen, su organización y recursos (Morales Padrón 1979: 471 y ss). Y de allí surge, con algunas variantes, el conjunto de preguntas que hace Cieza: “[...] pregunte a los moradores destas provincias lo que sabian que en ellas ovo antes que los Yngas los señoreasen [...]” (1985: 6). Su indagación sobre la época

60. “Organizar el pasado en función del presente: eso es lo que podríamos llamar la función social de la historia” (L. Febvre, citado por J.C. Giroud 1979: 138). (Traducción de la autora).

61. Posteriormente, de 1569 en adelante, esta información se refuerza con los cuestionarios más completos y detallados, cuyas respuestas se conocen como “Relaciones geográficas de Indias”.

preinka es parte del proyecto de obtener información histórica lineal del pasado, así como de su interés por averiguar en qué momento se une la historia de los indígenas de América con la historia universal. Quiere saber qué tan atrás debe ir para encontrar ese nexo, quiere establecer el momento en que confluyen las dos historias. Su proyecto teleológico retrospectivo exige que cada vez haya menos divergencias en las historias que recoge y más semejanzas con la historia bíblica.

Esta pregunta espera respuestas que no obtiene, pues son diferentes entre sí. Cieza las reúne en la palabra “behetrías” a la que asocia un significado de “no-cultura” generalizado, un estado de precivilización. Como la arqueología no ha comprobado esto, puedo afirmar que se trata de una elaboración cultural del autor; se trata de su interpretación de lo que le refieren a la luz del presente observable y sus conocimientos sobre historia europea y sagrada. Su propia observación, aunque superficial, de los restos de construcciones aisladas le sirve de fundamento para sus apreciaciones. Es decir, esas civilizaciones anteriores sí existieron, pero no eran precarias ni faltas de “poliqa”; eran simplemente anteriores. La concepción teleológica de la historia de Cieza las proyecta así.

“Preguntandoles yo muchas vezes si alcançan que el mundo se a de acabar [...]” (1985: 78), insiste Cieza en busca de los conocimientos comunes que pueda haber entre europeos e indígenas americanos. Muestra aquí el autor la concordancia de su afiliación religiosa con su concepción milenarista de la vida y de la historia. A juzgar por su respuesta: “[...] se reyen y sobre esto saben poco [...]” (1985: 78), la risa es la reacción a la idea del “fin del mundo”, totalmente extraña y quizás incomprensible a sus informantes o interlocutores. Dentro del esquema del tiempo lineal, todo lo que tiene principio debe tener fin, especialmente el fin que le asigna el catolicismo con su “juicio final” y sus sanciones eternas. Para los seguidores de un tiempo cíclico en el que la vida se renueva constantemente según sus conocimientos astronómicos y los efectos climáticos sobre la agricultura, un mundo podrá dar lugar a otro sucediéndose con las variaciones del caso, pero que algo termine dejando una nada total escapa a su imaginación. La fe y la seguridad de Cieza no sufre menoscabo ni cuestionamiento ante esa respuesta; más bien, les achaca ignorancia y desconocimiento a los nativos americanos, herederos de culturas milenarias.

Su pregunta sobre el Viracocha que parecía un español apunta en la misma dirección: primero, aclarar la semejanza con los europeos que le atribuyen algunos de sus informantes al “[...] venir de otras partes y que traya traje diferenciado y que en las fayçiones y aspeto mostro ser como

un español porque traya varbas [...]” (1985: 12), no fuera a ser que se tratara de algún apóstol de la antigüedad, como el mentado san Pablo, a quien los indígenas no hubieran sabido identificar correctamente. Esto aclarado, es imperativo examinar si ese “hazedor” es el que se podría identificar con el conocimiento del único Dios, el que heredaron los cristianos de la antigüedad bíblica (MacCormack 1995: 98).<sup>62</sup> “[...] Tiçeviracocha a quien ellos[...] tenían por Hazedor de todas las cosas” (1985: 5); “[...] llamavanle Hazedor de todas las cosas criadas, Principio dellas, Padre del sol [...] dio ser a los hombres y animales y que en fin por su mano les vino notable venefiço” (1985: 8). Cieza no se detiene a hacer mayor comentario sobre esto, pero sabemos que considera las diferencias entre ambas culturas tan abismales que, por lo que a él concierne, son dos deidades diferentes: que los teólogos u otras personas más hábiles que él lo diluciden.<sup>63</sup>

La interacción entre informantes e informados se da como un proceso vertical de extracción de los datos considerados pertinentes por los solicitantes, pasando por barreras culturales y lingüísticas: “Sometidos a[...] una historia en esencia lineal, los informantes fueron conducidos a sacar de su pasado episodios conformes con los criterios de una encuesta que favorecía las indicaciones de fecha, de identidad y de cantidad” (Gruzinski 1991: 82-83). Aunque Gruzinski se refiere a los nativos mexicanos y a las encuestas conocidas como “relaciones geográficas de Indias”, posteriores al periodo que nos concierne, considero que la actitud tanto de españoles como de nativos hacia las pesquisas durante el siglo XVI fue la misma. Los cuestionarios que anteceden a las relaciones geográficas empiezan a circular desde 1530 (Solano 1988: xx). Se van haciendo más específicos y detallados. En 1533 “[...] se pide a Pedro de Alvarado y tal vez a otros gobernantes indianos, informes sobre la extensión de su provincia, sus límites, características, ritos y costumbres de los

62. “En menos de una generación, el universo sobrenatural andino había sido reformulado para que coincidiera con las concepciones europeas de la historia humana temprana. Alrededor de 1550 el conquistador Juan de Betanzos escuchó los relatos andinos sobre los orígenes en los que, tal como él los entendió, tanto el sol como Viracocha figuraban como creadores. Resolvió la contradicción que percibió en estos relatos sugiriendo que los indios contaban la historia de la creación de manera confusa, y que con el paso del tiempo habían olvidado su monoteísmo” (MacCormack 1995: 98). (Traducción de la autora).

63. “[...] en términos teológicos la pluralidad de mundos era problemática porque comprometía la calidad de suceso único que tenía la salvación, que, después de la Reforma, tanto Católicos como Protestantes afirmaban con igual pasión. Esta fue la razón por la que las afirmaciones de la unidad y unicidad del universo se convirtieron en un lugar común en la historiografía americana [...]” (MacCormack 1995: 106). (Traducción de la autora).

naturales, etc.” (Morales Padrón 1979: 472). Para las décadas del setenta y ochenta, las *instrucciones* ya contenían más de cincuenta preguntas (Morales Padrón 1979: 473). Las preguntas relacionadas más directamente con la población indígena son:

13. Item, lo que quiere decir en lengua de Indios el nombre del dicho pueblo de Indios, y por qué se llama assi, si huviere que saber en ello, y como se llama la lengua que los Indios del dicho pueblo hablan.
14. Cuyos eran en tiempo de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tenían sus señores, y lo que tributavan, y las adoraciones, y costumbres buenas, o malas que tenían.
15. Como se governavan, y con quien trayan guerra, y como peleavan, y el habito y trage que trayan, y el que ahora traen, y los mantenimientos de que usavan y ahora usan, y si han bivido más o menos sanos antiguamente que ahora, y la causa que dello se entendiere.
16. En todos los pueblos de Españoles y de Indios se diga el asiento donde están poblados, si es sierra o valle, o tierra descubierta y llana, y el nombre de la tierra, o valle y comarca do estuvieren (Morales Padrón 1979: 478).

De aquí se desprende el gran interés de Cieza por tratar los temas indígenas para que la Corona y los españoles en la Península pudieran tener información cabal. Sus interrogaciones buscan satisfacer tanto su curiosidad y su afán de conocimientos como la necesidad de la Corona.

Los dos verbos más utilizados por el cronista al reaccionar a lo que sus informantes le dicen es “creer” y “entender”. En este contexto, creer significa aceptar, dar fe. Cuando se refiere a los contenidos de la información que ha aceptado, adaptado y adoptado, utiliza el verbo “entender”. Reconoce, gallardamente, que tiene una comprensión muy limitada de lo que se le ha traducido al castellano: “[...] ni nosotros entendemos dellos mas de lo que yo cuento [...]” (1985: 4). Expresa este vacío no sólo como una frustración ante la oscuridad de la nueva información, sino también como una limitación conciente del rango y la profundidad de lo que le fue posible captar y de lo que incluye en su narrativa: “Y contare lo que yo entendi del [...]” (1985: 12); “[...] y tratadas estas cosas entre ellos y otras que no entendemos por entero [...]” (1985: 27).

Cieza se siente responsable de comunicar a sus lectores sólo lo que ha quedado perfectamente aclarado y aceptado como veraz, es decir, lo que se acomoda a su propio patrón de pensamiento y experiencia. Expresa su incomodidad acerca de haber tenido que registrar sólo lo que ha entendido de lo que se le ha dicho, confesando que no se extiende en sus

informes porque no todo lo que fue dicho por los informantes y fue traducido por los intérpretes era accesible a su comprensión. Para él, los hechos nativos más distantes de su propia cultura son incomprensibles y, por ello, imposibles de transmitir. Se impacienta con los detalles, los considera engorrosos de escribir y tediosos para leer: “En fin, sobre esto [el diluvio] unos y otros cuentan tantos dichos que sería muy gran trabajo escribirlo [...]” (1985: 4); “[...] sin querer ocuparme en contar cosas menudas de que siempre huyo [...]” (1985: 23-24).

En mi opinión, estas dos son formas de silencio narrativo. Son maneras de no expresar la totalidad de la información hasta agotarla:<sup>64</sup> una es la falta de comprensión y la otra la decisión de excluir los detalles. En Cieza he identificado otras modalidades, como evitar lo increíble: “[...] y otras cosas que si las esceviera no fueran creydas” (1985: 82); como no mencionar lo pagano: “[...] se hazian grandes cosas en el Cuzco mucho mas de lo que yo escribo” (1985: 89). Se observa también la imposibilidad de reducir la experiencia al texto: “[...] que no os cuento nada para lo que vi [...]” (1985: 148); opta por los silencios para evitar confusiones: “[...] mas si emos de mirar estos dichos de los yndios nunca concluyremos nada” (1985: 169). Decide omitir los detalles en consideración de la fluidez de la narrativa; comparte constantemente esta preocupación con sus lectores.

Las posibilidades del lenguaje están definidas por “*la condición histórico-temporal del horizonte de [Cieza] [...]*”, desde el que se manifiesta el “*develamiento iluminador*” (Colodro 2000: 33). Parte de este horizonte se construye desde la idea de la monarquía<sup>65</sup> masculina con su sede correspondiente. El acceso a la monarquía que conoce Cieza es dinástico por la línea paterna dentro de una familia constituida y consagrada por el sacramento del matrimonio. En el contexto de esta monarquía católica del siglo dieciséis, el Papa, jefe supremo del ámbito de lo espiritual, corona al monarca de lo temporal. Desde el año 800, con la coronación de Carlo Magno por el Papa León III, se “[...] restauró el disuelto Imperio Romano de Occidente y [se] dejó definitivamente establecidos los sujetos máximos de la política en el Orbe Cristiano: el Papa y el Emperador” (Altuve-Febres 1996: 29). Las dos esferas de influencia, la

64. “[...] aquello que no es develado, eso que no es traído desde la oscuridad por efecto de la luz, permanece en la nada, en el vacío interminable de lo innombrado” (Colodro 2000: 52).

65. “Monarca, h 1400, gr *monárkhés* id, formado por *mónos* ‘uno’ [y *árkho*, ‘yo mando, gobierno’]. Monarquía, principio SXV, gr *monarkhía* [...]” (Corominas 1983: 50).

espiritual y la temporal, eran independientes en el sentido que el monarca no podía interferir en el ámbito de lo espiritual: “Esta diarquía, *Imperium* y *Sacerdotium*, debía funcionar en concordancia [...]” (Altuve-Febres 1996: 29), pero no siempre era así. Por su parte, la Iglesia era la guardiana de la fe dentro del Estado monárquico. Esta predominancia le permitía intervenir en los asuntos temporales con más facilidad que la que el monarca tenía para ejercer influencia sobre los asuntos espirituales. Esta indiferenciación de esferas de poder causaba continuas fricciones y hacía que el papado se constituyera como una institución fuertemente politizada que ejercía toda clase de presiones sobre la monarquía en particular y sobre la nobleza en general. Cieza podía llegar a aceptar un cierto tipo de gobierno dual bajo los términos que se lo permitía la concepción del rey de España y el Papa de Roma como un eje de gobierno dual, ubicado en dos sedes diferentes.

Es importante tener en cuenta la opinión autorizada de Francesca Cantù, que aparece en el prólogo a la *Segunda parte*: “[...] ellos [los cronistas] han utilizado, como conceptos ordenadores e interpretativos de la tradición oral, los relativos a la descendencia, sucesión, legitimidad, primogenitura, aplicando los modelos políticos y jurídicos en vigencia en su mundo de procedencia” (Cantù 1985: lxx). Pease también nos previene contra los patrones europeos que se siguen en la recopilación del pasado inka por parte de los cronistas en general. Aunque opina que Cieza conserva su bien ganada fama de cronista objetivo (1995: 213), nos dice que “Las crónicas, o las historias escritas generalmente por españoles del siglo XVI sobre la región andina, explicaron a los hombres andinos a partir de una historia entendida como ya hecha, y éticamente aceptada” (Pease 1995: 139). Se entiende que se trata de una historia lineal ya hecha por los europeos, a partir del Génesis,<sup>66</sup> a la cual hay que incluir la historia de los inkas a través de una interpretación de lo nativo que pudiera ser asimilada por el mundo occidental: “Había que explicar América a los europeos; las únicas formas conocidas para ello eran las europeas” (Pease 1995: 122).

Araníbar, por su parte, anota que Cieza nos presenta en el *Señorio* una versión “oficial” de la historia cuzqueña, “[...] construyendo una historia coherente y amena, no exenta de matices críticos, pero sin dudas sustantivas, con los personajes y las instituciones delineados por rasgos claros y distintos” (1967: xxxi). Es posible que Araníbar hable de “histo-

66. “[...] desde una perspectiva cristiana, la Biblia debía ser interpretada, en primera instancia, literal o históricamente [...]” (MacCormack 1995: 93). (Traducción de la autora).

ria oficial” por el tipo de informante con quien consultó Cieza (“preñiciales”, orejones), pero ese no es el rasgo más pertinente de sus interrogatorios. A la luz de investigaciones más recientes, queda claro que Cieza estaba recopilando los datos que le permitirían construir una historia “a la española”, con sucesiones dinásticas masculinas, luchas constantes entre señores, ejércitos en pie de guerra siempre en avance y ocupación bélica de nuevos territorios; es decir, la historia de un pueblo ocupado en la consolidación de un *imperio*.

En la experiencia de Cieza, el rey de España es un monarca<sup>67</sup> (quiero aquí enfatizar el carácter de singularidad que tiene este tipo de gobierno) que se enseñoreó por la fuerza o por alianzas en un contexto señorial-feudal de Reconquista. Para poder elaborar sus propias premisas con respecto al pasado inka, Cieza recurre a su conocimiento histórico, a su contacto con las historias bíblicas recibidas en su infancia en una familia de conversos<sup>68</sup> en Cáceres y, posiblemente, a las crónicas de la Reconquista, leídas u oídas. Así, se establece una ecuación entre las civilizaciones preinka y los gentiles: “[...] los europeos integraron espontáneamente lo que fueron capaces de comprender de las culturas y religión americanas, así como de su propio pasado, junto con otras preocupaciones cotidianas [...]” (MacCormack 1995: 79-80).<sup>69</sup> La variedad y multiplicidad lingüística encontrada trae asociaciones con la Torre de Babel, las narrativas de origen nativo terminan siendo básicamente dos episodios desconectados que explican la creación del mundo y la aparición de la humanidad sobre la tierra, así como los que se encuentran en el Antiguo Testamento. Inclusive la existencia de la población nativa se atribuye a la diseminación de las tribus de Israel y se comenta y hasta se polemiza sobre la temprana presencia de un apóstol en los Andes. Proyectando el pasado más reciente, la historia de los inkas empieza a parecerse a la historia de la Reconquista española.

En su versión, Cieza caracteriza a cada Inka a partir de las etapas más importantes de su vida: nacimiento, adultez y matrimonio; luego

67. “monarquía [...] 1. Estado regido por un monarca (Príncipe soberano de un Estado). 2. Forma de gobierno en que el poder supremo corresponde con carácter vitalicio a un príncipe, designado generalmente según orden hereditario y a veces por elección” (*Diccionario de la lengua española* 1992: 985).

68. “Cieza es Cazalla por la madre, León por el padre, Llerena por su mujer, parienta de los Mercado [...]. Todos estos apellidos son de conversos. El Llerena y Cazalla aparecen en la composición de conversos de Sevilla en 1510” (Maticorena 1990: 29).

69. Traducción de la autora.

vienen las acciones militares y las conquistas, la descendencia del Inka, su madurez y su muerte. Sus preguntas<sup>70</sup> tienen como objetivo explorar estos desarrollos considerados claves por un *historiador* español, que serían las bases para elaborar una historia concebida dentro del saber popular peninsular o, por extensión, dentro de la tradición histórica europea. Por ello, la línea sucesoria es patriarcal y dinástica. Las mujeres sólo quedan incorporadas al relato como coyas, es decir, como madres o esposas de los inkas, imprescindibles para explicar la descendencia. Los parecidos con la Historia (con hache mayúscula) lineal, plena de héroes masculinos en la que se realzan los hechos militares, y con la historia de la Reconquista son numerosos. A ello le suma Cieza lo que todavía puede observarse del gobierno inka: edificaciones, objetos y organización social. El cronista ha superimpuesto las dos imágenes, la española feudal y la inka, y ha buscado explicaciones retroactivas sobre lo que él ya tenía una opinión formada, especialmente en lo que se refiere a cómo se genera un señorío en Europa.

Pedro de Cieza recopila, ordena y clasifica según esos patrones, seleccionando los periodos cronológicos y los hechos personales destacables dentro de ellos. Cuando escribe que: “[...] como yo tengo por costumbre de contar solamente lo que tengo por cierto según las opiniones de los hombres de acá de la relación que tome en el Cuzco dexo lo que yno y muy claramente no entendi y tratare lo que alcançe [...]” (1985: 121), lamentamos que él no haya escrito también lo que no comprendió o lo que no consideró verdadero.

### “[...] dexo lo que yno y muy claramente no entendi [...]”

Cieza descartó varios elementos importantes de la civilización inka, que siguen despertando curiosidad y animando estudios académicos hasta

70. “[...] la encuesta imponía una concepción del saber [del tiempo y de la relación con el pasado] que quizás no era la que preferían los indios. ¿Qué podía significar, por ejemplo, para unos informantes indígenas, esa doble exigencia de ir a lo *esencial* y de decir lo *verdadero* frente a la cual se veían de pronto? ¿Podían los criterios de enunciación ser los mismos para colonizadores y colonizados? Por el contrario, ¿no dependía todo de la manera en que cada grupo percibía la realidad y medía la exactitud y el sentido de una información? [...] la encuesta [...] [presentaba] un desglose de la realidad, con su prefabricado, sus supuestos previos, sus lógicas explícitas e implícitas, sus evidencias mudas, su organización inconsciente. Obligaba a todos los informantes indígenas a entregar datos pasados por el tamiz de categorías y de asociaciones que no necesariamente eran las suyas” (Gruzinski 1991: 80).

ahora. Me refiero, por ejemplo, a la sucesión o el cogobierno Hanan-Urin: “[...] aun algunos yndios quisieron dezir que el un Ynga avia de ser de uno destes linajes y otro del otro, mas no lo tengo por cierto ni lo creo ni ques mas de lo que los orejones cuentan que lo que ya esta escrito” (1985: 97). Nos llegan afirmaciones como éstas: “[...] y por gobernadores dicen que dexo a dos de sus hermanos, los nombres de los cuales no entendi” (1985: 98); “En Quito dexo [Topa Ynga] por su capitán general y mayordomo mayor a un orejón anciano quien todos cuentan que hera muy entendido y esforçado y de gentil presencia a quien llamavan Chalcomayta y le dio licencia para que pudiese andar en andas y servirse con oro y otras libertades que el tuvo en mucho” (1985: 167). Asimismo, cada vez que el Inka ayuna antes de recibir la borla, nombra un representante que tome su lugar.<sup>71</sup> A pesar de estas afirmaciones, la unicidad en el gobierno inka nunca es puesta en duda ni se considera la posibilidad de una dualidad o hasta el ejercicio del poder compartido por cuatro personas o más.

Hay aspectos en la información seleccionada para cada uno de los inkas que Cieza reporta pero que no puede explicar, ni siquiera a sí mismo. Esto produce una narrativa rica en contradicciones, que a veces sigue los criterios españoles, pero que a veces deja que los usos y costumbres nativos emerjan. Creo que estas tensiones revelan conflictos de valores. Se percibe que las categorías que rigen el pensamiento del cronista se estrellan en el espacio que queda entre la percepción y la descripción y entre la cognición y la expresión. En el texto se puede observar la ansiedad del cronista al contrastar lo esperado y lo encontrado; entre lo explicado y lo comprendido. Se observa una pugna entre lo que Cieza recoge como información y lo que él cree que debe ser la historia del señorío inka. Aun así, Cieza es muy honesto en cuanto a este desasosiego: “Y contare lo que entendi del [...]” (1985: 12); comparte con sus lectores sus dudas y su sorpresa ante lo increíble, lo insensato, ante la axiología del otro: “[...] y tratadas estas cosas entre ellos y otras que no entendemos por entero [...]” (1985: 27).

Otro tema que Cieza pasa por alto es la posición de las mujeres en las estructuras de poder incaicas. Ello se explicaría porque la narrativa del cronista se organiza a partir de la perspectiva del Inka. Siendo esa su

71. “[...] las propias crónicas proporcionan sin embargo, noticias de una autoridad entendida como una dualidad, tanto en el Cuzco incaico como en los curacazgos de las diversas regiones de los Andes, e incluso los relatos de las crónicas suelen presentar dos jefes militares en muchas de las expediciones de conquista” (Pease 1991: 108).

figura central, Cieza ha de destacar las actividades masculinas relacionadas con el establecimiento del señorío. Otra posibilidad es que su filtro cultural no le permita evaluar la importancia femenina en un gobierno, en una organización social. Prácticamente no ve a las mujeres. Sólo menciona a las de las altas esferas cuando se trata de la imposición de la borla al Inka. La coya es, generalmente, una mujer que Cieza identifica como “hermana” del Inka, especialmente cuando trata de los últimos, Huáscar y Atahualpa. Es tan importante para poder ser Inka el unirse a una mujer determinada, que Cieza escribe: “Y aun ay algunos que dicen que la Coya muger que era de Ynga Urco lo dexo sin tener hijo del ninguno y se vino al Cuzco donde la recibió por muger su segundo hermano Ynga Yupangue que hecho el ayuno y otras serimonias salio con la borla [...]” (1985: 135). Pero no va más allá en su investigación del hecho. A veces se menciona a la madre de algún Inka, como la de Huayna Cápac, a quien identifica como Mama Olló, que “[...] fue de mucha prudencia y que aviso a su hijo de muchas cosas [...]” (1985: 180).

Menciona a las mujeres en contextos bastante peculiares. Detalla la composición de la comitiva de Ynka Yupanki, cuando sale del Cuzco para dar una batalla. Con él y “con quarenta mill hombres”, “La Coya con otras mugeres yvan en hamaca y afirman que llevaba gran cantidad de cargas de joyas y de repuesto” (1985: 137). Aunque Cieza afirme que se trata de una “batalla”, la descripción y las características de los participantes no coinciden con lo que se esperaría en una confrontación entre dos fuerzas. Más parece, por los ajueres, que se tratara de alguna ceremonia sagrada multitudinaria o una peregrinación ritual en honor a alguna deidad.

A las mujeres mayores las considera, despectivamente, como hechiceras. Por ejemplo, se refiere a una mujer Hanan que resolvió una crisis debida a un vacío en el poder, pero el seguir su opinión merece una reprobación del cronista: “Oyda esta palabra como son tan determinable[s] estas jentes [...]” (1985: 112). En otro momento de confusión, y al ser cercados, otra mujer, a la que Cieza desautoriza al describirla como “una vieja” (1985: 117) explica por qué se está quemando una de las casas. Los que aceptan su criterio son también castigados por la pluma de nuestro autor: “[...] como los principales y mandones con los mas viejos del pueblo aquello oyeron siendo como son tan grandes agoreros y hechizeros creyeron que [...]” (1985: 117), a pesar de que al seguir sus indicaciones se evita una batalla. Las mujeres que presenta Cieza en sus crónicas rodean a inkas o tienen algún rol en su vida o en las batallas en que participan.

A veces Cieza nos informa de quién es y a qué etnia pertenece alguna mujer que por alguna razón especial el Inka entrega a alguna persona, como un gran homenaje: “[...] el qual dio al capitan o señor de aquel pueblo una de sus mugeres natural del Cuzco la qual fue estimada y tenida en mucho” (1985: 117); “En este aposento [Curaquaxi] dizen que dio a un capitan de los changas llamado Tupa Vasco por muger una palla del Cuzco y que la tuvo en mucho” (1985: 137). Resalta la información tópica, pero no conoce las connotaciones de esta identidad más allá del sentido de procedencia. Tampoco se pregunta la razón de este hecho y no explica por qué era importante dejar algunas mujeres en los lugares recién incorporados. Las alusiones más numerosas son las que tratan de grupos de mujeres que quedan al servicio del sol, en las edificaciones destinadas para ello: “[...] llevar la lana de todo ello a los depositos o a los templos del Sol para que las mamaconas entendiesen e hazer ropas finisimas para los reyes que lo heran tanto que parecian de sarga de çeda y con colores tan perfetos quanto se puede afirmar” (1985: 44).

Cuando un autor proyecta su cultura en la descripción de otra, está tiñendo la descrita con el color de la suya. Este autor utiliza categorías asociadas a situaciones que identifica como similares en su propia cultura para describir situaciones de la cultura que aspira a conocer y a hacer conocer. Así, cae en la trampa del símil y sus lectores, desprevenidos, también. El símil, en el contexto colonial, funciona a partir de lo conocido que se asocia a rasgos de lo que se quiere conocer o describir para facilitar el tránsito de un objeto cultural conocido a otro desconocido. La “trampa” está en que esos rasgos que se consideran parecidos luego pasan a ser marcas de identidad entre los dos hechos culturales. El que quiere conocer algo nuevo termina conociendo algo parecido a lo que ya conocía, porque sólo ha podido captar y asimilar los rasgos que ya había asimilado y de allí pasa a generalizar, a través de una operación metonímica, el hecho cultural con una actitud de asimilación totalizadora. Una vez que el nuevo hecho lleva ya la etiqueta de lo antiguamente conocido y proyectado, la actitud de interés, curiosidad y deseo de conocer lo nuevo se trunca y el sujeto de ese deseo decide que ya lo conoce. Se ha asimilado apenas la parte considerada similar a lo conocido del hecho en cuestión.

En Cieza, estas operaciones de inclusión metonímica se dan con mucha claridad. Para describir a las *mamaconas* selecciona ciertos rasgos que según él las caracterizarán ante un público español: son vírgenes (no nos indica cómo lo averiguó); están en un lugar especial, custodiadas; realizan labores manuales como hilar, hacer ropa, chicha. Es decir,

las describe como si fueran monjas de clausura. Esto es lo que yo llamo confluencia cultural, generada por el traspaso de los rasgos que una cultura le atribuye a algo de la otra cultura. Ese algo, sea un objeto, una persona o un hecho, tiene después sus características propias más las que le atribuye el observador. Es decir, está sobrecargado de características, las propias (a veces invisibles para el observador) y las atribuidas que son las semejantes a algún aspecto de la cultura observadora.

[...] avia en el templo del Sol muchas señoras vírgenes las quales eran muy onradas y estimadas y no entendian en mas de lo por mi dicho en muchas partes desta ystoria. Y quentan que quatro dellas usavan feamente de sus cuerpos con çiertos porteros de los que guardavan y siendo sentidas fueron presas y lo mismo los adulteradores y el saçerdote mayor mando que fuesen ajustiçadas ellas y ellos (1985: 120).

Cieza escribe que las *mamaconas* a veces pierden su virginidad por obra de sus vigilantes. Otras veces es por obra de Inka Urku: “Era tan viçioso y dado a luxurias y desonestidades que sin curar della se andava con mugeres vaxas e con sus mançebas que eran las que queria y le agradavan y aun afirman que corronpio algunas de las mamaconas questavan en el templo [...]” (1985: 129). Estas afirmaciones pierden fuerza ante la evidencia irrefutable de que son los españoles quienes transgreden y violan:

Y como la soltura de los españoles aya sido tanta y en tan poco ayan tenido la onra ni el onor destas jentes en pago del buen ospedaje que les hazian y amor con que los servian, corronpieron algunas vírgenes y a ellos tenellos en poco que fue causa que los yndios por esto y por ver la poca reberencia que tenian a su sol y como sin vergüença ninguna ni temor de Dios ynvioaban sus mamaconas que ellos tenian por gran sacrilejio dixeron luego que la tal jente no eran hijos de Dios sino peores que “sopays” que es nonbre de diablo [...] (Cieza 1985: 12).

El que Inka Urku, a quien se quiere cargar de rasgos negativos, se comporte en el texto de Cieza como español es una prueba de la transposición de rasgos de una cultura hacia la otra. Esa proyección es evidente aquí, pues el maltrato a las mujeres y la agresión sexual en este contexto es atribuible a los españoles y no a los indígenas, para quienes eso es un “sacrilejio”.

Por más que Cieza nos indica varias veces que son muchas las mujeres que pueblan los *akllawasi*, nunca nos informa de funciones que vayan más allá de las actividades manuales y labores domésticas. No nos dice,

por ejemplo, que son sacerdotisas, responsables de algún culto o ceremonia de intermediación entre los seres humanos y las deidades, como en los oráculos. Esta omisión sobre las funciones religiosas de las mujeres prueba que al estar ausentes de la definición de “monja”, Cieza no las incluyó. No puedo asumir que Cieza ha hecho una descripción de las *mamaconas* independiente de la de las monjas, es decir, sin tenerlas como referente.

La actualización de un referente exógeno en la descripción de un objeto tiende a crear superposiciones y desplazamientos de rasgos que no son pertinentes para lograr una descripción fiel. El referente ignorado queda en segundo plano, en la sombra, oscurecido por el desconocimiento, mientras que el referente conocido, aunque sólo tenga unos rasgos superficiales en común, llena todos los espacios de la descripción del objeto nuevo. Es el caso de imponerle un referente exógeno a un aspecto endógeno de la cultura. Queda un engendro que parecería ser bicultural, pero cuando se hace un análisis más profundo o más detallado, se observa que la parte endógena ha sido totalmente ocupada por la exógena y, para quien lee las descripciones que confluyen, lo endógeno ya ha desaparecido del cuadro o está cargado de connotaciones negativas.

El autor está configurando su enunciado con temas que guardan alguna similitud con lo que él sabe o ha visto en España. Lo que no tiene sentido<sup>72</sup> ha sido postergado o descartado. Tenemos que tener en cuenta que sus escritos, así como los de otros como él, están circunscritos a las descripciones de las similitudes entre los dos mundos que conoció. La mayor parte de los asuntos que no se asemejaban a la forma de vida española<sup>73</sup> han sido dejados de lado, conscientemente o no, por los cronistas.

Tan importante como es identificar las configuraciones culturales europeas presentes en el texto, es crucial ver a través de ellas o a pesar de ellas, para poder leer lo que está allí representado como el pasado nativo, lo que refleja una realidad diferente de la de Europa, una realidad descrita como exótica, rara o incomprensible para los lectores europeos. Estos puntos de vista conflictivos son, a veces, los únicos rastros de la sociedad nativa que han quedado en las crónicas. Muchas veces, eso es todo con lo

72. “Tener sentido es ser verosímil [...] lo verosímil no tiene sino una característica constante: quiere expresar, es un sentido” (Kristeva 1969: 211-212). (Traducción de la autora).

73. “[...] las organizaciones andinas ‘internas’ que provienen de la época precolombina y siguen vigentes, a pesar de estos cinco siglos de colonización. Sucede a menudo que, por tener una organicidad diferente a la que se considera como única válida y como

que cuenta el analista. El confrontar lo que escribieron los cronistas con documentos en archivos, con restos arqueológicos y con estudios antropológicos y astronómicos ha probado ser muy productivo. Los lectores de las crónicas tienen que recordar que los españoles estaban explicando y haciendo valer la existencia de esos otros bajo su mando, mientras justificaban la necesidad de esos pueblos de regirse según los criterios de quienes los podrían incluir en el rebaño del Señor y podrían escribir sus historias.

No hay una forma simple de resumir el trabajo de Pedro de Cieza: sin él no tendríamos la *Crónica del Perú* y, teniéndola, sabemos que está embebida de cultura española. A lo largo de toda la narración del *Señorío* se puede percibir una tensión entre lo que Cieza quiere contar y lo que le informan. Al leer su trabajo, hay que tener esa tensión en cuenta para asumir su *señorío* críticamente y no llegar a conclusiones fáciles que no dejarían avanzar en el conocimiento de la antigüedad peruana. A pesar de las dificultades que esa lectura conlleva, es importante continuar haciéndola repetidas veces, porque en los textos cronísticos tempranos está parte de la información que necesitamos para encarar con más entereza el desafío que representa conocer el pasado indígena del mundo americano y poder iniciar la urgente tarea de incorporar a la *república de indios* a la nación que se está formando.



única regla de ‘formalidad’, no hay capacidad para verlas y, muy ligeramente, se concluye que ya no existen” (Greslou 1991: 144).

## CAPÍTULO 3

---

### *Juan de Betanzos*

#### Los antecedentes de su obra

Juan de Betanzos, o mejor dicho, Juan Díez de Betanzos, hace su entrada a los documentos históricos a través de la cédula de encomienda otorgada por el presidente don Pedro de la Gasca en 1548.<sup>1</sup> Allí se mencionan sus méritos para acceder a la merced de la encomienda, indicándose que se ha ocupado en traducir textos de doctrina al quechua, se le identifica como “lengua”, casado con Angelina Yupanki y se establece que estuvo colaborando con Cristóbal Vaca de Castro en la elaboración de la llamada “Declaración de los quipocamayos”,<sup>2</sup> en 1542-1543. En el documento de La Gasca se menciona también que Juan de Betanzos llegó al Perú “hace mas de trece años”, lo que nos daría el año 1534 o 1535<sup>3</sup> como el de su arribo a esas costas. La cédula no da cuenta de sus actividades

- 
1. Estudiada por Nicanor Domínguez (1994: 68), la cédula se encuentra en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú (documento A-29, f. 31-31v).
  2. Hasta hoy no se cuenta con la relación en sí, sino con un documento elaborado por fray Antonio (¿?) en 1608 a partir de ella. Este es el “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas” (o “Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro”), tal como apareció publicado en *Informaciones sobre el Antiguo Perú. Crónicas de 1535 a 1575*, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo III, segunda serie, ed. Horacio H. Urteaga, Lima, 1920. Hay otras publicaciones, como la de Juan José Vega, Lima, 1974.
  3. En el *Catálogo de pasajeros a Indias [...]*, tomo I, aparece un Francisco Díez, hijo de Francisco Díez y vecino de Cabañas, tierra del conde de Oropesa, que se embarcó el 14 de septiembre de 1533 (1930: 425).

bélicas en el sitio de Lima, en las que habría participado a su llegada al Perú, como lo afirman varios historiadores (Domínguez 1994: 68). Se ha identificado otro documento de La Gasca que menciona a Juan de Betanzos: es una carta que dirige al rey de España y que cita Villanueva (1987: xxxiii): “El P. Angulo reproduce un fragmento de la carta de Gasca al Real Consejo en donde el Pacificador explica que adoptó la decisión antes señalada por si el rey era servido de dar dichas encomiendas ‘[...] a un hijo del Marqués Dn. Francisco Pizarro, que hubo en una india que es agora muger de un Betanzos, lengua’. Carta de Gasca datada en Lima el 25-IX-1548”. “Lengua” y marido de “una india” es como se identifica a Betanzos en 1548.

Fray Antonio, a quien aún no se ha identificado plenamente,<sup>4</sup> indica en los primeros párrafos de su “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas” (1608) que Juan de Betanzos era “vecino desta ciudad del Cuzco”, cuando se hizo la diligencia encomendada por el gobernador Cristóbal Vaca de Castro en 1542 para averiguar “las antiguallas” de los indios, “[...] a sólo diez años de distancia de la prisión de Atahualpa” (Pérez 1986: 510). De acuerdo a Garcilaso, que rememora lo que sucedía en 1557-1558, Betanzos vivía en el barrio de Carmena: “[...] estaban las [casas] de Pedro López de Cazalla, secretario que fue del presidente Gasca, y las de Juan de Betanzos [...]” (1995: 445). Hay que notar que la “vecindad” en el siglo XVI implicaba poseer un repartimiento de indios, o como lo explica el mismo Garcilaso:<sup>5</sup> “vecinos que tenían indios” (1995: 445). En la época de Vaca de Castro (1541-1543), Betanzos debe haber sido “residente” o “estante” en el Cuzco, puesto que sus primeras encomiendas documentadas vienen a través de su esposa, Angelina Yupanki, con quien se casa en 1544.<sup>6</sup> Doña Angelina había recibido la encomienda de Larata, en lo que hoy es Apurímac, de Francisco Pizarro, con quien tuvo dos hijos varones (Domínguez 1992).

4. Había varios fray Antonios en el Cuzco en ese tiempo, tal como lo explica Porras: “Pero la balanza parece inclinarse del lado de fray Antonio Martínez, agustino aunque hubo otro del mismo nombre dominico predicador y más tarde prior de Chuquisaca” (1986: 747).

5. “[...] este nombre ‘vecino’ se entendía en el Perú por los españoles que tenían repartimiento de indios” (Garcilaso de la Vega [1609] 1995: 6).

6. Nicanor Domínguez da el año de 1544 para la boda en su memoria de bachillerato, de 1992, basándose en “[...] la carta de dote y arras que suscribió y se encuentra en la Biblioteca Nacional del Perú, A-29” (Pease 1995: 242). El hallazgo de este documento zanja la cuestión de la fecha del matrimonio de Juan de Betanzos y doña Angelina Yupanki o Yupanki.

María Rostworowski ha publicado el documento referido a los “Títulos de tierras que fueron de doña Angelina Yupanqui, mujer de Juan de Betanzos, fechado en septiembre de 1558” (Rostworowski 1993). Allí se enumeran los bienes que tuvo en vida doña Angelina y se pide posesión oficial de ellos, probablemente preparándolos para la herencia testamentaria. En el documento, algunos testigos indican que las tierras y personas enumeradas ya pertenecían a los padres de Angelina, Túpac Inka Yupanki y Mama Anauarque. Otros indican que eran de Angelina desde el tiempo de Francisco Pizarro. Cabe destacar que todas las tierras mencionadas se encuentran en el Cuzco; entre ellas aparece Quiquijana, ubicada en el valle de Yucay (cf. Rostworowski 1993: 120-130).

Villanueva (1987: xxxiv) extrae un documento posterior que confirma las propiedades que tenía doña Angelina al momento de casarse con Juan de Betanzos:

[...] en escritura pública firmada ante el escribano Pedro Días Baldeón el 17 de agosto de 1566, declara Betanzos que habiendo contraído matrimonio con doña Angelina Coya, “mujer principal que fue”, llevó ella como bienes nupciales crecida cantidad de hacienda entre los que se contaron los siguientes:

“Estancia de Cachi en el Valle de Yucay, con tierras y chacaras anexas [...] En la probanza que hizo Betanzos en 1558 se afirma que estas tierras tienen una extensión de once topos que tienen ocho casas donde viven diez indios con sus mujeres [...]

Dos topos de tierras más, cerca a las anteriores.

Cuatro bohíos en el mismo Valle de Yucay [...]

Otros dos topos de tierras [...] “el un topo se llama Pucamarca y el otro Guancaparara” [...]

Otro topo de tierras llamado “Ayamaylla” [...]

El sitio [y] chacara llamado Quiquijana que es un topo de tierra [...]

Otros dos topos que se hallan junto a Quispeguanca, que se llaman Choquepincullo [...]

Otros dos topos ubicados en el lugar llamado Chuqibamba [...]

Otros dos topos de chacaras en el lugar llamado Chicho, con dos buhíos [...]

Chacaras en el sitio llamado Carmenga, a espaldas de la Iglesia de Santa Ana del Cuzco, donde dicen Sabanmarca.

36 pozas de salinas ubicadas antes de la Iglesia de San Sebastián, también en Cuzco.

40 cabezas de ganado vacuno.

Pease nos informa que una copia de este instrumento notarial sirvió como fundamento para que María Díez de Betanzos solicitara en su momento la restitución de los bienes de su madre, Angelina Yupanki, ante la amenaza de su padre de desheredarla. Este documento se encuentra en la Biblioteca Nacional del Perú (Sala de Investigaciones, A-155; Pease 1995: 242).

Es de notar que Garcilaso afirma que Betanzos vivía en el barrio Carmena, y que es allí donde tenía tierras doña Angelina: “Chacaras en el sitio llamado Carmenga, a espaldas de la Iglesia de Santa Ana del Cuzco, donde dicen Sabanmarca” (Villanueva 1987: xxxv). Como el presidente La Gasca le otorga la encomienda de Caquixane en el Collao recién en 1548,<sup>7</sup> Garcilaso se refería a que Betanzos era “vecino” del Cuzco desde 1544. Por lo expuesto, la afirmación de fray Antonio de que Betanzos era “vecino del Cuzco” cuando participó en la diligencia de Vaca de Castro con los *kipukamayuc* en 1542 no tiene sustento documental.

En vista de que la primera actividad registrada de Juan de Betanzos tiene lugar en el Cuzco, a partir de informaciones solicitadas por don Cristóbal Vaca de Castro, vamos a introducirnos en la vida peruana de este personaje para entender mejor su relación con nuestro autor y el impacto de su trabajo en la *Suma y narración de los incas*.<sup>8</sup> El licenciado Cristóbal Vaca de Castro, oidor de Valladolid, fue nombrado juez y visitador del Perú por el rey de España “[...] para poner remedio a la guerra

7. La Gasca lo premió con mil cien pesos y con los repartimientos de Quiquijana y Curahuasi (Del Busto 1987: 43). Pero obsérvese que Quiquijana le llega a Betanzos a través de su esposa, Angelina: “El sitio [y] chacara llamado Quiquijana que es un topo de tierra...” (Villanueva 1987: xxxiv).

“Consta también la recepción que hacía de los tributos que percibía por su encomienda, según pudimos ver en tres declaraciones que, a manera de cartas de pago, firma a petición de los caciques de los ayllus respectivos y en presencia del Corregidor del Cuzco, licenciado Polo Ondegardo, en 4 de marzo de 1572. En estos documentos aparecen, en representación de los indios de sus ayllus respectivos, Diego Callapusa, cacique del pueblo de Camesane; Cristóbal Cutipa, cacique del pueblo de Capissi y García Roadquira, a nombre de Francisco Ruquisaxoma, del pueblo del mismo nombre. (Protocolo de Luis de Quesada. Años 1571-1581, ff. 247-249v. del primer registro. Archivo Departamental del Cuzco)” (Villanueva 1987: xxxv-xxxvi).

Esta información documental coincide parcialmente con la que proporciona Domínguez (1991: 5): “Betanzos logró una pequeña encomienda en el Collao (Caquixana, al NO del Lago Titicaca)”, entendemos que por intervención de La Gasca en Guaynarima. Los topónimos a que hace referencia Villanueva son aimaras, de manera que la ubicación en zona altiplánica es correcta. Pero los pueblos encomendados son: Camesane (Kamisani), Capissi (Kapisi) y Ruquisaxoma (¿Rukisashuma?).

8. De aquí en adelante, *Suma y narración*.

entre ‘pizarros’ y ‘almagros’” (Pérez 1986: 242). El rey quería que su representante en los Andes terminara con las disputas sobre posesión de tierras y límites territoriales en que habían caído los conquistadores, divididos en dos facciones: una bajo Francisco Pizarro y la otra bajo Diego de Almagro. Estos dos grupos habían estado peleando desde 1536-1537 por la posesión de la ciudad del Cuzco y por otras desavenencias. Ambas facciones aducían que esa ciudad estaba dentro de los límites de sus territorios: los Pizarro que estaba dentro de Nueva Castilla y los Almagro que estaba dentro de Nueva Toledo. Estos bandos se enfrentan en la Batalla de las Salinas, y Hernando Pizarro le hace cortar la cabeza a Diego de Almagro, el viejo.

Ante las noticias del ajusticiamiento del adelantado Almagro, el rey “[...] se tubo por deservido [...] y mando a los de su Consejo [de Indias] que proveyesen justicia sobre aquel caso [...]” (Cieza 1994b: 91). El Consejo de Indias, “[...] deseando ser avisados de la verdad, nonbraron por juez de comision e para que hiziese las ynformaçiones al liçenciado Cristobal Vaca de Castro” (Cieza 1994b: 92). Vaca de Castro recibió sus instrucciones el 15 de junio de 1540, y se embarcó en San Lúcar de Barrameda en una flota de 17 navíos el 5 de noviembre del mismo año (Pérez 1986: 132).

Su viaje estuvo lleno de vicisitudes, especialmente desde Panamá. Salió del puerto de Panamá “[...] a diez y ocho de março de mill e quinientos e quarenta e dos años [sic: un año]” (Cieza 1994b: 93). Al poco tiempo de estar navegando, desde la isla Gorgona, “[...] los tienpos se les mostraron contrarios y los aguaçeros heran muchos y los vientos esparciendose por el espaçioso mar hazian que las olas se engrandegiesen[...]

(Cieza 1994b: 93). Un poco más adelante, “[...] vino un tan furioso viento que pensaron ser anegados e perdidos e anduvieron por la mar derramados los unos navios de los otros y venido el dia el galeon [en que viajaba Vaca de Castro] estaba solo y no se vieron mas los otros navios” (Cieza 1994b: 97-98). En vista de estas contrariedades, decidieron tomar el puerto de Buenaventura para ir a Cali. Pero sin conocer los ríos que desembocaban en el mar en esa zona, la empresa era muy difícil. Estas exploraciones tomaron más tiempo del previsto, y se acababan las provisiones. Cuando ya iban a iniciar el viaje de regreso a Panamá, avistaron “[...] dos navíos que a la vela venyan arribando adonde estava el vatel” (Cieza 1994b: 101), pero “[...] trayan la misma neçesidad porque venian de Nicaragua e los pilotos no savian el puerto ni avian estado en el” (Cieza 1994b: 101). Para colmo de males, “[...] aquella noche hizo muy gran tormenta e pensaron de pereçer” (Cieza 1994b: 101). Finalmente, apareció una embarcación

que venía de Buenaventura que ayudó a los demás y fue en busca del galeón de Vaca de Castro que estaba esperando en la isla de Las Palmas. Después de varios arreglos administrativos y judiciales, Juan de Andagoya, quien había venido de Buenaventura, subió al galeón y lo condujo con éxito a Buenaventura (Cieza 1994b: 102). Mientras tanto, los demás barcos que acompañaban originalmente al galeón habían llegado a Lima y no sabían nada de la suerte del primero. Por su parte, “Vaca de Castro ayudado e muy servido del Capitan Cristobal de Peña, se partio de alli con muy graves enfermedades y que a no traer en su compañía un medico e girujanos muriera e al cavo de aver tardado treynta e tres dias llegó a la çiudad de Cali, aviendole muerto los tigres dos españoles y otros syete la hambre y asperas syerras que pasavan” (Cieza 1994b: 149).

Vaca de Castro envió mensajeros a Quito informando de su llegada y de su investidura de “juez” para el Perú. Luego, “[...] ya que avia tres meses que llegó a la çiudad de Cali [...] determino de yr a la çiudad de Popayan para seguir su camino derecho al reyno del Perú” (Cieza 1994b: 150). Lorenzo de Aldana, en Quito, ya había recibido la noticia del asesinato de Francisco Pizarro en Los Reyes y viajó a Popayán a informar a Vaca de Castro del hecho (Cieza 1994b: 151-152).

Francisco Pizarro había muerto a manos de los almagristas en junio de 1541 (Mendiburu 1902: 122). “Fue su muerte a hora de las honze del dia, a veynte e seys dias del mes de junio año de nuestra reparaçion de mill e quinientos e quarenta e un años[...] no fue casado, tubo en señoras deste reyno tres hijos y una hija; quando murio avia sesenta e tres años e dos meses” (Cieza 1994b: 19). Ante estas circunstancias, el juez y visitador se vio precisado a actuar como gobernador del Perú.

El Consejo de Indias ya había previsto esta situación y Vaca de Castro viajaba con una real cédula “[...] para que siendo asi e hallando muerto al Marques [Francisco Pizarro] él pudiese ser governador e tener la provincia en gobernaçion como el mesmo Marques” (Cieza 1994b: 92). Pero a Popayán también le llegaron las noticias reconfirmando la muerte de Francisco Pizarro y avisándole que “[...] don Diego [Almagro, el Mozo] syn vergüença nenguna avia tenido atrevimiento de se nonbrar por governador e hazerse reçivir en Los Reyes por tal” (Cieza 1994b: 169). Una vez que sus habitantes lo aceptaron como gobernador, Vaca de Castro partió para Quito desde Popayán (Cieza 1994b: 172-173). Desde ese momento empezó a reclutar fuerzas para enfrentarse a Diego de Almagro, el Mozo, bajo la premisa que había desacatado al rey al nombrarse gobernador sin su autorización. Cieza detalla cómo fue el “nombramiento” de Diego de Almagro:

Presos los mas preñcipales vezinos de la çiudad de Los Reyes y apoderados en la çiudad y avido en su poder los cavallos e armas tratavan de que don Diego fuese reçevido por governador [...] pareçiendole a Juan de Herrada y a los de su valia que seria cosa açertada entender que los del cabildo lo reçibiesen por governador para que tuviese el reyno en justiçia hasta que savido por Su Magestad la justa vengança que avia tomado de la muerte de su padre le hiziese merçed de la gobernaçion [...] Y mandaron que se juntasen los regidores y alcaldes y que reçiviesen a don Diego por governador, los quales ya savian la yntençion de don Diego e de Juan de Herrada pareçiendoles que, aunque hera gran yerro el menor daño de lo que podria resultar hera reçivillo por governador; dizen que entre ellos se hizo una esclamaçion relatando la fuerça que recibían [...] Y al fin fue reçivido por governador. Juan de Herrada hera el que gobernaba a don Diego e le inponia en lo que avia de hazer (Cieza 1994b:123-124).

En este ambiente de enfrentamiento armado y de ambiciones desmedidas es que Vaca de Castro llegó a Los Reyes. Cieza lo expresó así: “[...] e allegado [el gobernador Vaca de Castro] a ella [Los Reyes] se le hizo grande recibimiento y entro visperas de Corpus Christi [...]” (1994b: 246).<sup>9</sup> Este era un momento de gran tensión interna que la Corona observaba con preocupación al estar informada de los abusos cometidos por los Pizarro contra los Almagro, de la supuesta venganza de Diego de Almagro el Mozo, y del desorden administrativo que siguió a la muerte de Pizarro. Estas luchas intestinas tuvieron un impacto muy fuerte en la expectativa de vida de la población nativa y, relacionado con ello, disminuyó la actividad extractiva y los impuestos que se enviaban a España.

Esto se deduce del tenor de las instrucciones que le dieron: “[...] se mandó a Vaca de Castro que en estando bien informado de las cosas de la tierra, entendiese qué repartimientos tenían los hermanos, parientes y criados y familiares del Gobernador [Francisco Pizarro] y quitase los excesivos” (Herrera [1601-1615] 1954: 310). Entre las tareas asignadas a Vaca de Castro, Herrera distingue las siguientes: “Mandóse también a Vaca de Castro que mirase qué conquistadores había que no fuesen casados; y porque los Prelados representaban grandes inconvenientes de tener repartimientos de hombres solteros, que procurase que se casasen dentro de algún término limitado [...]” (1954: 219); “[...] se mandó a Vaca de Castro que procurase ponerle [a Mango Ynga] en libertad, dándole

9. Esta indicación del calendario litúrgico nos daría como fechas aproximadas desde fines de mayo hasta fines de junio de 1541. Lo más probable es que haya llegado en julio o agosto de ese año, algún tiempo después del 26 de junio.

todas las tierras que como señor debía de tener, aunque no tanto que se le diese causa de hacer otra cosa como la pasada” (1954: 220); que se protegiera económicamente a los deudos de Huayna Cápac y de Atahualpa, especialmente a sus hijos. Todos estos encargos, de máxima importancia para mantener la tierra en paz, tenían que ser atendidos por el licenciado, en el menor tiempo posible.

La “Relación que dio el provisor Luis de Morales sobre las cosas que debían proveerse para las provincias del Perú”, de 1541, sirvió como documento base para las instrucciones que la Corona le diera a don Cristóbal Vaca de Castro. Esto se observa en las anotaciones al margen que tiene ese documento, en las que se indica “Al gobernador y Vaca de Castro [...]” y se le añaden las órdenes precisas con respecto a cada ítem. En la nota al margen número 66 se lee: “A favor de las yndias, fecha. Al gobernador y Vaca de Castro que las favorezcan y procuren que se remedien” (Lisson Chaves 1943: 79). Al lado derecho de esta anotación aparece el texto de Monzón:

Yten. Por quanto en la dicha provincia del Peru ay muchas señoras, especialmente en la cibdad del Cuzco hijas de Guaynacava las cuales se casarian con muy buenos hidalgos porque algunos las demandan y por falta de dote lo dexan de hazer, especialmente que todas ellas tenían dote e muy buenos repartimientos que les dexo su padre, Vuestra Magestad mande que de su propia legitima les den dote y repartimiento para con que vivan bien y se casen e se los asignen tal como vivan honestamente y en servicio de Dios. E que a [ilegible]<sup>10</sup> vecino del Cuzco, pobre hijo-dalgo que se caso con una hija de Guaynacava hermana de Paulo y de Topa ynga que se llama doña Beatriz, los quales tienen hijos de bendicion y viven pobremente, Vuestra Magestad le mande dar repartimiento con que se pueda sustentar porque se hara mucho servicio a Dios e se alegraran e esforzaran los naturales (Lisson Chaves 1943: 79-80).

Don Cristóbal Vaca de Castro alcanza casi inmediatamente sus objetivos, que conocemos a través de Herrera: “Asimismo, recogió [Vaca de Castro] a los hijos del Marqués don Francisco Pizarro y procuró haber las hijas de Guaynacava que eran vivas y dos que halló hizo recoger con otras dos de Atahualpa y las mandó enseñar la doctrina cristiana y bautizar y las casó con caballeros castellanos” (Herrera 1955, tomo 14: 378). Sabemos lo que sucedió con dos hijas de Huayna Cápac: Beatriz Coya fue casada

10. Puede tratarse de Pedro de Bustinza o de Mancio Serra de Leguisamo (Aranibar 1995: 675).

con Diego Hernández y Leonor Coya lo fue con Francisco de Villacastín, ambas vinculadas a la nobleza cuzqueña. Una de las mujeres relacionadas con Atahualpa y la nobleza quiteña era Cusirimay, a quien bautizaron Angelina Coya o Yupanki, y que quedó casada con Juan de Betanzos. Aunque hay diferentes opiniones sobre la relación de parentesco de Cusirimay con el Inka, una de ellas le atribuye una relación filial con Atahualpa. Como son los prelados los que solicitan que se case a los españoles solteros por el riesgo en que vivían las mujeres indígenas que les eran encomendadas, especialmente si eran nobles, lo más probable, entonces, es que miembros de la influyente Orden de los Dominicos hayan sido quienes se hicieron cargo de la evangelización de las mujeres nobles en el Cuzco, de su protección, y también, de arreglar sus matrimonios.

Vaca de Castro cumple o hace cumplir sus instrucciones después de ganar la batalla de Chupas, el 16 de septiembre de 1542, venciendo al insubordinado Diego de Almagro, el Mozo. En el cambio de funciones de Vaca de Castro, de juez a gobernador, tuvo especial actuación el provincial de los dominicos en el Perú, fray Tomás de San Martín, quien “[...] proclamó Gobernador a Vaca de Castro al recibir en Lima, el 20 de noviembre de 1541, el Poder que éste le había enviado a tal efecto” (Pérez 1986: 102).

Otro de sus encargos había sido el de tratar la paz con Manku Inka. De acuerdo a Pérez Fernández: “Vaca de Castro [...] hizo tratos con Manco Inca Yupanqui, residente en Vilcabamba, en orden a su sumisión pacífica” (Pérez 1986: 167). Estos tratos, como se sabe, no tuvieron mucho éxito.

Como parte de sus obligaciones, o quizás excediéndose en ellas, y para saber cuál era el origen y la descendencia de los inkas, para averiguar el paradero de las hijas de los antiguos gobernantes o para saber dónde estaban sus tumbas, el licenciado Vaca de Castro convocó a los *khipukamayuy* para que le informaran<sup>11</sup> sobre ello. Como no se conoce el documento que produjo finalmente la diligencia de Vaca de Castro, tenemos que depender de fray Antonio, quien lo describe en su “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas”. Fray Antonio fecha su

11. Esta curiosidad no va a ser satisfecha con este documento ni con los que se produzcan en los siguientes veinte años: prácticamente todos los informantes del rey intentan responder a la pregunta de quiénes eran los inkas y de dónde venían.

María Rostworowski indica que este documento se encuentra en el Archivo del Museo de la Cultura Peruana (Rostworowski 1993: 120).

propio texto en Cuzco, el 11 de marzo de 1608, y lo dirige al contador<sup>12</sup> Pedro Ibáñez ([1608] 1920: 53). Nos informa también que la “Declaración de los quipocamayos” consta de dos partes, la primera trata de: “[...] la antigualla de los indios deste reino y origen dellos, de los ingas, señores que fueron destes reinos y si fueron naturales desta tierra o advenedizos [...]” ([1608] 1920: 3); la introducción a la segunda parte dice: “Prosiguen casos antes acontecidos por los ultimos ingas y los fines que tuvieron y cosas que subcedieron por ellos despues que entraron cristianos en la tierra [...]” ([1608] 1920: 26). Fray Antonio describe también cómo se obtuvo esa información y por quién: los pocos *khipukamayuy* que quedaban fueron conminados por Vaca de Castro e interrogados a través de un intérprete nativo, mientras dos españoles actuaban de escribientes: “Estos [cuatro historiadores muy viejos] trajeron sus quipus y los descifraron ante Vaca de Castro mediando como intérprete el indio Pedro Escalante y los vecinos del Cuzco Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín los quales iban escribiendo lo que por los quipus iban declarando” ([1608] 1920: 5). Digo “escribientes” para resaltar el hecho de que sólo estaban escribiendo lo que el intérprete les iba diciendo en castellano. Podría decir “amanuenses”, pero ese término se refiere, más bien, a las personas que se dedican a copiar documentos ya escritos o a tomar dictado de su empleador.

No utilizo el término “escribano”, pues éste implica una formalidad que estos escribientes no tenían. Los escribanos eran oficiales de la escritura que: “[...] necesitaban haberse preparado para el oficio, hacer pasantías y superar un examen. La concesión del signo de la rúbrica, distinto para cada notario, se apuntaba en los registros de la Casa de la Contratación” (Cortés 1986: 21). Para acceder a una escribanía, los candidatos debían cumplir con varios requisitos: “[...] ser mayor de 25 años, haber cursado 4 años de experiencia” (Cortés 1986: 22). Además, había que

12. No deja de llamarnos la atención el título de “contador” de Pedro Ybañez, a quien fray Antonio le dirige su “Discurso [...]”, especialmente porque le agradece por el envío de un libro sobre “historia monarchica”, preocupaciones alejadas de las labores de un contador de hacienda, por ejemplo. En el documento publicado en 1920 aparece la abreviatura “contr.”, que bien podría ampliarse en “contador”. ¿Sería un contador de mercedes que necesitaba información genealógica de los descendientes de Paullu Inka? En cuanto a contadores, Vicenta Cortés nos indica lo siguiente: “[...] [El] campo de competencia [...] de los Contadores Mayores de Hacienda: 1, Contadurías; 2, Oficios; 2.1, sueldos; 2.2, tierras y acostamientos; 2.3, mercedes; 2.4, relaciones; 2.5, raciones y quitaciones; 2.6, rentas; 2.7, extraordinarios” (Cortés 1986: 32).

cumplir con las exigencias de la sociedad medieval española. El aspirante debía ser: “Por su origen, nacido en legítimo matrimonio, no ser clérigo ni religioso, conocido en el Consejo y aprobado en él, no descender de hereje y tener hacienda, para ser escribanos reales con 20.000 maravedíes” (Cortés 1986: 22). Como “[...] la fe pública era el fundamento del estado y de los súbditos” (Cortés 1986: 21), los escribanos debían ser: “[...] buenos (no mentirosos), de buen sentido y entendimiento, apercibidos para entender y escribir bien y sin codicia, de manera que cobraran los aranceles y no otras primas. Su trabajo consistía en escribir fielmente las notas que les daban, entregar las cartas solamente al destinatario y no cometer falsedad, que era considerada como una traición a su oficio” (Cortés 1986: 21). “El castigo por mala actuación consistía en pérdida de los bienes y pena en el cuerpo” (Cortés 1986: 21). Los escribanos se agrupaban en gremios<sup>13</sup> muy respetados y regulados.

Garcilaso también confirma que Vaca de Castro ordenó la *relaçion* siguiendo las *ynstruçiones* que había recibido del rey: “Dio [Vaca de Castro] en hacer leyes que atrás dijimos, informándose de los curacas y capitanes viejos del orden y gobierno de sus reyes pasados, tomando de la relación lo que mejor le parecía para la conservación de los españoles y el aumento de los indios” (De la Vega 1960, IV: 209).

¿Por qué participaron Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín en la redacción de la *Declaracion* [...]? Si hemos de creer en fray Antonio, se debe a que estos españoles “[...] sabían muy bien la lengua general deste reino [...]” (1920: 5). Este criterio ha contribuido a sembrar dudas sobre si Betanzos actuó como escribiente o como intérprete en la “Declaración de los quipocamayos”. Hay bastante ambigüedad en la descripción de fray Antonio ([1608] 1920) en su versión del mencionado documento:

Dieron este cargo [transcribir la relación verdadera de los quipos] a personas de mucha curiosidad por interpretacion de Pedro Escalante indio

13. “El servicio del oficio [de escribano] era personal e intransferible, como se hacía constar en las Ordenanzas de la Chancillería, sin que pudieran darlo en renta a nadie. *Las Partidas*, de Alfonso X, habían reglamentado muy bien las condiciones, habilidades y responsabilidad de cancilleres, notarios y escribanos, pues la fe pública era el fundamento del estado y de los súbditos [...] Los escribanos y notarios se reunían en gremios, para la defensa de sus intereses y fomento del oficio para el que, sin duda, seguían reclamándose las mismas premisas alfonsinas heredadas del Derecho romano. Para ser admitido a examen tenía que tener licencia del rey y ser aprobado por el Consejo, que hallándolo hábil por unanimidad le concedía el título, con el que se presentaba ante las justicias del pueblo y el escribano de número, para escribir la presentación” (Cortés 1986: 21-22).

ladino en lengua castellana el cual servía a Vaca de Castro de intérprete con asistencia de Juan de Betanzos y Francisco de Villacastin vecinos de esta ciudad del Cusco personas que sabían muy bien la lengua general deste reino las cuales iban escribiendo lo que por los quipos iban declarando [...] (1920: 5).

Propongo retirar la adjetivación que, creo, pertenece a la opinión de fray Antonio: “[...] personas que sabían muy bien la lengua general deste reino [...]”, ya que son observaciones posteriores a los hechos, así como lo es su afirmación de ser ambos “vecinos” en 1542-1543. Aun cuando Betanzos supiera la lengua general, su función, así como la de Francisco de Villacastín, no era la interpretación ni la traducción sino la transcripción. Si reproducimos la escena, tenemos que Betanzos y Villacastín iban escribiendo (registrando en papel y tinta) lo que el “indio ladino en lengua castellana”, Pedro Escalante, iba traduciendo. Los *kipukamayuy* relataban en quechua lo que contenían sus *kipu* y el lengua iba traduciendo consecutivamente al castellano. Esta versión era la que registraban los escribientes españoles, Betanzos y Villacastín. Es posible que fray Antonio opinara que los escribientes sabían la “lengua general” porque Betanzos fue “lengua” y también “vecino”, pero sólo posteriormente a su participación en la transcripción de la “Declaración de los quipocamayos” a Vaca de Castro. Fray Antonio ha compactado los hechos históricos en un solo bloque, haciendo que estos pierdan profundidad y definición temporal. Esto último me ha servido para precisar en qué momento de su vida Betanzos fue “vecino” del Cuzco y ahora voy a establecer en qué momento fue “lengua”. Otros escritores de la época, incluyendo al mismo Betanzos, pueden contribuir a aclarar o definir esta ambigüedad.

El licenciado Martel de Santoyo precisa la ausencia de intérpretes españoles en el Perú en la época de Vaca de Castro (Pease 1995: 242).<sup>14</sup> Como se ha visto, es recién en 1548 que encontramos dos documentos de Pedro de la Gasca en que él identifica a Juan de Betanzos como “lengua”. Garcilaso indica que “Juan de Betanzos presumía de gran lengua-raz en la lengua general de aquella tierra” (De la Vega 1960, IV: 140). Y

14. Franklin Pease hace el siguiente comentario al respecto: “No había intérpretes en 1542; hace años [Gérald] Taylor hizo notar la anotación hecha por el Licenciado Martel de Santoyo, de ese año, donde precisaba la ausencia de intérpretes españoles” (Pease 1995: 242). Cf. Gérald Taylor, *Un document quéchua inédit de Huarochari*, París, 1984, p. 4; la “Relación que hace a S. M. el Ldo. Martel de Santoyo [...]” (1542) fue publicada por Emilio Lissón Chávez (ed.), en *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla 1943, tomo II, n.º 3, pp. 99-120 (Pease 1995: 242).

añade que por esa razón y por estar casado con una parienta de Sayri Túpac, “[...] mandó el virrey que fuese en compañía del fraile para que fuese intérprete [en 1557] y declarase las cartas y provisiones y cualquiera otro recaudo que llevasen” (De la Vega 1960, IV: 140). Como se sabe, una vez organizada la comitiva y estando cerca a Vilcabamba, Sayri Túpac consideró que no era necesaria la presencia de Betanzos, con el que nunca llegó a entrevistarse.

Varios investigadores, entre ellos Nicanor Domínguez (1991: 68), opinan que Betanzos ya conocía la lengua general en tiempos de Vaca de Castro. Opinan esto porque la cédula de encomienda de 1548 elaborada por La Gasca<sup>15</sup> que le asigna tierras y personal, indica que Betanzos tiene “13 años en el país” (Domínguez 1994: 68).<sup>16</sup> Ello los hace afirmar que Betanzos llega a Nueva Castilla de 1532 en adelante y habría tenido tiempo para dedicarse a su aprendizaje. Así, opinan que Betanzos aprendió el quechua en la década de 1530, pero eso lo convertiría en “lengua” antes de 1542, cuando sabemos que no había intérpretes españoles en los Andes. Según Domínguez, la cédula de encomienda también indica la calidad del servicio que prestó Betanzos a Vaca de Castro: “[...] servistes a su magestad en ser lengua del gobernador Vaca de Castro [...]” (Domínguez 1999: 4). Sabemos también que no le sirvió en esta especialidad sino en la de escribiente.

Esto nos lleva a añadir otro factor común a Betanzos y Villacastín: ambos se casaron con nativas nobles en situación de abandono. Betanzos lo hizo con Angelina Yupanki, “viuda” de Francisco Pizarro, en 1544, y Villacastín con Leonor Coya.<sup>17</sup> Sobre este punto, debe recordarse que

15. Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Investigaciones, documento A-139, f. 31-31v.
16. “En ese artículo (1994) propongo que los trece años que se mencionan son de estadía en el Perú, desde 1535-1536 hasta el momento de otorgamiento de la encomienda” (Domínguez, comunicación personal). No he leído el texto completo de la cédula, pero si dijera “en la tierra” o “en Indias”, la situación cambiaría bastante.
17. Leonor Coya era Mama Chimpu antes de ser bautizada, hija de Huayna Cápac. Fue concubina de Diego de Almagro. Francisco de Villacastín se casó con ella y adquirió las encomiendas de Cuyo, Copil, Camachira, Chuno, Cajalca y Ayaviri en 1543 (Aranibar 1995: 872). “Cristóbal de Molina [el Chileno] contó en su crónica la triste historia de una de aquellas mujeres nobles de la casta inca, para quienes la conquista fue una serie de sucesos traumatizantes, por el abandono y desamparo en que se encontraron. Señaló que Manco II entregó a Almagro ciertas piezas de plata que fundidas produjeron ocho barras de metal precioso evaluado en 27 mil marcos de plata. Además, el Inca le concedió una hermana suya llamada Mama Chimpu, muchacha muy moza y de gentil prestancia. Sin embargo, la pobre no fue estimada y más bien resultó varias veces deshonrada por los españoles. Cuando llegó a estas tierras, el licenciado Vaca de Castro se apiadó de la joven y la casó con

estos matrimonios se hacían, no sólo por interés de los conquistadores, sino también porque las mujeres “ricas” estaban sujetas a casarse con quienes las autoridades españolas querían premiar:

[...] que como en las guerras pasadas hubiesen muerto muchos vecinos que tenían indios y sus mujeres los heredasen, porque ellas no casasen con personas que no hubiesen servido a Su Majestad, trataron los gobernadores de casarlas de su mano y así lo hicieron en todo el Perú. Muchas viudas<sup>18</sup> pasaron por ello [...] A la mujer que fue de Alonso de Toro, Maese de campo de Gonzalo Pizarro, que tenía un gran repartimiento de indios, casaron con Pedro López de Cazalla, secretario del presidente Gasca. A la mujer de Martín (Pedro) de Bustincia (Beatriz Coya), que era hija de Huayna Capac y los indios eran suyos y no de su marido, casaron con un buen soldado, muy hombre de bien, que se llamaba Diego Hernández [...] Otros casamientos semejantes pasaron en todo aquel imperio, que se hicieron por dar repartimientos de indios a los pretendientes y pagarles con hacienda ajena [...] (De la Vega 1960, IV: 11-12).

Los matrimonios de Betanzos y Villacastín con mujeres nativas que tenían propiedades, deben haber sido mercedes por la participación de ambos en las diligencias de Vaca de Castro con los *kipukamayuc* y por vinculaciones de Betanzos con los religiosos dominicos, muy influyentes en esa época. Además, Vaca de Castro pudo hacer un acto de justicia con ellas, ya que habían sido “deshonradas por los españoles” aún cuando eran “nobles” y habían quedado abandonadas y en la pobreza. Este acto obedecía también a órdenes específicas que había recibido Vaca de Castro de la Corona: “Que tuviese mucha cuenta con Paullo Inga y su buen tratamiento, y que enviase relación de los hijos e hijas de Guaynacaba y Atahualpa, para que se les diese con qué viviesen” (Herrera 1954: 311).

Vaca de Castro es fundamental en la protección de Cusirimay Oello, por lo menos a partir de 1542-1543 y hasta 1544, en que contrae matrimonio con Juan de Betanzos. Cuando se casa, Cusirimay ya lleva el nombre cristiano de Angelina y le han puesto el patronímico de Yupanki, aunque a veces usa también el de Coya. El hecho de estar ya bautizada implica una rápida evangelización, muy probablemente a cargo de los do-

Francisco de Villacastín, vecino y encomendero del Cusco. Poco tiempo después, y para mala suerte de la ñusta, ella enfermó del mal de bubas (sífilis) y murió muy cristianamente siendo considerada una buena mujer (Molina, el Almagrista, 1968: 83)” (Rostworowski 1998: 74-75).

18. Recordemos que Francisco de Villacastín murió en Jaquijahuana. Su viuda, Leonor Coya, era dueña de vastos territorios. No sé con quién la casarían en segundas nupcias.

minicos en el Cuzco, los “prelados” a quienes se refiere la Corona en las ordenanzas para Vaca de Castro. El sacramento del bautismo era una condición necesaria para poder participar del sacramento del matrimonio.

### Matrimonio por conveniencia

Cusirimay Oello era parte del entorno de Atahualpa cuando entraron los españoles a Cajamarca. Betanzos dice que era la *piwixarmi* del Inka (1987: 198). Según Ramos, tenía diez años cuando empezaron las hostilidades entre Huáscar y Atahualpa (Ramos 1986: xlvi), aproximadamente en 1530. Tal como lo cuentan los cronistas, el enfrentamiento entre ambos inkas ya se había desatado para 1531. Entonces, cuando en 1532 “[...] el Marques ya la tenía consigo [...]” (Betanzos 1987: 285), Cusirimay tendría entre doce y trece años. Betanzos reitera, en el capítulo XLVII que: “[...] la cual muchacha [Cusirimay Oello] [...] que el marqués don Francisco Pizarro tomó para si [...]” (1987: 198). Con esto confirma tanto la juventud de la muchacha como su “pertenencia” a Pizarro. Tenemos entonces que Pizarro “toma para sí” a las mujeres que con mayores evidencias pudo catalogar como las más “nobles” de las que se hallaban en Cajamarca: Qispi Sisa (Inés Huaylas)<sup>19</sup> y Cusirimay Oello (Angelina Yupanki), ambas del entorno de Atahualpa. El hecho que Cusirimay fuera la reemplazante de Inés Huaylas después de 1537, cuando a esta última la casan<sup>20</sup> con el paje de Pizarro, no la coloca en lugar especial alguno, excepto por la eventual necesidad que se tiene de ella para entroncar a los primeros conquistadores con la élite andina y así procrear eventuales herederos mestizos. La Corona demostró tener intereses adicionales, económicos, políticos y sociales, al casar a las nobles nativas con españoles. Lo extraño del caso es que Pizarro no se casó con ninguna de las mujeres nativas que “tomó para sí” y no reconoció legalmente a ninguno de sus hijos mestizos.

19. “Inés Huailas ñusta. Mama Quispi Cusi o Sisa, hija de Huayna Capac y la huailina Cántar Huacho, bautizada Inés. Concubina de Francisco Pizarro y luego esposa de su paje Francisco de Ampuero, vecino de Lima” (Aranibar 1995: 877). Qispi Sisa (Inés Huaylas Yupanqui) era hija de “Contarhuacho, mujer secundaria de Huayna Capac, a quien el Inca dio el título de curaca de Ananguaylas, señorío formado por seis guarangas [...] Más adelante la ñusta [Qispi Sisa] tuvo dos hijos con el marqués: doña Francisca y Gonzalo, quien murió siendo niño” (Rostworowski 1998: 63).

20. Este matrimonio se realizó en 1537 (Domínguez 1991: 4).

Cuando el conquistador Francisco Pizarro muere en junio de 1541, a los 63 años,<sup>21</sup> Cusirimay no estaba bautizada aún. Para esas fechas, ella ya tenía 21 años y había dado a luz a dos hijos del marqués: Francisco, que nació en 1539 (Araníbar 1995: 816), cuando Cusirimay tendría 19 años, y Juan. Como Juan murió siendo niño, no se sabe con certeza cuál fue el hijo mayor. Después de la muerte de Francisco Pizarro, su hermano Gonzalo se hizo cargo del sobrino. En 1548 muere Gonzalo Pizarro ajusticiado en Jaquijahuana y, después de la muerte de éste, Antonio de Ribera, vecino de Lima, acoge a su vez al niño. El Pacificador don Pedro de la Gasca envía al hijo de Pizarro y de Cusirimay, Francisco,<sup>22</sup> a España en 1548, cuando éste tenía nueve años de edad. Garcilaso de la Vega, el Inka, nos informa que Francisco Pizarro Yupanki fue su “émulo” cuando tenían ambos la misma edad, ocho o nueve años, y vivían en el Cuzco (1960, III: 381). Como nos confirma este autor, a Francisco lo educaron a la española. Los datos presentados nos indican que después de la muerte de Francisco Pizarro, Cusirimay quedó separada de la familia Pizarro y de su hijo Francisco desde que éste tendría dos años. Es evidente que no tuvo ninguna influencia en la crianza de sus hijos.

A través de su matrimonio con Cusirimay, o Angelina cuando la bautizaron, Juan de Betanzos queda incorporado a la activa redistribución de territorios y de personas que ejecuta el gobernador Vaca de Castro<sup>23</sup> una vez terminados los enfrentamientos entre almagristas y pizarristas. Obsérvese que, para guardar la simetría, a Francisco de Villacastín lo casan con la ex “concubina de Diego de Almagro” (Araníbar 1984: 872), Leonor Coya, y a Juan de Betanzos con la “concubina de Francisco Pizarro” (Araníbar 1984: 872). Don Pedro de la Gasca continuará, después de las guerras civiles y la pacificación del Perú, repartiendo encomiendas a los leales a la Corona. Los primeros tenedores españoles de las

21. Según Araníbar (1995: 815), Francisco Pizarro nació en 1478.

22. Hace lo mismo con Francisca Pizarro, hija de Inés Huaylas y el conquistador: “Francisca Pizarro (mestiza, nació en Jauja en 1534 [...] Encomiendas en Lima, Hatun Huailas, Conchucos, Andahuailas, Chuquitanta. Criada en Lima por su tío Gonzalo y luego por Antonio de Ribera e Inés Muñoz. El aquietador la Gasca, saldadas las cuentas con el rebelde Gonzalo Pizarro, envió a la sobrina a España en 1551, donde casó con su tío Hernando, prisionero en Medina del Campo en 1552. Murió en 1590)” (Araníbar 1995: 815).

23. “Ordenó [Vaca de Castro] que se casasen muchos castellanos. Restituyó a los indios muchas heredades que les tenían usurpadas y puso orden el juzgado de las mercancías porque hasta entonces ninguna había” (Herrera 1955: tomo 14, p. 379).

tierras ya no son quienes las conservan; las propiedades cambian de manos con más rapidez que al inicio de la ocupación.

Recién en 1558 reclama Betanzos la posesión de las tierras de Angelina según el “Título de tierras que fueron de doña Angelina Yupanqui, mujer de Juan de Betanzos. Año 1558” que publicó María Rostworowski (1993: 120).<sup>24</sup> Angelina debe haber fallecido entre esta fecha y la del segundo matrimonio de Betanzos, en 1562 (Domínguez 1998: 220). En este importante documento se puede observar el proceso de toma de posesión de tierras “a la española”, basándose en declaraciones de testigos que afirman “pertencieron” a los antecesores de Angelina. Un aspecto curioso de este documento es que en él interviene también Francisco Pizarro, probablemente en calidad de otorgante de una primera adjudicación de tierras a Cusirimay Oello. El documento menciona a dos y hasta tres generaciones de parientes de Cusirimay-Angelina, todos con “propiedades” en el Cuzco, aunque ellos pertenecían a la nobleza quiteña. Por la proveniencia de los litigantes y por el tamaño y la ubicación de los “pedaços y pedaguelos de tierras”, parecería que se tratara más de posesiones o donaciones simbólicas o de una presencia ritual quiteña en el Cuzco, que de posesiones suntuarias.

Para poder acceder a la restitución de tierras a los nobles nativos que preconizaba la Corona española, Betanzos necesitaba probar que su mujer estaba emparentada con la dinastía inkaica. Lo hizo en la forma más eficiente que tuvo a su alcance: la escritura. La *Suma y narración* de Betanzos aparece en un momento en que la redistribución, la reapropiación y hasta la restitución de tierras en los Andes se está consolidando mediante la intervención de notarios, escribanos y otros letrados al servicio del sistema judicial español. En vista de que una *relación* o una crónica eran prueba<sup>25</sup> suficiente de tradición y antigüedad en la posesión de tierras en el sistema español, recurre simultáneamente al sistema legal para documentar el hecho judicialmente y a la burocracia cortesana para incorporar a Cusirimay Oello a las “dinastías” inkaicas. Estas adaptaciones a las convenciones dinásticas europeas ya las habían estado haciendo los funcionarios españoles cuando tenían que describir a los gobernantes

24. María Rostworowski, *Ensayos de historia andina. Elites, etnias, recursos*, IEP y Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1993.

25. “[...] la crónica de Betanzos aparece análogamente como un texto preparado para una probanza [...] el libro contiene muchos elementos típicos de los reclamos de una probanza” (Nowack 2002: 59).

inkas. Para ello se basaban en relatos cronísticos tempranos o en relaciones propias, por falta de comprensión del sistema andino o por interés personal.

Nada más propicio para Betanzos que capitalizar la información que recabó en tiempos de Vaca de Castro, a la que le añade pasajes que ubican a Cusirimay Oello convenientemente cerca de Atahualpa. No porque no lo hubiera estado antes de la llegada de los españoles, sino porque la administración pública española necesitaba documentos escritos que probaran eso. Ofrecerles esta información a virreyes y gobernadores era relativamente fácil para él, ya que era prácticamente el único que la poseía, pues Villacastín había fallecido en 1548 (Aranibar 1994: 872). A Betanzos se le presenta una gran oportunidad para realizar dos grandes ambiciones: escribir una historia y convertirla en la *probanza* de los reclamos de restitución que quiere realizar a través de su esposa.

El hecho de haberse casado con Angelina ha llevado a muchos historiadores a considerar que Betanzos se introducía como participante activo en la nobleza inka y en sus costumbres, produciendo por lo tanto, una crónica “desde adentro”. Sus informantes eran miembros de “su” familia. También se ha observado que la crónica de Betanzos está escrita desde una perspectiva nativa, en la que los inkas y sus acompañantes no sólo son parte del decorado o la ambientación, sino que tienen roles protagónicos, pronuncian discursos memorables y organizan y guían a la colectividad. Una somera revisión de la literatura sobre la vida de la “nobleza” nativa en el Cuzco durante la segunda mitad del siglo XVI nos convencerá de que esa unidad social que podría llamarse “familia” en términos españoles, no existía. Más aún, casi todos los parientes masculinos de Angelina habían sido liquidados pocos años antes, tanto en Cajamarca como en Cuzco y otras partes. La mayoría de las mujeres vinculadas con lo que se observaba como la “nobleza inka” habían sido apropiadas por los españoles, vejadas y contagiadas de enfermedades venéreas, y morían siendo jóvenes. La propia Angelina había sido extraída de su medio social y cultural en circunstancias de enorme crisis para el mundo andino y la organización inka. Dada la corta edad que tenía entonces, conocería poco del pasado inka y de sus gobernantes.

Por su parte, Villanueva opina que Betanzos tenía muy buenas relaciones con la parentela de Angelina, pero creemos que sus afirmaciones prueban lo contrario: “[...] hemos alcanzado constancia de las cordiales relaciones que Betanzos mantuvo en el Cuzco con algunos cercanos parientes de doña Angelina, como el Inca Paullo, tan íntegramente entregado a los españoles, así como con el hijo de éste, el príncipe Carlos Inga,

casado con la dama española doña María de Esquivel,<sup>26</sup> a quien solía visitar nuestro cronista [...]” (Villanueva 1987: xxxiii-xxxiv). Betanzos tiene buenas relaciones, sí, con personas de ascendencia nativa pero ya asimiladas a la vida y la sociedad españolas. Inka Paullu<sup>27</sup> apenas vivió entre los inkas y su hijo no lo llegó a hacer. El caso de Angelina es parecido, separada tempranamente de la vida indígena, de 1532 a 1558<sup>28</sup> vivió en ambientes españoles o españolizados, más del doble del tiempo que vivió entre los inkas. Además de prácticamente no tener familiares, Angelina ya era marginal con respecto al mundo inka desde que se relaciona con Francisco Pizarro en adelante. Además, no sería de extrañar que ella haya sido prisionera de las huestes pizarristas, como lo fueron Atahualpa y algunos miembros de su entorno después de los infaustos sucesos de Cajamarca.

En cuanto a la vida familiar que llevaba Angelina con Betanzos, hasta ahora sólo se cuenta con muy pocos datos, la mayoría relacionados con la hija de ambos, María Díez de Betanzos. Observamos que no lleva el apelativo de Coya con el que aparece su madre en un documento<sup>29</sup> de 1566 que enumera los bienes que llevó al matrimonio con Juan de Betanzos (Villanueva 1987: xxxiv). Más bien, aparece con el apelativo de “doña

- 
26. Es interesante destacar aquí la importancia e influencia que tuvo posteriormente la familia Esquivel en el convento de Santa Clara del Cuzco: “Pero la influencia de las Costilla en los asuntos del convento es casi imperceptible si se le compara con la de las incansables hermanas Esquivel. La que tiene el récord de reelecciones como abadesa de Santa Clara, Magdalena de Esquivel y Xarava, desempeñó ese cargo cinco veces entre 1740 y 1773. Cuando ella no era la abadesa, generalmente lo era su hermana: Bernarda de Esquivel ocupó el cargo tres veces durante ese mismo periodo. Entre las dos tuvieron el más alto cargo en Santa Clara durante estos 33 años, excepto nueve de ellos, en los que actuaban como *madres de consejo*” (Burns 1997: 193). (Traducción de la autora).
  27. “Paullu Inca (hijo de Huaina Capac y Añas Collque, esposo de Catalina Usica, colaborador gentil y eficiente de los invasores. Con Almagro en la expedición a Chile, premiado con encom. en Canas. Ayudó a los españoles a vencer a su propio hermano Manco Inca rebelado en el Cuzco y Almagro le ciñó la borla real como Inca fantoche 1537. Acompañó a Gonzalo Pizarro a buscar tesoros en el Collao, encom. Hatuncana o Pichihua, Yauri, Mohina, Callanga 1539, encom. Yauri, Jaquijahuana, Arequipa, Copacabana, Alca 1542, exitoso comerciante en los trajines. Fue su padrino de bautizo el padre de Garcilaso 1543. Obtuvo escudo de armas 1545, m. Cuzco 1549 [...]” (Aranibar 1995: 810).
  28. Angelina muere en 1558 o 1561, como parecen indicar los documentos de transferencia de bienes y testamentarios publicados hasta ahora.
  29. En la escritura pública aparece como Angelina Coya, con la aclaración “mujer principal que fue” (Villanueva 1987: xxxiv).

María Díez de Betanzos Yupangüe”, en documentos relacionados a su noviciado en el convento de Santa Clara<sup>30</sup> en el Cuzco (Domínguez 1991).

No era fácil ingresar al convento de las clarisas, especialmente para una mestiza. Pero María no es una mestiza cualquiera, sino la hija de una “princesa inka” y de un vecino del Cuzco,<sup>31</sup> cuyos padres cuentan con tierras propias y encomiendas, respectivamente. Hacemos mención de las riquezas personales ya que el entrar al convento implica el pago de una dote.<sup>32</sup> Esta dote no se tenía que pagar, necesariamente, con dinero en efectivo. Se podía traspasar propiedades por ese valor para las monjas clarisas. Además de la dote, había que hacer donaciones:

El día que se le aceptaba en el noviciado y el día en que profesaba, los padres de la monja tenían que dar una *donación* al convento de varios cientos de pesos y una cantidad determinada de velas para la iluminación de la iglesia y los claustros. El gasto más importante, además de la dote, ocurría el día en que profesaba, cuando la joven monja se mudaba del edificio comunitario del noviciado a su propia celda, que tenían que comprarle o construirle (Martín 1989: 181).<sup>33</sup>

Para la celda privada, había que comprar un lote que podía costar 1,200 pesos (Martín 1989: 181) y, además, financiar la construcción de las habitaciones para la monja, que podían ser dos o tres, más un

30. El convento de Santa Clara, fundado en 1550, es el más antiguo del Cuzco. Otros conventos importantes creados a principios del siglo XVII en el Cuzco fueron los de Santa Catalina y Santa Teresa (Burns 1997).

31. “El [...] caso, que involucraba a doña Tomasa de Polanco, ocurrió en 1612 en el convento de La Concepción (fundado en Lima ese mismo año por doña Leonor de Portocarrero). Aunque los parientes de doña Tomasa no pudieron ni siquiera costear parte de su dote, las monjas de La Concepción estaban decididas a costearla con donaciones porque ella pertenecía a una de las familias más prominentes de Lima, la familia Ampuero. Doña Tomasa era una de las ‘nietas del capitán Martín de Ampuero y tataranieta del capitán Francisco de Ampuero (el paje de Pizarro), uno de los primeros y más prominentes conquistadores de estos reinos, casado en legítimo matrimonio con doña Inés Yupangui, hija y hermana de emperadores inca’. Doña Tomasa estaba emparentada con la familia imperial inca y con un conquistador español, amigo y compañero de Pizarro, hecho que por sí solo la convertía en una candidata de primer orden para obtener el velo negro. Las monjas de La Concepción encontraron donantes piadosos, quizás una de las tantas agencias de adjudicación dotal, y se recolectó el dinero necesario” (Martín 1989: 183). (Traducción de la autora).

32. En el Cuzco del siglo XVII, la dote para una monja de clausura de “velo negro” (la categoría más alta) era de 3, 312 pesos 4 reales; para la de “velo blanco” era exactamente la mitad (Burns 1997: 197).

33. Traducción de la autora.

pequeño patio y un jardín. Sumando todo esto, veremos que ingresar a un convento como monja, aunque era muy prestigioso para la familia y, a veces, muy ventajoso para las mujeres que lo hacían, podía ser un asunto muy oneroso.

Cabe destacar que para profesar, las novicias,<sup>34</sup> si no habían estudiado sus primeras letras en el convento, tenían que saber leer y escribir. Pensamos por ello que María era una mujer bien educada para los cánones de la época. El noviciado duraba un año, y había que pasar un examen para evaluar la competencia de las candidatas. Después tenían que ser aceptadas, en voto secreto, por todas las monjas de velo negro.<sup>35</sup> El obispo era quien, finalmente, otorgaba la licencia para que la novicia hiciera los votos.

No parece haber existido una edad fija para ingresar al convento, pues había familias que hacían ingresar a sus niñas desde muy pequeñas, para que recibieran allí su educación. Las niñas aprendían a leer y a escribir (todas en castellano y las más hábiles en latín también), recibían clases de música (aprendían canto y a tocar instrumentos), de actuación (escribían, leían y representaban piezas teatrales, generalmente de temas religiosos, durante festividades especiales), de artes manuales (costura, bordado, tejidos), de repostería y, en fin, de “[...] todas las habilidades sociales que se podía esperar tuvieran las jovencitas de buena familia” (Martín 1989: 180). La vida del convento era, pues, una réplica del mundo colonial y, a su vez, estaba calcada de los usos y costumbres españolas y europeas.

Esto significa, para mí, que María Díez recibió la mejor educación española<sup>36</sup> que se podía tener en el Cuzco del siglo XVI. Angulo también

34. “Las candidatas para cualquiera de las tres categorías —velo negro, velo blanco y donada— pasaban un año como novicias. Se les separaba del resto de la comunidad y quedaban bajo la dirección y guía directas de una tutora de novicias. Las novicias llevaban una vida austera de silencio y oración, y rara vez se les permitía dejar el noviciado y mezclarse libremente con los cientos de mujeres que vivían en el convento” (Martín 1989: 186). Traducción de la autora.

35. “[...] las monjas de velo negro pertenecían, si no siempre a la élite económica del virreinato, ciertamente al más alto estrato de la sociedad del Perú colonial” (Martín 1989: 183). Traducción de la autora.

36. “En un sentido amplio, los conventos y monjas cuzqueños se comportaban de la misma manera y alcanzaban los mismos resultados que las monjas en contextos ibéricos y europeos: contribuían a crear y perpetuar el poder de las élites locales” (Burns 1997: 192); “A finales del siglo XVI se fundó [el convento de] Santa Clara como una rama femenina de la Orden Franciscana. Las monjas usaban el hábito franciscano, seguían la regla de San

opina sobre los motivos que llevaron a María Díez al convento de las clarisas: “[...] que ella [su vocación] le fuese impuesta por el rigor de su padre, quien en el monjío de la hija cifraría acaso determinadas conveniencias sociales [...]” (1924: xlvi). De acuerdo al documento firmado en enero de 1563 (Domínguez 1991), María aún es una novicia cuando se casa sin autorización paterna, lo que provoca que Betanzos la desherede. Esta drástica medida es un indicador del tremendo efecto que causó el comportamiento de María en su padre, y seguramente, en el convento y en la sociedad española residente en la ciudad del Cuzco.

Otro factor a considerar para evaluar la vida de familia que llevaba Juan de Betanzos con Angelina y María, es la existencia de los tres hijos naturales: “[...] doña Catalina, casada entonces con Diego de Avila y dos muchachos de más de 20 años: Juan Reaño y Diego de Betanzos” (Domínguez 1991). No sabemos la edad de Catalina que parece ser la mayor, pero la de los muchachos nos lleva, en retrospectiva, por lo menos a 1556. Estos datos han sido extraídos de un documento legal preparado a raíz de la muerte de Betanzos, en 1576. En 1556, Betanzos llevaba doce años casado con Angelina. Es así que estos tres hijos han nacido de relaciones extramatrimoniales. La existencia de una vida extramarital paralela a la de su hogar legalmente constituido, menoscaba la idea de un Juan de Betanzos dedicado a las reminiscencias con los miembros de su familia política.

Además, Betanzos se casó en segundas nupcias con una dama española, doña Catalina de Velasco, con quien tuvo tres hijos: Ruy Díez de Betanzos, Lorenza y Juan (Domínguez 1991). El matrimonio con doña Catalina y el hecho de trasladarse a Los Reyes, donde en 1565 (¿?) aparece en un documento con el título de intérprete mayor de la Real Audiencia,<sup>37</sup> representan también pasos dados en pos de un alejamiento de lo nativo y una identificación cada vez mayor con la burocracia colonial.

Considerando los datos presentados, puedo confirmar que Juan de Betanzos no tenía acceso a fuentes inkas privilegiadas en el Cuzco por intermedio de Angelina, una niña quiteña desarraigada y marginalizada desde la época de Francisco Pizarro. Con estos antecedentes, más bien

Francisco y al profesar los votos quedaban sujetas a los superiores de la Orden Franciscana” (Martín 1989: 173). (Ambas citas son traducción de la autora).

37. “[...] encontré un documento en el Archivo General de la Nación de Lima, un poder que otorga Betanzos, en el que dice que es intérprete mayor de la Audiencia. El documento es de aproximadamente 1562 o 1565” (Nicanor Domínguez, comunicación personal).

puedo afirmar que Betanzos escribió la *Suma y narración* basándose en información que recogió de los *kipukamayuc* de Vaca de Castro, adecuándola para proveer a Angelina del ancestro que probara su estrecho parentesco con Atahualpa y con Huayna Cápac. Si esto podía establecerse exitosamente, ese parentesco podría dar lugar a nuevos reclamos de restitución que otorgara mayor número de propiedades a la que fuera *pixicuarimi* del inka Atahualpa y víctima de Pizarro. Juan de Betanzos supo aprovechar estos factores con relativo éxito, si no inmediato ante la Corona española, sí entre los historiadores del siglo XIX en adelante.

### La *Suma y narración de los incas*

El título de la obra de Juan de Betanzos guarda más información sobre su contenido del que hasta ahora se le ha dado. La *Suma y narración de los incas* (1551-1558) tiene, como su nombre lo indica, dos partes principales. La *Suma* se refiere únicamente a la primera hoja, que consiste en una lista de los gobernantes del Tawantinsuyu, los *capac* o *capaccuna*. “Suma” en términos de Sebastián de Covarrubias (1611), significa: “Lo que montan diversas partes reducidas a una [...]” (1611: 947). Por su parte, Martín Alonso nos da usos similares desde el siglo XV: “Agregado de muchas cosas [...]”; y, desde el siglo XVI: “Lo más sustancial e importante de una cosa” (1958: 3690). Tenemos, entonces, que Juan de Betanzos inicia su título y su texto con un resumen. Esta hoja, con la información más destacada, la secuencia de los *capac*, tiene bastante autonomía con respecto al resto del texto. Aunque está ubicada al principio de su obra, bien puede ser considerada como un apéndice de ella.

Sobre la segunda parte del título de la obra estudiada, “narración”, primero voy a citar a las autoridades en semántica histórica. Como el término no aparece en Corominas,<sup>38</sup> sigo a Martín Alonso: “Narrar: l. *narrare*. Siglo XV-XX. Narrar, contar, referir lo sucedido[...] Narración: l. *narratio*. Siglos XV-XX. Acción y efecto de narrar. Ret. Una de las partes en que suele considerarse dividido el discurso retórico, o sea aquella en que se refieren los hechos para esclarecimiento del asunto de que se trata y para facilitar el logro de los fines del orador [...]” (1958: 2942). Por su parte, el latín *narrare* significa “Contar, referir, narrar: [...] exponer, hacer un relato decir, hablar” (Blánquez 1975: 1086). El diccionario

38. Corominas, Joan y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Biblioteca Románica Hispánica, Editorial Gredos, Madrid, 1980.

contemporáneo de María Moliner dice lo siguiente: “Narrar: Contar. Referir. Relatar. Decir o escribir una historia o cómo ha ocurrido cierto suceso. V: contar, decir, hacer historia de, historiar, recitar, recontar, referir, relatar [...]” (1984: 491). Como se puede apreciar, las referencias antiguas giran todas en torno a la oralidad. La única aclaración o añadido que implica lo escrito está en el diccionario moderno de María Moliner. Por lo tanto, al escoger Betanzos el título de su texto, posiblemente una de las últimas tareas de edición y redacción que realizó, estaba indicando claramente que había recogido narraciones orales, probablemente de los *khipukamayaq*, traducidas luego del quechua. Su título es, pues, eminentemente descriptivo.

La *narración*, entonces, consta de dos partes. La primera es la más extensa, tiene 48 capítulos, y cubre desde la antigüedad preinka, luego Manku Cápac y toda su descendencia hasta llegar a Huayna Cápac. La segunda parte tiene 33 capítulos que tratan de la historia de los últimos inkas, Huáscar y Atahualpa y los que los siguieron durante la ocupación española. El capítulo 34 se refiere a la embajada que hace Juan de Betanzos, el autor, a Vilcabamba, en pos de la paz con el Inka levantado. Toda esta sección, a excepción del último capítulo, ofrece muchos detalles de avances, conquistas, anexiones, gobiernos, muertes y sucesiones de gobernantes. Prácticamente cuenta la gesta inka de conformación de un imperio.

En el siglo XVI en España, y vemos que también en América, la palabra oral y la escrita<sup>39</sup> no pertenecían a ámbitos tan diferenciados como hoy (cf. Zumthor 1985). En general, podemos afirmar que la palabra escrita era más para ser expresada en voz alta y escuchada que para ser únicamente leída. Su valor radicaba en su capacidad de conservar un mensaje único, invariable, que la oralidad o la fragilidad de la memoria sí podían alterar. Esto se puede colegir también por los ámbitos en los que se usaba con mayor intensidad la escritura: la burocracia cortesana (para informar, ordenar, comunicar); el foro judicial (para declarar, testificar, sentenciar, dictaminar); la universidad —como parte del monasterio— (para exponer, dictar, copiar, leer en voz alta, recusar); la plaza

39. La oralidad está tan presente en lo escrito que: “Saavedra Fajardo hace otro símil muy gráfico, pues compara la pluma a la lengua y dice: ‘la pluma, que es otra lengua muda, que en vez della pinta y fija en el papel las palabras que había de expresar con el aliento: una y otra hacen fe de la calidad del entendimiento y del valor del ánimo, no habiendo otras señales más ciertas por donde se pueda mejor conocer’ (En *Empresas políticas*, Empresa 11, ‘Ex pulsu noscitur’, p. 153)” (Cortés 1986: 21).

(lectura de bandos y pregones); y, por supuesto, en la cotidianeidad de la casa y la calle es donde más se lee en voz alta. Como vemos, la lectura y su escucha constituyen actos más bien grupales, comunitarios. Esto me induce a pensar que se haya escrito con el objetivo de fijar una actividad oral con la escritura. Con la oralidad inicial en mente al “componer” un texto escrito, es natural que se encuentren formas y estructuras “oralizantes” (Jákfalvi 1993) en esos escritos. Lo original del trabajo de Betanzos y de otros españoles que escriben sobre los Andes en la década de 1540 es que el modelo de oralidad que utilizan en su narrativa es europeo, medieval, pero son muy concientes de estar incorporando narrativas de informantes indígenas que quieren conservar en ese *texto oralizante*. El contenido de lo que Betanzos denomina “narración” en su título viene a ser la descripción de los hechos de los inkas.

Hoy conocemos la *Suma y narración* en su integridad, gracias al hallazgo en Palma de Mallorca. Conviene recordar que el documento encontrado allí y editado por María del Carmen Martín Rubio es una copia manuscrita del texto de Juan de Betanzos. Hacemos esta aclaración porque es importante conservar en la memoria que algunos de los aspectos de su obra pueden no ser del autor estudiado: desde los más nimios o superficiales, como la repetición de una palabra al copiar, hasta los de más consecuencia, como el añadido de alguna aclaración o dato o la actualización de la información allí contenida. No todo lo que leemos en la *Suma y narración*, entonces, se le puede atribuir a Juan de Betanzos.

La *Suma y narración* fue dedicada “Al Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Don Antonio de Mendoza, Visorey y Capitan General por su Majestad en estos reinos y provincias del Piru [...]”. No ha quedado documentación que pruebe la solicitud que hiciera el virrey, pero en su dedicatoria el autor dice “[...] añadióse al trabajo haber de dar fin a este libro en breve agora que Vuestra Excelencia me lo mandó [...]”. De ello deducimos que Betanzos, obedeciendo órdenes del virrey, tuvo la intención de entregarle el texto durante su mandato. A pesar de que mantiene la dedicatoria, Betanzos no le presenta el texto terminado al virrey Antonio de Mendoza, quien desempeña sus labores en Los Reyes entre el 12 de noviembre del 1551 (Mendiburu 1902: 159) y el 21 de julio del 1552, fecha en que fallece en la misma ciudad, a menos de ocho meses de asumir funciones en el Perú. La dedicatoria del documento a este funcionario ubica temporalmente al texto entre las fechas mencionadas. Además, tenemos una alusión textual al año en que escribe: “[...] e desde entonces la continuaron a hacer en la manera ya dicha hasta este año en que estamos de 1551 años[...]” (1987: 70). Sabemos que no le entrega el

manuscrito al virrey Mendoza porque en la página 309 Betanzos nos informa de hechos que tienen lugar en junio de 1557, seis años después de escribir su dedicatoria. Finalmente, quien lleva este documento a España es el gobernador Lope García de Castro<sup>40</sup> en 1569. Se sabe que fue él quien transportó la *Suma y narración* porque en el manuscrito de la versión mutilada que publicó Jiménez de la Espada en 1880 aparecen las siguientes palabras sobre el encabezamiento: “Sacose copia de los Yngas de otra del señor licenciado Castro que me dio en Madrid. Año 74” (Martín Rubio 1987: xvi).

La observación que Betanzos incluye en su dedicatoria confirma la idea que la primera y segunda partes de su texto no se escribieron originalmente para el virrey Mendoza: “[...] añadióse al trabajo haber de dar fin a este libro en breve [...] los nombres de lo los [sic: “los”, f. 2v.] yngas que los indios llamaron Capac Cuna [...]”. Se entiende que el autor sólo tiene que añadir la *Suma*, la lista de *capaccuna*, y el texto quedará terminado. Esto es así porque Juan de Betanzos cuenta con las copias del documento que solicitara Vaca de Castro 1542, en las que posiblemente ha estado trabajando desde esa fecha. Entonces, cuando el autor le ofrece la *Suma* al virrey Mendoza en 1551, solamente escribe la tabla de los *capaccuna* y la dedicatoria.

Con las frases “[...] ha sido muy trabajoso [el volumen] lo uno porque [...] y lo otro pensando que habia de ser ofrecida [la escritura] a Vuestra Excelencia” (dedicatoria), Betanzos se está refiriendo a haber tenido que editar un texto que ya se había escrito, dirigiéndolo a una sola persona, el virrey. Nos indica también que no sabía de antemano que su texto tendría un lector de tan alto nivel; de haberlo sabido, lo hubiera preparado con más cuidado. Esta última acotación refleja, también, la práctica de falsa modestia que acompañaba la presentación de todo libro de la época. Pero, a mi parecer, apoya además la idea de haber tenido que adaptar para el virrey un texto que había sido pensado para otra lectoría. La fluctuación del número de la segunda persona (vuestra señoría – vosotros) que encontramos a lo largo del texto confirma esa edición deficiente, al haber tenido que cambiar del plural al singular todo el texto apuradamente: “[...] por el poco tiempo que he tenido para ocuparme en ella [...]” (dedicatoria).

40. Lope García de Castro, miembro del Consejo de Indias y oidor de la Audiencia de Valladolid, ejerce funciones de gobernador del Perú entre 1564 y 1569 (Martín Rubio 1987: xv-xvi).

Si una primera versión de la *Suma* fue revisada y adecuada en 1551-1552, opino que fue editada otra vez en 1557. Betanzos termina su “Tabla de los incas y capaccuna” con: “El que nombraron los capitanes de Mango Ynga por su fin e muerte: Sayretopa, que ahora esta en la montaña”. Históricamente, estos hechos son posteriores a 1551. Desde una perspectiva semántica, la clave es el deíctico *ahora*. Sayri Túpac estaba en Vilcabamba en 1557, cuando Betanzos escribía esa oración. En esta fecha también debe haber sido elaborado el último capítulo, ya que la frase final es: “[...] y ansi se partio el dicho Juan de Betanzos para la montaña donde los Yngas alzados” (1987: 309). Como ese es el último hecho que describe Betanzos, ocurrido también en 1557, es en ese año cuando termina su redacción. Pero como también hace alusión al siguiente virrey, don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, quien está en funciones desde julio de 1556 hasta mayo de 1560, esa fecha podría extenderse algo más ya que en ese último capítulo indica: “Después de mucho tiempo pasado siendo visorrey destos reinos don Hurtado de Mendoza marques de Cañete [...]” (1987: 309). No tenemos documentos que confirmen que este segundo virrey le solicitara el texto a nuestro autor; Betanzos tampoco le entrega al marqués de Cañete la *Suma y narración*. La autoridad española que finalmente obtiene el texto de Betanzos es Lope García de Castro, sucesor de Hurtado de Mendoza, quien la transportó a España. Como hemos visto, este texto ha estado en continua elaboración a lo largo de más de veinte años, si tenemos en cuenta que la “Declaración de los quipocamayos” se recoge entre 1542 y 1543 y que García de Castro la lleva a España en 1569.

La mediación entre un funcionario de segundo orden, como lo fue Juan de Betanzos, y los virreyes y gobernadores del Perú puede haber sido allanada por su relación con los dominicos, que estuvieron cerca a los círculos de poder hasta principios de la década del setenta. Esta vinculación se hace más concreta al constatar que el fraile dominico Gregorio García obtuvo la copia en España, de los archivos de su orden religiosa.

Ha sido difícil tener acceso al texto completo de Juan de Betanzos, *Suma y narración*, desde fines del siglo XVI hasta fines del siglo XX. Se sabía de esta obra por los comentarios que sobre ella se leían en textos que la glosaban, como el del fraile dominico Gregorio García en su *Origen de los indios y predicación del evangelio en el Nuevo Mundo* (1607, 1729/1981). En su “Proemio del autor al lector” hace referencia explícita a la importancia del trabajo de Betanzos en la descripción de los incas y de sus costumbres:

Juan de Betanzos, Conquistador del Peru, a do entro con D. Françisco Pigarro hiço una Historia por mandado de D. Antonio de Mendoza Virrei de aquel reino, aunque no salio a luz, en la qual escribe el origen descendencia i sucesion de los Ingas, Reies del Peru, refiere muchas cosas curiosas i notables asi de la tierra como de los moradores de ella, lo qual pudo hacer con facilidad por haver sido de los primeros i haver aprendido la lengua general de los indios de que fue interprete por el Rei N. S. Esta Historia tengo en mi poder la qual me ha ayudado harto para este mi libro (García 1729/1981, proemio al lector).

Esta “ayuda” a la que se refiere García fue bastante amplia por lo que se puede apreciar en los cotejos entre ambas obras que ha realizado Nicanor Domínguez (1994a). Por ahora, interesa conservar en la memoria el hecho importante de que fue García quien nos dio noticias de la existencia del texto de Betanzos.<sup>41</sup> Otro autor que cita a Betanzos, aunque parece que lo hiciera a través de García (Pease 1995: 241), es Antonio de la Calancha, quien en 1638 escribió *Coronica moralizada del Orden de Nuestro Padre San Agustín*. Calancha repite también lo que afirma García sobre la temprana vinculación de Betanzos con los Pizarro.

De las aseveraciones del dominico Gregorio García hay varias comprobadas: “hiço una historia”; “no salio a luz”; “haver aprendido la Lengua General de los Indios”; “fue Interprete”. Y otras que no han podido serlo: “Conquistador del Perú”; “haver sido de los primeros”. García apiña todos estos hechos en su somera biografía de Betanzos, aunque se observa un desarrollo temporal: primero nos informa de su llegada, de su actividad como escritor, de su aprendizaje del quechua y de haber sido intérprete. Es la opinión de alguien que recoge información del pasado y selecciona lo que le parece pertinente, sin preocuparse mucho de los detalles cronológicos que nos atañen ahora. Tampoco menciona sus fuentes ni la documentación que sustenta su opinión. Pero resulta útil para confirmar algunos datos y para seguir en la búsqueda de los que faltan.

Es de destacar que no mencione su matrimonio con Angelina, ni que le atribuya a este hecho su aprendizaje del quechua. Tampoco hace mención a la temprana y estrecha vinculación del autor de la *Suma y narración* con la Orden de los Dominicos.

41. Pease añade información sobre el particular: “Desde 1607 el dominico fray Gregorio García manifestó haber tenido en sus manos el manuscrito de la *Suma y narración*, empleándolo extensamente tanto en su *El origen de los indios de el Nuevo Mundo* como en *La predicación del Sancto Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los Apóstoles*” (Pease 1995: 227).

Muchos otros cronistas hablan sobre Betanzos, como Pedro de Cieza, Diego Fernández, el Palentino, Agustín de Zárate, Gutiérrez de Santa Clara y Garcilaso de la Vega —quien lo hace a través del Palentino—. A pesar de ello, no se tenía mucha información sobre él, ya que estos autores, incluyendo a Calancha, por lo general repetían el mismo hecho destacado en el que participara: el frustrado intento de reunión con Sayri Túpac en Vilcabamba.

A continuación, presento una larga cita de Garcilaso, de sus Comentarios reales, parte II, en la que glosa al Palentino, que por su interés histórico y por mostrar algunas facetas del carácter de Betanzos, creo que vale la pena tener presente:

[El virrey Andrés Hurtado de Mendoza le] escribió al licenciado Muñoz, Corregidor del Cuzco y a Doña Beatriz Coya (hermana del padre de Sayri Tupac, Manco Inca, y madre de Juan Sierra de Leguizamo, esposa de Manco Sierra de Leguizamo) para que tratasen de dar orden y manera cómo traer y reducir a que el príncipe Sayri Tupac, que estaba en las montañas saliese de paz [...]

Entre tanto que en el Cuzco se trataba lo que se ha dicho, el visorrey, deseando ver acabada esta empresa, haciéndosele largo que se negociase por ajena inteligencia y cuidado, envió un fraile de la orden de Santo Domingo, que el Palentino llama fray Melchor de los Reyes y con él fue un vecino del Cuzco que se decía Juan de Betanzos, marido de doña Angelina, hija del Inca Atahuallpa [...]

Juan de Betanzos presumía de gran lenguaraz en la lengua general de aquella tierra; y así por esto como por el parentesco de su mujer con el príncipe Sayri Tupac, mandó el virrey que fuese en compañía del fraile para que fuese intérprete y declarase las cartas y provisiones y cualquiera otro recaudo que llevasen [...]

Dice aquel autor [el Palentino] [...] “Venidos, pues, al Cuzco, trataron el licenciado Muñoz y la doña Beatriz que se fuesen delante los embajadores con su hijo Juan Sierra al Inga y que quedasen siempre atrás (y en parte segura) el fraile y Betanzos. Y así siendo de este acuerdo partieron del Cuzco tres días antes el fraile y Betanzos, diciendo aguardarían en el camino. Empero queriendo ganar la honra de primeros embajadores, se adelantaron hasta do está la puente que llaman Chuquichaca, donde comienza la jurisdicción del Inga. Y pasada la puente con harto trabajo, los indios de guerra que allí estaban por guarda del paso, los tomaron y detuvieron sin los hacer otro daño, salvo que no les consintieron pasar adelante ni volver atrás. Y así estuvieron detenidos hasta otro día que llegó Juan Sierra con los embajadores y con otros diez indios que por mandado del Inga habían salido en busca de sus embajadores. Y mandó que Juan Sierra entrase con ellos seguramente y no otra persona alguna. Finalmente, que Betanzos y

los frailes [sic] quedaron detenidos, y Juan Sierra y los embajadores pasaron adelante [...] Sabiendo el Inga que Juan Sierra venía y siendo informado que el fraile y Betanzos venían por embajadores del virrey [...]

[...] que venido el Juan Sierra se lo reprendió [un general de Sayri Túpac] por venir acompañado de cristianos. Juan Sierra se disculpó diciendo que aquello había sido por consejo y mandado del Corregidor del Cuzco y de su tía doña Beatriz [...] Habiendo dado Juan Sierra su embajada (al representante del Inga) hicieron venir en aquel lugar a Betanzos y a los frailes [sic] y les pidieron la misma razón que a Juan Sierra para ver si en algo diferían (1960: 140-141).

Resumiendo los hechos, sólo Juan Sierra se pudo presentar ante el Inka y darle el mensaje. Betanzos no fue autorizado para ello. Luego Juan Sierra y fray Melchor fueron a Lima a ver al virrey e informarle lo sucedido (De la Vega 1960: 142). Todo lo anterior según el Palentino, como dice Garcilaso. Sabemos por fuentes históricas (Mendiburu 1902) que Betanzos acompañó a otros dos, por lo menos, y que uno de ellos es un dominico, fray Melchor de los Reyes. Por su parte, Isacio Pérez recoge información de varios cronistas, entre ellos el mismo Diego Fernández (o Hernández), y también de Reginaldo de Lizárraga. Describe la comitiva de manera algo diferente:

Para tratar de paz con el Inca había enviado el virrey marqués de Cañete, en la primavera de 1557, desde Los Reyes, como comisario a Fray Melchor de los Reyes, O. P., con un compañero (de la Orden Dominicana) y a Juan de Betanzos, vecino del Cuzco, con una Real Provisión de perdón [...] quienes se vieron obligados a pasar por el Cuzco; y aquí, a petición del Inca se agregó Juan Sierra, hijo del conquistador Mancio Sierra; y posteriormente fue también desde el Cuzco Diego Hernández (Pérez 1986: 307).

Al parecer, la participación de Betanzos es de acompañante de los dominicos, quizás cumpliendo funciones de testigo, de intérprete o de escribiente, o una combinación de todas.

No se podía confirmar tal información, porque la versión de la *Suma* y narración de Juan de Betanzos que publicó Marcos Jiménez de la Espada por primera vez en 1880 en Madrid, sólo incluía los primeros 18 capítulos de la crónica y la información que se necesitaba no aparecía allí. El resto del texto se daba por perdido, hasta que en 1987 María del Carmen Martín Rubio publicó lo que se considera ser la crónica completa de Juan de Betanzos, toda la *Suma y narración*, con su dedicatoria, primera parte de 48 capítulos, segunda parte de 33 capítulos y su curioso final, el capítulo 34. La Biblioteca de la Fundación Bartolomé March de Palma de

Mallorca había encontrado la copia del manuscrito en una colección privada, que fue adquirida y luego donada a la Fundación por el propio Bartolomé March. Esta donación incluía varios fondos bibliográficos de la biblioteca del duque de Medinaceli. La Fundación anunció este hecho en el diario local y esto llamó la atención de una colaboradora de María del Carmen Martín Rubio, quien, con la ayuda de varios especialistas y con la colaboración de la Fundación, identificó el manuscrito y publicó en Madrid la versión completa de la *Suma y narración* en 1987. Esa es la edición que he utilizado para este trabajo.

Ya con el texto completo de Betanzos en estudio, se observa que el autor se presenta a sí mismo, en el esperado capítulo XXXIV donde informa de la visita a Vilcabamba, bajo otra perspectiva:

[...] estando Juan de Betanzos en la ciudad del Cuzco tenía noticia que el dicho señor Marques [Andrés Hurtado de Mendoza] estaba en la ciudad de los Reyes que causaba de haber sido mal solicitada la embajada que envío el licenciado Gasca a Saire Topa y que el podía hacerla como hombre que mejor que otro sabría dar a entender a los yngas que estaban en la montaña lo que su majestad les quisiese mandar que hiciesen y visto que allende desto en ello hacia servicio a su Majestad descendió de la ciudad del Cuzco a la Ciudad de los Reyes y despues de haber besado las manos de su Excelencia dióle rason a que era su venida y como quería si su Excelencia era servido ir con su embajada a los yngas alzados que estaban en la montaña su Excelencia le respondió que se lo agradecía y que se holgaba mucho dello y que demas de que en ello hacia servicio a Dios Nuestro Señor e a su Majestad el se lo gratificaría en nombre de su Majestad e así le dio sus despachos y reales provisiones en las cuales se contenian perdon general y perdones [...] y el dicho Juan de Betanzos pidió a su Excelencia que le diese algún presente que de parte de su Majestad así le diese al Ynga y su Excelencia lo dio [...] y así se partió el dicho Juan de Betanzos para la montaña donde los Yngas alzados (Betanzos 1987: 309).

En esta versión, Betanzos se ofrece a dirigir una nueva embajada ante Sayri Túpac que no cayese en los errores de la anterior, la de Vaca de Castro ante Manku Inka. Ante su iniciativa, el virrey Antonio de Mendoza acepta enviar regalos al Inka y Betanzos queda encargado de portarlos. El cronista se presenta a sí mismo desempeñando un papel protagónico que le permite proponer muchas de las actividades relacionadas con el viaje a las montañas y conferenciar con el Inka. Queda claro también, en su texto, que el virrey le ofrece gratificarlo por este servicio. Esto indica que queda pendiente la merced que le cabría por esta embajada. Vemos, pues, a un Betanzos activo y decidido, que se brinda espontáneamente para

servir al rey, presentándose como una carta de triunfo para el éxito de la embajada: “[...] como hombre que mejor que otro sabría dar a entender a los yngas”. En el texto de otros, en cambio, no pasa de ser un actor de segundo orden que fracasa en su intento, pues no llega a participar en la esperada entrevista, donde iba a ser decisiva su presencia y su habilidad de intérprete.

Estas divergencias tempranas de apreciación continúan hasta el presente, aunque sobre otros aspectos del texto y de la persona de Betanzos. Las divergencias de opinión de los estudiosos sobre este texto y su autor resultan del hecho de haberse conocido solamente una parte de su *Suma y narración* y muy poco de la biografía del autor. Esta escasez de datos generó una desinformación que dio pie a numerosas y variadas interpretaciones. Con la intención de aclarar los hechos relacionados con la vida y obra de Juan de Betanzos se fueron tejiendo verdaderas leyendas en torno a este personaje. Ahora se cuenta con más documentación histórica que ha permitido a los estudiosos formarse opiniones más ajustadas con los hechos. Esta documentación, no muy numerosa por cierto, ofrece una visión diferente del autor y de su obra, que no ha resultado ser tan atractiva como las leyendas conocidas, más coloridas y sentimentales que los hechos que prueban los documentos.

Con la nueva información vienen nuevas tomas de posición y cambios en la actitud de los estudiosos hacia las materias tratadas. Estos cambios no son fáciles ni sencillos por cuanto implican desarrollar una nueva actitud hacia esos temas que muchas veces es difícil de lograr. Esto sucede con Betanzos, cuya vida legendaria lo ha acompañado durante siglos y ahora la nueva información lo torna en un personaje simplemente histórico. Aunque con menos estridencias, los datos históricos sí permiten avanzar en el conocimiento de la vida de este escritor y del tumultuoso momento que le tocó vivir.

### Comparando el texto de Betanzos con el de fray Antonio

¿Por qué le manda preparar el virrey Mendoza, si es que lo hizo, esta relación a Betanzos, escribiente y lengua? ¿Es Betanzos el más autorizado en el Cuzco de 1551 para responder a esa solicitud? La respuesta a la última pregunta es afirmativa si consideramos que el autor formó parte, como escribiente solamente, de la elaboración de otro documento oficial, la “Declaración de los quipocamayos” al gobernador Cristóbal Vaca de Castro en 1542-1543. Con este antecedente y con la posibilidad de

que todavía cuente con una copia o con borradores de esa *declaración*, habiendo fallecido su compañero de labores, Francisco de Villacastín, en Jaquijahuana (Aranibar 1994: 872), e ignorándose la suerte del intérprete Pedro Escalante que participó en la diligencia, Betanzos se convierte en un informante privilegiado. Lo es, no porque supiera quechua en 1542-1544<sup>42</sup> ni porque se hubiera casado con una nativa “noble”, sino en mi opinión, por su acceso a la temprana información que solicitara y recabara Vaca de Castro. Postulo que la “Declaración de los quipocamayos” antecede y sirve de base documental tanto a la *Suma y narración* de Juan de Betanzos como al “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas” de fray Antonio. Ello nos permite afirmar que ambos textos son versiones del mismo documento, redacciones sucesivas basadas en la misma fuente.

Betanzos ha incorporado material adicional más extensamente que fray Antonio, añadiendo información y opiniones en cuanto al contenido, utilizando recursos estilísticos más bien literarios, convirtiendo su texto en uno de gesta y conquista. Esto hace que las ampliaciones editoriales de Betanzos aparezcan como diferencias con respecto al “Discurso [...]”. Por su parte, fray Antonio nos ofrece un extracto escueto de la “Declaración [...]” al que el compilador también le ha intercalado cantidades apreciables de información y de opinión (Wedin 1966: 44 y ss.). En el aspecto estructural, Betanzos presenta las siguientes partes: 1) introducción; 2) suma; 3) primera parte; 4) segunda parte; y yo separo el último capítulo de la segunda parte y lo considero como 5) cuarta parte. Fray Antonio inicia su versión del “Discurso [...]” con una sección referencial, de antecedentes circunstanciales, que identificaré como 1) introducción; luego viene el “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas”, hasta Huáscar, que llamaré 2) primera parte. La 3) segunda parte se inicia luego de un corte y un subtítulo del autor de la versión, indicando los contenidos del texto que sigue: los inkas desde la llegada de los españoles; y finalmente, como 4), el colofón, la dedicatoria y presentación de esta versión a Pedro Ybañez.

La primera parte de ambos textos presenta prácticamente la misma información básica: a) listado de los gobernantes inkas, en el que aparecen con sus respectivas esposas y con sus hijos, “legítimos” e “ilegítimos”; b) datos sobre las extensiones de sus respectivos territorios,

42. “Juan de Betanzos presumía de gran lenguaraz en la lengua general de aquella tierra [...]” (De la Vega IV: 140). Interesante esto de “presumía”: a mi modo de ver, indica una diferencia entre lo que sabe y lo que dice que sabe.

modos en que los “conquistaron” y conservaron; c) duración de sus gobiernos. Las partes que comparamos, entonces, estarían respondiendo “[...] a las averiguaciones en torno a la procedencia de sus antiguos soberanos y de sus derechos a la soberanía”.<sup>43</sup> Opino que las primeras partes responden a las preguntas sobre la “procedencia de sus antiguos soberanos”, mientras que las segundas lo hacen a “sus derechos a la soberanía”.

La primera parte de la *Suma y narración* es bastante ordenada y sigue un patrón temático similar al del “Discurso” [...] Asimismo, ofrece más cantidad de información de los inkas más tardíos que de los más tempranos. Se observa que a partir de Pachakutiq aumenta notablemente la cantidad de datos que ofrece. En esta parte, los inkas aparecen como personajes positivos, constructivos. Aunque el dato de la pertenencia a la *panaka* o *ayllu* aparece en todos los gobernantes mencionados por los *khipukamayuc*, Betanzos sólo incluye esa información en la segunda parte, al referirse a los descendientes de Huayna Cápac. Al parecer, esa información es decisiva para comprobar la “legitimidad” del gobernante, el cual debía pertenecer a un *ayllu* o *panaka Hanan* por línea materna para poder acceder al gobierno (Fossa 1996).

Wedin (1966) opina que el “Discurso [...]” es un documento más bien esquemático, en el que la información mantiene un mismo orden de principio a fin. Es posible que esto se deba a la repetición de las mismas preguntas<sup>44</sup> por parte de los recopiladores con respecto a cada uno de los inkas, más que al orden en que se presentan los datos en el *khipu*, ya que pienso que la información de los *khipu* se adaptaba a responder lo que preguntaban los españoles. Nótese el efecto de españolización de la historia andina que ejercen las preguntas, exigiendo respuestas que siguen el patrón cultural de quien las elaboró: para cada gobernante se precisa de su genealogía, fechas y circunstancias de su ascenso al poder, relación de las conquistas y la consecuente ampliación del territorio bajo su mando, hasta su retiro y muerte. Esas preguntas han partido de la premisa que todo gobierno “organizado” debe estar estructurado a la manera de una monarquía absoluta que se desarrolla en un contexto feudal. Tanto el

43. Jiménez de la Espada en la introducción de su publicación del “Discurso [...]” (1892) bajo el título de *Antiguallas del Perú* (citado por H. Urteaga 1920: v y ss.).

44. “Tendríamos entonces allí, en el cuadro constrictivo y totalmente inusual de una encuesta española —e involuntariamente suscitado por ella— la manifestación original de pensamientos confrontados a las exigencias intelectuales y a los esquemas mentales basados en una aprehensión del tiempo, del evento y de lo real totalmente diferente” (Gruzinski 1988: 125). Traducción de la autora.

documento de fray Antonio como el de Betanzos han sido preparados por miembros de la cultura occidental, para que sean comprendidos por una lectoría española que comparte con los encuestadores los conceptos de lo que es la historia, la sucesión dinástica, el mayorazgo, etc. Debemos entonces considerar, como lo demuestra Gruzinski (1988), que las preguntas de los funcionarios españoles son las que han generado el orden de la presentación y la especificidad de esos datos que identificamos como *nativos* para que sean fácilmente incorporados al caudal de conocimientos europeo.

Jiménez de la Espada opina, en su introducción al “Discurso [...]” (1920: ix), que la “[...] parte en que más puso de sí fray Antonio y más se aparta del asunto de las informaciones oficiales, es la separada del texto por el epígrafe de ‘Prosiguen [...]’”. Ake Wedin es de la misma opinión: “La segunda [parte] se extiende hasta 1572 y tiene, a más de esto, un carácter que hace seguro afirmar que no tiene ella, tampoco, nada que ver con dicha entrevista” (1966: 44). Opinaría de igual manera si no encontrara la segunda parte de Betanzos tan similar a la de fray Antonio. En la segunda parte de Betanzos, a partir de Huayna Cápac, los datos parecen ser más confusos y el documento se torna menos claro. Lo mismo sucede con la versión de fray Antonio, en que los inkas aparecen caracterizados como figuras destructivas, antitéticas: borrachos, asesinos, traidores. Es posible, entonces, que esta parte del “Discurso [...]” sea más bien de opinión y responda a una visión interesada en devaluar la “soberanía de los ingas” y en propiciar la tesis de la “tiranía”. Establezco esta correlación y paralelismo porque las dos versiones presentan a los nativos como seres incapaces de gobernarse a sí mismos, enzarzados en una guerra fratricida, en la que ha salido triunfante el usurpador, Atahualpa. Cabe destacar que en este punto crucial difieren las tendencias y opiniones de los autores, porque si Betanzos es seguidor de Atahualpa, fray Antonio lo es de Huáscar. Las actividades de los últimos inkas, los descendientes cuzqueños de los inkas Manku y Paullu, tal como se abordan en el “Discurso [...]”, coinciden con el tratamiento que reciben en la primera y segunda partes de Betanzos.

Entre las divergencias que encontramos en la *Suma y narración* con respecto al “Discurso [...]”, sorprende, por ejemplo, la inclusión de Yamki Yupanki. Es un nombre nuevo para la mayoría de estudiosos. La sorpresa va perdiendo intensidad cuando apreciamos que la incorporación de este personaje es lo que permite la aparición de Cusirimay Oello —posteriormente Angelina Yupanki— en el relato. Angelina es un personaje histórico y su presencia en el entorno de Pizarro y luego en el de Betanzos está

atestiguada. No así la de Yamki Yupanki. Este personaje aparece en escena en el texto de Betanzos cuando éste describe el gobierno de Pachakuti; es un gran benefactor. Su hijo mayor (sic), también llamado Yamki Yupanki, se casa con Tocto Ocello, hermana de Pallacoca, una de las esposas de Huayna Cápac. De esa unión nace Cusirimay Ocello, sobrina nieta de Pachakuti por el lado paterno y sobrina de Huayna Cápac por el materno. Además de ello, se le presenta como la prometida y la *pixiwarmi*<sup>45</sup> de Atahualpa. Podemos suponer que Cusirimay y Atahualpa, primos hermanos según las cuidadosas informaciones genealógicas de Betanzos (1987: 197 y ss.) tenían casi la misma edad, siendo algo mayor Atahualpa. Cuando ya se enfrentan Huáscar y Atahualpa, Cusirimay tiene diez años (1987: 214). Atahualpa se casa con Cusirimay cuando Chalcuchimac y Quizquiz están en campaña.

Otro personaje importante en la *Suma y narración* es Cusi Yupanki, hermano de Cusirimay y lugarteniente de Atahualpa en Cajamarca y Quito, desde que empiezan los enfrentamientos con Huáscar. Betanzos le da un lugar destacado en el desarrollo de las acciones militares tanto contra Huáscar como después en el trato con los invasores españoles. Hasta donde sé, ningún otro autor temprano menciona a estos personajes, ni mucho menos el “Discurso [...]” de fray Antonio.

En mi opinión, la presentación de estos personajes posiblemente históricos es una estrategia discursiva para anclar a Cusirimay en la élite dominante, asociándola muy estrechamente a Huayna Cápac y Atahualpa. En este punto concuerdo plenamente con Kerstin Nowack cuando opina que: “Es [...] mucho más probable que Betanzos haya manipulado conscientemente la tradición histórica para ubicar a Angelina y a sus antepasados en el centro de la historia incaica” (2002: 57). La inclusión de Yamki Yupanki, entonces, en la *Suma y narración*, es necesaria para explicar la posterior aparición de Cusirimay Ocello y dejar constancia por escrito de su estrecho parentesco con Huayna Cápac y Atahualpa. Es posible que no haya “inventado” a los personajes, pero sí que los haya ubicado en posiciones de poder, destacadas, para facilitar su asociación con la “princesa” inka. Estas adaptaciones expresan, asimismo, el imperativo de explicar la “nobleza” de Cusirimay a partir de categorías españolas: patrilinealidad, consanguinidad, matrimonio. Hay que señalar, también, que Betanzos es el único autor que se refiere a la *pixiwarmi* de Atahualpa como Cusirimay Ocello. Por otra parte, Atahualpa sólo aparece en la versión

45. “[...] la tal Piviguarne o mujer principal a la cual tenían e respetaban” (Betanzos 1986: 79).

de Betanzos; el “Discurso [...]” no lo incluye. Es importante para Betanzos por cuanto es el nexo más alto entre Cusirimay y la “nobleza inka”.

Es interesante observar cómo cada autor asume la defensa de uno de los dos inkas en pugna, indistintamente, en los textos tempranos. En los textos más tardíos, la figura del “tirano” se va consolidando en Atahualpa. Siguiendo otra pista que la lleva prácticamente a la misma conclusión, María Rostworowski opina lo siguiente: “Si aceptamos la versión de la mayoría de cronistas de que la madre de Atahualpa no fue quiteña sino del Cosco, todo el sentido de la narrativa tradicional sobre el encuentro armado entre los hermanos rivales cambia por completo” (Rostworowski 1993: 37). Creo que el tema de la rivalidad es más un argumento que justifica la invasión española que un dato histórico de los últimos momentos del Tawantinsuyu. Es menos reprochable haber invadido una sociedad en crisis para liberarla de la tiranía producto de la rebelión, que haber destruido una civilización floreciente. Es posible que toda la secuencia del enfrentamiento Atahualpa-Huáscar sea una versión más española que nativa de la conquista.

Recordemos que los contenidos de los documentos oficiales, como el de Juan de Betanzos dirigido al virrey Antonio de Mendoza, tienen la potencialidad de ser considerados como prueba o *probanza* cuando ello sea necesario.<sup>46</sup> Esto es especialmente importante cuando se solicitan mercedes a cambio de servicios, como lo hace explícitamente Betanzos en su último capítulo, o se esperan restituciones de tierras y repartimientos, como vislumbra el autor a través de su esposa nativa, Angelina Yupanki, estrechamente vinculada a la nobleza inka, como lo prueba la *Suma y narración*. Creo que los intereses personales de Juan de Betanzos han invadido el espacio reservado para la inclusión del dato histórico, documental. Las preocupaciones de fray Antonio sobre las creencias nativas y la soberanía inka hacen lo mismo.

Es posible que el documento original elaborado por orden de Vaca de Castro tuviera una doble finalidad: recabar información sobre la histo-

46. “Aprovecha tan bien la noticia de las historias [...] para corroboracion y tambien aniquilacion de las prescripciones y de los privilegios que no ayuda poco a la declaracion y decision juridica de la justicia en muchos negocios y de grande importancia necesarios en los reinos y en favor de las cosas humanas porque según los juristas las cronicas mayormente antiguas hacen probanza o al menos adminiculo de prueba en juicio con tanto que desde antiguo tiempo se les haya dado fe y credito o cuando la tal historia o coronica haya sido guardada en los Archivos publicos de los reyes o reinos o ciudades y por las personas publicas: asi lo tratan y disputan los canonistas en el capitulo *Cum causam De Probanonis* y en el capitulo *Inter dilectos De Fide Instrumentorum*” (Las Casas [1552] 1986: 9).

ria prehispánica, inclusive preinka, y poner en tela de juicio la soberanía de los inkas sobre el Tawantinsuyu para así poder justificar la invasión y conquista. Betanzos, por su parte, adapta la historia, modificando el pasado para obtener beneficios personales en el futuro. Fray Antonio aboga, desde una perspectiva religiosa, por el derecho español a conocer el pasado inka para desautorizarlo y proceder en justicia a gobernarlo y evangelizarlo. Cada autor “capitaliza” el hecho histórico según su proyecto político y sus necesidades inmediatas.

### El quechua: otro vínculo de Betanzos con la cultura nativa

¿Dónde y cómo aprende quechua Betanzos? Es una pregunta que nos venimos haciendo los investigadores hace ya algunos años. Las respuestas no han sido claras hasta ahora porque los escasos datos biográficos del autor son a veces contradictorios. Esto puede deberse a que se encuentran varios homónimos en Indias y en el Perú durante el mismo periodo y a que estemos mezclando la información de uno con la de otro u otros. Muchos estudiosos, sin mencionar sus fuentes, nos informan que Betanzos era “intérprete oficial” de Francisco Pizarro y, luego, de la Real Audiencia en Los Reyes.<sup>47</sup> Es necesario seguir buscando la confirmación de esos datos. Sabemos que los intérpretes conocidos de la época de Pizarro son todos “yndios ladinos”, nativos que habitaban en las zonas costeras más bajas, *yungas*, a quienes se les llevó a España en las primeras incursiones y se les enseñó español allá. Muchos de estos *yungas* tienen la “lengua general”, la variante chinchay del quechua, como segundo idioma, diferente de la variante cuzqueña que recibe la influencia del aimara. El castellano que aprenden los *yungas* viene a ser su tercera lengua. Por lo general, los primeros españoles que aprenden la “lengua general” en los Andes son religiosos. Otros probables intérpretes más tardíos son mestizos, hijos de padres españoles.

Cuando Betanzos afirma en su introducción que “[...] gaste seis años de mi mocedad en escribir un vocabulario en lengua india y unos confesionarios y phrasis [...]”, nos está informando de cuándo tuvo lugar su

47. Nicanor Domínguez no ha encontrado confirmación documental sobre la relación laboral de Betanzos con Pizarro. Sobre su título de intérprete mayor de la Real Audiencia, como ya se dijo, la única evidencia documental al respecto que ha podido hallar es un poder de 1562 o 1565 en el que Betanzos aparece con ese título y que se encuentra en el Archivo General de la Nación de Lima (N. Domínguez 1991).

aprendizaje del quechua general y dónde lo hizo. Primero el cuándo. De acuerdo a los datos disponibles comprobables, el aprendizaje del quechua general, que Betanzos llama “lengua india”, lo realizó entre 1542 cuando se le identifica como escribiente y 1548, fecha documentada en que aparece descrito como *lengua*. Es verdad que la palabra “mocedad” puede llevarnos a conclusiones o interpretaciones diferentes. Si entendemos por “mocedad” simplemente los seis años anteriores a 1548, fecha de la cédula de encomienda en que ya se dan por elaborados sus textos religiosos, no habría una interpretación contraria a lo que vengo proponiendo. Opino que los textos religiosos a los que alude Betanzos se siguieron corrigiendo y editando hasta 1551, cuando se presentan al Primer Concilio Limense. Sobre esto, el mismo Betanzos dice que acaba de terminar “[...] un libro que doctrina xpiana se dice en el cual se contiene la doctrina xpiana y dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionario” en 1551, antes de escribir la *Suma y narración*. Indica que ésta le ha sido muy “peñosa [sic: penosa f. 2v.] por el poco tiempo que he tenido para ocuparme en ella [*la Suma*] pues para el otro libro de la Doctrina era menester todo [...]” (dedicatoria). Betanzos añade información sobre cuánto tiempo le dedicó al mencionado libro: “[...] quedo mi juicio [sic: juicio, f. 2v.] tan fatigado y mi cuerpo tan cansado en seis años de mi mocedad que en el gaste que [...]” (dedicatoria). Estos datos que el autor ofrece indican, sin dudas, que se dedicó a la escritura de los textos bilingües entre 1543 o 1544 y 1550.<sup>48</sup> A mi parecer, la etapa en que se dedica a esta labor es cuando aprende el quechua.

Ahora bien, tomada literalmente, la palabra “mocedad” no se refiere a un pasado inmediato sino a un pasado caracterizado por la juventud. Para Domínguez (1994: 67-68), “mocedad” tiene esta interpretación y se refiere al periodo en que Betanzos era “mozo”; esto es, antes de que cumpliera 25 años y fuera mayor de edad. Según Domínguez, su mayoría de edad coincide con su matrimonio, en 1544. Ello significaría que Betanzos aprendió el quechua en el periodo comprendido entre su llegada, alrededor de 1533, y 1542-1544, cuando participa en la elaboración del documento conocido como “Declaración de los quipocamayos”. Esta afirmación se contradice con la opinión del licenciado Martel de Santoyo, quien indica en 1542 que no había “lenguas” españolas en Indias en su

48. “[...] sabemos, por declaración de su propio autor, que Betanzos ([1551] 1987), en su dedicatoria al virrey Antonio de Mendoza, confiesa haber escrito, además de una *Doctrina*, ‘dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionarios’, y ello tuvo que haber sido antes de 1550” (Cerrón-Palomino 1995: xiv).

tiempo. Además, he resaltado ya que Betanzos no hace trabajos de traducción o de interpretación para Vaca de Castro sino de registro escrito.

Más bien, es probable que Betanzos haya permanecido algún tiempo de esos trece ó quince años que pasa en Indias en la región del Caribe. Lo decimos por el número de centroamericanismos<sup>49</sup> encontrados en la *Suma y narración*:

PÁG.	TÉRMINO	LENGUA	FUENTE
56	Aji	Taino de Santo Domingo	(Corominas 1983: 34) (Alvar 1970: 45-46)
61	Cabuya	Taino de Santo Domingo	(Corominas 1983: 114)
61	Caciques	Taino de Santo Domingo	(Corominas 1983: 114) (Alvar 1970: 55-56)
61	Chicha	Parece ser voz de indios cunás, Panamá	(Corominas 1983: 194)
63	Maiz	Taino de Haití	(Corominas 1983: 374) (Alvar 1970: 76-77)
69	Tunas	Taino de Haití	(Corominas 1983: 589) (Alvar 1970: 101-102)
134	Yuca	Taino de Santo Domingo	(Corominas 1983: 616) (Alvar 1070: 104)
134	Micos	Probablemente del Caribe de Tierra Firme	(Corominas 1983: 395)
163	Xaqueyes [xagüey]	Taino de Santo Domingo	(Corominas 1983: 342)
192	Galpon	Azteca (nahuatl)	(Corominas 1983: 289)
201	Gaobo [caoba]	Taino de Santo Domingo	(Corominas 1983: 128)
250	Hamacas	Taino de Santo Domingo	(Corominas 1983: 314) (Alvar 1970: 67-68)
264	Petacas	Azteca (nahuatl)	(Corominas 1983: 455) (Alvar 1970: 87)

Por supuesto, no es sólo Betanzos quien usa léxico de lenguas caribes para describir el mundo andino. Zárate (1555) nos anunciaba el tráfico de términos que hacían los españoles al viajar entre los diferentes puntos geográficos y las distintas lenguas en Indias. Tampoco sorprende encontrar terminología taina y aun nahuatl en Pedro de Cieza, ya que vivió en Nueva Granada durante más de diez años. En cambio, un estudio

49. Aunque el autor usa estas palabras muchas veces a lo largo de su texto, sólo presento la primera vez que aparecen.

del léxico utilizado por Polo Ondegardo,<sup>50</sup> quien no se detuvo en América Central, sólo arroja los caribeñismos ya asimilados al castellano y utilizados en toda la América española: *aji*, *cacique*, *chicha* y *maíz*. Pero para un autor como Betanzos, que se supone no estuvo en el área caribeña, el volumen del léxico de esa zona es bastante numeroso. Tenemos el ejemplo de Bernal Díaz del Castillo,<sup>51</sup> quien sí vivió en las islas caribeñas y conocía el taino. De acuerdo a Alvar (1970: 19), Bernal presenta “[...] un inventario de más de ochenta americanismos léxicos”, de ellos, “[...] emplea no menos de treinta antillanos”. Bernal presenta treinta, y Betanzos, trece identificados hasta ahora. Creo que el factor lingüístico apoya la presunción de una escala caribeña en el periplo de este autor.

Betanzos nos indica que le dedicó seis años a “[...] escribir un vocabulario en lengua india y unos confesionarios y phrasis [...]”. Como se trata de la elaboración de una versión bilingüe quechua/castellano de textos que acompañan a la “doctrina cristiana”, y a una “doctrina cristiana” propiamente dicha, forzosamente debemos asociar a Betanzos con alguna orden religiosa que se ocupara, en el Cuzco y aun en Los Reyes, de estos menesteres en la década de 1540. Es imposible que un laico relativamente poco instruido decidiera, por su cuenta y riesgo, escribir unos de los primeros<sup>52</sup> volúmenes destinados a la evangelización de los nativos. Esta responsabilidad recaería, necesariamente, en los miembros de una orden religiosa. Opinamos que su participación en las labores de producción de los textos de evangelización debe haber estado relacionada más con el aspecto mecánico, de copista o de traductor de primeras versio-

50. Ver el glosario bilingüe de lenguas nativas-castellano de Polo Ondegardo extractado de su *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* en <http://www.coh.arizona.edu/spanish/FossaLydia/Ondegardo/Ondegardo.html>

51. Autor de la *Verdadera y notable relación del descubrimiento y conquista de la Nueva España y Guatemala*, ca. 1575.

52. “Rivet y Créqui-Montfort (1951-1956) mencionan, en su monumental bibliografía del quechua y del aimara, el nombre de Pedro de Aparicio, como el primero que habría redactado, hacia 1540, un *Arte y Vocabulario del Quechua* (cf. tomo I, n.º 1). De igual modo, la tradición señala al mercedario Martín de la Victoria, como el primer autor de un *Arte y Vocabulario de la lengua del Inca* (según la leyenda que aparece en un óleo del personaje existente en el convento de la Merced de Quito, comunicación personal de Ruth Moya; cf. también Rivet y Créqui-Montfort, *op. cit.*, tomo I, n.º 23). Fuera de ello, sabemos, por declaración de su propio autor, que Betanzos ([1551] 1987), en su dedicatoria al virrey Antonio de Mendoza, confiesa haber escrito, además de una *Doctrina*, ‘dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confesionarios’, y ello tuvo que haber sido antes de 1550. Ninguna de tales obras se han encontrado a la fecha” (Cerrón-Palomino 1995: xiv).

nes; no debe haber tenido responsabilidad sobre los contenidos y las formas lingüísticas finales. De ninguna manera podría haber sido Betanzos el autor de esos textos religiosos: su trabajo se limitaría a realizar las traducciones del castellano al quechua (no creo que supiera latín) y a revisar versiones de las mismas.

No se sabe a ciencia cierta con qué orden religiosa elaboró estos textos. Es posible que lo hiciera con los dominicos, pues fray Domingo de Santo Tomás ya tendría listo su *Lexicon* y su “arte” en 1550 (Cieza 1984: 143). El propio Santo Tomás informa en su carta al emperador de 1550 “[...] que ha diez años que trabaja en sus libros”. Pero estos diez años los pasa, mayormente, entre Trujillo, Chicama y Chancay (Pérez 1986). Betanzos podría haber colaborado también con el mercedario Martín de Victoria, que pasa al Perú con Benálcazar según algunos autores (Pérez 1986: 76); o puede haberlo hecho con el Padre Orenes, de la orden de Santo Domingo, en los primeros años de la década de 1530, antes de la fundación de la ciudad de Los Reyes (Pérez 1986: 81). La última opción parece más apropiada pero la fecha es muy temprana. Como Victoria pasó a Quito, ello nos deja en Cuzco, donde era vecino Betanzos, con los dominicos y posiblemente algún franciscano. Hay otro autor posible, Pedro de Aparicio, mencionado por Créqui-Montfort (Cerrón-Palomino 1995: xiv). De este religioso no se sabe mucho; posiblemente haya sido franciscano, pues no aparece en las cuidadosas relaciones de viajeros dominicos que nos ofrece Isacio Pérez Fernández (1986). El Jesuita Anónimo nos informa que los franciscanos, a partir de 1546, también preparaban sus materiales de catecismo en lenguas nativas, pero que no tenían “tantos interpretes o lenguas” (citado por Pérez 1986: 166) como los dominicos. Los religiosos necesitaban libros de oraciones, vocabularios y gramáticas en las principales lenguas nativas con los cuales poder preparar sus sermones, confesar y enseñarles a rezar a los nativos. Es posible, entonces, que ante la urgencia de la tarea, haya habido esfuerzos paralelos, en diferentes lugares, realizados tanto por dominicos como por miembros de otras órdenes, para cumplir con los requerimientos de evangelizar en lenguas nativas. En estos primeros tiempos unos religiosos estarían más dedicados al conocimiento y la enseñanza del quechua y otros, aplicándola a la evangelización. Hay que considerarlos como esfuerzos complementarios y simultáneos.

La vinculación con los dominicos parece ser, en el caso de Betanzos, la más acertada por varias razones. Una es el respaldo de esta orden que recibe don Cristóbal Vaca de Castro a su llegada a la Ciudad de Los Reyes en 1541. Quien proclama gobernador al licenciado Vaca de Castro es fray

Tomás de San Martín, superior de la orden de los dominicos en la provincia del Perú (Pérez 1986: 102). Otra razón es la temprana instalación y organización de la orden, tanto en Los Reyes como en Cuzco, y el buen número de frailes con que contaba. De acuerdo a Isacio Pérez, “[...] en 1540 ya había en el Perú unos 35 ó 40 dominicos[...].” (1986: 101). En 1541, y de acuerdo al mismo autor, fray Tomás de San Martín elaboró un “plan de evangelización” en lenguas nativas, en el que se utilizó cartillas manuscritas de la doctrina cristiana: “[...] en estos años de 1541-1545, ya estaba en marcha la evangelización de los indios en su propia lengua” (Pérez 1986: 165). La política de San Martín fue continuada por fray Juan Solano, segundo obispo del Cuzco, quien llega a principios de 1545, en reemplazo de Vicente de Valverde, fallecido en 1542. En 1545, el dominico fray Jerónimo de Loayza, primer obispo de Los Reyes, prohíbe el uso de cartillas en lengua indígena “[...] hasta tanto que por Nos juntamente con los autores dellas y otras personas que entiendan bien la lengua sean vistas y examinadas y de las que asi estan hechas se reduzcan y hagan una” (Pérez 1986: 165). El testimonio del Primer Concilio Limense de 1551-1552 certifica que esta cartilla única ya se había confeccionado. De esto nos informa el jesuita Francisco Mateos, en sus *Constituciones*, citado por Pérez (1986: 165). Dice Mateos que además de la doctrina se redactaron ciertos “coloquios”, también en quechua, que la comentaban o declaraban y trataban “[...] de la creación y otras cosas útiles” (Pérez 1986: 165). Si recordamos la descripción del trabajo bilingüe de Betanzos, las dos calzan: “[...] un libro que doctrina cristiana se dice, en el cual se contiene la doctrina cristiana y dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionario [...]” (dedicatoria). Las fechas de las dos doctrinas, la que “traduce y conpila” Betanzos, según sus propias palabras, y la que se aprueba en el Primer Concilio Limense, deben ser las mismas, pues ambos textos estuvieron listos en 1551. La presentación del texto completo ante el Concilio puede explicar, también, el esfuerzo al que hace referencia Betanzos en cuanto a la premura por terminarlo a tiempo.

A lo largo de su vida documentada, Betanzos se relaciona muchas veces con los dominicos, aunque, curiosamente, no los menciona en su introducción. Quizás era un dato superfluo en su tiempo, por lo obvio. Como se conoce a Juan de Betanzos como “vezino del Cuzco”, asumo que es allí, en el templo de Coricancha, concedido desde 1533 a los dominicos pero habitado por ellos sólo desde 1539 (Pérez 1986: 90), donde trabaja con los miembros de la orden de predicadores durante la década del cuarenta, bajo los obispados de Vicente de Valverde y de Juan Solano.

Toda la congregación dominica en el Perú y sus allegados deben haber estado trabajando en las tareas de evangelización. Porras dice que el fray Antonio que extractó la información del documento que mandó preparar Vaca de Castro puede haber sido dominico también (Porras 1986: 747). Por todas estas vinculaciones con los dominicos y con el objetivo claro que tenían ellos de preparar el catecismo único en lenguas nativas antes de 1551, es que creo que fue con ellos con quienes estuvo relacionado Betanzos en los años cuarenta, principalmente en el Cuzco. Es además en este periodo, entre 1542 y 1548, que su descripción cambia de “escribiente” (fray Antonio) a “lengua” (La Gasca). En la embajada que conforma en 1557 para conversar con Sayri Túpac aparecen Betanzos y Melchor de los Reyes, dominico (De la Vega 1960, IV: 140). No olvidemos, tampoco, que quien anunció la existencia de la *Suma y narración* y la utilizó en el siglo XVII fue también un dominico, fray Gregorio García.

No deja de llamar la atención que los trabajos de consolidación del catecismo, simultáneos al aprendizaje de quechua general de Betanzos, tuvieron lugar mientras los españoles guerreaban entre sí por posesiones en Indias y por la perpetuidad de sus encomiendas. Los enfrentamientos entre pizarristas y almagristas, primero, y las reacciones que provocaron las Nuevas Leyes, después, llegaron a poner en entredicho el dominio de la Corona en Indias. Durante aproximadamente diez años de violencia española, entre 1541 y 1551, y en medio de levantamientos de encomenderos y de muchas asonadas individuales, los religiosos cumplieron otra función muy delicada, además de sus tareas de evangelización: sirvieron de intermediarios y de “correos” entre las facciones levantadas y las tropas reales. Como antes de los alborotos habían estado vinculados a los Pizarro y a los primeros españoles en el Perú, que ya formaban una élite a pesar de sus continuas confrontaciones, los religiosos fungen como representantes de las varias facciones ante la Corona, primero, y luego ante su enviado, don Pedro de la Gasca. Los documentos que llevan generalmente registran el nombre del portador, y en la correspondencia La Gasca-Gonzalo Pizarro (Jiménez de la Espada 1877), por ejemplo, aparece muchas veces el nombre del dominico fray Tomás de San Martín. Por su vinculación con los Pizarro y creemos que también por su relación con los dominicos, Juan de Betanzos tampoco escapó a esta función. Fue detenido por las tropas realistas cuando portaba un mensaje de los aliados norteños a Gonzalo Pizarro:

Quando llegó la armada de Aldana a Santa, se envió a tierra al dominico Fr. Pedro de Ulloa, quien encontró un depósito de treinta fanegas de maíz, las que se transportaron a la armada. Durante este transporte, se aprehendió

a dos mensajeros de Juan de Acosta que iban a Lima llevando una carta de éste para Gonzalo Pizarro: esos mensajeros eran Juan de Betanzos y el indio Martín [Pizarro], los que fueron llevados a la armada. Acosta se encontraba en Trujillo. Lo narrado sucedió antes del 12 de Marzo, fecha en que se retiró Aldana de Santa. Carta de Dn. Pedro de la Gasca al Consejo de las Indias, fechada en Tumbes el 11 de Agosto de 1547. *Documentos inéditos para la historia de España*, tomo xxxix, pp. 165 a 239, id. 250 a 257 (citado por D. Angulo 1924: xxxviii).

Sobre este suceso comenta Domínguez (1991: 5): “Enviado a Gonzalo con cartas, [Betanzos] fue capturado por la Armada Real en Santa. Iba con un acompañante muy especial: Don Martín Pizarro, el indio ‘lengua’ más cercano al entonces difunto Marqués”. Parece que además de cumplir con las obligaciones lingüísticas, Betanzos se daba tiempo para viajar entre Cuzco, Los Reyes y Trujillo, sitios donde ya había monasterios dominicos, contribuyendo a coordinar las actividades gonzalistas. Es, además, curioso que viajen dos *lenguas* juntos: uno nativo y otro español. Esto se comprendería mejor si lo hicieran por complementar sus conocimientos y aclarar sus dudas, lo que nos lleva a preguntarnos sobre el nivel de conocimiento de la lengua quechua que tenía nuestro autor.

Después de proponer cuándo, cómo y con quién aprendió Betanzos el quechua, conviene que nos preocupemos de cuánto sabe. Tenemos la opinión del dominico fray Gregorio, quien asegura que Betanzos es una de las “[...] personas que sabían muy bien la lengua general deste reino [...]” ([1608] 1920: 5). Y contamos también con el criterio de Garcilaso: “[...] presumía de gran lenguaraz de la lengua general de aquella tierra [...]”<sup>53</sup> (1960, IV: 140). Como “presumir” significa en el siglo XVII lo mismo que en el siglo XX,<sup>54</sup> vanagloriarse, tenemos entonces una brecha interesante que salvar. Sabemos que Garcilaso es muy exigente con el conocimiento del quechua que tienen los españoles; a su modo de ver, los españoles nunca lo aprendieron bien, y hasta los acusa de haberlo alterado, malogrado. Pero en el caso de Betanzos, se está refiriendo a que más

53. “Juan de Betanzos presumía de gran lenguaraz en la lengua general de aquella tierra; y así por esto como por el parentesco de su mujer con el príncipe Sayri Tupac, mando el virrey que fuese en compañía del fraile para que fuese intérprete y declarase las cartas y provisiones y cualquiera otro recaudo que llevasen” (De la Vega 1960: 140).

54. “Presumir. Sospechar alguna cosa, *latine praesumere*. En otra significación presumir vale tener uno de sí gran concepto. Presumido, el confiado” (Covarrubias [1611] 1943: 881); “Presumir. (*l. praesumere*). Tr. S. XVI al XX. Sospechar, juzgar o conjeturar una cosa por tener indicios o señales para ello. // 2.- Intr. S. XVI al XX. Vanagloriarse, tener alto concepto de sí mismo” (Alonso 1958: 3390).

era lo que decía que sabía, que lo que sabía efectivamente. El verbo está utilizado en su contexto intransitivo, ya que la acción se inicia y termina en el mismo sujeto, Betanzos. Por su parte, el mismo Betanzos se describe en la introducción como el “traductor y compilador” que ha escrito “un vocabulario en lengua india”. Acusa a otros españoles de que “[...] en el trato de los indios no sabrían inquirirlo y preguntarlo faltandoles la inteligencia de la lengua [...]” (dedicatoria), indicando, de paso, que él sí la conocía y sabía elaborar las preguntas. Afirma que todos los lenguas, tanto del pasado como contemporáneos suyos, fallaron al elaborar las preguntas e interpretar las respuestas de los informantes nativos. Además, expresa en el último capítulo que él era uno de los que “[...] mejor que otro sabría dar a entender a los yngas que estaban en la montaña lo que su majestad les quisiese mandar que hiciesen” (Betanzos 1986: 309). El se está presentando, entonces, como el mejor traductor de textos al quechua y como el intérprete más acertado en trasladar expresiones orales en castellano al quechua. Considerando que nuestro autor va a tender a sobrestimar sus calificaciones para tener más y mejor acceso a puestos importantes para de allí servir mejor a Su Majestad, hay que tomar sus propias opiniones sobre sus conocimientos lingüísticos con mucha cautela.

Betanzos incorpora muchos quechuismos en su texto, como los demás autores tempranos. Tiene más de quinientas palabras y frases en quechua en su *Suma y narración* (Fossa 2003).<sup>55</sup> Voy a utilizar algunas de ellas para hacer un análisis de sus conocimientos de esa lengua, tanto léxicos como sintácticos, y poder opinar sobre este punto con más y mejores argumentos. La estructura sintáctica del posesivo me servirá para elaborar este análisis. Para ello cuento con la microficha<sup>56</sup> del manuscrito de la biblioteca de Bartolomé March, además de la edición de este manuscrito que preparara María del Carmen Martín Rubio. Tengo que hacer la salvedad de que las ausencias de algunos caracteres fonético-fonológicos

55. “Glosas cróniquesas: el mundo andino en quechua y castellano. Glosario de la *Suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos”, en <http://www.coh.arizona.edu/spanish/FossaLydia/Betanzos/Betanzos.html> 2003.

56. La microficha del manuscrito me fue proporcionada por el doctor Roland Hamilton, de la San Jose State University, quien la utilizó para elaborar la traducción al inglés de la *Suma y narración de los incas*. En su *Narrative of the Inkas* (traducción de Roland Hamilton y Dana Buchanan, University of Texas Press, Austin, 1996), los traductores especifican que trabajaron con el manuscrito de Palma de Mallorca y no con la versión editada en 1987.

podrían deberse a la falta de cuidado o de conocimiento del copista.<sup>57</sup> Pero las omisiones son tan uniformes que tendemos a pensar que están así en el original que aún falta encontrar. He extraído los ejemplos cotejando ambos documentos, el manuscrito y la versión editada.

La construcción del posesivo en quechua requiere de dos morfemas sufijales nominales: uno de caso, genitivo, que le incumbe a la persona poseedora, y otro posesivo, que corresponde al objeto poseído. Es así que el quechua exige dos marcas consecutivas de posesión en una estructura de ese tipo que especifiquen quién posee y qué es poseído por esa persona, a diferencia del castellano que sólo indica a la persona poseedora. Traduciendo la estructura del posesivo quechua literalmente al castellano, tendríamos frases como: *pumap chupan*: del puma su cola; *wasip punkun*: de la casa su puerta. Se establece un doble enlace entre poseedor y poseído, uno que sale de quien posee ( $\_p$ ), el genitivo, y otro del objeto que se posee ( $\_n$ ), el posesivo propiamente dicho. Me interesa destacar la concordancia sintáctica entre el elemento poseído y el poseedor ya que es de naturaleza obligatoria.

En cuanto a la marca de caso o genitivo tenemos tres: *ñuqa \_q* (de mí); *qan \_pa* (de ti); *pay \_pa* (de él, de ella) (Cerrón-Palomino 1987: 303). Las personas poseedoras presentan varias alternancias:  $\_p$  (Ancash, Junín y Cajamarca);  $\_p > _q$  (Cuzco);  $\_pa$  (Ayacucho y otras variedades del quechua). Cerrón-Palomino opina que se trata de apócope:  $\_pa > \_p$ , aunque éste no es uniforme, ya que se da la alternancia  $\_p \sim \_pa$  (1987: 134). En nuestro ejemplo, la persona poseedora está marcada por  $\_p$ : *puma \_p* y *wasip \_p*, que indican, literalmente, “del puma” y “de la casa”.

En cuanto a la marca de posesión del objeto referido, Cerrón-Palomino (1987: 268) dice lo siguiente: “El quechua distingue tres personas,

57. “[...] son más llamativas las interrupciones de dos frases en el capítulo XXVI, dando la impresión de que el escribano no entendió aquellos vocablos referidos a toponímicos quechuas. Tal vez no era tampoco éste el manuscrito original, sino una copia. Corroboré mi sospecha cuando cotejándolo con el de El Escorial advertí que en el capítulo XIV del recién aparecido, falta el siguiente párrafo: ‘[...] cierta fiesta la cual fiesta quería que se hiciese cada año al Sol por la victoria que le había dado y hecho señor y porque desta fiesta [...]’ Al no ser el original, ¿estaría ante la copia consultada por el padre Domingo García [...]? No existe ninguna anotación, fuera de la misma crónica, por lo tanto, no es posible saberlo. De cualquier forma, el hecho de tratarse de una copia no disminuye el valor de la obra en absoluto, pues realmente lo que interesa de ella es el contenido, y mucho menos la forma” (Martín Rubio 1987: xviii).

58. Los dos puntos (:) indican alargamiento vocálico.

cuyas marcas son:<sup>58</sup> (QI), *\_y* (QII) para la primera persona; *\_yki* para la segunda; *\_n* para la tercera [...] De este modo se obtiene, por ejemplo, *wasi-*: ‘mi casa’ (o *wasi-y* en el QII), *wasi-yki* ‘tu casa’ y *wasi-n* ‘su casa’.<sup>59</sup>

En cuanto a las concordancias entre persona poseedora y objeto poseído, Cerrón-Palomino indica: “La concordancia de las construcciones genitivas (en los poseedores) se marca por medio de los sufijos de posesión (en los objetos poseídos) [...]” (1987: 303).

GENITIVOS	POSESIVOS
<i>ñuqa _q</i>	<i>wasi _y ~ _:</i>
<i>qan _pa ~ _p</i>	<i>wasi _yki</i>
<i>pay _pa ~ _p</i>	<i>wasi _n</i>

Con esta información, y considerando que la concordancia estudiada es obligatoria, hemos seleccionado los ejemplos siguientes que han sido extraídos de la *Suma y narración* y han sido cotejados con el manuscrito. He añadido una columna con la traducción al castellano que ofrece el autor porque allí se demuestra la comprensión de los posesivos que tenía Betanzos:

PÁGINA	FOLIO	DICE	CASTELLANO	DEBÍA DECIR
60	25	<i>Pumo Chupa</i>	“Que dice cola de león”	<i>Pumap chupan</i>
77	36	<i>Pumapchupa</i>	“Que dice cola de león”	
304	149v	<i>Pumasupa</i>		
304	150	<i>Pusupuma</i>		
307		<i>Pumansupa</i>		
307	151	<i>Pumasupa</i>		
307	151	<i>Pusupuma</i>		

(sigue)

59. “Recuérdese que cuando la raíz o el tema acaban en consonante, la adición de la marca de posesión se hace previa inserción del estribo *-ni*, morfema cuya única función es evitar la formación de haces consonánticos no permitidos por el canon silábico de la lengua; así se tiene, por ejemplo, *yac̄ar-ni-*: ‘mi sangre’ (o, dado el caso, *yac̄ar-ni-y*); *yac̄ar-ni-yki*: ‘tu sangre’; *yac̄ar-ni-n*: ‘su sangre’” (Cerrón-Palomino 1987: 68).

PÁGINA	FOLIO	DICE	CASTELLANO	DEBÍA DECIR
(viene) 307	151	<i>Pusupuma</i> [corregido: <i>pumasupa</i> ]		
308	151	<i>Pumasupa</i>		
83	39	<i>Indichuri</i>	“Que dice [...] hijo del sol”	<i>Intip churin</i>
100	49	<i>Yndichori</i>	“Que dice [...] hijo del sol”	
90	44	<i>Curaguasi</i>		<i>Kurap wasin</i>
95		<i>Çangaguase</i>		<i>Kankap wasin</i>
	47	<i>Çangaguaci</i>		
111	56	<i>Cusipata Cato</i>		<i>Kusipatap qatum</i>
273	133	<i>Pachap tiqui cin</i> ( <i>Pachap tiquicin</i> en el ms.)	“Fenecimiento y remate de la tierra”	<i>Pachap tiksín</i>
273	133	<i>Ticci viracocha</i> de la tierra”	“Dioses de los remates”	<i>Ticcip viracochan</i>

Observando los ejemplos queda claro que el autor utilizó la variante *\_p* para marcar el genitivo, y no la variante *\_pa*. En cuanto al morfema sufijal del posesivo de tercera persona, *\_n*, es posible que en el manuscrito original el autor haya colocado una tilde sobre la última vocal para indicar la nasal: *chupã*, *catõ*, etc., y que el copista la haya ignorado. Como no aparecen ni en el texto publicado ni en el manuscrito, hemos de afirmar que Betanzos no representa gráficamente el posesivo, aunque en el último ejemplo, “tiquicin”, sí presenta la grafía “n” que constituye la marca *\_n* del posesivo de tercera persona. Como se observa, son varios los ejemplos encontrados en los que no se lleva a cabo la concordancia de los marcadores genitivo y posesivo. Hemos encontrado un sólo ejemplo en contrario, en que sí presenta los dos morfemas, el de la página 273: *pachap tiqui cin por pachap tiksín*. Un hecho que debo destacar es que, en general, las traducciones de Betanzos muestran un posesivo que sus grafías no logran transmitir. Aunque se tratara de descuidos del autor, tendríamos razones de más para cuestionar el grado de conocimiento que tenía de la “lengua india”. Estos ejemplos son lo suficientemente complejos como para ilustrar un conocimiento léxico y morfológico de la lengua que da cuenta de un dominio intermedio de la lengua quechua, que amerita mayores estudios.



*Polo Ondegardo*

**El rey y el licenciado: un diálogo asimétrico**

¿Cómo legislar sobre las Indias sin haber estado en ellas? El rey de España, preocupado por este asunto, mandó elaborar numerosas *instrucciones* y reales cédulas durante el siglo XVI, con la intención de ordenar y regular mejor los descubrimientos, poblaciones y colonizaciones en Indias. Las instrucciones ordenaban averiguar un amplio rango de asuntos: el rey requería saber cómo eran el clima y los vientos, cuál era el origen étnico de los grupos humanos de un área determinada, cuáles eran sus costumbres en materia de matrimonios, entre otros asuntos. Estos documentos habían sido concebidos para permitir, hasta donde fuera posible, regular las actividades jurídicas en las colonias sin haberlas visitado jamás. Así, las autoridades de la corte dictaban leyes para el gobierno de las colonias de acuerdo a las necesidades de la metrópolis como primer objetivo, intentando conocer y proteger al indígena para “descargo de la conciencia real”. Estas solicitudes de información se repartían por todas las Indias: Nueva España, Tierra Firme, Nueva Granada, Nueva Castilla. Llegaban a las principales oficinas de representación del rey, fueran éstas de virreynatos, gobernaciones o capitanías generales. De allí se encargaba su respuesta a las autoridades civiles y eclesiásticas, quienes las delegaban a funcionarios expertos en los temas consultados.

Las *relaciones* eran las respuestas manuscritas a esas *instrucciones*. Como eran documentos internos, dirigidos a la Corona, y no había intención de que fueran publicados, la información registrada puede considerarse exenta de censuras, aunque no de sesgos personales y énfasis

interesados. Por su importancia y valor para la Corona española, estos documentos fueron confidenciales. La mayoría de las relaciones son documentos extensos, elaborados después de años de recopilación de información, de su edición y su copia final. Hay que recordar que los españoles que respondían a estos documentos lo hacían además de cumplir con sus labores cotidianas como jueces, oidores, doctrineros, obispos, etc.

En este proceso de comunicación particular, entonces, las consecutivas instrucciones y cédulas de la Corona iniciaron un intercambio de textos que siguió una línea caracterizada por el rasgo de asimetría. Llamo *asimétrico* a este diálogo por la ostensible diferencia en los niveles jerárquicos de los participantes de este intercambio. Esta jerarquía se basa en conceptos de nobleza, patrilinealidad, herencia, limpieza de sangre y otros factores importantes para los españoles del siglo XVI. Todos estos aspectos son evidentes en la siguiente cita:

El Príncipe. Presidente e oidores de audiencia real de las provincias del Peru porque Nos queremos ser informados de las cosas de yuso declaradas, vos mando que luego que esta recibais como cosa muy importante y que Nos deseamos, vos, el Presidente con uno de los oidores de esa audiencia os informeis y sepais [...] (Santillán [1574] 1927: 5).

Desde la perspectiva léxica, me interesa destacar el tipo y la forma de los verbos: “queremos”, “mando”, “deseamos”. Los deseos del rey son órdenes para sus subalternos y les “manda” que se “informen” y “sepan” para que le puedan dar los datos requeridos. No se trata de una solicitud de información; sino de una orden de un miembro de la realeza para que sus subalternos le hagan llegar esa información.

Ese es el caso de la relación conocida como *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* [...] <sup>1</sup> del licenciado Polo Ondegardo. La forma en que utilizo el nombre el autor difiere del uso generalizado y, por lo tanto, requiere de una explicación que ofrezco a continuación. Manuel de Mendiburu, que cita los primeros libros de cabildos del Cuzco, se refiere a él como licenciado Polo (1902: 192, 195, 197) o licenciado Polo Ondegardo (1902: 193). Puedo confirmar las afirmaciones de Mendiburu, pues yo también he visto su firma en el segundo libro de actas de la sesiones del Cabildo de Cuzco: licenciado Polo. Su segundo hijo fue bautizado como Polo, y también se le conocía como Polo de Ondegardo, como a su padre (González y Alonso 1990: 14). Es el licenciado Polo para Garcilaso

1. De ahora en adelante, *Notables daños*.

cada vez que lo menciona en su *Historia general del Perú* (1617). Guillermo Lohmann se refiere a él invariablemente como licenciado Polo de Ondegardo (1957: 17, 33). Posteriormente, en su *Juan de Matienzo*, nos habla de Juan Polo de Ondegardo (1966: 38). En otra publicación (1977: 107), le adjudica asimismo el apelativo de Juan. El licenciado Polo Ondegardo también ha sido conocido como Juan Polo de Ondegardo por Raúl Porras (1986: 338). No obstante, las editoras de la última publicación de su *Notables daños* han revisado manuscritos en archivos en Simancas (España), Cuzco (Perú) y Sucre (Bolivia), e indican que él siempre firmaba como licenciado Polo de Ondegardo (González y Alonso 1990: 10).

Por su parte, Teodoro Hampe (1985-1986) siente la necesidad de aclarar el asunto del nombre de pila de Ondegardo por la variedad que hay en su uso: para él se trata de Polo Ondegardo. Cuando Hampe se refiere a “El nombre de Juan que han querido anteponerle algunos estudiosos contemporáneos [...]” podría estar incluyendo, además, a Horacio Urteaga y Carlos Romero, encargados de la publicación de la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, en la cual se utiliza repetidamente el apelativo de Juan para Polo Ondegardo que, como hemos visto, es arbitrario. Sobre la partícula “de” en el nombre, Hampe afirma que: “[...] la vinculación de bienes trajo consigo un ennoblecimiento de la familia: a partir de esa fecha [2 diciembre 1583] todos los varones empiezan a llevar el predicado ‘don’, que antes nunca utilizaron, y se hace cada vez más frecuente la partícula ‘de’ antepuesta al apellido Ondegardo, un añadido de evidente gusto nobiliario” (1985-1987: 219). Como se advierte, la partícula “de” se empieza a utilizar después de seis años de fallecido Polo Ondegardo.

La versión de *Notables daños* que utilizo fue publicada en Madrid en 1990 por Historia 16. Las editoras son Laura González y Alicia Alonso. La obra, escrita en 1571 por Polo Ondegardo, se publicó por primera vez en Madrid en 1872. En 1873 la edita sir C. Markham en Londres, en un volumen que contiene otras tres relaciones. En 1916 se publicó la relación de Polo Ondegardo en Lima, en la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. El año siguiente la misma colección publicó un texto extractado. Estas dos ediciones han aparecido con ligeras variantes en el título, aunque con el mismo contenido. Pero en el manuscrito 2821 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que sirve de base para la edición consultada, el título se lee “[...] Notable daño que resulta de no guardar a estos yndios sus fueros [...]”.

Los dos tipos de documentos escritos, instrucciones y relaciones, han sido concebidos en un circuito de correspondencia privativo de la

corte española. Los primeros documentos emanan del rey o de los príncipes, y por lo tanto, tienen un carácter “descendente” (Cortés 1986: 77), mientras que los segundos salen de funcionarios de la administración pública, y son, por ello, de naturaleza ascendente. Esto confirma tanto la verticalidad como la asimetría de la relación enunciador/enunciario. En este intercambio de misivas, el virrey o la serie sucesiva de virreyes que interviene, funciona como un nexo que vincula a los dos polos de la comunicación: el que necesita la información (el rey) y quien la puede proporcionar (el funcionario). Esto es así porque los documentos reales van dirigidos, muchas veces con nombre propio, a las autoridades responsables del asunto tratado. Esas autoridades serán las que deleguen el requerimiento de información en especialistas capaces de elaborar respuestas satisfactorias en las que se puede dar una opinión y hasta hacer una recomendación, pero no entablarse en una discusión. El virrey tiene pues, la función de ente conector, relacionando estamentos superiores a Polo Ondegardo, pero inferiores al rey, que la diplomacia cortesana no permitiría vincular.

La participación en este diálogo textual se hace explícita al comparar las formas lingüísticas que utilizan los interlocutores para dirigirse a sus respectivos destinatarios, especialmente las vocativas. Dentro de estos parámetros, regulados por los usos cortesanos, el flujo de la información se constituye en un proceso que refleja el contexto en que tiene lugar el intercambio en el cual cada texto participante adquiere sentido y clarifica sus objetivos, a la vez que anticipa la existencia del otro. Por la forma de dirigirse a su corresponsal, sabemos que el licenciado Polo está redactando su respuesta para una autoridad administrativa. “Vuesa señoría” es un vocativo destinado a un funcionario civil de la alta jerarquía cortesana, como un virrey,<sup>2</sup> por ejemplo. La presencia del intermediario se hace evidente en la siguiente cita: “[...] y servira de respuesta para lo que Su Majestad quiere saber por un capítulo de una instrucción que trajeron los comisarios [...]” (1990: 88).

Esta asimetría motiva a Ondegardo a explicarse constantemente, a dejar indicios en su texto que aclaran su presencia en ese acto de interlocución indirecta. El autor de la relación cree que se necesita de una explicación en lo que concierne a su rol en este intercambio de comunicaciones, ya que éste puede no ser obvio para quien reciba su opinión, en

2. Si este documento estuviera dirigido al rey, empezaría con la frase: “A su Sacra y Real Majestad” u otras similares; si a un obispo o arzobispo, “Su Ilustrísima Señoría” o “Muy Ilustre Señor”.

última instancia, el rey: “[...] pues fui el primero que governe estas provincias [Las Charcas], despues que se descubrio Potosi y el que lo puso en la orden que ha tenido y el que hizo las ordenanzas de las minas y lo demas por donde hasta hoy se rige [...]” (1990: 142).

El licenciado Polo Ondegardo redacta la relación *Notables daños* entre 1562 y 1571. Doy la primera fecha de 1562 porque es el año siguiente al de la entrega del informe sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú escrito por Polo y dirigido al licenciado Brivesca de Muñatones, en respuesta a la instrucción real del virrey conde de Nieva.<sup>3</sup> El cuarto virrey del Perú, don Diego de Zúñiga y Velasco, conde de Nieva, fue proveído para ese cargo en 1559. Entra en Lima (Los Reyes) en junio de 1560: “Enviáronlo para que tratase de perpetuar el Perú y dar los repartimientos a los conquistadores y pobladores, y los indios para vasallos perpetuos” (Mendiburu 1902: 197). A estas tareas se le añaden otras, según informa Angulo: “[...] venían el Conde de Nieva (y sus Comisarios) a reorganizar la Real Hacienda, a estudiar la naturaleza de las encomiendas, en orden a su perpetuidad, y a residenciar a los Oficiales reales y ministros de la Audiencia” (1927: xxx). El virrey no tuvo tiempo de cumplir con tan importantes encargos pues murió en Lima, en febrero de 1562.

Soy de la opinión que el “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” debería identificarse como “Informe sobre tributos y tasas”, pues es sobre eso que trata. El apelativo de “Informe sobre la perpetuidad [...]” parece guiarnos hacia otro tema que, aunque relacionado con el de las tasas y tributos, no es el principal en ese texto. Ya desde 1966 Guillermo Lohmann indicaba que: “No muy posterior es el impropriadamente denominado ‘Informe al licenciado Brivesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas del Perú’ [...]” (1966: 20). Cabe indicar que no ha sido Ondegardo quien le ha puesto el título, sino quien lo publicó en la *Revista Histórica* (1940, tomo XIII). En la introducción a esa publicación, Romero nos indica que se trata de “[...] un valiosísimo informe del Licenciado Polo de Ondegardo [...] a los Comisarios de la Perpetuidad [...]”. Este también podría ser un título apropiado. Ondegardo, en su propia introducción a *Notables daños*, da cuenta del texto al que respondió su informe:

Movíame mucho que el Conde de Nieva —visorrey que fue de estos reinos— y el comendador Brivesca de Muñatones me mostraron una instrucción

3. “Informe [...] al licenciado Brivesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú”. En *Revista Histórica*, tomo XIII, Lima, 1940, pp. 125-196. De ahora en adelante, “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas”.

de Su Majestad firmada de la serenísima princesa doña Juana en la cual mandaba que particularmente se averiguasen en esta tierra la mayor parte de las cosas que en esta relacion se han de tratar [la orden que tenían de pagar los tributos al Inka] [...] mandaron responder a ella y yo lo hice [...] (1990: 36-37).

En la misma introducción, Ondegardo indica que la respuesta o relación que preparó para las autoridades españolas en 1561 sobre los tributos y tasas ya ha sido entregada, pero: “[...] aunque por no tener allí [en Los Reyes, donde redactó ese documento] presentes los borradores y registros, pudo ser que en caso que lo que se dijo sería lo que en efecto pasaba faltase mucho de lo que se pretendía saber [...]” (1990: 37). Como Ondegardo considera que la información incluida en ese documento no estaba completa, en su introducción a *Notables daños* ofrece añadirla: “[...] en este cuadernillo abreviando cuanto fuere posible se dira lo de las contribuciones y distribuciones poniendo en cada cosa lo que me pareciere necesario para que se entienda y venga de ello alguna utilidad [...]” (1990: 37). A su vez, esta segunda entrega de la información requerida por la Corona ya se anuncia, diez años antes, en los primeros párrafos del “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas”:

[...] para responder a lo que vuestra merced manda [...] aunque me haze mucha falta no tener conmigo todos los borradores que entonces hize sobre cada cosa pero lo que agora dixere sera lo que me acuerdo y lo que no dexallo he y quando vaya a mi casa [La Plata] lo enviare a nuestra merced si fuere necesario y así satisfare a la ynstrycion por capitulos” (Ondegardo 1940: 130).

Por su parte, *Notables daños* podría mejor ser conocido como “Informe sobre contribuciones y distribuciones”, que es el tema desarrollado con mayor amplitud. Cabe destacar que en el manuscrito se lee: “Tabla de lo contenido en esta rrelacion: Las rrazones que me movieron sacar esta rrelacion y notable daño que rresulta de no guardar a estos yndios sus fueros [...]” (ms. 2821: f. 1; mi énfasis). Si se quiere conservar la idea inicial presentada por Ondegardo en el manuscrito consultado, entonces debería ser: “Notable daño de no guardar a estos yndios sus fueros [...]”. En realidad, estos dos documentos, el “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” y *Notables daños* conforman una unidad, a la que se le suma el “Traslado [...] Del linaje de los Ingás y como conquistaron”<sup>4</sup> por

4. “Traslado de un cartapago [...] Del linaje de los Ingás y como conquistaron”. Biblioteca Nacional de Madrid, signatura B-135 (núm. 1173 del *Catálogo* de Julián Paz, 1933).

tratar temas similares. Este último texto ha sido confundido muchas veces. No se trata de un “tratado”, como afirman los editores de *la Relación de las fabulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina (1988: 43),<sup>5</sup> sino de un “traslado” (o una copia), como aparece en el manuscrito consultado. La confusión puede deberse a una mala lectura de la primera palabra del mismo, palabra que suprime la “s”, “tra[s]lado”, pudiendo la siguiente letra ser tomada por una “t”: “tratado”.

Las editoras de *Notables daños* de Polo Ondegardo (1990: 22) sí lo llaman “traslado”, pero lo subtítulan “Verdadero y legítimo dominio de los Reyes de España sobre el Perú”. Aquí ellas siguen la edición de Urteaga y Romero de 1917, que a mi parecer está errada. En la edición de 1917 se le ha colocado el encabezamiento del “Traslado” a otro texto, nada menos que al *Parecer de Yucay*, cuya autoría se le atribuyera a Ondegardo. El *Parecer* de García de Toledo<sup>6</sup> y sus añadidos sí podrían llevar el subtítulo de: “Verdadero y legítimo dominio de los Reyes de España sobre el Perú” porque de eso trata la tesis de la tiranía de los inkas. Más aún, Pérez Fernández<sup>7</sup> confirma esa autoría y establece (1995: 73) que al documento original se le añadieron en fechas posteriores varios trozos de otros; entre estos últimos figura parte de un texto de Ondegardo sobre asuntos mineros. El “Traslado [...]” de Polo de Ondegardo debe llevar como subtítulo: “Del linaje de los yngas y como conquistaron” que introduce el tema principal.

Una anotación al margen del “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” (Ondegardo 1940: 128) indica lo siguiente: “Respuesta a la ynstrucion del Rey. Esta es la Instrucion dada a don Antonio de Mendoza y es muy buena para su lugar”. No he podido estudiar esta instrucción puesto que no aparece ni en el *Cedulario del Perú* de Raúl Porras Barrenechea ni en *Teoría y leyes de la conquista* de Francisco Morales Padrón. Este documento se intercalaría entre los que mencionamos en este trabajo. Entonces, la relación *Notables daños* es el texto que completa el “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” (o sobre los tributos y tasas) que Polo Ondegardo le ofrece al conde de Nieva en 1561. On-

5. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols, Madrid, Historia 16, 1988.

6. Véase Monique Moustapha 1977.

7. Para una discusión amplia y reciente del tema, véase *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Edición crítica del Parecer de Yucay (1571)*, de Isacio Pérez Fernández O. P., editado por el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1995.

degardo termina este texto y lo entrega al virrey Francisco de Toledo en 1571 y, por su intermedio, le llega al rey de España.

Polo Ondegardo cumplió importantes funciones administrativas en los Andes como las de corregidor y/o justicia mayor y es en relación con estas experiencias que se le solicita información. Entre 1558 y 1561 desempeña las funciones de corregidor del Cuzco. En 1561 se traslada a Los Reyes como representante de los encomenderos ante la junta que discute la perpetuidad de las encomiendas, que se formó en esa ciudad a solicitud de la peninsular, para informarle y contribuir en las deliberaciones. Es muy probable que la junta se constituyera en España en 1540, después de la llegada a la península ibérica del dominico Bartolomé de Las Casas en 1539 y de la del franciscano Jacobo de Testera, en 1540: “Por indicación del soberano se constituyó una junta encargada de estudiar el problema de las encomiendas” (Morales Padrón 1979: 421). En esa junta, en España, “[...] estaba representado el Consejo de Indias, la Real Cancillería de Valladolid, la Cámara de Castilla, la Cámara de León, el Consejo Real y el Consejo de las Ordenes” (Morales Padrón 1979: 422).

Es en ese tiempo que Ondegardo conoce personalmente al virrey y a sus comisarios: “[...] se mudó a Lima donde trabajó como consultor para el nuevo virrey, el conde de Nieva y los Comisarios Reales, en el polémico asunto de la perpetuidad de las encomiendas” (Presta 1997: 249).<sup>8</sup> Ondegardo participa en calidad de representante de la facción encomendera ante la Corona, posición que el conde de Nieva apoya:

En el pliego de instrucciones dadas por el Consejo de Indias al Conde de Nieva junto con su real nombramiento de Virrey del Perú, tenía el “escabroso cometido”, en unión de los comisarios adhoc, el Licenciado Briviesca de Muñatones y D. Diego de Vargas Carvajal, de inquirir y estudiar cuál era el verdadero valor de las encomiendas en el Perú y darlas a perpetuidad a las personas que, con título legal, las poseían por una, dos o tres vidas, mediante una fuerte prima, para salvar con sus productos la eterna falencia del Real Tesoro de España (Romero 1917: 462).

De este encargo resulta el texto conocido como: “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú”, concluido el 12 de diciembre de 1561, que dirigiera al licenciado Briviesca de Muñatones.

Desde que Pedro de la Gasca lo nombra justicia mayor de la villa de La Plata (1548-1550), el licenciado Polo se convierte en el principal espe-

8. Traducción de la autora.

cialista<sup>9</sup> en legislación minera. En esa época produce un informe sobre “[...] el denuncia, propiedad y laboreo de las minas” (Romero 1917: 464) que le permite al Pacificador preparar y promulgar las primeras ordenanzas de minería en el Perú (Romero 1917: 465). Existen unas ordenanzas para las minas de Carabaya que también hizo Ondegardo (Romero 1917: 465). Después lo comisionan para hacer “[...] visita y examinación de los agravios que los indios reciben en las dichas minas” (Ondegardo 1917: 140), a raíz de lo cual redacta su informe sobre la actividad minera en Huamanga. Como resultado de este trabajo “[...] se hicieron las ordenanzas siguientes” (Ondegardo 1917: 140) que normaban las actividades relacionadas con la minería de oro y plata en la región. Este último documento se conoce como las “Ordenanzas de las minas de Guamanga”<sup>10</sup> y está fechado el 25 de marzo de 1562. En 1570 es gobernador y corregidor en el Cuzco, y en 1571, cuando finaliza *Notables daños*, cumple las funciones de capitán general y gobernador de Las Charcas.

¿El autor da otros datos sobre su situación personal en la coyuntura de la redacción del texto estudiado: “[...] pues salido de enfermedad tan larga he recopilado esta relación por cumplir lo que tantas veces vuesa señoría ha enviado a mandar. Concluyose a ventitres de junio de mil y quinientos y setenta y un años” (1990: 171). Sólo se sabe que tuvo que guardar cama durante un año después de la batalla de Pucara,<sup>11</sup> donde enfrentó el levantamiento de Hernández Girón, tal como informa Jerónimo Ondegardo en la probanza de méritos de su padre, redactada en 1583 (Barnadas 1973: 575). Fue en Pucara “[...] de donde salió con dos arcabuzos y un achaço en la caveça que le sumieron la çelada hasta los cascós de las quales heridas estuvo mas de un año malo en la cama y rrengo de una pierna que la sustento con artificio hasta que

9. “La estadía de Ondegardo en Potosí como corregidor y justicia mayor de Charcas (1548-1550) lo colocó ante asuntos relacionados con la minería, su explotación y sus trabajadores” (Presta 1997: 244). (Traducción de la autora).

10. “Ordenanzas de las minas de Guamanga”. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo IV, 1917, pp. 139-151.

11. Las editoras indican en la introducción que fue en la batalla de Rucar donde Ondegardo recibió las heridas (González y Alonso 1990: 16). Tengo dudas sobre el nombre de esa localidad, debido tanto a la complicada transcripción paleográfica de manuscritos sobre los Andes (especialmente cuando se trata de topónimos en lenguas nativas) como a la labor del copista que ignora esas lenguas. Este topónimo puede ser también un error tipográfico en la edición mencionada. Mendiburu (1902: 172) describe ese lugar como Pucara, que creo es la identificación correcta. Esa batalla tuvo lugar en septiembre de 1554.

murio”<sup>12</sup> (Barnadas 1973: 575). ¿Será ésta la “enfermedad tan larga” a que se refiere? La batalla fue en 1554, de manera que habrá pasado 1555 recuperándose de las heridas. Ya en 1556 viaja a Los Reyes, donde funge como asesor del virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, hasta 1558. Durante el resto de su vida, Ondegardo sigue aquejado de las consecuencias de esas heridas de guerra porque en la década de 1570, ya en Las Charcas: “[...] de enorme provecho le resultaría [a Juan de Matienzo] departir con un vecino tan sapiente como el licenciado Polo de Ondegardo, en quien hallaba por añadidura el vínculo del paisanaje. Renco de resultas de un aracabuzazo, caminaba sin embargo con agilidad al lado del oidor [...]” (Lohmann 1966: 49).

Estas fechas de principios de 1550 y la circunstancia de su inmovilidad me permiten proponer que Ondegardo habría iniciado la elaboración de sus “borradores y registros”, la fuente tanto de su “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” como de *Notables daños*, en 1555. Un inicio tan temprano es muy probable, especialmente cuando él mismo dice que: “[...] he recopilado esta relación por cumplir lo que tantas veces vuesa señoría ha enviado a mandar [...]” (1990: 71). Ciertamente, la solicitud de información de la Corona por intermedio de los virreyes se hizo repetidas veces. El autor se siente en deuda consigo mismo y con las autoridades civiles y eclesiásticas en cuanto a compartir con ellas los conocimientos que tiene sobre “[...] la orden que tenían en pagar los tributos al Inca, a quien obedecían por Rey y Señor [...]” (1990: 35):

[...] de lo cual allende de lo que se puede saver por la manifestacion jeneral que por sus quipos y registros hicieron ante my e ante los perlados de los monesterios en la çudad del Cuzco, lo tengo yo mejor entendido que lo[s] demas por aver tratado tantas vezes y en tan diferentes lugares de sus negoçios y pleytos y aver herrado ansimismo en la determinacion dellos a los prinçipios como los demas juezes y aver visitado su tierra antes e despues que tuviese notiçia de lo agora, lo qual creio que no bastara si particularmente mi propia inclinacion no me moviera a sacarlo de rraiz, porque no me cuesta tampoco [sic: tan poco] trabajo cualquiera de las cosas que se tratarán, que no estuve movido munchas vezes a dexarlo si no entendiera que en alguna manera se me pudiera poner culpa ante dios y ante el rreyno por lo pasado, que ya no tenían rremedio los daños, sino por lo porvenir, que me satisfaze claro e perpetuamente se quedara ansi [...] (ms. 2821: f. 1v.; 1990: 36).

12. Lohmann confirma esta información en su libro *Juan de Matienzo. Gobierno del Perú, 1567 (Contribución al estudio de las fuentes de la historia peruana)*, edición e introducción, IFEA, París, 1967.

Interesa aquí destacar la cédula real (o instrucción) que solicita información sobre “tributos en tiempos de su infidelidad”, fechada en Valladolid, el 20 de diciembre de 1553 (Santillán [1574] 1927: 5-9). Ondegardo reproduce el documento en cuestión en su “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” (o sobre los tributos y tasas), aunque sin identificarlo por su fecha: “El primero capitulo de la ynstruction dize desta manera: Primeramente se a de averiguar que son los tributos que los yndios pagavan al señor soberano y a sus governadores [...] cuyos vasallos eran particulares y lo que antiguamente [...]” (Ondegardo [1561] 1940: 130). Aunque la transcripción acusa vacíos en el texto, temáticamente concuerda con la instrucción de 1553, que dice en la versión de 1927 de Santillán:

1. Que tributos eran los que en tiempo de su infidelidad pagaban los pueblos y vecinos de los naturales destas tierras a Guaynacaba o Atabalipa, sus señores, a los señores que fueron antes dellos o a otro señor que tuviese el universal señorío: los que no tenían por señores a Guaynacaba o Atabalipa, que tantos eran y cuales y de la calidad y valor dellos y que valdrian reducidos a precio de pesos de oro en cada un año (Santillán [1574] 1927: 5).

A pesar de que las preguntas que formula la Corona y que se reproducen en ambos textos (el informe de Ondegardo y la relación de Santillán) no son exactamente las mismas, opino que los dos están respondiendo a la misma instrucción de 1553. En algunos casos, Ondegardo ha reunido varias preguntas en una: su primera respuesta es una síntesis de las primeras siete preguntas de la instrucción; su segundo capítulo da respuesta a la pregunta 8 y amplía las de la 2 y la 3; la tercera respuesta de Ondegardo se extiende sobre las preguntas 4 y 5. Ondegardo no ha respondido en el informe a las preguntas 9, 11, 14, 15, mientras que añade datos no solicitados específicamente sobre matrimonios, salud, normas y castigos, y coca. Por su parte, Santillán ha variado el orden en que se presentan las preguntas y también ha añadido temas propios. Encontramos diferencias formales (y quizás, en los argumentos), pero el tenor tanto de las preguntas como de las respuestas, es el mismo. En cada uno de los documentos ha variado el número de preguntas, por los cambios que los autores han introducido en sus respuestas y también debido al estilo y enfoque particulares. También es posible que estos cambios, especialmente en las preguntas, los introdujera algún copista o escribano a lo largo de la línea que siguió el documento hasta llegar a cada uno de sus autores. Además, la extensión de las respuestas, así como su énfasis y la perspectiva desde la cual se responde, es propia de cada autor, sin que ello conlleve contradicción alguna con el documento del otro.

Ondegardo indica que su temática en *Notables daños* obedece a los interrogantes de la Corona que aparecen en la cédula real o instrucción de 1553, ya que prácticamente todos sus capítulos están referidos al pago de tributos: “[...] en la cual mandaba que particularmente se averiguasen en esta tierra la mayor parte de las cosas que en esta relacion se han de tratar [...]” (1990: 37). Pero no cumple con otra de las condiciones: “[...] me mostraron una instruccion de Su Majestad firmada de la serenissima princesa doña Juana [...]” (1990: 36). En efecto, quien firma la cédula de 1553 es “[...] Juan de Sámano, por Su Alteza, El Príncipe”, según la transcripción que aparece en la relación de Hernando de Santillán (Santillán [1574] 1927: 9).

El licenciado Polo no cita las preguntas que está respondiendo en *Notables daños* ni las alude por números o acápite, pero esas preguntas pueden ser rastreadas a partir de las respuestas que encontramos en el “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” (o sobre los tributos y tasas), y que aparecen como dos grandes temas en *Notables daños*: el origen de los inkas para explicar su señorío (y la tributación que se entiende deriva de ese señorío); y la administración de bienes y servicios (para comprender cómo se creaba y redistribuía la producción y los servicios antes y después de la llegada de los españoles). Si Ondegardo en *Notables daños* no se dedica específicamente a responder la instrucción contenida en la real cédula de 1553, es porque considera que ya lo hizo en el informe. Hay varias alusiones a esa respuesta anterior: “[...] se trata de los tributos que daban estos naturales a su rey [...] para entendimiento de lo cual se han de presuponer dos principios verdaderos aunque consta de ellos en la relacion pasada [...]” (1990: 114). Como su objetivo en *Notables daños* es completar lo que ya ofreció de memoria en el informe,<sup>13</sup> no centra su interés en repasar la cédula punto por punto sino en dar más detalles y profundizar sus análisis sobre “las contribuciones y distribuciones” nativas y la relación entre encomenderos y encomendados, en la que se sustenta la recolección del tributo.

Otros documentos oficiales posteriores conforman esa multiplicidad de solicitudes virreinales que Ondegardo reconoce en la frase “[...] tantas veces vuesa señoria ha enviado a mandar”. Uno de ellos es la “Instrucción al virrey del Perú sobre lo de las poblaciones y nuevos descubrimien-

13. Las editoras de *Notables daños* indican que “[...] se trata de un informe típicamente jurídico desarrollado a partir de las pautas marcadas en la cédula de 1553”, refiriéndose al “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” (González y Alonso 1990: 21).

tos” del 13 de mayo de 1556 (Morales Padrón 1979: 454, 461-467). Después de la muerte en 1556 del virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, a quien estaba dirigida la instrucción, su sucesor, el virrey Diego de Zúñiga y Velasco, conde de Nieva (1560) procede a recopilar la información requerida a través de funcionarios mejor informados de las Indias que él mismo. Esto lo lleva a encargar la respuesta al licenciado Polo Ondegardo.

La décima pregunta de la instrucción de 1556 aclara tanto los objetivos del “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” como de la relación *Notables daños* de Polo Ondegardo, mostrando el amplio rango de aspectos que cubre su proyecto:

10. Tambien les dareis por ynstruccion que se ynformen de las costumbres y calidades y manera de vivir y trato de la gente de la tierra sabiendo que religion tienen y que adoran y que sacrificios o manera de culto ay en ellos y como se rigen y gobiernan y si tienen reyes y si son por eleccion o por derecho de sangre o si gobiernan como republicas o por linages y que rentas y tributos dan o de que manera y a que personas y que son las que ellos mas precian de las que ay en la tierra o que cosas les trahe de otras partes que ellos tengan en estimacion si ay en la tierra metales y de que calidad si hay especeria o otra alguna manera de drogas y cosas aromaticas y [...] (Morales Padrón 1979: 466).

En total son diecisiete los apartados de esta instrucción, siendo cuatro o cinco de ellos pertinentes para las respuestas del licenciado Polo. El documento real indica cómo se deben establecer los nuevos pueblos de españoles y cómo se deben hacer los nuevos “descubrimientos”. Indica el tipo de información que requiere la Corona en lo que respecta a los nativos y sus “fueros”, de manera de evitar “exorbitancias”. Este documento sí cumple con el requisito de estar firmado por “La Princesa registrada de Samano señalada del Marqués Sandoval [...]” (Morales Padrón 1979: 167). ¿Sería éste el capítulo que le permite declarar a Ondegardo que está apto para responder a la instrucción real?: “[...] servira de respuesta para lo que Su Majestad quiere saber por un capitulo de una instruccion que trajeron los comisarios, firmada por la Serenissima Princesa de Portugal que fue averiguar la cantidad que las provincias daban de tributo al Inca [...]” (1990: 88).

Este documento de 1556 insiste en algunas de las ordenanzas reales contenidas en la real cédula sobre descubrimientos de 1549, uno de los tantos documentos que enmendaban y diluían los efectos de las Nuevas Leyes.<sup>14</sup> En esta real cédula se lee:

[...] que por ninguna via ni manera se yziese guerra a los dichos yndios ni para ello se diese cabsa syno fuese en defensa suya con aquella moderacion que el casso lo rrequiriese e que antes se diese a entender a los dichos yndios como nos les enbiamos solo a los enseñar y dotrinar y no a pelear, sino a darles conoscimiento de Dios y de nuestra santa fee catolica y de la obediencia que nos deven [...] que no pretendian matarlos ni tomarles sus haziendas, salbo su amistad e su rreduçion al servicio de dios e nuestro [...] (Morales Padrón 1979: 459).

Las reales cédulas se dictaban para remediar errores pasados y con la intención de mejorar el gobierno español en Indias. Pero las situaciones contingentes: la oportunidad personal —rarísima en la época— de ascenso social y económico de simples vasallos a “señores”, y los problemas específicos de cada región: explotación minera, agrícola o ganadera, se conjugaban para que eso no sucediera.

Ondegardo había leído el documento arriba citado, ya que en *Notables daños* alude a los contenidos de la cédula de 1549:

[...] y es cierto verdad que todas las veces que me acuerdo de la orden que hemos tenido con ellos despues que nos conocieron, así en lo que toca a su religion como a su gobierno, como he visto los inconvenientes aunque casi tan tarde como los demas, estoy maravillado, siendo el principal intento de Su Majestad traerlos a nuestra santa fe catolica y que vivan en toda buena policia que es todo en lo que estriba en sus intenciones reales, como se ceçaron los primeros y segundos y hasta ahora [...] (1990: 38).

A mi criterio, Polo Ondegardo tenía conocimiento de esos dos documentos, tanto del de 1549 como del de 1556, cuando escribió su relación *Notables daños* al rey de España. Y es probable que, además de ello, haya un tercer documento, las Leyes Nuevas de Indias, fechado en 1542,<sup>15</sup> que

14. “La preocupación estatal se recoge en una serie de cédulas, provisiones e instrucciones que se van dando a distintas autoridades indianas a partir de entonces. En mayo de 1556 se envían al virrey del Perú unas instrucciones sobre cómo han de realizarse las nuevas poblaciones y descubrimientos; en julio de 1559 se reglamenta a la Audiencia de Nueva Granada la manera de hacer nuevas poblaciones; en 1561 es el virrey del Perú, el Conde de Nieva, quien da unas instrucciones a colonizadores y descubridores [...]” (Morales Padrón 1979: 454).

15. “Parece ser que las sesiones de trabajo se iniciaron con la lectura hecha por Las Casas de cierta relación que trajo escrita. Las deliberaciones duraron de mayo a noviembre, tiempo suficientemente amplio como para evidenciarnos que lo que se discutió era trascendente y difícil. El trabajo intenso de la junta sirvió para examinar la esclavitud de los nativos, el proceso de los descubrimientos y las normas de conquista, centrándose la cuestión en las encomiendas. Las opiniones de la junta demuestran que la mayoría de sus miembros

viajó con él a las Indias en 1543, en manos del recién nombrado virrey del Perú, Blasco Núñez Vela. Estas leyes también fueron dadas por Carlos y Juana y firmadas por Joan de Samano, “[...] secretario de sus cesareas y catholicas majestades [...]” a nombre del Príncipe (Morales Padrón 1979: 428-446). A este documento le sigue otro, la real provisión de Valladolid, fechada el 4 de junio de 1543, que modifica las Leyes Nuevas y que debe ser incluido entre los documentos emitidos por Carlos y Juana que pueden haber llegado hasta Polo Ondegardo. El apartado XLII de la real provisión es especialmente pertinente:

[...] encargamos y mandamos a los nuestros presidentes e oydores de las dichas quatro Abdiencias cada una en su distrito y jurisdigion que luego se ynformen de lo que buenamente los dichos yndios pueden pagar de servicio o tributo sin fatiga suya ansi a nos como a las personas que los tovieren en encomienda y teniendo atencion a esto les tassen los dichos tributo y servicios por manera que sean menos que lo que solian pagar en tiempo de los caciques y señores que los tenian antes de venir a nuestra obediencia para que conozcan la voluntad que tenemos de les rrelebar y hazer merced [...] (Morales Padrón 1979: 443).

Como puede observarse, los dos juegos de documentos, la instrucción de 1556, la real cédula de 1553 y la cédula de 1549, por un lado, y las Leyes Nuevas de 1542 junto con la real provisión de 1543, por otro, tienen relativamente pocas variaciones de contenido. Todos ellos se ocupan de regular el tratamiento de los nativos como vasallos contribuyentes y no como esclavos, así como los asuntos relacionados con su conservación y su evangelización, mostrando la influencia vitoriana y lascasista en la corte española. También legislan sobre la imposición de la patrilinealidad y los derechos a la herencia sobre tierras y encomendados, sobre los tributos y las medidas que deben observarse en nuevos descubrimientos. Todos estos documentos fueron tomados en cuenta por el licenciado Polo, tanto para redactar su “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” (o de los tributos o tasas) como su *Notables daños* (o sobre las contribuciones y distribuciones). Polo Ondegardo, como vasallo y funcionario real, respondió ampliamente a las demandas de información que le llegaban desde las más altas autoridades del reino español.

fueron partidarios de abolirlas o por lo menos se oponían al sistema tal como venia funcionando. El 20 de noviembre de 1542 fueron promulgadas, desde Barcelona, las Leyes Nuevas. El 4 de junio de 1543, desde Valladolid, se decretó un suplemento de tales Leyes” (Morales Padrón 1979: 422).

### La obra: “Hago de esto relacion porque se entienda [...]”

*Notables daños* tiene tres partes principales: su explicación inicial, “Las razones que me movieron [...]”, hace las veces de una introducción en la que comunica sus motivos para escribir el texto; el cuerpo del documento lo componen 19 capítulos que tratan temas relacionados con la administración nativa prehispánica y la colonial de hasta ese momento; la última parte está basada en la experiencia de Ondegardo con la legislación minera que se remonta a 1548<sup>16</sup> (1990: 142-143). Esta última es un solo capítulo, “De la orden que los indios tenían en dividir los tributos [...]”, que va de la página 114 a la 171 de la versión estudiada. Se refiere exclusivamente al sistema nativo de recolección y distribución de productos destinados a suplir las necesidades tanto civiles como sagradas de la administración inka; en este documento plasma toda la experiencia reunida desde su llegada a Indias en 1543.

Para observar la forma en que los métodos y la disciplina académica han marcado las actividades de Polo de Ondegardo, utilizaré la estructura misma de *Notables daños*. En primera instancia, se observa que se trata de una organización argumentativa cuyo objetivo es presentar cada idea, su sustento y sus posibles objeciones como el desarrollo de un sólido argumento lógico, tal como se acostumbraba en las disquisiciones escolásticas, propias de las universidades medievales como Salamanca. Como prueba de ello, se verá que sus estrategias persuasivas están organizadas alrededor de la razón. La articulación de ambos niveles, forma y contenido, ha sido concebida para lograr en su destinatario el resultado más efectivo posible.

El autor empieza estableciendo los “presupuestos”, es decir, los temas en que va a basar su argumentación. Los explica en detalle, utilizando varios recursos retóricos para lograr su comprensión: la comparación con la realidad pragmática, las referencias a situaciones similares en el pasado. Luego, presenta sus conclusiones que, si el lector lo ha seguido de cerca, serán también las suyas; entonces analiza las posibles consecuencias. Cuando necesita reafirmar algún punto o enfatizar alguna aseveración, recurre a los “presupuestos” iniciales, que ahora se entienden como ideas comunes, compartidas por destinador y destinatario.

16. “Para cuando se le concedió una encomienda a Polo Ondegardo (en Cochabamba), el licenciado Pedro de la Gasca ya lo había nombrado corregidor y justicia mayor en Charcas” (Presta 1997: 243). (Traducción de la autora).

El efecto persuasivo de su argumentación es tan contundente que el destinatario no hace más que seguir la ruta lógica que él ha ido trazando: “Para que esta materia se entienda mejor es menester presuponer [...]” (1990: 131). Veamos su procedimiento con más cuidado.

En términos de Ondegardo, estos “presupuestos” tienen el mismo valor que los “principios verdaderos”. Son verdaderos pues son el resultado de verificaciones concienzudas de la información proveniente de registros (generalmente se refiere a los *kipu* a los que identifica como “memoriales”), o son el fruto de exhaustivas investigaciones personales e incontables interrogatorios a testigos de vista. Los “presupuestos” funcionan como antecedentes válidos para toda la argumentación: “[...] después que tienen el presupuesto por verdadero como lo es y [...] luego hacen una consecuencia [...]” (1990: 135). A partir de allí, Ondegardo elabora el tema que presentará, proporcionando amplias explicaciones de cada punto que destacará. A su vez, las explicaciones son complejos ejercicios descriptivos concebidos para captar la atención del lector o del oyente y, poco a poco, ir desarrollando cada uno de los aspectos que irán contribuyendo a la comprensión del asunto tratado.

Como Ondegardo es consciente de que sus descripciones de los fueros nativos podrían no ser comprendidas por su destinatario (el rey no tiene experiencia directa en las Indias), se dedica a preparar elaboradas comparaciones espaciales, entre lo que se entiende en los reinos de España y lo que trae la nueva realidad de Indias: “Todo esto procedió de no querer entender el reino la orden de estos naturales [...]” (1990: 131). También produce comparaciones temporales: “[...] conservándoles en sus comunidades y uso antiguo [...] porque cuando la tasa se hizo [...]” (1990: 131). El objetivo de estas estrategias discursivas es reunir conceptualmente, a pesar de las diferencias y las distancias, a las dos realidades, España y los Andes. Los Andes requieren de acomodación y de adaptación en este contexto de dominación colonial.

El licenciado Polo recurre también a la construcción de un sistema de referentes,<sup>17</sup> la “referencialización”, para lograr la comprensión de su

17. “Tradicionalmente, se entiende por referente los objetos del mundo ‘real’ que designan las palabras de las lenguas naturales. Como el término *objeto* se ha mostrado notoriamente insuficiente, se ha recurrido al referente para abarcar las cualidades, las acciones, los eventos reales; por otra parte, como el mundo ‘real’ aparece todavía muy estrecho, el referente ha de englobar también el mundo ‘imaginario’.

R. Jakobson, al analizar la estructura de la comunicación, introduce el referente identificándolo con el contexto: éste, necesario para la explicitación del mensaje y aprehensible por

destinatario. Por referencialización entendemos aquí las muchas instancias en las que Ondegardo menciona específicamente otras fuentes de información u otras experiencias para apoyar sus puntos de vista. Quiere dar universalidad a sus opiniones, validándolas con situaciones que afectaron a otras gentes y otras civilizaciones. No quiere que su argumentación se limite al tema inmediato; le es necesario contextualizarla en un medio más amplio, más universal que el circunscrito por las realidades española o andina. Por ejemplo, menciona la relación especial que mantiene con don Antonio de Mendoza, virrey de la Nueva España y del Perú. En su opinión, hay que aprender de él las lecciones más importantes para poder tratar exitosamente con las cosas de Indias: “[...] es de gran satisfacción la autoridad, prudencia y esperiencia de don Antonio de Mendoza, que decía, hablando de esta materia, que cuando una cosa de república estaba mal ordenada [...]” (1990: 137). El virrey don Antonio de Mendoza es, además, una persona muy cercana al rey y muy apreciada en la corte. El que Ondegardo mencione al virrey tiene, por lo menos, un doble propósito: generar en el rey una sensación de confianza hacia sus opiniones y establecer una relación más estrecha, basada en esta confianza, entre destinador y destinatario.

Para que su explicación sea más convincente, ofrece una gran cantidad de detalles sobre las costumbres de los nativos, refiriéndonos hechos relativos a la organización social y económica inka que él sí comprendió con claridad: “[...] y así desde la primera vez que yo los vi distribuir hasta la postrera, entendí que trataban bien por menudo estas cosas, de manera que entre ellos mismos entendí yo que es tan notoria la posibilidad de las parcialidades que brevísimamente se conforman [...]” (1990: 153). Es muy cuidadoso al expresar que sus explicaciones se basan en la experiencia directa con el tópico que describe. En estos casos utiliza también la referencialización interna para sustentar sus opiniones en su experiencia de haber tratado el asunto personalmente. Cultiva las explicaciones exhaustivas ya que tiene la seguridad de que lo que se describe con amplitud, lógica y coherencia será comprendido y sólo entonces podría ser reconocido como válido.

Estas explicaciones son como guías que llevan a su destinatario a analizar las consecuencias de las acciones del pasado, así como a evaluar las probables decisiones que se tomen en el futuro. El licenciado Polo

---

el destinatario, puede ser verbal o verbalizable... R. Jakobson reconoce, entonces, una función referencial [...] del lenguaje: el enunciado-discurso, una vez desembragado, sirve para la descripción del mundo, es decir, del referente” (Greimas y Courtès 1982: 336).

quiere presentar los hechos directamente ante su enunciatario, en toda su compleja problemática, para que éste pueda comprender la profundidad de las implicaciones de cada una de sus decisiones, especialmente si se toman sin conocimiento cabal de causa. Ondegardo recurre constantemente a este recurso retórico; para ilustrarlo utilizaremos el siguiente texto:

[...] conforme a lo cual si Su Majestad el día de hoy hubiese de tratar un negocio general con toda la república de los indios tahuantinsuyos propuestos en la ciudad del Cuzco, donde sería necesario de por fuerza para que ellos se entendiesen, y aun porque esta es la mejor comarca para ello por su misma orden, sin alterarla en ninguna cosa después de resumido y tratado, hecho el llamamiento general que se resumiría en no mucha gente, entendiendo su orden antigua, en una tarde quedaría concluida y determinada la distribución de consentimiento de partes; en lo cual no tenga nadie duda sino que no alterarían sobre ello más tiempo porque es cosa muy vieja y muy sabida entre ellos, lo cual no se podría hacer fuera del Cuzco por ninguna vía (1990: 122-123).

Al explicar los ejemplos, Polo Ondegardo utiliza un patrón bastante uniforme: primero describe el problema, establece sus posibles causas y recomienda una solución. Así hace con cada uno de los que presenta en *Notables daños*, que se erige como un modelo de racionalismo lógico medieval. Sus ejemplos son hechos reales que han tenido lugar, ya sea en España o en los Andes, pero mayormente en Indias. Cada uno de estos casos le sirve tanto para recomendar la conveniencia de continuar con cierta práctica como para aplicar sanciones a su resultado. La mayoría de las veces sus recomendaciones tienen el tono admonitorio que utiliza inclusive en el título del primer punto de su relación: “[...] notable daño que resulta de no guardar a estos yndios sus fueros [...]” (ms. 2821, f. 1): “[...] es bien que se sepa otra particularidad que no se puede negar [...]” (1990: 128); “[...] y por otras muchas razones se han entendido y entenderán en el discurso de lo que se trata, que vendrán a propósito que todo parece dificultoso de creer, visto no tiene duda” (1990: 155); “[...] que cierto es cosa de lástima que se haya pretendido tanto tiempo administrar a estos naturales justicia sin entender sus fueros [...]” (1990: 170). Sus conclusiones son, generalmente, de carácter pedagógico, ejemplar, y toman la forma de recomendaciones cuando las emite por primera vez. Se convierten en amonestaciones cuando observa anticipadamente que el no seguir su consejo creará mayores inconvenientes.

Las sanciones de Ondegardo son drásticas y van directamente al punto: “... en la administración de justicia no hay duda sino que justiciándolos

por nuestras leyes y poniendo la fuerza y riesgos, el acertar ha de ser acaso [...]” (1990: 170). Esta tajante afirmación es su forma de exteriorizar las preocupaciones que lo agobian. El problema de la escasa justicia que se ha administrado es acuciante y más dramático por haber sido reconocido, por lo menos públicamente, de manera tan tardía. El remordimiento es un sentimiento que él comparte con su rey. Sus juicios incluyen comentarios sobre su propia argumentación: “[...] y con esto basta para entendimiento de lo que resta” (1990: 113), indicativos también de la urgencia de zanjar las discusiones y aclarar las dudas sobre los puntos que presenta. El tono confesional de *Notables daños* que este sentimiento provoca, nos hace pensar en un documento testamentario, como de alguien que está viendo su fin y se prepara para él.

Las estrategias persuasivas que he identificado van de la mano con el lúcido razonamiento observado y la brillante actividad intelectual desplegada. Polo Ondegardo utiliza sus recursos argumentativos para construir una estrategia persuasiva sólida, basada en el reconocimiento de la razón como un valor. Las estrategias utilizadas están concebidas para que la interpretación sea exitosa: aquí la interpretación se identifica con la comprensión. Se vuelve a encontrar la asociación que hace muchas veces Ondegardo entre la comprensión y la razón, en ese orden canónico. El sí ha comprendido y es capaz de aprobar lo razonable; invita al rey a hacer lo mismo, mientras insiste, como destinador, en su propia presentación como hombre razonable y comprensivo.

El autor realiza este esfuerzo persuasivo para que su enunciatario pueda comprender lo que es aparentemente incomprensible, y pueda visualizar lo que tiene que ser reconsiderado, por ser un prejuicio, un engaño o un malentendido. Para poder comprender, como hizo el licenciado Polo Ondegardo, uno necesita asumir una posición de respeto y de admiración, de manera de poder introducirse en el mundo del “otro”, conocerlo y “re-conocerlo”. La eventual adquisición del conocimiento ofrecido por el texto de Ondegardo habrá logrado su objetivo si hace que el rey tome acciones de acuerdo al poder que ostenta, cambiando el curso de los acontecimientos: “[...] la articulación de lo cognitivo con lo pragmático aparece a la vez como la condición y como la sanción del saber [...]” (Geninasca 1979: 82).<sup>18</sup> La dimensión cognitiva de la enunciaci3n, el conocimiento, antecede a la dimensi3n pragmática, la acci3n. Lo que ha producido Ondegardo, entonces, en su relaci3n al rey, es un viaje

18. Traducci3n de la autora.

intelectual de la duda a la certeza, utilizando el conocimiento y la raz3n como transporte. El autor cree firmemente que est3 en posesi3n de informaci3n verdadera: “Verdad es [...] a lo que yo entiendo [...] porque yo las he visto en pinturas antiquísimas y aun sin esto me satisface mucho ser así [...]” (1990: 116); “no hay duda sino que” (1990: 117); “Entendidos por estos presupuestos en los cuales no hay duda porque cada uno se averigu3 en particular por ser negocios generales, queda muy claro lo que algunos dudan [...]” (1990: 119), mientras que su destinatario todavía se debate en la incertidumbre de la falta de informaci3n, o peor aún, en la desinformaci3n.

El autor de *Notables daños* simultáneamente describe y convence, explica y ruega, amenaza y asiente. La intensidad de sus esfuerzos persuasivos est3 en relaci3n directa a la importancia que atribuye al tema que est3 tratando, y al volumen de la oposici3n a sus ideas. En su texto se entrelazan dos “objetos”: el objeto modal (la persuasi3n) y el objeto de la informaci3n (la organizaci3n nativa socio-político-econ3mica). La persuasi3n est3 enraizada en su sentimiento de urgencia con respecto al cambio; la comprensi3n del sistema nativo es crucial para el futuro de un poder colonial rico y perdurable. Adem3s, ha creado en su texto un objeto de valor: los fueros nativos, siguiendo las enseanzas de Francisco de Vitoria: “Los habitantes de las Indias desconocen esas leyes [las espa3olas]. Ellos tienen las suyas” (Hernández 1992: 238). Sus estrategias persuasivas est3n dirigidas a hacer que su destinatario compruebe y comparta los fueros indígenas como valor. Como Ondegardo puede predecir una reacci3n negativa a la informaci3n que va a enunciar, se adelanta con estrategias de persuasi3n capaces de contrarrestarla. En vista de que el rey ha solicitado informaci3n, es de esperar que quiera comprender y aprender para poder legislar. La competencia del destinador es eminentemente cognitiva; la competencia del destinatario es principalmente pragmática.

### *Notables daños... en contexto*

El contexto en que emerge *Notables daños [...]*, el penúltimo<sup>19</sup> escrito conocido de Ondegardo, es uno de crisis personal y crisis colonial, como

19. “Poco despu3s, el licenciado Polo le entreg3 al virrey Toledo su *Informe sobre la guerra de los indios chiriguano*s. Este informe constituy3 una importante contribuci3n al proyecto político del virrey de incorporar a los indomables habitantes y sus territorios situados en la frontera oriental de Charcas dentro de los límites del virreinato” (Presta 1997: 253). (Traducci3n de la autora).

se puede percibir en dos conflictos existenciales que aparecen en sus datos biográficos: el que lo lleva de la explotación de los nativos a la restitución de bienes que establece en su testamento, y el que se da entre sus condiciones de encomendero/minero y de legislador. Estos dos aspectos de su vida no están tan separados como podría parecer aquí: forman parte inextricable del objetivo que lo llevó a Indias con su tío Agustín de Zárate:<sup>20</sup> mejorar la condición económica de la familia en España.<sup>21</sup>

El dato de la travesía de la familia Zárate-Ondegardo no ha podido ser confirmado en los *Catálogos de pasajeros a Indias [...]*, pues faltan las papeletas correspondientes a los años 1543 a 1547, inclusive (*Catálogo [...]* 1946: 109). Pero Hampe encontró los datos pertinentes, siguiendo las pistas que dejara Miguel Maticorena (comunicación personal), en el Archivo General de Indias, Indiferente General, leg. 1801, “Registro de pasajeros de la flota que partió de Sanlúcar de Barrameda en 3.XI.1543”:

Dos meses más tarde el emisario de la Corona se registraba en Sanlúcar de Barrameda como pasajero del galeón *San Medel y Celedón*, que formaba parte de la impresionante armada de cincuenta navíos, capitaneada por el primer Virrey del Perú, Blasco Núñez Vela. Zárate marchaba a la cabeza de un extenso séquito de parientes y allegados, entre los cuales se incluían: el licenciado Polo de Ondegardo y su hermano Diego de Zárate, naturales de Valladolid [...] (Hampe 1985-1986: 84-85).

Primero por el prestigio de su tío, y por sus propias habilidades después, Polo Ondegardo siempre estuvo al lado de quienes ostentaban el

- 
20. “Mediante una provisión regia despachada en Valladolid el 23 de agosto de 1543, Agustín de Zárate (tío carnal de Ondegardo), escribano de cámara del Consejo Real, fue comisionado para tomar cuentas a los oficiales de Hacienda de las provincias del Perú y de Tierra Firme, con el objeto de examinar el manejo del dinero fiscal en esas colonias desde el inicio del asentamiento hispánico” (Hampe 1985-1986: 84).
21. “Agustín de Zárate interpretó su nombramiento en Ultramar como una oportunidad de llevar a algunos de los hijos de su hermana a buscar sus fortunas en el Nuevo Mundo. La migración de Agustín de Zárate fue una empresa en la que familiares, parientes y relacionados se organizaron alrededor de la oportunidad ofrecida por el Nuevo Mundo y se adhirieron a las estrategias concebidas para mejorar la estabilidad y las fortunas familiares a ambos lados del Atlántico. Agustín de Zárate pasó al Perú con dos de sus sobrinos, el licenciado Polo Ondegardo y Diego de Zárate, quienes estaban bajo su cuidado, para contribuir a mejorar la condición económica familiar de los Ondegardo-Zárate. Las impecables credenciales del tío colocaron al joven y prometedor abogado en el camino del éxito. Consecuentemente, la empresa de migración del licenciado Polo Ondegardo fue una verdadera oportunidad de promoción social y mejora económica para un joven profesional que pertenecía a una familia hidalga pero que sólo contaba con un patrimonio limitado” (Presta 1997: 241-242). (Traducción de la autora).

poder, recibiendo sendas mercedes por sus variadas actividades encomendadas por la Corona. Desde su participación en Jaquijahuana al lado del Pacificador don Pedro de la Gasca, el patrimonio que le fue otorgado en el reparto de Guaynarima lo convirtió en un hombre rico<sup>22</sup> en 1548-1549. Durante los siguientes treinta años, amplió y diversificó sus posesiones y negocios por vinculaciones familiares, primero, y luego matrimoniales. Su situación de encomendero/minero y su función de legislador, que en su época fue eminentemente reguladora del poder de los encomenderos y los dueños de vetas mineras parecen ser irreconciliables. Pero el estudio de la legislación promovida por Ondegardo nos permite apreciar su profundo interés porque la “república de indios” se estabilizara y desarrollara, “[...] para el aumento y conservación destos reinos y estados de SM”, frase con que inicia las “Ordenanzas de las minas de Guamanga”. No se piense que su posición es altruista; en ella radicaba el éxito económico de toda la colonia, desde la encomienda hasta el erario fiscal y el presupuesto real.

Por otro lado, tenemos su documentación privada, cartas familiares, testamento y codicilo, que nos dejan ver su angustia por haberse excedido en las demandas de trabajo de sus encomendados y *yanakuna*. Además de ello, está la falta de cumplimiento de la obligación de evangelizarlos a su costa, factor que genera la mayor cantidad de “casos de conciencia” en esta época. Estas preocupaciones aparecen en el testamento de Ondegardo y en las mandas que instituye para compensar las exacciones y “descargar su conciencia”, especialmente para con su “[...] encomienda de los yndios de Cochabamba” (Hampe 1985-1986: 109). Pero es en el codicilo, firmado ocho meses después del testamento, el 12 de octubre de 1575, en que decide resarcir a “ciertos anaconas”; a “[...] un rre-partimiento de yndios mios que an servido en la chacara Chuquichuqui”; a “[...] anaconas que ay en la chacara de Chuquichuqui y Para”;

- 
22. “En recompensa por sus servicios, al licenciado Polo le fue concedida una encomienda en el valle de Cochabamba. Esta encomienda había pertenecido al almagrista Alonso de Camargo, quien había sido ejecutado, y antes, a Juan de Carvajal. Además, Polo Ondegardo recibió 1,200 pesos ensayados —de un total de 135,000 pesos ensayados— como su parte como vencedor que salieron de los tributos de las encomiendas vacas.

Los 450 tributarios concedidos a Ondegardo en Cochabamba constituían una recompensa extraordinaria en términos de mano de obra y recursos. El repartimiento de Cochabamba rendía 20,000 pesos ensayados por año. Antes de 1548, los 450 indígenas proporcionaban al encomendero 1,200 fanegas de maíz que comerciaba en los campos mineros de Potosí y de Porco, 240 cestos de coca cada año, y 50 indios para trabajar en las minas durante 9 meses” (Presta 1997: 243). (Traducción de la autora).

a “[...] don Alonso Yupanqui hijo y heredero de Juan Yupangui mi yanacona que fue”; a “doce yndios pobres”; y a “[...] Leonor Tula e a Isabel Churumata, yndias que criaron a mis hijos” (Hampe 1985-1986: 112-115). Al final de su vida toma forma más concreta su sentido de justicia personal para con sus encomendados y servidores.

El estudio de la legislación temprana relativa al Perú y la revisión tanto de las instrucciones y reales cédulas como de los informes y relaciones revelan un detalle importante: su número es sorprendente. Lohmann lo atribuye a una profunda crisis generada por el cuestionamiento de “[...] la esencia misma de la empresa desarrollada hasta entonces” (1966: 8) hecho por todos los estamentos involucrados. Lohmann propone varias hipótesis para explicar la causa de esta crisis; a mi parecer, una de ellas es la crucial:

[...] la postración económica que sobrevino con la estricta tasación de la cuota tributaria que debían satisfacer los feudatarios a sus encomenderos, con la caída vertical en la producción de plata en Potosí hacia 1566 por escasez de mano de obra y agotamiento de los filones más ricos, y por último, con la disminución de los mismos feudatarios, fugitivos o sustraídos de las encomiendas [...] (Lohmann 1966: 9).

Hay que señalar lo que tienen en común tanto los trabajos mineros como las encomiendas: escasez de mano de obra los primeros y disminución de feudatarios, las segundas. Para mí, esas apreciaciones se circunscriben a una más dramática y, quizás por eso, suprimida en su texto: la catastrófica desaparición de la población nativa.<sup>23</sup> Al reducirse los “yndios” a menos de un tercio del número que encontraron los primeros españoles, ya no hay quién produzca la riqueza. Así, se están acabando los sueños de señorío y de impuestos fáciles para que la Corona pueda seguir triunfando con sus ejércitos en Europa. Y los españoles saben que lo que está sucediendo es consecuencia de sus actos. Eran “tierras riquísimas” cuando ellos llegaron [...] y ya no hay quién las siembre ni las riegue. En vista de esto, Ondegardo hace una dramática condena de la administración

23. “Las cifras precedentes sugieren una modificación en la pendiente de la curva durante el transcurso del siglo XVI: la caída parece especialmente rápida en los veinte años que siguen a la Conquista (sin duda, los más oscuros); luego el descenso se atenúa, manteniéndose siempre la tendencia a bajar. Si a título de hipótesis admitimos una tasa intermedia del 60 al 65 por 100 para la disminución global de 1530 a 1560, obtenemos para 1530 las cifras de 7 a 8 millones [...] Dicho de otro modo, el Perú sufre una verdadera catástrofe demográfica [...] después de la llegada de los españoles [...]” (Wachtel 1976: 141-142).

colonial: “[...] se puede afirmar que hicieron más daño los españoles en solo cuatro años que el Inca en cuatrocientos porque lo tomaron sin orden [...]” (1990: 91). Con esta categórica sanción lamenta, no la conquista o la colonización, sino la ineficiencia de la administración española, que actuó, cegada por la codicia, contra las “nuevas” gentes y los “nuevos” territorios, desarticulando su organización sin implantar otra apropiada.

Es necesario añadir que los nativos se están muriendo sin haber sido bautizados. Esto crea un mayor sentimiento de angustia en los administradores españoles. Desde esta perspectiva, ya queda mucho más clara esa constante preocupación que observamos tanto en las comunicaciones del rey como en las de sus súbditos, con respecto al “descargo de la conciencia”. El sentimiento de culpa que confiesa el rey y que Ondegardo comparte, está profundamente enraizado en la historia de España. Se inicia con la invasión morisca, considerada por muchos como un castigo por los pecados de Rodrigo, el último rey goda. La Reconquista recupera las tierras para la fe cristiana, pero el peligro de una segunda destrucción del reino cristiano todavía acecha. Una vez más, el responsable sería el rey de España, ya que los atacantes son ahora las mismas hordas españolas, llamadas mahométicas por su agresividad y violencia, y las víctimas no serían los godos sino los nativos de las Indias. Las Casas le recuerda constantemente a las autoridades españolas este castigo, que está pendiente desde 1542 hasta su muerte en 1564 (y aun después), ya que dejó una última versión de este recordatorio escrita en su testamento (Milhou 1983: 31). Las Casas se expresa oralmente y por escrito repetidamente sobre “[...] una nueva destrucción de España para que fuesen castigados los pecados de los conquistadores, de los colonizadores, y de todos los que, directa o indirectamente, por acción o por omisión, en América o en España, hayan sido cómplices de la ‘destrucción de las Indias’” (Las Casas citado por Milhou 1983: 25).<sup>24</sup> El rey está obligado, ante el Papa, a facilitar la evangelización; los encomenderos lo están ante el rey por la misma obligación, que no se está cumpliendo.

La revocación de las Nuevas Leyes, en la práctica, ha dado a los encomenderos la base legal para continuar con la explotación de los nativos, manteniendo diferencias claras entre las dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles. Históricamente, en España los grandes del reino han sido los comendadores (Postigo 1988: 106). En los Andes,

24. Las Casas citado por Milhou 1983: 25. (Traducción de la autora).

después de la conquista, estos puestos han sido ocupados principalmente por los medianos y pequeños, quienes vieron ésta como la posibilidad de su vida de ser ricos y, por ende, nobles (Chaunu 1978, I: 243). El licenciado Polo, atento observador de la conducta de los españoles en los Andes, anota: “[...] y bien cierto es que en muchos años que estuvieron sin tasa nunca fueron tan ricos como despues en pocos que vivieron con ella y asi se han ido a España muchos mas sin comparacion que antes porque tuvo suelo la pretension y la codicia [...]” (1990: 129).<sup>25</sup> Estas riquezas inesperadas y consideradas merecidas, incluidas las propias de Ondegardo, han originado fricciones políticas y sociales entre los europeos: “[...] andan dando voces sin proposito [con] solo haber llegado a la ciudad de los Reyes y aun otros antes que salgan de Sanlucar vienen maestros [...]” (1990: 138). Los españoles tienen mucho que decir, razonable o no, sobre las Nuevas Leyes, dadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542 y modificadas en Valladolid el 4 de junio de 1543 (Morales Padrón 1979: 422), y sobre su aplicación, que afectó grandemente sus expectativas de adquirir riquezas fáciles en los Andes.<sup>26</sup> Ondegardo observa que estos excesos se extienden hasta la república de indios: “[...] de esto se han dado excesivas dotes los unos a los otros porque lo han aprendido de nosotros que antes no se usaba entre ellos [...]” (1990: 162).

*Notables daños* aparece en el periodo de transición marcado por dos elementos muy importantes en la transformación del gobierno colonial en la década de 1570: la presencia en el Perú de los jesuitas y del virrey Francisco de Toledo. Durante esta década se constata la catástrofe demográfica nativa y sus consecuencias: la tremenda disminución de la producción y la tributación. Se parte de allí para afianzar a los españoles en las “nuevas tierras”, transformando profundamente la “república de indios” para proceder a una organización propiamente colonial y a una evangelización más vasta y más profunda.

Desde los inicios de la presencia española en el Perú, habían sido los dominicos y los agustinos quienes habían dirigido la vida religiosa de la colonia. Dos figuras representativas de la presencia de los dominicos en

25. “Ante esta Babilonia, los castellanos viejos enviados a las Indias como funcionarios para asegurar la autoridad real, dejaban estallar su indignación con frecuencia. ‘Codicia desordenada’ es una expresión que sus plumas repiten constantemente, inclusive las de los menos indiófilos: condenan la ‘codicia’ que pervierte ‘el orden y el concierto’ de la sociedad tradicional” (Milhou 1978: 21). (Traducción de la autora).

26. “El ideal lascasiano no triunfó plenamente, pero quedaron recogidos sus deseos de acabar con los repartimientos. La encomienda no se extirpa, pero se reforma o inicia su proceso de transformación” (Morales Padrón 1979: 422).

los Andes son fray Tomás de San Martín y fray Domingo de Santo Tomás. Ambos tuvieron una destacada actuación en la discusión sobre la perpetuidad de las encomiendas, siendo el último de los nombrados un representante de los naturales del Perú ante el rey de España para estos efectos. La predominancia dominica se mantuvo durante casi toda la vida peruana de Polo Ondegardo, reflejando el poder que tenía la orden en la metrópolis. Es a partir de la ascensión al trono de Felipe II en 1556 que la situación empieza a cambiar. Este monarca nombra al conde de Nieva como su virrey en 1559. Su llegada a Los Reyes en 1560 marca ya el inicio de una época diferente, pues llega en apoyo explícito a la perpetuidad de las encomiendas, en oposición a lo que los dominicos venían proponiendo. Esta tendencia se agudiza a partir de 1565 en que Pío V autoriza la formación de la contrarreformista Orden de los Jesuitas, quien empieza a llegar al Perú en 1568.

A fines del año siguiente tenemos ya a los dos elementos principales de cambio en el Perú: Felipe II nombra como quinto virrey del Perú a don Francisco de Toledo, quien entra en Los Reyes el 26 de noviembre de 1569, juntamente con los primeros funcionarios del Tribunal de la Santa Inquisición (Morales Padrón 1979: 459) y con algunos de los primeros jesuitas. Entre los últimos está el confesor del nuevo virrey, su primo fray García de Toledo, quien después redactaría el *Parecer de Yucay*. Este funcionario trae “Entre las instrucciones, además de la general y la especial [...] la traducción oficial al español de la ‘Instrucción sobre el modo de tratar a los indios del Nuevo Mundo’, redactada por la comisión de cardenales creada por Pío V en el verano (a mediados) de 1568 [...]” (Morales Padrón 1979: 459).

Entiendo que esta instrucción tiene propuestas diferentes a las de Bartolomé de Las Casas y otros defensores de los indios. Por ejemplo, entre las primeras medidas tomadas, se recoge los libros del padre Las Casas que estaban circulando en Indias (Morales Padrón 1979: 466). La Corona cambia su actitud hacia las Indias al tiempo que los jesuitas empiezan a desplazar a los dominicos en la política evangelizadora. A su vez, Toledo recibe órdenes expresas de “reformular la tierra”. Polo Ondegardo, en su calidad de gobernador y corregidor del Cuzco, se relacionará prontamente con el virrey Toledo. Su participación en el gobierno toledano será la de un informante destacado para los recién llegados y la de un acompañante inmejorable del virrey en sus visitas por la tierra.<sup>27</sup>

27. “A Ondegardo se refiere sin duda [Francisco de] Toledo en su carta al Rey de 1º de marzo de 1572, cuando dice después de su visita: ‘[...] habiendo acabado de pasear esta tierra con

Muchos de los textos de Ondegardo sirvieron de base para la elaboración de las ordenanzas (1572) que dictó el virrey Francisco de Toledo,<sup>28</sup> pero esto no lo hace *toledano*. He destacado la genealogía de *Notables daños* para refutar que Ondegardo la haya redactado para sustentar la posición de la tiranía de los inkas, por encargo del virrey Toledo. No consta documentalmente que haya existido tal encargo, sino más bien las numerosas solicitudes de la Corona, como queda claro del estudio de los documentos oficiales que antecedieron la redacción de *Notables daños*. Durante mucho tiempo se consideró a Ondegardo como “toledano”: “[...] Ondegardo es el jefe de una escuela o corriente histórica a la que se ha dado el nombre de *toledana* pero que tiene en el licenciado su más auténtico iniciador y mantenedor. Al sostener la tiranía de los Incas y su reciente dominio sobre el Tahuantisuyo [...]” (Porrás 1986: 335). Porrás opina esto porque acepta la propuesta de la categoría de “toledano” de Means, así como la de Urteaga y Romero, quienes se basan en que el *Parecer de Yucay* ha sido escrito por Ondegardo. Pero actualmente se sabe que “Nada más lejos del espíritu de otros escritos de Polo que aquella carta, que, como demostró recientemente Bataillon, pertenecía a otro autor. Pero el error cundió y contribuyó a la figura ‘toledana’ del licenciado Polo [...]” (Aranibar 1963: 125).

Ondegardo no apoyó la tesis de la tiranía; una lectura cuidadosa de su obra muestra que el licenciado se oponía al desmantelamiento, puesto en práctica por Toledo, de la organización nativa. Las ordenanzas de Toledo y otras normativas posteriores relacionadas con la minería, la coca, los tributos y el trabajo, entre otras, se alimentaron de los escritos de Ondegardo, pero para efectos contrarios a su intención. Si Ondegardo estudiaba los *fueros* de los nativos para generar una mejor legislación que los conservara y aprovechara, lo que se hizo, más tarde, fue extender los *fueros de Castilla* a todo el territorio andino, desarticulando la organización social, laboral y económica que los inkas administraban.

---

el hombre mas habil desta materia que yo he hallado en ella [...]”, a lo que se agrega el testimonio del propio cronista de Toledo —Sánchez o Baptista de Salazar— quien dice que ‘Polo de Ondegardo era muy experimentado en las cosas deste reino’” (Porrás 1986: 338).

28. Véase: *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1575-1580*. Introducción de Guillermo Lohmann, transcripción de Justina Sarabia Viejo. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1989.

## El pensamiento dominico en Polo Ondegardo

Aunque Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas nunca estuvieron en los Andes, el impacto de sus ideas sobre las decisiones que la corte española tomó con respecto al mundo andino fue considerable. El pensamiento dominico, en general, y la ideología tanto de Vitoria como de Las Casas, en particular, pueden identificarse en documentos, como el ítem XIX de las Nuevas Leyes:

Porque una de las cossas mas principales que en las Abdiencias han de servirnos es en tener muy espeçial cuydado del buen tratamiento de los yndios y conservaçion dellos, mandamos que se ynformen siempre de los exçesos y malos tratamientos que les son o fueren fechos por los gobernadores o personas particulares [...] guardando sus usos y costumbres, no siendo claramente ynjustos [...] (Morales Padrón 1979: 434).

Los conceptos en pro de la defensa del indígena se habían estado gestando en España desde principios del siglo XVI, especialmente en las universidades de Valladolid y Salamanca,<sup>29</sup> donde enseñara Francisco de Vitoria. Estas ideas pasaban a la región andina a través de dominicos tan descollantes como fray Domingo de Santo Tomás y fray Tomás de San Martín, a quienes Polo Ondegardo conoció de cerca. De acuerdo a Lohmann (1966: 29), Santo Tomás no sólo fue corresponsal de Las Casas<sup>30</sup> sino que, sin lugar a dudas, lo identifica como seguidor del Padre Las Casas: “[...] y el Prior del convento de Lima, Fray Domingo de Santo Tomás, sevillano, cuya identificación con las ideas lascasistas está acreditada documentalmente” (Lohmann 1977: 97).

Es interesante observar que aunque Polo Ondegardo se relaciona profesional y personalmente con los dominicos en Los Reyes, Cuzco y La Plata, no eran estos los primeros contactos que tenía con ellos. Sus ideas en pro del mantenimiento de los fueros nativos bajo el sistema de

---

29. Salamanca era, desde 1245, uno de los cuatro centros universitarios más importantes de Europa. Un autor anónimo que preparó una descripción histórico-geográfica de España alrededor de los años 1516-1518, opina así: “Salamanca es una gran ciudad y obispado, donde hay mas de cuatrocientas casas de caballeros [...] Hay allí un Estudio General de todas las ciencias, el más grande y el mejor de España, a donde vienen todos los españoles a aprender la ciencia, de donde salen singulares letrados en todas las ciencias: es otra Atenas. Tiene dos colegios [...]” (Rucquoi 1987: 110). (Traducción de la autora).

30. “[...] suscritos por el ya mencionado dominico fray Domingo de Santo Tomás, que no puede desmentir su condición de corresponsal del P. Las Casas [...]” (Lohmann 1966: 29).

encomiendas parecen haberse basado en conceptos que se habían estado discutiendo en aulas españolas en las décadas del treinta y cuarenta. El hallazgo del testamento de su abuelo materno, en el que le legó dinero para que siga asistiendo al “estudio de Salamanca” (Hampe 1985-1986: 84), prueba su estrecha vinculación con esa universidad.<sup>31</sup> Ondegardo debe haber estudiado en uno de los colegios de Salamanca dirigidos por los dominicos (Hernández 1992: 229), el de San Esteban, unos diez años,<sup>32</sup> para obtener su licenciatura en derecho. Sus estudios estarían divididos en básicos o latinidades (cuatro años); y universitarios: bachillerato o artes (tres años) y licenciatura en leyes (tres años). Debe haber asistido a clases en Salamanca por lo menos desde 1535, pues en 1538, fecha del testamento y de la posterior partición de bienes, se indica que Polo ya era bachiller. Para ingresar a los estudios propiamente universitarios de bachillerato o escuela de artes, había que tener más de catorce años de edad y graduarse después de dedicarse tres años al estudio: el primer año se estudiaba la lógica, el segundo, la filosofía natural o física, y el tercero, la filosofía moral o ética (Robles 1992: 26). En ese año de 1535, Polo Ondegardo debe tener entre quince y 17 años ya que, según Hampe, en 1550 declara que tiene más de treinta (1985-1986: 89). Debe haber cursado los estudios de licenciatura en leyes durante los tres años posteriores, entre 1538 y 1541. Cuando se embarca para Indias, en 1543, ya es licenciado por Salamanca.

Francisco de Vitoria, insigne maestro dominico que reconoció la humanidad de los indios, puso en duda la validez del *requerimiento* y de los

31. “En cuanto a su carrera académica, sólo contamos con la evidencia de que a partir de 1538 Polo es mencionado en los documentos con el título de bachiller; su nombre no figura, sin embargo, en los registros de matrícula ni en los libros de grados de Salamanca de aquella época, que lamentablemente se hallan incompletos (cf. Rodríguez Cruz 1984).

La formación del muchacho constituía materia de tanta preocupación entre sus relacionados que por el testamento de su abuelo Lope Díaz de Zárate, en febrero de 1538, se le asignó una subvención de 90 ducados para que pudiera completar sus estudios de jurisprudencia, hasta recibir el título de licenciado en Salamanca. Esta subvención debería repartirse en el lapso de tres años, ‘porque tenga con que estudiar y por defecto de no lo tener haya de dejar el estudio y perder lo que ha estudiado’, según advertía el abuelo. Tales referencias nos permiten situar la presencia de Polo Ondegardo en Salamanca justamente durante la etapa de mayor apogeo de la gran universidad castellana, cuando funcionaba como centro de irradiación de la filosofía escolástica y del Derecho civil de impronta boloñesa” (Hampe 1998: 207).

32. Lohmann (1966: 29) dice, refiriéndose a Matienzo en la Universidad de Valladolid, que el oidor estudió allí durante diez años. Este cálculo se puede extender a Ondegardo en Salamanca, por cuanto los sistemas académicos eran iguales o muy parecidos.

*justos títulos*, y recomendó públicamente la templanza a los encomenderos de Indias, entre otros temas polémicos. Enseñó en Salamanca entre 1526 y 1538 (Hernández 1992: 229). Las enseñanzas de Francisco de Vitoria eran alimentadas por noticias frescas y constantes de las Indias. Sus principales corresponsales eran otros dominicos destacados allá, como Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás (Pereña 1992: 204).

La influencia de Vitoria, si no directamente en sus clases de prima de teología, alcanzaba a todos los estamentos universitarios a través de las *relecciones* y aun se extendía a otras universidades europeas. El interés en los temas tratados y la oportunidad de las presentaciones hicieron de las relecciones manuscritas<sup>33</sup> muy codiciados por los impresores: “Una de esas copias, corregida e interpolada, escogió el editor francés Jacques Boyer para la edición príncipe de 1557. Salvo escasísimas variantes fue respetada por Alfonso Muños en la segunda edición de Salamanca en 1564” (Pereña 1992: 201). Las relecciones eran presentaciones anuales que hacía cada profesor en materias de su especialidad, ante la universidad en pleno. “En la Universidad de Salamanca este género de conferencias no había producido ningún interés hasta la llegada de Francisco de Vitoria. Sus relecciones son las más famosas de todo el historial universitario salmantino, y son lo que más fama mundial ha dado a su autor (Beltrán de Heredia 1928: 120-153)” (Hernández 1992: 231).

Se conservan hasta hoy trece relecciones de Vitoria; faltan sólo la primera y la última. De estas trece, dos se ocupan directamente de las relaciones con los “indios”, llamadas “De Indis: sobre los indios”, presentada en enero de 1539, y “Sobre el derecho de la guerra”, dada en junio del mismo año. La importancia del tema haría que se pronunciara públicamente dos veces durante 1539, algo que no se acostumbraba. Vitoria no sólo trataba temas de actualidad sino que utilizaba ejemplos y referencias a los sucesos en Indias cada vez que le era posible. Ante el ambiente de polémica que se instauró, la Corona optó por silenciarlo:

Para una Corte como la española, en la que se fraguaban tantas contiendas bélicas en Europa, en Africa y en el Nuevo Mundo, el toque sereno del antibelicismo vitoriano causaba una disonancia. Las susceptibilidades estallaron. El propio Carlos I, en una carta del 10 de noviembre de 1539,

33. “Al principio, corren inéditas [las relecciones] y de mano en mano entre discípulos y profesores. Hasta más de quinientos ejemplares se propagaron en copias manuscritas. Sabemos el uso que hicieron de ellas Soto, Cano, Ledesma, Chaves, Barrón, Cuevas y Covarrubias. Se iluminan, corrigen y hasta interpolan sus textos” (Pereña 1992: 201).

dirigía al prior del convento dominicano de Salamanca quejas muy serias y decisiones muy severas: algunos maestros de esa casa han puesto en duda en sus elecciones nuestro derecho sobre las Indias; debe recoger los escritos y sus copias sobre esa materia y enviarlos a la Corte, y en adelante no deben tratarse esos temas en público ni se debe escribir sobre ellos “sin expresa licencia nuestra (Alonso Getino 1930: 150-151)” (Hernández 1992: 133).

De los temas generales, aborda “Sobre el matrimonio”, cuando Enrique VIII se estaba divorciando en enero de 1531; en 1536 se pronuncia “Sobre la simonía”, cuando se extendía la revolución protestante por Europa.

Un tema en apariencia inofensivo escogió Francisco de Vitoria para su elección del año académico 1537-1538. Lo tituló *Sobre la templanza*. Su temperado carácter saltó sin embargo por los aires al hacer en su conferencia una aplicación americanista. La cuestión de las Indias bullía, desde hacía años, en su cuerpo y en su alma [...] Con una doctrina muy precisa va limitando los poderes de los príncipes cristianos sobre las Indias, condenando abusos y llamando con la mayor fuerza a la conciencia de los magnates [...] La conferencia armó revuelo. A la Corte llegaron las noticias y se procuró cierta alerta para que no se repitieran en público ese tipo de disertaciones (Hernández 1992: 231).

Entre las limitaciones y censuras impuestas por la Corona y la enfermedad de la gota, Vitoria no pudo continuar con sus elecciones como antes de 1540. Pero siguió atendiendo consultas de la corte, entre ellas: “[...] problemas pastorales de las Indias y sobre el envío de personal cualificado para implantar en aquellas tierras la enseñanza universitaria” (Hernández 1992: 233). Cuando Vitoria murió, en 1546, había tenido “por lo menos 5,000 estudiantes” durante su vida académica (Morales Padrón 1979: 402). Muchos dominicos tuvieron a las Indias como preocupación especial, pero Francisco de Vitoria y Domingo de Soto,<sup>34</sup> uno de sus más cercanos colaboradores y seguidores, la hicieron pública a través de las aulas salmantinas, enfrentándose también a la Corona.

Las ideas de Vitoria llegaron a las Indias como impresiones intelectuales en copias manuscritas y en ediciones impresas, como la de Muños

34. “Matienzo subraya irritado que Las Casas adhería a la opinión de Fray Domingo de Soto (expuesta en 1556), conforme la cual los españoles no podían aprovecharse de los tesoros de los indios sin su consentimiento” (Lohmann 1966b: 68).

de 1564, principalmente a través de la emigración. Emigraban sus egresados laicos o eran enviados los religiosos a hacer labor misionera. A su vez, muchos criollos iban a Salamanca a realizar sus estudios universitarios. Algunas de las ideas que Vitoria hizo públicas en su primera elección *Sobre los indios* son:

[...] a su modo [los bárbaros] ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón (Vitoria [1539] 1974: 35).

Para Vitoria, la base de un posible diálogo con el Nuevo Mundo es el derecho natural y de gentes, propio de la naturaleza humana y común a todos los pueblos (Hernández 1992: 238). Esta propuesta fue largamente debatida en la península ibérica durante el siglo XVI y posteriores, sin haberse llegado nunca a un acuerdo. La encontramos después en Polo Ondegardo. *Notables daños* nos recuerda claramente estas apreciaciones dominicas, emanadas de Salamanca y cuyo impacto excedió al claustro universitario:

[...] porque dado caso que en alguna manera se les debiese poner otra [orden] en algunas cosas que pareciere no convenir a la buena policía, no había de ser tan presto ni sin entender la suya propia, que tantos años ha que se guarda entre ellos por ley inviolable, mayormente estando determinado por los teólogos la obligación que hay de guardar sus fueros y costumbres cuando no repugnasen al derecho natural [...] (1990: 38-39).

Otra de las ideas sobresalientes que encontramos en ambos autores, Vitoria y Ondegardo, es la confirmación de la legitimidad de la conquista. No reclaman un retiro de la autoridad real de las Indias: “[...] es claro que después que se han convertido allí muchos bárbaros, ni sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias” (Vitoria [1539] 1974: 72). Estos autores solicitan un trato justo a sus poblaciones, como vasallos de la Corona: “Podría entonces [si no tuvieran leyes] decirse que para utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevos príncipes si constara que esto era conveniente para ellos” (Vitoria [1539] 1974: 72). Para Vitoria: “El emperador reinaba, por tanto, sobre una comunidad de pueblos libres. Sus leyes eran justas en cuanto conservaban y promocionaban a las poblaciones indígenas. Debía dar

leyes útiles, posibles y razonables, distintas de la metrópoli. No bastaba que las leyes fueran buenas en sí mismas si no estaban acomodadas a su estructura política rudimentaria” (Pereña 1992: 214). Por su parte, Ondegardo escribe: “[...] y saber sus fueros y costumbres, para que haciéndoles en ellos justicia en lo que se les debiese, poco a poco fuésemos entendiendo lo que se había de mudar y Su Majestad lo que debía proveer [...]” (1990: 38).

Se puede observar en estas elocuentes aseveraciones del licenciado Polo el reconocimiento de la existencia de los fueros nativos, la importancia de conocerlos y estudiarlos para así adaptarlos a la legislación española. Esta valoración de los fueros nativos se debe a que su formación académica le permitió ver lo que otros ignoraron y abogar por su defensa. Obedecen al gran interés que muestra Polo en sustentar la “república de indios”, tal como la concibieron los inkas, para que la “república de españoles” pueda seguir viviendo de la primera: “El comercio no conviene que cese [...] sin faltar ni a la equidad ni a la justicia, podría imponerse un tributo sobre el oro y plata que se importe de los bárbaros [...]” (Vitoria [1539] 1974: 71-72). La inclusión de estas ideas en su texto es indicativa de la familiaridad y el apoyo a la ideología vitoriana y, por extensión, a las perspectivas de renovación postuladas por los dominicos.<sup>35</sup>

Francisco de Vitoria es, también, el principal responsable de la introducción del humanismo<sup>36</sup> en España. Lo hace a través de su labor docente y pastoral, por medio de los monasterios dominicos y los colegios mayores o universidades que dependían de ellos, lugares estos tradicionalmente identificados como centros de la escolástica más conservadora. Para Abellán: “[...] baste señalar que, aunque todos [los profesores y teólogos que enseñaron en el Nuevo Mundo] eran escolásticos, su doctrina nada

35. “En la Orden de Predicadores [los dominicos] recayó, sobre todo, la función evangelizadora en el Nuevo Mundo, lo que los llevó a afrontar problemas fundamentales sobre el derecho español al dominio americano, los fundamentos jurídicos de la expansión y colonización sobre las nuevas tierras, así como cuestiones antropológicas de primer orden sobre la naturaleza y derechos de los indígenas. En la resolución de estas cuestiones ejerció una indudable y positiva influencia la atmósfera intelectual creada por el erasmismo [...]” (Abellán 1992: 164).

36. “Aunque el caldo de cultivo del humanismo español fue el erasmismo, no dejaron de producirse otros movimientos filosóficos entre los que tomaron cuerpo el neoplatonismo, el aristotelismo, los precartesianos y la filosofía crítica” (Abellán 1992: 159); “El aristotelismo español ocupó el rango de filosofía oficial de la época y llenaba el contenido docente de las universidades españolas, muy principalmente las de Alcalá y Salamanca [...] Pero sin duda lo más original de la filosofía española del quinientos hay que buscarla entre los precartesianos y la filosofía crítica [...]” (Ibíd.).

tenía que ver con la Escolástica degenerada y decadente que imperaba en Europa, pues habían recibido el impulso de la renovación y enriquecimiento que a la Escolástica española infundió el humanismo renacentista, a través del erasmismo” (1992: 187). Vitoria propuso nuevas ideas e incentivó la formación de actitudes críticas que tuvieron muchos seguidores tanto entre los estudiantes laicos como entre los religiosos.

En Indias, estas ideas renovadoras adquieren la calidad de denuncias que, aunque coreadas por mucha gente, fueron canalizadas por varios religiosos dominicos. Estos destacados protagonistas de la historia de España en América lograron que la corte española desarrollara una sensibilidad especial hacia los casos de abuso, explotación y consiguiente muerte de los nativos.

Ondegardo, a la vez humanista y realista, insiste en su relación que el rey de España debe comprender mejor sus “nuevas” tierras y gentes para poder conservar algunas de sus instituciones, especialmente las que se ocupan de la producción y distribución de bienes y servicios. Conociéndolas, se podrá cambiar o añadir las normas que sean necesarias:

Finalmente, en la administración de la justicia no hay duda, sino que justificándolos por nuestras leyes y poniendo la fuerza y riesgos, el acertar ha de ser acaso y otras muchas cosas que son menester ordenar, porque si los quieren poner en otra orden de la que tienen, bien claro se entiende que el suceso será el que yo he dicho en otras partes, si no que entendiendo primero sus fueros y arrimándose a su propia orden, tomándola por fundamento, y en ellos mismos remediar lo injusto si se hallare y hacer justicia a los que parece que están agraviados, que algo se halla de esto y añadir lo que fuere necesario porque de otra manera podriase errar, de suerte que queriéndoles poner orden nueva que perdiesen la suya, por donde ellos se entienden y los entendemos y que quedasen sin ninguna, de manera que despues, con grandísima dificultad, los tornasen a su camino, de lo cual será testigo el tiempo si otra cosa se intenta (1990: 171).

El reconocimiento de los fueros nativos va a permitirle al rey elaborar y emitir legislación apropiada y pertinente. Este re-conocimiento implica un segundo conocimiento, esto es, la inclusión de un saber cultural específico en un campo cognitivo diferente, extraño, en el que también tiene sentido (Greimas 1983: 119). Significa también la adaptación de un elemento a patrones conceptuales previos; es decir, existe algo diferente de lo ya sabido o conocido que puede ser reconocido como válido: “De lo cual asimismo resulta otro negocio de gran importancia para entender una cosa, que algunos se les hace dificultoso de creer que se podrá satisfacer si se allanase a quererla entender [...]” (1990: 120). El “querer en-

tender los fueros nativos” podrá parecer obvio, pero en una situación colonial, el reconocimiento de que los colonizados también tienen leyes es un paso importante hacia el reconocimiento de que no deben ser sujetos de opresión.

El hecho que los fueros nativos sean antiguos y que se basen en valores universales es una prueba de que los colonizados no son “incivilizados”, que no les “falta razón”. Esta concepción se deriva del humanismo identificado en el licenciado Polo: “[...] en sus originales hay bastante memoria que se pueda colegir el tiempo que ha que entraron debajo de leyes universales, que vivieron debajo de ley y que cada uno en su tierra tenía sus leyes que ordenaban conforme a instinto natural como de todas las naciones que no las tienen les acaeece por providencia divina [...]” (1990: 39). Por su parte, Vitoria sentencia:

5. Está, pues, claro que la fuente y el origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales. De ese mismo capítulo se infiere prontamente que el mismo fin tiene y la misma necesidad que las ciudades los poderes públicos. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea. La misma es, pues, la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad [...]

6. La causa eficiente del poder civil ya de lo dicho se entiende fácilmente. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios solo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo (Vitoria [1539] 1974: 5-6).

Ondegardo apoya abiertamente la posición humanista dominica, al defender los fueros de los nativos. Afirma que la posesión y el dominio de los territorios y gentes andinos deben consolidarse a través de un gobierno asentado en un *corpus* de leyes coherente con la situación que regula. El simple traslado de los fueros provinciales españoles a Indias no contribuiría en nada al logro de este objetivo por cuanto estarían desfasados de la realidad de la práctica local. Pero esto fue lo que se hizo, a pesar de las insistentes prevenciones de Polo Ondegardo. Se extendieron los fueros españoles a los Andes, dirigiendo en castellano a etnias que hablaban lenguas nativas, las leyes y normas concebidas en la península ibérica. La aplicación de los fueros españoles al otro lado del Atlántico, a la par que contribuía con el proceso de colonización, desestabilizaba aún

más la ya debilitada organización nativa, apresurando la desarticulación social y económica del gobierno inka. Ondegardo también influyó en la toma de decisiones teológicas, jurídicas y políticas de su momento.

### República de indios, república de españoles

Los “indios”, presencia genérica en el texto de Ondegardo, comparten el lugar de los “otros” con los peninsulares, pero sin establecer relaciones de identidad o de igualdad. En sus propias palabras: “[...] que yo hice toda la información posible así entre indios como entre españoles, inquiriendo la razón de haberla traído [...]” (1990: 98). Esta cita me ayuda a prologar la complejidad de su “tercera persona”, de la que habla en *Notables daños*. La necesidad de considerar a nativos y a españoles como entidades sociales separadas, como sujetos diferenciados, expresa no sólo el deseo de abarcar todas las instancias sociales, sino también la dramática división de la sociedad. Cada grupo social vive en un coto cerrado; únicamente a ciertas personas les está permitido pasar de uno al otro. Este tipo de contacto, mediado y asimétrico, genera problemas específicos en cada recinto social y en las áreas en que se relacionan. Así, los elementos de conflicto están presentes cada vez que Ondegardo describe una situación en que se vinculan colonizador y colonizado: “[...] en lo cual estos indios reciben y han recibido agravio y notoria injusticia [...]” (1990: 50). El autor describe estas relaciones conflictivas desde su perspectiva de jurista y funcionario público ocupado en la administración colonial.

Aun cuando la legalidad peninsular ha sido trasladada a las Indias, los españoles están haciendo lo posible para que funcione sólo en su beneficio. Ondegardo sanciona esto como una manipulación de la ley española y, como persona pública, denuncia estas prácticas ante el rey: “[...] y es lo bueno que el fiscal trabajo todo lo que pudo en probar que fuesen estas chacaras del Inca y los encomenderos [en] que no habian sido de los indios; de manera que finalmente cada uno probaba lo que le convenia por no entender el negocio [...]” (1990: 51). Ondegardo expresa su perplejidad ante los abusos perpetrados desde el sistema legal español, precisamente la entidad que debía evitar la injusticia entre todos los vasallos: “[...] que tambien por este presupuesto han querido algunos tomarles el ganado diciendo que fuese del sol o del Inca y aun antes que hubiese justicia [Audiencia en el Perú] como ahora salieron con ello y les tomaron gran suma [...]” (1990: 52). El problema del que se aprovechan los peninsulares surge al tratar de transferir propiedad estatal inka a

manos de españoles, cuando no existía el concepto de propiedad privada en los Andes. La ley española regula estas transferencias, pero el problema es que los principios sobre los que se basaron esas leyes no son aplicables a la nueva situación. Estos vacíos en la legislación temprana, de acuerdo a Ondegardo, llevaron a cometer errores y dieron pie a numerosos abusos, privando a la población nativa de tierras y de bienes.

El exceso en el cobro de los tributos es solamente un ejemplo de la dramática situación por la que pasan los nativos: “[...] bien claro esta que obligarles a estos a la contribucion de comida por razon de tasa como ahora en la forma que esta hecha se platica entre ellos no es justo que se permita [...]” (1990: 62); “[...] que considerados los indios y las tierras no se tase la comida sino las fanegas que fuere justo que siembren para el encomendero [...]” (1990: 62-63). Ondegardo opina que no es el sistema español de tributación el que está en entredicho; es el abuso que genera cuando éste se aplica injustamente. Ha visto la destrucción como resultado de esos abusos y teme que las dimensiones de esa destrucción provoquen una crisis que ponga en peligro todo el sistema colonial.

Con el simple hecho de describir las equivocadas aplicaciones legales como un problema que debe resolverse, Ondegardo se presenta como el opositor de quienes no ven las cosas de ese modo. Esos “otros” que tienen ideas diferentes a las suyas incluyen a su enunciario, el rey de España, quien en ocasiones no envía directivas o emite las regulaciones erradas y cuestionadas y posteriormente las anula para calmar a los encomenderos. Ondegardo, entonces, se enfrenta a los encomenderos, posición doblemente conflictiva ya que él mismo es uno de ellos, en su esfuerzo por contribuir a que le rey legisle con justicia para todos sus vasallos. La posición de enfrentamiento con los encomenderos pone a Ondegardo del lado de los nativos. Esta alianza intelectual tiene efectos políticos, ya que al apoyar la independencia de los *caciques*<sup>37</sup> frente a los

37. Ondegardo nunca utiliza la palabra *kuraka* del quechua, prefiriendo la del taino, *cacique*; “*Cacique*: 1492. Del taino de Santo Domingo, donde designaba a los reyezuelos indios” (Corominas 1983: 115); “*Cacique*: Vale tanto, en lengua mexicana, como señor de vassallos, y entre los bárbaros aquel que es señor que tiene más fuerças para sujetar a los demás. Y presupuesto que los que poblaron el mundo después del diluvio, dividiéndose en la confusión de las lenguas al fabricar la torre de Babel o Babilonia cada nación de las que se apartaron llevaron consigo algún rastro de la lengua primera, en la cual habían todos hablado, y quedó con Heber y su familia de donde procedieron los hebreos; y assi digo que este nombre cacique puede traer origen del verbo hebreo *chazach*, *roborare* y de allí *chesech*, *fortitudopet fortis*. de donde se pudo dezir cacique; con todo esso yo me remito a los que tienen noticia de la lengua” (Covarrubias [1611] 1943: 259); “*Curaca*. El señor

encomenderos, le está dando a los primeros un reconocimiento social incompatible con su condición de vasallos, vigente bajo la figura de la tutela. Esto genera un dilema aún mayor para nuestro autor, ya que lo lleva, finalmente, a reconocer un mando sin tiranía entre los inkas y sus herederos indígenas. El clamor de Ondegardo debe entenderse como una voz más bien aislada en la colonia andina: mientras los encomenderos tienden a percibir a los nativos como explotables, sujetos-esclavos descartables, Ondegardo los ve como tributarios necesarios.

La interdependencia de la “república de indios” y la “república de españoles” mediada por el tributo es obvia para Ondegardo. Las obligaciones reales le son hartamente conocidas a sus vasallos: “[...] El favor del príncipe [...] consiste en hacer mercedes perpetuas, debajo de alguna distinción de personas, mayores, medianas y menores, según lo requiera la justicia distributiva acerca del cuerpo político que es la república donde no conviene que todos sean iguales [...]” (Milhou 1978: 22 cita a Juan de Zumárraga [1530] 1947). Por ello, en su texto, el autor le recomienda al rey asumir una visión diferente: “[...] llevando por delante la conservacion de todo el reino asi junto no considerando la de los indios y la de los españoles por dos republicas sino una y que de tal manera se provea que por favorecer demasiado a los unos no se pierdan todos [...]” (1990: 138). Habla para el futuro cuando recomienda que se siga el camino de la integración, tanto desde la perspectiva española como de la nativa: “[...] no se mira que por la misma razon se destruye la orden con que ahora se sustentan las republicas de los españoles sin las cuales tambien los indios quedarian perdidos [...]” (1990: 163). La necesidad de la conservación de todo el reino como una unidad está basada en principios económicos que, para Ondegardo, se sustentan en las normas y regulaciones sociales jerarquizadas en estamentos relativamente rígidos. La desaparición de la república de indios pondría en entredicho la función de tutores o protectores de los nativos que ostentan los encomenderos para justificar su dominio.

En la república de indios, Ondegardo llama a los nativos por los nombres de las etnias a las que pertenecen: chancas, huancas, canas, canches, etc. Utiliza muchas otras palabras para describirlos como entidades sociales: naturales, indios tawantinsuyos, inkas, etc. Al describir su organización social, recurre a los títulos de sus funcionarios para explicarla

del pueblo. *Curaca*. El señor mayor o superior. *Curaca cuna*. Los principales o nobles del pueblo” (González Holguín [1608]1989: 55); “*Curac*. El hijo mayor (Ibid.: 56).

mejor e informar al lector sobre los diferentes niveles de autoridad existentes en el Tawantinsuyu: Inca, cacique, principales, mandones, atunlunas, principalejos. Por otra parte, la república de españoles está menos poblada en el texto de Ondegardo, quien se refiere a sus representantes como cristianos, los jueces, “ellos”, los alguaciles, el encomendero o el amo, indicando principalmente las funciones sociales o los puestos que ocupan en la burocracia colonial.

Ondegardo generalmente describe el mundo inka y los tiempos prehispánicos como una situación de orden controlado que contrasta con los tiempos caóticos que está viviendo: “[...] en esto ni en lo demás no había más tasa de la voluntad del señor y solo el repartir les quedaba a los naturales en lo cual ellos tenían tanta orden que no habían menester pleitos ni terceros que los concertasen ni mucho tiempo para acudir cada uno con lo que le cabía [...]” (1990: 96-97). La situación anterior, de una economía social organizada, brota de una base individual que fue observada también por Ondegardo: “[...] pero en todo lo necesario para la vida humana conforme a la costumbre y uso de estos indios todo lo saben hacer indistintamente de manera que ninguno hay que haya menester a otro ni pagarle porque le haga lo necesario para su casa ni para sus personas [...]” (1990: 116). Contrasta su visión del pasado con la situación presente, cuando, de acuerdo a su criterio: “[...] con esta orden los hallamos y en ella se han criado y conservado y tenían riquísimas repúblicas [...]” (1990: 164).

Ondegardo es conciente de la responsabilidad social que conlleva el haber desmantelado la economía de los nativos: “Esta orden después que los indios entraron debajo del dominio de Su Majestad fue forzado alterarla como fueron divididos y encomendados por provincias [...]” (1990: 123). La reorganización a la española provocó una ruptura en la compleja administración territorial andina que había logrado integrar y articular una multiplicidad de ambientes ecológicos que producían hasta excedentes. Ondegardo trata de transmitir esta realidad a su lector, el rey: “[...] los cuales [depósitos] todos se hallaron llenos [de toda clase de productos] cuando llegaron los españoles [...]” (1990: 56). En vista de que los españoles desarticulaban la organización territorial nativa, mutilando su economía, son responsables de los efectos de esas alteraciones.

El autor indica que el Tawantinsuyu estaba constituido por dos mitades o *parcialidades*, y nos dice que esta división aparece en los niveles inferiores observados: “[...] porque si en la primera división de *Anansaya* y *Urninsaya* [sic] que se hace en los pueblos [...] [luego] en la que hace cada una de las parcialidades con sus principalejos [...]” (1990: 155).

Menciona también que la parcialidad Hatun o Hanan prevalecía sobre la parcialidad Urin: “Solo hay que la parcialidad de Anansaya de ordinario se le reconoce un poco de preeminencia para hacer las cuentas en su casa y juntarse cuando el lo manda [...]” (1990: 153). Es muy cuidadoso al distinguir a los *mitmaq* de otros grupos étnicos, describiéndolos con gran lujo de detalles. Esta descripción de una sociedad inka compleja socava la imagen de las behetrías (organización social que no estaba basada en la sucesión dinástica) utilizada para sustentar el argumento de la guerra justa. Ondegardo no cae en los extremos de tildar a la sociedad inka de behetría o de tiranía; en su lugar, describe una sociedad controlada y bien administrada, capaz de competir y llevarle la delantera a la sociedad española en muchos aspectos fácilmente observables: construcción de caminos y de edificios, irrigación, cultivo, intercambio de productos, comunicaciones, textiles.

Con las palabras que dan cuenta de la presencia de los nativos en el texto de Polo Ondegardo, encontramos muchas menciones que expresan la idea de una persona con mando sobre otras, “[...] los caciques han sucedido en lugar del Inca [...]” (1990: 162). Como los altos jefes han desaparecido, es ostensible que los caciques están ocupando posiciones de poder. Ondegardo se ve forzado por los otros españoles a referirse a la situación de los caciques, acuciado principalmente por la cuestión de su estatuto social. Este es un tema complicado tanto para las autoridades españolas como para los españoles en general: “[...] no se niega que el remedio para que los caciques con sus indios no sean tan señores deja de ser necesario [...]” (1990: 163). Bajo esta óptica, se sigue percibiendo a los caciques como señores, una aseveración inaceptable, social y políticamente, en términos españoles. Los caciques son señores porque tienen poder e inferiores bajo su mando, visto esto bajo una lente feudal (Pease 1992: 129).

En la sociedad de órdenes española, solamente los miembros de la aristocracia, los cristianos viejos, podían haber exhibido una autoridad tal (Chaunu 1976). Pero que un “indio”, aunque éste sea un cacique, tenga acceso al señorío, inclusive en círculos reducidos tales como la república de indios, es inaceptable tanto para grandes como para medianos y pequeños. Su mera existencia es un desafío a la autoridad del encomendero y de otros funcionarios españoles y, sobre todo, al concepto prevaleciente entre ellos del orden social: amenaza a la aún precaria administración colonial. Los encomenderos, por su parte, se encuentran en la situación de tener a su cargo gente que tiene poder sobre otros, basado en el derecho consuetudinario, mientras el derecho de los

encomenderos está siendo cuestionado.<sup>38</sup> En la *Historia de las Indias*, Las Casas sostiene que la institución de la “encomienda” y la esperanza de obtenerla:

[...] levantó los corazones de las viles y serviles personas a pensar y presumir de sí mismos, que habiendo nacido para servir e trabajar corporalmente y ser mandados, en poniendo el pie en esta tierra no asentaban con nadie, ya que no querían asentar, no para abajar el lomo en servicio alguno corporal, sino para estar y andar enhiestos, y con una varilla en la mano, ser verdugos de los mansos y humildes indios y mandar [...] (Milhou 1978: 28).<sup>39</sup>

Desde la perspectiva del encomendero, el mando de los caciques debe terminar. Ondegardo acepta que la autoridad de los caciques debería estar bajo algún tipo de control español, pero también cree que así, a largo plazo, los nativos no estarán nunca tan bien organizados como lo estuvieron bajo sus propios jefes.

Esta tensión social que surge del desorden posinvasión declarado en el texto es también la expresión de un dilema cultural provocado por la superimposición de dos sistemas diferentes: el nativo y el europeo. Como ejemplo de ello vemos que la imagen de los caciques como opresores aparece en el texto de Ondegardo y en el de otros a partir de la idea común para los españoles que la *mita*<sup>40</sup> inkaica era un tipo de trabajo forzado: “[...] era bastante [construir los edificios] para no holgar en todo el año y porque solo es menester responder y remediar lo que todos [los españoles] afirman de la opresión de los caciques [de los nativos] [...]” (1990: 113). Esta concepción se origina en categorizaciones que tienen sus raíces en culturas en las que el trabajo, la producción, el intercambio y la redistribución son diferentes.<sup>41</sup> En estas circunstancias, se

38. “[...] ¿no podríamos interpretar ese texto, que está lejos de ser el único en la obra de Las Casas, como una profesión de fe muy tradicional: fastidio acerca del enriquecimiento y del paso de un ‘estado a otro?’” (Milhou 1978: 28). (Traducción de la autora).

39. Traducción de la autora.

40. “*Mittayoc*. El que trabaja por su tanda o vez. *Mittani mittacuni*. Caberle su vez de hazer algo. *Mittay mi chayamun*. Vieneme mi vez. *Mittachini, mittacuchini*. Hazer que sirva por sus vezes. *Mittan cuncapi, o mita mittapicak*. Lo que a sus tiempos y ocasiones sucede” (González Holguín [1608] 1989: 243).

41. “[...] de allí hubo un paso importante cuando se pudo comprender que la autoridad había asumido dentro de tal sistema económico (de prestaciones recíprocas) la función de administrar el trabajo colectivo (entendido ahora como las prestaciones ‘rotativas’) de manera tal que pudiera producirse un excedente a redistribuir. La economía redistributiva pasaba a primer plano.

observa que el concepto prehispánico de *mita* ha sido saturado con significados provenientes de la lengua y la cultura españolas. Las dos situaciones, la propia y la ajena, tienen ciertos aspectos comunes que permiten su reconocimiento por parte de una de ellas. La cultura dominante utiliza esa área de similitud conceptual para construir una identidad entre las dos situaciones. En el presente caso, una cultura, la del colonizador, está asignando valores a un aspecto de la cultura colonizada, “olvidando” que los rasgos en común sólo permiten similitudes y no identidades. Para la mayoría de españoles el trabajo manual era deshonoroso.<sup>42</sup> Además de ello, y por lo mismo, ese tipo de trabajo siempre era impuesto. La cita de Alain Milhou de la *Memoria del contador Luis Ortíz a Felipe II* (1558) describe gráficamente la actitud de la sociedad española hacia el trabajo manual:

[...] que derroguen las leyes del Reyno por las cuales estan los ofiçiales mecanicos anichilados y despreciados y se promuguen [sic] y ağan otras en favor dellos, dandoles onrras y ofiçios como se aze en Flandes y en los otros Reynos donde hay hordenadas rrepublicas con estas libertades. Se a de mandar que todos los que al presente son nacidos en estos Reynos de diez años abajo y los otros que naçieren de aquí adelante para siempre jamas, apriendan letras, artes o ofiçios mecanicos aunque sean hijos de Grandes y de cavalleros y de todas suertes de personas; y que los que llegaren a diez y ocho años y que no supieren arte ni ofiçio ni se exercitaren en el sean abidos por estraños destos Reynos y se execute en ellos otras graves penas [...] (Milhou 1978: 26).

Estos fueron los valores que se transfirieron de la cultura española y que se le asignaron a la *mita*. Por su parte, para los nativos, el trabajo físico (especialmente el trabajo de grupo) y su intervención en la producción y la reproducción de los bienes comunes destinados al culto se consideraban como una honrosa participación en la esfera de lo sagrado.

Todo poder es redistributivo en los Andes. Puede entenderse que la redistribución es un paso más adelante, un nivel más amplio y genérico de la reciprocidad. Así, todo poder andino administraba tareas productivas como la *minka* o la *mit'a*, recibía energía humana y la aplicaba a la producción. Por eso es que no había un régimen tributario, así como tampoco hubo moneda ni intercambio basado en un régimen de precios que funcionara en un mercado. Si los intercambios andinos funcionaron específicamente en términos de las relaciones de parentesco, puede apreciarse que la redistribución siguió los mismos canales, por ello el Inka debía establecer tales relaciones con la gente” (Pease 1992: 110).

42. “Cada uno se ocupa conscientemente de no hacer nada: la galantería, el cigarrillo, la elaboración de cuartetas y octavas, y sobre todo, las cartas, son suficientes para llenar agradablemente la existencia. En general, el trabajo les parece a los españoles una cosa humillante e indigna para un hombre libre” (Bennassar 1975: 96 citando a Théophile Gautier). (Traducción de la autora).

Ondegardo tiene ideas muy claras con respecto a los cargos de liderazgo y poder que ostentan los caciques, ya que comprende cómo funciona la organización nativa: “[...] porque todo lo que sale fuera de distribución general no lo usaron [...]” (1990: 164); “[...] y para todo no es menester tratar con mas de con dos o con tres principales en un repartimiento de mil indios porque ellos lo tratan con sus inferiores” (1990: 164). Esta organización es muy diferente de la que se encuentra en la república de españoles, en la que la retribución del señor hacia sus inferiores es únicamente la protección ante los ataques de enemigos. En los Andes, todo trabajo colectivo revierte, en última instancia, en la misma colectividad. Los nativos no son sujetos de exacción de dinero ni de productos bajo la forma europea de impuestos o de tributos, ya que la producción que resulta del trabajo de la comunidad en las tierras destinadas a ello se utilizará para satisfacer las necesidades del culto, para la redistribución entre la población o para ser almacenada en los depósitos comunales o estatales.

Pero existen “otros” que no piensan así al no haber percibido las distancias culturales entre los dos tipos de organización laboral y las consecuentes diferencias. Estos “otros” no llegan nunca a ser identificados en el texto de Ondegardo; aparecen sólo como un murmullo en el fondo del escenario: “[...] luego tratate del medio que se podría dar para que los caciques no viviesen con tanta libertad<sup>43</sup> como dicen que lo hacen, de que se tiene sospecha general, en que yo no tengo duda, aunque es sin comparación mas de lo que dicen por otros caminos que comunmente se trata [...]” (1990: 136). La posición especial de los caciques como nexo entre las autoridades españolas y la población nativa hace pensar a los españoles que estos están haciendo trabajar a los nativos para su propio provecho, acumulando riquezas y evadiendo el pago del quinto real, justamente como lo hicieron antes los encomenderos. El licenciado Polo sabe que los caciques no se están haciendo ricos y que no están utilizando

43. “*Libre*. Tiene por opuesto siervo. *Libertad*. Opónese a la servidumbre o cautividad. *Libertar*. Hazer a uno libre. Libertarse, comprar su libertad. *Liberto*. Aquel a quien, siendo esclavo, se dio libertad” (Covarrubias [1611] 1943: 765); “*Libre*. S. XIII al XX. Que tiene facultad para obrar o no obrar. S. XV al XX. Que no es esclavo. Que no está preso” (Alonso 1958: 2560-2561); “*Libertad*. S. XIII al XX. Facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra o de determinar espontáneamente sus actos. S. XVI al XX. Estado o condición del que no es esclavo. S. XVI y XVII. Por extensión, persona libre. S. XVI al XX. Falta de sujeción y subordinación: independencia. S. XVI al XX. Facultad que se disfruta de hacer y decir cuanto no se oponga a las leyes ni a las buenas costumbres. *Libertar* S. XVI al XX. Poner a uno en libertad, sacarle de esclavitud sujeción” (Ibíd.: 2558-2559).

la energía y el servicio de otros para su peculio, sino para que la comunidad pueda pagar el impuesto requerido. Utiliza todos los medios a su alcance para convencer a sus paisanos sobre esta falacia, pero sin éxito.

El autor dice que él ofrecerá formas de limitar la “libertad”<sup>44</sup> de los caciques, ya que se da cuenta que la posición especial de estos está enfrentada a la de los encomenderos. Y aunque no cree que debieran desaparecer, se ofrece a proporcionar soluciones a lo que ve como un problemático asunto social. Intenta aplacar a sus paisanos a través de la argumentación basada en la razón; para ello, ofrece explicaciones sobre la imposibilidad de que los caciques estén robando, “[...] porque se vaya entendiendo el fraude de los caciques, entendidas sus platicas y cuenta [...]” (1990: 151), ya que esta es la principal acusación que esgrimen las autoridades españolas contra ellos: “[...] y porque esta opinion que los caciques roban estos indios es tan comun y no sin gran ocasion [...]” (1990: 161); “[...] los que absolutamente afirman que los caciques hurtan gran numero de hacienda y estan muy ricos de plata y oro [...]” (1990: 131). La figura del cacique se caracteriza, entonces, por el robo y el fraude. La opinión popular española, al filtrar la figura de los caciques a través de sus patrones culturales y sus experiencias a, los ha transformado de señores en ladrones: “[...] antes de la tasa los llevaban los encomenderos y que despues los roban los caciques y luego que hay entre estos principales grandes tesoros” (1990: 135-136).

Otra opinión generalizada entre los españoles es que los funcionarios españoles son los únicos adecuados para garantizar una continua exacción de bienes y de servicios de los nativos, pero esos funcionarios también deben estar bajo un control estricto. El licenciado Polo tiene algo que decir al respecto: “[...] [los que tratan lo contrario] que tan determinadamente sin ahondar el negocio se atreven a hablar en cosa tan pesada, yo creo sea menester responderles [...]” (1990: 140), estableciendo claramente que sabe que los caciques no roban (no está dentro de sus costumbres; el valor mercantil de los productos ha sido establecido por los españoles) ni tienen posibilidad de hacerlo (por la organización abierta que exhiben): “[...] de manera que entendido que entre ellos hay orden y cuenta y razon tan delicada [...] que es cosa maravillosa la diligencia que ponen aunque no se lleven mas de lo que caben” (1990: 150).

44. “Más aún, el análisis genealógico muestra que el concepto de libertad es una ‘invención de las clases dominantes’ y no es fundamental para la naturaleza humana ni se encuentra en la raíz de su conexión con el ser y la verdad” (Foucault 1977: 142). (Traducción de la autora).

Rechaza los cargos que los “otros” imputan a los caciques, considerando que los acusadores no han comprendido sus costumbres ni conocen el sistema de valores indígena: “[...] y así los caciques y principales no les roban a los indios y la averiguación quedara buena y fácil de remediar donde pareciere lo contrario [...]” (1990: 156).

Este conflicto entre miembros de la república de españoles es indicativo de la difícil tarea de Ondegardo: para defender su postura, basada en la experiencia y el razonamiento, se tiene que ubicar en el lado de los caciques: “[...] a mí me pareció que tenían razón [los caciques] mayormente, entendida la costumbre de estos [...]” (1990: 133). Su alegato se presenta como una apelación a la razón de su lector; este recurso es una de sus principales estrategias para transmitir lo que considera importante. Ofrece descripciones muy detalladas para explicar por qué cree que los caciques no roban y no podrían hacerlo:

Hecha pues esta división general a que se hallan presentes a lo menos todos los principales de cada parcialidad y los unos y los otros llevan en sus quipos y registros lo que les cupo, se tornan a juntar cada cacique con sus sujetos y tratan de lo que cabe a cada principalejo de lo que les fue repartido conforme al número viejo y posibilidad y hacen su distribución [...]. y cabe al cacique principal su parte conforme a su posibilidad e indios que tiene [...] (1990: 154).

Ondegardo se enfrenta así a las acusaciones de los “otros”: “[...] lo cual les será dificultoso de creer [...]” (1990: 131); “[...] que en esto de hurtar no hay duda sino que hay exorbitancias [...]” (1990: 132), y final y definitivamente: “[...] no ay duda sino que ninguno consiente en agraviar a su parcialidad [...]” (1990: 151). El licenciado entiende el cargo de los caciques como exclusivamente administrativo; él no los inviste con los poderes señoriales que otros españoles parecen ver en su organización.

Ondegardo nos asegura que la mayoría de españoles no ve la diferencia que existe entre las categorizaciones culturales correspondientes a cada una de las repúblicas. Por ejemplo, la república de indios no considera la posesión de dinero ni riquezas como un objetivo en la vida, mientras que la república de españoles tiene la acumulación de riquezas como meta. Para la república de indios, el objetivo es uno de servicio y de obediencia a las órdenes de los superiores. Quizás este énfasis en la obediencia, aun para con funcionarios y leyes abusivas, forzó, para asombro de Ondegardo, a que varios caciques se suicidaran cuando no podían cumplir con las exorbitantes cantidades de productos y de metales que requerían los encomenderos. Por otra parte, la sociedad de órdenes (o castas)

española, sí está basada y organizada alrededor de las riquezas y las propiedades (Postigo 1988). En este, como en otros asuntos de relación conflictiva, lo que está en juego es la ceguera o la ignorancia cultural.

La postura de Ondegardo es bastante clara: reconoce que los nativos tienen fueros, diferentes a los de la Península, pero sin ser necesariamente malos o defectuosos, indicando que la razón también puede estar del lado de los nativos. Estas dos afirmaciones están en abierto enfrentamiento al concepto español de que el gobierno de los inkas fue tiránico, y de que se perpetuó en el régimen de los caciques. Al hacer tangible la existencia de los fueros nativos para que la Corona mejore su administración, Ondegardo desestabiliza a la misma autoridad española en Indias. Implícitamente, está reconociendo una organización nativa que pertenece a un gobierno regulado por normas y leyes, y no la tiranía que justificaría la invasión y la conquista, la guerra justa. La existencia de una sofisticada organización y de unas complejas articulaciones sociales que han producido, en palabras de Ondegardo, “repúblicas riquísimas”, es indicativa de la calidad de los fueros que tenían. Este reconocimiento indica, además, una posición política clara de defensa de los fueros nativos y de su subordinación a la Corona española. La mención del uso de razón por parte de los caciques confirma también esta posición, enfrentándose a la idea, largamente discutida y utilizada a lo largo del siglo XVI y posteriores, de la supuesta carencia de inteligencia y de razonamiento lógico entre los nativos para justificar adicionalmente la tutela de la encomienda y el dominio general de las poblaciones nativas.

Al cumplir con su intención de comunicar la naturaleza del orden nativo, Ondegardo ha sido capaz de superar las limitaciones o restricciones impuestas por su propio patrón cognitivo, especialmente el referido a la organización feudal. Esto le ha permitido percibir las organizaciones nativas con menos prejuicios que otros, siéndole posible identificarlas como diferentes y reconocerlas como válidas. El conflicto ideológico entre Ondegardo y los “otros” españoles ha provocado que esta discusión emerja en el texto y que llame la atención. Si no hubiera surgido el conflicto entre las dos “repúblicas”, se habría sabido muy poco de ello y quizás no hubiera aparecido en la relación. Sería un tema más que hubiera quedado ocluido por la miopía cultural, como el del sacerdocio femenino y las computaciones de los calendarios y cíclicas relacionadas con la observación astronómica, y los registros históricos en *quipu*, entre otros.



TERCERA PARTE

---

**TRADUCCIONES LINGÜÍSTICAS Y CULTURALES**

---

*Las lenguas nativas en sincronía*

**El panorama lingüístico del Tawantinsuyu**

Me he referido a las lenguas habladas en el *nuevo mundo* como “lenguas nativas”, utilizando un término genérico y recurriendo al plural sólo para dar una idea general del entorno lingüístico andino en el siglo XVI. Ahora voy a auscultar esa descripción porque interesa determinar qué lenguas se están utilizando cuando llegan los españoles y qué lenguas se traducen a qué lenguas cuando ellos necesitan información. Para proceder a identificar las lenguas en uso entre los nativos, tal como las describen los españoles, es necesario relacionar tres variables: la geográfica, la temporal y la lingüística para definir dónde y cuándo se hablaba qué.

Las descripciones del panorama lingüístico del Tawantinsuyu hechas por Pedro de Cieza, Juan de Betanzos y Polo Ondegardo durante las primeras décadas de la presencia española en los Andes ya presagian la complejidad de la tarea: “[...] se savia y usava una lengua en mas de mill y dozientas leguas y aunque esta lengua se usava todos hablaban las suyas que son tantas que si lo escribiese no lo creyrian [...]” (1985: 72). Esta es la opinión de Pedro de Cieza, quien estuvo recorriendo la región andina durante un año y medio, entre 1548 y 1550. Polo Ondegardo, quien escribe en 1571, casi al final de sus treinta años de estadía en el sur andino y de su vida, dice al respecto: “[...] y aunque a lo menos los principales estan obligados a saber la lengua general pero cada provincia tiene la suya” (1990: 118). Betanzos ofrece aseveraciones que confirman las descripciones anteriores, siendo su opinión la de un español “antiguo en la tierra”: “[...] porque las provincias eran de diferentes lenguas los tales

capitanes mandaban que los señores y naturales de las provincias que así se juntasen deprendiesen la lengua general del Cuzco para que se pudiesen entender” (1987: 113).

Diversos estudiosos han intentado e intentan interpretar las descripciones de la situación lingüística en el Tawantinsuyu al momento de la invasión española para poder elaborar un cuadro comprensible de ese panorama. Lingüistas (Alfredo Torero, Rodolfo Cerrón-Palomino, Bruce Mannheim) y etnohistoriadoras (María Rostworowski, Karen Spalding) han hecho importantes aportes al estudio del tema que me ocupa. Cada uno de ellos se ha abocado a la tarea de interpretación de las fuentes de un área geográfica específica y, también, del desarrollo y difusión de una lengua o de un grupo particular de lenguas. Los resultados de sus investigaciones sirven de punto de partida para continuar reconstruyendo un panorama que, si bien incompleto, permita apreciar en algo lo que encontraron los españoles a su llegada a los Andes y comprender su asombro.

No hay duda, entre los estudiosos consultados, que el mundo andino del siglo XVI era multilingüe, polidialectal y pluriétnico. Todos ellos coinciden, algunos a nivel micro y otros a nivel macro, en afirmar que se trata de territorios en los que se encuentra “mosaicos” de lenguas. Torero (1984: 382) afirma que la lengua quechua se origina en la costa y sierra centrales del Perú<sup>1</sup> actual, correspondiente al reino de Pachacamac, y que tiene una difusión irregular en las regiones adyacentes. Cerrón-Palomino es de la misma opinión:

Para dar una idea de cómo se mostraba la realidad lingüística en zonas de diferente etapa de anexión y de diverso sustrato idiomático basta comparar estas dos referencias provenientes de Cieza. Así, de los yungas [ému-chik?] de la costa norte del Perú nos dice que “algunos dellos tenían guerra unos con otros, y en partes nunca pudieron los más dellos aprender la lengua del Cuzco” (Cieza de León [1553] 1984: cap. lxi, 192) [...] De los huanuqueños, por el contrario, dice entre otras cosas que “usaron de más policía en el trage y ornamento suyo y hablaban la lengua general del

1. “[...] del reino de Pachacámac que, a partir de los territorios del antiguo reino de Lima, se extendió hacia gran parte de la costa sur, la costa norte y la sierra central. Con la influencia de Pachacámac, el quechua, que probablemente se hallaba ya bastante difundido por la costa y la sierra centrales —y ya diversificado en variedades de los llanos y variedades de las tierras altas— empezó a penetrar en la costa norteña —y quizá igualmente en la sierra del norte— y en la costa sur. En el norte, las variedades costeñas habrían de desarrollarse bajo la forma del quechua Yúngay, y en el sur, bajo la del quechua Chínchay” (Torero 1974: 79).

Cuzco, conforme a la ley y edictos de los reyes” (Cieza de León [1553] 1984: cap. xxx, 234) [...] Estamos aquí, como se ve, frente a dos situaciones diferentes: en el primer caso, el quechua circulaba sólo como lengua de administración, al par que en el segundo, los naturales no tenían otro idioma que el propio quechua. Nótese, sin embargo, que si esto último ocurría no era tanto debido a la eficiencia en la implementación de la medida política involucrada, ni siquiera obedecía a una temprana etapa de incorporación de la mencionada etnia al imperio: ocurría simplemente que el quechua se había expandido por allí en tiempos preincaicos (Cerrón-Palomino 1987a: 82).

Esto explica, en parte, por qué hoy se da una mayor diversificación dialectal en las áreas en que no ha desaparecido. Alfredo Torero designa el sur de esta zona, hasta el Titicaca, como zona de habla aimara. Más al sur aún ubica a la lengua puquina: “[...] hacia el siglo VI o VII de nuestra era [...] En el Collao, el reino de Tiahuanaco [...] Sus dominios alcanzaban a la ceja de selva y a las vertientes del Pacífico hasta el litoral [...] el extremo sur peruano y el extremo norte chileno [...] Sobre este extenso territorio, Tiahuanaco había difundido su lengua, el puquina” (Torero 1974: 78). La lengua aimara se va imponiendo sobre la puquina, mientras que la quechua se va extendiendo tanto al norte como al sur. Esta información grafica un panorama en que unos inkas aimara-hablantes reconocen la amplia cobertura del quechua central (*chínchay*)<sup>2</sup> y la utilizan como “lengua general” (Torero 1984: 371-374).

Sobre este último punto tampoco hay discordancias: la lengua de la administración inka es la llamada “quechua general” que se identifica con la variedad *chínchay* del quechua (Cerrón-Palomino 1987a: 72-75). La administración inka lleva esta lengua hasta las regiones norteñas del

2. “En el presente artículo incrementamos el estudio glotocronológico con el cotejo de 37 variedades dialectales entre sí, y procedemos a su análisis de modo de determinar mejor las relaciones entre los dialectos y grupos de dialectos y fechar aproximadamente las expansiones sucesivas del idioma.

Las veinte primeras de las 37 hablas cotejadas [...] pertenecen al Quechua I, que aquí comprenderemos con la nueva designación de Huáyhuash; las cinco siguientes, al IIA, que denominaremos Yúngay, y las doce restantes a IIB [...] que designaremos como Chínchay” (Torero 1972: 77).

“Todas las hablas Huáyhuash y Yúngay quedan, de este modo, ubicadas al norte de la frontera que separa los departamentos de Junín y Lima, de un lado, y los de Huancavelica e Ica, del otro; todas las hablas Chínchay se ubican o reubican al sur de esa frontera” (Torero 1972: 80).

actual Ecuador y Colombia, y también lo hace hacia el sur, hasta los actuales países de Argentina y Chile. Tampoco hay dudas en cuanto a la calidad de lengua de superestrato que tiene el quechua general; esto es, la que tiene como segunda lengua el sector de la población conectado con la administración inka, además de su lengua nativa o particular: “La primacía del quechua respondía, sin duda alguna, a su carácter más hegemónico y omnipresente, por lo menos por aquellos tiempos: se trataba de una lengua ‘absolutamente general’, como la llamaría el cronista Cobo” (Cerrón-Palomino 1997: 250).

Lo que encuentra Bruce Mannheim<sup>3</sup> en la sierra sur del Perú es una correlación entre lengua, territorio y actividad productiva. Indica Mannheim que las etnias y las lenguas no se corresponden necesariamente, pero los territorios discontinuos y las lenguas, sí (1991: 52). Cita el ejemplo de Ayacucho y Huancavelica (1991: 46-47), en el que la administración inka planifica de esa manera el uso del territorio: los habitantes de las alturas son *collas* de habla aimara y se dedican al pastoreo; los habitantes de los valles serranos habitan la zona quechua, cultivan maíz y hablan el quechua. Opina este autor que, paralelamente a la planificación territorial, se encuentran los reductos multilingües, en los que etnias diferentes, que no son necesariamente de distintas lenguas, se concentran para extraer algún bien o cultivar algún tipo específico de producto.

Un caso como éste es el de Huarochirí estudiado por Karen Spalding (1984). Spalding informa de etnias diferentes, tanto de altura como de valles interandinos, que ocupan territorios contiguos para cultivar coca (1984: 20). En esas zonas también se encuentra etnias de tierras más bajas que necesitan el mismo producto y se han trasladado, más o menos temporalmente, a las zonas productoras de coca. En esos microcosmos, entonces, se presenta palmariamente el mosaico étnico y creemos que el lingüístico también.

En el norte del Perú encontramos, también, un conglomerado de lenguas. Según el “Plan” del obispo de Trujillo del siglo XVIII (Zevallos 1948: 114), en su región se hablaban ocho lenguas: “Lengua Qquichua,

3. “La geografía de la lengua en el Perú sureño precolombino y de la colonia temprana era una colcha de retazos que mostraba una diferenciación lingüística socialmente estable. Es más, la lengua y la etnicidad no concordaban necesariamente. Por esto no es posible interpretar el dominio territorial de las comunidades lingüísticas en términos de uniformidad y de contigüidad geográfica. Tampoco es necesario postular migraciones para poder explicar las discontinuidades territoriales”. (Mannheim 1991: 52). (Traducción de la autora).

Lengua Yunga de las Provincias de Trujillo y Saña, Lengua de Sechura en la Provincia de Piura, Lengua de Colán en la Provincia de Piura, Lengua de Catacaos en la Provincia de Piura, Lengua Culli en la Provincia de Guamachuco, Lengua de los Hivitos de las Conveciones de Huailillas y Lengua de los Cholonos de las mismas Conveciones” (Torero 1986: 526). Sobre la muestra de lengua quechua que presenta este “Plan”, Torero opina que no se trata de un dialecto costeño ni siquiera de los empleados en Cajamarca y Lambayeque, sino que “[...] sus rasgos léxicos son del quechua IIC,<sup>4</sup> en particular de la variedad cusqueña de fines del siglo XVI y principios del XVII” (Torero 1986: 530). Es posible que se trate, entonces, de la variedad del quechua hablada por los *mitmaq*<sup>5</sup> sureños, muy localizados. Torero opina que “[...] el documento testimonia la débil presencia de la “lengua general” (quechua Chínchay) en la franja costeña que se extiende desde el actual departamento de Ancash hacia el norte” (1986: 533). Identifica a la lengua “yunga” de Martínez Compañón como la *muchik* y a las lenguas llamadas de Colán y Catacaos como *tallán* (Torero 1986: 532). El norte peruano y el sur ecuatoriano forman un gran mosaico en el que figuran, además, las siguientes lenguas serranas: dem, cat, chacha y bagua al norte del *culli*. Según Torero, ante esta diversidad se recurría a otra lengua general: “[...] en la costa norte, el reino de Moche, que se hallaba vinculado posiblemente con el de (Torero 1974: 77).

En cuanto a la costa, el mapa de Torero de las lenguas habladas en el siglo XVI informa que en la costa sur del Perú (actuales áreas de Arequipa, Moquegua y Tacna) quedan rezaños de puquina. Un poco más al norte, Nazca es origen de pueblos de habla aimara. Estos dos grupos lingüísticos, puquina y aimara, se van quechuizando primero con el avance y la influencia inka y posteriormente con el avance de los españoles, especialmente de los evangelizadores. Por su parte, la zona de Pachacámac es un centro de influencia quechua, activo a la llegada de los españoles, lo que

4. Variedad sureña del chínchay.

5. “[...] los mitmaq fueron grupos de familias transportados a manera de colonizadores de un lugar a otro para cumplir con los fines del propio estado [...] Esta política de colonización tiene su analogía en el sistema de organización económica que se define por la explotación de múltiples pisos ecológicos complementarios, el cual se manifiesta en archipiélagos “verticales” de aldeas nucleares y periféricas (Murra 1972). Según investigaciones arqueológicas, este patrón de subsistencia surgió en los tiempos precolombinos muy remotos y fue difundido a través del mundo andino, configurando complejas redes de movimientos migratorios rotativos y de interacción regional [...]” (Anders 1990: 85).

convierte al valle del Rímac en una zona de habla quechua: “[...] la costa central peruana y sus inmediatas vecindades, era precisamente la que ofrecía la mayor diversidad dialectal dentro del dominio idiomático quechua, por corresponder a la zona de más antigua expansión de esta familia lingüística; además, todavía en el siglo XVI sobrevivían no lejos varios idiomas de otras familias aru, quingnam, culle, etc. [...]” (Torero 1997: 273). Al norte de la actual provincia de Lima, en la costa de La Libertad y parte de Lambayeque: Guáñape, Virú, Moche, Mansiche, Guanchaco, San Esteban, Santiago de Cao y, posiblemente, Reque (Rostworowski 1981: 99), se hablaba *quingnam* (lengua llamada *pescadora* por algunos). Al norte de esta lengua, Torero (1990: 245) ubica a la *mochica*, que algunos (como Martínez Compañón) llaman *yungá*,<sup>6</sup> utilizando el nombre de la zona para identificar a la lengua que se habla en la costa de Trujillo.

Agustín de Zárate, que recoge información proporcionada por Rodrigo Lozano, conquistador afincado en Trujillo en el siglo XVI, ofrece su propia división étnica y lingüística que refleja la percepción de los conquistadores: “Dividense en tres géneros todos los indios destos llanos porque a unos llaman *yungas* y a otros *tallanes* y a otros *mochicas*; en cada provincia hay diferente lenguaje caso que los caciques y principales y gente noble demás de la lengua propia de su tierra, saben y hablan entre sí todos una mesma lengua, que es la del Cuzco [...]” (1995: 39). Llama la atención que el autor se refiera a los *yungas*, habitantes de los llanos, como a un grupo étnico diferenciado del resto: bien podría tratarse de *mítmaq yunka* quechua hablantes. El hecho de que encabece la lista de grupos étnicos que lo habitan indica su importancia o primacía; lo sigue el de los *tallanes* y el de los *muchik*. La apreciación diferenciada de Zárate queda confirmada al constatar que cada una de las etnias nombradas tiene su propia lengua. El autor añade que al hablar entre sí, los principales utilizan la lengua del Cuzco, que él no llama “general”. Esto coincidiría con la opinión de Torero sobre la lista de Martínez Compañón que incluye la variante del quechua cuzqueño como parte del mapa lingüístico de ese territorio. Es probable que el dialecto cuzqueño haya convivido con el “quechua general” que se hablaría más bien en la costa:

6. “También la lengua mochica de la costa norte peruana recibió el nombre de *quichua* (así como, más frecuentemente, el de *yungá*): un documento de principios del siglo XVII [...] señala que en algunos pueblos del norteño valle de Chicama se habla ‘la lengua de los valles que es la que llaman quichua o mochica’ [...] vicario del pueblo de Lambayeque, antaño de habla mochica, obtuvo en 1596 permiso del Rey para la venta de su obra *Catecismo de la lengua Yungá o Quichua y Española*” (Torero 1997: 275).

El poderío del reino de Chíncha antes del Tahuantinsuyo y su relación intensa tanto con las sierras contiguas a la costa sur peruana cuanto con el litoral del extremo norte del Perú y con el Ecuador permiten ahora comprender mejor cómo pudo extenderse a esas dos diferentes zonas las variedades Chínchay del quechua, que lingüísticamente encuentra su enlace sólo si se los plantea irradiados desde la costa central y sur del Perú. El desarrollado comercio y el intenso intercambio humano pueden explicarlo (Torero 1974: 96).

Los españoles dividen el suelo andino en dos grandes sectores: los llanos y la sierra: “[...] todo lo descubierto del Perú se entiende por dos nombres: que toda la distancia que ay desde las montañas a la mar, agora diste poco o mucho, se llaman los Llanos y todo lo demás se llama la Sierra” (Zárate 1995: 38). Los “llanos” pasan a ser conocidos también como zona *yungá*,<sup>7</sup> el nombre quechua de la zona cercana al mar, el lugar donde viven los *yungas*. También se encuentran zonas *yungá* en las vertientes occidentales de la cordillera, y se les denomina hoy *yungá fluvial* (Pulgar Vidal 1996: 62). La toponimia nativa atestigua la identificación de esa región climática, ya que la presencia de los términos “*yungá*, *yunka*, *yucay* o algunas de sus metátesis, tales como *cuyo* o *cuyun* [...]” (Pulgar Vidal 1996: 61) es muy numerosa. Pero con el apelativo de lenguas *yunka* o “de los llanos”, los españoles sólo describen las lenguas habladas en la costa norte. Aunque al este de los Andes nos encontramos también con zonas climáticas *yunka*, no se tiene referencias de hablas “yungas” allí.

González Holguín (1608) trae los tres términos en su *Vocabulario [...] yunka, qqueshua y puna*,<sup>8</sup> que clasifican el territorio según su temperatura y orografía.<sup>9</sup> Sus habitantes se identifican como “naturales” de esos territorios. El Anónimo (1586) establece prácticamente la misma rela-

7. “*Yunca*, los llanos o cualquier tierra calurosa. *Yunca*, los indios naturales de allí” (Anónimo 1951: 94); “*Quechhua*, tierra templada” (Ibíd.: 74). “*Puna*, paramo. *Punaruña*, indio serrano” (Ibíd.: 72).

8. “*Yunca* o *yuncaquinray*. Los llanos o valles. *Yunca*. Los indios naturales de allí” (González Holguín 1989: 371). “*Quechhua*. La tierra templada o de temple caliente. *Quechhuaruna*. El de tierra templada” (Ibíd.: 300). “*Puna*. La sierra o tierra fría o paramo. *Puna ruña*. Indio serrano” (Ibíd.: 295).

9. Pulgar Vidal (1996: 62) indica que la zona *yungá* tiene características diferentes, según se encuentre en la vertiente occidental de la cordillera (*yungá marítima*) o en la oriental (*yungá fluvial*). La marítima va de los 500 a los 2,300 metros sobre el nivel del mar y tiene terrenos y clima propicios para la siembra de la coca. Spalding, por su parte, describe una situación multiétnica *preinka* en el valle del Rímac, ocasionada por el interés en la explotación de tierras *yunka* (1984: 20).

ción entre zona geográfica y habitantes, pero omite la entrada *quechua-runa*. El uso del nombre *qishua* no se generaliza ni para la región geográfica ni para ella y sus habitantes, sino que queda exclusivamente para nombrar la lengua. La lengua hablada por los habitantes de la zona *qishua* no sólo conservó el término en época colonial sino que se convirtió en la lengua nativa por antonomasia y, además, sinónimo de “lengua general”. González Holguín y el Anónimo establecen una identidad muy clara entre habitantes y zonas geográficas.

Basándose en investigaciones toponímicas, un geógrafo como Javier Pulgar Vidal (1996) ha encontrado nombres de lugares con la palabra *qichua* o quechua en ellos en todas las zonas de la cordillera que tienen terrenos entre los 2,300 y 3,500 metros sobre el nivel del mar, en lo que él llama “zona templada” (1996: 80-81). Esto nos indicaría que, además de pertenecer a una etnia determinada, los nativos se identifican como *qichwas* si habitan en ese territorio. Según esta definición y utilizando la etnia *chanka* como ejemplo, tendríamos *chanka yunka*, *chanka qichwa* y *chanka puna*. Es decir, la misma etnia distribuida en espacios contiguos o no para cada territorio de interés productivo.

La evidencia documental estudiada por Spalding (1984: 19) en cuanto a los estilos de alfarería, permite establecer que la etnia mantiene su cultura particular y su lengua aunque ocupe territorios discontinuos en las diferentes regiones. Nótese que las fuentes españolas coloniales indican que cada provincia tenía su propia lengua. Como el término “provincia” es difícil de dilucidar por el contexto, podemos entender por él lo que hoy identificamos como un grupo étnico. El problema semántico radica en que cualquier grupo étnico puede ocupar territorio contiguo o no contiguo, lo que no facilita la asociación grupo étnico-territorio. Además, es muy posible que la ocupación territorial discontinua de cada grupo fuera variable, según cambiaban las condiciones climáticas, sus intereses o sus necesidades (Spalding 1984: 37-38).

En el vocabulario de González Holguín ([1608] 1952: 561) y también en el del Anónimo ([1586] 1951: 154) se encuentra la expresión *runa simi* (lengua de la gente) oponiéndose a *castilla simi* (lengua de Castilla). Pero de acuerdo a Torero (1972: 65): “[...] *runa simi* nunca se usó antiguamente para nombrar a este idioma, sino desde el establecimiento del poder español para clasificar a cualquier ‘lengua de los indios’ frente a la *castilla simi*, ‘lengua de Castilla’”. La denominación *runa simi*, al identificarse con el quechua, le otorga una primacía a ésta sobre las demás lenguas nativas que el término “quechua general” no hace sino confirmar. Este factor oculta la existencia de otras lenguas, especialmente las

llamadas “particulares”. Alfredo Torero opina, después de revisar las “Descripciones” de 1586, que estas lenguas son variedades del aimara y del puquina (1972: 68-74). En la enseñanza y en la práctica evangélica se ignoran estas variedades y van siendo relegadas por el quechua general o por el castellano.

Los autores estudiados coinciden en que las lenguas nativas no tienen un nombre particular; se les conoce como las hablas de cada etnia: de los collas, de los muchik, etc. Esto es también común en Europa: el nombre de la lengua hablada en Castilla es el castellano (que proviene de Castilla); la lengua hablada en Portugal es el portugués; en Flandes, el flamenco y así sucesivamente. Esas lenguas europeas tampoco tienen un “nombre” específico; se les conoce por el genérico que indica de qué región o reino son o dónde se hablan. Armados con estos criterios para identificar las lenguas, eso fue lo que hicieron los españoles: acuñaron los glotónimos de acuerdo a la variación regional que encontraban. Como esta clasificación resultó ser muy gruesa para el mosaico lingüístico andino, surgieron las confusiones y prosperaron los malentendidos.

Cerrón-Palomino (1987a: 32) sugiere que los españoles le pusieron un nombre a la lengua que percibían como la más difundida, influenciados probablemente por la temprana descripción de Cieza: “Y algunos de los orejones del Cuzco afirman que la lengua general que se usó por todas las provincias, que fue la que usaban y hablaban estos quichos los cuales fueron tenidos por sus comarcas por muy balientes hasta que los chancas los destruyeron” (1985: 104). Nótese que en esta última observación, Cieza se refiere no a la etnia “quichoa” sino a los habitantes de la zona *qichwa*, la comprendida entre los 2,300 y 3,500 metros (Pulgar Vidal 1996: 81), equivalente a lo que los españoles identificaban como “sierra”. Cieza añade su ubicación: “[...] heran señores de la provincia que llamaban Andaguaylas los quichos [...]” (1985: 111).

Cieza recoge el grueso de la información lingüística y cultural andina que presenta en *El señorío de los incas* de fray Domingo de Santo Tomás. Santo Tomás, el primero que registra una lengua andina por escrito, no utiliza la palabra *qquichua* en el título de su *Lexicon*, la llama “lengua general del Perú”, y tampoco incluye el término como entrada. En el prólogo (páginas 7 y 8) se vuelve a referir a ella como “[...] la lengua general de los reynos y provincias del Peru [...]”. Añade el lingüista dominico:

Porque puesto que ay en ella otras muchas lenguas particulares que quasi en cada provincia ay la suya, pero esta es la general y entendida por toda la tierra y mas usada de los señores y gente principal y de muy gran

parte de los demas Indios, y nunca esta lengua en los tiempos antiguos fue tan generalmente usada quasi de todos como el dia de oy porque con la comunicacion, tracto y grangerias que al presente tienen unos con otros y concurso en los pueblos de los christianos y mercados dellos, assi para sus contractaciones como para el servicio de los españoles, para entenderse entre si los de diversas provincias usan desta general. A cuya causa con ella el que la supiere por ser tan general, podra aprovechar mucho (Santo Tomás 1951: 8-9)

En su prólogo, Domingo de Santo Tomás habla de “la lengua de los indios” o “Indiana” y se refiere también a “la de España” o “Española” (1951: 12). Hace una aclaración interesante sobre la utilización de la “lengua indiana” como materna y como segunda lengua: “[...] como esta lengua [aunque es usada y general en toda la tierra] no es natural en toda [...]” (1951: 15). Recién en la página que inicia el vocabulario castellano-lengua general aparece el título: “Vocabulario de la lengua general de los Indios del Peru, llamada Quichua” (1951: 19), que se repite al inicio de la segunda parte, la *quichua*-castellano: “Vocabulario de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru, llamada Quichua” (229).

En 1586, en la “Descripción del repartimiento de Atunsora”, el corregidor Luis de Monzón (Jiménez de la Espada 1965: 220) menciona la palabra *hawasimi* al referirse a las lenguas habladas por esas etnias: “[...] al presente hablan la lengua general quichua del Inga. Tienen otra lengua natural suya, que es la lengua aymara, y tienen otras lenguas en que se hablan y se entienden, que se llama *hahuasimi*, que quiere decir lengua fuera de la general” (Jiménez de la Espada 1965: 221). El término *hawca*<sup>10</sup> en *qichwa* tiene connotaciones espaciales referidas a estar por encima o sobre algo. Si consideramos que *hawca* es una palabra en aimara, entonces *hawcasimi* sería una lengua imperfecta o sin lustre. Tanto González Holguín como el Anónimo indican que *hawcasimi* significa “lengua fuera de la general”. Según Jiménez de la Espada, editor de la “Descripción [...]”, la explicación es la siguiente: “*Hahua*, en efecto vale fuera, aparte; pero este adverbio significa también sobre, tras de, y en composición,

10. Según el *Vocabulario [...]* de González Holguín (1989: 144-145): “*Hahua*. Fuera; *Hahua runa*. Gente de fuera; *Hahua pacha*. Lugar alto, o encima de otra cosa; *Hahua simicta*. Hombre cortés saludados, que a todos habla y haze amigos, claro, desenfadado, que pide sin empacho y se combidada, conbersable, no encogido, no corto; *Hahua*. Sobre y encima; *Hahua ricuysimi*. Quentos de admiración fabulosos”. Según el *Vocabulario ypraxis [...]* del Anónimo (1951: 40-41): “*Hahua*, sobre, encima; *Hahuaypi*, sobre mí; *Hahuaynij*, nieto; *Hahua*, fuera; *Hahuaruna*, aldeano o forastero; *Hahua pacha*, lugar alto; *Hahua simi*, hombre cortés, gracioso”.

expresa la idea de cosa pasada, antigua, como en *hauariccuni*, que quiere decir contar maravillas fabulosas de antepasados; por lo cual *hahuasimi* bien pudiera ser lengua de los antepasados, antigua, primitiva” (1965: 221). El término *hawca* aparece en vocabularios *qichwa* y *aymara* de la época porque esas lenguas comparten gran parte de su léxico por razones de convivencia y de préstamos de la segunda a la primera:

[...] algunas, si no todas, las hablas “hahuasimi” mencionadas en las relaciones geográficas eran dialectos aru; tal vez si el propio nombre de *hahuasimi* que se les daba no significaba realmente “lengua fuera de la general” (*hahua* “afuera”; *simi* “lenguaje” en quechua sureño), como dice una de las relaciones citadas, sino “lenguaje imperfecto” (con el vocablo aymara *hahua* que, según Bertonio quería decir “imperfecto”, “cosa mal labrada, mal texida, etc.) (Torero 1972: 74).

Cerrón-Palomino explica que “Más allá de ellas [las variedades del aimara enumeradas], las hablas emparentadas con éstas, llamadas algunas veces *hahuasimi*, y muchas veces confundidas también con variedades ajenas al quechua normalizado, presentarían enormes divergencias que hacían irreconocible su filiación [...]” (1997: 210). Para este autor, entonces, las *hawcasimi* son las variantes dialectales que, tanto para los usuarios como para el español que las escucha, no pueden ser identificadas ni con la general ni con la particular.

En el siglo XVI, los dirigentes de las etnias, además de sus lenguas particulares, utilizaban una variedad del quechua chinchay (QI o quechua central) como segunda lengua o lengua administrativa. Esta segunda lengua va desapareciendo a medida que se desvanece la necesidad de comunicación generada por la expansión inka. Los *mitmaq* sureños quechua-hablantes (QII o quechua sureño) van perdiendo sus vínculos con el Estado inka y tienden a integrarse a las poblaciones y a las hablas circundantes. Con la entrada de los españoles (especialmente de los misioneros quechua-hablantes) a esas zonas y con el establecimiento de las reducciones, pasan dos cosas: re-quechuizarse si no han perdido esa lengua totalmente y los sacerdotes y funcionarios hablan alguna variedad de ella, la llamada general, o pasar a utilizar el castellano como una nueva segunda lengua:

[...] la quechuización iniciada por los incas, especialmente en la periferia del imperio, quedaba trunca. En adelante, la segunda lengua de los miembros de las élites regionales sería la castellana y los nuevos tipos de bilingüismo se darían en la forma de, por ejemplo, mochica-castellano, culli-castellano o incluso aru-castellano. Del mismo modo en que los incas

habían afianzado su dominación gracias a la colaboración de la casta gobernante local, la corona española fomentaría la ladinización y aculturación de esa misma nobleza provinciana [...] (Cerrón-Palomino, 1987a: 83-84).

En el caso del norte peruano, esas poblaciones se castellanizaron antes que quechuirse.

Los *mitmaq* cumplen un papel clave en la configuración del mosaico lingüístico<sup>11</sup> que planifican los inkas y que encuentran los españoles. Observando la natural búsqueda de diversidad ecológica que cada etnia realizaba, los inkas adoptaron similar patrón a mayor escala. La cita siguiente describe la situación prehispánica y los problemas que la falta de comprensión del sistema genera durante la colonia:

Por quanto en la tierra del peru especialmente en Collasuyo con los ganques y otras prouincias comarcanas los naturales dellas no cojen ni tienen maiz con que se sustentan salvo papas, quinua y chuño e en razon desto Guaynacaua, señor antes, e con su consentimiento sacaba e saco de cada pueblo ciertos yndios naturales que se llaman mitimaes con sus casas, hijos y mujeres, e los ponian en cierto cabo o valle para que sembrasen maiz y con ello acudiesen a su Señor natural por la falta que dello auia en su tierra y asy los dichos yndios servian de maiz y de axi y coca y otras legumbres e agora como esta repartido algo desta prouincia e los españoles anlos dividido, los señores a una parte y con un amo y los mitimaes a otra, de lo qual los dichos yndios naturales y Señores reciben mucho trabajo e detrimento y pesadumbre por tiralles sus vasallos el maiz y coca y lo demas que le solian dar”. Documento N.º 83. Relación que dio el Provisor Luis de Morales sobre las cosas que debían proveerse para las Provincias del Perú. 1541 (Lisson Chaves 1943: 78).

Lo que no menciona esta cita es que se ha reunido a grupos étnicos diferentes, *mitmaq* y naturales, en una sola unidad administrativa, la encomienda, basándose en criterios de territorialidad continua sin considerar las diferentes lenguas que hablen los grupos que allí habitan o los problemas de comunicación que de allí se generen.

11. “[...] a fines del s XVI los mitmas huancas en Pocona (Cochabamba) sumaban tres mil (cf. Espinoza Soriano 1973: 47); asimismo, todavía a mediados del s XVII, según nos informa Fernando de la Carrera ([1644] 1939: 8-9), el antiguo corregimiento de Cajamarca registraba algunos miles de hablantes de mochica. El caso de estos yungas transplantados a la sierra parece indicar, incidentalmente, que no siempre los incas observaban rigurosamente el ajuste ecológico de las poblaciones desplazadas” (Cerrón-Palomino 1987a: 77).

Como informan muchos de los autores tempranos, hay varios tipos de *mitmaq* y no hay uniformidad en la descripción de estos diferentes tipos. De acuerdo a Cieza, los tipos de *mitmaq* son:

CITA	PÁGINA	COMENTARIO
“[...] sin primero mandar hazer aposentos e templo del Sol y poner mitimaes [...]”	(1985: 162)	<i>Mitmaq</i> relacionados con el culto (construcción o cultivos)
“Pusieronse mitimaes [en los yungas] [...] pero sacaronse de los hombres de los valles muchos, poniendo de los unos en los otros y para llevar a otras partes para los ofiços [orfebres] que dicho se an”	(1985: 170)	<i>Mitmaq</i> como artesanos especializados
“[...] que oviesen mitimaes y pagar lo que de tributo les pusieron”	(1985: 173)	<i>Mitmaq</i> como productores de excedentes
“Dexo gobernadores y mitimaes [...]”	(1985: 177)	<i>Mitmaq</i> administradores
“[...] con la jente de mitimaes y capitanes [...]”	(1985: 179)	<i>Mitmaq</i> militares
“[...] puso guarniçiones hordinarias con soldados mitimaes para que estuviesen por frontera [...]”	(1985: 188)	<i>Mitmaq</i> vigilantes

Sobre lo que sí hay unanimidad es sobre la conservación de su identidad étnica y lingüística en el territorio a donde han sido transplantados. Mantienen sus vestidos, tocados, bailes y costumbres: “[...] con el asiento y perseverancia entre los yndios descubrirse yan mas claramente los ritos y ceremonias de los yndios que son tantas y tan diferentes quanto lo son las lenguas, que no se pueden numerar [...]” (Lisson Chaves, vol. II, núm. 5, 1943: 591).<sup>12</sup> Conservan su propia lengua, que funciona como sustrato

12. Documento núm. 412. “Carta muy interesante de Fr. Luis López Provincial de S. Agustín en los Reyes[...]” (A. de Lima 270), 1572.

de las lenguas más “generales”, recurriendo a ellas (si fueran diferentes a la materna) en el trato con la administración inka: “[...] la lengua de la administración cuzqueña actuaba como un dialecto superestratístico allí donde se hablaba quechua y como segunda lengua entre los gobernantes y funcionarios locales de distinto idioma” (Cerrón-Palomino 1987: 77). La conservación de las lenguas particulares y el uso de la lengua administrativa contribuyeron a diversificar el ya complejo cuadro de la multiplicidad de lenguas en el mosaico étnico del Tawantinsuyu. Entonces, la característica lingüística más sobresaliente del Tawantinsuyu es su multilingüismo a nivel panandino y su bilingüismo a nivel provincial o regional.

Las necesidades de interrelación de la administración inka con las élites locales hicieron que se recurriera a una lengua de comunicación, la de los *qichwa*, hablada en un extenso territorio de los Andes centrales. Esta lengua territorial, que se convirtió en administrativa, adquiere así una cobertura más amplia, ya que se le habla dondequiera que haya funcionarios inka, cuya área de influencia está en continua expansión. Pero ésta no fue una lengua hegemónica que silenció las lenguas locales. Al contrario, la lengua del Estado inka no pretendió reemplazar a ninguna otra; su aprendizaje y uso se limitaban al sostenimiento de la organización en el ámbito subcontinental, pero era innecesarios para tratar asuntos en el ámbito local.

El epíteto de “general” (Cerrón-Palomino 1987b: 32) que recibe la lengua de la administración inka se debe a los primeros españoles que intentan dilucidar el panorama lingüístico andino del siglo XVI; y, entre ellos, a fray Domingo de Santo Tomás, quien imprime la frase “lengua general” por primera vez, refiriéndose al quechua. Si él mismo no la acuñó, seguramente la recogió del uso popular. El *Lexicon* fue un libro de consulta para los dominicos y miembros de otras órdenes religiosas que se dedicaban a la evangelización. La denominación de “general” se extiende a otras lenguas, como a la *aymara*, la *pukina* y hasta la *muchik*, porque religiosos y funcionarios encuentran que tienen usos difundidos en amplios territorios. Con la experiencia en otras zonas multilingües de América, comprenden que es más práctico utilizar estas lenguas territoriales superestráticas para comunicarse con amplios sectores de nativos. Esto les evita el tener que aprender múltiples lenguas particulares para poder evangelizar. El recurso a las lenguas generales, especialmente a la *qichwa*, inclusive “[...] explica el que en época colonial se haya extendido a regiones a las que no había llegado en época precolombina” (Rivarola 1990: 133).

### La traducción en un contexto colonial: los primeros intérpretes

En la situación colonial temprana, específica de España y el mundo andino, los roles de cronistas e intérpretes no siempre se fusionaron en una sola persona. La mayoría de los cronistas de esta época (1550-1570) la constituían individuos que no podían hablar lenguas nativas, que viajaban por las *nuevas* tierras en su calidad de funcionarios nombrados por la Corona o que se quedaban en el *nuevo mundo* durante periodos relativamente cortos mientras cumplían con sus deberes burocráticos. Otros actuaban como soldados o clérigos mientras recopilaban información por propia iniciativa o siguiendo directivas de las autoridades españolas. Hubo incluso cronistas que se quedaron en España y recibieron información manuscrita elaborada por otros españoles en Indias.

Tanto los cronistas espontáneos como los encargados necesitaban establecer, si no los tenían ya, vínculos con los poderosos, ya que sus textos sólo se publicarían después de haber sido aprobados tanto por los censores eclesiásticos como por los seculares. Algunos de estos cronistas eran versados en letras y tenían grados universitarios. Sin embargo, la mayoría, especialmente los soldados jóvenes, escasamente tenía una noción de lo que era leer y escribir y no había pasado por centros de educación formal. A duras penas escribían en castellano, a juzgar por las inconsistencias en la ortografía y la sintaxis repetitiva que exhiben sus textos. Muchas veces se puede observar que escribían tal como hablaban.

El rol del intérprete<sup>13</sup> amerita un estudio profundo ya que el peso de la tarea de la traducción temprana descansaba en él:

[...] de ahí los procesos de conquista y de la colonización hispanoamericanas cobren una coloración diferente si se tiene en cuenta el grado del conocimiento idiomático de sus protagonistas, porque en gran número de casos la intercomunicación entre blancos e indios se hacía en un lenguaje elemental e inseguro, forzando a aquella sociedad a quedar obligadamente dependiente de los intérpretes (Solano 1992: 113).

- 
13. “Interprete. El que buelva las palabras y conceptos de una lengua en otra, en el qual se requiere fidelidad, prudencia y sagacidad y tener igual noticia de ambas lenguas, y lo que en ellas se dize por alusiones y términos metafóricos mirar lo que en estotra lengua le puede corresponder” (Covarrubias [1611] 1943: 739-740). “Interpretar. S. XV al XX. 1.- Explicar o declarar el sentido de una cosa, y principalmente el de textos faltos de claridad. 2.- S. XVII al XX. Traducir de una lengua a otra [...] Intérprete. S. XV al XX. Persona que interpreta. S. XVI al XX. Persona que se ocupa en explicar a otras en idioma que entienden lo dicho en lengua que les es desconocida” (Alonso 1958: 2408).

Como el conocimiento de los territorios conquistados, sus lenguas y sus culturas era, en el mejor de los casos, superficial, los españoles tenían necesidad constante de contar con individuos capaces de mediar en sus interacciones con los nativos. Y en vista de que los españoles desconfiaban de los nativos: “[Los indios] Son mentirosos y usan de traicion cuando pueden [...]” (Matienzo 1967: 18), pronto se reconoció que solamente se podía confiar en la actuación de los españoles como intérpretes, como nos informa la carta del licenciado Martel de Santoyo a la “Sacra Cesárea Católica Majestad”, fechada en Lima en 1542:

[...] conviene a saber que, en causas famosas y perjudiciales o de interese que partes pretendan, es de creer que, teniendo como tienen estos yndios poca conciencia, con ella diran lo que les encaminaren y encargaren, así por poco ynterese que les den como por temores que les pongan; y así, en cosa que ymporta, no se sabrá la verdad como convenga más de quanto sea la voluntad del que lo encaminare y por temor de las penas que les puedan dar enfrentandolos no lo dexaran de hazer, lo qual no seria asy si los ynterpretes fuesen españoles [...] (Lisson Chaves 1943: 112).

Durante las primeras décadas de la presencia española en los Andes, desde 1532 hasta más o menos 1559, no hay intérpretes españoles oficialmente nombrados (Taylor 1985: 160) por la Corona en la burocracia española. Recién en 1563 (Solano 1992: 122) se establecen las funciones y las responsabilidades de estos funcionarios, en un intento por evitar abusos de parte de los intérpretes informales.

Extraoficialmente, hay tres grupos de personas que califican como intérpretes o *lenguas* entre 1540 y 1560: nativos “educados” en España para realizar esa tarea; los nativos que habían aprendido algo de castellano en la región andina; y los mestizos. Pocos de los españoles, entre soldados y oficiales, que llegaron en la década de 1530 y que aprendieron algo de las lenguas nativas, sobrevivieron a las guerras civiles. La mayoría de los bilingües de esta época pertenecen o están vinculados con las órdenes religiosas, especialmente la de los dominicos y mercedarios. Pero muchos de los autores españoles que escriben durante estas dos décadas en el Perú son personas escasamente instruidas que no utilizan un castellano estándar, formal y cuidado. Los funcionarios que han obtenido títulos universitarios, como los licenciados, muestran una especial riqueza léxica y argumentativa que genera un estilo que podríamos llamar académico. Otros funcionarios menores que no tuvieron educación superior, aunque vinculados con la actividad de la escritura, sólo exhiben una brillantez esporádica en su uso del castellano escrito. Los que estuvieron

menos vinculados formalmente con el mundo letrado son los que más historia han escrito, mostrando constante y repetidamente unos textos que registran el habla coloquial y exhiben sus inseguridades ortográficas al trasladarse al medio escrito:

[...] en el español de principios del siglo XVI no existe todavía una norma prescriptiva fija, esta orientación hacia la norma es siempre bastante relativa. Abundan, pues, fluctuaciones y vacilaciones incluso en los textos que corresponden claramente a la concepción escrita. Por ello, estas vacilaciones habituales no hay que considerarlas como diasistémicamente muy marcadas (Osterreicher 1994: 157-158).

Los mestizos, muchos de los cuales probablemente hablaban las dos lenguas, una lengua nativa que podría ser el quechua general y el castellano, habían participado en su infancia de la cultura nativa, como fue el caso de Garcilaso de la Vega Inka. Ellos estaban considerados como ciudadanos de segunda clase y se les limitaba en todas las actividades relacionadas al mundo español. Habían sido, en su mayoría, evangelizados, para lo cual era condición previa enseñarles el castellano. De manera que su castellanización estaba enfocada en su cristianización, aun cuando acceder a la profesión eclesiástica quedaba fuera de su alcance. Como funcionarios públicos, podían ejercer labores de escribanos de cabildo,<sup>14</sup> amanuenses y copistas, para lo que necesitaban una formación legalista que requería también del conocimiento del idioma del conquistador. En estas labores también estaban limitados, ya que no se confiaba en los mestizos y se evitaba que fungieran como intermediarios entre las dos culturas enfrentadas, ya que se percibía que les faltaba la suficiente lealtad hacia la cultura española, como se observa de la siguiente cita: “[...] para lo que se ha de saber de los indios, se hallaron presentes por lenguas Juan Alonso de Badajoz, mestizo, y el dicho Juan de Arbe [español que ha residido mucho tiempo en esta provincia y repartimiento], que la entiende [...]” (Jiménez de la Espada 1965: 226). En otras averiguaciones, no se necesita de dos *lenguas*; el hecho de que uno sea mestizo amerita que haya otro, español dentro de lo posible, para garantizar la fidelidad de la versión traducida. Es importante añadir que sólo Juan de Arbe firmó el documento.

14. “[...] para lo que se ha de saber de los indios, se halló presente por lengua don Pedro Taypimarca, indio ladino en la lengua española, escribano de cabildo deste repartimiento de los *Soras*” (Jiménez de la Espada 1965: 220).

Queda, entonces, muy poca gente que tuviera la destreza necesaria tanto en lenguas como en culturas para actuar como intérpretes. Esos pocos eran principalmente españoles que tenían apenas un conocimiento superficial tanto de la lengua como de la cultura nativas. Era mucho más importante que el intérprete estuviera familiarizado con la cultura/lengua meta que con la lengua fuente.<sup>15</sup> Este factor es un indicador de la tendencia “domesticadora”<sup>16</sup> que caracterizaba a la traducción de lenguas subordinadas o de menor prestigio a lenguas dominantes o de mayor prestigio. Además, muestra la inclinación en el balance de poder que vienen ejerciendo los españoles, y el rol de la traducción como una práctica colonial de dominación: “La violencia de la traducción reside en su mismo propósito y actividad: la reconstitución del texto extranjero de acuerdo a los valores, creencias y representaciones que lo prefiguran en la lengua meta [...]” (Venuti 1993: 209).<sup>17</sup> La falta de respeto hacia las lenguas nativas y por ende, a sus contenidos, se suma a la asimetría del contacto de lenguas avalado por el etnocentrismo. Ello redundará en la configuración de la traducción como una práctica cultural plena de violencia. Este conjunto de factores alimenta el colonialismo en que surge esta situación, consolidando la asimetría aún más, fundamentándose en el narcisismo cultural del colonizador de identificar su diferencia como superioridad, en el providencialismo y la arrogancia derivada de ello.

Los indicios de violencia acompañan los relatos de obtención de personas diestras en las lenguas de los lugares que se iban “descubriendo”. Cieza recoge una interesante versión de los viajes de exploración de la costa sur del Pacífico gracias a su informante, Nicolás de Rivera,<sup>18</sup> quien

15. “Pero, ¿qué necesita decirse del método opuesto, el que no requiere de esfuerzo ni exigencia de parte del lector, que desea convocar al autor foráneo a su presencia inmediata y mostrar el trabajo como si el mismo autor hubiera escrito el texto originalmente en el idioma del lector? Este requisito ha sido no pocas veces expresado como el que el verdadero traductor debería lograr y como uno que es más alto y casi perfecto cuando se le compara con la fuente; se han hecho intentos individuales, inclusive obras de arte, en los que se intentaba alcanzar ese objetivo” (Schleiermacher 1992: 48). (Traducción de la autora).

16. “El objetivo de la traducción es transformar a un ‘otro’, culturalmente hablando, en lo mismo, lo reconocible, inclusive lo familiar; y este objetivo siempre exige una completa domesticación del texto extranjero, generalmente en proyectos altamente conscientes, en los que la traducción está al servicio de una apropiación imperialista de las culturas extranjeras para alimentar sus propios proyectos domésticos, culturales, económicos, políticos” (Venuti 1993: 209). (Traducción de la autora).

17. Traducción de la autora.

18. “Así como lo he escrito me lo afirmo este Niculas de Ribera, que oy es bivo y esta en esta tierra y tiene yndios en la çibdad de los Reyes, donde es vezino” (Cieza 1989: 24).

participó en esas expediciones. Pizarro y sus seguidores se dedican a explorar las costas del Pacífico, al sur de Panamá. Van navegando “la costa a la mano” y se detienen para recoger agua y alimentos y para examinar de cerca el territorio en busca de oro o de sus vestigios. Cada vez que desembarcan, uno de sus principales intentos es “tomar indios” (1989: 15). Lo hacen para obtener información sobre la localidad, sobre la existencia de oro y hacerse de un intérprete: “[...] para ver si davan en algún poblado para tomar algunos yndios de quien pudiesen tomar lengua de la tierra en que estaban” (1989: 19); “Mas todavia se tomavan algunos de aquellos hombres y mujeres de quien sabian lo que avia por donde andavan [...]” (1989: 28).

Estas “cacerías” de intérpretes no son caprichosas ni como podría pensarse, dependen de la voluntad del líder de la expedición. Esta actividad es imperativa y urgente y está regulada por la Corona. Esto se deduce de las “Ordenanzas reglamentando que en cada expedición de descubrimiento y conquista se lleven intérpretes que puedan explicar a los indios la calidad política y religiosa de la empresa española” (Solano 1991: 16) que dicen:

Granada, 17 de noviembre, 1526. Don Carlos, etc. [...] Otrosi, mandamos que la primera y principal cosa que después de salidos en tierra los dichos capitanes y nuestros oficiales, y otras cualesquier gentes hubieren de hacer sea procurar, por lenguas de intérpretes que entiendan los indios y moradores de la tal tierra o isla les digan y declaren cómo Nos les enviamos para los enseñar buenas costumbres y apartarlos de vicios y de comer carne humana y a instruirles en nuestra santa fe y predicársela, para que se salven; y a atraerlos a nuestro servicio para que sean tratados muy mejor que lo son, y favorecidos y muy mirados con los otros nuestros súbditos cristianos. Y les digan todo lo demás que fue ordenado por los dichos Reyes Católicos que les había de ser dicho, manifestado y requerido, y mandamos que lleve el dicho Requerimiento, firmado de Francisco de los Cobos, nuestro secretario, y del nuestro Consejo, y que se le notifiquen y hagan entender particularmente por los dichos intérpretes una y dos y más veces, cuantas pareciere a los dichos religiosos y clérigos que conviniere y fueren necesarias para que lo entiendan; por manera que nuestras conciencias queden descargadas, sobre lo cual encargamos a los dichos religiosos o clérigos y descubridores o pobladores sus conciencias”. AGI. Indiferente General 421, libro 11, fol. 332 [...] (Solano 1991: 16).

A otros indígenas los necesitan como mano de obra: “[...] el capitán [Pizarro] mando [...] fuese a buscar algunos yndios por entre el monte [...] para que fuesen en el navio [a] ayudar con la bomba [...] porque avia pocos marineros y el navio hazia agua” (Cieza 1989: 20). Los naturales

que “toman” y con los que se puede establecer una comunicación, explican su incompreensión de la actitud española frente a ellos: “[...] y dis que dezian que por que no roçavan y senbravan y comian dello [los españoles] sin querer buscar lo que ellos [los indios] tenían para tomarselo por fuerza. Estas cosas que los yndios dizen y otras sabese dellos mismos quando eran tomados por los españoles [...]” (Cieza 1989: 16). Los que apresan y pueden expresarse sobre los españoles, lo hacen en forma despectiva: “[...] tratando mal dellos [de los españoles] que heran bagamundos, pues por no travajar andavan de tierra en tierra; y mas questo dezian, como despues lo confegaron algunos que dellos ovieron de venir a ser presos por los españoles” (Cieza 1989: 20). Tienen estas opiniones porque los españoles no dejan pasar oportunidad de saquear poblado que encuentren a su paso en busca de comida, oro, mujeres, información:

[...] y dizen que saltaron en tierra algunos españoles con sus rodelas y espadas en las canoas que llevavan y quedando de supito en un pueblo de yndios que estava a la orilla del rio de San Juan tomaron cantidad de quinze mill castellanos pocos mas o menos de oro baxo y hallaron bastimento y prendieronse algunos cativos, con que dieron buelta a las naves muy alegres y contentos en ver que començavan a dar en tierra rica de oro y con mantenimiento (Cieza 1989: 31).

Algunos marineros prefirieron quedarse en tierras *nuevas* que seguir con su tripulación. Esto ocurrió en varias oportunidades en la zona caribeña y en Yucatán (Rosenblat 1977: 93 y ss.). Tanto Zárate, “[...] y allí [Tumbes] se quedaron tres españoles huydos [...]” (1995: 31), como Cieza hacen mención de ellos en el contexto del área ecuatorial: Alonso de Molina, un tal Ginés (Cieza 1989: 70) y un marinero Bocanegra (Cieza 1989: 63). El deseo de obtener oro los hacía quedarse y aprovechar la oportunidad de averiguar la fuente del metal dorado. Había conveniencias adicionales para ambas partes, ya que se practicaba un trueque de futuros lenguas con los nativos. El atractivo de las mujeres era otro imán. Informa Cieza que estos personajes “[...] eran mançebos de poco saber criados en la mar” (1989: 71) y que murieron sin saberse las causas a ciencia cierta,<sup>19</sup> aunque se cree que fue por ser “viçiosos en mujeres” (Cieza 1989: 70).

19. “Destos cristianos [Molina, Gines y Bocanegra] dizen unos que se juntaron a cabo de algunos dias todos tres y que llevando a Quito al rey Guaynacapa los dos dellos supieron que hera muerto y los mataron a ellos. Otros dizen que fueron viçiosos en mujeres y que

En el caso peruano, las capturas se inician tan pronto como avistaron nativos en la llamada balsa de tumbesinos, en 1526 o 1527 (cf. Xerez 1985: 62-65). Después de pasar por penosas circunstancias al explorar la costa occidental de Panamá, Colombia y Ecuador, Pizarro envió a “[...] un capitán [Bartolomé Ruiz] con el más pequeño navío a descubrir alguna buena tierra la costa adelante [...]” (Xerez 1985: 65). Al cabo de setenta días volvió a donde lo esperaba Pizarro: “[...] trujeros seis personas para que deprendiesen la lengua de los Españoles [...]” (Xerez 1985: 65-66). En la *Relación Sámano-Xerez* la información varía en algo: “Tomaron un navío en que venían asta veynte hombres en que se echaron al agua los onze dellos y tomados los otros dexo ensy el piloto [Bartolomé Ruiz] tres dellos y los otros hecholos asy mismo en tierra para que se fuesen; estos tres que quedaron para lenguas hizoles muy buen tratamiento y truxolos consigo” (Sámano 1985: 179).

Sobre la localización del lugar donde abordan la balsa, ahora hay precisiones más detalladas<sup>20</sup> que indican que provenía de Punta Galera, frente a la isla Salango, en el Ecuador actual (Bravo 1985: 66). La versión de Zárate es algo diferente: indica que un navío llega de Panamá bajo las órdenes de un teniente, recoge a Francisco Pizarro y a los de la isla del Gallo que habían quedado esperando en la isla Gorgona y los lleva hacia el sur:

Y guiandolos un piloto llamado Bartolomé Ruiz[...] navegaron con harto trabajo y peligro [...] hasta que llegaron a una provincia llamada Mostripe [sic por Motupe], que esta en medio de dos pueblos que los christianos poblaron y nombraron al uno Truxillo y al otro, Sant Miguel. Y, no osando passar adelante [...] a la buelta, en el rio que llaman de Puechos o de la Chira, tomo cierto ganado de las ovejas de la tierra y algunos indios que sirvieron de lenguas, y bolviendo a la mar, hizo saltar en el puerto de Tumbes [...] (1995: 30-31).

los aborreçieron tanto que los mataron. Lo mas çierto y que yo creo es lo que tambien e oydo que juntos salieron con los de Tunbez a la guerra que tenían con los de la Puná, donde despues de aver los tres cristianos peleado mucho fueron devençidos los de Tunbez y como ellos no pudieron huyr tanto los enemigos los alcançaron y mataron” (Cieza 1989: 70-71).

20. “En cuanto a la balsa que la historiografía siempre ha señalado como procedente de las tierras más meridionales de Tumbes, puede afirmarse hoy que lo era de la región ecuatorial de Punta Galera y fue avistada por Ruiz frente a la isla Salango, en la ensenada del mismo nombre, a 1° 35' de latitud sur” (Bravo 1985: 66).

Dice Zárate que después de esto regresaron a Panamá, a donde llegaron para fines de 1528, tres años después de haber salido. De Panamá, Pizarro fue a España con las noticias de lo descubierto (Zárate 1995: 32).

Pedro de Cieza también ha recogido el relato del viaje de exploración del piloto Bartolomé Ruiz, y lo cuenta en su estilo, acucioso en la descripción del sentir de los protagonistas:

El piloto Bartolomé Ruiz descubriendo por la costa navegó hasta llegar a [la] ysla del Gallo [...] la vaya que llamaron de San Matheos y vido en el rio un pueblo grande lleno de jente [...] La nao prosiguió su viaje y descubrió hasta lo que llaman Coaque y andando mas adelante por la derrota del Poniente reconogieron en altamar venia una vela latina de tan gran bulto que creyeron ser caravela cosa que tuvieron por muy estraña y como no parase el navio se conoçio ser valça y arribando sobre ella la tomaron y venian dentro çinco yndios e dos muchachos con tres mugeres, los quales quedaron presos en la nave. Y preguntavanles por señas [de] donde heran y adelante que tierra avian; y con las mismas señas respondian ser naturales de Tunbez como hera la verdad. [...] Bartolomé Ruiz, el piloto, les hizo buen tratamiento holgándose por llevar tal jente de buena razon y que andavan vestidos para que Piçarro tomase lengua. Y andando mas adelante descubrió hasta punta de Pasao de donde determino de dar la buelta a donde el capitan [Pizarro] avia quedado. Y llegando salto en tierra con los yndios [...] fue alegría para los españoles que con Piçarro estaban verlos y oyrlos [a los yndios] (Cieza 1989: 32-33).

Después de este incidente, Pizarro y su gente observa que la geografía ha cambiado y que ahora encuentran pueblos cerca al mar. Siguen bajando a tierra cada vez que se encuentran con algún poblado para seguir preguntando por el oro y buscando *lenguas*.

Fueron varios los que “recogieron”. Informa Cieza que en Santa Elena, Pizarro pidió “[...] un muchacho para que aprendiese la lengua; dieronselo, el qual murio despues en España” (1989: 72). En Puerto Viejo “[...] le dieron otro muchacho a quien pusieron por nombre don Juan” (1989: 72). Poco después, ya en Panamá, “[...] se apresto Piçarro para España llevando de las ovejas que avian traydo para credito de su razon y algunos yndios de los que le dieron para lenguas” (1989: 76). Sigue el cronista refiriendo el viaje de Pizarro, su llegada a Sevilla y su estadía en la corte. Cuenta algo más sobre las “ovejas”, pero a las “lenguas” ya no las menciona, hasta que regresa a las Indias y vuelve a desembarcar en Coaque y hay un diálogo con el “señor natural” (1989: 89) en el que interviene uno de ellos.

Cieza nos informa de la importancia que tenía para Pizarro y su gente contar con ayudantes bilingües castellano-lenguas nativas: “[...]

procurar de saber la tierra que dezian los yndios que Bartolome Ruyz tomo en la balça a quien procuravan con diligencia mostrar la lengua nuestra para que supiesen responder a lo que les preguntavan y fuesen ynterpretres [sic] [...]” (1989: 38). Tenemos luego la confirmación de Cieza (1989: 53) de que los indios de la balsa de Tumbes van a acompañar a Pizarro y a los demás españoles en su viaje al sur: “[...] porque ya savian hablar y convenia no yr sin ellos para tenellos por lenguas.” Recordemos que debe haber pasado un año (1526 a 1527) desde que los capturaron, pero que todavía no han ido a España (1529). Todo esto sucede mientras siguen recogiendo lenguas, entre ellos a Felipillo (Cieza 1989: 70). Por su parte, Alonso de Molina se queda en Tumbes específicamente para aprender la lengua, según le informa Pizarro a los “principales” (Cieza 1989: 70).

Como se puede deducir, es difícil establecer dónde obtuvo Pizarro a determinados lenguas, porque él y su gente lo hicieron durante todo su viaje de exploración costera realizado en 1528, desde la isla Gorgona hasta Motupe. Como la información varía según la fuente, no se puede indicar con certeza, de acuerdo a los documentos consultados, de dónde procedía Felipillo, por ejemplo. Sólo se puede afirmar que procedía de la costa del Pacífico, entre Panamá y donde hoy se encuentran el norte del Perú y la costa sur del Ecuador. Felipillo es seguramente un lengua que sobrevivió el viaje a España y que recibió instrucción religiosa y lingüística de manos de los dominicos, quienes tenían casas y monasterios en Sevilla para esos fines: “Año de 1512 a petición del padre fray Pedro de Córdoba y fray Antonio Montesino se proveyó que en Sevilla se hiciese una casa o colegio en que la Orden de Santo Domingo doctrinase niños indios, y que por la primera vez trajesen quince y llevados aquellos, trajesen más [...]” (Solano 1991: 38). Esta instrucción la recibiría durante la estancia de Pizarro en la Península. Esto abona en favor de su limitado conocimiento lingüístico, especialmente léxico, cualquiera que haya sido la o las lenguas que conocía.

Dice el texto de Betanzos, también, que a Felipillo y a otro “[...] lo habian llevado niño cuando la vez primera que vinieron a Paita [1528] y que lo habian llevado a su tierra y que alla habia aprendido la lengua dellos y que le traian por lengua y que otro traian ansi mismo como aquel que era de los tallanes que ansi mismo le habian habido la vez primera [...]” (Betanzos 1989: 268-269). Esto sucedió en 1528 y confirma la descripción de Cieza. Como regresaron a Cajamarca en 1532 (Cieza 1989: 125), ello les daría a los *lenguas* unos cuatro años de aprendizaje del castellano y de la cultura española.

Felipillo participó en la intermediación lingüística más sonada en los Andes que tuvo lugar en Cajamarca, en 1532, durante el enfrentamiento entre el dominico Valverde y Atahualpa. Sobre este “diálogo”, Juan de Betanzos nos ofrece su opinión personal acerca de la calidad de la traducción: “[...] vino a el Fray Vicente de Valverde y trajo consigo un interprete y lo que le dijo Fray Vicente al Ynga bien tengo yo que el interprete no se lo supo declarar al Ynga [...]” (1987: 277). Betanzos no identifica al *lengua*, pero la historia atribuye este trabajo a Felipillo. La versión de Cieza incluye más detalles:

Pizarro como vio que se avia detenido atabalipa en la plaça mando a fray Viçente de Balverde frayle dominico que fuese [a] Atabalipa a le dar prieça que viniese pues ya hera tan tarde que el sol queria trasponer y a que le amonestase dexase las armas e viniese de paz. Llevo el frayle a Felipillo para que su razon fuese entendida por Atabalipa a quien conto como el llegó, lo que se a dicho y que el hera çaçerdote de Dios que predicava su ley y procurava quanto en si hera que no oviese guerra sino paz porque dello se servia Dios mucho [...]. Entendio bien con el yntrepete [sic] todo ello [...] Y mirando contra fray Viçente e Felipillo les dixo que dixesen a Piçarro que no pasaria de aquel lugar donde estava hasta que le bolviesen y restituyesen todo el oro, plata, piedras, ropa, yndios e yndias con todo lo demas que avian robado [...] (Cieza 1989: 134-135).

Felipillo ocupa, con Atahualpa y Valverde, el lugar central del encuentro;<sup>21</sup> es el canal por donde pasan los discursos de una y otra parte. Pizarro reconoce la trascendencia de su rol en ese intercambio de palabras y en los que tienen lugar en los días posteriores, cuando Cieza cuenta cómo iba Pizarro a consolar al Inka “con las lenguas” (1989: 138). Este reconocimiento queda expresado en la asombrosa cantidad de bienes que le asigna Pizarro a Felipillo y a la otra u otras lenguas del reparto del tesoro de Atahualpa. Estos lenguas deben haber sido por lo menos cuatro: Felipillo, Martín Pizarro, Pedro Escalante y Jerónimo de Aguilar.

La importancia que tienen los lenguas para Pizarro está atestiguada también por los miramientos de que son objeto: “[...] e como por ser

21. Una situación similar enfrenta La Malinche (Malintzin) o doña Marina, al traducir entre Hernán Cortés y Montezuma: “Doña Marina le dijo a Montezuma el discurso de Cortés en un estilo que carecía totalmente de las características de la lengua pulida. Nunca en su vida había escuchado Montezuma algo así. Más aún, el relato nahuatl del *Códice florentino* informa que Cortés y sus acompañantes miraron directamente al señor más importante y lo tocaron. Bernal Díaz continúa, ‘Esos grandes príncipes que acompañaban a Montezuma tomaron a Cortés del brazo para que no lo abrazara porque consideraban que era una indignidad’” (Karttunen 1994: 11). (Traducción de la autora).

lenguas fuesen juvilados y tan bien tratados, no quisieron perder tal dinidad [...]” (Cieza 1989: 97). En la lista (Milla Batres 1995: 101) aparece, en segundo puesto, después de la Iglesia: “[...] el señor gobernador por su persona y las lenguas y caballo: 2,350 marcos de plata, y 57, 220 pesos de oro”. La cantidad de plata y oro que recibe Pizarro, para él y los lenguas, es casi el doble de lo que recibirá la persona siguiente, su hermano Hernando Pizarro. Esta deferencia para con los lenguas e intérpretes se puede percibir hasta en 1542, cuando al licenciado Martel de Santoyo, funcionario español, le llama la atención que haya “yndios encomenderos” viviendo en Cuzco y así se lo refiere al rey:

Algunos yndios naturales son encomenderos de algunos yndios que el gouernador pasado [Pizarro] ha puesto en su cabeça con que podran sustentarse españoles que son mas aparejados para sustentar la tierra e a estos tales se los han dado porque son o an sydo lenguas ynterpretes. Vea vuestra magestad si es seruido, que estos pueblos se encomienden a españoles e se quiten a los yndios que asy los tienen encomendados. Con que vuestra magestad sepa, como es verdad, que los tales encomenderos e yndios son casados con mugeres de Castilla e tienen su casa poblada e honrrada (Lisson Chaves 1943: 112).<sup>22</sup>

Felipillo estuvo muy cercano a Pizarro y fue vecino y, por lo tanto, encomendero del Cuzco.

Otro fue “Martinillo”, “el indio Martín” o “don Martín Pizarro”, el *tallán* que también formaba parte del séquito de los Pizarro y después fue encomendero de Huaura.<sup>23</sup> En 1547 La Gasca privó a este lengua de su encomienda y lo desterró (Domínguez 1991: 5). Es posible que los únicos encomenderos indígenas hayan sido esos lenguas; no se tiene noticia de ningún otro hasta ahora. Jerónimo de Aguilar fue lengua de Almagro en Chile (Solano 1992: 121) y seguramente no recibió tantos beneficios como los allegados a Pizarro. A estos últimos se les retribuyó como a socios de la conquista, calidad que, al parecer, tuvieron para Pizarro.

¿Qué lenguas hablaban los primeros *lenguas*? Para poder identificar la o las lenguas que hablaba Felipillo, vamos a estudiar más detalladamente si era natural o no de la zona en que se encontraba cuando lo

22. Documento núm 86. “Relación que hace a Su Magestad el Licenciado Martel de Santoyo sobre lo que debe proveer y remediar en los reynos del Perú y en otras partes”, 1542.

23. “Los servicios de D. Martín *Lengua* fueron después recompensados con la concesión de una Encomienda en el señorío de Huaura, en la jurisdicción de Lima, aunque la disfrutó por poco tiempo” (Bravo 1985: 106).

capturaron, su pertenencia a un grupo étnico específico y su cargo. Para ello nos vamos a basar en la información que nos proporciona Juan de Betanzos sobre un diálogo entre Cinquichara, miembro de la comitiva de Atahualpa, y el Inka acerca de este famoso *lengua*. Es posible que la forma de diálogo haya sido creada en un rpto literario del autor, pero no hay motivo para pensar que la información que contiene sea ficticia. Confirmaremos los datos con la opinión de otros autores contemporáneos a Betanzos. Cinquichara le dice al Inka:

[...] y trae [el marqués] un indio consigo que sabe hablar su lengua [el castellano] para que te digan lo que te quisieren decir.

El Ynga le dijo que de que tierra era aquella lengua que traian.

El indio le dijo de los mitimaes que estan en Maycavilca.

Luego mío [le] dijo el Ynga.

El indio [Cinquichara] respondió: Sí, solo señor;

Y el Ynga le dijo: Mucho me huelgo deso! Y esa lengua como la hubieron y como le mostraron hablar tan presto.

El indio [Cinquichara] le dijo que lo habían llevado niño cuando la vez primera vinieron a Paita y que lo habían llevado a su tierra y que alla había aprendido la lengua dellos y que le traian por lengua y que otro traian ansi mismo como aquel que era de los tallanes que ansi mismo le habían habido la vez primera (268-269).

Cinquichara le informa al Inka, primero, que el *lengua* habla castellano. Luego, el Inka quiere saber de dónde es, porque su lugar de origen es indicativo de su lengua materna. Su interlocutor le contesta qué tipo de persona es y dónde está, más que de dónde es. La aclaración de ser *mitmaq* nos dice que además de no ser natural de la zona, no habla la lengua del lugar a donde ha sido traspuesto sino otra. Podemos afirmar que Maycavilca es una región de tierras bajas o *yunka*, ya que Pizarro y su gente habían estado recorriendo la zona costera. Pulgar Vidal menciona la localidad de Marcavelica,<sup>24</sup> que bien puede ser la que estamos interesados en ubicar. Él la encuentra “[...] en la cuenca del río Chira” (1996: 51), en el departamento de Piura, en el norte del Perú. Esto coincide con la información que indica que los españoles recogieron al “lengua” de Maycavilca de la zona del puerto de Paita, cerca de la desembocadura del

24. Zárate se refiere a la *Capullana* o *caocica* de Marcavelica en una declaración oficial que le solicitaron sobre el desempeño del virrey Blasco Núñez Vela (Hampe 1995: lx).

río Chira. El lengua tallán debe provenir de la zona contigua, de Colán, que Torero ha identificado como de habla *tallán*, según el “Plan” del obispo Martínez de Compañón de 1785 (Zevallos 1948: 119).

Según Cieza (1989: 69), Pizarro llega a “otro puerto de la costa” en su viaje hacia el norte, desde las tierras de la *Capullana*. Ese puerto debe ser el de Paita, porque después se traslada más al norte donde “arribo la vuelta de Tunbez” (1989: 70). En esas circunstancias, “[...] rogo a los principales que allí estaban [en Paita] que le diese cada uno dellos un muchacho para que aprendiesen la lengua y supiesen hablar para quando bolviesen. Diéronle un muchacho a quien llamaron Felipillo y a otro que pusieron don Martín.” (1989: 70). Estos dos principales deben haber sido uno el responsable de los *mitmaq* y el otro el de los naturales del lugar.

El haber recogido personas cuyas lenguas nativas eran diferentes se presenta como una actitud muy inteligente de parte de Pizarro. Como cada grupo étnico tiene su particular forma de ataviarse, y lleva un tocado diferente, los españoles deben haber deducido correctamente que también hablaban lenguas distintas. Al llevarse a varios jóvenes de diferentes grupos étnicos, estaban cubriendo sus posibilidades de encontrarse con otros grupos de esas mismas hablas. Además, ya iban vislumbrando que con los principales se podían comunicar en una sola lengua, en todo el territorio que van recorriendo.

El *lengua* de Maycavilca es *mitmaq*; por lo tanto, debe hablar una variedad del *quechua* como lengua materna y quizás una lengua *yunka* por compartir ese territorio con otros grupos étnicos y lingüísticos: *tallanes* si está en la zonas costeras contiguas al río Chira, así como las medias del río Piura, y *sechuras* si se encuentra en la zona baja del río Piura, en una ancha franja de costa (Torero 1986: 529). Lo que arroja ciertas dudas sobre su habilidad en la *lengua general* es que la lengua materna de Felipillo es un dialecto del quechua sureño por ser *mitmaq*, y la lengua administrativa era una variante de la zona central andina (*chínchay*). Como el Inka dice “entonces es mío” y por el hecho que le va a hablar en *qichwa* al Inka, podemos pensar que sabe esa lengua. Pero por las circunstancias que nos narra Betanzos (1987: 277), Felipillo tuvo que dar unas explicaciones “teológicas” para las que no estaba bien preparado. Betanzos no parece referirse a su buen o mal conocimiento del *quechua general* o del quechua sureño, sino a las dificultades que tuvo para explicar a quién representaba Valverde. Hay que considerar, también, que había que darle a entender al Inka dogmas en los que sólo hay que creer, en los que no entra la racionalidad. Guaman Poma (1993: 41) identifica a Felipillo como “Felipe, indio Guancavilca” que estaba “por lengua general”. ¿Se trataba

de un *mitmaq wanka* en la costa de Piura? Se nos informa también que los españoles “lo llevaron siendo niño” y que se trataba de obtener “muchachos” que aprendieran fácil y rápidamente el castellano.

Un breve estudio semántico del topónimo *Maycavilca* o *Marcavelica* / *Markawillka* / nos podría ayudar a establecer qué lengua habla la etnia que nombra así a ese lugar. *Marca* es un término que comparten las lenguas quechua y aimara, y en quechua significa “pueblo”; “comarca o pueblo”, según Santo Tomás (318); *vilca* o *velica* tendría una representación fonética de /*willka* /, que lo acerca al quechua, aunque también se le encuentra en los vocabularios antiguos del aimara. En Santo Tomás (quechua) encontramos *willca* con los significados de “bemba” y “xeringa” (369), que salen del campo semántico examinado. El Anónimo [1586] tiene “*Marca*. Patron abogado”, probablemente asociado al término *markakamayuc*, el encargado del pueblo, el que habla por los demás. Trae *marca*, “sobrado de casa” (57), y el verbo *marcay*, “traer en brazos” (58). Trae, además, “*Vilca*, ydolo” (87). González Holguín presenta significados similares a los del Anónimo para *marca*, y tiene, para *willca*: “un árbol que es fruta como chochos; es purga”. Y también, “la melezina hecha de este árbol” (352). En el aimara de Bertonio tenemos “*Marca*. Pueblo” (117), entre otros significados. Para *willca*, en aimara, tenemos varias entradas; entre las pertinentes: “El sol como antiguamente dezian y agora adizen inti”; “adoratorio dedicado al sol o otros idolos”; “es tambien una cosa medicinal o cosa que se dava a beber como purga [...]” (386).

*Markawillka*, entonces, parece ser un término de una variedad del quechua sureño, “aimarizado” por contacto, lo que confirmaría mi presunción que Felipillo conocía esa variedad del quechua más que la “general”. El topónimo significaría “pueblo sagrado” o “pueblo sagrado del sol”, que coincidiría con el interés inka de poner *mitmaq* y edificar “templos” al sol en territorios recientemente incorporados.<sup>25</sup> Añade Cieza que la zona de Quito estaba poblada de mitimaes (1985: 164), entendemos que eran sureños por las hablas identificadas en las zonas mencionadas. La “zona de Quito” puede incluir un gran sector del norte del Perú actual. La información de Cieza coincide con los resultados de las investigaciones lingüísticas de Torero (1986: 530-533) en lo referente a la presencia de rasgos de quechua sureño en la costa norte peruana y sur ecuatoriana a la vez que indica que la variedad del quechua general no se extendió mucho en esas zonas.

25. Cieza lo indica así: “[...] sin primero mandar hazer aposentos e templo del Sol y poner mitimaes [...]” (1985: 162).

Es probable que el otro *lengua* identificado como *tallán*, además de su lengua nativa, no hubiera conocido el *qichwa*. Se sabe muy poco sobre las características de la lengua *tallán* porque no se ha podido recoger mucho material sobre ella. Actualmente se le considera desaparecida. Cuando Fernando de la Carrera en su *Arte de la lengua yungá* (1644)<sup>26</sup> se refiere a las lenguas habladas en el corregimiento de Piura, entre las que está la *tallán*, dice que “Esta es una lengua particular y muy obscura que no se habla en otra parte ninguna del Perú”. En 1651 el obispo de Trujillo escribe una carta<sup>27</sup> solicitando religiosos con conocimientos de cinco lenguas para su diócesis: “[...] la general del Inga para la sierra, y otra para el pueblo de Olmos que tiene lengua particular, y otro para Sechura, que tiene otra lengua; y otro para Catacaos y Paita que hablan diferente lengua; y otro para los demás pueblos que llaman de los valles, donde se habla una lengua que llaman la Mochica [...]” (Rostworowski 1975: 320). En Paita es donde se ubica el grupo étnico que habla *tallán*. El *lengua tallán*, a quien Cieza (1989: 70) llama respetuosamente don Martín, debe haber aprendido castellano en los cuatro años de inmersión que tuvo en esa lengua. El haber salido a tierna edad de su tierra natal implica, asimismo, un hecho negativo en cuanto al dominio que habría tenido de sus lenguas nativas, por cuanto las habló durante poco tiempo. Además, el proceso de inmersión en el castellano puede haber afectado negativamente ese incipiente conocimiento. Sería interesante saber cuál fue el método de enseñanza que recibió, aunque casi con seguridad se podría afirmar que fue informal, simplemente conviviendo con hablantes del castellano.

Los lenguas que viajan con los españoles tienen una mayor exposición al castellano y a las costumbres de quienes lo hablan, lo que le permite decir a Cieza que los lenguas eran capaces de explicarles a los nativos lo que los españoles pensaban y planeaban “[...] porque avian estado en España y Panama, donde aprendieron e vieron mucho que contavan [...]” (1989: 120). El interés que tenían los conquistadores por tomar y tener tantos intérpretes durante las exploraciones y los primeros años de la conquista me hace pensar en el rol decisivo que tuvieron como informantes y como intérpretes, que mereció una dedicación especial a la enseñanza rápida y concienzuda del castellano. Entonces, los *lenguas* tempranos son, por lo menos, bilingües en su lengua materna y en castellano y, además, conocen la lengua administrativa de los inkas.

26. Citado por Torero (1986: 535).

27. “En el Archivo de Indias se encuentra una carta del obispo de Trujillo del 12 de abril de 1651 [...]” (Rostworowski 1975: 320).

Entre la “segunda generación” de intérpretes indígenas tenemos al lengua Pedro Escalante, quien aparece como intermediario en la información que recogen Betanzos y Villacastín de los *kipukamayuc* por orden de Vaca de Castro en 1542 (“Discurso [...]” 1920: 5). Sarmiento de Gamboa introduce a Gonzalo Gómez Jiménez, quien actuó de intérprete de los ancianos que le sirvieran de fuente en 1572 (1988: introducción), durante el gobierno del virrey Toledo. La historia ha registrado muertes violentas de varios de ellos, después de haber sido acusados de traición o engaño, como fue el caso del intérprete Gonzalo Gómez Jiménez. Denunció que le habían hecho trastocar la información que recibía y por ello lo encarcelaron. Estando en la cárcel murió ahorcado. A Felipillo lo mataron los expedicionarios almagristas en Chile en 1535 (Aranibar 1995: 738).

La violencia lingüística se extendió hasta incluir a quienes fungieron de intérpretes en la labor de adoctrinamiento evangélico. Las primeras alocuciones sobre las creencias católicas en los Andes las hizo el capitán Francisco Pizarro. Aunque no era teólogo, sus advocaciones a los nativos, aunque religiosas, eran de carácter más bien político. El motivo que lo hace ocuparse de estos menesteres es que aún no habían llegado religiosos a esas tierras. Los primeros encuentros de Francisco Pizarro y su gente con los nativos de las costas del sur de Colombia, Ecuador y Perú nos los narra Pedro Cieza de León (1989) casi veinte años después de ocurridos. Cieza nos permite escuchar los discursos que Pizarro les hacía a los principales con bastantes detalles. El primero lo da Pizarro en su propio navío, anclado frente a las costas ecuatoriales, cuando lo visitan varios “yndios” y un “orejón”:

Francisco Pizarro le respondió que venían de España, donde eran naturales en cuya tierra estaba un rey grande y poderoso llamado don Carlos cuyos vaçallos y criados eran ellos y otros muchos porque mandava grandes tierras; y aquellos avian salido a descubrir por aquellas partes como vian y a poner debaxo de la sujeçion de aquel rey lo que hallasen; y principalmente y ante todas cosas a dar notiçia como los ydolos en que adoravan heran falços y sin fundamento los sacrificios que hazian y como para salvarse avian de se bolber cristianos y creer en el Dios que ellos adoravan que estava en el çielo, llamado Jesucristo, porque los que no lo adoraren y cumplieren sus mandamientos yrían al ynfierno lugar oscuro y lleno de fuego y los que conociendo la verdad le tuviesen por Dios solo Señor del çielo mar y tierra con lo mas criado serían moradores en el çielo donde estarian para siempre jamas (Cieza de León 1989: 56).

Este último discurso es en respuesta a las muchas preguntas sobre su proveniencia y sus intenciones que le hace el jefe indígena con el fin de informar a Huayna Cápac. Conocemos el tenor de lo que dijo Pizarro en este discurso en castellano, pero sólo tenemos magras referencias y alguna información de lo que se les tradujo a los indígenas. Lo que ellos comprendieron es aún más vago y entra en el ámbito de lo desconocido, aunque algo de ello se pueda vislumbrar.

Una ordenanza de Carlos I, de 1526, indica que lo primero que deben hacer al llegar a tierras nuevas es “[...] procurar, por lenguas de intérpretes que entiendan los indios [...] cómo Nos les enviamos para los enseñar buenas costumbres [...]” (Solano 1991: 16). Para cumplir con este mandato real, primero había que contar con las lenguas adecuadas. La “toma” de muchachos para lenguas se inició simultáneamente a los viajes de exploración desde Panamá. A algunos se les enseñó castellano en la Península, a otros solamente durante las travesías y al estar en compañía de españoles, pero estas enseñanzas de la lengua fueron eminentemente superficiales, precarias. Además de este escaso conocimiento del castellano, los jóvenes indígenas sabían sólo los rudimentos de sus propias lenguas. Unido al conocimiento lingüístico impartido por miembros del clero, estaba el adoctrinamiento religioso que recibían. Se consideraba que al conocer los principios de la fe católica y de la vida cotidiana española tendrían más comprensión de lo que tradujeran.

Poco después de este primer encuentro verbal, Francisco Pizarro aceptó la invitación de la Capullana, *cacica* del norte de Tumbes. Bajó a tierra con miembros de su tripulación y se encontró con ella y con “muchos preñpales e yndios”. Participaron en un gran festín en el que les ofrecieron “[...] mucho pescado y carne de diferentes maneras, con muchas frutas, y del vino y pan que ellos usan” (Cieza de León 1989: 67). Después de haber comido, los nativos bailaron y cantaron para los visitantes. Cuando le tocó el turno de agradecer las atenciones, Pizarro,

[...] les hablo con las lenguas que tenían diziendoles [...] [que] les queria avisar de lo que tanto les convenia que hera que olvidasen su creençia tan vana y los sacrificios que habian tan sin provecho pues a solo Dios convenia onrar y servir con sacrificios de buenas obras y no con derramar sangre de honbres ni de animales, afirmandoles que el Sol a quien adoravan por dios, no hera mas que cosa criada para dar lumbre al mundo y para la conservaçion dél; que Dios todopoderoso tenia su asiento en el mas eminente lugar del çielo y que los cristianos adoravan a este Dios, a quien llaman Jesucristo y que si ellos hazian lo mismo les daria la gloria del çielo y no haziendolo los echaria en el ynfierno para siempre jamas (Cieza de León 1989: 68).

¿En qué lengua les comunicó todo esto? Como el primero de los jefes nativos fue descrito como un “orejón”, sabemos que es un funcionario inka, probablemente el dirigente de los *mítmaq* de la zona. Como le va a proporcionar la información obtenida a Huayna Cápac, deducimos que esa persona habla la lengua administrativa, la variante chinchaysuyu del quechua (Torero 1984: 375), o el quechua cuzqueño si ha sido trasladado de la sierra sur. El caso de la cacica y los “principales” del segundo caso debe haber sido similar: algunos de ellos tendrían como lengua materna alguna lengua de la zona y todos conocerían el “quechua general”. Los “lenguas” que Pizarro ha ido “tomando” (para seguir utilizando el eufemismo de Cieza) provienen de zonas cuyas lenguas documentadas son el *tallán* (Torero 1990: 245) y el quechua. Deben ser bilingües *tallán*-quechua y han aprendido algo de castellano<sup>28</sup> durante los meses que han pasado como cautivos de los españoles.

La habilidad de los *lenguas* en el manejo de los idiomas que traducen no se puede evaluar. Dado el corto tiempo concedido a su aprendizaje del castellano (menos de un año), su comprensión de algunos lexemas puede haber sido adecuada, pero no así la de los conceptos más difíciles de transferir de un esquema ontológico al otro. Como se prefería a los nativos jóvenes o aun niños por su facilidad para aprender a hablar otras lenguas, el conocimiento de sus propias lenguas debe haber sido incipiente también. Por otro lado, el grado de intercomprensión no puede medirse a carta cabal, pero una indicación sobre la reacción de los anfitriones al pedido de Pizarro de que levantaran una bandera en señal de aceptación de *requerimiento*, me hace pensar en la profunda incompreensión que allí reinaba: “[...] la qual [bandera] los yndios la tomaron y la alçaron tres vezes riendose, teniendo por bulra todo quanto les avia dicho porque ellos no creyan que en el mundo oviese otro señor tan grande y poderoso como Guaynacapa. Mas como lo que les pedía no les costava nada, conçidieron en todo con el capitan riendose de lo que les dezía” (Cieza de León 1989: 68).

Pasados algunos años, ya en 1533, Pizarro ha ido a España con algunos “lenguas” y a su regreso llega a Cajamarca acompañado de fray Vicente de Valverde. Allí tiene lugar el intercambio de palabras entre éste y Atahualpa, en el que el lengua Felipillo tiene una intervención memorable. A pesar de ello, Juan de Betanzos no tiene una opinión positiva sobre la actuación de Felipillo: “[...] bien tengo yo que el interprete no se lo

28. “[...] los yndios de Tunbez [...] ya savian hablar [...]” (Cieza 1989: 53).

supo declarar al Ynga [...]” (Betanzos 1987: 277). Betanzos no parece referirse a su buen o mal conocimiento del *quechua general* o chinchaysuyo (Torero 1984: 377), o inclusive de alguna variedad sureña, sino a las dificultades que tuvo para explicar a quién representaba Valverde y otros temas “teológicos” para los que no estaba bien preparado. Es decir, era capaz de traducir palabras, pero no de interpretar o reinterpretar ideas complejas, difíciles de captar para quienes no habían crecido en la cultura española. Hay que considerar, también, que había que darle a entender al Inka dogmas de fe católica y no conceptos transparentes o inmediatamente comprobables.

Una vez que se consolida la conquista, uno de los más interesados en que los nativos aprendieran el castellano era fray Vicente de Valverde, O. P., ahora convertido en el primer obispo del Cuzco.<sup>29</sup> El obispo Valverde le dirige una carta<sup>30</sup> al rey en 1539, poco después de su regreso de España, en la que le dice:

Vuestra magestad sepa que, quando yo fui a esas partes [España], lleue ocho a nueue indios ansi chicos como grandes para lenguas, y para que vuestra magestad los viese, y, con poner toda la diligencia posible en curallos, no me quedo sino vno, porque en saliendo destas tierras y llegando a Panama por marauilla escapa indio y es lastima de vellos morir por el camino [...]” (Lisson Chaves 1943: 115).

Al llevar nativos a España, las intenciones de fray Vicente eran dos: que aprendieran el castellano para que volvieran siendo *lenguas* y que el rey los viera. El entusiasmo por lo exótico queda patente en la carta del religioso que quiere mostrar a los nativos como curiosidades; van como objetos (“pieças”) raros para ser presentados ante el monarca.

Valverde se queja de la gran cantidad que se han llevado ya a España, por lo que parecen estar considerados como objetos suntuarios que reemplazan a los esclavos negros. Se observa también por la carta, que la Iglesia, en general, y los dominicos, en particular, tenían interés en que los nativos se familiarizaran con el modo de vida y las costumbres de la

29. “El 8 de enero de 1537 Paulo III creaba la primera diócesis del Perú con el nombramiento de Fray Vicente de Valverde, O. P., como obispo del Cuzco; quien, después de llegar a Lima de vuelta de España, el 2 de abril de 1538, entrará en la capital de su diócesis el 28 de noviembre de 1538” (Pérez-Fernández 1986: 91).

30. Documento núm. 57. “Importante carta del Obispo del Cuzco Fr. Vicente Valverde. Contiene información detallada sobre todos los puntos de interés eclesiástico y civil del momento en el Perú”, 1539, en Lisson Chaves 1943, vol. 1, núm. 1: 99-133.

península ibérica para que fuera más fácil adoctrinarlos. Aprovecha también fray Vicente para indicar que ya en el Perú se está difundiendo la doctrina cristiana y que no hay necesidad de llevar más nativos a la Península para que la aprendan, junto con el castellano. Probablemente fray Vicente se esté refiriendo aquí al colegio para niños hijos de principales regentado por dominicos que había en Sevilla. Como se observa, la política lingüística inicial es la de enseñar castellano<sup>31</sup> para evangelizar o mientras se evangeliza. Esta política tuvo muy poco éxito, porque a los diez años de presencia colonial española en los Andes, poco se había hecho al respecto de la proclamada evangelización y castellanización. Ello indujo a muchas personas, entre ellas al licenciado Martel de Santoyo en 1542, a reclamar la enseñanza de los preceptos católicos en lenguas nativas:

[...] hasta oy en ningún pueblo desta tierra se sabe que por persona alguna, Religioso ni Seglar, con tener como todos tienen, yndios, asy Conventos de frayles como prelados y algunos clerigos, se aya entendido en la dicha conversion ni doctrina ni dadose a saber vocablos de la lengua natural para Ello, ni desto a avido mas memoria que de una cosa digna de abominacion, aunque vocablos para pedirles oro e negociar en los casos que arriba digo no ay poca destreza (Lisson Chaves 1943: 100).<sup>32</sup>

El licenciado Martel de Santoyo hace esta tajante afirmación sobre el panorama general que ofrece la evangelización en la Nueva Castilla. En lugar de dedicarse a aprender las lenguas indígenas para evangelizar, se ha optado por la solución fácil de utilizar intérpretes nativos. El problema adicional con que se topan los evangelizadores y que Martel de Santoyo no tiene tiempo de percibir, es que para ser cristianos no sólo hay que conocer la religión católica. Se necesita vivir como católicos consecuentes con los diez mandamientos de la ley de dios y adquirir costumbres de tales. Es decir, para ser cristianos hay que vivir como españoles, estar completamente inmersos en su cultura.

Estos evangelizadores indígenas tempranos son los jóvenes hijos de “principales”<sup>33</sup> que han sido absorbidos desde pequeños por el mundo

31. “El castellano como instrumento de política lingüística fue un objetivo casi invariable desde el mismo 1492 [...] La instrucción se hacía en las escuelas y sobre libros religiosos, llevada a cabo por eclesiásticos” (Solano 1993: 293).
32. Documento núm. 86. “Relación que hace a Su Magestad el Licenciado Martel de Santoyo sobre lo que debe proveer y remediar en los reynos del Perú y en otras partes”, 1542.
33. Se sigue la experiencia de los franciscanos en México: “[...] los primeros esfuerzos para poner a los nahuas bajo el control de los europeos descansaban en el reclutamiento

español, pero que no han sido ni medianamente integrados a él. Son personas que viven entre los dos mundos, el indígena y el europeo, sin que ninguno los acoja. Y en la práctica, es obvio para observadores como Martel de Santoyo que los “lenguas” no son “verdaderos” cristianos, no “viven en policía”, ni conocen bien el castellano: “Las lenguas o ynterpretes que ay en esta tierra son yndios naturales della que saben algo de la lengua española e asta oy no a avido español ninguno que sea ynterprete, ni esto se ha procurado, de que ay ynconveniente [...]” (Lisson Chaves 1943: 112).

No había intérpretes españoles dedicados a la evangelización indígena en lengua oral, pero ya hacían su aparición los traductores españoles de textos religiosos, como Juan de Betanzos (1987), quien indica en su prólogo a la *Suma y narración*, redactada antes de 1551, que ha pasado varios años dedicado al trabajo de traducción de textos religiosos.<sup>34</sup> Un recopilador y estudioso de la lengua quechua chinchay es el dominico fray Domingo de Santo Tomás, quien en 1560 ya había publicado su *Vocabulario [...]* y su *Gramática [...]* de la lengua “del Inka” para que otros sacerdotes pudieran utilizarlos en la evangelización. Ambos cumplían con este trabajo de traducción en el ambiente aislado de los conventos de los dominicos, Betanzos probablemente en el Cuzco,<sup>35</sup> y Santo Tomás en el convento de Chicama, en la costa norte. La sede de Lima es posterior: “El 14 de mayo de 1541, el mismo Papa [Paulo III] creará la diócesis de la Ciudad de los Reyes o Lima, cuyo primer obispo fue Fray Jerónimo de Loaiza, O. P., por traslado a ella desde la de Cartagena de Indias, quien no entrará en su diócesis hasta el 26 de julio de 1543” (Pérez-Fernández 1986: 91).

---

sumario de la nobleza nativa. La educación de los niños y adultos pertenecientes a la élite colaboradora fue una de las muchas tácticas utilizadas para asegurar su incorporación forzada [...]” (Klor de Alva 1989: 147). (Traducción de la autora).

34. “Acabado de traducir y copilar un libro que doctrina xptiana se dice en el cual se contiene la doctrina xptiana y dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionario [...]”. (Betanzos 1987: 7).
35. Este fue el primer convento que tuvo la Orden de Predicadores en el Perú: “En el Cuzco, desde su fundación el 13 de noviembre de 1533, los dominicos [toman posesión] en el templo de Coricancha [...] concedido por Juan Pizarro a Fray Vicente de Valverde”. (Pérez-Fernández 1986: 90).

Para 1541 el dominico fray Tomás de San Martín<sup>36</sup> ya tenía elaborado un “plan de evangelización”<sup>37</sup> en lenguas nativas, en el que se utilizaba cartillas manuscritas de la doctrina cristiana. Pero en 1545, el dominico fray Jerónimo de Loayza, primer obispo de Los Reyes, prohíbe el uso de cartillas en lengua indígena:

[...] y porque somos ynformados que con santo y virtuoso zelo se han hecho algunas cartillas en las lenguas de los naturales donde se contienen los principios de nuestra fee y porque aun no nos consta que las dichas cartillas o algunas dellas este traduzida y corregida conforme a la propiedad y sygnificacion de la lengua latina o de nuestro Romance castellano por ende, queriendo proveer en lo susodicho como en cosa que el servicio de Dios nuestro señor y al descargo de nuestra conciencia y oficio tanto ymporta, mandamos, so penna de excomunion mayor latae sentenile a todos los que, como dicho es, al presente estan doctrinando los naturales o adelante fueren nombrados para ello así en esta cibdad de los Reyes como en todo nuestro Arçobispado que doctrinen y enseñen los dichos naturales en el estilo general que es en la lengua latina o en Romance castellano, conforme a lo contenido en las cartillas que de españa vienen ympresas y por el presente no husen de las dichas cartillas hechas en su lengua [...] (Lisson Chaves 1943: 138-139).

El arzobispo Loayza no estaba convencido de que esos textos en lenguas nativas fueran uniformes ni suficientemente ortodoxos; tenía dudas de que estuvieran transmitiendo los contenidos que la Iglesia había autorizado. Por ello, decidió discontinuar su uso “[...] hasta tanto que por Nos juntamente con los autores dellas y otras personas que entiendan bien la lengua sean vistas y examinadas y de las que así estan hechas se reduzcan y hagan una [...]” (Lisson Chaves 1943: 138-139). A partir de este momento Betanzos colaboró con el cumplimiento de la orden del arzobispo, contribuyendo con su trabajo, dentro del contexto dominico,<sup>38</sup> a elaborar ese consolidado de todos los documentos religiosos en

36. Fray Vicente Valverde reclutó una nueva expedición de frailes dominicos en su viaje a España. Una parte de esos nuevos reclutas “Llegarían a La Española en la segunda mitad de marzo de 1537. Y, de estos, pasarán desde La Española al Perú, en 1537: Fray Tomás de San Martín (como vicario del grupo) que regresaba a Indias [...]” (Pérez-Fernández 1986: 97-98).

37. “[...] en estos años de 1541-1545, ya estaba en marcha la evangelización de los indios en su propia lengua” (Pérez-Fernández 1986: 165).

38. Domínguez es de la misma opinión: “La labor que relata Betanzos debió, necesariamente, hacerla bajo la dirección de alguna orden religiosa [...]” (Domínguez-Faura 1994: 67).

lenguas nativas en que se apoyaban los frailes para evangelizar. Esta cartilla única ya se había confeccionado para el Primer Concilio Limense de 1551-1552:

Por tanto, queriendo proveer en esto, *Sancta Synodo approbante*, mandamos, so pena de excomunió mayor e de cincuenta pesos, a todos los que entienden y entendieren en la doctrona de los indios, en todo nuestro arzobispado y obispados a él sufragáneos, que les enseñen una misma doctrina, y las pláticas que se les hicieren, unas y conformes a una *Instrucción* que está al cabo desdas nuestras constituciones. Y las oraciones comunes de Pater noster, Ave María, Credo mandamientos, obras de misericordia, artículos de la fée, etc., sean en nuestra lengua castellana, conforme a la Cartilla que esta Santa Sínodo [sic] tiene ordenada. Y porque en estos reinos del Perú hay una lengua más general de que más generalmente usan los naturales della, en la cual está compuesta una Cartilla y ciertos Coloquios en declaración della; permitimos que desta se pueda usar, y no de otra ninguna, so la dicha pena (Mateos 1950: 17).

Según las constituciones conciliares que transcribe el jesuita Francisco Mateos, además de la doctrina se redactaron ciertos “coloquios”, también en quechua, que la comentaban o declaraban y trataban “[...] de la creación y otras cosas útiles” (Pérez-Fernández 1986: 165). Justamente estos son los mismos textos a los que alude Betanzos en su prólogo a la *Suma y narración*. La presentación del conjunto de textos de evangelización ante el Primer Concilio Limense de 1551 puede explicar, también, el esfuerzo al que hace referencia Betanzos y la premura por terminarlo a tiempo. Estas tareas confirman la gran urgencia de evangelizar en lenguas nativas que se percibe en muchos de los documentos de la época, desde la comunicación del licenciado Martel de Santoyo en 1542 hasta el anexo a la carta del doctor Gregorio González de Cuenca, fechada el 20 de febrero de 1567:

Primeramente que atento que los sacerdotes de la doctrina tienen oficio de curas y como tales an de confesar y predicar a los yndios y administrallos los sacramentos, se de horden como sepan la lengua de los yndios que doctrinaren pues sin ella no pueden usar su oficio y es causa de que los yndios no se confiesen y del poco fruto que se ha hecho y haze en la doctrina y conversion de los yndios [...] (Lisson Chaves 1943: 351).

Además, “[...] Betanzos estuvo vinculado en estas actividades con la Orden de Predicadores de Santo Domingo” (Domínguez-Faura 1994: 68).

A raíz de estos hechos constatados por el firmante, propone que los sacerdotes no se estén mudando de doctrina porque eso atenta contra el aprendizaje de una de las lenguas nativas. Ya se toma conciencia clara de que no sólo se trata de cumplir con una evangelización inicial sino de conservar a los nuevos cristianos y de atender sus necesidades de recibir los sacramentos. Para una administración eficaz de la fe cristiana se requiere que los sacerdotes conozcan las lenguas nativas. Hay también muchos documentos que incluyen recomendaciones en cuanto al otorgamiento de esas doctrinas para que sean adjudicadas solamente a las personas que son hábiles en las lenguas que se hablan en ellas. Pero en vista de la enormidad de la tarea que tenían por delante y de la escasez de personas calificadas para realizarla, se recurre a medidas poco ortodoxas. Por ejemplo, se sabe (Lisson Chaves 1943: 352-355) que en el Perú, tal como se hizo antes en Sevilla y después en la isla Hispaniola y en la Nueva España, los conventos recogen niños, especialmente los hijos de los principales, para que vivan en ellos y aprendan tanto el castellano como las “cosas de la fe”. Al parecer, estos niños son los que, en la práctica, están evangelizando, a tenor de la cita siguiente, también de la carta y anexo del doctor Cuenca (Lisson Chaves 1943: 352):

Que donde el sacerdote residiere se halle presente quando los muchachos de la doctrina la dixeran a los yndios porque como no saben ni entienden bien nuestra lengua ni lo que en la doctrina se dize y enseña y las mas veces la dizen no estando presente el sacerdote dizen muchos errores y palabras mal sonantes y asi lo enseñan a los yndios.

Los problemas no radican solamente en la comunicación en lenguas indígenas, sino en la transmisión correcta de los dogmas de la fe. Si hay tantos inconvenientes y limitaciones en la enseñanza y aprendizaje de las lenguas nativas, por parte de los sacerdotes, y del castellano, por parte de los nativos, sean estos chicos o grandes, los hay de mucha más gravedad si se considera que la cultura que sostiene la fe católica tampoco se ha asimilado y que sus dogmas no se han comprendido.

Una afirmación como la siguiente del doctor Cuenca nos hace pensar en la escasez de personal dedicado a la enseñanza del castellano que había en la primera mitad del siglo XVI en el Perú: “Ytem. Que los frayles que quedaren en los conventos no sean de los que saben la lengua porque los tales son muy necesarios para la doctrina” (Lisson Chaves 1943: 353). Se observa aquí una disyuntiva entre las tareas del magisterio y las de la evangelización que se debe tanto a la poca cantidad de religiosos en relación con los indígenas que necesitan de sus servicios, como al gran inte-

rés económico que tenían por salir del convento e ir a las comunidades a dar servicios especiales remunerados.

Otro aspecto que llama poderosamente la atención del doctor Cuenca, inclusive en 1567, es la intermediación del “lengua” en la confesión entre el confesor y el pecador. Esto le parece inaudito al firmante del documento ya que afirma enfáticamente: “Que no se consienta ny de lugar que los yndios se confiesen por ynterprete a lo menos yndio por su poco secreto e incapacidad” (Lisson Chaves 1943: 355). No sería sorprendente constatar que serían los mismos “niños de la doctrina” los que estuvieran escuchando las confesiones de sus mayores y traduciendo para el sacerdote español y viceversa. Y, además, como bien señala el doctor Cuenca, el secreto de confesión se torna inexistente.

Consultando otra fuente encuentro que el clérigo bilingüe “lengua general”-castellano no puede comunicarse con toda la feligresía porque sólo los principales conocen la “lengua general”. Para solucionar el problema hace que uno de los principales les repita a los demás, en su lengua particular, traduciendo “de oídas” lo que él acaba de decir. Se trata de algo así como de un sermón predicado consecutivamente en “lengua general” y en “lengua particular”: “Alli vino el cacique mayor de Guadocheri y se confeso generalmente dos dias mañana y tarde [...] hicle hacer una platica el postrero dia a todo el pueblo como quien predica, en su lengua particular, porque alli las mujeres no entienden la general” (Taylor 1985: 162). A esto hay que añadirle la limitación ante la que se encuentran tanto los lenguas nativos como los sacerdotes bilingües para expresar las particularidades de la religión católica. Las lenguas nativas no tienen palabras como: “fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio”<sup>39</sup> (Solano 1991: 97) ni tendrían por qué tenerlas si nunca las necesitaron.

Es claro que la falta de comunicación inicial hace imposible la catequización. La disyuntiva era enseñar castellano o aprender las lenguas nativas, pero se hacían las dos cosas a la vez: ya circulaban los vocabularios bilingües manuscritos cuando la Corona ordenaba castellanizar. La imposición del castellano se ejercía primeramente sobre los niños, los más indefensos y los que más rápido y mejor aprenderán la lengua y las costumbres españolas. Los niños indígenas, hijos de principales y criados en conventos, fueron los primeros lenguas de la evangelización, así como los hijos de los principales fueron los lenguas de la conquista. Estos niños

39. “Tomado de *De procuranda indorum salute*. José de Acosta: sobre el conocimiento de las lenguas aborígenes por parte de los misioneros”.

de más de ocho años y menos de trece son los que transmiten las palabras de los religiosos hispano-hablantes. Muchas veces las reuniones de evangelización se hacen sin que estén presentes los religiosos, lo que provoca escándalo entre los observadores.

Considero que estos esfuerzos e intentos de imponer la palabra castellana y la fe católica no tuvieron éxito durante el siglo XVI. Los sacerdotes españoles que conocían alguna lengua nativa intentaron multiplicarse para compensar la gran falta de evangelizadores aptos, pero ni su número fue suficiente ni el conocimiento de las lenguas nativas el adecuado.

Los intérpretes tempranos no tienen dedicación exclusiva a un tipo específico de traducción, aunque las primeras tareas dirigidas al establecimiento de la administración española en América Andina exigen cierta especialización. El rey manda ya en 1526:

Y les digan [a los indios y moradores de la tal tierra o isla] todo lo demás que fue ordenado por los dichos Reyes Católicos que les había de ser dicho, manifestado y requerido, y mandamos que lleve el dicho Requerimiento, firmado de Francisco de los Cobos, nuestro secretario y del nuestro Consejo y que se le[s] notifiquen y hagan entender particularmente por los dichos intérpretes una y dos y mas veces, cuantas pareciere a los dichos religiosos y clerigos que conviniere y fueren necesarias para que lo entiendan [...] (Solano 1991: 16).

Estos intérpretes tienen la misión de interpretar el *requerimiento* para que lo comprendan los nativos. Este es uno de los primeros actos administrativos dirigidos exclusivamente a establecer el poder español en los territorios que van invadiendo. Aunque el rey Carlos I le pasa algo de su responsabilidad a los religiosos que acompañan a los soldados y exploradores, no se trata de un trámite estrictamente religioso. El requerimiento, un documento que legaliza la invasión desde el punto de vista español, se empieza a emplear en 1514. Es un documento tautológico, largo y denso, en el que se trata de resumir dieciséis siglos de historia europea y justificar por ella la presencia española en ese territorio. Les da a los nativos la alternativa de acoger a los invasores dócilmente y si no,

[...] certificoos que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que Sus Altezas y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos y como a tales los venderemos y disponemos de ellos como Sus Altezas mandaren e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudieremos como a vasallos que no obedecen ni quieren rescibir a su señor y le resisten y contradicen y

protestamos que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa y no de Sus Altezas ni nuestra [...] (Morales Padrón 1979: 342).

Se da lectura a este documento y se le solicita al escribano un testimonio avalado por testigos. Las denuncias de incompreensión ante el sorpresivo ataque y agresión españoles dan lugar a que se revisen las ordenanzas y se exija lo que Carlos I manda que se haga; que se les traduzca y explique a los indígenas de qué se trata ese oprobioso documento que pretende que lo irracional parezca razonable.

Los *lenguas* que tomaban en las expediciones de conquista y que luego acompañaban a las huestes españolas en sus “entradas”, eran niños y jóvenes seleccionados por su rapidez y facilidad para aprender otras lenguas. Se les sometía a métodos de “inmersión” que incluían no sólo el aprendizaje del léxico y la sintaxis castellanos sino también el adoctrinamiento, explicándoles los dogmas de la fe cristiana. Es importante notar que estos dos procedimientos, el de enseñanza de la lengua y el de adoctrinamiento religioso, se hacían simultáneamente para prepararlos en la interpretación y explicación del *requerimiento*. Parte de estas enseñanzas estuvieron a cargo de religiosos, pero fueron los marineros quienes también se ocuparon de ellas durante las travesías a España. Una vez allá, los que llegaban quedaban a cargo de religiosos para recibir una enseñanza lingüística y doctrinaria más formal. Seguramente hasta aprenderían a leer y a escribir.

Este aprendizaje rudimentario de la lengua castellana y del dogma de la fe cristiana era el fundamento para la comunicación que luego tendrían estos *lenguas* con los demás nativos. Serían los representantes y los voceros de los conquistadores, soldados, religiosos y funcionarios. Las barreras lingüísticas y culturales eran muy difíciles de sortear cuando las comunicaciones se hacían bajo presión y aun bajo amenaza. Por ello no llama la atención que no haya habido mayor reacción de los nativos ante lo que les decían, porque aunque comprendieran las traducciones no llegaban a captar el sentido de lo que consideraban inaudito. Así, se avenían a realizar los gestos que se les pedía: enarbolar banderas, intercambiar baratijas. Que esto fuera hecho en señal de acatamiento o en señal de amistad, les era totalmente ajeno. Pero cuando empezaban las presiones y las agresiones por saber dónde estaba el oro, para que les entregaran comida y para saber qué mujeres eran para ellos, reaccionaban los nativos, generalmente con desagrado y en medio de la sorpresa de que en el protocolo del intercambio inicial las partes visitantes se mostrasen tan violentas.

La lectura del requerimiento y su eventual traducción y explicación funcionaba realmente como una “patente de corso”. Una vez hecho ese gesto, los invasores se sentían totalmente descargados de responsabilidad, tanto criminal como espiritual, y podían proceder a satisfacer sus más alocados propósitos sin cortapisas. Por ello se cuidaban mucho de llevar intérpretes, aunque fuera solamente para cumplir con su parte del gesto: hacer entender el requerimiento que habían recibido del rey de España.

Estas situaciones se van repitiendo a lo largo de la costa del Pacífico, a medida que Pizarro y sus huestes avanzan hacia el sur. Las costas de lo que hoy son los países de Colombia, Ecuador y Perú van siendo “incorporadas” a la Corona bajo este procedimiento. A veces el hambre los hace robar abiertamente y el ansia de obtener oro y el fanatismo religioso los lleva a destruir templos donde saben que las piezas del ritual son generalmente de ese metal. Así van creando desconfianza entre los nativos, que muchas veces prefieren abandonar sus pueblos costeros que enfrentarse a ellos (Cieza 1989). Abandonan alimentos, cosechas, casas y templos que después encuentran arrasados por los españoles irritados por esa “descortesía”. Los españoles esperan que todos los poblados indígenas los reciban como a señores y los atiendan como a tales, dándoles de comer, beber y aceptando todas sus exigencias. En todos estos intercambios están presentes los jóvenes *lenguas*, que se convierten en instrumentos muy efectivos de amedrentamiento y control de las poblaciones costeras americanas.

La administración de justicia estuvo, entonces, entre 1535 y 1543 en manos de Pizarro, quien ostentaba los cargos de gobernador y justicia mayor del Perú, mientras no se contaba con una audiencia local. Los primeros oidores que conformarán la Audiencia de Lima llegan a esta ciudad en 1543, ocho años después de su fundación. Con ellos se inicia la administración de justicia desde esa sede, pues antes se había referido los casos que lo ameritaban a la Audiencia de Santo Domingo, lo que hacía lentos y tediosos los trámites. Los casos de menor cuantía se dirimían en la ciudad capital, donde había ya funcionarios judiciales como los alguaciles, los corregidores y, en última instancia, el gobernador. Los sacerdotes tenían también jurisdicción sobre algunos casos en los que se verificaba la relación con asuntos de su competencia, generalmente muy difíciles de distinguir en la cultura nativa. Tanto los conventos como los corregimientos tenían habitaciones reservadas para cárceles, y las plazas principales de las ciudades tenían el infame “rollo”,<sup>40</sup> un poste al que se amarraba a los considerados culpables como público escarmiento o se

exhibían las cabezas de los ajusticiados. Estas sentencias tenían que haber requerido algún tipo de juicio o evaluación, sin el rigor formal que después tendrían los administrados por las audiencias respectivas. Estos careos habrían requerido, también, de interrogatorios a testigos y al mismo acusado. De haber sido nativos los citados, el recurso a los intérpretes era ineludible.

El sistema judicial español, aun el que norma la vida en los municipios y villas, está pensado para reglamentar la vida de los españoles en ellos. Como los nativos están bajo las órdenes y al servicio de estos, son sus “amos” los responsables de indicarles las normas que se van instituyendo. Pero finalmente, es responsabilidad de las autoridades españolas el ver que se cumplan esas reglamentaciones. Los acuerdos de gobierno y las ordenanzas eran difundidos a través de pregoneros que iban recorriendo la villa y se que detenían en las plazas a las horas de concentración de público, después de la misa de los domingos para que los escuchara la mayor cantidad de gente posible. Pero aun así, los receptores de estos mensajes no los podían entender, porque esos pregones se hacían en castellano y no se contaba con traducción alguna. Veamos lo que le escribe fray Vicente Valverde al rey en 1539:<sup>41</sup> “Vuestra magestad mande que se les apregonen (nuestras leyes) por sus lenguas para que venga a su noticia y que antes se les notifiquen que no se castigue ninguno por pena de muerte, sino por otra pena” (Lisson Chaves 1943: 119).

El padre Valverde cree que es importante que se digan los pregones en lenguas nativas, pero prácticamente nadie las sabe aún. Sólo algunos religiosos interesados en evangelizar en ellas las están aprendiendo, pero no está dentro de sus obligaciones el “apregonar” las leyes y normas que se van produciendo.

Si los indígenas que no viven en las villas sino en los alrededores o aun en lugares alejados, pero van a ellas para comerciar o para servir, no conocen las leyes, es imposible que las puedan cumplir. Resulta inaudito que a una persona la ejecuten porque no ha cumplido con una norma que

40. “Rollo. (Del lat. *rotulus*, cilindro) 7. Columna de piedra, ordinariamente rematada por una cruz, que antiguamente era insignia de jurisdicción y que en muchos casos servía de picota” (*Diccionario de la lengua española* 1992: 1281); “Picota. Rollo o columna de piedra o de fábrica, que había a la entrada de algunos lugares, donde se exponían públicamente las cabezas de los ajusticiados, o los reos” (Ibíd.: 1130).

41. Documento núm. 57. “Importante carta del Obispo del Cuzco Fr. Vicente Valverde. Contiene información detallada sobre todos los puntos de interés eclesiástico y civil del momento en el Perú”, 1539, en Lisson Chaves 1943, vol. 1, núm. 1: 99-133.

ha sido establecida sin su conocimiento y que se ha difundido en una lengua extranjera. Esta negativa a traducir las normas que les competen a los nativos es indicativa también de otra forma de explotación colonial: se ejerce el poder en la lengua del conquistador y se le hace valer aunque los sometidos no comprendan las palabras. Se espera que ellos comprendan el gesto; la palabra no importa tanto.

La minuta de respuesta a la solicitud de Valverde<sup>42</sup> se elabora en 1540.<sup>43</sup> Dice así: “[...] conviene que se les apregonen las tales leyes por ynterprete para que vengan a su noticia e que antes que se les notifique, no se castigue ninguno por pena de muerte [...] [Al margen:] [...] saber sobre esto que es lo que esta proveido en Mexico y embiarsele” (Lisson Chaves 1943: 19).

Aún en 1542, cuando escribe su relación<sup>44</sup> el licenciado Martel de Santoyo, no se hacen los pregones en lenguas indígenas, sólo en castellano: “[...] quando alguna justicia publica se hiziere de yndio o español, que tambien se pregone el delito e pena en la lengua de los naturales como en la de los españoles [...]” (Lisson Chaves 1943: 109).

Todo el ambiente que rodea al pregón es eminentemente español. El pregón es parte del procedimiento de dación de leyes ya que el hacerlas públicas les confiere vigencia. La ley rige desde que se pregona, una vez que se ha hecho de conocimiento de la población. Esa costumbre de expresarse oralmente a la comunidad desde la plaza principal o en las puertas de las ciudades no se conoce en América. Ningún funcionario indígena del tiempo de los inkas tenía esa obligación; Domingo de Santo Tomás tiene que recurrir al “llacta camayoc” (1951: 191) para expresar la idea de “pregonero” en *qichwa*. Esto es evidentemente una adaptación lingüística, por cuanto el mismo autor nos da “almotacén<sup>45</sup> o guarda del

42. “Reverendo yn xpto padre Don Fray Vicente de Valverde, ovispo del cuzco del nuestro consejo. Vimos vuestra letra de XX de marzo del año pasado de 1539 [...]” (Lisson Chaves 1943: 15).

43. Documento núm. 62. “Minuta de la respuesta de Su Magestad a la carta que le habia escrito don fray Vicente de Valverde, Obispo del Cuzco sobre varias cosas importantes al buen gobierno de aquella tierra y que el Alguazil de su Juzgado no use vara como las de los alguaziles de Jurisdiccion Real”, ¿1540?, en Lisson Chaves, vol. 1, núm. 3, 1943: 15-20.

44. Documento núm. 86, en Lisson Chaves 1943: 99-120.

45. “Almotacén. (Del ár. *Al-muhtasib*.) m. Persona que se encargaba oficialmente de contrastar las pesas y medidas. 2. Oficina donde se efectuaba esta operación. 3. Antigüamente, mayordomo de la hacienda del rey. 4. V. *fiel almotacén*. 5. En Marruecos, funcionario encargado de la vigilancia de los mercados y de señalar cada día el precio de las mercancías” (*Diccionario de la lengua española* 1992: 78).

pueblo” para “llacta camayoc” (1951: 306). La innovación que este sintagma nominal representa para la lengua *qichwa* queda establecida por el uso de la forma verbal “tocrini” para “pregonero” (Santo Tomás 1951: 191), extendiendo su significado de “muir, etc., haziendo llamamiento” (1951: 366). “Pregonar” no aparece en el *Vocabulario* del Anónimo ni en el de González Holguín.

Tengo un manuscrito mexicano de principios de 1573 que informa cómo se realizó el pregón en Zacatecas y en México, según lo que ordenó la autoridad virreinal.<sup>46</sup> El documento principal, de septiembre de 1572, contiene la explicación del problema, el motivo de la orden y las prohibiciones que se deben hacer públicas. En el cuerpo del documento se establece que “[...] ninguna persona de ningun genero ni calidad que sea, desde que este mandamiento sea apregonado en adelante, sea osado de [...]”. Dice además: “[...] mando se pregone publicamente en la plaça publica desta ciudad.” Al final de este documento se describe la ceremonia del pregón enunciado en la ciudad de México:

#### Pregon.

En la çuidad de Mexico veynte dias del mes de septienbre de mil e quinientos y setenta y dos años en la plaça publica della por bozes altas de Pedro de Menocal pregonero publico della se apregonó el mandamiento de su Excelencia deste otra parte convenido como en el se contiene siendo presentes muchas personas y especialmente Joan de Belmonte e Antonio de Vallejo, Alguaziles de Corte e Rodrigo Calderon, Alguazil desta çuidad e dello doy fee [...] (ms. Zacatecas 1573).

En Zacatecas la noticia de las nuevas normas legales se hizo pública en 1573:

#### Pregon.

En las minas de los Çacatecas a veinte y quatro dias del mes de hebrero de mill e quinientos y setenta y tres años dia del señor Santo Mathia [...]

Estando a las puertas de la Yglesia maior destas dichas minas a ora [sic] que salen de misa mucha parte de los vecinos y residentes en estas dichas minas, por voz de Macias Ruis pregonero publico destas minas se apregonó a altas voces el testimonio del auto de mando del señor Visorrey de la Nueva España convenido desta otra parte siendo testigos Francisco de Cobarruvias y Diego de Leon y Cristobal de Villasante y otras muchas personas (ms. Zacatecas 1573).

46. Fotocopia de un documento sin numerar del Archivo de Zacatecas de la William L. Clements Library de la Universidad de Michigan referido a la venta del azogue en las minas de plata.

No hay en el documento ninguna indicación de que a los pregoneros los acompañe también un lengua, además de los funcionarios que actúan como testigos del hecho y que velarán por el cumplimiento de la ordenanza. Pero por la anotación a la carta de Valverde, para México ya se había ordenado la traducción de los pregones a las lenguas nativas.

En la relación al rey del licenciado Martel de Santoyo (1542) sobre “[...] lo que debe proveer y remediar en los reynos del Perú y en otras partes”, se indica que no hay intérpretes españoles por lo que:

[...] ay ynconveniente; conviene a saber que en causas famosas e perjudiciales o de interese que partes pretendan es de creer que teniendo como tienen estos yndios, poca conciencia, con ella diran lo que les encaminaren y encargaren, asi por poco ynterese que les den como por temores que les pongan e asy en cosa que ymporta no se sabra la verdad como convenga mas de quanto sea la voluntad del que lo encaminare e por temor de las penas que les puedan dar enfrentandolos no los dexaran de hazer [...] (Lisson Chaves 1943: 112).

Así, hasta la fecha en que este funcionario escribe, 1542, y según su opinión, los intérpretes que se utilizaban en los procesos judiciales eran indígenas con conocimientos del castellano. Con este tipo de intérpretes no es posible administrar justicia porque son muy manipulables. Se les presiona fácilmente para que favorezcan a una u otra parte; no tienen la presencia de ánimo para actuar rectamente. Martel indica que esto no sucedería “[...] asy si los ynterpretes fuesen españoles que ternian mas conciencia, se temerian mas el castigo e aun servirian para descubrir secretos de la tierra e de la lengua en vocablos que convernian para la conversion e doctrina de estos ynfielēs” (1943: 112). Con estas afirmaciones, Martel establece sus argumentos a favor de los intérpretes españoles. Además del trabajo estrictamente legal que vislumbra para ellos, advierte también que podían servir como espías lingüísticos: al conocer el quechua conocerían también algunas cosas ocultas a otros españoles. No sólo les servirían para ingresar al mundo indígena, sino que les darían luces sobre cómo adoctrinar más eficazmente:

E demas desto, el ynterprete español darse le a credito en lo que dixiese por el juramento que del se rrecibiria y esta autoridad no tendra lo que declarase el ynterprete natural, aunque tenga agua de baptismo, porque no tiene asy la fee ni el temor de Dios con el gusto e sabor del español, que lo mamo en la leche mayormente que en esta tierra no se sabe que ningun yndio, sea cristiano que sepa que cosa es o que es ser cristiano (1943: 112).

La verdad y la confianza, entonces, están depositadas en el español bilingüe y no en el indígena bilingüe. La educación en la cultura española y cristiana sirve como aval, a partir del temor al castigo temporal o eterno a que estaría sujeto si actuara contra ella. La confianza se puede depositar dentro del propio contexto cultural solamente. Esta exclusión del “otro” por cuestiones de confianza va a marcar una etapa diferente porque ya las condiciones han cambiado; a partir de 1543 operan las reglas de juego legales españolas y, por lo tanto, se puede prescindir de quienes no las conocen tanto.

Las autoridades exigen características de buen cristiano al intérprete, porque los juramentos de decir verdad se hacen ante la cruz, y quien no la respeta no podrá hacer un juramento válido. Este juramento se sustenta en la firma y rúbrica del intérprete español y católico, que por fuerza debe saber escribir para poder firmar adecuadamente. Deberá también saber leer, por cuanto no sólo dará fe de lo que se dijo sino también de lo que quedó escrito. El conocimiento de la lectura y escritura fonéticas es otro motivo de exclusión para el intérprete indígena. “Vuestra magestad mande que de aqui adelante los ynterpretes sean españoles // e que dello tengan algún aprovechamiento, como personas que sirven en aquel oficio e que esto se efectue con todo cuidado” (Lisson Chaves 1943: 112-113).

El oficio de intérprete le dará ocupación a algunos españoles, solucionando en parte el problema de la vagancia. Esto, a su vez, da pie para que se regule y normen las atribuciones y obligaciones de los intérpretes españoles.

Así, pues, a partir de 1543, año en que empieza sus funciones la Audiencia de Lima, se establece formalmente el cargo de intérprete en ella, cargo remunerado que será mencionado repetidas veces en sendas legislaciones de control emanadas de la Corona. Una de las primeras es la emitida en Toledo el 24 de agosto de 1529, refiriéndose a los castigos que tendrán los intérpretes españoles de las audiencias que ya funcionaban en ese entonces (Santo Domingo, Nueva España) cuando acepten regalos y presentes de los indios (Solano 1991: 17).

El cargo de intérprete de la Real Audiencia de Lima requería de un funcionario que conociese, por lo menos, una de las lenguas mayores nativas. Esta lengua fue, en la mayoría de los casos, el quechua general que vendría a ser la segunda lengua de los españoles que fungían como intérpretes de la audiencia. Ellos tenían dos funciones principales: una dirigida a los participantes indígenas del litigio que implicaba interpretar en quechua general lo que la corte expresaba en castellano; otra dirigida

a la corte, en que el intérprete decía en castellano lo que los nativos habían dicho en quechua general. El intérprete, entonces, estaba realizando tareas de traducción consecutiva traduciendo oralmente, inmediatamente después de cada intervención, del castellano al quechua y viceversa. Cabe mencionar que el quechua general seguramente no era la lengua materna de los litigantes nativos, sino una segunda lengua, aprendida por razones administrativas relacionadas con su cargo de representantes o dirigentes. Pienso que es muy improbable que en el siglo XVI una persona “del común” accediera al sistema judicial español para dirimir alguna diferencia.

Hice un estudio del juicio de las tierras denominadas Llacua en el que intervienen Liguiyacha versus Yauri en 1562,<sup>47</sup> en el que se ofrecen interesantes facetas del rol del intérprete temprano en el marco del aparato legal español. El documento de 61 folios es la versión en castellano de lo que se dijo en el juicio. Ha sido objeto de una traducción, del quechua al castellano, y de una transcripción, del código de la lengua oral al de la escrita. El intérprete español, identificado en el juicio como Joan de Albarado, es también una figura representativa del poder colonial que desempeña el rol de mediador. Esta mediación es principalmente lingüística, aunque también lleva, de un interlocutor a otro, las cargas culturales imbricadas en cada uno de los lenguajes. No lo considero como un intérprete ideal, “objetivo”, sino como un facilitador de la cultura dominante. De aquí que se pueda identificar tanto al intérprete como a los abogados españoles como miembros del grupo colonizador. Asimismo, pertenecen a la instancia de los competentes, de los letrados.

Joan de Albarado recibe los juramentos de verdad de los testigos, que juran “por su ley”, y los transmite a los miembros de la corte. Vemos que al “lengua” se le solicita que traduzca los juramentos requeridos para garantizar declaraciones verídicas de parte de los testigos, pero a ningún “lengua” se le exige veracidad. Asimismo, traduce al quechua las preguntas del cuestionario preparado por los funcionarios españoles y dirigidas a los testigos. Expresa en castellano las respuestas de cada testigo y así como él las dice pasan a formar parte del expediente escrito, que se conserva en castellano.

Queda claro en el documento que únicamente el intérprete habla y entiende lenguas nativas en ese foro. Los nombres de los litigantes apare-

47. Una versión resumida del mismo se publicó en la revista *Osa Mayor*, año 3, núm. 6, primavera de 1993, Universidad de Pittsburgh, con el título de “A Colonial Judicial Text as Discursive Arena”.

cen con ortografía variable a lo largo del texto, documentando las dificultades que enfrenta un hispano hablante al registrar por escrito los sonidos de las lenguas nativas. Otro aspecto que se deduce del documento es la total dependencia de los testigos y litigantes indígenas de los funcionarios españoles. Les es materialmente imposible controlar lo que se conigna como dicho en el texto escrito, ya que no saben escribir (consta en el documento que no pueden firmar porque no saben) y tampoco saben leer. Los nativos quedan así relegados al campo de la incompetencia, al ser introducidos al sistema legal español sin conocer la lengua, ni los usos y costumbres vinculados a esas cortes. No llama la atención, entonces, que los funcionarios españoles puedan abusar y hayan abusado de sus representados.

En 1563 se dan nuevas ordenanzas (Solano 1991: 62) para los intérpretes de las audiencias de Indias. Esta vez son más numerosas, explícitas y exigentes. La primera de ellas exige el juramento de ética que requiere su cargo, e indica que debe haber “número de intérpretes”, por lo que se entiende que no había suficientes antes. Se establecen castigos pecuniarios para los intérpretes que no estuvieran presentes en alguna diligencia y se advierte que “[...] no dejen de determinar las causas y negocios, ni dilaten [las causas]” (Solano 1991: 63). Se insiste en el impedimento de recibir dádivas y regalos y se especifican los lugares donde pueden ejercer su cargo. Estos deben ser lugares públicos, de preferencia las oficinas de la audiencia o las casas de sus miembros. Las ordenanzas estipulan que es el intérprete el encargado de citar y “llamar a los testigos”, pero que no debe apartarse de su función de intermediario, sin convertirse en representante de ninguna de las partes. Se regula también el horario que debe tener y se estipulan los castigos de no cumplirse con las ordenanzas. El salario dependerá de las funciones que cumpla, pero sobre todo, de la cantidad de preguntas y respuestas que tenga que traducir; se le pagará de acuerdo al esfuerzo y tiempo dedicado (Solano 1991: 64). Curiosamente, ninguna de las ordenanzas se refiere a las calificaciones que debe tener una persona para ejercer el cargo de intérprete. No se indica qué lenguas debe saber ni se mide con qué habilidad debe hablar esas lenguas.

Este reglamento no se refiere a una audiencia en particular sino a todas en general. Debe haber habido un malestar general en cuanto a la efectividad y la confiabilidad de la interpretación, por cuanto las ordenanzas parecen ser una respuesta a solicitudes de rigor para con esos funcionarios encargados de las traducciones. Se infiere también la necesidad de una mayor profesionalización del cargo, ya que se dan las pautas para que estos funcionarios estén más integrados a los demás miembros

de las audiencias. Con este acercamiento se recorta aún más esa ilusión de mediación objetiva que cumplía, en el papel, el “lengua” de los años anteriores.

Al estudiar los documentos legales de las primeras décadas de la presencia española en los Andes, se observa que los nativos, por más que recurran al sistema español para dirimir sus causas, no podían examinar el grado de fidelidad que tenían las versiones en castellano de sus informes simplemente porque no sabían la lengua castellana y no tenían la práctica cultural de *leer*. Al no conocer la lengua del colonizador, no podían expresar sus reclamos ni sus quejas. En los documentos judiciales ha quedado consignada la práctica de decir en quechua, en voz alta, lo que estaba escrito en castellano, como declaraciones notariales, contratos y otros acuerdos, en un intento de superar esta limitación impuesta a los nativos. Es muy probable que esta costumbre se remonte a los tiempos de la presencia morisca en España, cuando allí se hablaba y se escribía en tres lenguas (Alatorre 1996: 78).<sup>48</sup> Esta lectura la hacían funcionarios españoles que no siempre les leían a los testigos lo que estaba registrado en los documentos. En éste, como en muchos otros aspectos cotidianos, los españoles parecen haber sido más dados a la oralidad que los nativos.

La administración española en Indias recibía, desde 1530, diversos cuestionarios en castellano, que debían responder funcionarios españoles y “principales” nativos, sobre una gran cantidad de temas considerados importantes por el poder metropolitano. La información requerida variaba entre nombres de lugares y “pueblos”, su traducción y significado, las calidades y cantidades de tierra cultivable y los recursos que tenía un lugar en el que se construiría una ciudad española. Además había que responder sobre el tipo de alimentos disponibles y si los cultivos europeos habían sido ya sembrados o podrían serlo. Había muchas preguntas sobre temas religiosos, como deidades locales y formas de culto. Se preguntaba también sobre la historia de los diferentes grupos étnicos, así como sobre sus orígenes. La información relativa a la relación entre los grupos étnicos y los últimos inkas era muy importante para las autoridades españolas ya que la distribución de tierras hecha por los inkas tenía peso legal en el sistema español. Los nativos tenían que contestar éstas y

48. “Durante algún tiempo, del siglo XI al XIII, estos mudéjares, que constituían comunidades numerosas particularmente en Aragón, Toledo y Andalucía, mantuvieron su religión y su lengua. Son los siglos de la ‘España de las tres religiones (y de las tres lenguas)’ porque a la de los moros y los cristianos se añadía la de los judíos” (Alatorre 1996: 78).

muchas otras preguntas. Como se requería que las respuestas recabadas fueran traducidas al castellano y enviadas a España, era necesario hacer una doble traducción: se utilizaba los intérpretes para traducir<sup>49</sup> el cuestionario español al quechua general y luego, a la inversa, traducir el quechua general de las respuestas al castellano para que los funcionarios nombrados lo registraran por escrito.

La primera vez que se nombra a un traductor como persona necesaria para completar la información requerida es en la real cédula al arzobispo de México pidiendo informes sobre las características de la tierra, dada por el rey don Carlos en Valladolid, el 27 de noviembre de 1548. Allí se lee: “Primeramente os informaréis, así por lenguas de intérpretes de los naturales de la dicha tierra como de otros de nuestros súbditos y naturales de estos nuestros Reinos de Castilla que moran en la dicha Nueva España y más noticia de ella tengan [...]” (Solano 1988: 6). En 1563 el rey vuelve a hacer alusión a la necesidad de contar con intérpretes para obtener la información que se requiere, en una cédula dirigida a los presidentes y oidores de la Audiencia Real de los Confines [Chile]. Se indica que los informantes deben ser “indios viejos y antiguos” porque se quiere saber “[...] sobre los modos y formas de las tributaciones realizadas por los indios durante el tiempo prehispánico”.

Especifica que: “Y demás de las informaciones que hubiereis de testigos, haréis ante vos cualesquiera pinturas o tablas u otra cuenta que haya de aquel tiempo por donde se pueda averiguar lo que está dicho y haréis que los religiosos lo busquen y soliciten entre ellos, los que supieren la lengua” (Solano 1988: 8). A partir de 1577 se conciben las respuestas a los cuestionarios como el material informativo que daría lugar a las relaciones geográficas de Indias.

El entusiasmo de la Corona por obtener información para poder captar mayores tributos es mayor que su capacidad para obtenerla. No había tantos intérpretes ni estaban disponibles para recorrer el extenso territorio multilingüe recogiendo los datos requeridos. Al recordar esto, parecen haber caído en la cuenta que entre los sacerdotes es donde más lenguas había. En este caso particular, como en otros, la administración y la evangelización se tocan.

49. “El desarrollo, por lo demás, no tenía un sentido único en la medida que los encuestadores españoles estaban también forzados, no solamente a traducir el sentido literal del término, sino también a interpretar lo que los indios tenían a bien decirles” (Gruzinski 1988: 105-106). (Traducción de la autora).

## Las lenguas de los informantes y los códigos de las fuentes

El Estado inka tuvo al *qichwa* como lengua de comunicación con los funcionarios estatales distribuidos por todo el Tawantinsuyu sin que ella ahogara a las lenguas locales. La lengua del Estado inka no pretendió reemplazar a ninguna otra; su aprendizaje y uso servían para sostener la organización a nivel amplio, pero eran innecesarios para tratar asuntos a nivel local. Algunos especialistas llaman *lingua franca*<sup>50</sup> a esta lengua administrativa. A mi parecer, el contexto socioeconómico que genera este concepto está ausente de la organización inka. No existía la necesidad de que los grupos humanos de diferentes lenguas se comunicaran a través de una lengua común; quien había extendido el uso de esta lengua era el Estado inka, y sus representantes en diferentes regiones seguían hablándola. Por las necesidades de comunicarse con las élites locales, la administración inka requería que esas personas supieran la lengua *qichua* además de la propia. Esta situación lingüística es observada por los españoles desde los primeros momentos de la ocupación española, generando las nociones de *lengua particular* y de *lengua general*.

En algunos textos españoles tempranos se ha encontrado la palabra *hawasimi*. *Hawasimi* viene a ser la *lengua particular*, la que se habla fuera de la general (Mannheim 1991: 46). Pero nótese que el término *hawa*<sup>51</sup> en *qichua* tiene también connotaciones espaciales referidas a estar por encima o sobre algo. Si consideramos que *hawa* es una palabra en aimara, entonces *hawasimi* sería una lengua imperfecta o sin lustre; es decir, las lenguas particulares no serían tan perfectas como la general.

Bajo estas condiciones lingüísticas, un miembro de la administración local o provincial era, por lo menos, bilingüe: hablaba su lengua local y la de la administración inka. En muchos casos debió hablar por lo menos dos lenguas en su localidad, una variedad *yunka* y otra *qichua* o *aymara*, por razones de convivencia y de intercambio entre los territorios discontinuos de producción que administraba una misma etnia. Además, utilizaba la lengua administrativa con los funcionarios inka. El uso de la lengua administrativa entre las élites locales o provinciales facilitó la labor de los

50. "*Lingua franca* en latín. En castellano: *lengua franca*: La que es mezcla de dos o más, y con la cual se entienden los naturales de pueblos distintos" (*Diccionario de la lengua española* 1992: 878).

51. Ver nota 10.

recopiladores, evangelizadores y escritores españoles tempranos, quienes sólo necesitaron conocer esa lengua u obtener los servicios de intérpretes de la lengua administrativa o "lengua general" para comunicarse con los "principales".

Pedro de Cieza de León, uno de los historiadores tempranos, participa de los hechos de los españoles en dos capacidades: como soldado contratado por diferentes capitanes, y como cronista que recoge información de todo cuanto ve, oye y le refieren otros. Su objetivo es registrar todo lo que sucede en América pues para él todo es motivo histórico. Él considera, como muchos otros, que la presencia de los españoles en América constituye un hecho sin precedentes que sólo se puede comparar con la venida de Jesucristo a la tierra. Este objetivo historicista suyo matiza toda su actividad conocida, ya que nunca deja de escribir por la noche lo sucedido durante el día: "[...] quando los otros soldados descansavan cansava yo escribiendo" (1984: 7).

Aunque sólo cuenta con una escolaridad precaria, si efectivamente la tuvo por el hecho de saber leer y escribir, es un autodidacta muy dedicado. Entre sus compañeros de armas destacó pronto por sus habilidades con la escritura, ya que los capitanes necesitaban de cronistas fieles que fueran escribiendo, desde ya, las hazañas que luego serían las fuentes de sus probanzas de mérito. Sus actividades como soldado lo hacen viajar por América y lo ubican en el mismo escenario de los hechos que le interesan. De aquí viene su importante validación como testigo de lo que relata, que le permite desautorizar a otros historiadores como López de Gómara, de quien dice es uno de los que sólo "escriben por relación y cartapaños" (1985: 63). Su estadía y viajes por la Nueva Granada, donde pasó más de diez años de los trece que estuvo en América, han quedado registrados en su primera parte de la *Crónica del Perú*. Aparecen allí relatos de viaje, descripciones de paisajes, plantas y animales, narraciones de los indígenas y sus costumbres y, también, de las actividades de los españoles. En la segunda parte de su crónica, titulada *El señorío de los incas*, se dedica únicamente a referir los hechos de los inkas desde antes de Manco Cápac hasta después de Huáscar y Atahualpa. Sólo se queda un año y medio en el Perú: "Al qual pase por tierra desde la provincia de Cartagena adonde y en la de Popayan yo estuve muchos años" (1984: 6), de mediados de 1548 a principios de 1550. Indica que sólo tomó la pluma "[...] despues de me aver hallado en servicio de su magestad en aquella ultima guerra que se acabo contra los tyranos rebeldes [Gonzalo Pizarro]" (1984: 6). Aun así se las ingenia para escribir las cuatro partes de su proyecto de siete libros.

Son varios los factores que contribuyen a que Pedro de Cieza escriba tanto en tan poco tiempo. Uno de ellos es la facilidad para viajar por el territorio andino, combinada con su infaltable curiosidad por conocer el pasado. Llega a Jauja como parte de las huestes de Benálcazar que van en auxilio del presidente don Pedro de la Gasca en su avance contra el rebelde Gonzalo Pizarro. Allí mismo, en Jauja, traba “amistad” con Guacorapora, *kuraka* local que se toma la molestia de explicarle y mostrarle el funcionamiento de un *kipu* contable para maravilla de Cieza: “[...] que en verdad yo quede espantado dello” (1985: 32).

Otro factor que lo favorece es que se relaciona con La Gasca, otro fervoroso escribiente, quien no sólo le facilita sus propios “papeles” sino que le permite hacer viajes al Cuzco, al Collao y a Chinchá, llegando inclusive a nombrarlo “cronista oficial”, opinión que aún no se ha podido documentar. Este apoyo de La Gasca le concede, además, la autoridad necesaria para convocar a las numerosas autoridades indígenas que interroga.

El haber conocido al dominico fray Domingo de Santo Tomás es también crucial para el historiador en ciernes. Santo Tomás le da algunas lecciones de quechua y, a mi parecer, le proporciona a Cieza el intérprete que lo acompaña en sus pesquisas. Santo Tomás ya ha estado en los Andes más de diez años cuando Cieza lo conoce. Cieza se ufana de contar con los mejores intérpretes, que seguramente eran jóvenes indígenas criados por los dominicos en sus conventos. Algunos estudiosos son de la opinión de que Juan de Betanzos sirvió de intérprete de Cieza, pero no hay ningún documento que lo pruebe ni alusión alguna de Cieza ni de Betanzos al respecto. Además, se sabe ahora que antes de 1542 no hubo ningún intérprete español en los Andes.

Pero no todo está puesto a favor de Cieza: también tiene que superar algunos inconvenientes, principalmente el del tiempo. Durante una fracción del año y medio que pasa en los Andes recoge todo el material del *Señorío de los incas*. Parte para España en 1550, casi inmediatamente después de Pedro de la Gasca. Al irse éste, Cieza se queda sin apoyo oficial y a merced de los numerosos enemigos que había ido cosechando entre los españoles, especialmente los que no recibían el tratamiento que creían merecer en sus libros sobre las guerras civiles, que conforman la cuarta parte de la *Crónica del Perú*. A esto se le suma su interés personal por ir a España para imprimir sus libros y afinarse allá, previo matrimonio por poder que se realiza en Lima antes de su viaje. Su escaso conocimiento del quechua lo inhabilitó, a pesar de sus afirmaciones en contrario,<sup>52</sup> a recopilar datos directamente de sus informantes. Este hecho, más

la corta duración de su estadía, contribuyeron a que su *Señorío de los incas* contenga, a grandes rasgos, los datos más sobresalientes de la historia inkaica. No tuvo tiempo para contrastar opiniones o para analizar algunos de los hechos que describe ni para profundizar en algunos aspectos que lo merecían, como el del funcionamiento del *kipu*, por ejemplo.

Francesca Cantù, en su estudio introductorio a la segunda parte de la *Crónica del Perú o Señorío de los incas*, ya nos llama la atención sobre los numerosos informantes de Cieza, tanto por su número como por el cuidado del historiador de mencionarlos cada vez que los consulta. De esta “multitud”, como la llama Cantù, quedan individualizados varios de ellos una vez que Cieza ha aclarado que prefiere interrogar a los “principales” porque ellos son los que más saben y los que dan mejores informaciones. Uno de los primeros en recibir la visita interrogativa de Cieza es Guacorapora, principal de Jauja (1985: 32). Esta reunión tiene la particularidad de que Cieza, más que obtener información de él, satisface su curiosidad con respecto al funcionamiento del *kipu*, aunque no nos dice cuál era el código ni cómo se operaba con él. Se reduce a dar información anecdótica de lo que era capaz de registrarse allí y de la profundidad temporal de lo registrado: “[...] todo lo que por su parte avia dado a los españoles desde que entro el governador don Francisco Pizarro en el valle estava alli sin faltar nada y asi vi la quenta del oro, plata, ropa que avian dado con todo el mayz y ganado y otras cosas [...]” (1985: 32).

¿En qué lengua se comunica con Guacorapora? ¿Quién hace de intérprete? Como Jauja es una zona de habla quechua y el interrogado es un “principal”, tengo bastante certeza de que la comunicación se hizo en “quechua general”. Es probable también que desde esos primeros tiempos de Cieza en los Andes centrales ya se hubiera puesto en contacto con los intérpretes nativos formados por los dominicos y otras órdenes religiosas. Además, en esta época está con el ejército de La Gasca, quien convocó y reclutó a numerosos *lenguas* indígenas, mestizos y españoles.

Pedro de Cieza interroga a otro de estos administradores locales en Chucuito: “Chiriguama, governador de aquellos pueblos [Chueuyto] que son del Enperador, me conto lo que tengo escrito” (Cieza 1985: 7). La localidad de Chucuito, ubicada en la altiplanicie del Collao, es una zona perteneciente al territorio sureño de altura, de hablas *aru* o *aimara*. Siendo Chiriguama un “governador”, debe conocer la lengua administrativa,

52. Cieza opina que la lengua del Cuzco “[...] es muy buena, breve y de gran comprihension y abastada de muchos bocablos y tan clara que en pocos dias que yo la trate supe lo que me bastava para preguntar muchas cosas por dondequiera que andava” (Cieza 1985: 72).

la *qichua*. Es probable que ésta haya sido su lengua materna si consideramos la opción de que sea un funcionario inka trasladado a esa zona. Si el cronista está entrevistando al “principal” de Chucuito, al jefe étnico, entonces su lengua materna o particular sería la aimara y conocería el *qichwa* como lengua de relación con la administración inka. Cieza no nos da mayor información sobre la o las lenguas que hablaba Chiriguama pero su nombre, *Chiripwaman* (“el halcón de las regiones frías”), es una frase nominal que pertenece al *qichwa*, tanto en su variedad central como sureña (Santo Tomás 1951: 262 y 285; González Holguín 1989: 113-114 y 175). Sabemos ya que el cronista sólo se comunica a través de la “lengua general” (dialecto central o chinchay) en su recorrido por el territorio andino y que la utiliza para comunicarse con los principales de habla *qichwa* sureño o “lengua administrativa” que interroga. Esta última sería la primera lengua de Chiripwaman.

Cieza también le hace preguntas a unos “preñipales” del Cuzco: “Yo lo pregunte en el Cuzco a Cayo Topa Yupanqui y a los otros mas preñipales que en el Cuzco me dieron la relación de los Yngas que yo voy escribiendo [...]” (Cieza 1985: 112). Esta reunión con Cayo Tupac Yupanki y otros principales no hubiera podido realizarse si Cieza no hubiera tenido cierta autoridad, la que el presidente don Pedro de la Gasca le concediera en su calidad de cuasi cronista oficial, y si no hubiera contado con intérpretes de “quechua general”. El hecho de que Cieza identifique por su nombre a su informante principal y lo ubique en el Cuzco testimonia la alta calidad de la fuente y su estrecha vinculación con la administración inka, o lo que quedaba de ella en 1548-1549. Cuando no utiliza el nombre, nos da los títulos de los otros informantes, que nos permiten deducir sus funciones de jefatura y gobierno inka. La alta jerarquía de sus fuentes prestigia la información que el historiador recibe y, de paso, nos da indicios sobre la lengua en que se llevaban a cabo las interrogaciones. Informa, además, que son los “orejones” quienes le dan información sobre los inkas y su descendencia: “Muy grandes cosas cuentan los orejones deste Ynga Yupangue e de Topa Ynga su hijo e Guaynacapa su nieto [...]” (Cieza 1985: 140). Los “orejones”, otro apelativo para los “principales”, son informantes locales de élite que pueden o no haber sido trasladados al Cuzco. El hecho de ser identificados como miembros de la alta jerarquía cuzqueña nos dice que conocen la lengua administrativa, que ésta podría ser su primera o segunda lengua y que es en esta lengua que informan a Cieza y a su intérprete.

Pedro de Cieza interroga, siempre que puede, a los funcionarios inka, por lo que puedo afirmar que las indagaciones se hacen utilizando el

quechua general. Es posible que esto se deba a que sólo cuenta con intérpretes en la lengua administrativa o “quechua general” y no en las lenguas locales, a pesar de que él expresa que lo hace así porque considera que los “principales” y “orejones” son los informantes más idóneos.

En su búsqueda del dato cierto y la información confirmada, Cieza compara la calidad de sus informantes: “[...] y sin los orejones del Cuzco cuenta esto el señor de Chíncha y algunos preñipales del Collao y los de Xauxa” (Cieza 1985: 189). Aquí también menciona a miembros de la élite, pero todos de diferentes lugares. No se puede afirmar con seguridad si pertenecían a sendas etnias y, por lo tanto, tendrían diferentes lenguas maternas, pero por sus cargos, todos se expresarían en quechua general. Si consideramos que eran cuzqueños, jaujinos, chinchanos y collavinos, los tres primeros tendrían la lengua *qichwa* como materna y el último la aimara. Dentro de la *qichwa*, los primeros hablarían en la variante dialectal QI, y los jaujinos y chinchanos en QII, la más cercana a la “general”. Es interesante que el cronista no reporte diferencias lingüísticas entre estos informantes, lo que indicaría que recurren a la lengua administrativa, la misma que maneja el intérprete.

Aun cuando su interés es confirmar la noticia, Cieza nos ofrece más información lingüística indirectamente: “Esto cuentan los mismos yndios de Chíncha y los orejones del Cuzco; a otros yndios de otras provincias e oydo que lo cuentan de otra manera [...]” (Cieza 1985: 173). Al referirse “a otra manera”, ¿nos está diciendo Cieza que lo refieren en otra lengua o es simplemente que el contenido de la información es diferente? Queda la duda por la ambigüedad de la frase, que sólo especifica la pertenencia a distintas “provincias”, que bien podría asociarse a sendas lenguas maternas. Ante la ausencia de datos sobre la diferenciación lingüística de sus informantes, aumenta la certeza de la comunicación a través de la lengua administrativa. La variedad de sus fuentes se enriquece al darnos, además, su filiación étnica: “Cuentan los yndios chancas que” (Cieza 1985: 144). Esto indicaría que los chancas, que hablan una variedad del *qichua*, Q II, se comunican con el intérprete de Cieza también a través de la lengua administrativa de los inkas.

El interés de Cieza no está en hacer diferenciaciones lingüísticas específicas: ya nos dijo que en los Andes “[...] aunque esta lengua se usara todos hablaban las suyas que son tantas que si lo escribiese no lo creyrian” (1985: 72). Lo que él quiere destacar es la facilidad con que un español se puede comunicar con representantes de cualquier grupo étnico y hablantes de cualquier lengua o variante lingüística si sólo habla con los “preñipales” y utiliza la lengua administrativa o “quechua general”. Es la

solución práctica que encuentra para salvar las barreras de la comunicación en el poco tiempo con que cuenta y en las condiciones precarias en que asume la tarea, impuesta por sí mismo o por La Gasca, de escribir la historia del señorío de los inkas y de su destrucción a manos de los españoles.

Para tratar el tema de los informantes en Polo Ondegardo, he optado por ampliar el corpus consultado porque cuento con un texto que antecede en diez años a *Notables daños*, el “Informe [...] al licenciado Briviesca de Muñatonos [...]” redactado en 1561.<sup>53</sup> El texto de 1571, *Notables daños*, es una extensión del informe, y contiene más datos de sus experiencias con las comunidades altiplánicas con las que entra en contacto después. En el informe, las fuentes del licenciado Polo son habitantes del Cuzco a quienes él interroga en su búsqueda de los “ídolos” indígenas. En *Notables daños* relata sus afanes por comprender la distribución de la tasa indígena desde la zona argéntifera de Las Charcas, hoy Bolivia. Como él prefiere la observación directa y la compulsión de los datos, su texto nos lleva naturalmente a indagar sobre esas fuentes que él tanto valora.

La predilección de Ondegardo al seleccionar a sus fuentes para el informe recae en los “yndios viejos”: “[...] me he informado de los yndios viejos a quien se debe dar credito [...]” (1940: 128). Recalca la credibilidad de los ancianos, la constata y la recomienda. Indica que sin la presencia y el testimonio de estos, poca certeza habría sobre lo que se quisiera averiguar: “[...] aunque en ellas [averiguaciones] no se pueda tener toda certidumbre fuera ninguna la que se hallara si los viejos de tanta edad como alli [Cuzco] se hallan se hubieran acabado [...]” (1940: 130). Se observa una cierta urgencia en las opiniones de Ondegardo sobre el valor del testimonio de quienes están próximos a morir, ya que teme que con ellos desaparezca el conocimiento cierto y la opinión fundamentada. Reconoce que su comprensión tiene limitaciones y barreras culturales, que la confianza en la opinión de los ancianos tiende a contrarrestar: “[...] a lo que he entendido y todos los viejos afirman [...]” (1940: 153).

Así, se ve que los informantes propiamente dichos de Ondegardo en *Notables daños* son los “[...] que se acuerdan por sus quipos de diez o doce señores [...]” (1990: 41); son las personas que extraen la información del *kipu*: “[...] conforme a la relación que ellos dan y lo que tienen asentado en sus registros [...]” (1990: 77); “[...] ellos lo tienen por su cuenta y registros y por menudo lo manifestaron [...]” (1990: 85). Estos informantes realizan dos tipos de tareas: la codificación y la decodificación de sus registros.

En este grupo seleccionado particulariza, una vez más, a los viejos: “[...] la orden que dicen los viejos que tuvieron en traerla fue por tambos

y provincias [...]” (1990: 99), porque considera que comprenden la organización del territorio: “[...] entrando en cualquier poblacion dan razon los incas viejos [...]” (1990: 113), pues son ellos los que hablan y se comunican: “[...] me he informado de los indios viejos que es a quien se debe dar credito [...]” (1940: 128), ya que son confiables.

A diferencia de otros escritores de la época, especialmente los autodidactas que escriben historias o crónicas, el licenciado Polo Ondegardo, por su formación profesional, no se apoya solamente en los seres humanos, falibles al fin y al cabo, sino también en fuentes documentales. Esta preferencia radica, seguramente, en la necesidad de garantizar sus opiniones. El que los indígenas andinos no tuvieran una escritura a la europea no fue óbice para que Ondegardo no contara con los “quipos y registros” para certificar su información ante las autoridades españolas: “[...] y para su verificacion no hay ni puede haber conforme a la costumbre de estos indios mas claridad de la que halle que no fue pequeña pues faltandoles escrituras no pudieron tener otra que mas satisfaciese [que] [...] sus propios quipos por registros” (1990: 39). El licenciado Polo está convencido de que los registros indígenas son válidos para adquirir o corroborar la información que transmite, a diferencia de casi todos los demás funcionarios españoles que los ignoran o los descartan mientras enfatizan la poca calidad de la información que existe debido a la “falta de letras”.

Los autores de documentos tempranos tuvieron que recurrir a varias estrategias (lingüística, gráfica y gestual) de comunicación, basadas en su habilidad para expresarse en su lengua nativa y en su comprensión del mundo y las lenguas indígenas. En el ámbito de lo lingüístico, estos autores utilizaron varias estructuras sintácticas que se han identificado a partir de la presencia de léxico indígena en el texto. El esfuerzo por explicar lo que estos términos en lenguas nativas significan ha dado lugar a varias formas léxicas que Enguita Utrilla (1996: 234-235) ha clasificado en: descripciones; definiciones; explicaciones; coordinación de un término indígena con otro castellano; y traducción. Ahora interesa desarrollar la estructura sintáctica identificada como “coordinación bilingüe”. Parfraseando al autor, el procedimiento utilizado por los autores españoles fue poner en relación significados próximos en castellano y lengua indígena, utilizando conjunciones copulativas y disyuntivas para obtener una

53. Se observa diferencias en la transcripción de estos documentos por lo que las citas mostrarán rasgos ortográficos poco consistentes. La transcripción de 1940 (“Informe...”) es más conservadora y recoge la ortografía del documento; la de 1990 (*Notables daños*) ha sido modernizada y “corregida”.

reduplicación del vocabulario en ambas lenguas. Este recurso sintáctico atestigua la alternancia de elementos léxicos bilingües más o menos coincidentes.

Al aplicar la clasificación de Enguita Utrilla a *Notables daños*, observamos que Ondegardo utiliza varias de las estructuras sintácticas reunidas bajo este rubro de “coordinación bilingüe” y algunas variantes para expresar lo que quiere decir sobre la tributación indígena. Al estudiar su tratamiento de este tema, se identifican por lo menos tres formas principales. En la primera, nos ofrece la palabra nativa y su equivalente en castellano, estableciendo lo que llamaríamos una “coordinación interlingüística”: “quipos por registros” (1990: 39), “[...] registros o quipus como ellos los llaman [...]” (1990: 113). El autor establece que los “quipus” o “quipos”<sup>54</sup> son identificables con los registros españoles. Para ello ha empleado la conjunción disyuntiva “o” que indica que es posible intercambiar ambos términos, el *qichwa* y el castellano. La preposición “por” también indica que el término que la precede puede intercambiarse con el que la sigue. Aunque todas estas estrategias facilitan grandemente la comprensión europea, el autor está incurriendo en gruesas simplificaciones de los conceptos nativos.

El significado del término “registro”, en castellano, me facilitará aclarar el del término indígena. La formación profesional de abogado del licenciado Polo lo inclina a utilizar palabras de su tecnolecto, lo que contribuye a limitar el campo semántico de este término al léxico jurídico-administrativo, idóneo para lograr las descripciones deseadas. Por ello, cito dos acepciones que ofrece Covarrubias: “2. Registro, el libro donde se registró [mercaderías en las aduanas] y el albalá que lleva el que ha registrado [aquí vemos que se trata de un padrón oficial donde queda inscrita la información relativa al tránsito de bienes y los impuestos que este paso genera. Esto en cuanto al “registro” de actividades comerciales].

54. Se observa la utilización tanto de la vocal “o” como de la “u”, manifestando dificultad de registrar el sonido vocálico quechua. Esto puede deberse tanto a la poca familiaridad con la lengua nativa como a la inseguridad vocálica que caracteriza al castellano de la época o, también, a las diferentes variedades de lenguas nativas que se escuchaban.

Ondegardo pluraliza el término con una “s”, el recurso más utilizado por el castellano para indicar duplicación o pluralidad, ajeno al quechua que, aunque tiene diversos recursos para transmitir la idea de pluralidad, prefiere no indicarlo morfológicamente, dejando que el contexto se encargue de desambiguar el accidente del número gramatical. Ondegardo recurre a la pluralización en castellano porque la exigencia de marcar el número y sus concordancias en la oración es rígida en la sintaxis de esa lengua.

3. Registro, cerca de los escribanos, es el protocolo de las escrituras” (1995: 855). En lo que se refiere a la actividad jurídica, el “registro” es el listado de las escrituras realizadas, en orden cronológico. En ambos casos se trata de listas que conservan información oficial que se podrá utilizar como fuentes para corroborar otras informaciones y para constatar que las actividades que indican se han realizado. En el *Diccionario de la lengua española* encontramos varias acepciones útiles: “5. Padrón y matrícula; 6. Protocolo del notario o registrador; 9. Asiento que queda de lo que se registra” (1992: 1245). Va quedando claro, entonces, que para Ondegardo el *kipu* es depositario de información. El “registro” indígena es, pues, un instrumento para obtener datos referidos al pasado que se encuentran almacenados en él. Según Martín Alonso (1958: 3559), se trata de una “Cédula o albalá en que consta haberse registrado una cosa” y también de un “Libro a manera de índice donde se apuntan noticias o datos”. De esta segunda opinión colegimos que el documento referido sirve también como un elemento de control administrativo, al que se puede acudir cuando se requiera confirmar algún dato o certificar alguna información allí registrada.

Entonces, para Ondegardo el *kipu* contable es un objeto similar a un *registro*, en el que se conservan los datos referidos a la distribución y entrega de la tasa asignada a una comunidad. Este tipo de registro es también oficial y puede servir tanto de control como de confirmación de datos.

Una vez que ha establecido la cuasi identidad entre los términos *kipu* y *registro*, Ondegardo procede a utilizar otros recursos con esas palabras y con otras similares. Este recurso de la “coordinación bilingüe” o reduplicación está indicado por la conjunción copulativa “y”, que como una forma de evitar la traducción, fusiona los conceptos que cada término representa en su respectiva lengua: “[...] por la manifestación general que por sus quipos y registros hicieron ante mi y ante los perlados<sup>55</sup> [...]” (Ondegardo 1990: 35); “[...] se halla en sus quipos y registros [...]” (Ondegardo 1990: 88); “[...] llevan en sus quipos y registros [...]” (Ondegardo 1990: 154). Con este recurso sintáctico, Ondegardo establece con éxito equivalencias léxicas interlingüísticas a través de una palabra ya conocida, emparejándola con otra nueva, extranjera. Estas duplas no son tra-

55. “Perlado. Corrompido de prelado, *latine praelatus*, tórnase comúnmente por el obispo, o en las órdenes monacales por el superior” (Covarrubias 1943: 864)

ducciones propiamente dichas; se trata de configurar lingüísticamente la versión nativa (los *hipu*) de los registros españoles.

A través del uso de la conjunción copulativa y de la paráfrasis, le es posible presentar equivalencias intralingüísticas en castellano para allanar el camino de la sinonimia: “[...] en el registro [...] hallamos memoria [...]” (Ondegardo 1990: 42); “[...] lo tienen en su cuenta<sup>56</sup> y por registros<sup>57</sup> [...]” (Ondegardo 1990: 85); “[...] cuenta [...] que después de vista y entendida por sus nudos<sup>58</sup> [...]” (Ondegardo 1990: 116).

Ondegardo utiliza la metonimia “nudos”, asumiendo que se conoce el objeto al que se quiere referir, tal como lo hacen el Anónimo (1951: 76): *quipu*: ñudo; y González Holguín (1989: 603): ñudo: *quipu*. La pala-

56. González Holguín (1989: 459) nos ofrece lo siguiente: “*Contador de gente*. Yupturak o yupturaycamayoc; *Contador de quantas*. Yupak yupay camayoc; *Contador por ñudos*. Quipucamayoc; *Contar numerando*. Yupani, y las quantas, yupay; *Contar por ñudos*. Quipuni, y quantas quipucuna; *Contar gente*. Yupturani; *Contar llamando por ñudos*. Quipucama o manta huatucuni; *Contar por padron*. Qquella manta huatucuni; *Contados assi llamando*. Huatucuseca”. También: “*Huatucupuni*. Echar cuenta, o contarla otra vez aver si falta algo” (1989: 190); “*Huatucupuni*. Pedir cuenta de lo que le han dado a guardar, o entregado” (1989: 189); “*Quillcamanta huatucupuni*. Tomar cuenta por el inventario, o por padron, o por los libros”; “*Yupani*. Contar y hazer quantas” (1989: 371); “*Yupay*. Quantas; *Yupachicupuni*. Tomar cuenta, o hazer que la de; *Yupaycupuni*. Dar cuenta de lo recibido; *Yupani ttiuspa*. Sumar la cuenta, o resumir en breve; *Yupana simi*. Los numeros o nombres numerales; *Yupana*. Letra los numeros de guarismo; *Yupana qquella*, o *qquipu*. Las quantas por ñudos, o por escrito; *Yupani*. Tener, o contar o estimar, por algo; *Yupani*. Para [contar] todas las cosas” (1989: 372).

Siguiendo a Santo Tomás: “*Yupani*. Qui. Empadronar, o contar generalmente” (1951: 304); “*Yupasca*. Empadronado”; *Contador*. Quippo camayoc” (1951: 82); *Contar por numero*. Quipponi, qui. O yupani, qui”.

57. Covarrubias ([1611] 1943: 900) nos da los siguientes significados: “*Registrar*. Manifestar en las aduanas y portazgos las mercaderías que cada uno lleva, a *regendo*, porque se rigen conforme al arancel; *Registro*, el libro donde se registró y el alvalá que lleva el que ha registrado; *Registro*, cerca de los escribanos, es el protocolo de las escrituras”.

De acuerdo a Martín Alonso (1958: 3559), tenemos: “*Registro*. 9.- S XVI al XX. Cédula o albalá en que consta haberse registrado una cosa. 10.- S XVI al XX. Libro a manera de índice donde se apuntan noticias o datos”.

58. Domingo de Santo Tomás registra las entradas “Nudo como quiera: quippo; Nudo hazer: quipponi” (1951: 176), en la sección castellano/quechua. En la sección quechua/castellano sólo aparece “Quilla quippo: libro de cuentas” (1951: 357).

González Holguín nos indica lo siguiente: “*Quipu*. Ñudo, o cuenta por ñudos” (1989: 309); “*Quipuni*. Añudar quipu pucuni, dar quantas; *Quipucta ttiuni*. Sumar juntas todas las quantas; *Quipuni*. Contar por ñudos; *Quipucamayoc*. Contador por ñudos; *Ñudo*. Quipu” (1989: 603); “*Ñudo dar*. Quipuni; *Ñudos por quantas*. Yupana quipu, qquipu”.

bra “nudo” o “nudos” pasa a formar parte de la isotopía<sup>59</sup> generada a partir del sema<sup>60</sup> / *objeto portátil donde se anotan datos* / e integrada por los términos siguientes: “quipos”, “nudos”, “registros”, “relación”, “cuenta”<sup>61</sup> y “memorias”<sup>62</sup>. Se forma así una isotopía bilingüe, propia de situaciones de contacto de lenguas, considerada necesaria por el autor para obtener la claridad que desea en su mensaje. A la vez que establece la isotopía con términos quechuas y castellanos, Ondegardo usa sólo uno de los términos equivalentes, considerando que, dependiendo del contexto, pueden funcionar independientemente: “se acuerdan por sus quipos” (1990: 41); “según parece por sus registros” (1990: 41); “[...] según la relación y lo que se entiende [...]” (1990: 90); “[...] llamaban Capa Inca por sus memorias [...]” (1990: 105); “[...] entendida esta cuenta que ellos tienen [...]” (1990: 158).

Cuando ya tiene aclarado que los “quipos”, los nudos, los registros, las cuentas y las memorias son objetos funcionales equivalentes, Ondegardo apenas se toma el tiempo para describirlos físicamente<sup>63</sup> y, de paso, introducir un término más a la isotopía, “libro”: “[...] más de sacar sus hilos con sus nudos que era registro común de las partes y su libro [...]” (122). Sólo le ha bastado referirse a “nudos” para que se sienta satisfecho de haberlos descrito y equiparado a un “libro”, que en este contexto

59. “Isotopía semántica: efecto de la recurrencia sintagmática de un mismo sema. Las relaciones de identidad entre las ocurrencias del sema isotopante inducen relaciones de equivalencia entre los sememas que los incluyen” (Rastier 1989: 279). (Traducción de la autora).

60. “Isotopante: se dice de un sema cuya recurrencia induce una isotopía” (Rastier 1989: 279). (Traducción de la autora).

61. Martín Alonso, en su *Enciclopedia del idioma*, página 1296, nos ofrece la siguiente información semántica sobre *cuenta*: “*Cuenta*: S XVII al XX: Cálculo u operación aritmética. S XVI al XX: Cálculo, investigación, conjetura. Libro de cuentas ajustadas, prontuario de contabilidad elemental. S XIII: Cantidad, número, cuenta”.

62. La palabra “memorias” no aparece en Covarrubias. En Alonso encontramos la palabra “memorial” en la entrada “Memoria”: “8.- Memorial o lista (S XVI-XVII). 9.- S XVII al XX. Relación de gastos hechos en una dependencia [...]” (1958: 2783).

63. Ya lo había hecho su tío Agustín de Zárate en su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* publicada en Sevilla en 1955: “[...] unas ciertas cuerdas de diversas colores añudadas de forma que por aquellos ñudos y por las distancias dellos se entienden [...]” (Zárate 1995: 23); “Y las cosas de cuenta se perpetúan por medio de unas cuerdas de algodón que llaman los indios *quippos*, denotando los números por nudos de diversas hechuras subiendo por el espacio de la cuerda desde las unidades a decenas y assi dende arriba y poniendo la cuerda del color que es la cosa que quieren mostrar [...]”. (Ibíd.: 36).

bien podría ser un “libro de cuentas”, compartiendo el sema isotopante. Es muy posible que para 1571, fecha en que termina su relación, ya fuera de conocimiento público en España que los *kipu* eran conjuntos de hilos anudados y que, por lo tanto, su descripción resultara superflua.

Ondegardo insiste mucho en aclarar la función que tienen: “[...] tenía[...] recaudo y cuenta con ello [lo que se llevó y gastó] en registro [...]” (1990: 49); “[...] y lo que tienen asentado en sus registros [...]” (1990: 77); “[...] lo que estos declaran por sus quipus [...]” (1990: 111); “[...] orden de contribuir y distribuir lo que esta tasado [...]” (1990: 161).

El *kipu* tributario tiene, según Ondegardo, una función básica, que es la de registrar todo movimiento y acopio de bienes. Es un instrumento que sirve para llevar las cuentas, tanto en la distribución de la carga tributaria entre los contribuyentes, como en su recolección y entrega. Desde el tiempo de los inkas, el *kipu* es la fuente de datos en que se basa la distribución del trabajo y registra lo entregado a las autoridades. Ondegardo desea que se conserve este sistema en el régimen de los encomenderos para que cumpla las mismas funciones: registrar los datos referidos a la distribución de la carga tributaria y de su entrega. Como registro estable sirve para rendir cuentas de la entrega de esos bienes: qué le tocó a cada uno en la distribución de la tasa, quién produjo los bienes, quién los entregó, a quién, dónde y cuándo. La información que guardan los registros a modo de “cuentas”, es decir, saldos, es útil para contar con datos precisos sobre algo en particular: “[...] por las cuentas [en registros] pudieramos averiguar la cantidad de la tierra [...]” (1990: 49).

Pero no toda la información que le brindan proviene de *kipu* contables; también recurre a los que guardan, anudada, la información histórica que Ondegardo convoca a través del uso de términos referidos a la “memoria”. Desde una perspectiva semiótica y lingüística cabe destacar la asociación que hace Ondegardo entre “memoria” y “registro” cuando se refiere a los datos que extrae del *kipu* histórico: “[...] que se acuerdan por sus quipos de diez a doce señores [...]” (1990: 41). En dos oportunidades utiliza indistintamente “memoria” y “registro” para referirse a los *kipu* históricos: “[...] y aunque en el registro de los inkas muy por extenso hallamos memoria también, cada provincia tiene sus registros de las vitorias y guerras y castigos de su tierra [...]” (1990: 42); “[...] de esto [que ninguna provincia se inquietara] no hay memoria en sus registros ni en los de los otros [...]” (1990: 42). Estos *kipu* están funcionando como un repositorio de la memoria común, a los que se acude para refrescarla. Ondegardo reconoce y les asigna la función de conservar los recuerdos o mantener la memoria de los hechos pasados. Por esta funcionalidad

específica y por el tipo de datos que extrae, los considera como una clase diferente de *kipu*.

Al ofrecernos antecedentes para que se comprenda mejor el objetivo de su relación, Ondegardo también nos describe el *kipu* histórico. Empezamos por contarnos los orígenes de la civilización inka y para ello recurre también a la fuente inmejorable, el *kipu*. Veamos en qué términos se expresa el licenciado Polo para darnos a entender el tipo de datos que contenía el *kipu* que registraba la historia andina: “[...] de estos Incas que fueron dos parcialidades que la una se llama Anancuzco y la otra Urnicuzco [sic] a lo que se puede averiguar porque de mas no se halla memorias[...]

(1990: 40); “[...] que se acuerdan por sus quipos de diez a doce señores y segun lo que dicen haber vivido cada uno [...]” (1990: 41); “[...] que no hay memoria bastante cuando señorearon por este mismo camino hasta la laguna de Vilcanota [...]” (1990: 41); “[...] tambien hay memoria cuando los canas y canches aun mas cerca fueron con los inkas a la guerra pagados por amistad y no por via de señorío [...]” (1990: 41); “[...] nunca les faltaron guerras y muchas veces se les revelo [sic: rebelo] parte de ello segun parece por la relacion que dan en la vida de los señores en cuyo castigo y en la guerra se gasto gran suma de gente que de esto tienen muy particular memoria [...]” (1990: 87).

De esta fuente saca Ondegardo información relacionada con la identidad de los gobernantes, buscando indicios que le permitan aproximarse a establecer el tiempo del reinado de cada uno y, de allí, el tiempo que han gobernado los inkas. Se extiende también en los factores que determinaron el establecimiento de los inkas como gobernantes de todo el Tawantinsuyu, especificando las etnias a las que pertenecían los pueblos a la hora de hacer un recuento de sus enfrentamientos y alianzas. Nota el licenciado que no se registra datos sobre rebeliones de estas etnias bajo los inkas, pero este postulado se desdice páginas más tarde cuando informa sobre las rebeliones que sucedieron durante las vidas de los señores.

A partir de los *kipu* que contienen información histórica mencionados por el licenciado Polo he podido identificar cinco tipos: los que tratan acerca del origen de los pueblos andinos (1990: 35-36); de su historia propiamente dicha (1990: 40); de la relación de los gobernantes (1990: 87 y 105); de los hechos destacables (1990: 93 y 97) y hasta de las guerras (1940: 132).

No hay que olvidar aquí los filtros culturales que invitan tanto al historiador novato como al experimentado a reproducir su propia historia, la de Europa, en el “nuevo” continente. Para la mayoría de los españoles y europeos del tiempo de Ondegardo, la fuente de toda historia es la Biblia

y el pasado que allí se describe se aplica a toda la humanidad. Importa destacar, más bien, que el *kipu* haya sido reconocido también como una fuente de información histórica, de donde se obtienen datos que satisfacen a quien quiera contar los hechos de los inkas desde sus “orígenes”. Quiero destacar, a partir de estos últimos ejemplos, que a Ondegardo no le haya sorprendido obtener información histórica de los *kipu*.

Los puntos de contacto entre lo que Mircea Eliade (1965: 65) llama el concepto del tiempo del “hombre arquetípico o religioso” y el del “hombre histórico” son los que permiten que Ondegardo reconozca lo histórico lineal propio en lo histórico cíclico del otro. A partir de ello puede reconstruirlo para que tenga sentido para él y sus lectores. Esto, a su vez, le facilita incorporar el inkanato a la historia bíblica.

No se ha estudiado hasta ahora la habilidad para comunicarse en lenguas nativas que tenía Polo Ondegardo. No hay datos directos sobre su conocimiento del quechua o del aimara, a pesar de que tanto sus funciones oficiales como su actividad personal lo mantuvieron en contacto constante con la “república de indios”. Ondegardo vivió en Los Reyes (Lima) y en el Cuzco, zonas de hablas quechua. También en Porco, Potosí y La Plata (Sucre), zonas de hablas mayormente aimara. Allí debe haberse familiarizado con el vocabulario de esas lenguas, porque recurre a muchas palabras en quechua y aimara, lenguas nativas mayores en la segunda mitad del siglo XVI, para describir las realidades andinas.

Curiosamente, Ondegardo nunca se refiere a la necesidad de contar con intérpretes o al hecho de haber recurrido a ellos. Sus informantes más tempranos, de antes de 1560, estaban en el Cuzco y seguramente se comunicarían con él en quechua o en la lengua administrativa inka, puesto que eran o habían sido funcionarios inka: “[...] viejos que fueron gobernadores del inga [...]” (Ondegardo 1940: 152); “[...] según afirman aquellos viejos que yo halle que tuvieron cuidado del gobierno en tiempo del inga que hay algunos bivos en el Cuzco [...]” (Ondegardo 1940: 171). Posteriormente, sus informantes provienen de las zonas altas ganaderas y mineras del Collao y del Chucuito y son hablantes de aimara (lupacas), y aun de puquina (poques). Es decir, se comunica tanto con quechuahablantes como con aimarahablantes, sin hacer explícita la intermediación lingüística y sin dar información clara sobre su facultad para hablar las lenguas nativas.

En *Notables daños* sólo tenemos algunas alusiones a su habilidad lingüística que, por ahora, no permiten afirmar con certeza si conocía estas lenguas y cuál era su dominio de ellas. Tenemos, por ejemplo: “[...] que los mismos nombres hacenlos breves o largos mudan la significacion

[...]” (Ondegardo 1990: 147). Esta es una referencia a la fonética del aimara (Cerrón-Palomino 2000: 171) o del *qichwa* centrales (Cerrón-Palomino 1987: 254), lenguas en las que la pronunciación larga o corta de las vocales genera un cambio fonológico. Este rasgo es importante ya que produce palabras diferentes con significados distintos. Ondegardo no sólo fue capaz de captar este cambio, que a sus oídos españoles pudo muy bien pasar desapercibido, sino que dio cuenta de él.

El licenciado Polo hace otros comentarios metalingüísticos en los que identifica las lenguas nativas más usadas: “[...] Anansaya y Hurnisaya [sic] y Anancuzco y Urnicuzco [sic], conforme a la lengua y uso de cada una tierra los nombres [...]” (Ondegardo 1990: 122). La “lengua y uso” de “Anancuzco y Urnicuzco” es el quechua, mientras que “Anansaya y Hurnisaya” son palabras aimara. Ondegardo hace otra explicación idiomática: “[...] treinta indios principales y quipocamayos que son sus contadores o marcamayos [sic: markakamayuy]” (Ondegardo 1990: 151). *Khipukamayuy* es una palabra de indudable filiación quechua, pero de acuerdo a los vocabularios antiguos consultados<sup>65</sup> no se puede establecer claramente la filiación lingüística de la palabra *marka* y su derivado *markakamayuy*. Ambas lenguas, la quechua y la aimara, registran *marka* como “pueblo”. Su derivado, *markakamayuy*, que significa “el encargado del pueblo” o “el responsable del pueblo”, es una combinación de raíz aimara (Cerrón-Palomino 1999: 145) y sufijación *qichwa*. El origen aimara de este término está comprobado. La posibilidad de que sea un préstamo del aimara<sup>66</sup> al quechua es muy alta. También es factible que sea

64. En su *Vocabulario aymara*, Bertonio nos da los siguientes significados para *marka*: “Marca: Pueblo. Marca. Un juego de algo. Marca: Señal, marca, sello” (1879: tomo II, 217). Por su parte, Diego González Holguín (1989: 231) registra lo siguiente, entre otras acepciones: “Marcacuni. Tomar a alguno por abogado, o valedor. Marca. El valedor, o abogado protector#. El *Lexicon...* de Santo Tomás (1951: 318) nos ofrece: “Marca. Comarca o pueblo. Marcayooc. Comarcano”.

65. Anónimo, *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú*, llamada quichua y en la española [1586], ed. fac. del Instituto de Historia, UNMSM, Lima, 1951; Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara* [1612], ed. fac. de J. Platzmann, Imp. B. G. Teubner, Leipzig, 1879; Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua qquichua o del inca* [1608, Francisco del Canto, Lima], segunda ed. fac. 1952, UNMSM, Lima, y tercera ed. fac., 1986, UNMSM, Lima; Domingo de Santo Tomás, *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* [1560, Valladolid, Fernández de Córdova], ed. fac. de la UNMSM, Lima, 1951.

66. “De manera que los contactos y remodelaciones entre ambas lenguas tendrían una antigüedad de no más de dos a tres mil años. En todo este largo proceso de convergencia, que se encargó de borrar prácticamente toda huella palpable de herencia común, parece

producto de la convergencia milenaria de esas lenguas (Cerrón-Palomino 2000: 337). Ello explicaría su presencia en vocabularios coloniales de ambas lenguas. Desde esta aproximación léxica, Ondegardo reconoce y separa como lenguas distintas entre sí a las dos lenguas nativas, expresando una conciencia lingüística diferencial importante.

Desde una perspectiva semántica, no descuento la posibilidad de que *principales* sea un término genérico que incluya tanto a *markakamayuy* como a *kipukamayuy*. La sintaxis utilizada incide sobre el significado: el uso del conectivo “y” entre *principales* y *kipukamayuy* estaría estableciendo una relación de identidad a través de la “coordinación bilingüe”. En la frase “contadores o marcamayos” (sic) la conjunción disyuntiva “o” indica una equivalencia, ya que los términos en ambas lenguas serían intercambiables. Esta equivalencia establece, a través del uso definicional del verbo “ser”, que todo *kipukamayuy* era, también, *markakamayuy* y que ambos formarían parte del grupo de los *principales*. Ondegardo también puede haber estado usando, para mayor claridad, un término *qichwa* y su equivalente aimara, combinando cada uno de ellos con su respectivo equivalente en castellano y uniformizando todos los términos al conectarlos con el verbo “ser”.

Matienzo ([1567] 1967: 120) nos indica con bastante claridad que Ondegardo se dirige personalmente, sin intermediarios, a los nativos en la catedral de La Plata ante la presencia del obispo, fray Domingo de Santo Tomás: “[...] Polo ‘habló a los indios y les hizo confesar que tenía[n] las huacas que les dixo, y que hacían las fiestas a sus ídolos, nombrándoles las huacas y las fiestas y el día que las hacían, y les dijo cuán malo era y que no lo hiciesen más, y ellos respondieron que nunca naide [sic] les había avisado que aquello era malo, y que agora que se lo[s] decían, que no lo harían de allí adelante”.

Matienzo utiliza expresiones muy explícitas en lo que respecta al uso de lenguas nativas por parte de Ondegardo: *habló a los indios, les dixo, nombrándoles, les dijo, se lo decían*. De acuerdo a esta información, es él quien se dirige a los nativos sin que actúe ningún intermediario en la

---

descubrirse un escenario en el cual el quechua (o mejor, el pre-protoquechua) se habría ido permeando a las estructuras del aimara (en su etapa pre-protoaimara), que habría tenido una presencia más antigua en los Andes Centrales, pero que luego, ya en el último milenio, se iría replegando hacia el sur (cf. Adelaar 1998). Los préstamos del quechua al aimara, no tan evidentes en unos casos (los más arcaicos) y obvios en otros (los más recientes), datarían de esta época de expansiones sucesivas de la lengua” (Cerrón-Palomino 2000: 337).

transacción lingüística. Lo que no queda claro es si se dirigía a ellos en quechua o en aimara.<sup>67</sup> Por el contexto en que está descrito este pasaje, nos inclinamos a pensar que Matienzo se refiere a la *lengua general*. Hay alusiones a ella en el título, en el cuerpo mismo del capítulo y en las recomendaciones finales (119-122). Llama la atención que se refiera sólo a una “lengua general de los indios” entendiéndolo por ella al *quechua general*, ignorando la aimara o la puquina que llegan a tener el mismo estatus de “lenguas generales”.

El licenciado Polo también da cuenta de esta comunicación con los nativos de Charcas, zona de habla aimara principalmente, en su *Notables daños*: “[...] los [naturales] muy predicados y enseñados dan por descargo, después de bautizados de hacer sus fiestas y conservar sus ídolos, haber entendido que era negocio compatible con lo que se le[s] enseñaba; lo cual pasó delante de mí, y en presencia del Obispo de esta ciudad, en cierta congregación que yo hice hacer en la Iglesia Mayor para tratar con los naturales de esta materia [...]” (1990: 71). Ondegardo sólo utiliza el verbo “tratar” para sintetizar su interacción lingüística con los nativos, pero ello puede indicar un “trato directo”, que creemos fue lo que aconteció, pues no hay alusión a la presencia de intérpretes en esa “congregación”.

Fray Domingo de Santo Tomás aparece en la cita en calidad de testigo presencial, sin que se le atribuya ninguna intervención adicional en la reunión. Sabemos que este fraile era bilingüe en quechua general<sup>68</sup> y castellano, pero, por la importancia de su rango, hubiera quedado testificado que él actuó como intermediario en la plática de Ondegardo a los naturales. Esta idea está refrendada, a lo largo del texto, porque Ondegardo nunca menciona la presencia de intérpretes en todas las intervenciones con nativos que narra en su *Notables daños*. Si la plática hubiera sido en aimara, la intervención del fraile quedaría automáticamente descartada. Esto, más los comentarios de Matienzo, dan fe del conocimiento del quechua general que tenía el licenciado Polo. No obstante, creo que

---

67. Torero indica que en el siglo XVI “[...] la lengua aimara, de la familia aru, desplazó su zona de vigencia hacia el sureste andino [en desmedro del puquina] y variedades del quechua fueron ganando nuevos y muy amplios espacios, hasta convertirse en el siglo XVI en la lengua general de los Andes, desde el sur de Colombia al norte de Argentina [...]” (Torero 1990: 244).

68. Autor del *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* y de la *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú*, impresos ambos en 1560 en Valladolid.

también conocía algo del aimara. Lo que queda claro es que Ondegardo tuvo una gran cercanía con diversos principales que hablaban dos de las lenguas generales prehispánicas, la *qichwa* y la aimara. Asimismo, fue quien observó más de cerca y con más atención el funcionamiento de los *kipu*.

No era fácil comunicar exitosamente los hechos de los nativos a la Corona española, debido especialmente a las limitaciones lingüísticas. Tengo la certeza que Ondegardo intentó muy seriamente superar estas barreras. Él era consciente de que comunicar conceptos y costumbres propios de una cultura a miembros de otra para que los comprendan en su real magnitud, era, y es, un asunto muy problemático.

Juan de Betanzos hace su aparición en la historia del Perú en 1543 cuando Cristóbal Vaca de Castro lo incluye en el grupo que va a interrogar a los *kipukamayuc* acerca de los inkas y de sus orígenes. Esa gran oportunidad de reunir a los antiguos funcionarios inka para que comunicaran su historia y experiencias se ha convertido en escena paradigmática que los historiadores y encuestadores posteriores como Pedro de Cieza o Pedro Sarmiento de Gamboa recrean.

Analicemos a los integrantes de la famosa consulta: interrogador, intérprete, *kipukamayuc* y escribientes. El interrogatorio se inicia cuando “Estos [cuatro historiadores muy viejos] trajeron sus quipus y los descifraron ante Vaca de Castro [...]” (Fray Antonio [1608] 1920: 5). Esto nos indica que fue el mismo Vaca de Castro u otro alto funcionario nombrado por él quien hizo las preguntas, en castellano, que le habían encomendado los reyes de España. Por las respuestas sabemos que las preguntas se refieren al origen de los inkas, a su descendencia, a su señorío, a su forma de tributación, a sus recursos naturales y a otros temas que, por las reiteradas solicitudes que llegaban desde España, la Corte quería conocer. No creo que Vaca de Castro haya improvisado: creo que seguía las pautas y los encargos que traía consigo.

El intérprete bilingüe quechua-castellano, Pedro Escalante, debe haber traducido las preguntas del interrogador español del castellano a la variante “general” del quechua, la que preferían difundir los dominicos, cuando el *qichwa* era su lengua materna. Luego, ha traducido al castellano la información proporcionada por los *kipukamayuc*, que seguramente le hablarían en la lengua administrativa por ser funcionarios “principales”. El castellano sería el segundo idioma de Escalante, que tenía que ser lo suficientemente bueno como para que Vaca de Castro comprendiera las respuestas y los escribientes las registraran en esa lengua. Afirmando esto considerando que Escalante fuera indígena o mestizo, basándome en la

opinión de Martel de Santoyo, acerca de la ausencia de intérpretes españoles para 1542 (Lisson Chaves 1943: 112).

Sobre los *kipukamayuc*, fray Antonio sólo nos dice que eran cuatro<sup>69</sup> y que “Los dos quipocamayos de los cuatro que ante Vaca de Castro parecieron, el uno llamado Callapiña y el otro Supno, los cuales fueron naturales de Pacaritambo [...]” (1920: 8). Lo más probable es que se presentaran dos *kipukamayuc* por parcialidad, con sendos juegos de *kipu*. Opino que eran del *ayllu* de Manku Cápac, porque “[...] los ingas viejos e antiguos del Cuzco y de toda su comarca [...] dixieron que todos los ingas pasados tuvieron sus *quipocamayos* [...] [que conservaron las] cosas acaescidas en tiempo de cada señor dellos [...]” (1920: 3). Estos *kipukamayuc* pacaritambinos<sup>70</sup> relataron “[...] haber sido Mango Capac primer inga, hijo de un curaca señor de Pacaritambo [...]” (1920: 8), es decir, cuentan la historia de la descendencia del que hoy se considera el primer Inka.

Fray Antonio no nos da mayores datos sobre la filiación étnica de los *kipukamayuc*, excepto que sabemos que son autoridades y que están en el Cuzco. De haber sido cuzqueños serían, por lo tanto, quechuahablantes maternos de QI o quechua sureño, y pueden haber pertenecido a las élites locales, e incorporados a las comitivas inka. Por el hecho de ser funcionarios, todos conocerían la “lengua general” o QIIB y la “lengua particular” (Torero 1984: 375). Lo más probable, entonces, es que la comunicación con los *kipukamayuc* se haya realizado en la lengua administrativa o en “quechua general”.

Betanzos tiene un papel secundario: “[...] y los vecinos del Cuzco Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín, los cuales iban escribiendo lo que por los quipus iban declarando [...]” (“Declaración [...]” [1608] 1920: 5). No hace las preguntas ni las traduce, así como tampoco traduce las respuestas. Su rol, descrito por fray Antonio, es el de un simple escribiente que registra por escrito lo traducido al castellano. En cambio, se presenta en la *Suma y narración* como el único artífice de todo lo actuado: “[...] no lo traduje y recopile siendo informado de uno sino de

69. “Estos [cuatro historiadores muy viejos] trajeron sus quipus y los descifraron ante Vaca de Castro mediando como intérprete el indio Pedro Escalante y los vecinos del Cuzco Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín los cuales iban escribiendo lo que por los quipus iban declarando” (“Declaración [...]” [1608] 1920: 5).

70. Para un interesante estudio sobre Pacaritambo, véase *The History of a Myth. Pacaritambo and the Origin of the Inkas*, de Gary Urton, 1990.

muchos y de los mas antiguos y de credito que halle entre estos naturales [...]” (Betanzos 1987: introducción). Es cierto que la elaboración de su texto se debe únicamente a él, pero sólo se trata de una versión propia de información generada y elaborada por otros. La *Suma y narración* ofrece otras exageraciones suyas, en las que se constata que quiere aumentar la dimensión de su protagonismo.

Comparemos los términos que usan tanto fray Antonio como Juan de Betanzos para describir a sus fuentes e informantes respectivamente. Para fray Antonio, sus fuentes son transcriptores de la “relación verdadera de los quipos”; para Juan de Betanzos, sus informantes son antiguos y de crédito, que tienen memoria (*kipu*, registro y memoria son términos intercambiables en la época). Según el sacerdote, son “personas de mucha curiosidad”; según el escritor, son “conocedores de hechos y costumbres”. Para fray Antonio, son “historiadores muy viejos”; para Betanzos son “los señores del Cuzco muy vejisimos y señores muy antiguos”; ambos opinan que sus respectivas fuentes e informantes se encuentran en el Cuzco; en cuanto al número de ellos, fray Antonio menciona a cuatro, Betanzos a “muchos”, pero dice que se les podría hacer preguntas “[...] cada uno de los del Cuzco [...] de los antiguos [...]”, indicando que no podrían ser tantos como para hacer esta labor imposible. Fray Antonio habla varias veces de los “quipos”; Betanzos sólo hace referencia a la “memoria”; para el sacerdote existe una fuente estable de datos para la información oral, para el escritor la fuente principal es la palabra hablada. El tipo de información que proporcionan las fuentes también concuerda: por un lado son “historiadores” quienes dan la “relacion verdadera de los quipos”, que estaban a cargo de “personas de mucha curiosidad”. Por el otro, los informantes ponen a disposición del interrogador los datos de quienes estuvieron con Huayna Cápac y Atahualpa, padre e hijo, respectivamente, como hechos históricos.

Si consideramos que los *kipukamayuc* eran la mejor fuente sobre el inkano de la primera mitad del siglo XVI, llama la atención que Betanzos no los cite. Es posible que se refiera a la reunión con ellos cuando afirma: “[...] trabaje muy mucho con todos los señores del Cuzco muy vejisimos [sic] y señores muy antiguos y los mas dellos anduvieron con Atahualpa y con Guayna Capac su padre el tiempo que anduvo en el Quito [...]” (1987: 229). Para poder interrogar a esos “señores muy antiguos”, la reunión en la que participa Betanzos tiene que haber sido en épocas tempranas de la consolidación de la conquista, entre 1536 y 1546, lo que también apoya la tesis de que los principales informantes de Betanzos son los *kipukamayuc*. Informantes ancianos posteriores no hubieran estado acompa-

ñando a los inkas. Ya fueran del Cuzco o de Quito, se comunicarían con él utilizando la “lengua general”: “Entendian [los de Quito] en aprender la lengua jeneral del Cuzco y en saber las leyes que avian de guardar [...]” (Cieza 1985: 165).

En el castellano cronístico del siglo XVI, generalmente se encuentran reduplicaciones verbales en las que la segunda unidad está integrada a la oración sintácticamente por una conjunción copulativa. La integración semántica se logra por la redundancia de significados de ambos verbos, que contribuye a enfatizar la acción realizada, por ejemplo: ordenó y mandó. En el caso que me ocupa, Betanzos utiliza dos verbos que aunque unidos por la “y” no guardan simetría semántica: “traduje y recopile”: “[...] no lo traduje y recopile siendo informado de uno sino de muchos y de los mas antiguos y de credito que halle entre estos naturales [...]” (Betanzos 1987: introducción). En este caso, el objetivo no es enfatizar la redundancia sino la variedad de actividades: recopilar es reunir seleccionando y traducir es expresar en otra lengua. Sabemos que Betanzos participó de la “Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro” en 1542-1543 y posteriormente de las entrevistas a los señores de Cacha. Creo, por lo tanto, que hay una inversión temporal en el uso de los verbos: primero recopiló y luego tradujo. Postulo, entonces, que “recopile” se refiere al trabajo editorial con el material que ya tenía escrito de la versión que le ofrecía el intérprete de los *kipukamayuc*. “Traduje” se asocia a sus actividades posteriores, cuando él ya es capaz de comunicarse sin necesidad de intérpretes. Con esta relativa sutileza, Betanzos nos informa que escribe a partir de dos fuentes de informantes, los *kipukamayuc* y los demás “principales”.

Un español como Juan de Betanzos, que no estuvo entre los primeros conquistadores y que no fue enviado a Indias por la Corona como funcionario, no tenía poder alguno para reunir a “los señores del Cuzco” y menos para obtener información de ellos. Este tipo de informantes sólo estaba al alcance de figuras de autoridad, como el gobernador Vaca de Castro, el presidente Pedro de la Gasca, el gobernador Polo Ondegardo o el virrey Francisco de Toledo. Esa gran oportunidad creada por Vaca de Castro fue capitalizada por Betanzos quien resultó ser el único que pudo ofrecer esa información, matizarla y actualizarla con la suya propia y prepararla en forma de historia para su ulterior publicación. Su compañero de actividades escriturarias en esa ocasión fue Francisco de Villacastín, quien murió después las guerras civiles. Fue capturado en la batalla de Xaquixahuana en 1548, juzgado como traidor y falleció poco después (Domínguez 1999: 19). El intérprete indígena o mestizo Pedro

Escalante<sup>71</sup> era seguramente uno de los jóvenes criados por los dominicos. Los “lenguas” que llegaron con Pizarro (Felipillo y don Martín Pizarro) ya eran vecinos del Cuzco y no participarían en actividades de esta índole por su condición de encomenderos: “Algunos yndios naturales son encomendaderos [sic] de algunos yndios que el governador pasado ha puesto en su cabeça con que podran sustentarse españoles que son mas aparejados para sustentar la tierra e a estos tales se los han dado porque son o an sydo lenguas ynterpretes” (Lisson Chaves 1943: 112).

En vista de la violencia desatada durante la segunda mitad de la década de 1540 en el Perú, es incluso probable que Betanzos haya conservado tanto los papeles de Villacastín como los propios. Este sería el motivo por el cual escribe su texto para el virrey Antonio de Mendoza. Este alto funcionario asume el cargo inmediatamente después de irse La Gasca a España, pero permanece en Lima sólo unos meses ya que muere allí en 1550. Si este funcionario le pide a Betanzos el texto se debe a que sabe que cuenta con esa información. Por su calidad de escribientes, tanto Betanzos como Villacastín fueron los encargados de proporcionarle a Vaca de Castro la versión final escrita en castellano de la declaración de los *kipukamayuc*. Ante la muerte de Villacastín, Vaca de Castro y Betanzos serían los únicos poseedores de la preciada información. No sorprende que Betanzos la haya utilizado como fuente de su muy posterior *Suma y narración de los incas*.

El no mencionar a Vaca de Castro, quien cayó en desgracia y estuvo preso muchos años, puede deberse precisamente a esas lamentables circunstancias. El haber dirigido la *Suma [...]* al virrey Mendoza deja en claro que las altas autoridades españolas seguían interesadas en recibir esa información. Esto lo confirma el hecho que aún en 1564 García de Castro la considera importante y valiosa, llevándose a España entonces la versión de Betanzos.

A principios del siglo XVII, entre 1603 y 1608, fray Antonio prepara su “Declaración [...]”. Fray Antonio no dice dónde ni cómo obtuvo la “Declaración [...]”; sus vinculaciones eclesiásticas favorecerían su obtención. Este hecho apuntaría a su afiliación con los dominicos que le fueron de tanta utilidad a Vaca de Castro. Según Duviols, el “Discurso [...]” tiene como objetivo “[...] apoyar los reclamos de los descendientes de Paullo Inka de ser los únicos herederos legítimos de los Inkas cusqueños, en la

71. Nicanor Domínguez dice en la nota 14: “El caso del indio Pedro Escalante sólo lo tenemos registrado para 1543 en base a la referencia del ‘Discurso’” (1999: 16).

persona de Melchor Carlos Inka” (Domínguez 1999: 10). El informe final que Vaca de Castro enviara o llevara al rey sólo nos ha llegado a través de fray Antonio, aún no identificado plenamente.

Además de su contacto con los “[...] señores del Cuzco muy vejisimos [sic] y señores muy antiguos” (Betanzos 1987: 229) para obtener información, Betanzos interroga a los señores de Cacha. Esta entrevista sí parece ser adicional a los datos sobre los inkas y su descendencia que obtuviera de los *kipukamayuc*. Esta fuente también aparece en Cieza describiendo el mismo hecho que le llama la atención a Betanzos. La consulta de Betanzos es algo más impositiva: “[...] llame en este pueblo de Cacha los indios e principales mas ancianos e pregunteles [...]” (Betanzos 1987: 14). Sigue con la costumbre de reunir a los jefes más antiguos porque considera que habrán sido testigos de lo que cuentan o podrán repetir con mayor certeza lo que sus mayores les dijeron. Pero esta vez él ha ido hasta el pueblo de Cacha, donde aseguran estuvo Viracocha. Los “señores”, tanto del Cuzco como de Cacha, se comunican con Betanzos a través de la “lengua general”.

Para Betanzos hay dos tipos de informantes: los ancianos principales y los indios del común. Cuando particulariza a sus informantes, estos son del primer tipo. A los del segundo tipo los generaliza, describiéndolos con términos bastante despectivos: “[...] dichos de indios comunes que hablan por antojo o por sueños [...]” (1987: 7). Los “indios comunes” no son sujetos de crédito para Betanzos, quien ha percibido que los “indios comunes” “recelan” y no “osan dar entera relacion” (1987: 7) cuando son cuestionados por españoles inexpertos en el trato con los naturales. Es difícil, entonces, contar con los indios comunes para recabar información; son el polo opuesto de los ancianos y principales.

Quiero destacar acá que Betanzos en ningún momento cita como fuente o como informante ni a Angelina, su esposa indígena, ni a ninguna otra mujer, como tampoco lo hace la “Declaración [...]”. Angelina, Cusirimay antes de su bautizo, estuvo relacionada con la corte de Atahualpa y quedó “desamparada” ante la muerte de Francisco Pizarro, quien la “había tomado para sí”. De haber sido Angelina su fuente, Betanzos no sólo no hubiera tenido reparos en declararlo por la calidad de la testigo y protagonista sino que le hubiera sacado provecho. Aunque era muy joven en la década de 1530, era una fuente indígena de primera línea: no era una “india del común” y había presenciado los hechos de Atahualpa y los primeros encuentros con los españoles. Betanzos definitivamente no utiliza esta fuente, si nos atenemos a lo que escribió en la *Suma y narración*, el único texto que se le conoce. Tampoco es ella fuente para Vaca de Castro.

Betanzos tampoco menciona a ningún miembro de la familia de Angelina como informantes. Todos los informantes de Betanzos son hombres.

Si únicamente solicita información a los antiguos funcionarios inka o a los principales: señores del Cuzco y señores de Cacha, es fácil deducir que todas estas conversaciones se llevaron a cabo en “lengua general”. Betanzos no menciona a otros intérpretes aparte de él mismo, ni da indicio alguno de la lengua en que se llevaban a cabo los interrogatorios. Hay que tener presente que él escribe para su tiempo y en ese entonces era evidente que si se hablaba con los principales la interacción se haría en “quechua general”.

Betanzos conocía el “quechua general”, una variedad del quechua central identificada hoy como *chinchay*,<sup>72</sup> que no fue la misma que el *quichwa* administrativo del inka o quechua cuzqueño, sino la preferida por los dominicos y utilizada por ellos y por otros religiosos en la evangelización. Coincido con la opinión de Garcilaso en el sentido de que Betanzos cree que sabe más del “quechua general” que lo que se puede apreciar en su texto: “Juan de Betanzos presumía de gran lenguaraz en la lengua general de aquella tierra [...]” (De la Vega 1960: IV, 140).

Juan de Betanzos nunca ha estado satisfecho con el trabajo realizado por los intérpretes indígenas que él conoció: “[...] ni aun los lenguas en los tiempos pasados no sabían inquirir y preguntar lo que ellos pretendían saber y ser informados bien [...]” (Betanzos 1987: 7). Su opinión sobre la actuación de Felipillo es igualmente negativa, aunque no consta documentalmente que Betanzos estuviera presente en esa oportunidad. Critica también el poco conocimiento de las lenguas indígenas que tenían los españoles: “[...] porque como nuevos en el trato de los indios no sabían inquirirlo y preguntarlo faltándoles la inteligencia de la lengua [...]” (Betanzos 1987: 7). Es interesante notar que los juicios negativos no apuntan solamente al conocimiento lingüístico más o menos adecuado sino a la forma de hacer las preguntas; es decir, a establecer una relación extralingüística óptima. Betanzos es sensible al efecto que tienen los interroga-

72. “[...] la variedad descrita por Fray Domingo de Santo Tomás [similar a la escrita por Betanzos] [...] si bien de base localizable en la costa centro-sureña peruana, incorpora una serie de rasgos atribuibles al quechua general. Por consiguiente, su filiación con el QII está fuera de duda [...] Sin embargo, no está muy claro si debe agruparse con el *yúngay* o con el *chinchay*, aunque Parker lo vincula tentativamente con este último, en su variante sureña” (Cerrón 1987: 245).

“[...] una característica del *Lexicon* [...]: su naturaleza polidialectal, con aportes, principalmente, de la variante cuzqueña (*chinchay meridional*) y de la variante *chinchaysuyo* (*chinchay septentrional*) de la lengua general quechua” (Torero 1997: 278).

torios sobre los interrogados: “[...] y los indios recelándose no osarían dar entera relación [...]” (Betanzos 1987: 7). Para él, obtener respuestas amplias y satisfactorias es el resultado de crear todo un ambiente propicio para ello. Este ambiente estaría supeditado a un buen conocimiento de la lengua a emplearse, a saber hacer las preguntas y repreguntas adecuadas y a no importunar o amedrentar a los informantes. Es posible que quiera cambiar el ambiente de “interrogatorio” al de conversación y diálogo; de una confrontación a una contribución.

Betanzos destaca la importancia de las preguntas, cuando las incluye en varios pasajes: “[...] que preguntando yo a los indios que que figura tenía [...]” (1987: 14); “[...] según que estos indios me dijeron y preguntales como se llamaba [...]” (1987: 14); “preguntando que significa esto” (1987: 14). Estas preguntas sí obtienen la respuesta esperada o satisfactoria cuando las hace Betanzos, aunque a veces, cuando las hacen otros españoles, también hay resultados positivos: “Cuando los españoles se lo preguntan de que linaje son del cual señor Ynga Yupangue no se tratara mas aunque dicen que en un año que estuvieran preguntándoles a cada uno de los del Cuzco por si de los antiguos que desto tienen memoria no podían dar fin de contar y decir las grandezas deste señor Pachacuti Ynga Yupangue [...]” (1987: 150).

Pero no siempre: “[...] o porque a los tales reprehendedores [españoles] les parecía cuando se informaban que los indios querían decir lo que ellos ahora afirman contando estas cosas no [entendiéndolas] rectamente [...]” (1987: 7).

Como conclusión preliminar afirmo que sus actividades iniciales de la profesión de intérprete y traductor, se cree que con los dominicos, le deben haber servido para poder opinar con la autoridad que lo hace. No solamente opina sobre la traducción en sí sino sobre cuestiones relacionadas pero mucho más sutiles, como la forma de preguntar, la respuesta guiada por una pregunta, la consideración por los sentimientos y reacciones de los interrogados. Estas percepciones indican a un observador cuidadoso y a un atento seguidor de las peripecias involucradas en el trabajo de traducción de la “lengua general” al castellano y viceversa.

Ante el multilingüismo del Tawantinsuyu y de la colonia temprana se yerguen las *lenguas generales*, tanto la administrativa inka como las que van configurando los evangelizadores. Estas lenguas de gran cobertura son el recurso ineludible de quienes desean recabar información, generalmente a través de intérpretes indígenas bilingües o trilingües.

Pocos son los españoles que tienen algo de destreza en la lengua, y son los mestizos quienes van apareciendo como bilingües coordinados,

haciendo labores de interpretación y de traducción. La Corona no aprueba este giro que han tomado las traducciones tempranas y estimula la formación de traductores españoles “profesionales”.

Ninguna de las fuentes indígenas de los autores aquí estudiados habla castellano; todas deben ser abordadas a través de intérpretes o en las lenguas generales.

Los escritores españoles tuvieron un conocimiento variable de estas lenguas y de los códigos en que se registraba la información: desde algunas palabras y sus equivalentes hasta conocer la forma en que se utilizaba el *kipu*. Este tipo de registro parece no haber tenido un código fonético, lo que habría permitido a hablantes de diferentes lenguas tener acceso a él.



---

*Narrativas problemáticas*

**Traduciendo la cultura: la crónica de Cieza**

Traducir la cultura significa hacer la cultura del “otro” asimilable a la propia. Al hacer esta “traducción” el autor está operando bajo varias líneas de conducta, desde la percepción hasta la expresión, que imponen drásticas limitaciones, desde la incredulidad hasta la censura, al proceso de traducción cultural. En lo que se refiere a la expresión, no sólo se trata de editar la narrativa desde una perspectiva personal, se trata de adaptarla a un público perteneciente a otra cultura. Es preciso ver ahora el resultado de esa “traducción” en la crónica de Cieza. Es así que a las idiosincrasias de Cieza hay que añadir los parámetros cada vez más restrictivos sobre lo que se podía escribir, las prescripciones sobre los temas que se incluían y la forma en que había que abordarlos. Aunque tenemos el *Señorío de los incas*, allí sólo se trata de lo que Pedro de Cieza pudo escribir y la Corona permitió, pero nunca publicó.

Pedro de Cieza inicia el proyecto de escribir la historia de los incas con entusiasmo y confianza, pero empieza a preocuparse cuando la información que recibe no coincide con lo que esperaba. El creía que su recopilación de datos sería un problema de habilidad lingüística exclusivamente, y que se resolvería con la intervención de los intérpretes. Pero con intérpretes y todo, la historia que había planeado escribir no se desarrolla de acuerdo a lo previsto: hay discrepancias entre las versiones que escucha, y las opiniones difieren de lo que él considera un dato histórico:<sup>1</sup> “Y quentan otra cosa, la qual si es çierta o no sabelo el altissimo Dios, que entiende todas las cosas, porque yo de lo que voy contando no tengo

otros testimonios ni libros que los dichos destos indios” (Cieza 1985: 6). El historiador sólo había tratado de transcribir fielmente lo que los informantes le ofrecían; en lugar de ello, terminó teniendo que decidir hasta qué versión era la *correcta*: “[...] y así por no variar en decir que unos dicen que ciertos dellos constituyeron lo uno y otros lo otro, en lo qual muchos naturales varian pondre en este lugar lo que yo entendi y tengo por cierto conforme a la relación que dello tome en la çibdad del Cuzco<sup>2</sup> y de las reliquias que vemos aver quedado destas cosas todos los que en el Peru avemos andado” (Cieza 1985: 23).

Para hacer esto, tuvo que comparar *in situ* los restos arqueológicos preinka: “Y pregunte a los naturales de Cacha siendo su cacique o señor un yndio de buena persona y razon llamado don Juan ya cristiano y que fue en persona conmigo a mostrarme esta antigualla [...]” (Cieza 1985: 10-11) con los datos que recibía. También cotejó el contenido de las relaciones de sus informantes con el mundo inka que tenía a la vista: “[...] mas de que lo escribo por relación destos yndios y para mi creo esto y mas por los rastros y señales que dexaron sus pisadas estos reyes [...]” (Cieza 1985: 140). Recurrió a la opinión pública: “En este reyno del Peru publica fama es entre todos los naturales del [...]” (Cieza 1985: 74), “çierto segund la fama pregona” (Cieza 1985: 111); y a lo que había sido escrito anteriormente buscando confirmación: “El uno [Huáscar] y el otro [Atahualpa] naçieron en el Cuzco y no en Quito como algunos an dicho y an escrito para esto sin lo aver entendido como ello es” (Cieza 1985: 202). Cieza se ve forzado a transitar por un camino que no había anticipado: tiene que llegar a sus propias conclusiones y proponer una historia previa que pueda haber generado la realidad que lo rodea. Esto requiere de un esfuerzo de retroproyección de su parte, de manera que la historia que escribía concordara con la situación que observaba. Sus informantes le sirven para rellenar las lagunas y darle los datos que precedieron a lo que él ve.

Su capítulo XLVIII ha sido redactado a partir de la descripción de unos “[...] aposentos y edificios grandes en lo que agora llamamos Vileas [...]” (1985: 140). Cieza habría solicitado información sobre la factura

1. “Algunos yndios cuentan estos nonbres [Ayar] de otra manera y en mas numero mas yo a lo que cuentan los orejones y ellos tienen por tan çierto me allegare porque lo saben mejor que otros ningunos” (Cieza 1985: 14).
2. Esta prioridad que se le otorga al Cuzco se observa también en Juan de Betanzos y en Pedro Sarmiento de Gamboa: van a contar la historia de un grupo étnico del “centro”, pero la consideran la “historia de los inkas”.

de aquellos “aposentos”, quién los construyó, bajo órdenes de quién, en qué circunstancias, etc. El ver las edificaciones le hace retroceder en el tiempo y proyectar cómo, en su experiencia, se pudo haber construido el edificio que le llamó la atención. Nos informa que se hizo durante el gobierno de Inka Yupanki. También que lo construyeron los mismos pobladores, siguiendo las instrucciones de los “maestros del Cuzco”. Este método de obtener información de los nativos parte de la asunción universal de la cronología occidental, que exige fechas del calendario gregoriano y nombres propios de individuos a quien asignar la factura de los edificios. Esta concepción temporal lineal y personalizada no tiene sentido para la población indígena, que se rige por otro patrón de intelección del tiempo y del espacio: lo sagrado arquetípico (Eliade 1965: 51). Con su cuestionario, Cieza está forzando a sus interlocutores nativos a considerar los hechos desde una perspectiva histórica occidental, lineal, en la que hechos únicos se suceden en el tiempo uno tras otro, de manera más o menos ordenada. Esta concepción temporal no coincide con la de los nativos, para quienes la irreversibilidad del tiempo lineal poblado de eventos únicos no existe puesto que viven dentro de una constante repetición cíclica de los mismos actos primordiales (Eliade 1969: 103-104). Aun así, Cieza reporta que, para construir el o los edificios quedaron “[...] maestros del Cuzco para dar la traça y mostrar con la manera que avian de poner las piedras y losas en el edificio” (1985: 140). No es consciente de la repetición del plano del Cuzco, que sirve de patrón para todas las edificaciones sagradas andinas inkaicas, tal como lo descubrió Polo Ondegardo; sólo nos habla de lo “nuevo”. Coincidiendo con la concepción lineal del tiempo que tenía Cieza, el *Señorío de los incas* proyecta la imagen de que los últimos inkas hicieron todo el Tawantinsuyu, cuando sabemos que en él trabajaron también las civilizaciones que precedieron a la inka.

Eliade expresa en términos claros las complejas circunstancias históricas que rodean a cada uno de los participantes en este intercambio de información: el cronista español y sus informantes nativos:

[...] el hombre religioso, así también como el hombre profano, se considera hecho por la Historia, pero la única Historia que le interesa es la Historia sagrada revelada por los mitos, la de los dioses; mientras que el hombre profano se considera constituido únicamente por la Historia humana, justamente por esta suma de actos que, para el hombre religioso, no presenta interés alguno porque carece de modelos divinos” (Eliade 1965: 89).<sup>3</sup>

3. (Traducción de la autora).

Cieza, entonces, le solicita datos específicos al nativo sobre aspectos individuales, únicos, terrenales, cuando lo único que el informante le puede ofrecer son relatos de cómo lo que ve allí refleja lo que un mito explica. Estas últimas cuestiones son consideradas como “imaginaciones” por el historiador, quien las desestima. Los dos pueden comunicarse en una misma lengua, aunque sea a través de un intérprete, pero no pueden entenderse a un nivel más profundo que el lingüístico, el de la concepción cultural del tiempo y del espacio.

Paramonga es un ejemplo importante para estudiar cómo un observador temprano refiere su percepción de un edificio y cómo las investigaciones posteriores lo confirman o lo niegan: “De Chimo paso adelante el Ynga [Túpac Inka Yupanki] y en Parmonguilla mando hazer una fortaleza que oy vemos, aunque muy gástada y desbaratada” (1985: 170). De acuerdo a Carlos Milla (1992: 219), investigador de la arquitectura inka, Paramonga (la antigua *Parmonguilla*) no fue ni fortaleza ni exclusivamente inka:

Si observamos los recintos de la plataforma superior, que son incas indudablemente, vemos claramente que no guardan unidad con el contexto del conjunto, ni por su forma, ni por la técnica constructiva empleada. Es notorio que esta sección fue añadida a la estructura original y nuestro colega el arquitecto Emilio Harth Terré la tomó como tema de una interesante investigación que dio como resultado la tesis de que estos recintos superiores fueron construidos por los incas para cumplir la función de observatorio astronómico para determinar los solsticios (Harth Terré 1963 y 1977).

Cieza le atribuye a un Inka la construcción de un enorme complejo, cuando lo que las investigaciones indican es que, probablemente durante el periodo de Inka Yupanki, se le añadió el espacio que se necesitaba para incluir en el complejo la observación y el culto solares. Pero cuando fueron unos dioses quienes diseñaron el templo (Eliade 1965: 51) y otros lo rediseñaron, poco importa para esa sociedad qué personas lo construyeron. Harth Terré llegó a la conclusión de que los recintos superiores servían para observar los solsticios. Esto confirma la centralidad del sol en este sitio de culto y, además, nos recuerda del “[...] valor cosmogónico de la orientación ritual de la construcción del espacio sagrado”<sup>4</sup> de que nos habla Mircea Eliade (1965: 26). Aquí hay un vacío en la información, indicativo de interpretaciones equivocadas no sólo de lo que dijeron los informantes, sino de lo que el historiador vio con sus propios ojos. Cieza

4. (Traducción de la autora).

está asumiendo un uso, transparente a su modo de ver, del espacio que observa. Esto es tan obvio para el cronista: “[...] mando hazer una fortaleza que oy vemos [...]”, que no necesita preguntar para qué se usaba ese complejo. Su formación de soldado y el ejercicio de esa profesión durante la mayor parte de su vida tiñen notablemente su percepción de las cosas.

El hecho de que Paramonga sea una “fortaleza” para Cieza, y un recinto dedicado a la observación astronómica y al culto para investigadores como Harth Terré y Milla, nos dice mucho de la perspectiva desde la cual se observa el edificio: si uno se centra en el muro perimetral y otro en los pisos superiores, las conclusiones de ambos serán distintas. También hay que considerar la presencia del mayor de los filtros por los que pasa la percepción del observador: el filtro cultural. Para Cieza, el soldado, toda estructura de edificios altos rodeada por una muralla es una fortaleza. Es verdad que la vio “muy gástada y desbaratada”, como si allí hubiera habido muchas batallas, pero hay que tener presente la acción depredadora que emprendieron los españoles, desde 1532, que buscaban oro en los templos. Cieza debió pensar que la localización de todo el conjunto no se prestaba para defenderse de ningún ataque pues “[...] su ubicación a medio valle costero y alejada de las estribaciones andinas la hacen muy vulnerable” (Milla 1992: 219). Asimismo, hay que tomar en cuenta que la muralla perimetral es muy extensa, lo que haría necesaria muchísima gente para defenderla. Como indica Milla, no existen parapetos ni almenas, ni hay depósitos de armas o de vituallas.

Más bien, si se observa hoy esta estructura desde el aire, como lo muestran las fotografías del gráfico 229 (Milla 1992: 220), la muralla perimetral y varios de los edificios forman una figura que el autor identifica como una llama, que estaría reproduciendo una constelación oscura<sup>5</sup> muy importante en el mundo sagrado nativo. Se trata del reflejo en espejo, de la figura oscura de la llama que dejan ver las estrellas de la Vía Láctea, por contraste (cf. Bauer y Dearborn 1995: 101-121). Se está copiando en el suelo el modelo celestial que Eliade llama la “geometría celeste” (1965: 51), para que vean los dioses que los humanos saben reproducir sus modelos. Para Eliade, el lugar sagrado por excelencia no sólo representa al cosmos, sino que lo contiene (1965: 51). Una forma de “contenerlo” es limitarlo, delimitar claramente el espacio sagrado del profano:

5. “[...] algunos andinos también ven la Vía Láctea como un espacio negativo que contiene constelaciones positivas (oscuras)[...]” (Aveni 1997: 51). (Traducción de la autora).

todo lo que está dentro de la muralla perimetral es sagrado; lo que queda afuera, no. Este ejemplo nos puede dar una idea de lo importante que es la sensibilidad de quien observa y describe otra cultura.

El mismo Cieza nos informa de la implantación inka del culto solar<sup>6</sup> en todo el Tawantinsuyu, y parece asociar la idea de observación astronómica con el culto, aunque no con la arquitectura, todos estrechamente vinculados para los inkas:

En cosas naturales alcançaron mucho estos yndios, así en el movimiento del sol como en el de la luna; y algunos yndios dezían que avía quatro cielos grandes y todos afirman quel açiento y silla del gran Dios Hazedor del mundo es en los cielos. Preguntándoles yo muchas vezes si alcançan quel mundo se a de acabar, se reyen y sobre esto saben poco: y si algo saben, es lo que Dios permite quel Demonio les diga. A todo el mundo llaman “Pacha”, conociendo la buelta quel sol haze y las crecientes y menguantes de la luna [...] (Cieza 1985: 78).

En la primera parte de esta cita, el historiador reconoce los avances de los andinos en materia astronómica, especialmente en lo referido al sol y la luna. También lo hace al final de la cita. Estas dos partes reúnen el conocimiento de los astros que logra captar Cieza en los indígenas. Como se sabe que el conocimiento que estos tenían era mucho mayor del que se expresa acá, quien no sabía mucho más de ese tema parece ser el propio autor. De la astronomía pasa inmediatamente a la teología, indicando que “[...] dezian que avia quatro cielos grandes”. Esta idea, que podía ser considerada una herejía, no es tan enfáticamente aceptada por el escritor como la siguiente: “[...] y todos afirman quel açiento y silla del gran Dios Hazedor del mundo es en los cielos”, una noción que coincide con sus ideas cristianas.

A los interlocutores de Cieza les provoca risa la pregunta sobre el fin del mundo. Cieza opina que lo hacen porque “saben poco”, pero lo más probable es que se trate de lo contrario. Una “sociedad ‘primitiva’ que vive todavía en el paraíso de los arquetipos” (Eliade 1969: 91), sabe que después de cada fin del mundo siempre habrá un mundo nuevo. Probablemente se rían del miedo que le tiene Cieza al juicio final. Para ellos, “[...] el Cosmos y el hombre se regeneran sin cesar y por todos los medios [...]”. Aunque varíen las fórmulas, todos estos instrumentos de

6. “Los señoríos nunca los tiravan [los inkas] a los naturales. A todos mandavan unos y otros que por Dios adorasen al Sol; sus demás religiones y costumbres no se las proyían, pero mandávales que se governasen por las leyes y costumbres que usavan en el Cuzco y que todos hablasen la lengua general” (Cieza 1985: 47).

regeneración tienden hacia el mismo objetivo: anular el tiempo transcurrido, abolir la historia para lograr un retorno continuo *in illo tempore* a través de la repetición del acto cosmogónico” (Eliade 1969: 98). El ceremonial y el culto son las vías por las que la sociedad andina se conecta constantemente con el cosmos para regenerarse, renovarse.

Cieza tiene la plena seguridad de que el demonio se comunica libremente con los indígenas. Todo rastro de culto que no sea atribuible a los dios de los cristianos, se le achaca al demonio o a su poder maligno:

El *topo* más importante a que nos remite la ideología presente en el texto, el referente actualizado con más frecuencia e intensidad es *Demonio*. A partir de la presencia y la actividad de esta entidad es que se puede comprender toda la elaboración discursiva de la religión del otro, de la religión nativa. El eje Dios/Demonio es el que articula la descripción que parte, asimismo, de la consideración que se está describiendo un mundo diferente al propio. Es así que el Demonio es el *topo* articulador de la descripción de la religión del otro, mientras que, por oposición, tanto explícita como implícita, es Dios el eje figurativo del discurso religioso propio.<sup>7</sup> (Fossa 1993b: 42-43).

Todo el mundo indígena está impregnado de la presencia del demonio cristiano, porque es una sociedad eminentemente religiosa, que no comparte la fe de quien la describe como demoníaca.

Cieza se sorprende de la gran extensión territorial que encontraron bajo el régimen inka, al que le da los ríos Anqas[mayu]<sup>8</sup> al norte y Maule al sur como límites. En términos geodésicos, el dominio inka cubre la sierra, la costa y partes de la selva de América del Sur, desde algo más al norte de la línea ecuatorial (0° de latitud) hasta algo más al sur del Trópico de Cáncer (23,5° latitud sur). Es decir, Quito está a 13 minutos de latitud austral y Cuzco está a 13 grados y 19 minutos de la misma latitud (Pottier 1983: 25). Pero no fue fácil para los inkas extender su influencia a todo ese territorio; lo hicieron paulatinamente, a lo largo de varias generaciones, durante alrededor de cuatrocientos años según cálculos de

7. “Para la Iglesia no hay transformaciones; las fronteras son nítidas, a menos que Satán se entrometa y altere el orden de la naturaleza. Frente a estas barreras, a estas distinciones que surgen de una aprehensión, fundamentalmente binaria, de un mundo en el que el cielo se opone al infierno, la naturaleza a la cultura, el ser al parecer y lo espiritual a lo temporal, la idolatría instala su rígida realidad, sin inclinarse hacia el caos y la arbitrariedad” (Gruzinski 1988: 215). (Traducción de la autora).

8. El río se conoce como *Anqasmayu*, pero la palabra *mayu* significa “río” en quechua. La expresión “río Anqasmayu” estaría repitiendo la palabra “río” innecesariamente. *Anqas* significa “azul”.

Polo Ondegardo (1990: 40) y algo más de cien de acuerdo a Brian S. Bauer (1996: 69).

Según Cieza, la historia del “imperio” se explicaría por el avance de las conquistas inkaicas. Pero nos refiere que la guerra es sólo un último recurso: “Sienpre provaron de hazer por bien las cosas y no por mal en el comienço de los negocios [...]” (Cieza 1985: 45); “[...] entraron en muchas tierras sin guerra [...]” (Cieza 1985: 46); “[...] quando entrava por amistad alguno de los Yngás en provincias destas [...]” (Cieza 1985: 46-47); “Deseavan sin guerra ganar la gracia de los guancas [...]” (Cieza 1985: 143); “[...] y sujetaron muchos [enemigos] unos por guerra y otros por ruegos y buenas palabras que con ellos tuvieron” (Cieza 1985: 151).

Como ejemplo de una lucha militar tenemos la descripción del asedio inka al sitio de Guarco: “Y como viniese el verano y hiziese grandes calores [...] que fue causa que le convino retirar [...] Y como viniese el otoño y fuese pasado el calor del estio [...] abaxo a los llanos [...]” (Cieza 1985: 174). Este mismo comportamiento se repitió durante tres años. No tiene mucho sentido dejar el asedio de un lugar en la costa húmeda porque hace calor o es el tiempo seco en la sierra. Esa era la forma en que Cieza se explicaba a sí mismo por qué se había extendido tanto esta contienda. Si se considera que el criterio es estar en el Cuzco para presidir las celebraciones de los equinoccios y los solsticios<sup>9</sup> que marcan también las faenas agrícolas, la necesidad del Inka de dejar Guarco se comprende fácilmente y está muy alejada, por cierto, de la lucha armada.

Túpac Inka Yupanki pudo haber estado en Guarco con su gente observando el sitio y escogiendo el mejor lugar para edificar el observatorio-templo pertinente. El mismo Cieza nos ha informado acerca de los intereses astronómico-religiosos de los Yupanki:<sup>10</sup> “Y otras cosas invento este rey [Inka Yupanki], de quien dizen que entendia mucho de las estrellas y que tenia quenta con el movimiento del sol; y asi tomo el por sobrenombre ‘Yupangue’, ques nonbre de quenta y de mucho entender” (1985: 146).

Paralelamente, Cieza destaca “[...] el saber que tuvo (Túpac Inka) para hacerse monarca de tan grandes reynos [...]” (1985: 164); y nos

9. Para Cieza queda claro que los conocimientos astronómicos se reducen a su aplicación a la agricultura: “[...] por la sonbra dellas [torrezillas pequeñas algo ahuzadas] entender en las sementeras y en lo que ellos mas sobre esto entienden” (1985: 78).

10. La raíz de esta palabra es *yupa*, que tiene dos significados según el *Vocabulario* de Domingo de Santo Tomás ([1560] 1951: 304): “agradecer, acatar, honrar” y “empadronar o contar”. El *Vocabulario* de González Holguín nos ofrece lo siguiente: “contar y hazer quantas”; “estimar, honrar” ([1608] 1989: 371-372).

dice que Huayna Cápac era “[...] codicioso de descubrir y ganoso de señorear [...]” (1985: 189). Aquí describe a los inkas como si se tratara de capitanes españoles de su época. Es con estas frases que Cieza va rellenando los vacíos que siente dejan sus informantes en la narración para poder explicar la extensión territorial bajo los inkas.

Su intención original es contar las luchas por la expansión y lo que termina describiendo es la difusión del culto solar que aceptan las otras etnias como un culto adicional. De la asimilación del culto solar resulta un tipo de confederación que se logra de grado o fuerza y cuyas características aún se desconocen, pero que no es comparable a la adquisición del territorio por la fuerza armada. En la crónica no se percibe que la sociedad inkaica se rigiera por una cosmogonía particular, solar, y que estuviera buscando sitios más adecuados para efectuar sus observaciones y sus rituales; en su lugar se registra únicamente lo que se percibe como conquista territorial para imponer y así extender el culto al sol. Es por ello que los informantes insisten tanto en que no se castigaba a los vencidos y que se permitía que siguieran con sus señores naturales. Cieza registra el dato, pero lo cataloga bajo la gran magnanimidad que caracterizaba a los inkas. A partir de allí, el efecto del dato queda tergiversado ya que ha perdido su capacidad de explicar una realidad particular. Al intentar comprenderlo desde otra perspectiva cultural, la información queda investida de otro contenido semántico, el de la cultura que lo interpreta. Al adaptarlo a sus exigencias, el cronista lo desdibuja con respecto a la cultura originaria.

Cieza quiere que se comprenda la historia de los inkas, de manera que se esfuerza por poner sus hechos en términos asequibles a sus lectores españoles. ¿Cómo explicar la formación de una confederación continental a base de requerir o exigir territorio para colocar allí observatorios solares y organizar un culto y una producción agrícola en torno a esto? ¿Cómo identificar a los sacerdotes-astrónomos, hombres o mujeres, como los líderes de una sociedad tan organizada como ésta y transmitirlo a su lectoría? No hay un precedente en el bagaje histórico de Cieza para poder apreciar esto. Algo similar solamente podría encontrarse en el tiempo de Alfonso X, quien estimuló el desarrollo de la ciencia astronómica para utilizarla principalmente en la navegación.

Se observa el esfuerzo del cronista por equilibrar lo que acepta de buen grado y lo que expresa con reservas. De lo último, ingresan algunos datos a su crónica como por ejemplo: “Los señoríos nunca los tiravan [los inkas] a los naturales” (Cieza 1985: 47), pero les falta el hilo conductor que establezca relaciones entre ellos y el conjunto sistematizado de

factores que confluyen en la caracterización de la cultura inka. Cieza hace explícita esa característica del avance inka por lo diametralmente opuesta a la forma de conquista española, europea. Esto sucede cuando no se comprende la función de un edificio como el de Paramongá, y se le asigna una relacionada no con la cultura descrita sino con la cultura que describe. Elementos menos concretos (ideas, costumbres, creencias, inclinaciones), si fueran comprendidos, carecerían también de contexto.

### La construcción de un único centro y un solo gobernante

Uno de los aspectos más interesantes que he encontrado en *El señorío de los incas* de Pedro de Cieza ha sido la brecha de credibilidad entre la información que recibe y la información en la que cree. Después de escoger a los mejores informantes del Cuzco, se encuentra con que le entregan un material asombroso que contradice su expectativa y socava la confianza que desear dar a sus informantes. Esta incredulidad emerge en su discurso bajo la forma de la tensa narrativa. Este elemento de tensión, bastante impreciso al principio, se va consolidando hasta que se percibe claramente una representación problemática del Cuzco como el centro del mundo inka y de su único y supremo líder. Creo que esta tensión es producto de la insistencia del cronista en afirmar una singularidad que aparentemente no existe en el Tawantinsuyu.<sup>11</sup> La tensión a la que me refiero resulta de enfrentar un patrón cultural que acepta la descripción de una organización sociopolítica exótica como un imperio que se ha desarrollado desde y alrededor de un lugar central específico, utilizando la legendaria Roma<sup>12</sup> como su ejemplo paradigmático. A cargo del avance arrollador de tropas conquistadoras está un militar destacado cuyas hazañas se relatan con detalles y precisiones de informes de campo. Esta tensión se va configurando a partir de las alusiones sucesivas al Cuzco como centro, interrumpidas por la continua presencia en el texto del eje Quito-Cuzco. En cuanto al gobernante, después de las incertidumbres que rodean a los inkas iniciales, el cronista describe una línea de descendencia patriarcal única, perturbada por las constantes observaciones tex-

11. “*Tahuacntin suyu*. Todas quatro provincias del Peru” (González Holguín [1608] 1989: 333). “*Tahuacntin suyo*. Todo el Peru, o las quatro partes del que son Antesuyu, Collasuyu, Conti suyu, Chinchay suyu. *Tahuca*. Quatro. *Tahuacntin*, *tahuacmintin*. Todos quatro o los cuatro” (Ibíd.: 336).

12. La comparación entre el mundo mediterráneo antiguo y el andino la está llevando a cabo Sabine MacCormack desde 1991.

tuales acerca del gobierno compartido que ejerce el Inka con, por lo menos, otro regidor del mismo rango.

Las expresiones de incredulidad de parte del cronista respecto a estos temas: un centro único para el *imperio* y un solo gobernante, constituyen la base de mi hipótesis. A Cieza le es difícil tomar en consideración la idea de un gobierno plural que tenía por lo menos dos sedes principales y que estaba bajo la dirección simultánea (y quizás complementaria) de una diarquía u otro sistema de gobierno múltiple. La dificultad de aceptar la veracidad de sus informantes y aun la posibilidad de que haya existido un gobierno de ese tipo se origina en las restricciones conceptuales impuestas por los usos y costumbres de la sociedad española propios del autor: monarquía, nobles y cortesanos, funcionarios, artesanos, campesinos. Le cuesta incorporar en este cuadro a “segundas personas”, “hermanos”, “gobernadores”. El cronista se resiste a creer en la información proporcionada por los nativos sobre la centralidad de Quito. Lo que él escucha de ellos no concuerda con lo que asume como cierto: la capital del “imperio” inka es el Cuzco. Su propio sistema axiológico entra en contradicción, indeciso entre la unicidad con que quiere investir al Cuzco y la bipolaridad que encuentra en el testimonio que menciona también a Quito. De admitirse esa bipolaridad, quizá sea probable extenderla a una multipolaridad que no admite el autor, pero que incluiría otros centros que menciona: Tumipampa, Chimu, Chíncha, Vilcas y el Collao.

Al hablar de la consolidación del Tawantinsuyu y de las hazañas de Túpac Inka Yupanki, los informantes de Cieza se refieren a la edificación de Quito como un centro político, religioso y económico. En palabras de Túpac Inka Yupanki, ya que se le cita *literalmente*, el cronista da a conocer la existencia de las dos partes, que no son necesariamente las mitades, que conforman el Tawantinsuyu: “El Cuzco a de ser por una parte cabeça y anparo de mi reyno y por otra lo a de ser el Quito” (1985: 164). Estas palabras se expresan una vez que Yupanki ha establecido la administración inka en Quito después de haberlo hecho en Cuzco.

El Tawantinsuyu estaba dividido verticalmente en dos partes o *saya*:<sup>13</sup> *Hanan* y *Urin*.<sup>14</sup> Cuzco era *Hanan* mientras que Quito era *Urin*, porque a

13. “En cuanto al eje de orientación vertical, éste parece estar ligado a la temporalidad, adoptando en el plano el apelativo *saya*, que marca dos posiciones: *Hanan saya* hacia arriba y *Urin saya* hacia abajo” (Lozano 1996: 75).

14. “[...] tengo un estudio sobre el aberrante <urin>, que no existió nunca en quechua ni menos en aimara”. Comunicación personal de Rodolfo Cerrón-Palomino, 10 de mayo del 2001. Al parecer, la palabra debió ser “lurin” o “rurin”.

Cuzco se le nombra primero cuando se menciona en Cieza la pareja de términos y porque tiene más antigüedad que Quito. Además, todos los centros *urbanos* de la época de los inkas (y aun antes de ellos) tenían esa bipartición.

El carácter sagrado del Cuzco, al que también se refiere Cieza, está atestigüado por Ondegardo: “[...] y dar a entender que aquella ciudad del Cuzco era casa y morada de dioses, y así no había en toda ella fuente ni paso ni pared que no dijese que tenía misterio como parece en cada manifestación de los adoratorios de aquella ciudad y carta que de ellos manifestaron que pasaban de cuatrocientos y tantos [...]” (1990: 45).

Esta descripción de la calidad de urbanización que tenía Cuzco repite, casi exactamente, lo expresado por Eliade con respecto a la construcción de ciudades por sociedades arquetípicas, en las que se reproduce un “[...] modelo mítico de la ciudad celeste donde habitaba el soberano universal” (1969: 20). De acuerdo a los estudios de Eliade, ciudades como Cuzco “[...] tienen un arquetipo extra-terrestre, concebido ya sea como un ‘plan’ o como una ‘forma’, ya sea pura y simplemente como un ‘doble’ que existe precisamente a un nivel cósmico superior” (Eliade 1969: 21). Cuzco, entonces, no es un centro urbano; es una reproducción de la habitación de los dioses, un sitio donde a ellos les gusta vivir. No sólo reproduce la “ciudad celeste”, sino que a su vez, sirve de modelo a todos los demás sitios sagrados del Tawantinsuyu: “[...] y vista la carta de las huacas del Cuzco en cada pueblo por pequeño que sea la pintaran de aquella misma manera [...]” (Ondegardo 1990: 47). Por la “carta de las huacas” Ondegardo se refiere al sistema de *siqi* o ceques que marcaba cada elemento sagrado dentro de la ciudad. Este aspecto también ha sido considerado por estudios de arqueología-arquitectura que indican que:

[...] la planificación de la ciudad se acentúa sobre una base calendárica que tiene como artificio el sistema ceque que, junto con otros mecanismos, coordinaba fenómenos astronómicos, ecológicos y sociales. En este contexto se puede observar que algunos ceques señalan los puntos de los solsticios [las constelaciones del zodiaco andino y] los meses respectivos e inicio de los tiempos de sembrar/cosechar; además siguen la dirección de los ríos, acequias o canales de riego (Lozano 1996: 95-96).

No debe llamar la atención, entonces, que muchas “ciudades” se construyan siguiendo el patrón cuzqueño. Pero Quito tenía algo que la destacaba entre todas las demás.

Si recordamos que para los españoles el Coricancha es el edificio más importante del Cuzco: “Y ahora quiero decir del grande, riquísimo y

muy nonbrado templo de Curicanche que fue el más principal de todos estos reinos” (1985: 79) y que estaba dedicado a la observación y celebración solar.<sup>15</sup> “Avía dos escaños en aquella pared en los cuales daba el sol en saliendo y estaban las piedras sotilmente horadadas [...] En estos escaños se sentaban los reyes [...]” (1985: 80), entonces la transferencia del centro del culto solar<sup>16</sup> a Quito tiene mucho más sentido astronómico. Desde la perspectiva de la diseminación y construcción de observatorios solares-templos a lo largo y ancho del Tawantinsuyu, era importante para los inkas llegar hasta la zona ecuatorial:<sup>17</sup>

Y es de notar que los reyes Incas (y sus amautas, que eran los filósofos), así como iban ganando las provincias así iban experimentando que cuanto más se acercaban a la línea equinoccial tanto menos sombra hacía la columna al medio día, por lo cual fueron estimando más y más las columnas que estaban más cerca de la ciudad de Quito. Y sobre todas las otras estimaron las que pusieron en la misma ciudad y en su paraje hasta la costa de la mar, donde por estar el sol a plomo (como dicen los albañiles) no hacía señal de sombra alguna a medio día. Por esta razón las tuvieron en mayor veneración, porque decían que aquellas eran asiento más agradable al sol, porque en ellas se asentaba derechamente y en las otras de lado (Garcilaso [1609] 1955: 121).

El culto solar inka buscaba asentarse en Quito, precisamente sobre la línea ecuatorial (Aveni 1997: 25): “De Latacunga anduvo hasta llegar a lo que dezimos Quito [...] y pareciéndole bien aquella tierra y que hera tan buena como el Cuzco hizo allí fundación de la población que ovo a quien

- 
15. “Las medidas del alineamiento de las paredes del Coricancha revelan una orientación de solsticio. Pero ese descubrimiento no es sorprendente ya que los cronistas nos informan que el Inka le rendía culto al sol naciente en ese lugar” (Aveni 1997: 168). (Traducción de la autora).
  16. “Proponemos que la expansión del Cuzco, de un pueblo comunal a una capital imperial, exigió cambios en la organización social inka. Simultáneamente al crecimiento del imperio se desarrolló una nueva clase de élites que tenían al sol como su ancestro y protector. Durante este periodo se desarrollaron nuevas ceremonias, codificándose nuevos derechos y deberes para cada miembro de la sociedad. El desarrollo de un calendario ritual, que reforzaba el rol del inka gobernante como una autoridad religiosa del más alto rango [...]” (Bauer y Dearborn 1995: 157). (Traducción de la autora).
  17. “Las columnas de Quito y de toda aquella región derribó el gobernador Sebastián de Belalcázar muy acertadamente. Y las hizo pedazos, porque idolatraban los indios en ellas. Las demás que por todo el reino había fueron derribando los demás capitanes españoles, como las fueron hallando” (Garcilaso [1609] 1955: 121). En este punto vale la pena recordar que Pedro de Cieza entra a la región andina bajo las órdenes de Belalcázar en 1548, y quizás participara de esa destrucción.

llamo Quito [...]” (1985: 165). De acuerdo a Lozano, el emplazamiento topográfico, el trazado geométrico-ritual y la forma simbólica reproducen ritmos astronómicos, agrícolas y vitales, fiel reflejo de una particular concepción cultural del espacio, de la cosmogonía andina (1996: 97).

La erección de este segundo centro requirió de grandes movimientos tanto de personas como de materiales. El Inka hizo trasladar *mitmaq* cañari al Cuzco y quichua a Quito para construir lugares aptos para la observación solar: “[...] y poblola de mitimaes y hizo hazer grandes casas y edefiçios y depositos [...]” (1985: 164). La arquitectura inka, y la mano de obra que la caracteriza, también están presentes: “[...] los edefiçios hazianlos maestros que venian del Cuzco y enponian a los otros en ello” (1985: 165); “[...] mando que en el Quito se hiziesen mas aposentos y mas fuertes de los que avian y pusose luego por obra y fueron hechos los que los nuestros hallaron quando aquella tierra ganaron” (1985: 191).

Antes de salir Huayna Cápac del Cuzco:

[...] mando espresamente que los yndios de aquellos lugares truxesen de las piedras del Cuzco la cantidad que les señalo para hazer en Tomebanba<sup>18</sup> unos aposentos de mucho primor y que con maromas los truxeron y se cunplio su mandamiento [...] y aun al Cuzco mando llevar piedras y losas para edefiçios del Quito que oy dia biven en los edefiçios que las pusieron [...] (Cieza 1985: 190).

La costumbre de llevar material de construcción de un lugar sagrado a otro tiene rasgos de conmemoración e integración regionales, ya que inviste de solemnidad al nuevo sitio. Lozano indica que en la construcción de las ciudades andinas inkas: “[...] primero es con la piedra de corte rústico en relación con la posición lunar [o Urin], y después es con la piedra de corte perfecto, en relación con la posición solar [o Hanan]” (1996: 88). La creación y recreación de espacios sagrados es común en los Andes. Ondegardo describió cómo la arena de la costa llenaba la plaza principal del Cuzco (1990: 98), ubicada en la sierra o zona *qichwa*, donde se celebraban las fiestas anuales más importantes. También menciona: “[...] no se pone duda ni menos que en Quito esté una casa que los incas mandaron hacer de piedra labrada de las canteras del Cuzco [...]” (1990: 99). Cieza explica en otro pasaje, cómo Túpac Inka construyó un

18. “[...] estudios arqueológicos contemporáneos han encontrado similitud entre los nombres de varios lugares del Cuzco y Tumipampa, lo que conlleva a suponer que esta correspondencia es intencional por cuanto, según la ordenanza Inka, la ciudad de Tumipampa debía ser semejante al Cuzco” (Lozano 1991: 136).

“segundo Cuzco” con material transportado desde el “primer Cuzco”, hasta que la provincia de Guarco se incorporó al sistema inka. Si Quito ha de tener la misma importancia y peso que tiene Cuzco, parte de sus rasgos de identidad tienen que ser compartidos o replicados.

Al parecer, no son sólo piedras lo que se traslada del Cuzco: “[...] [Huayna Cápac] avia hecho traer a Quito mas de quinientas cargas de oro y mas de dos mill de plata y mucha pedreria y ropa fina [...]” (Cieza 1985: 199). Para este momento Quito ya es un centro de poder consolidado; ha alcanzado el estatus de Cuzco.

Cuzco, Quito y Tumipampa son los centros urbanos, estudiados hasta ahora, que han seguido un mismo patrón arquitectónico. Alfredo Lozano indica que Cuzco, la primera de la época de los inkas, tuvo su antecesora en Tiwanaku (1996: 162). Todos estos centros urbano-religiosos siguieron un modelo calendárico-astronómico y representaron figurativamente<sup>19</sup> a la deidad más importante que se ubica en el firmamento austral, la constelación de Chukichinchay,<sup>20</sup> ubicada en el centro del zodiaco inka. La ciudad misma estaba configurada en la forma de esa deidad estelar, un felino: “Después de haber Ynga Yupangue dado e repartido la ciudad del Cuzco en la manera que ya habeis oido puso nombres a todos los sitios e solares e a toda la ciudad junta nombro cuerpo de leon diciendo que los tales vecinos y moradores del eran miembros del tal leon y que su persona era la cabeza del [...]” (Betanzos 1987: 81).<sup>21</sup>

La repartición a la que se refiere Betanzos es la que Lozano identifica como la distribución de los trece barrios alrededor del espacio central,<sup>22</sup> que corresponden a los trece meses luni-solares y, también, a las conste-

19. “[...] la reconstrucción de los trazados de las ciudades mencionadas no sólo permite comprender que su concepción y planeamiento obedecían a los principios de la cosmología andina, sino que dichos principios evidencian que sirvieron para deducir los diagramas ritual y mágico-religioso; el primero ligado al sistema geométrico proporcional de medidas que permite el trazado planimétrico de la ciudad, es decir, el dibujo de las líneas de orientación, o ceques, que configuran a través de la señalización de wacas y adoratorios el calendario ritual/astronómico, posibilitando materializar de forma matemática dicho calendario; y el segundo, ligado al arquetipo simbólico de la figura mitológica o tótem de la ciudad, la cual también está formalizada según principios geométricos que guardan íntima relación con relaciones de orden astronómico (ver gráficos núm. 29, 31 y 33, pp. 141, 143 y 145)” (Lozano 1996: 140).

20. *Pirwa* o Júpiter, la deidad mayor, está relacionada con esta constelación.

21. También citado por Lozano (1996: 114).

22. “El emplazamiento de los trece barrios alrededor del centro sagrado, según un *turmus* calendárico de tipo luni-solar, refleja el zodiaco andino y, en última instancia, el calendario agrícola religioso” (Lozano 1996: 147).

laciones del zodiaco inka. De esta forma, cada año, un barrio celebraba el mes de una de las constelaciones, siendo responsable de su ritual y ceremonial. Esta organización barrial estaba regida por los *siqi* o ceques, líneas que salían del Coricancha y que se extendían a la redonda de ese centro sagrado. A lo largo de los *siqi* estaban las diferentes *w'aka* y otros lugares de culto. Cada barrio tenía un *siqi* a su cargo. Este calendario, además, organizaba las labores agrícolas.

El inka también llevó consigo la lengua general, uno de los conocimientos imprescindibles para la integración con el resto del Estado inka y la administración de todo ello: “Entendían [los cañaris de Quito] en aprender la lengua jeneral del Cuzco y en saber las leyes que avian de guardar [...]” (1985: 165). Como confirmación lingüística de este hecho, los dialectos quechua que se hablan hoy en Quito y en el Cuzco caen bajo la misma caracterización taxonómica: quechua II (Cerrón-Palomino 1987: 246; Torero 1974: 32-36), mientras que en otras zonas centrales peruanas, como Junín y Ancash, se habla hoy el quechua I. Lo que prueba esta verificación es la presencia simultánea de quechua hablantes de quechua II en el Cuzco y en Quito, la lengua que hablaban los funcionarios administrativos de algo rango, así como los *mitmaq*: “[...] no obstante la gran distancia entre estas dos ciudades, el dialecto *quichua* de los quiteños se diferencia poco del dialecto *quichua* de los cuzqueños [...]” (Pottier 1983: 25-26).

El énfasis sobre las nuevas construcciones debemos atribuirlo, pues, al hecho de ser Quito un centro nuevo con respecto al Cuzco y ubicarse allí el “asiento más agradable al sol” (Garcilaso 1995: 121). Encontramos muchas comparaciones de este tipo entre los dos centros, Cuzco y Quito, que resaltan la idea de tener, los dos, la misma importancia relativa como sedes. El esfuerzo desplegado por los inkas para elevar a Quito al rango del Cuzco e integrarlas en una misma organización territorial debe ser tomado en consideración cuando se describe la importancia del segundo polo que se proyecta hacia las regiones norteñas, formando un eje noroeste/sureste,<sup>23</sup> más asociado con cuestiones astronómicas, es decir, del culto, que de control de territorios por ejércitos. Entonces, la

23. “[...] Antisuyu y Cuntisuyu, dados como los dos polos de una diagonal, representan las direcciones este/oeste (orientación del movimiento solar), mientras que Chinchaysuyu y Collasuyu equivalen a norte/sur (orientación del movimiento lunar). La unión de las diagonales en forma de aspa, entonces, indica las cuatro direcciones. Cada suyu representa, no un espacio, sino una dirección espacial en relación a un centro, desde el cual brota y asimila energía” (Lizárraga 1992: 11).

esperada historia de la formación de un imperio militarizado aparece, más bien, como la del establecimiento del culto solar.

Al describir las actividades que desarrolla Túpac Inka Yupanki en Quito, Cieza nos está informando que se le usaba como un centro de culto, receptor de ofrendas: “Y de muchos señores de la tierra le venían [a Quito] cada día enbaxadores y le trayan grandes presentes y su corte estaba llena de preñpales y sus palacios de vasijas y vasos de oro y plata y otras grandes riquezas. Por la mañana comia y desde medio día hasta ser algo tarde oya en publico aconpañado de su guardia a quien le queria hablar” (1985: 167). El cronista está esbozando la figura de un alto magistrado en actividad, subrayando a Quito como un centro de poder, aunque lo hace de manera tal que nos recuerda las costumbres cortesanas de las monarquías europeas.

Después, cuando Túpac Inka Yupanki regresa al Cuzco, deja a Chalcomayta la responsabilidad del gobierno de Quito: “En Quito dexo por su capitán general<sup>24</sup> y mayordomo mayor<sup>25</sup> a un orejon añçiano quien todos quentan que hera muy entendido y esfoçado y de jentil presençia a quien llamavan Chalcomayta y le dio liçençia para que pudiese andar en andas y servirse con oro y otras libertades que el tuvo en mucho” (1985: 167). Como capitán general, esta persona estaría a cargo del ejército; como Mayordomo, lo estaría del palacio del señor. Pero los datos que tenemos con respecto a su edad y disposición no son indicativos de una persona dedicada a las armas. Su descripción es, más bien, la de un sacerdote o maestro: Chalcomayta actúa como si tuviera las prerrogativas de un Inka, aunque no esté involucrado en conquistar sino en consolidar el territorio. Túpac Inka Yupanki entonces se establece en el Cuzco<sup>26</sup> y desde allí viaja a otras tierras que terminan por quedar bajo su dominio, actuando más como un líder militar. Tenemos aquí la descripción de por lo menos un gobierno dual, en el que un alto funcionario ocupa el puesto del poder y comparte los deberes del gobierno administrativo con su “segunda per-

24. “Capitan: El que tiene debaxo de su mando compañía de soldados; *quasi caput tenens*. III. Sobre todos estos [tipos de capitánías] es el Capitan General” (Covarrubias [1611] 1943: 297).

25. “Mayordomo: El que tiene el cuidado del gobierno de la casa de un señor, *quasi major domus*” (Covarrubias [1611] 1943: 780).

26. “La perspectiva cercana de este centro ofrece la imagen de un “arriba” y de un “abajo” que se caracterizan por la presencia de fuerzas opuestas, que no se contradicen fundamentalmente sino que se complementan de alguna manera porque, por decirlo así, se necesitan mutuamente” (Grillo 1991: 26).

sona”, gobernando ambos el Tawantinsuyu de manera complementaria, uno desde el Cuzco y el otro desde Quito.

Cieza nos ofrece abundante información sobre el hijo de Túpac Inka Yupanki: “En la provincia de los Cañares afirman que nació Guaynacapa, su hijo [...]” (1985: 164), destacando su lugar de nacimiento, Quito, en la provincia de los *cañari*. Nos explica con todo cuidado quién fue la madre de Huayna Cápac: “Su madre de Guaynacapa señora principal mujer y hermana que fue de Topa Ynga Yupangue llamada Mama Ollo dicen que fue de mucha prudencia y que aviso a su hijo de muchas cosas quella vio hazer a Topa Ynga [...]” (1985: 180). Estos datos exhiben la manera nativa de identificarse: a través del lugar de origen y de la matrilinealidad; Cieza entendió la importancia de esta información, que otros cronistas no mencionan. Huayna Cápac es hijo de la *pkwĩwacarmi* y por lo tanto pertenece a *Hanan*, la sección gobernante. La referencia al lugar de origen no queda tan clara. De acuerdo a Bauer (1996: 57), “[...] el sistema se basaba en la genealogía, las relaciones territoriales reales existentes entre los diversos grupos jerárquicamente ordenados reafirmaban la prevaleciente jerarquía social cuzqueño-céntrica”. Es posible que la localidad natal sirviera para identificar a las personas como *Hanan* o *Urin* (o *Lurin*). Desde otra perspectiva, los lugares en el terreno pueden ser el reflejo de una entidad celeste, o pueden estar identificados con algún lugar del cielo, así como el río Vilcanota en el Cuzco es la representación terrena de la Vía Láctea (Urton 1981: 54-65).<sup>27</sup>

Los informantes le han dicho que varios de los hijos de Túpac Inka Yupanki estaban listos para acceder a una posición de poder y responsabilidad en el sistema sociopolítico andino: “No dexo de aver alguna turbación entre los mismos Yngas porque algunos hijos de Topa Ynga avidos en otras mugeres que la Coya, quisieron oponerse a pretender la dinidad real mas el pueblo que bien estava con Guaynacapa no lo consintio ni estorvo el castigo que se hizo” (1985: 179). Cieza entiende que todos querían la “borla”, el mando supremo, en una efervescencia de ambición política.<sup>28</sup> Se refiere a una “turbación” entre la pluralidad de inkas por-

27. La palabra *qichwa* “Chaskamayú” significa “río de estrellas” en castellano. “La Vía Láctea o ‘Mayú’ se conceptúa como un ‘río andino’, con sus afluentes que, como ramas, convergen para formar el cauce central para luego diverger como canales de riego. Esta galaxia de la cual forma parte el sistema planetario solar se observa en las noches de sur a norte y a fines de junio sigue una dirección que va del sureste hacia el noroeste. Esta línea sirvió a los incas como eje de orientación ritual” (Valladolid 1991: 185).

28. Rostworowski opina lo mismo, aunque reconoce la importancia de la matrilinealidad en la elección del más capaz (1993: 29-39).

que, en su opinión, algunos de los hijos de Túpac Inka Yupanki querían acceder a la “dinidad real”. Esta parece ser más una proyección de la desazón que siente Cieza al tratar este tema de los múltiples mandatarios que a problemas generados en el inkanato por la existencia de varias líneas y niveles de sucesión. El tema de la sucesión es un asunto complicado que preocupa a Cieza, quien sigue explicando las maneras en que ésta se llevaba a cabo en los Andes: “[...] usanza estaban establecidas por los Yngas que hera que no podia ser rey sino hijo mayor del señor y su hermana aunque otros de mas hedad oviese avido en otras mugeres y mangebas” (1985: 203). Cieza hace hincapié sobre la ascendencia del hijo mayor, recordándonos la costumbre española del mayorazgo, aunque no deja de destacar la importancia de la coya en este asunto.

La sucesión inka ha sido un asunto bastante difícil de comprender para los españoles y para los investigadores actuales, ya que obedecía a criterios muy diferentes de los occidentales. Las costumbres nativas daban más importancia a la matrilinealidad (*siqi* y *panaka*) en cuanto a su vinculación con la partición *Hanan* y *Urin*. Debe haber existido un proceso específico, regido por los astros, para realizar la selección de los candidatos a los diferentes cargos en la organización inka, quizás desde la concepción en algún lugar y momento propicios. Desde mi perspectiva, este proceso fue cuidadosamente controlado y seguía patrones míticos. Se sabe que el mito sólo se puede recitar o replicar en los momentos más ricos ritualmente hablando, es decir, en lapsos de tiempo sagrado (Eliade 1965: 86). En el aspecto sexual, de la reproducción humana, también seguían criterios cósmicos más que terrenales, de acuerdo con el modelo que tenían de la influencia de lo primero en lo segundo: “La función primordial del mito es pues la de ‘fijar’ los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas [...]” (Eliade 1965: 87).<sup>29</sup> Esto haría que los reclamos personales sobre la tenencia del poder fueran impensables en términos nativos: “[...] se puede decir, inclusive, que el hombre religioso, sobre todo el de las sociedades ‘primitivas’ es, por excelencia, un hombre paralizado por el mito del eterno retorno” (Eliade 1965: 83). Es decir, si algo no ha sido previsto en el mito ancestral, o la combinación astral no es favorable, no se hace.

La organización inka giraba en torno a principios que combinaban lo sagrado (cósmico o astronómico) con una estratificación social dedicada a la producción agrícola para contar con lo necesario para el ceremonial de ese culto, que incluía la alimentación ritual de los dioses y los ancestros

29. (Traducción de la autora).

y, también, para alimentar a la población. La función del gobierno era articular estas dos instancias: la sagrada y la social. Este sistema, hasta donde he podido percibir, tendía a obliterar la individualidad y a reducir la espontaneidad, dos factores importantes en la configuración de un personaje capaz de desafiar lo establecido para ir en pos de un trono. Además, la asociación del poder con la riqueza está ausente en los Andes; la de lo sagrado con el poder es más común, por eso la referencia a “dinidad real”. Cieza habla del poder político del Inka como si fuera un objeto que se pudiera arrebatar. De acuerdo a Pease (1991: 109), el poder del Inka excedía la esfera de lo estrictamente político, integrándose a lo sagrado y a lo cósmico o astronómico. Un reclamo inoportuno del trono probablemente es impensable para un miembro de una sociedad religiosa arquetípica: se consideraría como un desacato a las fuerzas divinas vinculadas al proceso de selección y educación de los candidatos disponibles. No creo que haya habido lugar para la improvisación en este sistema: “[...] el orden social jerárquico de esta región [Pacariqtambo] es simultáneamente presentado como divinamente sacralizado e inmutable, pues los acontecimientos que determinaron las diversas jerarquías sociales tuvieron lugar en un tiempo primordial e involucraron la participación de poderes fuera del ámbito normal de la experiencia humana” (Bauer 1996: 48).

En su cita, Cieza le da al “pueblo” una capacidad de reacción contra las autoridades nativas que creo no haber sido posible en el Estado inka. Aun cuando la palabra “pueblo” se puede referir a los *cañari*, comparto la opinión de algunos investigadores en cuanto a que el uso de la fuerza no era una de las formas más usuales de resolver problemas sucesorios en el Estado inka.<sup>30</sup> La violencia es una forma de tratamiento que reciben

30. “Aunque las crónicas prefieren destacar las conquistas como hechos militares, nos informan a la vez de mecánicas distintas y no excluyentes. Puede verse la expansión del Tawantinsuyu como el establecimiento de una serie de relaciones de reciprocidad y redistribución. Las crónicas relatan que la marcha de los ejércitos del *Inka* era acompañada de un número considerable de cargadores que llevaban ropa, generalmente de lana, y otros recursos apreciados, por ejemplo coca, o *mulu* (*Spondylus*, concha marina muy apreciada para ofrendas rituales). Estos bienes eran distribuidos por el *Inka* como uno de los primeros actos, que incluso reemplazaba el conflicto con una ‘alianza’ entre un grupo étnico determinado y el Tawantinsuyu de los incas. Este ‘regalo’ puede ser así entendido como una forma de iniciar una relación redistributiva que no excluía, por cierto, la compulsión. Ello permite entender la subsecuente obligación de los grupos étnicos incorporados al Tawantinsuyu de entregar mano de obra en forma periódica y por plazos limitados —*mita*—, que permitía al Tawantinsuyu, a su vez, generar un nuevo excedente redistribuible” (Pease 1991: 54-55).

los problemas de una sociedad que vive en un estado de guerra y en tiempo lineal, como lo estaba España en ese entonces.

Cieza no es convincente en su informe sobre la manera en que la línea de sucesión finalmente recae en Huayna Cápac, porque él mismo no tiene claro lo sucedido. Esta falla en la consolidación de la argumentación ciezana puede deberse a que se ha cuidado mucho, cada vez que ha explicado cómo es el sistema de sucesión, de decirnos que casi no funciona en la época de Huayna Cápac. Al no poder aclarar la línea dinástica de Huayna Cápac, Cieza está mostrando, en mi opinión, una reacción europea a un problema nativo. Bauer se basa en Guaman Poma para decir lo siguiente: “Este sistema [de descendencia] se inicia con el monarca reinante, simbólicamente ubicado en el centro del Cuzco, e irradia de la capital imperial a los cuatro suyus de la región cuzqueña” (Bauer 1996: 49). Este autor añade que: “La jerarquía social de esta región [Cuzco] era legitimada en base a referencias hechas a los actos míticos de Manco Cápac de quien se decía que había establecido el ordenamiento regional durante una etapa primordial de la existencia humana” (1996: 57).

Huayna Cápac ocupa altos cargos dentro del sistema inka desde muy temprana edad: “[...] salio del Cuzco Topa Ynga dexando en la çibdad su lugarteniente y su hijo mayor Guaynacapa [...]” (1985: 176); “[...] de como reyno en el Cuzco Guaynacapa [...]” (1985: 176). En esta secuencia, queda claro que Huayna Cápac gobierna y reside en el Cuzco. Posteriormente, en el desarrollo de la historia y en la crónica, Huayna Cápac sale del Cuzco. Pero, antes de hacerlo, tal como su padre (Túpac Inka Yupanki), nombra a un “gobernador” en el Cuzco, Ylla Túpac. Este gobernador ocupa ese alto cargo hasta que Huáscar alcanza la mayoría de edad. Cieza enfoca su relato en Huayna Cápac en Quito, hay que recordar que su “segunda persona”, Ylla Túpac, está en el Cuzco, ejerciendo la administración estatal mancomunadamente.

El cronista no tiene la certeza de dónde ha muerto Huayna Cápac, si en Quito o en el Cuzco. Sus informantes le dan ambos lugares como posibles, de manera que la duda persiste. Pero sus informantes sí le indican claramente las importantes decisiones sobre política administrativa que tomó antes de morir: “Dizen otros destos mismos que conogiendo la gran tierra que avia en los quillagingas y popayaneses y que era mucho para mandarlo uno que dixo que desde Quito para aquellas partes fuese de Atabalipa su hijo [...] y [...] que lo demas governase y señorease Guascara [sic] unico hered[er]o del ynperio” (1985: 200).

Observamos aquí una repetición de la división “imperial”. Huayna Cápac divide el Tawantinsuyu en dos partes, tal como lo hizo Túpac Inka

Yupanki, y cada uno de sus hijos nombrado gobernará una de ellas. Aunque Cieza ya nos ha explicado que Túpac Inka Yupanki dividió el territorio en dos, hace que Huayna Cápac, su hijo, repita la situación en la narrativa. Quizás ninguna de las dos situaciones llegó a suceder en la realidad nativa, en el sentido que ningún gobernante independientemente ostentaba el poder de distribuir y dividir la tierra como si ésta fuera su propiedad privada y sus hijos fueran sus herederos. Sólo podía repetirse el ritual del origen (mítico) de la organización inka.

La explicación que nos da Cieza sobre la sucesión de los dos hijos de Huayna Cápac no contribuye a la comprensión de las normas sucesorias nativas, pero aparentemente eso es todo lo que Cieza pudo obtener de los datos ofrecidos por sus informantes. Achaca sus dudas y confusiones a los informantes que le brindan noticias contradictorias: “Otros yndios dicen que no dividió el reyno antes dizen que dixo a los que estaban presentes que [...] fuese señor despues de sus dias su hijo Guascar y de Chinbo Oello su hermana con quien todos los del Cuzco mostraron contento [...]” (1985: 200).

La identificación de la madre de Huáscar como la hermana de Huayna Cápac y el que la élite cuzqueña se haya mostrado favorable a su selección indicaría la proveniencia *Hanan* del último Inka. Después Cieza pasa a explicar que Atahualpa era hijo de una mujer Quilaco, perteneciente a la nobleza provincial y asociada a *Urin* o *Lurin*: “Y naçianle muchos hijos los quales criaban sus madres entre los quales naçio Atabalipa segund la opinion de todos los yndios del Cuzco que dizen ser asi y llamarse su madre Tutu Palla natural [de] Quilaco aunque otros dizen ser del linaje de los Orencuzcos [...]” (1985: 184).

Infiero que la pertenencia de la madre a un territorio estaba relacionada con su adscripción a *Hanansaya* o a *Urinsaya* y, necesariamente, con la jerarquía con respecto al Cuzco. Aunque Cieza le otorga al Inka el poder de distribuir el territorio, en última instancia es la línea materna la que rige el gobierno de *Hanan* y *Urin*. El cronista se esfuerza por ofrecer detalladas explicaciones de los orígenes de cada uno de los “herederos” del “trono” inka, generando una tensión que va más allá de las palabras de sus informantes.

Hay asuntos relacionados con la selección de los inkas que Cieza reporta pero que no puede explicar. Esto produce una narrativa contradictoria que a veces sigue criterios españoles y a veces deja que aparezcan en la superficie los usos y costumbres nativos. Creo que esta tensión revela un conflicto axiológico. Las categorías se estrellan en el espacio entre la descripción y la cognición. Existe en Cieza una gran ansiedad por

la diferencia que ha surgido entre lo esperado y lo encontrado, entre lo que se explicó y lo que se comprendió, ansiedad que él acepta honestamente. Comparte sus dudas con sus lectores y su sorpresa ante lo que no tiene sentido de la ideología del otro: “[...] aun algunos yndios quisieron dezir que el un Ynga avia de ser de uno destos linajes y otro del otro, mas no lo tengo por çierto ni lo creo ni ques mas de lo que los orejones cuentan ques lo que ya esta escrito” (1985: 97). La posibilidad de un gobierno dual, ya fuera sucesivo o simultáneo, ejercido por miembros de *Hanan* y *Urin* le parece tan insensata a nuestro cronista que le confiesa a sus lectores que no cree lo que le han dicho sus informantes.

Cieza es lo suficientemente honesto como para compartir con sus lectores su propio malestar e incredulidad. Pero, al mismo tiempo, reporta a los lectores de su *Segunda parte* lo que dicen sus informantes sobre el cogobierno simultáneo y sobre, por lo menos, dos sedes de gobierno en el Tawantinsuyu. Con esa información he podido elaborar el presente cuadro:

GOBERNANTES	SEDE	SAYA
Viracocha	(abandonó Cuzco)	Hanan (¿?)
Cápac (Inka Roque)	Cuzco	Urin
Inka Urco/Inka Yupanki (Lloque Yupanki)	Cuzco	Hanan
Túpac Ynka Yupanki	Cuzco	Hanan
Chalcomayta	Quito	Urin
Ylla Túpac	Cuzco	Hanan
Huayna Cápac	Quito	Urin
Huáscar	Cuzco	Hanan
Atahualpa	Quito	Urin

Las primeras dos series de entradas en el cuadro son menos precisas porque la información que nos proporciona Cieza en su texto es poco clara e incompleta. En la segunda serie, empezando con Túpac Inka Yupanki, el autor nos proporciona más datos, haciendo más fácil la tarea

de interpretación. El cuadro deja pocas dudas sobre el cogobierno de las dos partes, *Hanan* y *Urin*. La misma crónica, como hemos visto, repetidamente menciona los dos sitios principales del Tawantinsuyu, Cuzco y Quito.

Cieza ha construido los contenidos de su enunciación a partir de temas que tienen algún parecido con lo que ha conocido en España. Juzga que lo que no tiene sentido<sup>31</sup> ha sido tomado a la ligera o confundido por sus informantes. Lo que leemos en la crónica de Cieza es lo que él aceptó como válido, lo que calza en su propio sistema de categorizaciones, en la axiología europea. Hay que tener en cuenta que su crónica, y las de otros como él, se circunscriben a la descripción de las similitudes que pudieron encontrar al comparar los dos mundos. Los cronistas han hecho caso omiso conciente o inconcientemente, de la mayor parte de los aspectos culturales que no se identifican con similares en la forma de vida española.<sup>32</sup>

La consideración de un gobierno dual confronta directamente el tipo de administración que los españoles informaron haber encontrado cuando llegaron. Esa administración ha sido descrita, generalmente, como la de un tirano (Atahualpa) que usurpó el trono del Inka, su hermano (Huáscar). Este conflicto de perspectivas es problemático para la política española porque la tiranía de los inkas se utilizó como el argumento de más peso para defender la tesis de la guerra justa. Cieza se encuentra cara a cara con esta contradicción, como persona y como cronista. Como él se ha proyectado como un modelo de historiador ante su lectoría, no puede hacer otra cosa sino registrar lo que sus informantes, elegidos cuidadosamente entre los más idóneos, le dicen. Su conflicto personal aparece en el texto cuando pierde la certidumbre sobre esa información porque desafía la opinión prevaleciente entre los españoles, que Cieza comparte, de la tiranía inka.

Cieza introduce esta dualidad, topológica y gubernamental, cuando Huayna Cápac le ordena a su hijo: “[...] o con lo que su padre [Huayna Cápac] mando [a Atahualpa] si fue verdad que governase lo de Quito y

sus comarcas [...] que quisieron favorecerle y ayudarle para quel fuese Ynga de aquellas partes como su hermano lo hera del Cuzco” (1985: 205). Cieza dice que Huáscar fue Inka en el Cuzco antes que Atahualpa lo fuera en Quito, confirmando la precedencia del primero. Inclusive al compartir sus dudas con sus lectores, cumple con presentar la dualidad de sedes y de gobierno. El gobierno que describe Cieza es simultáneo y está localizado tanto en Cuzco como en Quito. Es sorprendente que dé cuenta de haber incluido en su crónica relatos en los que él mismo no cree.

Atahualpa, a su debido momento, vuelve a poner en práctica el cogobierno, al regresar del Cuzco a Quito. Cieza describe esta situación como si cada Inka que fuera a Quito tuviera que renegociar su mando con los locales. Una vez más, el cronista muestra sus reservas hacia la diarquía, insistiendo en que Atahualpa está escondiendo sus verdaderos motivos tras una máscara de servicio y dedicación a las obras de exaltación del status de Quito: “[...] vino a los Cañares adonde hablo con los señores naturales y con los mitimaes coloreando con razones que ynvento [que] su deseo no hera de hazer daño a su hermano por querer solamente el provecho para si sino para tenellos a todos por amigos y hermanos y hazer otro Cuzco en el Quito, donde todos se holgasen [...]” (1985: 207).

Atahualpa ha sido designado para dirigir el culto al sol desde Quito, mientras su “hermano” permanece en la sede del Cuzco. Los informantes resaltan que Atahualpa no siente animosidad alguna contra Huáscar, pero para Cieza, esta actitud de Atahualpa es engañosa. El cronista está invistiendo disfóricamente la figura de Atahualpa en su esfuerzo por confirmar la construcción discursiva prevaleciente desde los primeros tiempos de la conquista, que Atahualpa es un usurpador, concepto que sirvió de justificación del asesinato del Inka: “Guascar hera hijo de Guaynacapa y Tabalipa [sic] tambien. Guascar de menos dias Atabalipa de mas años. Guascar hijo de la Coya hermana de su padre señora prencipal, Atabalipa hijo de una yndia quilaco llamada Tutu Palla. El uno y el otro naçieron en el Cuzco y no en Quito como algunos an dicho y an escrito para esto sin lo aver entendido como ello es [...]” (Cieza 1985: 202).

La opinión de Cieza sobre estos asuntos es contraria a la de Betanzos, una indicación más de la complejidad y también de la importancia del asunto para los españoles. La ansiedad de Cieza puede originarse también en la imposibilidad de confirmar la opinión prevaleciente entre los españoles con información que recibe de sus fuentes nativas.

Pedro de Cieza elabora un resumen de la historia inka tardía para aclararse a sí mismo, y de paso a sus lectores, los asuntos de la sucesión que le preocupan. No puede dejar de incluir sus propias elucubraciones y

31. “Tener sentido es ser verosímil [...] lo verosímil no tiene sino una característica constante: quiere decir, tiene sentido” (Kristeva 1969: 211-212). (Traducción de la autora).

32. “[...] las organizaciones andinas ‘internas’ que provienen de la época precolombina y siguen vigentes, a pesar de estos cinco siglos de colonización. Sucede a menudo que, por tener una organicidad diferente a la que se considera como única válida y como única regla de ‘formalidad’, no hay capacidad para verlas y, muy ligeramente, se concluye que ya no existen” (Greslou 1991: 144).

sentimientos con respecto al que aparentemente es un proceso muy complicado para asumir el poder y mantener la diarquía bajo los inkas:

El uno [Huáscar] pretendió ser unico señor y mandar sin tener yguar, el otro [Atahualpa] se determino de reynar y por ello quebrantar las leyes que sobre ello a su usança estavan estableçidas por los Yngas que hera que no podia ser rey sino hijo mayor del señor y de su hermana aunque otros de mas hedad oviese avido en otras mujeres y mançebas. Guascar deseo tener consigo el exercito de su padre, Atabalipa se congoxo porque no estava çerca del Cuzco para en la misma çibdad hazer el ayuno y salir con la borla para por todos ser reçibido por rey (1985: 203).

Estas son las conclusiones de Cieza después de haber analizado los datos. Veamos más de cerca cuáles son más importantes para él. El primer dato se refiere a la pretensión de Huáscar de ser el único señor. Si esto significa que se va a rebelar contra la costumbre establecida, lo consideraría como una comprobación del gobierno dual que vengo proponiendo. Huáscar quiere asumir una posición de líder unitario, inalcanzable dentro de las circunstancias inka donde la dualidad<sup>33</sup> u otros tipos de coparticipación en el gobierno han sido la norma. Esta actitud hubiera parecido incongruente con el uso establecido, pero para Cieza es un asunto que debe ser considerado. Por ello propongo que ésta es la proyección europea del *casus belli* para crear una guerra civil entre Huáscar y Atahualpa. Algunos autores (Grillo, Rodríguez Suy Suy: 1991) consideran hoy que el orden andino es incompatible con la agresión y la guerra<sup>34</sup> como medios de unificación, especialmente porque el Tawantinsuyu se basaba en la reciprocidad y la redistribución. Por su parte, Pease (1991) cree que las narrativas de guerra, avance y conquista elaboradas por los cronistas

33. “[...] las propias crónicas proporcionan sin embargo, noticias de una autoridad entendida como una dualidad, tanto en el Cuzco incaico como en los curacazgos de las diversas regiones de los Andes, e incluso los relatos de las crónicas suelen presentar dos jefes militares en muchas de las expediciones de conquista” (Pease 1991: 108).

34. “También creemos conveniente señalar que, lamentablemente, la mayoría de los historiadores de los Andes, tomando acriticamente como modelo la génesis y desarrollo de los Imperios y Estados de otros continentes, han visto en la expansión de las federaciones panandinas Chavín, Tiawanaku e Inka o Tawantinsuyu un afán de conquista militar. Sin embargo, ello también pudo deberse a un esfuerzo no de conquista sino de federación, de alianza multiétnica, de formación de una ‘colectividad multiétnica’, como contraparte de la ‘colectividad regional’, de la ‘colectividad de los Apus’ de la religiosidad, con el fin práctico compartido de alcanzar la autosuficiencia alimentaria, la autosuficiencia para la vida, cualesquiera fueran las condiciones del tiempo en un clima tan complicado como el nuestro” (Grillo 1991: 257).

sobre la situación en los Andes son demasiado parecidas a la experiencia española en la Península para ser consideradas sin crítica alguna. El resto de los requisitos que indica el cronista que son necesarios para acceder al poder inka parecen ser mayormente españoles: monarquía (como contraria a la diarquía o tetarquía), masculinidad, mayorazgo.

El segundo hecho en importancia es que Huáscar no tenía al ejército de su padre bajo sus órdenes. Esto también puede ser considerado como una confirmación de la dualidad del gobierno: el ejército (si es que existía algo así como un ejército inka establecido), queda bajo el control de una de las dos cabezas de gobierno, probablemente *Hanan*. Al ser *Hanan*, Huáscar debe sentirse con derecho a ello, aun cuando el cronista nos informa que Atahualpa (*Urin*) tiene el ejército bajo su mando. El “usurpador” cuenta con las fuerzas armadas como apoyo. Lo que Cieza describe como “ejército” no debe ser tomado estrictamente en términos europeos.<sup>35</sup> Es posible que una corte de treinta mil personas sea para nuestro cronista un ejército,<sup>36</sup> y que para Atahualpa y los informantes de Cieza sea el séquito normal del Inka o la comitiva que se reúne para celebrar algún ritual u ocasión especial, como encontrarse con Pizarro en Cajamarca.

En tercera instancia, Cieza destaca que Atahualpa se lamenta de no estar en el Cuzco o cerca a esa localidad para así llenar los requisitos que le permitirán ser investido con el poder y la autoridad correspondientes. Cieza nos ha dicho antes que Atahualpa recibió la “borla” en el norte, y esto era, por lo tanto, ilegítimo: “[...] y dixo [Atahualpa] que avia de tomar la borla en Tomevanba aunque no siendo en el Cuzco teniase por cosa fribola y sin fuerça” (1985: 210), “[...] porque guardavan mucho [los del sur] la relijion y costunbre de no reçibir por Yngá sino aquel que en el Cuzco tomase la borla la qual avia dias Waskar tenia y sabian el reyno le

35. “En el concepto occidental, esto se dio por la presencia de grupos de poder: guerras, conquistas. Afirman que lo hicieron así los Wari, Tiahuanaco, Chimú, Cusqueños. Pero ya hemos dicho, es la visión occidental; reafirmamos que no fue así: fuimos una sociedad sin guerras, fuimos y somos una sociedad que étnica y culturalmente vivimos de modo ininterrumpido nuestra continuidad en permanentes relaciones de reciprocidad” (Grillo 1991: 57).

36. “Una tercera descripción posible del orden social en la región del Cuzco es presentada brevemente por el cronista indio Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1950: 273), cuando describe la partida del Cuzco de Atahualpa [...] En esta crónica, los pobladores de la región del Cuzco leales a éste —que había nacido allí— en la guerra civil contra su medio hermano Huáscar, son mostrados como si dejasen la ciudad en rangos específicos, que muy bien pueden haber servido como expresiones simbólicas de su orden social” (Bauer 1996: 53-54).

venia derechamente” (1985: 211). En términos de Cieza, el poder de Atahualpa no está legalmente establecido; no ha cumplido con el ritual religioso ni con la costumbre. El reclamo de Atahualpa es, por lo tanto, insostenible desde una perspectiva monárquica.

Atahualpa se va convirtiendo en usurpador en el texto de Cieza, quien expone dramáticamente a su lectoría: “[...] y juntos los ricos hombres de las comarcas tomo [Atahualpa] la bolra [sic] y llamose Ynga en Tomebanba aunque no tenia fuerza como se a dicho por no ser en el Cuzco; mas el tenia su derecho en las armas lo qual tenia por buena ley” (1985: 212). Al explicar el ejercicio del poder por parte de Atahualpa y su acceso a la sede de Quito, Cieza utiliza argumentos medievales españoles para subrayar su necesidad de una explicación en sus propios términos, así como la de la adaptación del tema para que el lector español pueda comprender los hechos referidos.

“Tambien digo que e oydo [a] algunos yndios honrados que Atabalipa tomo la borla en Tomevanba antes que le prendiesen ni Atoco saliese del Cuzco y que Guascara [sic] lo supo y proveyo luego. Paresçeme que lo que se a escrito lleva mas camino” (1985: 212). La duda sigue persiguiendo a Cieza. Las opiniones divergentes quedan registradas y las contradicciones y conflictos emergen a la superficie del texto repetidamente. La mayor parte de las voces nativas no califican a Atahualpa de usurpador; los términos negativos están ausentes cuando lo describen. La carga disfórica es un intento de Cieza por transmitir a sus lectores la representación de un gobernante ilegal, al mismo tiempo que trata de confirmar la opinión española prevaleciente con respecto a Atahualpa en los Andes. Cieza tiene la difícil tarea, de la que no es totalmente conciente, de unir dos narrativas contradictorias: la de los informantes que reportan a un Atahualpa como miembro de una élite gobernante, y la de los invasores españoles, que probablemente comparte el cronista, que insiste en que Atahualpa es el usurpador del trono de su hermano y, por lo tanto, un tirano. En mi opinión, esta es la causa principal de la tensión que se identifica en su crónica.

La representación de Atahualpa como usurpador era necesaria para la justificación de la violenta conquista del Tawantinsuyu, habida cuenta de que otros argumentos ya habían sido descartados por insustanciales. Es de la mayor importancia para Francisco Pizarro, fray Vicente Valverde y los primeros conquistadores construir una figura negativa del líder a quien han ejecutado. De haber sido Atahualpa un monarca legítimo, su ejecución hubiera sido un magnicidio; ni el rey de España ni la Iglesia Católica hubieran dejado pasar esa trasgresión sin castigo ejemplar. Su

justificación era una forma de minimizar el hecho: la animosidad entre Huáscar y Atahualpa que se reporta es parte de esa justificación. Pero es también una confirmación de la diarquía y de la interpretación que de ella hicieron los españoles. La diarquía puede haber sido utilizada como la mejor opción de ese momento para confirmar, a los ojos de los españoles, la calidad subversiva de uno de los gobernantes, Atahualpa. Los españoles podían entonces aparecer como que habían salvado a los nativos de la tiranía de su líder. Cieza puede haber sido un factor importante en la diseminación de la representación de Atahualpa como un tirano y un usurpador. La importancia de Atahualpa era tal que la mayoría de los detalles de su vida y hechos, recogidos de los informantes o creados por los escritores, eran necesarios para que los españoles en Indias pudieran socavar su imagen e intentar justificar su captura, el cobro del rescate y su posterior ejecución.

Como se ha visto, las tensiones narrativas y las contradicciones llevan el análisis a un nivel más profundo, correspondiente a la percepción de los hechos y a su descripción, ambos bajo la influencia del patrón de pensamiento europeo. También emergen los intereses políticos del autor y las necesidades y presiones de la Corona española por privilegiar una cierta narrativa considerada, y silenciar las otras.

### ¿Autor o traductor? El dilema de Betanzos

Una lectura cuidadosa de la *Suma y narración de los incas* y un análisis del texto como enunciado<sup>37</sup> exhibirán la construcción del sujeto de la enunciación<sup>38</sup> (el sujeto empírico, el autor) y del enunciador (el personaje principal, el sujeto textual) y sus relaciones, así como sus conflictos y las contradicciones inherentes. Este último es el aspecto más destacado del texto, ya que los deícticos personales utilizados para generar las entradas del autor en su texto, denominadas embragues<sup>39</sup> (Greimas y

37. “El enunciado es el estado resultante de la acción enunciativa, independientemente de sus dimensiones sintagmáticas [...] el enunciado comprende, con frecuencia, los elementos que remiten a la instancia de la enunciación: estos son, por una parte, los pronombres personales y posesivos, los adjetivos y adverbios apreciativos, los deícticos espaciales y temporales, etc.; y por otra, los verbos performativos [...]” (Greimas y Courtès 1982: 146).

38. “[...] sujeto de la enunciación, implícito pero productor del enunciado [...]” (Greimas y Courtès 1982: 114).

39. “[...] el embrague designa el efecto de retorno a la enunciación [...]” (Greimas y Courtès 1982: 138).

Courtès 1982: 138), y los desembragues<sup>40</sup> actanciales,<sup>41</sup> las ausencias del autor de su propia enunciación, están presentes en el mismo texto.<sup>42</sup> Voy a estudiar también al enunciatario en su construcción actancial enunciativa, para la que se utilizan deícticos que oscilan entre la singularidad y la pluralidad.

La imagen de sí mismo que cada enunciador presenta en su texto constituye la base de su estrategia persuasiva. Esa autorrepresentación ha sido investida con ciertas competencias<sup>43</sup> que se utilizan discursivamente para convencer al enunciatario de la veracidad de lo que se relata. El autor pone así en vigencia el contrato fiduciario<sup>44</sup> entre las dos instancias de la enunciación, la del enunciador y la del enunciatario. La convocatoria a la confianza del enunciatario se instaura a través de las operaciones generadoras de sentido puestas en acción por el enunciador para que el o los enunciatarios las interpreten.

En la *Suma y narración de los incas*, Juan de Betanzos se construye a sí mismo como mediador entre dos lenguas y dos culturas. Se identifica como traductor de la “lengua india” (quechua general) al castellano y

40. “[...] la operación por la cual la instancia de la enunciación [...] disjunta y proyecta fuera de ella ciertos términos vinculados a su estructura de base, a fin de constituir así los elementos fundadores del enunciado-discurso” (Greimas y Courtès 1982: 112).

41. “Los actantes son los seres o las cosas que, por cualquier razón y de una manera u otra —incluso a título de simples figurantes y del modo más pasivo—, participan en el proceso’. En esta perspectiva, el actante designará a un tipo de unidad sintáctica, de carácter propiamente formal, previo a todo vertimiento semántico y/o ideológico” (Greimas y Courtès 1982: 23).

42. “[...] el embrague homocategorico (si el desembrague y el embrague que lo sigue afectan a la misma categoría de persona, de espacio o de tiempo) [...]” (Greimas y Courtès 1982: 140).

43. “En relación con la performance que es un hacer productor de enunciados, la competencia es un saber-hacer, ‘ese algo’ que posibilita el hacer. Además, ese saber-hacer, en cuanto ‘acto en potencia’, puede separarse del hacer al que se refiere > si existe un saber/hacer manipulador de las reglas de la gramática, existe otro que manipula, por ejemplo, las reglas de cortesía [...] La competencia lingüística no es algo en sí, sino un caso particular de un fenómeno mucho más amplio que, bajo la denominación genérica de competencia forma parte de la problemática de la acción humana y constituye al sujeto como actante [...]” (Greimas y Courtès 1982: 68).

44. “[...] se presenta como un contrato enunciativo [...] o como contrato de veridicción, por dirigirse a establecer una convención fiduciaria entre el enunciador y el enunciatario referida al estatuto veridictorio (sobre el decir-verdad) del discurso enunciado. El contrato fiduciario así instaurado puede descansar en una evidencia (es decir en una certeza inmediata), o bien ir precedido por un hacer persuasivo (un hacer-creer) del enunciador, al que responde un hacer interpretativo (un creer) por parte del enunciatario” (Greimas y Courtès 1982: 90).

como compilador de la historia de los inkas, explicando que la información que proporciona ha sido traducida al castellano por primera vez: *nuevamente*. Betanzos describe los contenidos de la *Suma y narración [...] y su rol en la elaboración de la misma en estos términos: “[...] en la cual Suma se contienen las vidas y hechos de los Ingas Capac Cuna pasados nuevamente traducido e recopilado de lengua india [...]”* (1987: dedicatoria). Estos dos términos, traductor y compilador, identifican a quien solamente está trabajando con el texto a nivel superficial, esto es, que no interviene en cambiar sus contenidos.

*Traducidor*<sup>45</sup> es quien ha tenido como tarea el “[...] bolver la[s] sentencia[s] de una lengua en otra, como traduzir de italiano o de francés algún libro en castellano” (Covarrubias [1611] 1943: 972). Obsérvese que la definición de Covarrubias se refiere a la traducción de obras: textos o libros. Por otra parte, las de *lengua*<sup>46</sup> e *intérprete*<sup>47</sup> se refieren más bien a la traducción de códigos orales. El concepto de traducción que se manejaba en el siglo XVI y principios del XVII, lo trae Covarrubias: “Si esto no se haze con primor y prudencia, sabiendo igualmente las dos lenguas, y trasladando en algunas partes, no conforme a la letra, pero según el sentido, sería lo que dixo un hombre sabio y crítico, que aquello era verter, tomándolo en sinificación de derramar y echar a perder” (Covarrubias [1611] 1943: 972). La traducción puede llegar a ser un arte (“con primor y prudencia”), exige un gran conocimiento (“sabiendo igualmente las dos lenguas”), y la prudencia deberá ejercerse para saber cuándo es adecuado “[...] trasladar [...] no conforme a la letra pero según el sentido”. El cuidado del traductor se centra en transmitir los contenidos de una lengua en otra, restringiendo su creatividad a la selección de términos

45. “*Traducir*. Del verbo latino *traduco, is*, por llevar de un lado a otro alguna cosa o encaminarla. [...] En lengua latina tiene otras algunas sinificaciones analógicas, pero en la española significa el bolver la sentencia de una lengua en otra, como traduzir de italiano o de francés algún libro en castellano. *Traducción*. Esta mesma obra, y tradutor, el autor della. Si esto no se haze con primor y prudencia, sabiendo igualmente las dos lenguas, y trasladando en algunas partes, no conforme a la letra, pero según el sentido, sería lo que dixo un hombre sabio y crítico, que aquello era verter, tomándolo en sinificación de derramar y echar a perder” (Covarrubias [1611] 1943: 972).

46. “*Lengua*. El intérprete que declara una lengua con otra, interviniendo entre dos de diferentes lenguages” (Covarrubias [1611] 1943: 760).

47. “*Intérprete*. El que buelve las palabras y conceptos de una lengua en otra, en el qual se requiere fidelidad, prudencia y sagacidad y tener igual noticia de ambas lenguas, y lo que en ellas se dize por alusiones y términos metafóricos mirar lo que en estotra lengua le puede corresponder. [...] aviendo de atender al sentido [...]” (Covarrubias [1611] 1943: 739-740).

adecuados, más no a los cambios en el significado o sentido del conjunto. Es de suma importancia tener un conocimiento profundo de las lenguas que se utilizan, porque el trabajo de traducir exige comprender perfectamente el original para poder traducir literalmente unas veces, y en otras oportunidades, interpretar rectamente lo que se dice para reproducirlo con cierta libertad léxica y sintáctica, “aviendo de atender el sentido” de lo dicho (Covarrubias [1611] 1943: 740). De ninguna manera se considera buena una traducción, ayer<sup>48</sup> ni hoy,<sup>49</sup> si el traductor reelabora el texto, le hace añadidos o aparece su opinión en él. Esto sería “derramar y echar a perder” el texto original. Esta idea de “echar a perder” tiene mucho que ver con la calidad que se le otorgaban a las obras que merecían ser traducidas, por el arduo trabajo y el largo tiempo que ello demandaba. Obras antiguas de ciencias, religiosas, de música, de literatura, consideradas “clásicas”, son las que habían sido *volcadas* no *vertidas* a varias lenguas.

*Compilar*<sup>50</sup> es un término que contiene rasgos semánticos tales como: selección, clasificación, organización y edición. Estas actividades se

48. “Durante 2,000 años [...] lo que estuvo en el centro del debate fue la antigua dicotomía entre palabra y sentido, la traducción ‘fiel’ frente a la ‘libre’. El cuadro cambió súbitamente después de la Segunda guerra mundial, cuando vino la euforia que celebró la traducción automática a principios de los años cincuenta, cuando se requirió del rigor científico en el campo de la traducción, que debía reemplazar lo que se consideraba una vaga especulación. Esto dio lugar a la ‘ciencia de la traducción’, tal como la entendía Nida (1964) y a la escuela de la *Übersetzungswissenschaft* que se desarrolló en Alemania. Esta rama de los estudios de la traducción estuvo, durante mucho tiempo, claramente definida como una subdisciplina de la lingüística aplicada, cuyos objetivos y métodos fueron adoptados a rajatabla. [...] [En esta perspectiva] se entiende la traducción como transcodificación lingüística [...] o sustitución [...] la lengua se considera como un código que se relaciona con un sistema de universales, y los elementos diferentes de las dos lenguas se relacionan a través de un elemento interlingüístico común, *tertium comparationis*, en virtud del cual pueden ser definidos como ‘equivalentes’” (Snell-Hornby 1990: 79-80). (Traducción de la autora).

49. “Lo que domina en la serie de nuevas perspectivas [...] es la orientación hacia la transferencia cultural, más que lingüística. En segundo lugar, consideran la traducción no como un proceso de transcodificación, sino como un acto de comunicación; en tercer lugar, todas se orientan hacia la función del texto meta (traducción prospectiva), más que a las prescripciones del texto fuente (traducción retrospectiva). En cuarto lugar, perciben el texto como una parte integral del mundo y no como un espécimen aislado del lenguaje. Estas similitudes son tan contundentes que no es exagerado hablar de una nueva orientación de la teoría de la traducción” (Snell-Hornby 1990: 82). (Traducción de la autora). A esto hay que añadirle los aportes de la teoría poscolonial y de la antropología, que han definido más detalladamente lo que se entiende por “traducción cultural”.

50. “*Recopilar*. Juntar cosas diversas en compendio, o abreviar alguna obra grande y reducir la a menor volumen [...] *Recopilación*. La tal obra” (Covarrubias [1611] 1943: 898).

hacen cuando alguien cuenta con una gran cantidad de material, textual, oral o conservado en otros códigos, y este material debe ser reunido en un ejemplar. Si Betanzos se asigna a sí mismo este rol, se puede deducir que él contaba con este material antes de empezar su proyecto de escritura de la *Suma y narración [...]* Induce también a considerar que su labor fue seleccionar material que él ya tenía traducido y que sólo le era necesario organizar. Informa que esto se pudo hacer, pero con mucha dificultad, por la cantidad de fuentes que consultó: “[...] no lo traduje y recopile siendo informado de uno sino de muchos y de los mas antiguos y de credito que halle entre estos naturales [...]” (1987: dedicatoria). La diversidad de los datos es otro factor de complicación para el autor: “[...] el gran trabajo que de ello vi que se me ofrecia por la variedad que hallaba en el informarme de estas cosas [...]” (1987: dedicatoria). El rol de *compilador* de Betanzos se hace evidente en la primera y segunda partes de la *Suma y narración [...]*, en las que el autor indica que ha seleccionado pasajes que consideró apropiados o descartó los que no le interesaron: “Otras muchas cosas hubieramos aqui escrito deste viracocha segun que estos indios me han informado del, sino por evitar proligidad y grandes idolatrias y bestialidades no los puse [...]” (1987: 15). El ejercer el criterio de selección le permite también cuestionar la validez de lo que dicen sus informantes: “segun que ellos lo fantasean” (1987: 18), añadiéndole la carga negativa, demoníaca, que llevaba lo fantástico en el siglo XVI. Lo que Betanzos reúne en su compilación, de acuerdo a su propia declaración, son las expresiones orales de sus informantes que le han brindado información veraz, diferente de la que obtuvieron los primeros españoles: “[...] y ver cuan diferentemente los conquistadores hablan de ello y muy lejos de lo que los indios usaron [...]” (1987: dedicatoria). La tarea de compilar entra en competencia con la de traducir; en la primera hay gran intervención del responsable de la actividad y en la segunda no debe superar la de mediador.

El autor nos da, en su texto, su propia definición de *traductor*: “[...] para ser verdadero y fiel traductor tengo de guardar la manera y orden del hablar de estos naturales [...]” (1987: dedicatoria). Aquí hay un detalle que llama la atención: Betanzos está utilizando el término *traducir* en lugar de *interpretar* cuando está traduciendo “[...] la manera y orden de hablar de estos naturales”. No está respetando la diferencia que detalló Covarrubias en su definición de esos términos: *traducir* para lo escrito e *interpretar* para lo oral. Lo que sí queda claro es que Betanzos sigue el criterio de “fidelidad” al texto original: se declara fiel a mantener los rasgos de oralidad de las declaraciones que recoge. Además, aspira a ser

“verdadero”; es decir, a ser veraz al reproducir lo que le dijeron en su versión final. Al definir así la función del traductor, Betanzos advierte que no va a realizar cambios ni a intervenir en el texto: “[...] tengo de traducir como ello pasaba [...]” (1987: dedicatoria). Inclusive anuncia a su lectoría que va a sacrificar la forma en su afán por no alterar el contenido: “[...] estilo gracioso y elocuencia suave [...] hiciese en mi falta. La historia de semejante materia no da lugar [a ello] [...]” (1987: dedicatoria). Ni siquiera va a cambiar la forma oral nativa al “estilo gracioso y elocuencia suave” que le hubiera gustado utilizar. Se arriesga a ser considerado un mal escritor con el único fin de conservar la historia intacta, tal como se la contaron. Para él es más importante proyectar la imagen del “verdadero y fiel traductor”, que escribir según los criterios estéticos de la época.

Como traductor, debe transferir todo el material con que cuenta sin alterar los contenidos de lo referido, esté o no de acuerdo con ellos: “[...] bien veo ser niñerías y vanidades lo que estos indios usaban y yo escribo aquí, mas relatarlas yo siendo mandado tengo de traducir como ello pasaba [...]” (1987: dedicatoria). Quiere ser un medio transparente<sup>51</sup> por el cual pasa la historia y se expresa exactamente como la escuchó, sólo que en otra lengua. Por ello, no es responsable de lo dicho, ya que no es él quien inicia la narración. Él sólo recibe un relato terminado y lo devuelve, sin cambios. La responsabilidad de crear o cambiar no reside en él; dice lo que se le dijo, sólo ha cambiado el código. Quiere reforzar la idea de que el traductor ha actuado como alguien que registra un dictado sin intervenir en su elaboración.

Esta indicación de su interés por guardarle fidelidad al original puede también interpretarse como una expresión de protección ante posibles críticas a fallas en su redacción. Como va a reproducir por escrito la palabra hablada, él sabe que este procedimiento tiene sus riesgos ya que los resultados no serán tan pulidos pero logrará conservar la espontaneidad del discurso oral, que es uno de sus objetivos. El habla de los informantes le servirá de escudo ante los lectores que juzgarán su obra. Se adelanta a las reacciones en contrario que puedan tener algunos españoles (“reprehendedores”) y achaca esas posibles diferencias a fallas en los interrogatorios anteriores o a “dichos de indios comunes que hablan por

51. “Al crear textos y sujetos coherentes y transparentes, la traducción participa [...] en la fijación de las culturas colonizadas [...] La traducción funciona como la presentación transparente de algo que ya existe, a pesar de que el ‘original’ sólo existe a través de la traducción. Paradójicamente, la traducción también le proporciona un espacio en la ‘historia’ a los colonizados” (Niranjana 1992: 3). (Traducción de la autora).

antojo o por sueños”. Sustenta así las partes de su historia que puedan divergir de las escritas anteriormente, basándose especialmente en la calidad de los intérpretes: “[...] ni aun las lenguas en los tiempos pasados no sabían inquirir y preguntar lo que ellos pretendían saber y ser informados [...]” (1987: dedicatoria). Esta diferencia entre lo percibido y ya contado por otros españoles y la realidad pragmática observada se debe, de acuerdo a Betanzos, a la falta de interés de los primeros conquistadores por los nativos, sus lenguas y sus costumbres. Según el autor, no hay relación directa entre lo que los primeros españoles opinaron sobre los nativos y lo que los nativos dijeron sobre ello. Hay un vacío en la información que Betanzos puede llenar.

Betanzos considera un asunto de máxima importancia el hecho de interrogar y saber cómo hacerlo. Se representa a sí mismo, en 1551, como el *summum* de la mediación, conocedor de la lengua general, atento al tipo de preguntas que se debía hacer, generando confianza en sus informantes. Para él, muy pocos individuos, si acaso algunos, fueron interrogadores hábiles en el pasado: “[...] y también porque como nuevos en el trato de los indios no sabrían inquirirlo y preguntarlo faltándoles la inteligencia de la lengua y los indios recelándose no osarían dar entera relación [...]” (1987: dedicatoria). En contraste con esta imagen negativa de los intérpretes anteriores a él, Betanzos se ofrece como un interrogador habilidoso, atento a esas fallas, listo para superarlas.<sup>52</sup>

Considera que su (moderado) conocimiento del quechua general y los años de permanencia en los Andes le han dado las herramientas necesarias para hacer relativamente bien su trabajo de intermediario lingüístico y cultural. Su presencia y sus destrezas marcan la diferencia entre una historia inka basada en datos erróneos que se ha contado en el pasado y la que él va a contar.<sup>53</sup> Betanzos se presenta, pues, como un traductor competente.

La presentación de la *Suma*, que antecede a lo que llamo dedicatoria, es una somera descripción del texto que termina con los roles, el

52. “[...] el saber [...] se presenta como el resultado de una adquisición, como un saber nuevo —que no requiere de la comprobación que proporciona la evidencia” (Geninasca 1979: 80). (Traducción de la autora).

53. Michel de Certeau (1975: 233) escribe sobre Jean de Léry, quien publicó su *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* en 1578, pero la cita se puede aplicar también a Juan de Betanzos: “[...] para la fábula exótica, la voz envolvente pero a menudo equívoca; el intérprete discrimina lo que considera pertinente ya que, al crear una brecha entre lo que dice y lo que no dice, traduce lo que no dice como verdades susceptibles de ser comprendidas en Francia” (Traducción de la autora).

nombre y la identidad del autor: “[...] traducido e recopilado de lengua india por Juan de Betanzos, vecino de la gran ciudad del Cuzco” No llama la atención que el autor se identifique, ni que su nombre aparezca al inicio de la obra. Aquí no hay embragues que analizar, pues el objetivo del párrafo es describir la obra y presentar al autor; no es la narrativa misma, es la metanarrativa que va superpuesta, añadida a una obra ya terminada. Es una sumilla que servirá para identificar el manuscrito sin tener que internarse en su lectura. La parte que sigue, la dedicatoria, es una nota de Betanzos al virrey Antonio de Mendoza que se puede considerar, también, exterior al texto o narrativa principal. En ella el autor se dirige al virrey utilizando la primera persona singular “yo” para identificarse a sí mismo. Con esto, Betanzos pasa a ser un enunciador explícito de la dedicatoria utilizando el procedimiento del embrague actancial. De manera que, ya desde la dedicatoria, el “yo” identifica a Betanzos como el que relata y además traduce la *Suma*: “[...] mas relatarlas yo siendo mandado tengo de traducir como ello pasaba [...]” (1987: 14). Este marcador deíctico le permite al autor realizar una operación de ingreso en su propia enunciación, dejando la mediación de lado.

Este “yo” tiene un “tú” o “usted” en singular como enunciatario ya que la enunciación está dirigida a un solo enunciatario, el virrey: “Al Ilustrísimo y Excelentísimo señor don Antonio de Mendoza, Visorey y Capitan General por su Majestad en estos reinos y provincias del Piru. Ilustrísimo y excelentísimo señor” (1987: dedicatoria). A lo largo de este texto el autor se refiere a su receptor como ilustrísimo y excelentísimo señor, vuestra ilustrísima señoría y vuestra excelencia. En la dedicatoria, entonces, un solo enunciador ocupa la instancia persuasiva y se anuncia un solo enunciatario en la instancia interpretativa. El argumento persuasivo aquí es el testimonial. El autor ha visto, oído, preguntado personalmente; su calidad de testigo presencial es indudable; utiliza este valor para garantizar la veracidad de toda su historia. Queda claro, pues, que este texto es también un añadido a la narrativa principal que se hizo posteriormente al cuerpo mismo de la *Suma*. Responde a una solicitud del virrey: “[...] agora que Vuestra Excelencia me lo mando [...]” (1987: dedicatoria). Este análisis confirma en parte lo que ha dicho Demetrio Ramos (1987) sobre las marcadas diferencias que tienen las cuatro partes <sup>54</sup>del

54. “El ensamblado de dos obras distintas —una verdaderamente concluida, la de la guerra de Atahualpa y Guáscar, con los incas de Vilcabamba— se nos transparenta incluso en el distinto método con que ambas se construyen” (Ramos 1987: 1).

libro de Betanzos. Las diversas representaciones coinciden con sendas partes del texto, escritas en diferentes oportunidades y con distintos objetivos. Esta dedicatoria es una comunicación entre ellos dos: el autor y el virrey. Esta relación los pone en una situación asimétrica, en la que el autor ocupa la posición inferior.

Pero con la dedicatoria termina la presencia clara del enunciatario singular en el texto de Betanzos. En las partes que la siguen, tanto la primera como la segunda, el autor utiliza formas léxicas que se pueden relacionar indistintamente con *vos* (singular) y con *vosotros* (plural):<sup>55</sup> “como ya [...] habeis oido” (1987: 13); “el cantar que oisteis” (1987: 95). Estas formas verbales vuelven explícita una segunda persona tanto singular (formal) como plural, *vos* el virrey y *vosotros* los lectores; la primera persona permanece implícita. “Habeis” y “oisteis” se refiere a esa eventual lectoría que Betanzos considera será múltiple. No utiliza otros elementos léxicos para distanciarse de su enunciatario plural: la relación yo/vosotros es simétrica, a diferencia de yo/vos, que es asimétrica.

Desde el inicio del texto propiamente dicho, el autor asume el deíctico de persona plural para referirse a sí mismo. Como otros autores de la época no lo hacen, opino que lo utiliza para expresar una dualidad con los informantes. Ahora habla un sujeto plural: nosotros. Este “nosotros” es un pronombre colectivo que incluye tanto al autor/compilador como al o los narradores de los subtextos y a los otros informantes: “como ya os hemos contado” (1987: 36); “según ya os dijimos” (1987: 100); “que ya os contamos” (1987: 191). Estos informantes son los “verdaderos” enunciadores, ya que ellos son los que están relatando la historia que traduce el autor. Recordemos que el traductor ofreció ser un vehículo de

55. “Así, pues, la lengua española en la época de Guamán Poma tendría, en lo que respecta a las formas gramaticalizadas para referirse a la segunda persona, las siguientes características:  
Para la segunda persona del singular:  
— el pronombre personal *tú* y/o sus diferentes marcas morfológicas concordantes (*te, ti, tú, tuyo*).  
— el pronombre personal *vos* y/o sus diferentes marcas morfológicas concordantes (*vos/os, vos, vuestro*).  
— la alternancia (de las dos anteriores) y sus eventuales discordancias en las marcas morfológicas.  
Para la segunda persona del plural:  
— el pronombre personal *vos* y/o sus diferentes marcas morfológicas concordantes (*vos/os, vos, vuestro*).  
— el pronombre personal *vosotros* y/o sus diferentes marcas morfológicas concordantes (*vos/os, vos, vuestro*).  
— la alternancia de *vos* y *vosotros*” (Godenzzi 1991: 181).

la información, iba a actuar como mediador, pero ahora comparte con sus informantes la instancia de la enunciación utilizando el artificio del enunciador plural, en un embrague enunciativo.

Simultáneamente a esta presencia del autor en el texto, aparece otra enunciativa que, a pesar de hacerlo a través de un embrague enunciativo, éste no provoca la cancelación del otro, el que incluye a Betanzos. Esta nueva enunciativa es la “Historia”: “[...] y dejarlos hemos hasta su tiempo que la historia hable de ellos y proseguiremos la de Topa Ynga Yupangue de quien vamos tratando [...]” (1987:167); “como la historia lo dira” (1987: 21); “ya la historia os ha contado” (1987: 32); “ya la historia nos lo ha contado” (1987:35); “la historia adelante dira” (1987: 46). Esta simultaneidad de voces: “como ya os lo hemos contado” (1987: 52) —enunciador plural— y “como ya la historia os lo ha contado” —enunciador singular— (1987: 49) hace surgir ciertas inquietudes que puedo esbozar en la siguiente premisa: además de aunarse a los informantes, Betanzos quiere utilizar una enunciativa “neutral” para dar mayor veracidad a su relato. Cuando la historia cuenta es que la historia se cuenta sola; cuando la cuenta un enunciador plural, esta pluralidad la constituyen los testigos. Ahora, para que aparezca la historia como enunciativa, aunque sea en esa oración o párrafo, Betanzos tiene que desaparecer. Esta desaparición es sólo aparente puesto que el enunciador implícito no desaparece.

Para lograr un mayor efecto persuasivo, Betanzos retira concientemente su presencia del texto como autor/historiador para permitir que sea la misma Historia la que habla. No puede haber intencionalidad detrás de una historia que no ha sido escrita por ningún historiador, que sólo ha sido traducida de sus fuentes originales. La desaparición del enunciador es una forma más de reforzar la imagen del autor como mediador. Betanzos ilustra este punto en varias de sus intervenciones: “la historia adelante dira” (1987: 46); “[...] y dejarlos hemos hasta su tiempo que la historia hable de ellos [...]” (1987: 167).<sup>56</sup> Utiliza estas frases como una forma de transmitirle a su lectoría que la verdad emerge de un proceso *natural* en el cual el historiador ha desaparecido. Así, nos quedamos con la impresión que apenas se necesita de una interpretación y que el esfuerzo de persuasión que hace el autor es superfluo porque lo que hemos leído/escuchado es, obviamente historia, Historia. Es de una

honestidad transparente, es la “verdadera estoria” por excelencia. Lo que está haciendo Betanzos es “disfrazar” de desembrague a un embrague, es decir, la primera persona se metamorfosea en la tercera, siempre hay un deíctico, y por lo tanto, un embrague. Pero, mientras nos dice que la historia se cuenta sola, la está habitando para seguir él relatándola, oculto bajo la tercera persona. De manera que siempre oímos la historia narrada por un solo enunciador que se instala ya sea en la primera o en la tercera persona. Este paso le facilita el transmitir sus intereses personales con un tono histórico, como si fueran Historia. Su experiencia como mediador hace que esa información personal e interesada se imbrique en los hechos históricos de manera natural y espontánea. La desaparición del relator de la historia en el texto de Betanzos puede muy bien deberse a motivos que traerían consecuencias políticas. Estos motivos personales del autor superan el deseo de ser reconocido como un traductor, un escritor, como un historiador, como cualquier otro cronista de la época lo ambicionaría. La “historización” de su agenda personal es su gran motivación tras este despliegue estratégico.

El último capítulo no tiene un enunciatario explícito. Dentro de esa instancia, el lector singular, el virrey, está relativamente bien descrito, mientras que la lectoría plural primero aparece de manera implícita para luego, a partir de la morfología del léxico utilizado, se puede observar claramente que le escribe o *habla* a los lectores en plural. Hay varias instancias en que Betanzos les habla directamente a sus lectores, pero sólo para darles órdenes: “[...] porque habran [ustedes, vosotros] de saber que tienen una costumbre [...]” (1987: 72); “porque habran de saber” (1987: 78, 113, 142, 146, 170, 301). Esta frase muestra, repetidamente, una exigencia de atención y de solidaridad que le hace el autor a sus lectores. Betanzos quiere actualizar la función fática de la lengua para establecer vínculos con sus enunciatarios, aunque no haya “creado” textualmente a esa lectoría: apenas la ha delineado. Al utilizar estas formas léxicas, el autor se impone e impone sus textos a su enunciatario plural. Notemos que todos los imperativos que utiliza son del verbo “saber”, resaltando la intención didáctica ya que quiere hacer saber, y destacando la novedad de lo que transmite. Los enunciatarios de Betanzos pueden representarse como “los que no han escuchado antes” y como “los que no saben”. Lo que no saben o no han escuchado es la historia de los Yupanki, *Suma y narración de los incas*. El autor describe su lectoría proyectada en términos negativos para poder instalar la novedad en la narración que escucharán. Estas caracterizaciones valen para describir a todo el “viejo mundo” como lectores potenciales.

56. Para mayores referencias, véase las páginas 45, 49, 73, 75, 79, 100, 102, 127, 169 y 249 de la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos.

La presencia de verbos que expresan oralidad: contar, hablar, decir, tratar en un texto escrito es una indicación de la intención del autor de colocar al lector en una situación que esté fuera de la de lectura. El lector debe escuchar, como lo hizo el traductor o escribiente, la historia que otros le están contando. El mantener al lector en el campo de la oralidad<sup>57</sup> contribuye también a crear un efecto de autenticidad. La espontaneidad del habla es prueba suficiente de su transparencia y el lector puede “escuchar” lo que dicen los informantes de viva voz. Betanzos hace que el lector participe con el compilador/traductor en la fruición del discurso directo del narrador.

El verbo *oisteis*, que lleva las marcas morfológicas de persona y número, se utilizaría para describir el acto de escuchar una historia oral, pero el texto de Betanzos está escrito. Su lectoría, entonces, literalmente escucha el texto. Considerando que las “fuentes” de Betanzos son las declaraciones de los *khïpukamayuc* a las preguntas hechas siguiendo las órdenes de Cristóbal Vaca de Castro y sus informantes nativos, la alusión a *escuchar* no nos debería sorprender. Betanzos está familiarizado<sup>58</sup> con el cambio del código oral al escrito, con el añadido circunstancial de estar cambiando también de código lingüístico: “La función de la escritura es, pues, la de decantar la palabra colectiva” (Zumthor 1985: 837).<sup>59</sup> Lo interesante aquí es poner *decantar* en un contexto colonial. Esta palabra incluye el rasgo semántico de “filtrar”, así como el de una “selección natural” que tiende a separar el material liviano del pesado. En nuestro contexto colonial, el resultado de *decantar* se vería afectado por el valor asignado a las expresiones nativas codificadas que han estado sujetas al procedimiento. Ese valor estaría íntimamente vinculado con las construcciones culturales que funcionan como conceptos clasificatorios. Como una de las culturas, la que es sujeto de colonización, ha producido discursos codificados no escriturarios que serán juzgados de acuerdo a los valores que les asigna la cultura colonizadora, el resultado material de la actividad de *decantar* sería tan similar como fuera posible a lo que codificó la cultura colonizadora. Se esperarían similitudes, ya que los puntos

57. “[...] el fonocentrismo, la convicción de que la lengua hablada es una representación directa e inmediata de la conciencia oral, y la escritura una transcripción indirecta de la lengua hablada” (Spivak 1988: 21). (Traducción de la autora).

58. “En cuanto al copista, el operador de la transcripción, su trabajo retiene aún, de manera más bien significativa, el orden de la oralidad” (Zumthor 1985: 836). (Traducción de la autora).

59. (Traducción de la autora).

de coincidencia en cuanto a la creatividad y a la habilidad en la elaboración se habrían encontrado. Además, si los discursos nativos se incorporan al discurso del colonizador después de haber sido transcodificados y traducidos,<sup>60</sup> probablemente sean del mismo tipo: un discurso histórico español incluirá los textos nativos que esa cultura puede caracterizar como históricos (Rastier 1989: 29-34).

Con el uso de estos verbos, el autor está colocando a su lectoría en una situación de interlocución al establecer que los que hacen (o hacían) la historia hablan y los que no saben nada sobre ella deben escuchar. Con la utilización del código alfabético, Betanzos está reduciendo la distancia entre las dos instancias, la del informante-enunciador y la del escuchanunciario, relacionándolas a partir de la voz, de la locución. Ello confirma su performance como mediador. Por una parte, el discurso “del otro” permite la generación del discurso de Betanzos, y, por otra, el discurso plural de Betanzos le permite a los lectores participar en el mismo espacio ilocucionario en el que se encontraban los informantes. A través de la existencia de esa “otra” voz y de su mediación, sus lectores pueden escuchar la historia del “otro”.

Nuestro autor usa también su propio nombre como una alternativa al pronombre de tercera persona, proyectando una doble visión de sí mismo: ese “yo” habla de “Juan de Betanzos”. En el último capítulo, Juan de Betanzos es el personaje principal y cuenta la historia desde la perspectiva de ese personaje. El enunciador se presenta como: “[...] el dicho autor Juan de Betanzos, vecino [...]” (1987: 309). El Juan de Betanzos, personaje, cumple importantes actividades en el último capítulo: “[...] estando Juan de Betanzos en la ciudad del Cuzco [...] el podía hacerla [la embajada] como hombre que mejor que otro sabría dar a entender a los yngas que estaban en la montaña lo que su majestad les quisiese mandar que hiciesen [...]” (1987: 307); “[...] y el dicho Juan de Betanzos pidió a su Excelencia que le diese algún presente que de parte de su Majestad así diese al Ynga [...] así se partió el dicho Juan de Betanzos para la montaña donde los Yngas alzados” (1987: 309). Esta separación entre autor y personaje, manteniendo el vínculo del nombre, contribuye a realzar el efecto de “objetividad” que Betanzos ha tratado de infundir en su texto: se trata a sí mismo, el personaje, como a cualquier otro del texto. Pero este efecto tampoco es duradero. Esta tardía representación como “autor” complica más sus autodescripciones previas, proyectándose como

60. “La traducción hace pasar la realidad salvaje al discurso occidental” (De Certeau 1975: 233). (Traducción de la autora).

un personaje múltiple<sup>61</sup> que cambia según la parte en la que aparece, y ocultando o resaltando las representaciones construidas, según convenga al plan textual.

Después de especificar en su prólogo que es “un traductor fiel”, en el cuerpo de su *Suma*, tanto en la primera como en la segunda parte, Betanzos carga esa imagen de inconsistencias al intervenir constantemente en su propia traducción: “[...] y yo he visto el cerro quemado [...]” (1987: 14); “[...] que preguntando yo a estos indios [...] y dijeronme que [...]”; “[...] y esta es la razón que yo desto tuve según que estos indios me dijeron y pregúnteles como se llamaba [...]” (1987: 14). Estas intervenciones<sup>62</sup> cambian la percepción del Betanzos traductor al Betanzos interrogador, intérprete y testigo, cumpliendo con actividades relacionadas más con la competencia de un autor pleno que con la de un mediador. Sus opiniones y sentimientos hacia lo que nos dice son explícitos, pudiendo cuestionarse tanto su apelación a la objetividad como su distancia del texto: “[...] que siendo una cosa tan insigne es lastima de la ver [...]” (1987: 171); “[...] y es tan grande que otro mayor no lo hay en la tierra [...]” (1987: 191).

Si consideramos que los textos coloniales tempranos son textos preformativos,<sup>63</sup> en el sentido que recrean la oralidad que les dio forma y que fueron realizados oralmente, el texto de Betanzos es un ejemplo paradigmático. Empezando por sus fuentes, orales inmediatamente antes de su traducción al castellano, su selección léxica nos recuerda continuamente que estamos leyendo lo que fue dicho. Esto es lo que Lienhard (1995: 262) y Jákfalvi-Leyva (1993: 259)<sup>64</sup> llamarían “escritura orali-

61. “[...] la descripción de un sujeto de escritura multiposicional y de una complejidad discursiva que en otro lugar hemos llamado ‘coral’ (Mazzotti 1994)” (Mazzotti 1995: 387).

62. Esto confirmaría la tesis de Demetrio Ramos de que las partes de la *Suma y narración de los incas* fueron escritas en diferentes circunstancias (Ramos 1987).

63. “No cabe la menor duda de que las crónicas de Indias puedan ser consideradas como escritura performativa, en el sentido estricto de ‘enunciado’ que, por su naturaleza misma efectúa una acción (según la definición escueta propuesta por Marc Angenot), y en el más general, implicado por el término inglés de ‘performance’, de rendimiento [...] Inscribiéndose en este contexto de escritura preformativa, [las relaciones] remiten a una concepción instrumental de la escritura. Narrar tiene una doble finalidad primordial: instruir y convencer” (Poupeney-Hart 1994: 160-161).

64. “Los textos coloniales andinos del siglo XVI que tratan sobre el mundo incaico tuvieron que recurrir ineludiblemente a la tradición oral transmitida por los historiadores o *quipucamayoc* nativos. [...] En ellos se da voz al sujeto colonizado, inscribiéndolo en un nuevo paradigma historiográfico. Proponemos clasificar a este tipo de textos como *crónicas oralizantes* (Jákfalvi-Leyva 1993: 259).

zante”. Betanzos lo escuchó y después de la traducción y transcripción (o inscripción) desea que sus lectores lo escuchen también. Leer o escuchar son consideradas hoy como actividades diferentes que no tienen relación entre sí, pero aparentemente esto no era lo mismo en el pasado. Betanzos utiliza el verbo “oír” cuando esperaríamos que usara “leer” hoy en día. La oralidad está muy cerca a su representación grafoalfabética cuando se lee en voz alta porque es posible escuchar lo que dice el texto (Zumthor 1985). No se trata de que la poesía medieval hubiera invadido las cortes o los monasterios españoles del siglo XVI, sino que la oralidad está presente en los documentos administrativos y en las relaciones históricas. En estos textos se registra la oralidad para conservarla más tiempo que el que permite la memoria.

Betanzos quiere llamar la atención de los enunciatarios hacia la narración que le han contado y él está refiriendo. Pero esta estrategia tiene un objetivo ulterior: hacer que su texto forme parte de lo que en ese tiempo se llamaba *publica vox e fama*, la opinión pública. Es importante para el autor que los funcionarios españoles consideren su texto como un documento histórico que contiene datos valiosos sobre los nativos. En otros términos, quiere que su texto sea considerado como una fuente.<sup>65</sup>

Este autor rara vez recurre a reclamos directos de veracidad. Parte de su estrategia es que no se hace necesario resaltar lo que es evidente. El relato del pasado nativo es transparente y no necesita mayor confirmación. Su historia personal y la de su esposa han quedado firmemente enraizadas en él. Algunos de los pocos comentarios sobre la veracidad de los contenidos de su “traducción” empiezan a aparecer en el texto hacia la segunda mitad de la primera parte: “[...] y esto no es fabula sino cosa de mucha verdad [...]” (1987: 170); “y es verdad que yo vi” (1987: 146).

Betanzos ha proporcionado detalles en cuanto a su participación como facilitador en la producción de un discurso andino interno para los lectores españoles de la Península. En mi opinión, se presenta a sí mismo como un mediador, pero actúa como un cronista seleccionando, organizando, editando, dejando de lado y resaltando temas de acuerdo con su

65. “Aprovecha tan bien la noticia de las historias... para corroboración y también aniquilación de las prescripciones y de los privilegios, que no ayuda poco a la declaración y decisión jurídica de la justicia en muchos negocios y de grande importancia, necesarios en los reinos y en favor de las cosas humanas, porque, según los juristas, las corónicas, mayormente antiguas, hacen probanza o, al menos, adminículo de prueba, en juicio, con tanto que desde antiguo tiempo se les haya dado fe y crédito, o cuando la tal historia o corónica haya sido guardada en los Archivos públicos de los reyes o reinos o ciudades, y por las personas públicas: así lo tratan y disputan los canonistas [...]”. (Las Casas [1552] 1986: 9).

propio criterio y objetivo, y a lo que se esperaba que informara.<sup>66</sup> Nuestro traductor/compilador interviene en cada uno de los aspectos relacionados con la escritura de un texto.

Las variadas representaciones de sí mismo que ofrece Betanzos pueden reducirse a la figura de la mediación que enmascara sus estrategias persuasivas destinadas a generar la confianza de su lectoría (de su época y actual). Esta confianza está construida sobre el efecto de verosimilitud que crea, como sobre el hecho de su no intervención en el texto. Bajo este efecto, la historia se cuenta sola, nadie la manipula ni la cambia; los hechos aparecen tal como sucedieron, sin la intervención del autor. Esta estrategia es crucial si lo que desea es hacer pasar sus intereses personales como Historia. La motivación económica es la que organiza su agenda; bajo esta influencia ha acomodando la historia para que coincida con sus intereses y poder hacerse merecedor de transacciones futuras. Contribuyendo aún más a la eliminación de fronteras en su texto, Betanzos reúne oralidad y escritura en una sola actividad. La Historia habla/dice, entonces el lector/auditor debe escuchar: se trata de la versión inka de la historia nativa, transparente y sin retoques, que contiene las “pruebas” de su propia vinculación a ella.

### Las tensiones en el texto: objetivos en conflicto

En la *Suma y narración* [...] se observa una particular tensión al relatar los hechos de la dinastía masculina de los Yupanki, en la que constantemente irrumpen las mujeres. Si se siguiera un patrón cultural europeo en la descripción del linaje inka, ésta sólo requeriría establecer la patrilinealidad dentro de matrimonios consagrados. Esta descripción aparece en Betanzos como cargada de una fuerte dosis de influencia nativa debido a la notable presencia de mujeres en su narrativa. Mi hipótesis es que esto se debe a la necesidad que tiene el autor de ofrecer un marco adecuado para insertar a su esposa nativa en el conjunto de parientes que rodea tanto a Huayna Cápac como a Atahualpa. Betanzos quiere dar testimonio y ofrecer pruebas “históricas” del parentesco directo de Cusirimay (Ángelina) con miembros de la dinastía inka. Esto le permite hacer reclamos de

asignación de encomiendas y de restitución de bienes ante la Corona. El solo hecho de haberse casado con Angelina lo hace acreedor a una encomienda en el reparto de Guaynarima. La tensión que se percibe en el texto emerge del esfuerzo que hace el autor por transformar su interés personal en una cuestión social susceptible de ingresar en el campo de lo histórico. Este procedimiento es a veces arduo, ya que se debe tener en cuenta el filtro cultural por el cual el autor no sólo aprehende su materia sino también el que tiene su lectoría, para quien un relato demasiado alejado de su experiencia sería incongruente. Este factor cultural de la tensión es el que genera el conflicto del paso de una patrilinealidad a una matrilinealidad; el factor personal es el que fuerza a la narrativa a tratar aspectos secundarios como si fueran prioritarios.

Voy a analizar las partes de la crónica de Juan de Betanzos que se refieren a las mujeres y que contribuyen a configurar la representación de un sujeto al que no pudo dejar de incluir en su relato si quería que Cusirimay (Ángelina) apareciera también en él. Pero este no era su objetivo explícito. El texto muestra que para Betanzos era necesario mencionar a varias de las mujeres para explicar la dinastía masculina de los Yupanki, si quería que el relato tuviera la cohesión que requiere su propia lógica interna. Para ello incluye abundante evidencia de la preeminencia que tenían las mujeres en la sociedad inka, tema que él desarrolla amplia pero indirectamente, como un subtexto de su objetivo principal. Otros cronistas tempranos, como Polo Ondegardo, por ejemplo, se limitan a expresar que “[...] ninguna cosa les era de tanta importancia a estos indios como las mujeres [...]” ([1571] 1990: 81), pero no da mayor información sobre cómo y por qué. Por su parte, Betanzos nos ofrece detalles sobre los rituales en los que participaban, sus nombres o títulos y el número de las integrantes de las diversas actividades que describe. Ello me permite realizar una indagación más profunda sobre el tema.

Desde una perspectiva semiótica, la estrategia narrativa escogida por el autor le permite introducir dos narrativas principales organizadas alrededor de dos isotopías entrelazadas (Rastier 1989) que son: la de la dinastía masculina y la del linaje matrilineal que lo sostiene. Esta segunda isotopía sirve para introducir una tercera, la de una mujer individual. Esta tercera narrativa aparece entrelazada con la segunda y tiene una existencia “parasítica” en lo que concierne al relato: no añade información decisiva ni realiza acciones destacables. El significado de esta inclusión, entonces, reposa fuera de la narrativa: en las intenciones del autor.

El concepto de complementariedad/antagonismo concebido como *Hanan* y *Urin* presente en las *saya*, unidades geográfico-socio-políticas

66. “Y justamente así como la traducción está sobredeterminada, también el “sujeto” bajo el colonialismo está sobredeterminado en el sentido que al sujeto lo producen discursos múltiples en sitios múltiples que permiten el surgimiento de una multiplicidad de prácticas” (Niranjana 1992: 32). (Traducción de la autora).

y rituales, está enraizado en el aspecto femenino de la formación y consolidación del Tawantinsuyu. Betanzos lo describe así:

[...] e de las casas del sol para arriba [Hanan Cuzco] todo lo que tomaban los dos arroyos hasta el cerro do agora es la fortaleza dio e repartio a los señores mas propincuos deudos suyos e descendientes de su linaje por linea recta hijos de señores y señoras de su mismo deudo e linaje porque los tres señores que de las casas del sol para abajo [Urin Cuzco] mando poblar según que ya habeis oido eran hijos bastardos de señores aunque eran de su linaje los cuales habian nacido en mujeres extrañas de su nacion e de baja suerte a los cuales hijos ansi habido llaman ellos Guacchaconcha que quiere decir deudos de pobre gente o baja generacion [...] (1987: 78).

De acuerdo a esta información, *Hanan Cuzco* es a donde pertenecen las mujeres del linaje inka; en *Urin Cuzco* están las mujeres de otros orígenes étnicos. Betanzos le atribuye valores a las partes que clasifica: una es “alta” (“propincuos”) y *Urin* es “baja” (“baja generacion”). En ambas viven hombres nobles, parientes o relacionados con el Inka: el origen étnico de las mujeres es lo que marca la diferencia entre las dos partes que constituyen el todo. Más que una jerarquización de “alto” a “bajo” que se podría referir exclusivamente al rango o a la geografía, el criterio era el de una complementariedad en la cual diferentes aspectos forman una totalidad y no contribuyen a una división. Tiene también un aspecto de antagonismo entre las partes que estimula la competencia y dinamiza la vida diaria y la realización de tareas. Obsérvese que Betanzos menciona primero a *Hanan* y después a *Urin*. Esto no es casual: aunque tienen las mismas responsabilidades administrativas (en lo que concierne a distribución de tareas agrícolas y administrativas y a la recolección de contribuciones), a *Hanan* siempre se le menciona primero porque tiene “preeminencia” sobre *Urin* (Ondegardo 1987: 153). Betanzos lo confirma cuando llama a *Hanan* “Capac Aillo”, el *ayllu* o linaje principal, y lo relaciona con los Yupanki (1987: 150).

La importancia que se le atribuía al matrimonio<sup>67</sup> es sintomática del hecho que casarse con una mujer *Hanan* y asumir la posición de Inka sucedía el mismo día: “[...] e esta tal señora habia de ser de padre e de madre derechamente señora e deuda del Ynga sin que en ella hubiese raza ni punta de Guacha Concha [...] y esta tal señora recibia el Ynga por

67. “El mito cosmogónico es el mito ejemplar por excelencia: sirve de modelo a los comportamientos de los humanos. Es por ello que el matrimonio humano se considera como una imitación de la hierofanía cósmica” (Eliade 1969: 126). (Traducción de la autora).

mujer principal suya el día que tomaba la borla del estado e insignia real e los hijos que ansi tal señora habia se nombraban Pivichuri<sup>68</sup> que dice como si dijéramos hijos legítimos [...]” (1987: 78). Se entiende aquí que es la madre la que establece la “legitimidad” en el mundo inka.<sup>69</sup> “[...] no heredaban ninguno destos su estado si no fuese el hijo de la tal Pivi mujer legítima que ellos dicen [...]” (1987: 78). La esposa principal de los inkas se identificaba como la *pivichurmi*. Betanzos explica varias situaciones de legitimidad y de ilegitimidad, que siempre se establecen a partir del origen de la madre. También nos habla de la matrilinealidad y, como en lo anterior, los asuntos de la descendencia están relacionados con *Hanan* y *Urin* y, por lo tanto, estrechamente vinculados al estatuto de la madre: “[...] y tomaron apellidos diversos casandose con mujeres que no eran de su linaje [...]” (1987: 150); “[...] y viendo esto los de Ynga Yupangue que ordenaron que los que ansi mezclasen sangre ajena que apellidasen nuevo apellido y sobrenombre para que ellos pudiesen limpiamente nombrarse Capac Caillo<sup>70</sup> [Capac Ayllu] [...]” (1987: 150).

Betanzos nos informa que el hijo más capaz del Inka, hubiera nacido de la *pivichurmi* o no, si fuera elegido para gobernar, tenía que casarse con la hija de la *pivichurmi*: “[...] con este tal daban e casaban la tal su hermana [...] que ansi su padre habia habido en la tal Piviguarme o mujer principal a la cual tenían e respetaban ansi los señores de la ciudad del Cuzco como los demas señores de toda la tierra como a su tal reina e señora principal de todos ellos [...]” (1987: 78-79). Siguiendo a Betanzos, el hijo elegido de un Inka, sin considerar quién fuera su madre, sólo podría gobernar si se casaba con una mujer *Hanan* descendiente de la *quya* (coya en el texto de Betanzos). Este hecho es el que convierte al candidato en Inka.

El cronista describe con lujo de detalles las ceremonias que rodean al matrimonio de los inkas. El elegido debe retirarse y ayunar durante un tiempo determinado. Luego debe vestir ciertas ropas y portar ciertas

68. “*Piui*: Hijo unico unigenito o hija unica de padre o de madre” (González Holguín [1608] 1989: 291); “Hija o hijo primogenito: *Ppiui churi*, o *ususi* o *huahua*” (Ibid.: 545).

69. Esta perspectiva difiere de la de otros investigadores: “En el momento de la conquista incaica, el modelo dominante del parentesco hallado en gran parte de la sierra andina era uno con líneas de descendencia paralela. Las mujeres se concebían a sí mismas como las descendientes, a través de sus madres, de una línea de mujeres; en forma paralela, los hombres se veían a sí mismos como descendiendo de sus padres en una línea de varones (Zuidema 1977a: 240-255; Lounsbury 1964)” (Silverblatt 1990: 3). Ver también Zuidema 1989.

70. Esta puede ser la versión de Betanzos sobre el origen de las *panaka*.

insignias. Las ceremonias también incluyen a la novia o futura *piwixarmi* y a su madre, la *mamanguarme* (1987: 78), quien participa activamente en los rituales del matrimonio y en los asuntos de Estado relacionados con ello. Ambas tienen que estar aisladas y ayunar antes de la ceremonia de bodas, no sólo la futura esposa. Todas estas actividades nos hablan de un cariz religioso de la ceremonia de investidura, que puede estar relacionado con el mito de origen de los Ayar. De acuerdo a Eliade: “[...] la fiesta no es la ‘conmemoración’ de un evento mítico (y por lo tanto religioso) sino su reactualización” (1969: 73).<sup>71</sup> La importancia de la misma queda aclarada por cuanto los contrayentes se “divinizan” una vez realizado el matrimonio, consagrando a ambos cónyuges como deidades (Eliade 1969: 93).

Queda expresado de muchas maneras que el Inka recién nombrado enlaza, al casarse, su propio linaje al de la *piwixarmi*. Pero el Inka pertenecerá a la *panaka* de su propia madre, mientras que sus hijos (con la *piwixarmi*) pertenecerán al de esta última. La novia, una vez casada, se convierte en *quya* y desarrolla actividades paralelas a las del Inka, gobernando principalmente sobre las mujeres y sobre las fuerzas femeninas (Silverblatt 1990: 44). En una sociedad que considera a lo femenino y a lo masculino como opuestos complementarios, a ambos se les asigna la misma importancia. El que los cronistas españoles en general no hayan registrado las funciones de las mujeres en el gobierno y el ritual durante el régimen inka no nos debe llevar a pensar que esas actividades no existieron. El filtro cultural las ha excluido cuidadosamente de las crónicas, haciendo su presencia invisible para el ojo patriarcal español.

Según el relato de Betanzos, Pachacuti Inka Yupanki tuvo trescientos hijos, tanto de mujeres Hanan como Urin: “[...] y en este tiempo hubo en su mujer la que tomara cuando tomo la borla dos hijos [...] y otro así mismo había habido en otras de sus mujeres [...] en este tiempo tomo por mujeres otras veinte señoras hijas de aquellos principales de la ciudad, así de los de Huren Cuzco como los de Hanan Cuzco [...]” (1987: 100). Aquí no se menciona la diferencia de rango entre las dos partes o *saya*, pero la identidad de las mujeres que “tomó” emerge de ellas. El origen de las mujeres marca el estatus de sus descendientes, establece la parcialidad a la que pertenecen y esa parcialidad determina la identidad de sus miembros.

71. (Traducción de la autora).

En el caso de las mujeres, es posible que la repetición de sus nombres (o títulos) sea más obvia que en el de los hombres. Encontramos muchas *mama oellos*, *mama cocas*, *mama raguas*. Los nombres o títulos aparecen y reaparecen de manera cíclica, sugiriendo su dedicación a una deidad o un ancestro o a la repetición de actividades rituales asociadas a la posición que esa persona ocupaba cuando se formó esa sociedad, su cercanía con lo sagrado, además de su inscripción en una línea de parentesco.

*Mama Oollo* ha sido identificada como la primera mujer/hermana/esposa de la civilización inka, como la productora arquetípica. Su nombre aparece posteriormente en la dinastía, cuando Betanzos nos habla de la *piwixarmi* de Túpac Inka Yupanki:

[...] al salir del Cuzco Yamque Yupangue dio por mujer a su hermano Topa Ynga Yupangue una hermana propia suya dellos la cual era muy querida de su padre Ynga Yupangue hermana menor dellos y de otra hermana mayor que así mismo su padre había dado por mujer a este Yamque Yupangue cuando la borla le diera como era su uso y costumbre la cual hermana que así diera por mujer a Topa Ynga Yupangue se llamaba Mama Oollo [...] (1987: 127).

El nombre reaparece varias generaciones después y probablemente indique un nuevo inicio o la reinstalación de la dinastía luego del *pachakuti* o transformación del predecesor de Túpac Inka Yupanki. Asimismo, *Mama Oollo* da a luz a *Huayna Cápac* antes que Túpac Inka Yupanki se convierta en Inka, antes de haberse casado “oficialmente” (1987: 128-129). En ese momento, aún no se le llama “*Mama Oollo*”. Ella adquiere este nombre o título durante la ceremonia matrimonial, pero no antes. Parecería que el título *mama* sólo se usa cuando la persona está casada o se está casando, mientras que otros sobrenombres, más descriptivos, se utilizan antes del matrimonio.<sup>72</sup>

La aparición y la continuación del “patronímico” *Oollo* la relaciona, siempre a través del linaje materno, a los ancestros femeninos en un doble lazo: por ser su descendiente y por ser su presencia renovada en la tierra:

72. La traducción de los nombres nos podría ayudar a identificar los títulos y a diferenciarlos de las descripciones. Esto nos permitiría captar la variedad de nombres que estarían identificando a una misma persona (Fossa 1993). Debemos considerar, también, que la información escrita con que contamos es la versión española de palabras quechuas; esto es, palabras en una lengua nativa que el escribano transcribió fonéticamente al alfabeto español. Esas transliteraciones fonéticas pueden no ser exactas, así como tampoco las transcripciones paleográficas de esas palabras.

[...] mando Ynga Yupangue que sacasen a su hija Mama Oello la que antes habia mandado meter alla dentro la cual habian vestido en la manera que para tal caso se requeria la cual salio con ropas segun su traje labradas de oro y lana fina bien ansi como si doncella fuera y Yamque Yupangue como la viese alli traer y bien asi como si fuera el padre de la moza la tomo por la mano y diola a Topa Ynga Yupangue pidiendole que la quisiese rescebir por mujer [...] (1987: 131).

Cuando Túpac Inka Yupanki envejece y su hijo escogido, Huayna Cápac, todavía es joven, nombra a dos “gobernadores” para que se hagan cargo de los asuntos de Estado hasta que su hijo tenga la edad adecuada: “[...] que tuviesen [Apogualpaya<sup>73</sup> y Oturungo Achache]<sup>74</sup> cuidado de mirar por su mujer Mama Oello madre del Guaynacapac y que la respetasen todos como a su señora y madre y que lo que ella les dijese y rogase pareciendoles que era cosa que conviniese al bien del Cuzco y sustentacion que lo hiciesen el tiempo que ella viviese [...]” (1987: 176-177). Éste es un ejemplo de la importancia de la mujer en el Tawantinsuyu: los gobernadores deben seguir los dictados de esta Mama Oello, si son convenientes para su consolidación. Ella tiene que haber ejercido algún tipo de poder, a través de la acción de los gobernadores. El Inka también les dice a los gobernadores que cuiden bien a su sobrino, el segundo Yamki Yupanki (1987: 177), eventual padre de Cusirimay.

Además, Betanzos nos ofrece largas explicaciones del sufrimiento de Huayna Cápac cuando su madre enferma y posteriormente muere. Nos refiere que se le trató espléndidamente después de muerta, como seguramente lo fue también durante su vida: “[...] hicieron un bulto desta Mama Oello y pusieronlo en su casa y pintaron una luna en el lugar do estaba la cual queria decir que aquella señora iba a do el sol estaba su padre y que era otra luna y a ella semejante [...]” (1987: 190).<sup>75</sup> Esta

73. “*Apu*: Señor grande o juez superior o curaca principal” (González Holguín [1608] 1989: 31). “*Huallpani*: Formar Dios y hazer, o criar. *Huallpak*, o *huallpapu*: El criador o formador” (Ibid.: 174).

74. “*Uturunkun Yachachiq*: El que amansa al otorongo” (González Holguín [1608] 1989: 361).

75. De acuerdo a Irene Silverblatt (1990: 34), “[...] los incas eran descendientes directos del Sol y de la Luna (Garcilaso [1615] 1961: 43-45, 47, 49). La Luna podía ser madre de todas las mujeres y el Sol el padre de todos los hombres, pero algunos humanos eran parientes más cercanos de los dioses que otros. ‘El Inca se llamaba a sí mismo hijo del Sol, y no tenía reparos en decir que tener al Sol como padre le permitía triunfar sobre los demás pueblos andinos. La reina sostuvo tener un privilegio similar’ (Cobo, II, 1964: 70)”. “La Luna dominaba el lado femenino del cosmos incaico, y la reina, como su más cercana descendiente humana, dominaba a las demás mujeres” (Silverblatt 1990: 35).

asociación con lo sagrado y la especial dedicación a la luna indica que Mama Oello estaba estrechamente relacionada con lo divino. Si el Inka era el hijo del sol, Mama Oello era la hija de la luna.<sup>76</sup>

Lo que considero como el momento crucial del relato de la *Capac-Cuna* o dinastía de los Cápac, aparece al final de la primera parte: “[...] llego un orejon y dijo a Yamque Yupangue que alli estaba junto al Ynga que su mujer Tocto Oello habia parido una hija de lo cual Yamque Yupangue se holgo por ser hija [...] y como Guaynacapa lo oyese dijo: esa es mi madre y para mi la quiero yo [...]” (1987: 197). Betanzos utiliza el discurso directo como una estrategia testimonial: Huayna Cápac es el que habla, sin intermediarios. El efecto que produce es el de traer la presencia del poderoso a un primer plano, mientras su audiencia obedece sus órdenes y sus deseos se cumplen. Sus deseos son claros y no pueden ser rechazados ni ignorados.

Betanzos está introduciendo a tres miembros de la “familia real” Yupanki. Con el primer miembro se establece la relación de hermandad entre Mama Oello y la esposa de Yamki Yupanki (el nombre de esta última no se menciona en el texto). La segunda aparición relaciona a Yamki Yupanki como hermano mayor de Túpac Inka Yupanki; Yamki es quien preside las ceremonias de matrimonio y de acceso al trono de su hermano menor, aun cuando el padre de ambos está vivo. Luego, este personaje central, Yamki Yupanki, que no aparece en ninguna otra referencia histórica de la época, y su esposa tienen un hijo, un segundo Yamki Yupanki quien, en su momento, se casa con Tocto Oello, hermana de Pallacoca,<sup>77</sup> la madre de Atahualpa. De esta unión nace Cusirimay Oello. Betanzos está estableciendo así las conexiones entre dos generaciones reales que aseguran la inserción de Cusirimay en el linaje reinante a través de su parentesco materno que, a su vez, le proporciona la posibilidad de casarse con Atahualpa. Según Betanzos, Yamki Yupanki y Huayna Cápac son primos y están casados con dos hermanas, probablemente *Haman*, y por lo tanto capaces y hábiles para transmitir el linaje del *Cápac Ayllu*. Asimismo, el ser hermanas contribuye a establecer una relación más estrecha

76. “La Luna [...] era hermana y mujer del sol, y [...] le habia dado Illa Tecce (Viracocha) parte de su divinidad, y hechola señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas y del parto de las mujeres y reina del cielo. A la luna llaman Coya, ques reina [...]” (Blas Valera 1950: 136, citado por Silverblatt 1990: 34).

77. “*Pallani*: Cođer del suelo, o de árbol o la cosecha o cuies. *Pallani*: Cođer a mano cualquier cosa” (González Holguín [1608] 1989: 274). *Pallacoca* podría estar representando a Mama Coca, una de las “mamas” arquetípicas.

entre Tocto Oello y Huayna Cápac. Este último es, para los españoles, la piedra de toque de la jerarquía y nobleza inkas.

Las palabras de Huayna Cápac marcan la tercera aparición de Mama Oello, ahora como su sobrina, indicándonos el resurgimiento cíclico de una poderosa presencia femenina desde que se inicia el linaje. Estas reapariciones, asociadas a los gobiernos *pachakutiq*, parecen estar relacionadas con aspectos de difusión de la cultura inka: la primera mención se vincula con el establecimiento del Cuzco como el centro de la civilización; la segunda se refiere al proyecto de creación de un nuevo centro de influencia en Quito. Las figuras femeninas primarias eran necesarias para iniciar un nuevo ciclo desde un nuevo centro.

Después de establecer quién era la madre de Huayna Cápac y su alta posición en la jerarquía inka, es decir, habiendo establecido claramente el linaje matrilineal, Betanzos nos ofrece una detallada explicación de quiénes eran los descendientes de Huayna Cápac, intentando, una vez más, tejer una espesa capa de parientes alrededor de Cusirimay Oello, conocida después como Angelina Yupanki. No sólo nos explica Betanzos quiénes fueron los hijos de Huayna Cápac, sino que insiste en decir quiénes fueron sus madres, subrayando la que parece ser la manera nativa de identificar a los nobles por su filiación materna: “[...] el [Huayna Cápac] tenía muchos hijos que habia habido en hijas de señoras de la ciudad del Cuzco y de su linaje (Hanan) porque Atagualpa era hijo de una señora del Cuzco llamada Pallacoca de la línea de Ynga Yupangue y prima segunda de Guayna Capac y biznieta de Ynga Yupangue [...] y Guascar era hijo de una mujer que llamaron Ragua Oello de la nación de los de Urin Cuzco e algún tanto deuda de Ynga Yupangue [...]” (1987: 194). Pallacoca entonces, es *Hanan* y Ragua Oello es *Urin*. El problema, de acuerdo a Betanzos, surge del hecho que ninguno de los hijos de Huayna Cápac que se menciona aquí, Huáscar ni Atahualpa,<sup>78</sup> había nacido de la *piwixarmi*: “[...] ni el uno ni el otro eran legítimos porque Guaynacapa no hubo hijo varon en su mujer principal sino una hija la cual se llamo Asarpay [...]”<sup>79</sup> y como

no hubiese habido Guayna Capac hijo varon en su mujer principal hubo esta division entre estos dos hermanos [...]” (1987: 204).

Para Betanzos, el origen de las guerras entre Huáscar y Atahualpa fue la ausencia del vínculo materno con la *quya*, la *piwixarmi*. Una vez más, nuestro cronista le asigna la mayor importancia al hecho de la descendencia materna. Se reconoce la patrilinealidad; no hay dudas en lo que respecta a la identidad del padre de Huáscar y Atahualpa. Pero ninguna de sus madres calificaba como “legítima esposa” y por ende como la transmisora, de madre a hijo, de la consagración como Inka. Por otro lado, se afirma que Huáscar era *Urin* y Atahualpa *Hanan* porque sus madres también lo eran. Ya vimos que los hijos pertenecen a las *panaka* de sus respectivas madres.

La posición y el destino de Cusirimay han sido delineados, sin lugar a errores, en el tiempo de Huayna Cápac, extendiéndose hasta el tiempo de Atahualpa, el de Pizarro y el del propio Betanzos: “[...] y Guaynacapa dijo en aquella fiesta que el la quería para si y que habia de ser Piviuarmiti de Atagualpa su hijo diciendo que habia de ser su mujer legítima y principal de su hijo Atagualpa [...]” (1987: 197-198). Durante la celebración de su primer cumpleaños, es Huayna Cápac el que le pone el nombre a la niña. Cusirimay nos vuelve a llevar hacia la Mama Oello del origen y a la Mama Oello madre de Huayna Cápac, a la que siempre se le consultaban los asuntos de Estado y fue asesora de los gobernadores. Como al ser *quya*, Cusirimay será considerada también como una mediadora celestial a través de la figura lunar, el nombre inicial que le pone Huayna Cápac, Cusirimay, sugiere su deseo de que ella siempre interprete buenas noticias o “venturas” para los que necesiten respuestas de los oráculos: “[...] y pusola Habla ventura (Cusirimay) porque tenia pensamiento Guaynacapa de hacer una jornada en fin destas fiestas [...]” (198). Este hecho no nos debe distraer de la connotación de lo sagrado que tiene el hablar a través de oráculos, tal como nos lo recuerda la palabra *rimay*. Las deidades hablan en los Andes; necesitan voces, voces humanas femeninas para expresarse. Se acostumbraba hacer consultas a los oráculos antes de viajar, antes de ir a la guerra y al tomar decisiones importantes.

Las actividades relacionadas con los oráculos y los sitios de consulta rara vez fueron descritos por los españoles. Cuando se les describió, se pasan por alto detalles importantes y, como consecuencia, ha sido difícil

78. “*Atau o ataucay*. La ventura (en guerras). La ventura en cosas muy graves o excelentes, como es la salvacion o los dones de la gracia [...] *Ataumiyoc*: El dichoso assi” (González Holguín [1608] 1989: 36).

79. La *piwixarmi* sólo había tenido una hija, identificada como Asarpay (Sarpay o Asarpay), otra mujer de alto rango dedicada al culto. Silverblatt (1990: 36) cita a Cobo (1964: II, 198) y a Pedro Pizarro (1968: 491-492) para afirmar que era ella quien tenía a su cargo el culto del Apurímac, un oráculo que hablaba por la garganta de un río. Se le menciona en las crónicas porque saltó del santuario del templo, en lo alto de las montañas, hacia el río

Apurímac, ante los ojos asombrados de los invasores. La palabra *arpay* significa sacrificio y la acción de sacrificar (González Holguín [1608] 1989: 34). Probablemente tuvo un nombre compuesto, tal como *Añas Arpay*, que la relacionaría con la luna y las cosechas de maíz.

relacionar a las mujeres con la consulta y la mediación en los oráculos. Esto es especialmente cierto cuando a las mujeres dedicadas a las actividades sagradas (Pease 1992a: 110) se les ha descrito con el genérico de *mamaconas* y se han establecido paralelismos evidentes entre ellas y las monjas católicas (Cieza 1985: 80-81) que no tienen ninguna independencia de las actividades religiosas masculinas. Además de ello, esta identidad oculta la fuerte asociación entre lo sagrado y el ejercicio del poder que se da en los Andes. La importante actividad que desplegaron las mujeres en los oráculos se vio disminuida por las interferencias culturales que dificultaron su percepción y su descripción, tildándola de actividad demoníaca. Si Cusirimay se hubiera casado con Atahualpa, como descendiente Hanan que era, su nombre hubiera cambiado a Mama Oello, convirtiéndose en la materialización cíclica de esa entidad arquetípica que tiene las capacidades para mediar positivamente en asuntos en los que lo político, lo social y lo sagrado se entrecruzaban.

Unas líneas después, Betanzos nos hace oír su propia voz, enunciando dentro de su propia enunciación. Sus palabras actúan como puentes entre el pasado y el presente, entre las dos culturas en conflicto y confrontación, la inka y la española, viajando desde Cusirimay hasta Angelina y anclándola en su relato y en la vida española en el Cuzco: “[...] la cual muchacha [Cusirimay] fue doña Angelina Yupangue que el marques don Francisco Pizarro tomo para si en la cual hubo dos hijos [...]” (1987: 198). Una vez que se le conoce como Angelina Yupanki, bautizada por curas católicos, es el mismo marqués quien la toma como pareja. Esto nos permite identificarla también como una figura predominante en la corte de Atahualpa. Sabemos que después de la muerte de Francisco Pizarro, es el mismo Betanzos quien se casa con Angelina Yupanki, siguiendo las recomendaciones del rey que transmite su emisario Vaca de Castro. Las órdenes del rey de España eran proteger a los parientes nobles, especialmente a las mujeres, y fueron emitidas específicamente para ellos a través de Vaca de Castro, tal como lo registra el cronista oficial, Antonio de Herrera, en sus *Décadas* (1955, 14: 379). Una forma de protección de las mujeres era casarlas con españoles. Al casarse con ella, Betanzos simultáneamente establece el linaje real de Angelina, insistiendo en el uso del patronímico Yupanki ante las autoridades españolas para quienes escribe su obra. Prepara así el camino para los reclamos de restitución de las propiedades de su esposa nativa.

A manera de conclusiones hemos observado cómo se fueron perfilando las “narrativas entrelazadas”: la dinastía inka y la matrilinealidad. Esta última permitió que se generara el subtexto de Cusirimay. La

primera narrativa obedece al deseo explícito del autor de satisfacer la exigencia de información de la Corona española sobre la vida de los gobernantes en los Andes antes de la invasión española. La segunda, necesitada más que deseada, surge a pesar del filtro cultural español que no permite apreciar las actividades femeninas y la importancia de lo materno en el mundo inka. Aquí, los filtros culturales de Betanzos cayeron ante la urgente presión de su agenda personal. Esta agenda lo obliga a inscribir a Cusirimay (Angelina) en su texto que, como hemos visto, sirve para identificarla, establecer su linaje (según Betanzos) y preparar el camino para futuras negociaciones. Esta última narrativa no contribuye a aclarar el pasado inkaico; más bien contribuye a vislumbrar un futuro más desahogado para el autor.

El rol central otorgado a Cusirimay en una narrativa sobre Huayna Cápac evidencia el esfuerzo que hace el autor por ocultar sus motivos tras la lista de gobernantes inka que ahora está siendo cuestionada. Sus estrategias persuasivas puestas en acción a partir de su rol como mediador entre la voz de los nativos y los oídos de los españoles apoyan aún más su intento por simular la voz de los nativos, cuando quiere recuperar riquezas asignadas a sus familiares.

A la hora de leer a Betanzos, hay que tomar en consideración los conflictos que emergen de las dos narrativas de su obra: el cultural, cuando la patrilinealidad se convierte en matrilinealidad, y el personal, al intentar pasar como Historia sus intereses personales.

### De la certeza a la duda: Ondégardo y los *khipu*

En *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* [...], Ondégardo informa que utiliza los “quipos” o “registros” para verificar la información que le dan los naturales: “[...] y así se puede entender conforme a la relación que ellos dan y lo que tienen asentado en sus registros [...]” (1990: 77). Tiene gran confianza en la exactitud y certeza de la información registrada en *khipu*: “Sería nunca acabar hacer relación de todos y los que estos declaran por sus quipus y se entiende claro ser así [...]” (1990: 111). Enfatiza aún más su convicción de la garantía que brindan los *khipu* basándose en el cuidado puesto en su confección: “[...] en lo cual se tenía tanta cuenta que después de vista y entendida por sus nudos ninguno dudara sino que la distribución era igual y ninguno era agraviado [...]” (1990: 116). Llega a afirmar que la certeza que ofrecen los registros de los naturales tiene calidad de prueba judicial: “[...]”

tambien me satisface ser esto asi porque declararon haber una [...] que parecio probanza de lo que esta dicho porque en ello no se pone duda [...]” (1990: 99).

A pesar de tener esta certidumbre, Ondegardo no se contenta con que le informen de lo que contienen los “quipos y registros” ya hechos, sino que quiere ver cómo se registra en ellos la información relacionada con la distribución y cobranza de la tasa: “[...] yo quise saber la orden que tenian en la paga y halle que [...]” (1990: 132). Ondegardo hace acto de presencia en cuatro reuniones de distribución.<sup>80</sup> Además de ello, resalta su calidad de testigo presencial del manejo del *kipu* en otras ocasiones: “[...] en menos de tres horas supo delante de mi cada parcialidad lo que le cabia [...]” (1990: 151), “[...] yo me ha hallado presente en la division [de tierras] en muchas [provincias][...]” (1990: 59); y da sus razones para ello: “[...] me halle yo presente para entenderlo de raiz [...]” (1990: 154). Su interés por descubrir la técnica del registro del *kipu* y por entender su funcionamiento es evidente.

Ondegardo entiende el mecanismo de distribución y ve cómo éste se refleja en el registro: “[...] la razon esta clara y veese por evidencia[...]” (1990: 154). Esa pasión por lo evidente,<sup>81</sup> por lo visto, cobra importancia decisiva cuando observa la distribución de la tasa: “[...] que la vista del mismo negocio lo hace clara y las razones por escrito no son tan viva probanza y no hay quien no se canse en darles en cosa que ve por vista de ojos [...]” (1990: 143). La equidad en el reparto del peso del tributo y en la organización de la recolección de los productos “[...] parece dificultoso de crear; visto no tiene duda” (Ondegardo 1990:1 55). Esta aclaración está dirigida a los españoles que creen que los *kurakas* se hacen ricos a costa de la “gente del común”, opinión que el autor rebate muchas veces. Ondegardo ha visto cómo se utiliza el *kipu* para la distribución de la tasa para el encomendero y de las tierras para el cultivo, y ha quedado satisfecho con la cuenta que allí se llevaba y con lo que le tocaba a cada parcialidad. Da por sentado que su averiguación es certera si la basa en lo contenido en los registros y memorias, es decir, en los *kipu*. Ondegardo prefiere la observación directa a cualquier información de segunda mano. Puede ser por su formación profesional como abogado o por su

80. “[...] la distribucion que en mi presencia ha hecho el repartimiento de Pava cuatro veces en diferentes tiempos” (Ondegardo 1990: 150).

81. “[...] la vista de ojos [...] es la probanza mas evidente de todas [...]” (Ondegardo 1990: 152).

acuciosidad personal, pero como él dice “[...] no hay mejor provanza que la vista de ojos” (1990: 152).

Los *kipu* concitan el interés de Ondegardo por contar con una fuente fidedigna cuando averigua sobre los orígenes de los inkas: “[...] según yo averigüe por las memorias fueron estos daños antigüisimos cuanto alcanza su noticia [...]” (1990: 105). Son también los *kipu* los que le sirven de fuente para encontrar los lugares sagrados indígenas: “[...] y yo por sus mismos registros para ensayar la manifestacion saque muchas [huacas] de las provincias de [...]” (1990: 45). Sabemos que encontró las tales *wak'a*, de manera que su hallazgo confirma la confiabilidad de los *kipu* como registro de información que refleja la realidad concreta.

En mi opinión, Ondegardo es uno de los españoles que conoció más de cerca y durante más tiempo el registro en *kipu*. También creo que llegó a tener un alto grado de familiaridad con ese sistema de codificación. Un profesional de la búsqueda testimonial, como el licenciado, no pudo haber quedado conforme con un sistema que no entendió. Considero que su comprensión llegó más lejos que la de cualquier español de su tiempo, sin que dejara de reconocer su complejidad: “[...] que de aquí a cincuenta años no seria poco que nosotros los supiesemos entender [...] que cada uno tiene consideraciones en la suya [parcialidad] de cosas en particular y que queriendolo yo saber me han espantado [...]” (1990: 149). El querer saber más sobre el proceso en el que los cordeles de colores se iban anudando a la par que registraban la información indica no sólo un gran interés sino también una curiosidad que le hubiera gustado satisfacer.

La centralidad de los *kipu* en el mundo andino queda demostrada por Polo Ondegardo cuando se refiere a su uso en varios contextos. Además del económico y del histórico, trata del legal. Su interés profesional lo lleva a extenderse más en detallar el registro en *kipu* de las “leyes y estatutos” indígenas: “[...] otra cosa que no pudiera creer si no la viera que por hilos y ñudos se halla figurada [sic] las leyes y estatutos asi de lo uno [la religion] como de lo otro [gobierno] [...]” (1940: 130). Esta certidumbre, descrita en su *relación* de 1561, lo lleva, en 1571, a defender los “fueros de los indios” cuando otros españoles no habían terminado de discutir su humanidad, y menos de convencerse de ella. Ondegardo observa sorprendido los detalles que llega a comprender: “[...] y aun tuve alguna claridad de los estatutos que en tiempo de cada uno [reyes] se avia puesto y dende a quando se avia introducido y se guardavan las costumbres [...]” (1940: 130). Dice Ondegardo que el conocimiento de estas costumbres no se habría tenido de faltar los *kipu*: “[...] y aun esto fuera

también dificultoso si las costumbres no tuvieran tracto sucesivo y se continuaran de unos en otros y estuvieran vivos aquellos ñudos y registros que ellos tienen [...]” (1940: 131). En el rubro de las costumbres, las ceremonias con sus rituales y cantares también aparecen en los *kipu*: “[...] y halle [...] los hilos y cuentas de sus hazañas [de Inka Yupanki] e fiestas e ydolatrias que estatuyo [...]” (1940: 154).

Estas alusiones a los diferentes contextos en que aparecen los *kipu* y los contenidos que de ellos se deriva, son indicativas de la existencia de una gran variedad de estos registros que estaría en relación directa con su temática. Había, pues, una gran cantidad de *kipu*. La cantidad se comprueba cuando Ondegardo nos habla de las copias que algunos tenían: “[...] y aunque en el registro de los incas muy por extenso hallemos memoria también cada provincia tiene sus registros [...]” (1990: 42). Además de ello, cada nivel de mando tenía sus propios subregistros que estaban a cargo de “principalejos” (1990: 154). Los numerosos *kipu* utilizados constantemente nos remiten a problemas logísticos con ellos, ¿dónde y cómo se guardaban? Había lugares destinados a su conservación: “[...] depositos [...] de registros o quipus [...]” (1990: 113), y personas encargadas de su cuidado: “guardas de registros o quipus” (1990: 113). Artículos tan centrales para la administración inka no podían sino tener un lugar destacado en la organización de los pueblos y regiones que estaban, literalmente, conectados por hilos.

La codificación y decodificación de la información registrada en los cordones estaba a cargo de los *kipukamayuc*: “tienen en esto grandes oficiales” (Ondegardo 1990: 123). El licenciado no nos dice, empero, que él dirigía sus averiguaciones a estos “oficiales” o *kamayuc*, sino que sus preguntas iban hacia los más ancianos que habían vivido la experiencia y que tenían acceso a los *kipu* o a los *kipukamayuc*. Queda claro que estos “viejos” eran autoridades indígenas: “[...] porque tratando yo desta materia con los viejos que fueron gobernadores del inga [...]” (Ondegardo 1940: 152); “[...] según afirman aquellos viejos que yo halle que tuvieron cuydado del gobierno en tiempo del inga que ay algunos bivos en el Cuzco [...]” (1940: 171); “[...] yo [he] hecho mi diligencia [...] [interrogando a] los viejos que entendian en el gobierno [...]” (1940: 196) o lo fueron en tiempos de los inkas. En muchos casos se observa que los informantes más “viejos” eran también *kipukamayuc* y, por lo tanto, “principales”.

Afirmo que eran autoridades porque Ondegardo no pudo haberse comunicado con nadie que no fuera un “principal”: “[...] no se puede bien averiguar porque son los indios fuera de los principales tan cerrados [...]” (1990: 152). Su opinión con respecto a los informantes es que ninguna

persona del común se brinda a dar información: “[...] aunque los quieran preguntar [a los indios del común] otras cosas mas fáciles [que su sistema de distribución] no dan mas razon dellas [...]” (1990: 156). Insiste en ello categóricamente: “[...] con los indios [del común] mal se puede hablar en esto [...]” (1990: 158). Por todo esto, la afirmación de que los “viejos” y los *kipukamayuc* fueran los mismos es plausible.

Para estudiar las actitudes de Ondegardo hacia el registro de la tasa en el *kipu*, utilizaremos la información semántica con que contamos. Las actitudes del licenciado varían dentro de un rango más o menos amplio: van desde el asombro hasta la confianza. Para reaccionar así ante este código y lo que contiene, Ondegardo ha tenido que familiarizarse con él y conocerlo bastante bien, como lo muestran las diferentes opiniones que expresa sobre los *kipu*, sus funciones y su utilidad. Notemos que también le da un valor testimonial al código y lo considera como una fuente de datos para validar cualquier información que se ofrezca.

Ondegardo ha tenido una larga e intensa experiencia directa, si no con el manejo de los *kipu*, sí con la observación de su utilización. Veamos cómo grafica él sus contactos con el código: “[...] por la manifestacion general que por sus quipos y registros hicieron ante mi y ante los prelados [...]” (1990: 35); “[...] y yo por sus mismos registros para ensayar la manifestacion saque muchas [guacas] [...]” (1990: 45); “[...] que de todo tienen cuenta y razon [...] que es cosa que con dificultad lo pudiera yo creer si no lo viera [...]” (1990: 78); “[...] y según yo averigüe por las memorias [...]” (1990: 105); “[...] yo vi las cuentas que se tomaron a su mayordomo [...]” (1990: 127).

En una oportunidad, Ondegardo y otras autoridades han solicitado que los naturales les hagan una “manifestación”, cosa que hicieron ante ellos. Él mismo ha comprobado si en el *kipu* estaba registrado lo que le manifestaban, constatando que así era. En otras oportunidades, Ondegardo ha sido testigo de vista de estas actividades realizadas por necesidades de los nativos. El mismo Ondegardo no sólo ha visto obtener datos, sino que los ha obtenido él mismo, además de haber cruzado información de los *kipu* para confirmarla. Así pues, Ondegardo ha sido testigo interesado en ver cómo se realizaba la contabilidad y el registro en estos cordones, ha convocado a los especialistas para que le brinden la información que buscaba y ha obtenido esa información a satisfacción. Incluso ha hecho pruebas de veracidad entre ellos.

Esta actitud interesada se alterna con el asombro que le produce descubrir la exactitud del sistema y la amplitud de su cobertura en tiempo y en variedad de productos. El asombro, la sorpresa y hasta la admiración

del licenciado han quedado registrados en *Notables daños* [...]: “[...] que de todo tienen cuenta y razon desde que el Inca los sujeto hasta hoy que es cosa que con dificultad lo pudiera yo creer si no lo viera [...]” (1990: 78); “[...] por tanta orden y cuenta que seria dificultoso creerlo ni darlo a entender como ellos lo tienen en su cuenta y por registros [...]” (1990: 85); “[...] lo tienen tan por cuenta y razon por menudo que daran hoy la cuenta de todo[...] que cierto es cosa que no se puede creer [...]” (1990: 123); “[...] en la cuenta y distribucion de esto que se trae es cosa que no se puede creer ver su curiosidad [...]” (1990: 144); “[...] entendido que entre ellos hay orden y cuenta y razon tan delicada [...] cuando hacen sus repartimientos que es cosa maravillosa la diligencia que ponen [...]” (1990: 150). El licenciado encuentra inverosímil el nivel de detalle al que llega el registro nativo, la prolijidad de las cuentas conservadas. Le parece extraordinaria la capacidad del registro que puede acomodar aspectos minuciosos desde hace más de cuatro siglos y dar cuenta de ellos. Es un sistema de registro en el que no sólo resulta fácil incorporar la información más variada, sino que esa información puede hallarse sencillamente. A criterio de Ondegardo, la eficacia del *kipu* no es sólo increíble, sino que es difícil comunicarla con algún grado de credibilidad. Si a él, que lo está viendo, le resulta casi imposible asimilarla, le parece que sus lectores tendrán aún más inconvenientes que él para reconocer que el sistema de registro por *kipu* es “cosa maravillosa”.

Ondegardo comprende el sistema: “Seria nunca acabar hacer relacion de todos y los que estos declaran por sus quipus y se entiende claro ser asi [...]” (105) y lo considera más sencillo para efectuar registros y rendir cuentas que el sistema escrito, con el cual lo compara implícitamente: “[...] para su verificacion ni hay ni puede haber conforme a la costumbre de estos indios mas claridad de la que halle que no fue pequeña pues faltandoles escrituras no pudieron tener otra que mas satisficiese a [que] sus propios quipos por registros” (1990: 39). Se refiere reiteradamente a la simplicidad de la operación: “[...] y con esta orden y division era facil tener cuenta con todo como ellos la tenian [...]” (1990: 121); “[...] en media hora sabrian la distribucion como se habia de hacer y cuanto cabia sin altercarle mas de sacar sus hilos con sus nudos [...]” (1990: 122).

Quienes operan y conservan los *kipu* de la tasa son personas especialmente preparadas para ello y son miembros de la clase gobernante. Ondegardo describe a esos funcionarios: “[...] personas que los entienden [los registros] [...]” (1990: 50); “[...] los mandones tenian [cuenta de cuando le cabia el trabajo a la gente comun] [...]” (1990: 118); “[...] tienen de esto grandes oficiales [...]” (1990: 123); “[...] indios principales y

quipocamayos que son sus contadores o marcamayos [*sic* por *markakamayuy*]. Añade que existen “gobernadores” que tienen como función recibir relaciones anuales de las cuentas hechas por particulares: “[...] un gobernador inca a quien todos obedecian y daban cuenta cada un año de todo lo hecho en aquel distrito [...]” (1990: 45). Este funcionario<sup>82</sup> está en capacidad de saber cómo se distribuye una cantidad dada de un producto: “[...] en un momento sabía cada gobernador cuanto cabia a su distrito y a los depositos de el [...]” (1990: 121). Dado que estos funcionarios relacionados con la actividad de registrar y rendir cuentas estaban seguramente vinculados con la administración inka, es posible que todo se tratara con ellos, de palabra, en quechua general. Este último punto apoya la noción de que el licenciado Polo conocía las lenguas nativas y, especialmente, el quechua general.

Ondegardo no puede reprimir su asombro al constatar la certeza de las cuentas conservadas en *kipu*. Su conclusión es que son instrumentos de toda confianza, como se puede apreciar en sus palabras: “[...] y asi se puede entender conforme a la relacion que ellos dan y lo que tienen asentado en sus registros [...]” (1990: 77); “[...] es bien que se entienda que tuvieron orden y tienen relacion de ella [...]” (1990: 78); “[...] en lo cual se tenia tanta cuenta que despues de vista y entendida por sus nudos ninguno dudara [...]” (1990: 116); “[...] que asi es verdad que la cuenta es cierta sin mudarse su orden a quien les ha de averiguar [...]” (1990: 146). Su confianza en el sistema de registro del *kipu* es indicativa del conocimiento que tenía el licenciado que excedía el sistema mismo para adentrarse en las costumbres que lo requerían y las circunstancias en que se le utilizaba. Su intención aquí es que esa confianza se extienda a otros españoles y que se divulgue entre ellos ese tipo de registro para poder seguir utilizándolo.

La confianza en la información cierta que proporciona el *kipu* invita al licenciado Polo a considerarlo como fuente, de la misma forma en que un registro o un padrón lo es en España. Esta confianza le permite citar al *kipu* como fuente para muchas de sus investigaciones en los Andes: “[...] por los registros se le [a Huayna Cápac] mataron mas de mil personas de todas las edades [...]” (1990: 105). El *kipu* es también un apoyo en su argumentación a favor o en contra de algún hecho: “[...] y con esto se entendera cuan mal afirman algunos que los lucanas y chumbivilcas y chi-

82. Matienzo (1967: 24) lo identifica con el *tukuyrikuy*: “[...] al *tocoirico* (que es el juez cobrador que había de haber en cada repartimiento [...]) para que lo asentase por su quipo o cuenta [...]”.

chas y otros asi no sirviesen cada provincia demas de lo sobredicho hallandose como se halla en sus quipus y registros gran suma de oro y ropa y ganado y todo lo demas traído de las dichas provincias [...]” (1990: 88).

Pero esta confianza no es monolítica: va variando entre la plena seguridad de su certeza, reconoce su limitación y llega hasta la duda.

La limitación de lo que se puede entender de la comunicación entre andinos y españoles es un hecho cultural que sobrepasa los estrechos márgenes de los códigos, como en el caso siguiente: “[...] pero con todo eso según la relacion y lo que se entiende habia sin comparacion mucha suma de ello [...]” (1990: 90). La aclaración “y lo que se entiende” nos recuerda las brechas existentes entre las axiologías de cada una de las culturas enfrentadas y las variadas formas en que cada una clasifica y organiza su mundo.

Uno de los mayores impedimentos para el intercambio de información reside en la contabilidad del tiempo: “[...] solo hace al proposito saber que lo que se puede averiguar y conjeturar por la cuenta de estos indios no debe hacer trescientos cincuenta o cuatrocientos años que estos indios no poseian ni señoreaban mas de aquel valle del Cuzco [...]” (1990: 40); “[...] que se acuerdan por sus quipos de diez a doce señores y según lo que dicen haber vivido cada uno no se puede extender el tiempo a cuatrocientos años. Este mismo tiempo poco mas o menos debe de hacer que ellos empezaron a señorear [...]” (1990: 41); “[...] considerando que por lo menos a lo que ellos se acuerdan ha mas de cuatrocientos años que los sujeto [...]” (1990: 79). Es evidente que el licenciado está haciendo un esfuerzo por interpretar el cómputo del tiempo que le ofrecen los nativos y convertirlo a unidades conocidas, como años y siglos. El hecho de omitir la información que se refiere al tiempo es otro síntoma de que cada cultura tiene su forma específica de hacerlo que puede no ser tan simple comunicar o comprender: “[...] se dejó de poner en relacion los años y tiempos y la cantidad se se habia dado en muchos años [...]” (1990: 85).

Al abordar esta cuestión del tiempo, llama la atención que Ondegardo sólo llegue hasta el origen del inkario, según sus cálculos, y no vaya más atrás en la historia, hasta los antecesores de los inkas. Para Ondegardo la etapa de civilización comienza con ellos: “[...] antes que estos indios fuesen sujetos al Inca cuando eran [behetrías] de lo cual en sus originales hay bastante memoria que se pueda colegir el tiempo que ha que entraron debajo de leyes universales [...]” (1990: 39); “[...] de todo tienen razon desde que el Inca los sujeto hasta hoy [...]” (1990: 78). Además, Ondegardo considera que sus fuentes son eminentemente inkas: “[...]”

y aunque en el registro de los incas muy por extenso hallamos memoria [...]” (1990: 42).

Hallar las equivalencias de las medidas de extensión y área es otro problema con que se topa Ondegardo: “[...] por las cuentas pudieramos averiguar la cantidad de tierras que para esto se aplica en cada parte [...]” (1990: 50). Las dudas acechan a nuestro autor cuando lo que quiere registrar es el salario, es decir, la retribución monetaria por trabajo realizado, aspecto inexistente en el inkario: “[...] yo quise saber si se les compensaba el trabajo quieren decir que en todo se tenia cuenta pero no se pueden averiguar tantas cosas al cierto sin que en algunas quede duda [...]”. Tratar de averiguar el tipo de actividades que desempeñaban también resultó infructuoso: “[...] porque si en particular se quisiese tratar de ocupaciones [...] seria nunca acabar [...]” (1990: 113).

Ondegardo utiliza los *kipu* como fuente y recomienda su uso basándose en el cuidado que ha encontrado en el registro de los datos y la claridad con que se recaban a pesar del paso del tiempo. Se refiere muchas veces en *Notables daños* [...] a esa “claridad” del *kipu*: “[...] lo que estos declaran por sus quipus y se entiende claro ser asi [...]” (1990: 111). Por ello se les considera apoyo insustituible para poder constatar informaciones, especialmente al comparar el estado actual de la cuestión con el pasado inka. Ondegardo alude a menudo a esta característica de los *kipu* que le permite “verificar”, “colegir” y contar con ellos como “probanza”: “[...] cada uno de ellos [presupuestos] se ha de entender que son verdaderos y que para su verificacion ni hay ni puede haer [...] mas claridad de la que halle [en los quipos y registros] [...]” (1990: 39); “[...] y aunque en el registro de los incas muy por extenso hallamos memoria tambien cada provincia tiene sus registros [...] si importara algo pudieramos muy bien colegir [...]” (1990: 42); “[...] se ha de guardar la orden que el Inca puso porque de esto hallarse ha probanza clara [...]” (1990: 79). Tal como sucede con los datos registrados por escrito de los españoles, los *kipu* también pueden servir no sólo para proporcionar información nueva, sino para convalidar información del pasado y establecer cómo las costumbres antiguas perduran hasta el siglo XVI.

Los *kipu* también registraban cuestiones concernientes a las costumbres nativas: “[...] esto [chasquis] tuvieron estos por grandeza y asi tienen memoria de muchas veces que vinieron de Quito y de Tumbez al Cuzco en poco tiempo [...]” (1990: 93); “[...] por los registros se le mataron [a Huayna Cápac] mas de mil personas de todas las edades [...]” (1990: 105); y a rituales religiosos: “[...] y yo por sus mismos registros [...] saque muchas [huacas] de las provincias de Chinchasuyo y Collasuyo

[...]” (1990: 45); “[...] ni con tantas ceremonias gastasen en sacrificios y que tanta parte de tierras se aplicase en cada pueblo para este efecto [...] de la cual habia gente que tenia cuidado y depositos para ello y muy gran recaudo y cuenta con ello en registro [...]” (1990: 49); “[...] y según yo averigüe por las memorias fueron estos daños [matarse gente para servir a sus señores en el otro mundo] antiquisimos cuanto alcanza a su noticia [...]” (1990: 105). Esta información, extraída también de los *kipu*, va más allá de la simple enumeración de hechos u objetos, añadiendo datos sobre el tipo de ceremonia, de deidades, los participantes, las localidades donde se realizaban, las dimensiones de lo real que entraban en juego y ante quiénes se llevaba a cabo el ritual.

Algunos hechos culturales nativos son prácticamente incomprensibles para el licenciado, como el de haber llenado una de las plazas cuzqueñas con arena de la costa marina: “[...] y si fue verdad que aquella arena se trajo de [do] ellos afirman y tienen puesto en sus registros [...]” (1990: 97), pero el estar registrados les da un cariz de haber sucedido realmente, aunque quien hace la averiguación no quede convencido del todo.

Es de notar la compleja información que puede contener un *kipu*, que a medida que se le estudia se va asemejando más a lo que conocemos como “libro” (1990: 122). Ondegardo se refiere varias veces a la enorme cantidad de información que allí se podía guardar, y lo tedioso que sería registrarla toda por escrito. Al licenciado no le cupo ninguna duda que el código de los *kipu* era un registro de datos tanto contables como históricos y de costumbres, complejo y versátil.

### La descripción de los *kipu*<sup>83</sup>

Como el uso de los *kipu* es imprescindible en las transacciones tributarias, Ondegardo, sin habérselo propuesto, nos ofrece un sinnúmero de referencias que contribuyen a facilitarnos la tarea de entender algo del código<sup>84</sup> empleado y las funciones que tuvo como *kipu* contable utilizado en la distribución y entrega de la tasa. Ondegardo destaca que en tiempos

83. Una versión anterior de este texto, en inglés, apareció en la revista *Ethnohistory. The Journal of the American Society for Ethnohistory*, vol. 47, núm. 2, primavera del 2000, pp. 453-468.

84. “Se entiende, entonces, por código no solamente un conjunto limitado de signos o de unidades (vinculados a una morfología) sino también los procedimientos de su operatividad (su organización sintáctica): la articulación de esos dos componentes permite la producción de mensajes” (Greimas y Courtès 1979: 39). (Traducción de la autora).

de los inkas sólo se contribuía con la fuerza laboral. Los nativos distribuían el total de los productos que se iban a tributar y designaban a quienes iban a realizar los trabajos necesarios para producirlos, a costa del Estado. Si se trataba de servicios, como el de los *chaski*, por ejemplo, también se repartía esta carga laboral entre los grupos pertinentes. En tiempos de los españoles, se requiere, además de los servicios, los productos, especialmente plata, para cubrir el monto tasado, saliendo todo del “patrimonio” nativo. Todo esto quedaba registrado en el *kipu* contable.

Notemos que todas las referencias en castellano a los *kipu* están en plural. Es posible que ello se deba a que cada *kipu* es un conjunto de cordones con sus respectivos nudos y, que, por extensión, a cada cordón se le considere un *kipu* y al grupo de cordones unidos a un cordón principal o *urcuña*,<sup>85</sup> se le llame en plural. Pero Ondegardo se refiere a los *kipu* siempre en plural porque cuando los observa siempre hay por lo menos dos de ellos en consulta. Esto implica, además, la presencia de por lo menos dos *kipukamayuy* y quizás hasta cuatro, si incluimos a sus ayudantes. Al parecer, dos o más grupos de *kipukamayuy* interpretan sus *kipu* para dar una sola respuesta. La aclaración nos la ofrece el mismo Ondegardo, quien afirma que todo<sup>86</sup> se hacía por *parcialidades*:<sup>87</sup> “[...] lo primero que hicieron [los inkas señores] fue reducir los indios a pueblos y mandarles que viviesen en comunidad [...] y que se contasen y dividiesen por parcialidades<sup>88</sup> [...]” (1990: 45). Nos informa también “[...] que fueron dos parcialidades, que la una se llama Anancuzco y la otra Urincuzco [...]” (1990: 40). De acuerdo con esto, Ondegardo afirma que “[...] los indios han debido [*sic*: dividido] la distribución por ayllus y

85. Bertonio 1879: tomo II, 379.

86. Menciona una excepción: “[...] y en este beneficio [beber y comer a costa del Inka y del sol] no se hacía por parcialidades ni se contaba la gente [...]” (Ondegardo 1990: 50).

87. “Parcialidad (de parcial). S XVII al XX. Unión de algunos que se confederan para algún fin, separándose del común y formando cuerpo aparte. 2. SXVI al XX. Conjunto de muchos que componen una familia o facción separada del común” (Alonso 1958: 3148); “Parcial. S XIII al XX. Relativo a una parte del todo” (Alonso 1958: 3147); “Parcial. Parcialidad, parcionero, *vide infra* parte [...] Parte. Es una porción del todo [...] Llámense partes en las que se divide el todo.” (Covarrubias [1611] 1943: 853-854).

88. “[...] la palabra parcialidad corresponde a una mitad sociopolítica de un curacazgo o señorío, que a su vez comprendía a varios ayllus” (Rostworowski 1993: 234). Estamos de acuerdo con la definición de Rostworowski, excepto por la palabra “mitad”. Una parcialidad era sólo una “parte” de un todo que se dividía en dos, pero las dos partes no eran, necesariamente, iguales.

parcialidades [...]” (1990: 74); es decir, la tributación y su contabilidad se rige estrictamente por *parcialidades*. Vale la pena citarlo *in extenso*:

[...] y por la misma orden se hacía la distribución en cada Uno [Hunu],<sup>89</sup> que si le cabía en la distribución general mil fanegas de maíz luego se dividía por las provincias de aquel Uno [Hunu] y entendía cada uno [sic: una] sacar de sus depósitos; luego juntas las dos parcialidades de aquellas provincias que en todas partes son Anansaya y Hurnisaya [sic] y Anancuzco y Urnicuzco [sic], conforme a la lengua y uso de cada una tierra los nombres, luego saben lo que les cabe y cuánto se ha de distribuir [...] (1990: 122).

Las dos parcialidades juntas, Hanan y Urin, conforman una unidad, en este caso y de acuerdo con Ondegardo, una *provincia*. La relación entre ambas parcialidades es de complementariedad, por lo que podemos deducir que la información contenida en el *kipu* de cada una de ellas es parte del total. Cada *kipu* registra solamente lo asignado a su respectiva parcialidad. Por ello, para informarse de las cuentas totales, es necesario reunir a varios *principales*: “[...] para todo esto [pedir la cuenta] no es menester tratar con más de con dos o tres principales en un repartimiento [...]” (1990: 164). Es necesaria la presencia de dos *kipucamayuc* con sus respectivos *kipu* porque cada uno representa a su parcialidad: “[...] sus hilos con sus nudos que era registro común de las partes [...]” (1990: 122).

Sólo las dos parcialidades, en conjunto, podían dar el total que exigían los líderes nativos en su tiempo y los encomenderos después.<sup>90</sup> Para hacer tanto la distribución de la tasa o tributo como las cuentas finales, las dos *parcialidades* se reunían: “Hecha pues esta división general a que se hallan presentes a lo menos todos los principales de cada parcialidad y los unos y los otros [de Hanan y de Urin] llevan en sus quipos y registros lo que les cupo se tornan a juntar cada cacique principal con sus sujetos y tratan de lo que le cabe a cada principalejo [...]” (1990: 154). Es decir, nunca se hacen las distribuciones o se da cuenta de lo entregado por separado; las dos *parcialidades* Hanan y Urin se reúnen, en todos los niveles, para efectos de conteo y convalidación de la totalidad.

89. “*Humu*. Diez mil, nombre numeral” (Bertonio 1879: 165); “*Humu*. Un millon [...] *Humuy humu*. Millon de millones” (González Holguín [1608] 1989: 203); “*Humo* o *chunga guarcanga*. Diez mil en numero” (Santo Tomás [1560] 1951: 295).

90. “[...] y así con las encomiendas dejaron la división general que en todo el reino se hacía de lo que les pedían; cada provincia distribuía por sí lo que su encomendero mandaba que diesen [...]” (Ondegardo 1990: 123).

La asimilación de las dos partes en una se expresa en el verbo quechua *huñuy* (González Holguín 1989: 203), que adquiere su sentido pleno en este contexto. Dice el quechuista:

*Huñuni huñuycuni, tantani huc huay cuni*. Juntar en uno cosas o animales o personas.

*Huñun, o huñuntin*. Dize (todo) en cosas que se juntan.

*Huñucun*. Reduzirse a una resumirse.

*Huñuni ñisccayta*. Epilogar lo dicho a breve suma, y en las quantas sumar *Qquipucta huñuni*.

*Huñuntin*. La manda entera, o toda la suma junta o todos los juntados en uno enteros sin partirse.

El verbo mencionado significa “juntar”, “reunir en uno”, “consolidar”. Cuando tiene a *kipu* como objeto directo adquiere el valor de “sumar”. La última acepción hace referencia a la totalidad de unidades que se ha de tributar, lo “mandado entregar”. El Anónimo (1951: 52) lo presenta con el sentido general de “unir”, “juntar” y “adunar”.<sup>91</sup> González Holguín aclara que se trata de objetos enteros y, en el contexto aritmético, de números enteros. Veamos lo que nos ofrece González Holguín en cuanto a las operaciones aritméticas: “*Qquipucta ttiuni*. Sumar juntas todas las quantas” (1989: 309); “*Yupani ttiuspa*. Sumar la cuenta, o resumir en breve” (1989: 371).

*Qquipucta ttiuni* significa “sumar juntas todas las quantas” o, literalmente, “acumular en los *kipu*” y *qquipucta huñuni* significa “consolidar los *kipu*”. A esto se le añade *yupani ttiuspa*, donde el verbo *yupay* en la cláusula principal en la forma *ttiuspa*,<sup>92</sup> significa literalmente “juntar, acumular para contar” (Cerrón-Palomino, comunicación personal). Esta frase verbal indica la realización de dos acciones simultáneamente por el mismo sujeto (Cerrón-Palomino 1987: 278-279). Ambas frases verbales contienen *tti\_*, que debe ser el verbo *ttiuy*, que significaría literalmente “enarenar”, y metafóricamente, “acumular, complicar” (Cerrón-Palomino, comunicación personal). Se puede reformular esa frase como “consolidar las cuentas”. González Holguín nos está indicando qué están haciendo

91. “Adunar: (Del lat. *Adunare*) tr. Unir, juntar, congregar [...], unificar” (*Diccionario de la lengua española*, 1992: 34).

92. *Ttiuspa*: *tti\_ + \_spa*: raíz verbal + sufijo de subordinación. *Ttiuspa* vendría a ser una oración subordinada. (Cerrón-Palomino, comunicación personal).

los dos o más *kipukamayuc* que observa Ondegardo en el repartimiento de Pava: integrar en una sola las cuentas de cada *kipu*.

Lo que quiero resaltar es que las cifras que se manejan se dividen primero entre las partes de manera equivalente: “[...] en menos de tres horas supo delante de mi cada parcialidad [Hanan y Urin] lo que le cabía [...]” (1990: 151). Luego, al “concertarse” los *kipu* de cada parcialidad, se llega al mismo número original, es decir, al total de lo que debían contribuir. Ondegardo nos aclara este punto aún más: “[...] en lo cual se tenía tanta cuenta que después de vista y entendida por sus nudos ninguno dudara sino que la distribución era igual y que ninguno era agraviado” (1990: 116).

En un manuscrito estudiado por Gary Urton,<sup>93</sup> se afirma que los dos juegos de *kipu* que se interpretan ante el tribunal “eran del mismo tenor”.<sup>94</sup> Esto hizo surgir algunas interrogantes, porque no se sabía de estos detalles. El mismo Urton sugiere una respuesta: “[...] No sabemos [...] si cada *kipukamayuc* registraba sólo una parte del total del tributo” (1998: 414).<sup>95</sup> Como Ondegardo nos ha informado, ya que los *kipu* son “registro común de las partes”, podemos afirmar que trataban de lo mismo, pero de forma complementaria. El tenor era el mismo, la tributación, pero era incompleto en cada caso porque la información contenida en cada uno era parcial y debía completarse con la del otro. Al tomarle cuentas

93. En el artículo “From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipus*”, publicado por la revista *Ethnohistory* (vol. 45, núm. 3, verano 1998), Gary Urton examina el uso de los *kipu* en un contexto judicial (La Plata, 1579), como parte de un documento legal. Los datos registrados en ellos constituyen la prueba de descargo presentada por la parte demandante. Estos *kipu* contienen la información referida a la cantidad de bienes que un grupo indígena ha entregado como tributo a su encomendero durante un lapso de cinco años. Lo que le llama la atención al investigador es el uso de piedras para llevar la contabilidad o hacer operaciones aritméticas con ellas a partir de los datos ofrecidos por los *kipu*. Asimismo, le intriga la necesidad de que haya dos *kipukamayuc* en el recinto judicial, dando cuenta, básicamente, de lo mismo. El cotejo los dos documentos, el judicial de Urton y la relación de Ondegardo, es pertinente ya que ambos se producen en la década de 1570, en la misma región constituida por La Plata-Las Charcas (el primero en Sacaca y el segundo en Pava), y ambos están vinculados con la tributación.

94. “La relación exacta entre los *kipu* a cargo de los dos *kipukamayuc* no queda clara en el documento. Esto es, no sabemos si registraban la misma información —uno servía de control del otro— o si cada *kipukamayuc* registraba sólo parte de la cuenta total del tributo. La única pista que tenemos es la aseveración, destacada y más bien sorprendente, de que los *kipu* parecían ser de un solo tenor (“tipo, clase”)” (Urton 1998: 414). (Traducción de la autora).

95. (Traducción de la autora).

a cada *parcialidad*, el total debía corresponder a la sumatoria de la partición que se había hecho entre Hanan y Urin.

Los *kipu* de las *parcialidades* Hanan y Urin deben considerarse como pertenecientes al mismo nivel jerárquico dentro de la administración inka, primero, y bajo la colonial, después. Por lo tanto, la información que contienen los *kipu* del mismo nivel es complementaria. En cambio, entre los *kipu* de diferente jerarquía había redundancia: “[...] y aunque en el registro de los incas muy por extenso hallamos memoria también cada provincia tiene sus registros[...] si importara algo pudiéramos muy bien colegir [...]” (1990: 42). Vemos aquí que la información de los niveles inferiores se consignaba también en otros, superiores, que daban cuenta de informaciones más amplias que las locales. Esta es otra forma tanto de controlar la información que se tiene sobre alguna localidad, como de asegurarse que se cuenta con información similar en todas las instancias. Se observa la centralidad de los *kipu* como instrumento básico en la administración nativa, que tenía correlatos horizontales cuando se trataba de consignar información complementaria, y verticales, cuando la información consignada se duplicaba en un registro de mayor cobertura o rango.

Hemos observado que Ondegardo, al mencionar a las dos *parcialidades*, siempre se refiere primero a Hanan y luego a Urin. Puedo deducir, entonces, que los *kipukamayuc* de cada parcialidad también se mencionaran en el mismo orden. Aunque Ondegardo no nos da nombres en su ejemplo, el artículo de Urton sí lo hace: Fernando Achacata y Luis Comba (1998: 414). De acuerdo a lo sugerido, Achacata pertenecería a la *parcialidad* Hanan y Comba a Urin. Confirmando esto, Ondegardo se refiere a la predominancia que tenía Hanan sobre Urin en estos términos: “Sólo hay que la parcialidad de Anansaya [Hanansaya o su equivalente en quechua, Hanancuzco] de ordinario que se le reconoce un poco de preeminencia para hacer las cuentas en su casa y juntarse cuando él lo manda [...]” (1990: 153). Pensamos que esta “preeminencia” también se extiende al hecho de ser nombrado primero, en señal de respeto a esa jerarquía.<sup>96</sup>

96. “En cada repartimiento o provincia hay dos parcialidades: una que se dice de *hanansaya* y otra de *hurinsaya*. Cada parcialidad tiene un cacique principal que manda a los principales e indios de su parcialidad, y no se entremete a mandar a los de la otra, excepto que el curaca de la parcialidad de *hanansaya* es el principal de toda la provincia y a quien el otro curaca de *hurinsaya* obedece en las cosas que dice él. Tiene el de *hanansaya* el mejor lugar de los asientos y en todo lo demás, que en esto guardan su orden. Los de la parcialidad de *hanansaya* se asientan a la mano derecha y los de *hurinsaya* a la mano izquierda, en sus

La distribución del tributo entre las parcialidades y dentro de cada una de ellas se hacía por cuotas que variaban de producto a producto: “[el tributo] estaba repartido conforme a la calidad de la tierra [...] por cotas [...] ya sabía cada uno qué parte le cabía, si era quinta o séptima o décima en la distribución o veintena de aquello con que se mandaba acudir [...]” (1990: 121-122). Esta indicación de Ondegardo nos hace ver que cada grupo tributario contribuía con una fracción total. Esta fracción era diferente para cada producto porque “[...] en la distribución guardaron la orden de antes, considerando la posibilidad de la gente y hacienda de la misma provincia [...]” (Ondegardo 1990: 123). Cada parte tenía una cuenta particular, dependiendo de su conformación orográfica y demográfica. Ondegardo nos informa que: “[...] las provincias del reino estaba dividido por cotas partes, de manera que si a alguna provincia le cabían diez luego sabía cada parcialidad si era séptima o quinta o décima parte con lo que había de acudir y la misma orden guardan hoy en la división del tributo de un repartimiento [...]” (1990: 123-124). La variabilidad de la contribución por *parcialidad* era tanta como productos debían de tributar. Sabemos, además, que cada producto tenía una unidad de medida<sup>97</sup> diferente, seguramente para facilitar tanto su contabilidad como su almacenamiento. Para computar cada contribución había que combinar las dos variables con que se operaba: el número de contribuyentes y la disponibilidad del producto en cada parcialidad.

En el documento judicial estudiado por Urton se describe el uso combinado del *kipu* y piedras: “E tomando sus quipos en las manos dixerón aver le dado lo siguiente y puestas unas piedras en el suelo por las cuales fueron haciendo su cuenta juntamente con los quipos dixerón lo siguiente [...]” (1998: 433). Algo muy similar nos describe Ondegardo en uno de sus ejemplos:

---

asientos baxos que llaman *duos*, cada uno por su orden: los de *hurinsaya* a la izquierda tras su cacique principal, y los de *hamansaya* a la mano derecha, tras su curaca.

Este de *hamansaya* es el principal de todos y tiene este señorío sobre los de *hurinsaya*. Llama y hace juntas y gobierna en general, aunque no manda en particular. Cobra la tasa y págala, porque aunque no la cobra de los de *hurinsaya* en particular, cóbrala del curaca o cacique principal de los de *hurinsaya*, el cual ha cobrado de sus ayllos” (Matienzo 1967: 20-21).

97. “En los depósitos se contabilizaban los ingresos en medidas especiales para facilitar su recuento, así por ejemplo, se usó de tinajas para granos, de fardos para ropa, de cestos para las hojas de coca y para el ají, de *puti* o cajas de enecas para guardar pequeños objetos como las frutas secas o el *charqui* de perdices” (Rostworowski 1993: 363).

[...] los cuales para dividir estos once mil pesos se juntan de todos como treinta indios principales y quipocamayos que son sus contadores o marca-mayos [sic: markakamayuq] y puesto caso que dan sus voces con sus piedras y machices [sic: mahices, maices] lafrisoles [sic: e frisoles]<sup>98</sup> puestos en el suelo con que hacen sus cuentas por la orden acostumbrada. Finalmente, en menos de tres horas supo delante de mi cada parcialidad lo que le cabía [...] (1990: 151).

Además de las piedras, en la descripción de Ondegardo aparecen el maíz y los frijoles como elementos adicionales utilizados en las cuentas.<sup>99</sup> Obsérvese que en el primer documento, el de Sacaca (Urton 1998), se está informando sobre una tributación ya realizada; en el segundo caso, el ejemplo de Ondegardo del repartimiento de Pava, se trata de un primer paso de una distribución de la tasa asignada. Según estos ejemplos, las cuentas se hacen tanto al momento de la distribución como al de la entrega de lo que le toca a cada parte. Ello implicaría la necesidad de realizar diferentes operaciones aritméticas: división o resta en el primer caso y multiplicación o suma<sup>100</sup> en el segundo. Ondegardo nos informa de las dos fases del tributo: “[...] entendida esta cuenta que ellos tienen en sus distribuciones y en pagar sus tasas [...]” (1990: 158). En el ejemplo de Sacaca, se trata de volver a interpretar o “leer” los *kipu* correspondientes a las cantidades de productos ya entregados como tributo al encomendero.

Lo que se iba sumando con las piedras, los granos de maíz y los frijoles eran las partes alícuotas en que se dividía el tributo general tal como estaba registrado en el *kipu*. Entiendo que los datos que registra el *kipu* tributario consisten en el producto y la cantidad aportada por cada *parcialidad* y cuándo se entregó lo solicitado: “[...] ellos lo tienen en su cuenta y por registros [...] los años y tiempos y la cantidad que se había

---

98. Hacemos estas correcciones a pesar de haber consultado el manuscrito en que se basa la edición de Historia 16, porque considero que ese manuscrito es una copia del que escribió o dictó Ondegardo. Esta copia ha sido hecha sin el cuidado necesario y sin dedicarle mucho tiempo a la lectura y transcripción del original por alguien que, seguramente, no conocía las lenguas nativas.

99. Sobre esto, Garcilaso tiene algunos aportes: “De la Geometría supieron mucho, porque les fue necesaria para medir sus tierras, para ajustarlas y partirlas entre ellos. Mas esto fue materialmente, no por altura de grados ni por otra cuenta especulativa sino por sus cordeles y piedrecitas, por las cuales hacen sus cuentas y particiones [...]” (De la Vega [1609] 1995: 128).

100. “De la aritmética supieron mucho y por admirable manera. Que por nudos dados en unos hilos de diversos colores daban cuenta de todo lo que en el reino Inca había de tributos y contribuciones, por cargo y descargo. Sumaban, restaban y multiplicaban por aquellos nudos” (De la Vega [1609] 1995: 128).

dado en muchos años.” (1990: 85). Ondegardo nos habla de “séptima o quinta o décima parte”, y aun de vigésima parte, lo que confirma el fraccionamiento y la asignación de cuotas a cada parcialidad. Faltaría investigar cómo se representaban las unidades de las operaciones aritméticas y cómo se efectuaban esas operaciones con las “fichas”: piedras, maíces o frijoles.<sup>101</sup> Estos objetos podrían estar tallados, pintados o marcados en alguna forma para representar diferentes cantidades o múltiplos. Eran de diferente color<sup>102</sup> y seguramente habría de diferente tamaño o se combinaría color y tamaño para expresar las diferentes fracciones.

En el caso de la comunidad de Sacaca mencionada por Urton, al momento de pedirles cuentas a terceras personas, tienen que reunirse las dos *parcialidades* para dar la información completa, rehaciendo la distribución original: los productos tributados por cada *parcialidad* que registra el *kipu* y las cantidades totales que indican las piedras. Las operaciones aritméticas necesarias para consolidar estos datos eran la suma de fracciones. Se comprueba así la necesidad de ambas parcialidades de contar juntas, en parte para corroborar lo entregado y en parte para confirmar que se estaba entregando el total de cada *provincia*, sumando las fracciones que correspondía a cada *parcialidad*.

Por lo que nos informa Ondegardo, el *kipu* sirve para “asentar” los resultados de lo ya contado, es el registro en el que está contenida la información: “[...] sería dificultoso creerlo ni darlo a entender como ellos lo tienen [el bastimento entregado] en su cuenta<sup>103</sup> y por registros [...]”

101. “Y para saber lo que cabía a cada pueblo hacían las particiones con granos de maíz y piedrezuelas, de manera que les salía cierta su cuenta” (De la Vega [1609] 1995: 128).

102. “Los caciques e principales su oficio es holgar y beber y contar y repartir, que son muy diestros en esto, más que ningún español, y cuéntanlo de espacio y con sus piedras de munchas colores, que cierto es cosa de ver” (Matienzo 1967: 21).

103. Martín Alonso, en su *Enciclopedia del idioma* (1958: 1296), nos ofrece la siguiente información semántica sobre “cuenta”: “*Cuenta*: SXVII al XX: Cálculo u operación aritmética. SXVI al XX: Cálculo, investigación, conjetura. Libro de cuentas ajustadas, prontuario de contabilidad elemental. S XIII: Cantidad, número, cuenta. *Cuento*: SXIV al XX: Cómputo, cuenta o cálculo. SXVII: Cuenta”.

Según Corominas (1980: tomo III, 180): “*Contar*: Del lat. *Computare*, ‘calcular’”.

El *Diccionario de autoridades* (1969: 680 y ss.) nos dice lo siguiente: “*Cuenta*: Cómputo, cálculo o razón de alguna cosa, que se hace con operaciones aritméticas de sumar, restar, multiplicar o partir. Y por antonomasia se llama así la razón que se da por escrito, con cargo y data, de los caudales y otras cosas que se han manejado. Viene del verbo contar”. En este mismo diccionario: “*Cuento*: En lo antiguo vaía lo mismo que *cuenta*” (682); “*Contar*: Numerar alguna cosa. Es formar cuentas, usando de los números y reglas que da la Aritmética para ello. Poner o meter en cuenta [...]” (546).

(1990: 85). Se trata, claramente, de dos actividades distintas: contar y registrar, que requieren de instrumentos diferentes, pero que realizan las mismas personas. Esto lo deduce Urton en su estudio, pero no lo puede probar por carecer de datos. Si lo registrado en el *kipu* de cada *parcialidad* se quiere “contar” o sumar, se hace necesario recurrir a otros elementos más apropiados para hacer los cálculos: “[...] por las cuentas pudiéramos averiguar la cantidad de las tierras que para esto se aplicó en cada parte [...]” (1990: 50). Se presenta una asociación de funciones entre el cómputo y el registro, necesaria por la complejidad de las dos tareas que exige el uso combinado de sendos instrumentos: la *yupana* para hacer los cálculos,<sup>104</sup> y los *kipu* para registrar los resultados.

En este punto, interesa indagar sobre el significado de la palabra quechua *yupay* y sus derivados. La raíz del verbo es *yupa*\_; añadiéndole el sufijo *\_y*, tenemos el infinitivo. González Holguín (1989: 371) siempre nos brinda el verbo conjugado en la primera persona: *Yupa\_+\_ni*; esto es, raíz verbal + marcador de primera persona singular, y frases verbales ya construidas: “*Yupani*. Contar y hazer quentas. *Yupay*. Quentas. *Yupachicupuni*. Tomar quenta, o hazer que la de. *Yupaycupuni*. Dar quenta de lo recebido. *Yupani ttiuspa*. Sumar la quenta, o resumir en breve”; “Numerar. *Yupani*” (Anónimo 1958: 165). “Numerar, contar. *Yupani*” (González Holguín 1989: 603).

Sabemos que para formar sustantivos se le añade la partícula *\_na* (Cerrón-Palomino 1987: 122) a la raíz, como en: “*Yupana simi*. Los números o nombres numerales. *Yupana*. Letra, los numeros de guarismo. *Yupana qquellca*, o *qquipu*. Las quentas por ñudos o por escrito” (González Holguín 1989: 371).

El autor nos ofrece *yupay* como sustantivo “quentas”, cuando debería ser *yupana* tanto el objeto para contar como la cuenta misma. Pero en los vocabularios consultados no encontramos la acepción de “*yupana*: objeto rectangular, de piedra tallada o de cerámica, con divisiones y niveles donde se colocan las piedras, maíces u otros objetos utilizados para contar o hacer las cuentas”.

Por su parte, Guamán Poma<sup>105</sup> presenta en su lámina 360, *Contador maior y tesorero* ([¿1615?]) 1993: 272) la asociación *yupana-kipu*. Se

104. No deja de llamar la atención la cantidad de verbos relacionados con contar y, por extensión, sumar: *yupay*, *huñuy*, *kipuy*, *huatuy*.

105. Siguiendo a Garcilaso, véase también la lámina 358 (p. 270), y especialmente, la 335: “Depocito del Inga. Colca” (p. 253).

trata de dos elementos diferentes asociados por la función de “sacar la cuenta” y “registrar” lo aportado; la *yupana*, que se utiliza como el instrumento necesario para contar (sumar o restar), y el *kipu*, sirviendo de registro, de soporte físico de la información. A falta de la *yupana*, quizás por no ser portátil, y en circunstancias especiales cuando quien cuenta no está en el ambiente apropiado o designado para ello, la cuenta se hace en el suelo. Para realizar las cuentas tanto en la *yupana* como en el suelo, se necesitan de las *fichas* representadas por las piedras, maíces y frijoles.

En ambos casos, el de Sacaca y el del repartimiento de Pava, los que hacen las cuentas lo hacen en voz alta. En el documento se especifica que luego de poner las piedras en el suelo “dixeron lo siguiente”. Por su parte, en la descripción de Ondegardo, dice: “[...] y puesto caso que dan sus voces con sus piedras y [maíces y frijoles] puestos en el suelo [...]”. Entonces, las cuentas se hacen a la vista de todos, en el suelo, y en voz alta para que todos oigan. Se trata de un acto comunitario y oficial, realizado ante las autoridades locales o “principales”. Con respecto a esta actividad, encontramos correlato léxico en González Holguín (1989: 459): “Contar llamando por ñudos. *Qquipucama* o *manta huatucuni*. Contados assi llamando. *Huatucuseca*”.

*Huatucuni* significa, entre otras cosas, “llamarle a bozes por su nombre por lista o padrón” (González Holguín 1989: 188). La lista o padrón a que se refiere el lexicógrafo es el *kipu*, en este caso. Presenta el verbo *huatucupuni* (González Holguín 1989: 190) y le da el significado de: “echar cuenta, o contarle otra vez a ver si falta algo”. Este verbo, entonces, también está relacionado con la actividad de “contar” y con el conteo en voz alta. Con respecto a esta última afirmación, González Holguín (1989: 371) ya nos ha explicado que *yupana simi* significa “los numeros o nombres numerales”, pero creemos que esa explicación corresponde solamente a lo que se dice al contar en voz alta. Para *simi* (1989: 326) como sustantivo, nos indica “boca, lenguaje [...] las nuevas, la palabra y la respuesta”. En el amplio espacio que le dedica, intercambia el verbo *simiy* con *rimay* (1989: 317). En una primera aproximación comparativa entre estos dos verbos, y después de analizar la frondosa fraseología que ofrece González Holguín para sendos verbos, proponemos que guardan entre sí más o menos la misma distancia que “hablar” y “decir”. Entonces, *yupana simi* se podría traducir más ajustadamente como “lo que dice la *yupana*”, “lo que indica la *yupana*” o “el número que indica el instrumento de contar”. La traducción que propongo describe mejor lo que tanto Urton como Ondegardo indican en sus textos que tiene lugar en la realidad. La lexicografía quechua de los siglos XVI y XVII está atestiguan-

do las actividades que se realizaban en el pasado, tal como lo puede hacer la arqueología.

En conclusión, tenemos que el texto de Ondegardo confirma que los *kipu* utilizados en contextos de distribución, acopio y tributación sirven como registro. Además, nos indica que la presencia de por lo menos dos *kipukamayuy*, uno por cada una de las dos parcialidades en que se dividía toda provincia tributaria, era requisito indispensable para realizar las cuentas. Estos representantes de cada *parcialidad* (*kipukamayuy* y/o *markakamayuy*) tenían que reunirse para dar un informe completo de lo registrado como asignado o tributado. Como el representante de Hanan tenía cierta jerarquía sobre el de Urin, las reuniones se hacían en su localidad y se le mencionaría primero en los informes. Asimismo, los *kipukamayuy* recurren a un segundo instrumento de contabilidad para realizar sus cálculos. Tienen una serie de *fichas* para hacer las operaciones aritméticas de división o resta y multiplicación o suma que requieren la obtención de sus subtotales y totales generales. Falta averiguar cómo obtenían esos resultados. La *yupana* fue utilizada como soporte adicional para realizar las cuentas. Estas cuentas tienen que haber sido de división o resta para establecer lo que le tocaba entregar a cada *parcialidad* y de multiplicación o suma para llegar al número total de lo aportado. El hecho de “contar juntos” y “concertar” las cuentas nos confirma que esta actividad tenían que hacerla simultáneamente los representantes de las dos *parcialidades*. El expresar en voz alta (¿en quechua o aimara general?) los resultados de la contabilidad contribuye a confirmar que estas actividades eran públicas y eran susceptibles de confirmación por los presentes.

Ya lo decía Garcilaso: “[...] muchas veces ha causado admiración a los españoles ver que los mayores contadores de ellos se yerren en su aritmética y que los indios estén tan ciertos en las suyas, de particiones y compañías que, cuanto más dificultosas, tanto más fáciles se muestran. Porque los que las manejan no entienden en otra cosa de día y de noche y, así, están diestrísimos en ellas” ([1609] 1995: 101). O, en palabras de Ondegardo: “[...] y así lo tienen [la distribución] tan por cuenta y razón por menudo que darán hoy la cuenta de todo cuanto se les llevó que no se yerre una gallina y en otra carga de leña que cierto es cosa que no se puede creer pero tienen de esto grandes oficiales [...]” (1990: 123).



CUARTA PARTE

---

**ANÁLISIS LITERARIO  
DEL DISCURSO HISTÓRICO**

*La historia como fruto del poder*

**La historia europea de la región andina**

La lectura de los textos cronísticos nos lleva a percibir que ellos relatan la historia de los europeos en los Andes para otros europeos. Esta impresión es vaga al inicio pero va tomando cuerpo y adquiriendo fundamentos sólidos a medida que avanzamos en el análisis de esos textos. La historia europea de América invita a meditar sobre los subtextos nativos que los españoles utilizaron para redactarla. Interesa averiguar cómo los detectaron y por qué los estimaron de valor histórico, en qué código estaban registrados, y si esos códigos estaban al alcance de los redactores o si sus informantes e intérpretes los pusieron a su disposición.

Los subtextos nativos que los españoles aceptaron como fuentes históricas constituyen, a mi modo de ver, versiones locales de la historia indígena, elaboradas bajo criterios diferentes de los convencionales para los españoles. Los códigos en que fueron registradas también les fueron ajenos pero guardaron las similitudes necesarias para que los europeos las pudieran identificar como tales.

Esas otras versiones identificadas son, para el siglo XVI: las “tablas pintadas” que mencionan Pedro Sarmiento de Gamboa (1988: 49)<sup>1</sup> y

---

1. “[...] había y aun ahora hay particulares historiadores de estas naciones que era oficio que se heredaba de padre a hijo. Allegose a esto la grandisima diligencia del Pachacuti Inca Yupanqui noveno inca el cual hizo llamamiento general de todos los viejos historiadores de todas las provincias que el sujeto y aun de otros muchos mas de todos estos reinos y tuvolos en la ciudad del Cuzco mucho tiempo examinandolos sobre las antigüedades

Cristóbal de Molina, el Cuzqueño (1989: 49-50),<sup>2</sup> los cantares compuestos a partir de información conservada en *kipu* parcialmente descritos por Pedro de Cieza de León (1984: 27-28),<sup>3</sup> los monumentos calendáricos a que hace referencia Betanzos (1987: 73-74)<sup>4</sup> y que han estudiado

---

origen y cosas notables de sus pasados de estos reinos. Y despues que tuvo bien averiguado todo lo mas notable de las antigüedades de sus historias hizolo todo pintar por su orden en tablon grandes y deputo en las casas del sol una gran sala a donde las tales tablas que guarnecidas de oro estaban estuviesen como nuestras librerias y constituyo doctores que supiesen entenderlas y declararlas. Y no podian entrar, donde estas tablas estaban sino el inca o los historiadores sin expresa licencia del inca” (Sarmiento 1988: 49).

2. “Y para entender donde tuvieron origen sus ydolatrias porque es asi que estos no usaron de escritura y tenian en una casa del sol llamada *Poquen Cancha* que es junto al Cuzco la vida de cada uno de los yngas y de las tierras que conquisto pintado por sus figuras en unas tablas y qué origen tuvieron y entre las dichas pinturas tenian asimismo pintada la fabula siguiente [...]” (Molina 1988: 49-50).
3. “[...] mandavan llamar los grandes quipos camayos donde la quenta se feneçia y savian dar razon de las cosas que suçedido avian en el reyno para questos la comunicasen con otros que entre ellos siendo escojidos por mas retoricos y abundantes de palabras saben contar por buena orden cada cosa de lo pasado como entre nosotros se quentan por romañes y villañicos y estos en ninguna otra cosa entienden que en aprender y saberlos conponer en su lengua [...] con horden galana contavan de muchas batallas que en lugares de una parte y otra del reyno se dieron y por el consiguiente para cada negoçio tenian ordenados sus cantares o romañes que viniendo a proposito se cantasen para que por ellos se animase la jente con los oyr y entendiesen lo pasado en otros tienpos sin lo ynorar por entero [...] era permitido y ordenado por los mismos reyes que fuesen hordenados cantares honrados y que en ellos fuesen muy alabados y ensalçados [...] y questos no sienpre ni en todo lugar fuesen publicados ni apregonados sino quando estuviere hecho algund ayuntamiento grande de jente venida de todo el reyno para algund fin [...]” (Cieza 1984: 27-28).
4. “[...] Ynga Yupangue nombro en la manera que ya habeis oido a los cuales meses e diciendo a estos señores que cada mes de estos tenia treinta dias y que el año tenia trescientos y sesenta y porque andando el tiempo no perdiesen la cuenta destos meses y los tiempos en que habian de sembrar y hacer las fiestas que ya les habia dicho que habia hecho aquellos Pacha Unan Chac [*pacha unanchaq*] que dice relojes [...] los cuales relojes hizo en esta manera que todas las mañanas e tardes miraba el sol en todos los meses del año mirando los tiempos del sembrar y cogér y así mismo cuando el sol se ponía y así mesmo miraba la luna cuando era nueva e llena e menguante los cuales relojes hizo hacer de canteria encima de los cerros mas altos a la parte do el sol salía y a la parte do se ponía según do se ponía el cual se puso en cierto sitio en el cual estuvo seguro en pie en una parte de donde bien ver se pudiese y así como conociese desde aquel sitio do el se paraba el curso por do el sol iba cuando se ponía en aquel derecho en lo mas alto de los cerros hizo hacer cuatro piramides marmoles de canteria las dos de en medio menores que las otras dos de los lados y de dos estados de altor cada una cuadradas e apartada una de otra una braza salvo que los dos pequeños de en medio hizo mas juntos que del uno al otro habra media braza y cuando el sol salía estando uno puesto do Ynga Yupangue se paro para mirar e tantear este derecho sale y va por el derecho y medio de los dos pilares cuando se pone lo mismo por la parte do se pone por donde la gente comun

recientemente Bauer y Dearborn (1995: 67-100); las pinturas murales que incorpora Bonavía (1985: 93-94) al conjunto de expresiones plásticas; y los textiles, cuyas dimensiones comunicativas recién se están dilucidando (Cereceda 1993: 7, 43).<sup>5</sup>

Estos sistemas de registro de información, patrimonio de las culturas andinas, conservaron datos durante milenios pero los españoles los ignoraron parcialmente porque, aunque no eran códigos reconocidos por ellos para conservar hechos históricos, tenían ciertas semejanzas con elementos similares europeos: tapices, frescos, monumentos, etc. Los que no tenían semejanza alguna con los españoles no fueron detectados o fueron descartados. Las versiones identificadas como tales eran, en parte, incomprensibles para los colonizadores porque, además del tipo inusual del registro, daban cuenta de diferentes concepciones del tiempo y del espacio; de lo real y de lo imaginario; de lo concreto y lo abstracto; de lo animado y de lo inanimado. Muchos de esos registros que conservan información del pasado fueron destruidos antes de intentar su decodificación o su interpretación;<sup>6</sup> otros lo fueron a pesar de ello y aun otros por ello, como los *kipu*.

La historiografía europea del continente americano nos trae lo que quedó de esos otros legados históricos nativos, ya pasados por el cedazo de la visión lineal y la lógica occidental y cristiana. Si la intención fuera integrar esas versiones a la historia de Occidente, tendríamos que registrarlas de tal manera que sus contenidos fueran accesibles a todos los miembros de esa cultura. Esa forma y tipo de registro sería, una vez más, la forma europea de conservar y transmitir la historia. Tal parece que no

---

tenían entendimiento del tiempo que era así de sembrar como de cogér porque los relojes eran cuatro a do el sol salía y otros cuatro a do se ponía do se diferenciaban los transcurso y movimientos que así el sol hace en el año [...]” (Betanzos 1987: 73-74).

5. “Según las usanzas de la tradición andina, corroboradas por variados documentos coloniales, cada grupo se distinguía de los otros grupos vecinos por un tipo peculiar de vestuario; si bien en los Andes meridionales las prendas de vestir tenían, por lo general, un formato único, eran sus detalles de colores y diseños y los atuendos usados en la cabeza los que permitían reconocer a cada persona como siendo originaria de un *ayllu* determinado” (Cereceda 1993: 7), “[...] entre [...] estilos se establecen oposiciones a todo nivel; oposiciones que dan cuenta de la elección de categorías comunes, tanto sensibles como semánticas [...] Entre grupos entonces, se establece una diferencia estructural [...] se toman como referencia el uno al otro [...]” (Ibíd.: 43).
6. El Tercer Concilio Limense de 1585 ordenó, por ejemplo, la destrucción de los *kipu*. Antes ya se había derrumbado edificios identificados como relacionados con el culto indígena, entre ellos monumentos vinculados a los calendarios.

habría escapatoria de la perspectiva colonizadora de la historia europea en la configuración aceptada de la narrativa del pasado andino.

No cabe aceptar ya, sin cuestionamientos y análisis críticos, que la historia la escribe el vencedor. Ya queda muy claro que “La historia es el fruto del poder” (Trouillot 1995: xix)<sup>7</sup> y que ese poder “nunca es tan transparente que su análisis pueda considerarse superfluo” (1995: xix).<sup>8</sup> Frantz Fanon se dedicó, desde mediados del siglo XX, a cuestionar minuciosamente a los colonizadores franceses del África y el Caribe. Estudió el afán de los miembros de la cultura occidental de poner todo por escrito y de llenar el enorme vacío histórico que encontraron en sociedades que no registraban los datos en escritura fonética, tal como lo hicieron en su momento los españoles en América. Para él, *el colonizador es quien sabe escribir y sabe qué escribir*; él es quien está a cargo de registrar todos sus hechos y los hechos de la metrópolis extendida o transplantada. Cuando Frantz Fanon escribía “El colonizador hace la historia [...] Él es el principio absoluto” (1991: 51) tenía una visión muy clara de lo que Dipesh Chakrabarty (1992) traería a colación treinta años después. De acuerdo a Fanon, el colonizador, al describir esos hechos, continuaba escribiendo su propia historia: “El colonizador hace la historia y es conciente que la está haciendo. Y como se refiere constantemente a la historia de su tierra natal, indica claramente que él mismo es la prolongación de la madre patria. Así, la historia que escribe no es la historia del país que explota sino la historia de su propia nación [...]” (1991: 51). Es decir, escribe la historia de su gesta y para su provecho. Fanon continúa diciendo que esa historia es una “historia del pillaje” (1991: 51) y no la historia de un pueblo en relación con un determinado territorio.

Los colonizadores trataron de convencer a los colonizados, con bastante éxito, de que lo que escribían era, también, su historia. Prueba de ello es que la historia filoeuropea no dejó de contarse cuando los colonizadores abandonaron el territorio colonizado. Los nativos asumieron su responsabilidad como historiadores, continuando con la descripción de los acontecimientos desde donde los colonizadores los habían dejado. No sólo se identificaron con los colonizadores, sino que además aceptaron la necesidad de contar con una historia escrita que empezara no con ellos, sino con la llegada del otro. Todo lo anterior era considerado prehistórico. Gyan Prakash dice que “[...] la historia y el colonialismo surgieron

simultáneamente en la India. Al introducir a India en la historia, se le despojó de un pasado significativo; se transformó en una sociedad sin historia que entró a la Edad de la Historia” (1992: 17).

La concepción de la historia europea como Historia Universal, con mayúscula, se extiende de colonizador a colonizado en busca de espacios que le permitan reproducirse y en los que sea recibida como “natural” y “lógica”. Esto no debe sorprendernos si consideramos que, dentro de la actitud de los pueblos colonizadores con escritura fonética, que no distinguen sus orígenes de los de sus divinidades, que conciben sus conquistas como misiones sagradas, su historia es la historia de la humanidad. Eliade lo explica así: “[...] el evento histórico se convierte en una teofanía en la cual se devela tanto la voluntad de Yahvé como las relaciones *personales* entre él y el pueblo elegido [...] La misma concepción, enriquecida por la elaboración de la cristología servirá de base a la filosofía de la historia que se va a esforzar en construir el cristianismo, a partir de San Agustín” (1969: 129).<sup>9</sup> Esta concepción se superpone a la del ser humano *arquetípico*, el que considera que “[...] el mito describe las diversas y, a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado en el mundo [...]” (Eliade 1969: 86).<sup>10</sup> Cuando la colonización de la historia es transparente e ineludible, la perspectiva<sup>11</sup> de esa historia europea naturalizada nos llega a parecer aceptable y aun recomendable dentro y fuera de los parámetros impuestos por los colonizadores: no concebimos que fuera de ellos haya historia posible e incluimos al mito en el campo de la ficción.

Los nexos entre la historia y la fe, entre la historia de los pueblos y la historia del dios cristiano, han sido y son muy poderosos. Como muestra de ello citaré el requerimiento de Pedrarias Dávila (Saranyana 1999: 44) en el que se observa la inexistencia de diferenciación entre la teología y la historia:

Yo, Pedrarias Dávila, su criado [de Fernando el Católico], mensajero y capitán, vos notifico y hago saber como mejor puedo que Dios Nuestro Señor, Uno y Eterno, crió el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de quien nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son

9. (Traducción de la autora).

10. (Traducción de la autora).

11. “[...] el espacio *perceptivo*, cuyo centro organizador es el sujeto de la percepción, y el espacio *enunciativo*, en el que el sujeto de la enunciación es el pivote, constituyen en conjunto lo que se puede llamar un *espacio perspectivo* que describe el ángulo bajo el cual se muestra una escena en un enunciado” (Ouellet 1992: 113). (Traducción de la autora).

7. (Traducción de la autora).

8. (Traducción de la autora).

descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieren mas por la muchedumbre de la generación que destos ha subçedido desde çinco mill y mas años que el mundo fue criado fue neçesario que los hombres fuesen por una parte y otros por otra y se dividiesen por muchos reynos y provinçias que en una sola no se podrian sostener ni conservar.

Destaca aquí el origen único de la humanidad, descendiente de Adán y Eva, y su difusión por el mundo conocido y hasta desconocido. Este origen común no tiene rasgos mitológicos; para los católicos es dogma de fe. Los españoles dan una antigüedad de cinco mil y más años<sup>12</sup> a la presencia del ser humano en la tierra. Es evidente aquí la sacralización de la historia cristiana, a la que se le adjudican los valores que se atribuyen a la deidad. Si un pueblo considera a su dios como único y verdadero, su historia tejida alrededor del dios también lo será.

Dipesh Chakrabarty analiza la presencia colonial de los ingleses en la India y la historia que escribieron sobre ella. Define la historia en estos términos:

[...] en lo que concierne al discurso académico de la historia —esto es, la *historia* considerada como un discurso producido en el local institucional de la universidad—, *Europa* se mantiene como el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo las que consideramos ser de la India, de China, de Kenia, etc. Existe una manera peculiar en la que todas estas otras historias tienden a convertirse en variaciones de una narrativa maestra, que podría llamarse “la historia de Europa”. En este sentido, la misma historia de la India queda sometida a una posición de subalternidad, posición en la que sólo se pueden articular sujetos subalternos en nombre de esa historia (Chakrabarty 1992: 1).<sup>13</sup>

No importa que los europeos escriban acerca de la India o de los Andes, siempre estarán en el centro de los acontecimientos. Su perspectiva será la única aceptable, y la historia que escriban enfocará solamente los hechos y situaciones que sean importantes en esa perspectiva. Esa forma de escribir historia y aun el uso del código mismo tiene un objetivo adicional: configurar a su producto como la única historia posible. Ese efecto de sentido conlleva, a la par que su propia justificación y la descalificación de las demás versiones, la imposición de su aceptabilidad excluyente.

12. “[...] el requerimiento se hace eco de la doctrina rabínica de que el hombre (o el mundo) existían desde hacía algo más de cinco mil años. Tal cuestión había sido muy sopesada en las disputas medievales entre judíos y cristianos” (Saranyana 1999: 44).

13. (Traducción de la autora).

Esa aceptabilidad se funda en los efectos de verosimilitud y de fundacional que crea el mismo texto y que son aceptados y apoyados por los lectores. Su naturalización, es decir, su introyección como la historia más transparente y más ajustada a los acontecimientos posible, es una consecuencia “lógica”. En el caso de la India y de otras sociedades como la andina, la preexistencia de registros escritos alfabéticamente constituye un reto ligeramente distinto para el colonizador. En esos casos, el colonizador seleccionó algunos textos nacionales indígenas y les adjudicó cualidades históricas a su discreción, después de traducirlos y adaptarlos.<sup>14</sup>

Para analizar la historia que españoles y sus seguidores han escrito sobre los Andes, observemos cuidadosamente la descripción del “descubrimiento” y “conquista” que hace el historiador peruano Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), en su *opus magna* y póstuma, *Los cronistas del Perú (1528-1650)*, publicada por primera vez en 1962:

Al producirse el descubrimiento y conquista del Perú, los ignaros soldados de la hueste de Pizarro —entre los que asoma, como débil brote de humanista, la figura de un escribano o de un veedor— inician la tarea histórica y el trasplante de la crónica medioeval castellana, relatando, en primer término, las peripecias de la aventura española y recogiendo, apenas serenado el espíritu después del choque brutal del primer momento, los vagidos del alma colectiva del pueblo dominado, sobrevivientes en su tradición oral épica o en su incipiente mnemotécnica (Porras [1962] 1986: 8).

El historiador se alinea con los españoles al asumir la posición y la perspectiva del “descubridor” y “conquistador”. Por perspectiva entiendo aquí la solidaridad con el sujeto de la narración elegido por el enunciador. Esa selección informa sobre quién va a ser el protagonista de la acción cuyo punto de vista controlará lo que se relate. El contenido de la narración conformada por la descripción de los hechos se desarrollará consecuentemente en concordancia con ese punto desde el cual se proyecta la mirada del enunciador. Al elegir a un protagonista como sujeto, se elige también al que recibe la acción.

A partir de esa postura Porras nos informa que son los escribanos españoles los que “inician la tarea histórica”. Con esta afirmación, el historiador peruano ha generado un efecto de sentido particular, el de la genealogía de la historia del Perú. La euforia del “descubrimiento” y la

14. Véase, además, T. Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, University of California Press, 1992.

“conquista”, románticos eufemismos de *invasión*, proyectan el efecto de sentido de hacer las cosas *por primera vez*, con un extraordinario esfuerzo personal, que eventualmente será retribuido por el rey. Este es un efecto buscado concientemente por los autores que saben que sus escritos tendrán valor de probanza a la hora de solicitar mercedes reales. Esto hace aún más seria la problemática de acomodar sus propios intereses, imbricándolos en la historia que relatan, desfigurándola.

Ese primer colonizador continúa escribiendo su historia, pero ahora desde América. El historiador peruano ha quedado persuadido de que los textos cronísticos son inaugurales, y ha confirmado la condición primigenia de las crónicas en su propia elaboración histórica. El que Porras opine que esos “textos son iniciales” confirma su perspectiva hispanófila, ya que si son “nuevos” lo son sólo para España y los españoles y, por extensión, para los otros europeos.

Porras afirma que son sólo los “vagidos” indígenas los que “sobreviven” en su “tradición oral épica”. Reducir la solemne interpretación ritual del cantar a un “vagido”, el gemido o llanto del recién nacido,<sup>15</sup> es desestimar tanto su valor estético como su valor comunicativo. Esto no lo hicieron quienes recabaron su propia información de los cantares considerándolos como fuentes; por ejemplo, Pedro de Cieza y Juan de Betanzos. Estos historiadores tempranos describieron el contexto en que se entonaban los cantares y la exquisitez de su elaboración. Asimismo, cuando Porras habla de la “tradición oral épica” está simplificando extremadamente el complejo sistema de registro que servía de base para el ceremonial y el ritual en el que los cantares cobraban vida y vigencia (Cieza 1984: 28; Betanzos 1987: 86). Deja de lado la información que se tenía y se tiene sobre los contenidos del cantar, de su interpretación pública y de su función dentro de un contexto ceremonial. La composición poética que se reconoce en esos contenidos sólo sirve para descalificarlos como fuente histórica.

Considerar al cantar como una forma de expresión exclusivamente oral ha sido lugar común de muchos estudiosos. Esto se puede haber debido al desconocimiento de la existencia de todos sus otros códigos, al haberlos descartado por su poca similitud con códigos occidentales aceptables o al haber constatado que los escritores españoles recababan información de fuentes orales exclusivamente. A partir de las opiniones de

gran número de investigadores, se afirma que los andinos sólo tenían registros orales. Creo que la opinión de que los códigos indígenas estaban reducidos a la oralidad se generalizó porque la oralidad fue el código más asequible a los cronistas españoles, y no porque a los andinos les faltaran códigos para expresar o conservar información importante para ellos.

La frase “incipiente mnemotécnica”, cargada de connotaciones peyorativas, se refiere a los *khipu*, sistema de registro de datos que se sustenta en cordones de algodón o lana. El *khipu*, como cualquier otro código (incluido el código alfabético fonético), es mnemotécnico. En realidad, todo código lo es porque ésa es su función: representar símbolos o grafías que, combinados de acuerdo a reglas conocidas, remiten a significados y sentidos. Un juicio como ése exhibe la arrogancia de quien, por no conocer ni comprender ese sistema milenar de registro de datos, lo descarta por inútil o por incompleto. Este desprecio es patente, a pesar de todas las opiniones en contra que expresan cronistas como Cieza, Betanzos y Ondegardo, entre otros.

Porras sólo acepta la existencia de narraciones locales prehispánicas ubicadas en el rango de lo mítico: “La leyenda y el mito, la simple tradición oral de los pueblos primitivos son fuentes remotas de la historia, pero no la constituyen todavía” (1962: 7). No llega a captar que el mito alude no sólo a otra dimensión, fuera de la terrena, sino que maneja una concepción temporal distinta, la de la constante repetición. Su respaldo a la historia occidental, basada en la visión cronológica de los hechos aislados e irrepitibles, es definitivo. Fuera de esta última concepción, no hay historia posible.

La elaboración estética de los cantares es un impedimento más para que se les considere fuentes históricas: “La historia puede apropiarse de ellos [de los mitos] pero, por su índole, ella es esencialmente prosa y no poesía. Los cantares épicos necesitan ser analizados y precisados para que se transformen en historia” (1962: 7). Según Porras, la transformación de las “leyendas”, de la “simple tradición oral”, en historia debe pasar por una “apropiación”. Detengámonos en el término *apropiación*. El sema de violencia contenido en el término implica una descontextualización obligatoria, si el objetivo es incluir ese texto en la historia occidental. Significa también una asimilación, tanto en la forma como en el contenido, del hecho cultural que se expresa. La asimilación es violenta por cuanto debe ejercer presión sobre los aspectos del texto que evitarían su inclusión en un corpus ya consagrado, como es el de los hechos históricos occidentales. Todo lo que se refiera a una realidad inconsistente con lo ya aceptado debe desaparecer; toda alusión a un tiempo no

15. *Diccionario de la lengua española*, Real Academia de la Lengua, ed. núm. 21, Madrid, 1992, p. 1458.

lineal se debe omitir. Todo lo que no tenga vínculos con el saber anterior, es decir, que no tenga sentido (De Certeau 1985: 701) para el historiador occidental, queda eliminado. Esos relatos, cuando se les mantiene por razones de exotismo o de curiosidad, no superan la categoría de mitos o leyendas con que se les descalifica. Esta tipología obedece simplemente a que sus alusiones y metáforas no remiten a la cultura occidental sino a otros contextos que no tienen sentido para los herederos de la tradición grecolatina.

Las concepciones de historia aquí vertidas son eminentemente europeas, en las que el paso a la escritura fonética y el género narrativo —prosa— marca un hecho fundamental para los cultores de lo escrito. En la tradición europea que muestra Porras sin ambages, los datos son menos confiables, menos *históricos* a medida que se retrocede en el tiempo.

Esa perspectiva genealógica y, también teleológica, no tiene por qué aplicarse a otras instancias en que los sistemas culturales estaban concebidos fuera del tiempo lineal y de concepciones trascendentales. Lo mismo puede decirse del positivismo observable en esta afirmación, aplicable únicamente en situaciones de redacción de documentos históricos occidentales, donde priman criterios de objetividad y de representación verosímil.

A lo que Porras llama “apropiación”, Fanon lo describe en términos más duros aún: “El colonialismo no se satisface simplemente con sujetar a un pueblo en su puño y en vaciar el cerebro de los nativos de toda forma y contenido. A través de un tipo perverso de lógica, se vuelve sobre el pasado del pueblo oprimido y lo distorsiona, lo desfigura y lo destruye. Este trabajo de devaluar la historia pre-colonial asume hoy una importancia dialéctica” (1991: 210). De manera que el colonizador no sólo escribe la historia del colonizado, sino que al hacerlo niega, devalúa y descarta la historicidad local previa, mostrando su irrespeto a la cultura dominada.

Al irse consolidando la invasión, los textos van mostrando cómo se perfilan los rasgos del colonizador y se borran los del conquistador. Este juego de figuras adquiere interés particular cuando la transformación incluye la del soldado que se trueca en escritor, así como la del fraile en funcionario. Casi todos los cargos públicos en la colonia conllevaban la obligación de informar por escrito a la Corona: “[...] la palabra escrita no solamente representa prácticas sociales sino que es una de ellas” (Adorno 1993: 137).<sup>16</sup> Esta obligación sustenta un impresionante flujo de infor-

mación interna, mas no su difusión entre un público amplio. Aun así, muchos de esos funcionarios decidieron trasponer los límites, y optaron por publicar, una vez vencidos los obstáculos interpuestos por las dos instancias de censura, la civil y la eclesiástica. En estos escritos, por encargos no siempre documentados, se transmiten también las renovadas ambiciones de sus autores y se traslucen sus particulares intereses del momento. Muchas veces es la intención y motivación personal la que lleva a la transformación de un conquistador/colonizador español en un autor de textos cronísticos de difusión amplia para otros europeos como él. Aunque muchas veces el texto lo dice explícitamente al inicio, esta declaración de intención histórica o cronística se contradice a medida que se avanza en la lectura.

La perspectiva personal del colonizador, entonces, se plasma en el ejercicio de una escritura descriptiva de los “otros”, en largas y detalladas enumeraciones del paisaje, la fauna y la flora, de los puertos, vientos y mareas, del clima, la orografía y los productos que puedan surgir de esas combinaciones. El colonizador español describe las Indias para que los demás españoles las conozcan, priorizando su propio punto de vista y configurándose como protagonista o testigo de excepción en crónicas o relaciones. Al quedar así incorporada la perspectiva al texto, se vuelve transparente y se la asume como natural, haciéndose difícil identificarla y luego separarla del contenido, aunque sea para fines de análisis, como si fondo y forma se entretujeran en un texto que se va tornando paradigmático. Esa perspectiva europeocéntrica está presente en los textos coloniales tempranos y la mayoría de lectores la asume como admirable y digna de encomio, ya que se trata de textos que relatan el triunfo de la fe, la valentía, la fortaleza, rasgos culturales europeos altamente valorados. La moderna ilusión de que la objetividad caracteriza la escritura de los libros de historia hace que perdamos de vista al autor, que se vuelve invisible al deslizarse sigilosamente al reverso de su texto, al que deja hablar por sí solo, con la voz de la Historia.

En general, las crónicas españolas escritas en el siglo XVI, “iniciales” o “fundacionales”, escapan a las críticas y a los cuestionamientos de historiadores y otros especialistas porque parte del sentido que proyectan es el de carecer de parangón; es decir, son incomparables y, por lo tanto, no son susceptibles de sanción negativa. Muchos estudios históricos relativamente recientes no sólo no han cuestionado estas autoapreciaciones, sino que han construido sus propias versiones sobre esos presupuestos. Para auscultar esos textos y buscar allí los motivos que llevan a tomar esa actitud, voy a utilizar el instrumental del análisis semiótico para encontrar

16. (Traducción y énfasis de la autora).

indicadores que permitan interpretarlos y averiguar por qué los textos coloniales españoles tempranos sobre los Andes son supuestos como fundacionales o inaugurales, y qué se silencia al resaltar esta suposición.

### Los textos inaugurales

El aspecto fundacional que se percibe en los textos coloniales tempranos (crónicas propiamente dichas, relaciones o documentos informativos oficiales y otros impresos o manuscritos escritos durante el siglo XVI) es, ante todo, una impresión de realidad proyectada por el discurso mismo. En vista de que este efecto de sentido<sup>17</sup> surge del discurso, voy a analizarlo<sup>18</sup> para evaluar las estrategias persuasivas. Las estrategias interpretativas puestas en juego logran transmitir esa representación de lo fundacional y permiten identificar esa construcción en los textos.

El efecto de sentido es el resultado de un proyecto de significación que se extiende desde el planeamiento del discurso y su elaboración hasta su recepción e interpretación. Es por eso que un análisis discursivo textual debe incluir el de su contexto de producción ya que de allí surgen los términos cargados de significados<sup>19</sup> y sentidos<sup>20</sup> que expresen los contenidos del texto. Estudio el contexto de la recepción en el que se dilucidan las configuraciones discursivas portadoras de los efectos que se

17. “El efecto de sentido (expresión tomada de G. Guillaume) es la impresión de ‘realidad’ producida por nuestros sentidos en contacto con el sentido, es decir, con una semiótica subyacente[...] Resulta que la semántica no es la descripción del sentido, sino la construcción que, con la intención de producir una representación de la significación, no será validada sino en la medida en que es susceptible de provocar un efecto de sentido comparable. Situado en la instancia de la recepción, el efecto de sentido corresponde a la semiosis, acto situado en el nivel de la enunciación y a la manifestación que es el enunciado-discurso”. (Greimas y Courtés 1979: 116). (Traducción de la autora).

18. “‘Un análisis discursivo, distinto del análisis narrativo, puede entonces esbozarse’. Tiene como objetivo describir, a partir de las articulaciones significativas del plano figurativo, las formas más profundas de coherencia, las que presuponen y seleccionan los valores semánticos actualizados por el discurso. La puesta en discurso se analiza entonces como la interacción que se ha realizado entre dos dimensiones del lenguaje: la dimensión figurativa, descriptiva y representativa del mundo y la dimensión temática clasificatoria y categorizadora. (L.P)”. (Greimas y Courtés 1986: 69). (Traducción de la autora).

19. “Significación: significado de una unidad lingüística, definida haciendo abstracción de los contextos y de las situaciones de comunicación. Toda significación es un artefacto”. (Rastier 1991: 248). (Traducción de la autora).

20. “Sentido: significado de una unidad lingüística, definida en relación al contexto y a la situación de comunicación” (Rastier 1991: 248). (Traducción de la autora).

quiere comunicar. Se requiere estudiar ambos contextos, ya que tanto las estrategias persuasivas como las interpretativas llevan las marcas de sus respectivos registros culturales. Los factores culturales de la comunicación deben ser considerados en el análisis porque lo que el emisor desea comunicar no es sólo el significado de “diccionario”, del término aislado de su contexto o significado lato, sino también el contenido social, de uso o significación, que adquieren términos e ideas al estar articulados en un discurso que forma parte de un proceso cultural. Ese contexto bipolar, dinámico, es el ambiente en el que cobran vigencia los sentidos atribuidos. Mientras que los significados pueden ser explícitos y directos, los sentidos requieren de mayores elaboraciones o asociaciones, inclusive extratextuales, para ser incorporados a la interpretación global del texto. Para que la estrategia comunicativa en su conjunto sea exitosa, es decir, sea interpretada de la manera en que lo pretende su generador, el hecho que ambos, enunciador y enunciatario, compartan rasgos culturales, elimina ruidos y distorsiones, estableciendo con relativa nitidez los significados y sentidos. Es posible obtener así el valor de comunicación más alto posible, en sincronía.

En estos textos trato con un emisor unitario, individual, y con un receptor que puede ser originalmente único o múltiple pero que con el transcurso del tiempo y el interés generado por el texto se convierte, invariablemente, en un receptor plural. Aunque el texto hubiera estado dirigido a una sola persona, ahora incluyo al investigador contemporáneo en el polo de la recepción, considerado un receptor intruso y hasta cierto punto, artificial.

Un texto se considera fundacional cuando proyecta la ilusión de iniciar la historia de un momento determinado, seleccionado para que justifique esa denominación. Así, los enunciadores construyen ese efecto de sentido que después será interpretado por los enunciatarios como el de ser inaugurales. Al interior de una situación colonial la lógica particular que ella conlleva facilita la aparición de textos “fundacionales” que se imponen en esa situación discursiva, asimétrica y violenta.

Los colonizadores, enunciadores por excelencia en este contexto, perciben que ellos registran los hechos nativos andinos por primera vez. Y es posible que así sea, si nos referimos únicamente al código alfabético. Asimismo, los hechos que relatan son nuevos, pero solamente para sus lectores europeos. La conciencia colectiva española y europea pugna por incorporar el “nuevo mundo” a su patrón cultural y son los llamados cronistas de Indias quienes asumen el encargo de iniciar la integración de lo nuevo en lo viejo.

Para dar a conocer los territorios transatlánticos en la Península, se requiere de estrategias discursivas específicas, como el símil, la comparación y el contraste, que seleccionan ciertos rasgos conocidos y los aplican a lo nuevo, incorporando así las Indias a los modelos conocidos. Estas estrategias, cuyo uso constituye otro de los aspectos que transforman a españoles en escritores, obedecen a la directiva de hacer más comprensible el mundo americano al lector o escucha europeo.

Un texto cronístico temprano relata hechos que se asocian con una nueva época para Europa: se abren nuevos mercados, se conocen nuevas tierras y rutas marítimas, se incorporan nuevos territorios y nuevos súbditos a la Corona, y se establece España como nueva potencia colonial. Esta percepción de lo nuevo para España y para los españoles se proyecta como la percepción de lo nuevo para el mundo que, conceptualmente, no abarca otros territorios más allá del europeo. La proyección de esta percepción es el objetivo de la estrategia discursiva que genera, en el texto, parte del efecto de sentido de ser inaugurales.

Vemos entonces que se prioriza un solo tipo de registro, el de la escritura fonética, y se universaliza un solo cuerpo de lectores, convirtiéndose España, y por extensión, Europa, en el “mundo”. Ello nos confirma el rol protagónico que se asignan los cronistas, ejerciendo un eurocentrismo que muchos historiadores contemporáneos continúan cultivando.

La adaptación de lo nuevo requiere de un cuidadoso manejo tanto de la primicia como de lo cierto. Su uso efectivo caracteriza a los soldados y funcionarios que fungen como autores de textos. Se quiere destacar lo exótico, lo diferente, ya que en ello radica el interés que despierta el texto, pero ello tiene que equilibrarse con lo verosímil; no debe exagerarse lo novedoso hasta el punto de hacerlo increíble. Esto último desmerecería cualquier escrito portador de noticias históricas que se proyectara como “inicial” y que persiguiera obtener, como texto relator de materias verídicas, una alta dosis de credibilidad de sus lectores y, entre ellos, de sus censores. A los textos cronísticos tempranos se les considera verídicos porque los criterios de valor con que se les ha presentado coinciden con los del público que los recibe. La verosimilitud es un objetivo claro en los primeros informes que se escriben con la intención de referir lo nuevo que se presenta ante los españoles en Indias. Un buen autor de textos cronísticos se reconocerá por su habilidad para dosificar adecuadamente la primicia y lo verosímil. Este esfuerzo por proyectar un discurso con visos de verdad se apoya tanto en el testimonio personal como en la incorporación de discursos nativos, a pesar de calificarlos como productos de las “ymajinaciones”, alimentados por la superstición y basados en el error.

Al referir hechos y situaciones exóticas, los escritores coloniales tempranos, más que ofrecer sus testimonios personales para que se considere que refieren la verdad, utilizan recursos retóricos como el símil, por ejemplo, para acercar el hecho ajeno a la realidad ya conocida por el eventual lector, cultivando así estrategias de verosimilitud que no tienen que ver, necesariamente, con la veracidad. Por ello, el criterio de verdad utilizado para separar lo histórico de lo anecdótico y la ficción, y que elude los más acuciosos análisis, será reemplazado por el de verosimilitud, que muestra su presencia en los textos con mayor índice de plausibilidad.

En los textos estudiados se cumple la condición mencionada: tanto el autor como su lector previsto (individual o colectivo) pertenecen a la cultura europea, española, prevaleciente en el siglo XVI. Ambos polos conocen la lengua española y comparten el vocabulario de la monarquía dinástica, la limpieza de sangre, el señorío, la guerra como *modus vivendi* y la defensa del catolicismo a ultranza. Esta coincidencia léxica me permite afirmar que el texto cronístico está dirigido a los lectores españoles y, por extensión, europeos o europeizados y no a un lector indígena. Es importante remarcar que los textos conocidos generalmente como crónicas tempranas fueron escritos por españoles para españoles.

El productor del discurso ha sido identificado, en los textos estudiados, como un personaje histórico, así como sus receptores, que en general son altos funcionarios de la Corona española, el mismo monarca y, en segunda instancia, el grupo de personas letradas que lo puede leer y el de los iletrados que lo pueden escuchar. Pero quienes debieron recibir esos discursos, aunque se les nombra explícitamente, muchas veces no fueron los receptores efectivos de los mismos. Debido a los engorrosos y dilatados procedimientos burocráticos cortesanos y las cambiantes circunstancias políticas, muchas veces los textos no llegaron a manos de quienes los debían leer o estos fallecieron antes de recibirlos.

Quienes ocupan la instancia de producción de las estrategias de persuasión, las dirigen hacia el enunciatario, singular o plural, con el objetivo previsto de convencerlo de las bondades de los contenidos de los textos en que aparecen. Los objetos de valor que se desea transmitir: la verdad, la novedad, la ortodoxia, o cualquier otro, histórica y consensualmente dados, variarán de acuerdo a los cambios en el ambiente cultural en el que se producen los discursos. Es decir, los objetos de valor son cultural y coyunturalmente construidos. Por su parte, los enunciatarios pondrán en práctica las habilidades que darán cuenta de la interpretación que el enunciadador ya ha delineado como necesaria en el texto mismo. Como el enunciadador quiere que lo interpreten adecuadamente, facilita esa

actividad tanto como se lo permiten la claridad, la cohesión y la coherencia textuales, resultando de ello un texto fuertemente marcado por sus estrategias persuasivas. En los textos analizados se aprecia que las estrategias persuasivas desplegadas por los enunciadores están dirigidas a lograr que los textos se identifiquen como verídicos, únicos y originales. El reconocimiento e interpretación de estos tres rasgos en los textos es la condición previa para que el enunciatario pueda elaborar un criterio más complejo acerca de ellos, y llegue a la conclusión que son inaugurales o fundacionales.

Al preparar el texto, el enunciador ha ido configurando en él un esquema persuasivo incorporando sememas<sup>21</sup> relacionados con lo fundacional. Así, ha generado una isotopía semántica<sup>22</sup> que aglutina rasgos tales como: /inaugural/, /inicial/, /novedoso/, /nunca visto/, /único/, /original/ presentes en esos sememas. La reiteración de estos rasgos semánticos o semas<sup>23</sup> a lo largo del texto permite identificar la existencia de una recepción semántica (Greimas y Courtés 1986: 127) que apunta hacia un núcleo sémico representado por el semema /fundacional/ que cohesiona la isotopía. No se trata simplemente de presentar una serie de términos cuasi sinónimos; el objetivo del emisor es establecer relaciones de reiteración entre sememas que contengan rasgos semánticos semejantes a lo largo del texto. Estos semas pueden ser inherentes<sup>24</sup> al término o aferentes<sup>25</sup> a él, es decir, asumidos como propios al término o atribuidos a él a partir de su contexto discursivo e histórico. Un texto queda interpretado<sup>26</sup> como fundacional porque el enunciatario ha identificado en él las

- 
21. “Semema: contenido de un morfema. Morfema: signo mínimo” (Rastier 1987: 275). (Traducción de la autora).
  22. “Llamamos isotopía a toda iteración de una unidad lingüística” (Rastier 1987: 91-92). “Isotopía semántica: efecto de la recurrencia sintagmática de un mismo sema. Las relaciones de identidad entre las ocurrencias del sema isotopante inducen la formación de relaciones de equivalencia entre los sememas que los incluyen” (Rastier 1991: 248). (Traducciones de la autora).
  23. “Sema: elemento de un semema, definido como el extremo de una relación funcional binaria entre sememas” (Rastier 1987: 275). (Traducción de la autora).
  24. “Sema inherente: sema que hereda la ocurrencia del tipo, por defecto. Ej.: /negro/ por ‘cuervo’” (Rastier 1991: 248). (Traducción de la autora).
  25. “Sema aferente: extremo de una relación antisimétrica entre dos sememas que pertenecen a dos taxemas diferentes. Ej.: /debilidad/ para ‘mujer’. Un sema aferente se actualiza por construcción contextual” (Rastier 1991: 248). (Traducción de la autora).
  26. “[...] la lectura incluye evidentemente una parte de interpretación, es decir, un proceso de asignación de sentido” (Rastier 1987: 106). (Traducción de la autora).

formas lingüísticas y sus combinatorias que expresan los rasgos semánticos que permiten esa caracterización.

No hay que perder de vista que los textos tempranos estudiados forman parte de lo que se conoce como “semiosis colonial”.<sup>27</sup> Ahora bien, en el caso de los textos estudiados, la “semiosis colonial” presenta características específicas: no se dan intercambios discursivos entre miembros de las culturas en pugna, entre colonizadores y colonizados. Ello se debe a que el flujo de la semiosis es relativamente horizontal; los colonizadores intercambian discursos entre ellos. En estos discursos los colonizadores escriben principalmente acerca de sí mismos y a veces sobre los otros: el colonizado es la “tercera persona”, de quien se habla, a quien se describe. El colonizado se ve obligado a desempeñar un rol pasivo que lo limita a ser parte del contenido de los textos.<sup>28</sup> Queda claro que en los textos analizados se habla *del* “otro”, pero no *con* el “otro”. En el periodo colonial temprano no se han dado aún las condiciones que permitan una producción discursiva dialógica susceptible de circular entre colonizadores y colonizados. En el siglo XVI, en los Andes, los colonizados no participan de los códigos de los colonizadores; no se les da acceso aún al uso de la palabra castellana escrita, a la que se atribuye mayor prestigio. Expresamente se desestima la enseñanza del castellano e, implícitamente, el aprendizaje del código fonético escrito. Ello cancela la posibilidad de que un colonizado se convierta en enunciador ante un público de colonizadores, restringiendo el número, la calidad y la variedad de las “interacciones semióticas” a las que se refiere Mignolo. Más bien, dentro de esta instancia semiótica particular, colonial, sí se constituyen enunciadores y enun-

- 
27. “La semiosis colonial se refiere al dominio conflictivo de las interacciones semióticas entre miembros de culturas radicalmente diferentes comprometidos en una lucha de imposición y apropiación por un lado, y de resistencia, oposición y adaptación por el otro. La naturaleza misma de la semiosis colonial (ej., un dominio conflictivo de interacciones entre miembros de culturas radicalmente diferentes) requiere de un análisis comparativo y de una comprensión diatópica” (Mignolo 1989: 93). (Traducción de la autora).
  28. En este periodo inicial de la presencia española en los Andes, entre 1532 y 1550, sólo contamos con textos escritos por españoles. Hacia fines de ese siglo aparecen las primeras “crónicas mestizas”, aunque también escritas por españoles, como la de Titu Cusi. Habrá que esperar hasta el siglo XVII para que el Inka Garcilaso y otros escriban sus propias versiones castellanas de los hechos. Lo mismo será con los de Guamán Poma y hasta con los Mitos de Huarochirí, elaborados por nativos, mestizos o españoles en quechua o en una original mezcla de quechua y castellano. Todos los que escriben sobre los Andes, sean europeos o nativos, lo hacen para españoles en la Península y se dirigen en son de reclamo o de súplica al centro de poder, recorriendo el camino ascendente requerido por la burocracia cortesana, con las particularidades que exigen los contextos coloniales.

ciatarios europeos que forman circuitos comunicativos cerrados, dejándose al colonizado fuera de este intercambio, relegado al rol de eventual contenido de la enunciación.

La redacción de textos sobre los Andes hecha por españoles para otros españoles tiene como objetivo contar las *historias verdaderas* de lo que acaeció durante la invasión, la conquista y también sobre el conquistado. Pero la veracidad a que hacen alusión los cronistas se refiere más bien a la verosimilitud que las historias nativas le ofrecen al lector u oyente español. Tanto el mundo referencial que consignan esas historias como veraces, como el contexto nativo que va más allá de la superficialidad observable, son desconocidos para los recopiladores europeos. Utilizan un referente occidental, foráneo a la cultura inka, que no tiene mayor relación con los contenidos transmitidos por esos relatos. Que este referente andino sea ignorado por los conquistadores y recopiladores no es óbice para desestimar su contenido histórico entre los lectores contemporáneos a su producción. Si carecieran de verosimilitud y denotaran “falsedad” no podrían ser incorporadas al corpus histórico ya que no llenarían los requisitos europeos, de conformación con un referente conocido o que ofreciera la posibilidad de ser reconocido.<sup>29</sup> Se refuerza su verosimilitud ya que su función como documentos históricos peligraría si carecieran de ella puesto que no tendrían sentido para los españoles. Para lograr su incorporación estas historias locales fueron inclusive adaptadas a la historia del colonizador y esa es la única forma en que han permanecido.<sup>30</sup>

Lo interesante aquí es que para hablar “de lo nuevo” con propiedad y con visos de verosimilitud, se hace imprescindible contar con el testimonio indígena, interrogar al “otro”. La necesidad de tener acceso al conocimiento y la explicación de la cultura ajena exige la participación del colonizado en el texto del colonizador aunque ésta sea vicaria y

29. “Una cosa se debe notar entre otras muchas, que las cosas que aquí van anotadas por fábulas, como lo son, ellos las tienen por tan verdades como nosotros las de fe, y como tales las afirman y confirman unánimes, y las juran, aunque ya por la misericordia de Dios algunos van abriendo los ojos y conociendo lo que es cierto y lo que es falso acerca de estas cosas. Mas pues hemos de escribir lo que ellos dicen y no lo que nosotros entendemos en esta parte [...]” (Sarmiento de Gamboa [1572] 1988: 39).

30. “Y estos yndios cuentan las cosas de muchas maneras e yo siempre sigo la mayor opinión y la que dan los mas viejos y avisados dellos y que son señores, porque los yndios comunes no todo lo que saben se a de tener, porque ellos lo afirman, por verdad” (Cieza 1985: 207).

mediada por intérpretes. Ese “otro”, al que se refieren como “indios” de manera genérica los españoles, adquiere cierta individualidad al volverse informante. En esta calidad aparecen identificados por sus nombres en algunas ocasiones y, más generalmente, por sus funciones o su pertenencia a la nobleza indígena. El español le asigna más valor testimonial al informante masculino, de edad avanzada y perteneciente a la clase alta (tal como ellos la entienden) que a otros sujetos coloniales. Raramente aparece la información solicitada como discurso directo; la mayoría de las veces ha sido incorporada como discurso referido al texto estudiado. Su incorporación ha exigido una adaptación al texto colonial y a veces es difícil identificarla.

El imperativo testimonial hace imprescindible recurrir a intérpretes incipientes, ya que en ese entonces muy pocos nativos hablaban castellano, y menos españoles conocían bien la lengua quechua. Quienes la conocen mejor, clérigos en su mayoría, la aprendieron para anunciar más eficazmente el evangelio y no necesariamente para conocer la cultura nativa ni por un interés intrínseco en la lengua. Los informantes intentan satisfacer la curiosidad española, pero cuando ofrecen sus versiones de los hechos a través de los intérpretes, queda registrada en el texto cronístico la actitud de rechazo de los recopiladores españoles hacia las “historias antiguas” que desdeñan como míticas, fabuladas, o directamente mentirosas.<sup>31</sup> Se trastoca la información al quedar a merced de la interpretación lingüística deficiente, la presencia de los intérpretes en la elaboración del texto se vuelve invisible y se adaptan las historias de los informantes al pasarlas a través de los filtros culturales utilizados para incorporarlas a la historia europea. Además, no se piense que los informantes ofrecían los datos y la historia espontáneamente: se les conminó a reunirse obedeciendo órdenes superiores para que se les interrogara bajo la mirada de funcionarios españoles. Literalmente, se les *tomó* la palabra.

Cuando los españoles se interesan por recopilar información histórica relativa a los tiempos prehispánicos, prefieren a los informantes que han vivido los hechos que describen o, en su defecto, a quienes los han escuchado referir a sus antecesores. El intercambio comunicativo entre el recopilador y los informantes, mediado por el intérprete, se realiza de viva voz. Esto último ha llevado a pensar a muchos investigadores que la cultura andina prehispánica es una cultura eminentemente oral. Pero para el observador cuidadoso, la oralidad del intercambio se debe a la

31. Porras replica esta actitud en su texto de 1962.

exigencia del interlocutor español de realizar la interacción verbalmente. Sus limitaciones en el manejo de los múltiples códigos indígenas: quipu, lingüístico, musical, textil, mural, etc., así lo requieren. Al exigir el interlocutor español una comunicación a viva voz, toda esa gama de códigos se reduce a uno, el oral. El hecho, aparentemente simple, de registrar las historias nativas en el código fonético español patentiza la idea de que los códigos nativos son insuficientes e inadecuados para expresar el pasado de una forma unívoca, lineal, lógica y razonable para los europeos. De aquí dedujeron que las lenguas nativas no eran las idóneas para transmitir ese pasado: tenían un alcance muy limitado ya que los europeos no las comprenden mientras que la castellana lo hace a satisfacción de todos los interesados, los colonizadores. Además, el registro escrito perdura y el mismo texto puede ser leído por generaciones sucesivas. Por ello, los textos cronísticos sí tienen la primacía de haberse escrito por primera vez en castellano para lectores de esa lengua, priorizando un solo tipo de registro, el de la escritura fonética, y universalizando un particular enunciario colectivo, el europeo.

Este flujo de información tiene una dirección: va de las Indias hacia Europa. Sólo los que han vivido en Indias pueden dar información válida, y su escasez hace que sus informes parezcan carecer de parangón. En ellos se afirma que son los únicos que registran determinada información, que son los que presentan los datos más precisos, o los que reflejan a los informantes más idóneos. Se presentan también como los que cuentan con información más veraz y como los que la han recogido *in situ*, sin haber recurrido a fuentes indirectas o a relaciones llegadas a la península ibérica, accediendo a la información por “cartapaños”. Al afirmar su unicidad y su confiabilidad, esos textos desautorizan las historias relatadas anteriormente cuando no las desechan por incoherentes o mentirosas, ya sean éstas las indígenas que recogen los informantes o las que han escrito otros españoles antes que ellos. En las crónicas de la segunda mitad del siglo XVI se observa una incesante competencia entre autores por tener y conservar la primacía de la originalidad en la información ofrecida, por probar la veracidad de los contenidos y demostrar la calidad de las fuentes consultadas.

El afán de presentar sus obras como únicas es algo novedoso para la época, ya que tradicionalmente los escritores “profesionales” se basaban en textos previos y adecuaban a sus moldes la nueva información presentada. Los textos tempranos andinos que estoy estudiando rompen con el estilo propio del género histórico, seguramente porque la mayoría de sus autores carecían de la preparación académica superior y aun de la

escolaridad básica que los hubiera familiarizado con las convenciones intelectuales de la época.

El presente análisis confirma el ejercicio de un eurocentrismo temprano por parte de los autores coloniales estudiados, que muchos de los historiadores contemporáneos continúan cultivando. Estos estudiosos no sólo no han cuestionado estas apreciaciones, sino que han construido sus propias versiones sobre esos presupuestos. Entendemos como una postura poscolonial el que los colonizados cuestionen y critiquen esos textos, que fueran una vez la prueba concreta del efecto de sentido puesto en marcha al haber sido interpretados como fundacionales.

Franklin Pease, historiador peruano contemporáneo, describe la importancia de Raúl Porras en la difusión de los temas cronísticos y le atribuye haber influido en su propia decisión de dedicarse al estudio de los sucesos del siglo XVI en el Perú (Pease 1995: 11-12). Aun así, Pease ya asume otra perspectiva, diferente de la de Porras, y recalca el “eurocentrismo” no sólo de las crónicas en particular, sino de la tendencia historiográfica sobre los Andes en general: “[...] las pautas del eurocentrismo no se reducían a centrar en la vida europea los ejemplos, o en el pasado europeo, real o imaginado, los orígenes de las cosas del presente, sino también de dotar a ese pasado de características que empalmaran con la historia admitida por los europeos de otras partes del mundo [...]” (Pease 1995: 91). Además, Pease indica que el eurocentrismo al que hace referencia no es una cosa sólo del pasado: “Desde San Agustín a Hegel y Marx, el eurocentrismo primó. Hoy continúa, por cierto, si bien el desarrollo contemporáneo de las ciencias del hombre tiende a discutirlo cada vez más apasionadamente” (Pease 1995: 91). Estas actitudes eurocéntricas perduran hasta hoy. Ya no son sólo los españoles quienes las afirman; ahora son los historiadores locales quienes siguen avalando esa postura ideológica centralista prevaleciente en el mundo colonial europeo del siglo XVI.

La perdurabilidad del colonialismo en los Andes se debe, entre otros factores, al entusiasmo con que se asumieron y se asumen las posiciones hegemónicas no sólo de quienes alcanzan el poder político, sino de quienes administran la exposición y el intercambio de ideas al interior del sistema, rescatando las que avalan y confirman esa hegemonía. Dentro del discurso histórico (y también del literario), se viene camuflando un ejercicio, a veces no tan sutil, del que parecía un agonizante poder colonial. Pero vemos que su vitalidad, real o aparente, no está menguando sino que ha cambiado de protagonistas. El análisis literario del discurso histórico nos permite afirmar entonces, que lo que realmente está bajo

escrutinio es el poder colonial, imperial, oculto hasta hoy bajo el manto de la historia de Europa, de Occidente.

### El uso de lo exótico en la narrativa de Cieza

Cuando tenemos ante nosotros un texto en el que se destaca la novedad, se presenta como una invitación y un desafío el estudiar la descripción de lo “nuevo” que allí se hace. Para hacerlo, voy a identificar y analizar las estrategias que actualiza Pedro de Cieza en su discurso de la novedad para transmitir a sus lectores las “realidades” que apenas habían sido vistas u oídas en Europa. Parte de la problemática de este análisis será resaltar el riesgo que corre la credibilidad del autor cuando relata hechos totalmente desligados de la experiencia de su lectoría, articulada a su entusiasmo por dar cuenta de lo nuevo.

Cieza quiere conciliar dos fuerzas contrarias: compartir sus extraordinarias novedades de primera mano con sus eventuales lectores europeos y, a la vez, lograr la creatividad. Para lograr esto último, se construye a sí mismo como vocero autorizado<sup>32</sup> de la experiencia andina y a sus informantes como a los mejores conocedores de la historia de los inkas. Presenta los testimonios de nativos confiables que hace suyos después de tomar las respectivas distancias, pero transmite también las emociones y reacciones que esos testimonios le suscitan, reforzando el aspecto fáctico del discurso mientras que le da más inmediatez a lo narrado.

“[...] los que fueron leyendo [...] crean que yo quito antes de lo que supe que no añadir nada [...]” (1985: 140): el lector ideal de Cieza modela<sup>33</sup> definitivamente su obra pues es a él a quien quiere convencer de que lo descrito es exactamente lo que estaba allí. Bakhtin (1990: 94) ya había llamado la atención acerca de la importancia que tiene el enunciario en la elaboración de todo mensaje. Tal como lo señalara el autor ruso, la escritura puede concebirse como el resultado de un diálogo mudo e implícito entre el productor del mensaje y el receptor del mismo. Ese receptor abstracto, condensado en el “lectores” de Cieza, influye poderosamente

32. “¿Quién habla con autoridad? La institución trabaja incansablemente para circunscribir y supervisar esta autoridad. Finalmente, la institución practica esta disciplina de la enunciación ‘aceptada’ porque se supone que los locutores autorizados hablan en su nombre, y que, en su lógica, ella se considera como la única locutora, mientras que los otros no son sino sus delegados” (De Certeau 1985: 702). (Traducción de la autora).

33. “[...] el rol del otro, para quien ha sido construida la expresión verbal, es extremadamente importante [...]” (Bakhtin 1990: 94). (Traducción de la autora).

te en la presentación y relevancia de los temas, en la selección léxica y en la configuración del trabajo final: “Y no parezca a los lectores que en tomar esta orden salgo de la que el libro conviene que lleve porque para que ellos con mas claridad lo entiendan se pone como declaro [...]” (1985: 23).

Pero el cronista-historiador no sólo desea informar acerca de lo nuevo: también quiere, y quizás con más énfasis, que lo crean: “Y en esto no ay que dudar sino antes se a de creer [...]” (1985: 74). Este no es un objetivo fácil de lograr. Cieza sabe que está describiendo cosas y hechos que no tienen referente<sup>34</sup> en Europa contra el cual puedan ser validados ni experiencias previas con las que se puedan identificar o verificar. Este espacio referencial<sup>35</sup> vacío perturba la comunicación ya que no se pueden hacer las asociaciones<sup>36</sup> entre lo referido y su referente. Esas asociaciones son esenciales para que los acontecimientos<sup>37</sup> tengan sentido y sean creíbles, esto es, para que puedan ser incluidos en las categorizaciones de lo prefigurado,<sup>38</sup> de lo *natural*. Este vacío impide el flujo de la comunicación, aislando al escritor de su lector, evidenciando su ubicación en mundos referenciales distintos.

Para reinstalar el flujo de sentido y de significado presente en la comunicación efectiva se requiere de la utilización de los recursos discursivos disponibles. Uno de estos recursos es la construcción de un referente en el texto mismo para que sea compartido por el escritor y su lector. Debe ser explícitamente detallado de manera que las conexiones referenciales

34. “Una delgadísima línea separa al ‘objeto’ y a la ‘referencia’. Una referencia es lo que antes hemos llamado objeto, una vez que este objeto ha sido designado por un signo [...]” (Aveni 1990: 86). (Traducción de la autora).

35. “[...] la construcción de una impresión referencial [que depende del contexto] es una condición, necesaria pero no suficiente, para el establecimiento de una referencia” (Rastier 1991: 211). (Traducción de la autora).

36. “[...] la lengua cuenta con equivalencias entre dos órdenes que son esencialmente incompatibles: el orden de las cosas y el orden de la lengua” (Aveni 1990: 82). (Traducción de la autora).

37. “Los eventos pragmáticos [...] se ubican en la base de los universos referenciales del discurso [...] y están regidos [...] por los eventos perceptivo-cognitivos y por los eventos enunciativos [...]” (Ouellet 1988: 125). (Traducción de la autora).

38. “[...] la creencia ‘forma parte del equipo mental que produce la adquisición de un saber posible’. Marca una situación en la que se *difiere el saber* con relación a lo que puede afirmarse hoy en día. Conserva la posibilidad futura de conocimientos que en la actualidad son imposibles, a través de procedimientos que reportan posteriormente una evidencia que hoy está excluida o un juicio que carece de sentido en la coyuntura presente” (De Certeau 1985: 700). (Traducción de la autora).

puedan hacerse con la menor ambigüedad posible. Nuestro autor le dedica tiempo y esfuerzo a esta construcción que presenta bajo diferentes formas. En el pasaje siguiente, por ejemplo, el autor proporciona los datos de los amerindios y, además, el referente europeo que exige la efectiva comunicación del concepto a fin de lograr que sus descripciones crucen fronteras culturales: “Y crean los letores que tenemos por muy cierto que ni en Jerusalem, Roma ni en Perçia ni en ninguna otra parte del mundo por ninguna republica ni rey del se juntava en un lugar tanta riqueza de metales de oro y plata y pedreria como en esta plaza del Cuzco [...]” (1985: 92). Jerusalén, Roma y Persia conforman el paradigma cristiano medieval español del lugar habitado, lejano, pleno de riquezas o de valores sagrados. Este lugar tiene, también, connotaciones de una gentilidad que después fue superada, con la excepción de Persia, que guarda aún el exotismo de su infidelidad. A este paradigma debe incorporarse Cuzco, el “nuevo” *locus* que merece no sólo el sitio casi legendario de los primeros, sino que estos ni siquiera lo pueden igualar.

Cieza hace especiales esfuerzos por explicar cómo era el camino inka: “Creo yo que desde que ay memoria de jentes no se a leydo de tanta grandeza como tuvo este camino [...] Ni fue nada la calçada que los Romanos hizieron, que pasa por España, ni los otros que leemos, para que con este se comparen” (1985: 185-186). Para describirlo mejor, el autor utiliza una doble referencia: primero indica que no ha habido en la historia antigua nada comparable con el camino inka. Luego, en el caso que sus lectores no conozcan las grandes obras históricas, recurre a un ejemplo concreto, fácil de identificar para cualquier español: los restos de las calzadas romanas. Por un lado, tenemos dos alusiones a las referencias escritas de la antigüedad y una a la huella observable de un camino considerado como la cumbre de la ingeniería de su tiempo. Esa gran obra europea es el referente que permite una comparación con el camino inka, en la que la reliquia romana queda reducida a “nada” para dar una idea de las dimensiones grandiosas del hallazgo andino.

Para reforzar la idea de que está escribiendo una narración de hechos verídicos organizados en orden cronológico, el autor tiene que recordarle continuamente a su lector que lo que está leyendo es la verdad, por sorprendente que ésta parezca. A veces, hasta él mismo duda: “Y quantan otra cosa la qual si es çierta o no sabelo el altisimo Dios que entiende todas las cosas [...]” (1985: 6). Otras veces da fe de su propia creencia para estimular la del lector: “[...] son testigos de que creamos lo que sobre esto se quenta ques lo que veys escrito” (1985: 175). Para evitar que sus lectores atribuyan esa descripción al mundo de la ficción o

a la imaginación del autor, Cieza tiene que delimitar claramente dos prácticas discursivas: la ficción y la historia.

La impresión de ficción se registra a través de un proceso de interpretación en el que participa la cognición (Rastier 1991: 211),<sup>39</sup> que discrimina entre lo conocido y lo desconocido, lo posible y lo imposible, la ficción y lo real. Cieza pretende salvar discursivamente muchas de estas distancias cognitivas extremas porque quiere que su crónica se ubique en el campo de lo histórico. Para lograrlo, hace esfuerzos por compensar la extrañeza que sus relatos puedan causar: “[...] y cre[e]d los que esto leyer[e]des que no os quento nada para lo que vi” (1985: 148). El autor insiste en reclamar confianza a sus lectores y en plantearles que sus informes deben ser juzgados verdaderos: “no lo dude el lector” (1985: 4). Es interesante observar que utiliza las formas imperativas “creed” y “no lo dude” en el testimonio para recalcar que está describiendo sólo lo que ha podido constatar. Hace todos estos esfuerzos para cerciorarse que el lector debe pasar de la duda a la certeza, de la desconfianza a la fe.

Otro artificio discursivo utilizado por Cieza es minimizar la calidad de “nuevo” o “exótico” que pueda tener un acontecimiento determinado. Su extrañeza lo haría increíble para los lectores europeos, ya que no podrían establecer conexiones conceptuales previas con él. El autor está conciente de que la realidad “exótica” puede ser recibida como ficción<sup>40</sup> (Rastier 1991: 211) por sus futuros lectores. Lo exótico andino va más allá de lo que puede ser comparado con hechos europeos, excede lo que en España se considera razonable y aceptable como evidencia. La revelación de una realidad que no está basada en la experiencia, por más verídica que sea, puede convertir el texto que la presenta en ficción, algo a lo que se opone terminantemente el autor.

La realidad propia tiene sentido, es verosímil para una cultura dada, mientras que la realidad exótica que pertenece a los extranjeros y que es extraña, no lo tiene (De Certeau 1975: 70).<sup>41</sup> La diferenciación entre aspectos culturales propios y ajenos se logra a partir de la unidad que se

39. “Así, el problema de la ficción concierne al de la psicología cognitiva” (Rastier 1991: 211). (Traducción de la autora).

40. “La impresión referencial, simulacro multimodal de carácter perceptivo, es el producto de una elaboración psicológica de los significados” (Rastier 1991: 211). (Traducción de la autora).

41. “Es un mismo movimiento el que organiza la sociedad y las ideas que circulan en ella” (De Certeau 1975: 70). (Traducción de la autora).

percibe en uno y otro grupo: aspectos culturales dados tienen características de afinidad entre ellos que los diferencian de los otros. Esta afinidad permite establecer relaciones de cohesión entre ellos, formando así unidades culturales pasibles de ser identificadas como propias o ajenas. Se trata de la cohesión que logra una cultura para sus propias expresiones por oposición a las expresiones que le son extrañas.

Captar tanto lo extraño como lo propio es una cuestión de posición; implica una perspectiva, “[...] un sistema de posiciones y de orientaciones espacio-temporales” (Ouellet 1988: 116),<sup>42</sup> y se articula desde una localización sociopolítica determinada. Esta perspectiva, construida culturalmente, permite la percepción de ciertos acontecimientos foráneos y evaluarlos de acuerdo a un conjunto de valores preconcebidos: los de la propia cultura. Digo “ciertos” porque algunos son tan extraños que la cultura preceptora carece de referente para ello. La percepción,<sup>43</sup> entonces, está bajo la guía y soporte de la cultura: percibimos más nítidamente lo que se parece a las experiencias pasadas; asociamos el material nuevo al antiguo. Esta operación cognitiva<sup>44</sup> inviste de sentido lo “nuevo” o lo nuevamente percibido. Que algo tenga sentido significa, por supuesto, que queda incorporado al patrón cultural de la persona perceptora. Esta incorporación siempre se da, en el caso andino del siglo XVI, en detrimento de la cultura descrita, ya que de ésta sólo se registran los rasgos que comparte con la cultura descriptora y que son los que se identifican más fácilmente.

Parafraseando a Walter Mignolo (1989: 220),<sup>45</sup> la construcción del objeto de estudio es también la proyección de una perspectiva específica.

42. (Traducción de la autora).

43. “[...] perspectiva [...] una representación espacio-temporal *necesariamente orientada por la percepción que el sujeto tiene de ella [...]*” (Ouellet 1988: 113). (Traducción de la autora).

44. “Al tratar de comprender y reconstruir los procedimientos que conducen al acto epistémico, nos hemos visto inducidos a postular la existencia de un universo cognitivo de referencia que, por sí solo, permite evaluar y afirmar la adecuación del enunciado nuevamente ofrecido a formas semióticas ya asumidas. Este universo no es una enciclopedia cualquiera repleta de imágenes del mundo, sino una trama de relaciones semióticas formales entre las cuales el sujeto epistémico selecciona las equivalencias que necesita para recibir el discurso veridictorio. Hemos tratado de mostrar que estos lugares formales eran susceptibles de articulaciones distintas en las que podían reconocerse la parte de lo fiduciario y de lo lógico. El creer y el saber proceden, pues, de un mismo y único universo cognitivo” (Greimas 1989: 154).

45. “[...] la construcción del objeto estudiado es la cara complementaria del lugar de enunciación” (Mignolo 1989: 220).

El objeto de estudio de Cieza es el pasado inka; falta determinar las características de su perspectiva particular. En *El señorío de los incas* hay indicios que harán posible la reconfiguración de esa perspectiva que organiza su narrativa. Asimismo, a través de ellos podemos regresar a la perspectiva que guió el acto de percibir. El rasgo más notorio de la perspectiva de Cieza es el de un extranjero que describe algo ajeno a lo suyo: “[...] y no creo yo que estos yndios [...]” (1985: 4) y a su cultura: “[...] tome trabajo de escrevir lo que yo alcance de los Yngas y de su regimiento y buena horden de gobernaçion [...]” (1985: 13). Su posición siempre está por encima de los que describe: él (y su cultura) son letrados y los descritos no; la suya es una religión, la verdadera, la de los otros es una “setta” de adoradores de “ydolos”: “Yo pasando por aquellas provincias fui a ver este ydolo [...]” (1985: 10); concibe la historia como una serie lineal de relatos de héroes masculinos y como una fuente de inspiración política y modelo de buen gobierno (Millones Figueroa 1998: 123).<sup>46</sup>

Cieza se percibe a sí mismo como historiador y realiza esta labor teniendo en mente una particular perspectiva histórica: la evolución de un tiempo lineal. Va desde el origen de los tiempos, hacia el que muestra una marcada asociación religiosa judeo-cristiana, hasta una proyección en un futuro que también se puede llamar un hito de fe cristiana, el del Juicio Final. Esta perspectiva temporal no se condice con la que le describen los andinos; prueba de ello es que Cieza expresa en varias ocasiones su disconformidad con las explicaciones que ellos ofrecen: “No daremos conclusion a estas guerras y vatallas que se dieron entre estos yndios porque no fueron con horden” (1985: 213). Las alusiones temporales referidas por los indígenas son siempre difusas y poco claras para Cieza y requieren de deslindes. Para contrarrestar esto, introduce referencias temporales propias: “Y agora despues de fundada el Audiencia y averse ydo Gasca a España [...]” (1985: 89), que fijan en el tiempo lineal lo narrado por los indígenas bajo otra concepción de la historia.

Asociada a esta falta de precisión en los eventos que relatan los indígenas está la multiplicidad de versiones que existen de cada historia. No son solamente variaciones de un mismo tema; muchas veces son historias completamente diferentes que van a contrapelo con la historia única, lineal y sucesiva que espera encontrar Cieza: “[...] y asi por no variar en

46. “[...] los Incas no sólo quedan constituidos como una monarquía europea, sino que ejemplifican los preceptos básicos de los tratados de gobierno y ‘espejo de príncipes’ que circulaban en la época” (Millones Figueroa 1998: 123).

decir que unos dicen que ciertos dellos constituyeron lo uno y otros lo otro en lo qual muchos naturales varian pondre en este lugar lo que yo entendi y tengo por cierto [...]” (1985: 23). Para hacerse comprender tiene él, a su vez, que transformar esa multitud de datos abigarrados y simultáneos en una historia ordenada en la que los eventos tienen un lugar secuencial.

Eliade ha explicado la diferencia en la percepción del tiempo entre lo que él llama “el hombre arcaico” y el “hombre contemporáneo o moderno”. Esta explicación la ha hecho a partir de la visión arcaica: “Es [...] el rechazo del hombre arcaico de aceptarse como ser histórico, su rechazo a otorgarle un valor a la “memoria” y, consecuentemente, a los eventos fuera de lo común (es decir, sin modelo arquetípico) que constituyen, en efecto, el transcurso concreto del tiempo” (Eliade 1969: 103).<sup>47</sup> La interpretación inversa: el revelar la originalidad de los hechos y el interés en conservarlos en la memoria por su propia unicidad, explica la visión de Cieza, quien se considera un ser *histórico*. En la concepción arcaica: “Es el mito el que revela cómo una realidad adquiere su existencia” (Eliade 1965: 70). Más aún, “[...] el mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo” (Eliade 1965: 86). Entonces, el mito incorpora lo sagrado, eterno y cíclico, al mundo de lo cotidiano, mientras que la historia sólo retiene los hechos humanos que se destacan entre los cotidianos. El primer tipo, mítico, es una “historia” de lo recurrente, mientras que el segundo es la historia de la sucesión lineal de lo único y especial. Como se ve, el contraste entre los dos es dramático.

Encuentro que estas diferencias son insalvables y que, sin la comprensión del mundo arcaico, el hombre moderno, el historiador del siglo XVI, sólo tiene como alternativa la recreación de la historia a partir de lo que ve. De allí la percepción española de que los indígenas no tienen historia. El arcaísmo indígena, para continuar usando la terminología de Eliade, es la otra cara del exotismo que percibe y que relata Cieza. El desencuentro de las concepciones temporales de Cieza y sus informantes pasa a su texto como rarezas de estos últimos, como diferencias que caen en el ámbito de las curiosidades, de lo fuera de lo común, de lo español, europeo, de lo que no es europeo.

Cieza ha percibido el espacio andino que recorre como si tuviera derechos de propiedad sobre él: es territorio español, es “nuevo”, recién se está incorporando a la Corona. La importancia y la urgencia de ejercer

esa propiedad se funda en que ese espacio es una fuente inagotable de riquezas naturales: “[...] yo creo lo que muchas veces tengo afirmado que en el mundo no ay tan rico reyno de metales pues cada dia se descubren tan grandes veneros asi de oro como de plata y como en muchas partes de las provincias cojesen en los rios oro y en los serros sacasen plata [...]” (1985: 37). La riqueza también está presente como objetos en tumbas: “De creer es que seria suma grande la que ponian con el [Huayna Cápac] [...]” (1985: 201) y en templos: “Y agora quiero dezir del grande riquisimo y muy nonbrado templo de Curicanche [...]” (1985: 79). Hay oro y plata en cantidades nunca vistas y la promesa de encontrar más encandila las imaginaciones de los invasores y la de Cieza, quien generalmente y por evitar la prolijidad, no da mayores detalles sobre muchos aspectos culturales, pero cada vez que describe un objeto de oro no escatima detalle alguno: “[...] çeñia esta pared una çinta de oro de dos palmos de ancho y quatro dedos de gordor. Las portadas y puertas estavan chapadas con planchas deste metal [...] y las paredes de dentro y de fuera chapadas de oro y lo mismo el enmaderamiento [...]” (1985: 80). Su alta valoración de lo que él considera “riqueza” marca indeleblemente su discurso y su manera de percibir ese espacio andino pleno de promesa.

Como Cieza asocia el estado de civilización con su cultura, considera incivilizados a quienes no la comparten: “[...] jente varbara y que no tuvo letras [...]” (1985: 23). Esta *incivilización* atribuida a los andinos se pone en duda ante la admiración que siente por sus evidentes logros en las ingenierías y en la arquitectura: “[...] y dina la obra de memoria y tal parece oy dia que ninguno la vera que no alave el edificio y conosca ser grande el ynjenio de los maestros que lo ynventaron” (1985: 146). Resalta la contradicción entre la “incivilización” y los logros alcanzados, a la vez que lo maravillan los depósitos repletos de bienes, los campos sembrados y productivos en medio de una agreste geografía: “[...] siendo aquellos Yngas jentiles e ydoltras tuviesen tan buena orden para saber govarnar y conservar tierras tan largas [...]” (1985: 66). Esa apreciación de la riqueza económica se debe, en parte, a la escasez y pobreza a que había estado acostumbrado, las que había conocido en España a principios del siglo XVI:

Porque lo que haze a los principes tener necesidad y no poder atesorar dineros es la guerra y desto tenemos claro enxemplo en lo que el Enperador a gastado desde el año en que se corono hasta este pues aviendo avido mas plata y oro que uvieron los reyes de España desde el rey don Rodrigo hasta el ninguno dellos tuvo tanta neçesidad como Su Magestad y si no tuviera guerras y su asiento fuera en España verdaderamente con sus rentas y con lo

47. (Traducción de la autora).

que a venido de las Yndias toda España estuviera tan llena de tesorosos [sic] como lo estava el Peru en tienpo de sus reyes (1985: 37).

Cieza ha vivido en la “civilización” española en medio de la pobreza de recursos; en los Andes encuentra la “incivilización” y la abundancia. Su asombro ante los hechos concretos es indicador de una sorpresa aún mayor en el plano de lo abstracto: la falta de correlación entre el grado de civilización percibido y el bienestar material de toda la sociedad.

Su cultura de origen es siempre la comparante; la del otro es la comparada: “[...] y con aver tan gran camino desde Quito al Cuzco ques mas que yr de Sevilla a Roma con mucho era tan usado el camino como lo es de Sevilla a Triana que no lo puedo mas encareçer” (1985: 167). Juzga todo lo indígena que es capaz de percibir a partir de la cultura comparante: España es el parámetro obligado de toda comparación, sólo si es necesario se extiende al resto del continente europeo y más allá: Roma, Jerusalén, Persia. Su visión del otro, *incivilizado* porque no utiliza la escritura fonética ni cree en el Dios cristiano, está mediada por el conocimiento que tiene del pasado de la cultura occidental: “En ninguna parte del mundo no se que se aya hallado tal ynvençion [chaski] aunque se lee que desbaratado Xerxes en Grecia fue la nueva a Asia por hombres de pie en tienpo breve” (1985: 62). Los griegos y romanos, ambos con tradición escrita, desarrollaron grandes civilizaciones a pesar de no haber conocido al verdadero Dios. Los paralelos con la antigüedad europea son numerosos; compara a los inkas con los griegos y romanos, sociedades que vivieron en la gentilidad:

[...] y se hizo un camino el mas sobervio y de ver que ay en el mundo y mas largo porque salia del Cuzco y allegava a Quito y se juntava con el que yva a Chile ygual a el. Creo yo que desde que ay memoria de jentes no se a leydo de tanta grandeza como tuvo este camino [...] por todas partes linpio barrido desconbrado lleno de aposentos de depositos de tesoros de templos del Sol de postas que avia en este camino ¡O! ¿Que grandeza se puede dezir de Alexandro ni ninguno de los poderosos reyes que el mundo mandaron que tal camino hiziesen ni enventasen el proveymiento que en el avia? Ni fue nada la calçada que los romanos hizieron que pasa por España ni los otros que leemos para que con este se comparen. Y hizose harto en mas poco tienpo de lo que se puede ymajinar porque los Yngas mas tardavan ellos en mandarlo que sus jentes en ponerlo por obra (1985: 185-186).

Su idea de la monarquía dinástica y el señorío europeos también tiñe sus apreciaciones de la sucesión inka, cuando afirma que se trata de un sistema patrilineal, de un solo mandatario y de un gobierno hereditario:

“[...] bolveremos luego con brevedad a contar la çuseçion de los reyes que ovo hasta Guascar” (1985: 79) y “[...] quiero bolver con mi escritura a contar los que ovo desde Mango Capa hasta Guascar [...]” (1985: 94).

La perspectiva de Cieza contribuye a facilitar la comprensión española del mundo andino que vio y describió el cronista, pero tiene también un efecto adverso: sirve de límite a la imaginación de los lectores, circunscribiendo la compleja realidad andina a unos pocos símiles y paralelos anclados en el mundo occidental. El autor ha construido un espejo textual en el que aparece una figura realista para sus lectores peninsulares, pero distorsionada para los protagonistas.

Pierre Ouellet hace una marcada distinción entre el sujeto que percibe y el sujeto que describe. Opina que hay una gran distancia de “[...] la experiencia del mundo vivido a la representación lingüística de esa experiencia” (1988: 125).<sup>48</sup> El sujeto cognitivo de la percepción organiza los elementos del estado de las cosas con miras a obtener una representación mental de ellas. El sujeto que va a expresar el hecho representado mentalmente estructura un enunciado del estado de ese hecho. El sujeto expresivo, el enunciador, puede así transmitir el hecho descrito al enunciatario. El mismo sujeto pasa así por dos etapas: el de la cognición-percepción de un hecho natural y el de la expresión discursiva de ese hecho. Los hechos de percepción no responden solamente a impulsos sensoriales; al aspecto fisiológico se superponen modalidades culturales que actúan como filtros (Rastier 1991: 207). Las percepciones, entonces, también pertenecen al campo de lo cognitivo. Ambas “etapas” requieren de la organización de los elementos aislados en estructuras plenas de sentido para ese sujeto. Esta explicación (Ouellet 1988:125) da cuenta del paso de la experiencia del mundo a la representación textualmente codificada de esa experiencia.

El sujeto de la percepción es identificable a través del sujeto de la enunciación: “El punto de vista, en efecto, superpone al contenido factual de una proposición un contenido cognitivo o perceptivo que muestra de dónde y cómo se ve el hecho representado” (Ouellet 1988: 119-120).<sup>49</sup> Nuestro autor percibe los acontecimientos desde un cierto punto de vista, el de su propia posición en el periodo colonial temprano. El sujeto de la enunciación redacta su texto desde ese punto de vista específico que le permite describir no los hechos del mundo, sino los hechos percibidos

48. (Traducción de la autora).

49. (Traducción de la autora).

que ha filtrado culturalmente. Utiliza el código lingüístico y lo organiza para que exprese lo que él considera adecuado a la imagen de cronista confiable que ha cultivado en el texto para sus lectores españoles.

Para Ouellet, una representación está necesariamente orientada por la percepción (1988: 113). Así, la percepción adquiere los rasgos de una representación discursiva al pasar por la instancia de la enunciación. Esa representación enunciada es una descripción con todas las características de un discurso. La instancia de la enunciación que media en el proceso incorpora al enunciatario habilitándolo como tal: una descripción es la representación de algo para alguien; es la representación de los inkas elaborada por Cieza para sus lectores europeos.

La siguiente cita muestra con claridad la escisión del autor en dos sujetos: el que percibe, “Ya tengo otras veces dicho como [...] tome trabajo de escribir lo que alcance de los Inkas y de su regimiento y buena horden de gobernaçion [...]” (Cieza 1985: 13); y lo que es capaz de describir: “[...] aunque para claridad de lo que escribo no dexé de pasar travaxo y por hazerlo con mas verdad vine al Cuzco [...]” (Cieza 1985: 13). El mencionar que cuenta sólo lo que alcanza a comprender sugiere un contexto más amplio que quedó fuera de su percepción y, por lo tanto, de su comprensión: “[...] dexo lo que ynoro y muy claramente no entendi y tratare de lo que alcance, como ya muchas otras vezes he dicho” (1985: 121). Entonces, lo que Cieza ha podido percibir y comprender es sólo una parte de todo el conjunto de datos disponibles. Lo que no fue capaz de asimilar, de integrar a su mundo cognitivo —“lo que ynoro y muy claramente no entendi”— ha quedado fuera de su relato histórico. La descripción de lo percibido y comprendido ha sido sujeta a la redacción del discurso cronístico; una segunda manipulación de la información, esta vez en un discurso textual dirigido a otros españoles. Es de notar que la descripción de Cieza *tiene* que hacerles sentido a sus lectores españoles. Estos *tienen* que ser capaces de comprender lo que se les refiere y crearlo para poder asimilarlo a su propio aparato cognitivo. Cieza es conciente de la extrañeza que puede causar su descripción del mundo inka, por “occidentalizada” que esté su redacción. Pero, simultáneamente, esa extrañeza es parte del exotismo, la diferenciación, que atrae a los lectores.

Cieza expresa también sus dudas en cuanto a los testimonios que él mismo registra: “Ya aun algunos yndios quisieron dezir que el un Inka avia de ser de uno destos linajes y otro del otro, mas no lo tengo por çierto, ni lo creo [...]” (1985: 97). No es cuestión de lo que dicen los testigos, es un asunto de si el cronista cree en sus informantes o no. Desacredita o pasa por alto todo testimonio que no se conforma a sus

expectativas de sentido. Cuando oye a algunos testigos decir que los inkas eran sucesivamente Hanan y Urin, no acepta esa información ya que no concuerda con sus conceptos de lo que debe ser una monarquía dinástica. Asimismo, si se le sugiere que esta organización se ciñe a una descendencia matrilineal, Cieza no la toma en cuenta. Para él, la monarquía patrilineal dinástica sancionada por Dios a través del Papa es la convención, natural y sensata (Cantù 1985: xxxviii-xxxix).

Si Cieza insiste tanto en el asunto de su propia credibilidad, sostengo que lo hace por el potencial “increíble” que tienen los contenidos de sus escritos. Este potencial se evidencia cuando él mismo expresa su sorpresa ante lo inesperado o lo inimaginable: “[...] que no oso afirmar lo que quantan de la riqueza que tenia y primor con que hera hecha [...]” (1985: 92), y también: “Creo yo que desde que ay memoria de jentes no se ha leydo de tanta grandeza como tuvo este camino [...]” (1985: 185). Es difícil para él creer lo que está viendo. La realidad está ante sus propios ojos, pero le es difícil sobreponerse a la irrealidad de la experiencia.

Observemos la tensión entre lo que dice y lo que cree: “Yo estava incredulo en esta quenta y, aunque lo oya afirmar y tratar, tenia lo mas dello por fabula [...] rogue [...] que me hiziese entender la quenta dicha de tal manera que yo me satisfiziese a mi mismo de estar en lo çierto que era fiel y verdadera [...] y asi vi la quenta [...] que en verdad yo quede espantado dello” (1985: 32). Parte de la información queda negada de manera inmediata porque no tiene sentido para él: “Y quantan otras cosas, que no escribo por no las tener por çiertas” (1985: 149). Insiste en que incluye en su crónica los datos que consideró “verdaderos”: “[...] como yo tengo por costunbre de contar solamente lo que yo tengo por çierto [...] dexo lo que ynoro y muy claramente no entendi y tratare lo que alcance [...]” (1985: 121). Su concepción de lo verdadero y de lo lógico, basada en su perspectiva, prima en la selección de datos a incluir en su crónica. Ha recopilado información de los descendientes de los inkas;<sup>50</sup> por lo tanto, esa es la posición que prevalece. Luego se le adapta para que “tenga sentido” y se le da forma a través de su escritura para que calce en la postura europea que comparte con sus lectores en la península ibérica.

En mi opinión, el cronista no toma en consideración los asuntos más abstractos, los que no puede conseguir que los informantes le expliquen o le prueben de alguna manera concreta. Apenas se les menciona y prác-

50. “[...] el enunciator [...] toma como punto de partida, o como punto de apoyo, tal o cual actante, y de acuerdo a cómo oriente en tal o cual sentido la relación que los une en un esquema de acción o de estado” (Ouellet 1988: 114). (Traducción de la autora).

ticamente no se les describe en el texto. Esos temas vedados se referían a las creencias y tradiciones profundamente ancladas en las costumbres andino-americanas. Ni siquiera se les podía elaborar un referente textual para que los europeos pudieran relacionarse con el asunto. Cieza no les construyó puentes referenciales y nos quedamos con vacíos en la comunicación, ya que la información proporcionada es vaga, escasa y siempre negativa.

Rara vez se menciona a las mujeres en la *Segunda parte*. Sus actividades, cuando las describe, se relacionan con el servicio de los templos. Sus retratos de las “mamaconas” las asemejan mucho a las monjas católicas. Eso nos debe hacer pensar si esas similitudes existieron en la realidad o si son proyecciones de sus ideas españolas sobre las mujeres dedicadas a lo sagrado. El poder político que ejercían las mujeres en la América precolombina no se toma en cuenta, excepto por una somera nota sobre la coya: “[...] y la Coya, su muġer y ermana, llamada Mama Ollo, hizo por si grandes fiestas y vayles” (1985: 160). Sólo nos queda inferir la cantidad de poder que ejercía esta mujer y las habilidades organizativas que tenía para poder preparar esa celebración. Su invisibilidad en la crónica sólo le permite el espacio condicional, dependiente, que ocupa dentro de la narrativa del Inka. Esta escasez de información habla más de una percepción del autor limitada culturalmente que de la inexistencia de mujeres o de actividades realizadas por ellas que difirieran de las que hacían las europeas.

La realidad exótica, americana en general y andina en particular, alimentó y dio forma a la imaginación cargada de ficción de Europa en ese periodo. El “exotismo” de lo “nuevo” permitió la aparición de “creaciones” y como esas ficciones se transmitieron como verdades basadas en hechos concretos, los límites que separaban los acontecimientos históricos de los de ficción habían perdido su claridad. Unas fronteras desdibujadas de los límites del mundo de lo real ya no ofrecían la nitidez requerida y, por lo tanto, no eran fácilmente identificables. Lo real andino podía ser ficción para el lector europeo porque no tenía referencia objetiva alguna. La falta de referentes permitió la emergencia de textos que, a pesar de tener la intención de ser realistas y fielmente descriptivos, incluyeron aspectos de ficción para hacer aún más exótica la realidad. Al provenir de esta realidad exótica, tanto los informes basados en la realidad como los que no lo fueron llegaron a confundirse: el llamarlos a todos *crónicas* los ha uniformizado.

Además, de acuerdo a Cieza, hay otros cronistas que son tan descuidados que incluyen errores en sus textos debido a que no han tenido una

experiencia directa en América o no cuentan con testimonios fidedignos: “Y esto digo porque en la ystoria que llaman de Yndias esta escrito por el autor [Gómara] que estos mitimaes eran esclavos de Guaynacapa. En estos descuydos caen todos los que escriven por relación y cartapaġios sin ver ni saber en la tierra de donde escriven para poder afirmar la verdad” (1985: 63). Otros cronistas han inventando sus datos sin más trámite. Estos “inventores” tienen el claro propósito de desacreditar a la población nativa ante los ojos de los europeos: “[...] y aun por ventura algund escritor destes que de presto se arrojan lo escrivira [...] esto y otras cosas son testimonio que nosotros los españoles levantamos a estos yndios, queriendo con estas cosas que dellos contamos encubrir nuestros mayores yerros y justificar los malos tratamientos que de nosotros an recibido” (1985: 75). Esos datos inventados, además de ser falsos, están políticamente orientados a justificar la destrucción de la cultura y la apropiación de las tierras americanas, justificación requerida para tranquilidad de las conciencias de los monarcas católicos: “[...] y los que an escrito generalmente de los yndios condenandolos en general [...] an alargadose en ello y ġierto son obligados a desdezirse, pues asi an querido condenar tantas naġiones y jentes [...]” (1985: 74). Por una parte, estos autores están socavando su propia posición como informantes de hechos históricos; pero, por la otra, prueban lo que hemos estado elaborando sobre lo “exótico” de la realidad circundante. Esa realidad es tan extraña a las experiencias diarias de los europeos que los escritores no se sienten constreñidos a evitar el inventar, a acomodar la realidad, a otorgar dosis de ficción a sus informaciones históricas. Cieza siente que es su deber como cronista de la “verdadera” realidad “exótica” desenmascarar a estos escritores falaces o mal informados, quienes no se han tomado el cuidado ni el trabajo de obtener sus propios datos, sino que los han recogido de otras crónicas como “inspiración”, se han abandonado al chisme o han apoyado fuerzas políticas interesadas en sus escritos fallidos. La descripción de lo exótico requiere de una contraparte para balancearla: el efecto de verosimilitud.

El problema de la descripción verosímil de la “realidad exótica” está directamente relacionado con el asunto de la representación, esto es, de la transformación de la percepción de un suceso dado en un enunciado. Cuando el mundo referencial es extraño al que comparten el escritor que construye la representación y el eventual lector que la interpretará, el asumir la “realidad” se convierte en un acto de fe. Con esto quiero decir que la relación entre un hecho o acontecimiento dado que pertenece al mundo referencial “extraño” y la persona que lo percibe es problemática.

Las tensiones involucradas no sólo en el reconocimiento pragmático de escenas y en su asimilación a un sistema de significados, sino también en el informar sobre ellas a otros que están aún más alejados que el autor mismo de esas escenas, tienen un efecto acumulativo y afectan la organización general del texto y, por lo tanto, su significado y su sentido.

### El tratamiento literario de la historia en Betanzos

Interesa ahora examinar el estilo de la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos. Hemos hablado ya de sus varias partes, relacionándolas con diferentes momentos de la vida del autor y con distintas fuentes documentales. Esa partición, que el mismo Betanzos nos ofrece, me servirá de base para estudiar el texto como un discurso literario.

Si por literario entendemos el uso de la imaginación creadora en la invención de las tramas y personajes, es posible que la segunda parte sea más literaria que la primera. La primera parte relata el origen de las etnias indígenas y la vida de los primeros gobernantes. Todo ello, pero especialmente las historias del origen del mundo, me hace pensar en un modelo literario bíblico. Algunos autores opinan que su tratamiento tan vago y esquemático de los primeros inkas da la impresión de que estos fueran legendarios, especialmente si se les compara con los inkas posteriores, de la segunda parte, que sí adquieren características realistas. Aun así, Betanzos añade un nombre desconocido hasta ahora, el de Yamki Yupanki, que bien podría ser una invención del personaje en cuestión. La construcción literaria e histórica de las vidas de los primeros inkas está basada en información proporcionada por fuentes indígenas que el autor no identifica individualmente. Estas fuentes parecen haber respondido a las mismas preguntas sobre cada uno de los gobernantes, porque la información que nos proporciona es prácticamente la misma, variando sólo las cifras y nombres de los participantes.

La primera parte incluye más “cantares” que la segunda. Estas piezas están insertadas en el texto, muchas veces con descripciones de la coreografía y también de la música y letra. Estos cantares, además de ofrecer información sobre algún aspecto histórico, nos dan datos sobre actos ceremoniales y del culto.

El destacable valor dramático de la *Suma y narración [...]* reside, sin duda, en los recursos literarios que utiliza Juan de Betanzos. Para obtener esa expectativa novelesca que logra despertar en el lector, incorpora diestramente descripciones vívidas, construye personajes un tanto

esquemáticos pero eficientes al momento de representar valores sociales y culturales, incluye microrrelatos que a veces distraen del tema central, pero que siempre añaden material informativo interesante. La *Suma y narración [...]* recurre constantemente a la testimonialidad, lo que le permite al autor presentar peculiares efectos de oralidad. Los diálogos que el autor nos permite escuchar a lo largo de su texto contribuyen sustancialmente a darle el dinamismo que el efecto de oralidad infunde en el texto escrito. Curiosamente, los diálogos más extensos se los dedica el autor a los inkas, quienes generalmente se expresan en castellano.<sup>51</sup> Estas operaciones narrativas contribuyen a tener cautivo al público mientras sigue las peripecias de los personajes representados.

Los recursos lingüísticos de Juan de Betanzos no son destacables por su elaboración estética o su belleza poética. Según Porras: “[...] el relato de Betanzos es áspero, rústico, pobre de lenguaje [...]” ([1962] 1970: 244).<sup>52</sup> Sólo hay un momento, en mi opinión, en que el juego de palabras es ingenioso, irónico y denota un fino sentido del humor. Queda la duda, empero, que ello se deba más al parlamento que se glosa que al aporte del traductor-compilador, como se autotitula Betanzos. En realidad, es Inka Yupanki el que habla en castellano, por la pluma de Betanzos:

[...] dijo [Inka Yupanki] que estaba muy lejos e que sus pensamientos dellos eran muy atras de do el suyo iba caminando e que les pasaba muy delante el suyo al dellos que al presente que no gastasen tiempo con sus pensamientos en semejante cosa porque les hacia saber que mientras su padre viviese el no pensaba ponerse tal cosa en su cabeza porque el pensaba que su padre habia de dar la tal borla a su hijo Ynga Urco despues de sus dias la cual el pensaba irsele a quitar de la cabeza e la cabeza juntamente con ella [...] (1989: 82).

Interesante la figura metafórica del “pensamiento caminante”, del juego entre pensamientos dentro de la cabeza y la borla sobre la cabeza; del quiebre irónico, inesperado por cierto, de no sólo quitar la borla sino también la cabeza que la sustenta (y los pensamientos dentro de ella). Me inclino a pensar que el original quechua debe haber sido mucho más rico

51. “[...] los protagonistas nunca dejar oír su palabra: son traducidos” (Cornejo Polar 1994: 206).

52. La cita sigue así: “[...] y de los monótonos y difíciles de leerse entre los cronistas. Carece de agilidad y de gracia y es incapaz de un comentario personal”. Como no estamos de acuerdo con esta última parte y no es nuestro deseo discutirla aquí, sólo dejamos constancia de la cita *in extenso*.

aún y que hemos perdido mucho en la traducción-interpretación de Betanzos, el escribano-lengua.

Por otro lado, hay que destacar el valor dramático del texto, resultante de las selecciones narrativas de Betanzos. El autor crea situaciones de clímax generadas por las tensiones de la acción y sus correspondientes desenlaces: hay suspensos que se resuelven páginas después; hay secuencias narrativas que se retoman y continúan. Se observa un manejo hábil de la temporalidad, que se extiende o se acorta según se busque un efecto de suspenso o de resolución. El uso narrativo del tiempo para crear suspenso en el relato y también para lograr giros sorprendidos en el desarrollo de la acción señala en Betanzos una gran familiaridad con la novelística de acción de su tiempo. Logra trasladar los rasgos característicos del uso del tiempo en la ficción, dándole a su *narración* de los inkas un ritmo ágil pero muy controlado a lo largo de todo el texto.

Las adumbraciones también me inclinan a pensar en la elaboración literaria del texto de Juan de Betanzos. El autor presenta un acontecimiento que involucra a alguna persona y, seguidamente, actualiza el dato, indicando lo que sucedió después, generalmente el presente del autor. Son como apostillas personales que anclan al personaje en la realidad española en los Andes: “[...] el mas valiente que hallaban en los encuentros que tenían era un cañari que se decía Ucoxicha el cual les decía siempre que le pesaba porque no iba allí Atahualpa para el solo pelear con el [...]” Y luego, varias líneas después: “[...] este Ucoxicha fue después gran amigo de los cristianos [...]” (1987: 233). Este microrrelato que se presenta en el capítulo X a modo de cuña, es una confirmación “histórica” de que el cañari que apoyaba a los cristianos estaba desde antes en contra de Atahualpa. Ucoxicha quedó muy feliz de que lo hubieran eliminado. Su agradecimiento se tradujo en fidelidad para con los invasores.

Hay otro caso similar en la página 260: “[...] excepto Mango Ynga que fue el que despues fue nombrado por el Marques para que fuese Ynga como la historia delante lo dira [...]”. A la inserción del dato puntual relacionado con la administración española le sigue la adumbración, introducida por el adverbio “después”, que no deja de crear cierta expectativa en el lector/oyente.

La historia indígena recogida por los historiadores tempranos debe ser siempre considerada como metafórica: “[...] el soberano tiene un rol considerable porque se le considera como hijo y vicario de la divinidad sobre la tierra [...]” (Eliade 1969: 70).<sup>53</sup> Así como el soberano es la repre-

53. (Traducción de la autora).

sentación terrena de la deidad, el templo es el mundo<sup>54</sup> y el altar es la materialización del tiempo (Eliade 1969: 96). Las cosas concretas, terrenas, remiten a otras, más o menos abstractas, que se encuentran en el universo próximo. Ignorando esto, las historias metafóricas o mitos indígenas fueron tomados al pie de la letra en casi todos los casos en que se les aceptó. La eliminación de su magnitud metafórica los distorsionó, condenándolos al sinsentido para la propia cultura que los había creado. Los mitos considerados incomprensibles fueron rechazados.

El reducir un relato metafórico<sup>55</sup> y, por lo tanto, con múltiples planos y multidimensional indígena a un solo nivel, el del mundo concreto observable por los españoles, conlleva muchos problemas que fueron ignorados por los conquistadores. La llegada por vía marítima les fue suficiente para considerar una gran argucia, el aprovechar la narrativa autóctona referente a la ida de Viracocha Pachachachiq por el mar. Al conocer el mito del dios civilizador que se retira después de haber cumplido con su labor (Eliade 1969: 173), lo redujeron a su significado lato y “completaron” el periplo. El circuito que se inició bajo un criterio sacro-cósmico nativo, quedó cerrado bajo otro criterio, el de la justificación de la invasión. A los españoles se les “re-conoce” como deidad nativa en varias de las narraciones españolas, específicamente en la *Suma y narración [...]*: ellos se irrogan el contenido sacro y quedan investidos por él como los nuevos/viejos guías de la civilización inka.

Como una muestra de la manipulación de las representaciones, la estilística puede dar cuenta de la tematización de los personajes en la narrativa de Betanzos. Las tematizaciones van surgiendo de la misma fuente que surgen los diálogos y se alimentan entre sí: Betanzos pone palabras en labios de sus personajes y proyecta imágenes de esos personajes en la imaginación de sus lectores. Veamos cómo tematiza a Pizarro y a Atahualpa. Este último dice en la narrativa de Betanzos, que es necesario “[...]”

54. “Al construir el templo no sólo se construye el mundo; también se construye el tiempo cósmico” (Eliade 1969: 95). (Traducción de la autora).

55. “Prácticamente no se menciona la Fiesta de los Muertos, aun en los concejos más importantes, excepto bajo la denominación de ‘la marmita’. Le asignan todos los términos de la culinaria, de manera que, al hablar de apresurar o de postergar la Fiesta de los Muertos, hablarán de esparcir o de alimentar el fuego bajo la marmita; y, empleando esta forma de hablar, uno diría: ‘la marmita se volcó’ para indicar que no habrá Fiesta de los Muertos [...] La metáfora es muy utilizada por estos pueblos [huronos]; a menos que uno se acostumbre a ello, no se entenderá nada de lo que se hable durante sus concejos, donde hablan casi totalmente en metáforas” (Perron y Thérien citan a Brébeuf [1636] 1990: 58). (Traducción de la autora).

encontrarse con ellos [los españoles] para ver lo que le mandan que haga que es la orden que le den para su conservacion [...]” (1987: 261). Atahualpa, antes de ver personalmente a los españoles, se pone a su disposición y está listo para recibir órdenes. A uno de sus lugartenientes le apremia: “Dime Cinquichara que gente esta que nuevamente [por vez primera] es venida a mi tierra que si son los dioses hacedores del mundo servirlos he y reverenciarlos he como tales [...]” (1987: 263). Cuando Cinquichara le informa que: “[...] son hombres como nosotros [...] y no hacen milágrs ninguno ni hacen sierras ni las allanan ni hacen gentes [...]” (1987: 264), Betanzos nos aclara la reacción de Atahualpa:

[...] y como el Ynga oyese esto quedo admirado [sorprendido] de lo haber oido y como el los hubiese tenido por dioses y los quisiese servir y reverenciar como a tales pesole de haber sabido tal nueva y dijo a Cinquichara [sic]: dime pues por que causa le llamais Viracocha el Cinquichara le dijo yo no los llamo Viracocha sino supaicuna que dice demonios [...] ¿quien los llama viracocha? Los bestiales de los yungas los llamaron asi pensando que eran dioses [...] (1987: 264).

El Inka no se convence y en las páginas siguientes les envía regalos a los españoles y está pendiente de sus reacciones: ante la duda, propiciar a los “dioses”. Atahualpa aparece como un personaje incompetente que no ostenta el saber, mientras que Cinquichara ejerce el saber y tiene capacidad de decisión y de acción. A pesar de que Atahualpa acude a Cinquichara para adquirir el saber, no confía en la palabra del personaje competente. El Inka es tan incompetente que no distingue la información válida de la que no lo es.

Después de pintarnos a Atahualpa como un Inka presa aún de la duda, vemos al marqués (Pizarro es siempre “el marqués” para Betanzos.) recibiendo los regalos que “[...] el Ynga su hijo [...]” (1987: 267) le enviaba. ¿El Inka “hijo” del “marqués”, esto es, de “Viracocha”? Esta frase indica la sumisión de Atahualpa ante un Pizarro asumido deidad sin siquiera haberlo visto ni atender a la información en contrario que recibe de personas en quienes el Inka confía. Reforzando la idea de paternidad/filiación como eje de la relación Atahualpa/Pizarro, Betanzos añade: “[...] el Ynga se holgó mucho con ello [de la chaquira, los peines y los rescates] por se lo haber enviado su padre [...]” (1987: 267). Ya está Pizarro identificado con Viracocha y, de paso, con el sol. Por esto, los españoles de la comitiva de Pizarro, se permiten —en palabras de Betanzos— decirle al Inka “[...] que le enviaba llamar el capitan que era hijo del sol [...]” (1987: 269).

Tenemos entonces a un Pizarro que es, a la vez, marqués (para el autor y su lectoría española) e hijo del sol. La idea de Pizarro como “hijo del sol” suena, a todas luces, manipuladora y destinada a desconcertar al Inka, joven aún. Es atrevida y desafiante en cuanto a creencias religiosas y posición social se refiere, tanto en el contexto español como en el nativo. Además, es increíble. Aun así, no deja de ser importante para la narrativa, ya que en esa situación, Pizarro se ha puesto por encima del Inka como su padre, y ya no tenemos a dos “grandes” contendores sino a un participante subordinado al conquistador. Esto le permite a Betanzos proyectar una imagen paternalista de Pizarro para con Atahualpa que apoyará su posición atahualpista en la circunstancia de su posterior ejecución. Si el Inka es una figura sagrada, una deidad estelar en la tierra, un ser humano, su padre también debe serlo. El que Pizarro aparezca como “padre” y Atahualpa como “hijo” tiende a uniformizar la calidad sacra que caracteriza al Inka. El conquistador intenta apropiarse de ella aunque sea narrativamente. Esta no deja de ser una simple táctica para sorprender al enemigo. Pizarro llega a ser identificado como “hijo del hacedor” (1987: 269), que podría sonar, si no estuviera en boca de un lengua, directamente provocador para una institución como la Inquisición.

Un poco después, el marqués ya ha apresado a Atahualpa y en una circunstancia le dice: “[...] que estoviese alegre que el era su padre [...]” (1987: 280). Es posible entender aquí que era como un padre para Atahualpa, pero destacamos la rapidez con que se convierte de “hijo del sol/del hacedor” a “padre” de Atahualpa, que queda bajo su “protección”, no su cautiverio: “[...] no tengas pena deso que yo soy tu padre [...]” (1987: 280). Este deseo y voluntad de Pizarro de proteger a Atahualpa hasta de la tristeza queda patente en la narrativa de Betanzos.

Esta caracterización nos lleva a seguir indagando sobre la caracterización del marqués en el relato de Betanzos y a preguntarnos por los motivos del escritor para opinar así. Dice Betanzos en la página 283: “[...] la virtud y gran magnificencia del Marqués era grande [...]”. Observamos el abuso de la adjetivación que no se detiene ante el objetivo de construir una imagen textual impecable de Francisco Pizarro. Betanzos nos da razones para creer que esta imagen no es sólo literaria, pues el mismo Atahualpa la reconoce como tal: “[...] y el Atahualpa ansimismo se holgaba con el Marques y con los demas españoles en tanta manera que los españoles le amaban y el a ellos [...]” (1987: 284). Suena sorprendente y es, de veras, increíble. Pero todavía falta la gran muestra de magnanimidad del conquistador: “[...] y como viese el Marques el requerimiento que le habia hecho el tesorero [Riquelme] y el gran persuadir de

Almagro y de otros en que matasen al Atahualpa, sentencio al Atahualpa a que fuese quemado” (1987: 285). Es la presión de los demás lo que fuerza a Pizarro a ejecutar al Inka. Su imagen no queda mancillada ya que, no sólo hace lo que algunos piensan es mejor para la Corona de España, sino que aboga por una muerte menos dolorosa, más rápida, mientras defiende y resguarda los tesoros del rey.

¿Por qué le interesa a Betanzos reivindicar, a fines de la década de 1550, la figura de Pizarro ante las autoridades? Estas caracterizaciones (Pizarro caballero, Atahualpa sumiso pero traidor) contribuyen a reforzar la tesis de la tiranía de los inkas, requerida para la justificación del asesinato del Inka y de los demás señores en Cajamarca.

La primera parte de la *Suma y narración [...]* generalmente presenta a los inkas como constructores, gente ocupada en erigir una civilización. La segunda parte, más bien, parece ser un alegato en favor de la tesis de la tiranía de los inkas. Los inkas aparecen como aguerridos, sanguinarios combatientes, no dan muestras de piedad, más bien de salvajismo y crueldad. Terminan siendo representados como partícipes e instigadores de varias barbacoas humanas, ide las que Betanzos nos proporciona hasta la receta! Los inkas de la primera parte reciben potajes exquisitos en vajilla de oro; los de la segunda parte, ¡comen carne humana (cocida) y carne de tigre (¿puma?) cruda! Parece ser que Betanzos quiere contribuir con su granito de arena, o con su gotita de tinta, a hacerle más llevadera la carga de conciencia que aqueja al rey de España por la invasión violenta protagonizada por los conquistadores y la explotación por los colonizadores. Posteriormente, cuando ya los españoles “nombran” a los inkas, Paullu Inka aparece cargado de adjetivaciones positivas, como persona dócil y obediente. No así Manku Inka ni Sayri Túpac, poco adeptos a los españoles, quienes son tildados de ladrones, traidores, engañadores, etc. En esta parte, el autor describe negativamente a los protagonistas indígenas de manera tal que su comportamiento no se condice con una situación o estado de civilidad. Esta última impresión de los inkas nos lleva a pensar que la invasión y conquista españolas han librado a los indígenas de unos jefes opresivos y tiránicos.

El autor nos ofrece una visión del pasado que debe corresponder con su presente. Esto lo logra proyectando hacia el pasado los antecedentes, supuestos o no, de los hechos que constituyen el presente del autor: “[...] llegaron otros mensajeros que enviaban los caciques de Tumbes a Guayna Capac por los cuales mensajeros le hacían saber como habían llegado al puerto de Tumbes unas gentes blancas y barbudas y que venían en un gaobo que dice navío tan grande [...]” (1987: 201).

Luego de escribir esto, se apresura a añadir, dirigiéndose directamente a los lectores, lo que lo coloca en la historia registrada por los europeos: “[...] y han de saber que esta gente que decían era el marques don Francisco Pizarro y que aquello era cuando llegó la primera vez a Tumbes con una nao sola y quince o veinte hombres y con marineros y todo consigo y de allí subió a Payta de donde se volvió [...]” (1987: 201).

El tratamiento de este hecho, contando lo que a él le han informado los nativos y apoyándolo o contrastándolo con lo que se sabe son hechos históricos, me parece que es una estrategia exitosa para hacer casar los hechos y poder incluirlos en su *narración*. Como recurre a esta organización de su relato varias veces, da la impresión que Betanzos organiza el pasado para que coincida, explique y justifique el presente y, de ser posible, le reporte mercedes en el futuro. Esto último queda claro con la inserción de Yamki Yupanki en la historia, acontecimiento que dará pie a la posterior presencia de Cusisimay Ocllo, la Angelina con quien se casará Betanzos. Este matrimonio le significó el acceso a tierras e indios, convirtiéndolo en “vezino” del Cuzco.

Luego, en la página 81, nos presenta a Inka Yupanki diseñando “unas puentes”. Esta labor, “pintando y dibujando” es interrumpida por un grupo de personas que le propone asumir el inkano. Él los despacha después de algunas explicaciones, indicándoles a los visitantes —y a los lectores— que le ha molestado la interrupción. Por lo tanto, el relato de “las puentes” también queda interrumpido. Betanzos lo retoma en la página 90, estando el Inka en campaña de incorporación de pueblos y territorios. Inka Yupanki habla en castellano por la pluma de Betanzos:

[...] allí dijo a sus capitanes e principales de la ciudad del Cuzco que aquella era la pintura y dibujo que ellos le habían visto hacer cuando le fueron a rogar que tomase la borla de aquellas puentes e caminos que hasta allí había hecho e mandoles que ansimismo por do [quiera] que fuesen cuando ellos fuesen conquistando gentes fuesen haciendo y mandando hacer los caminos y en los ríos las puentes bien así como el las había hecho hasta allí [...] (1987: 81).

Recién ahora tenemos una idea clara de lo que quería el Inka y cuándo lo quería hacer público (a su gente y a sus lectores), de no haber sido por la interrupción que tuvo su planeamiento y el relato. Forma y contenido funcionan al unísono para hacer más efectivos los sucesos narrados. Estos artificios estilísticos me hacen pensar que el autor ofrece una visión retrospectiva de los hechos, proyectando hacia el pasado los antecedentes de los hechos que fueron importantes en el presente del autor. Es

decir, Betanzos organiza el pasado para que coincida, explique y justifique el presente y le reporte mercedes en el futuro.

En el capítulo XXX, páginas 141-143, Betanzos nos informa de los ritos que inventa Inka Yupanki, un poco antes de morir. Dentro de ese ritual, y del capítulo, tenemos un cantar que se debe proferir una vez que tanto el Inka como las personas que quieren morir con él hayan sido enterrados. Se hará entonces una ceremonia en la plaza del Cuzco para llorar “[...] y llorando dijese en alta voz sus hechos famosos [como el de organizar rituales] que el había hecho así en hacer la ciudad como en sujetar y adquirir tierras y provincias a su dominio como en la orden que tuvo en regir y mandar en bien de su ciudad como en todo lo demás en toda la tierra [...]” (1987: 142). La circularidad de la que hablamos, en que el cantar (subtexto) refiere la creación del propio ritual en que se realiza el cantar, es un ejercicio literario destacable. En cuanto al contenido del cantar, es una enumeración de los temas que ese, y todo cantar debe tener. Es decir, el relato remite al cantar y el cantar al relato.

Hay también un interesante paralelismo cuando se intenta, en la segunda parte, contar simultáneamente los acontecimientos del lado de Atahualpa y del lado de Huáscar, utilizando técnicas que más asociáramos con el “boom” de la década de 1960 que con el de la década de 1550! A este paralelismo se le suman otros, porque la perspectiva de los capitanes de cada Inka también aparece en el texto, a la que se le suma la del marqués. No sólo tenemos una multiplicidad de voces sino también de perspectivas. Para intentar generar el efecto de simultaneidad, el narrador detiene el tiempo de la acción para ampliarla, otorgándole más densidad informativa al registrar lo mismo desde varios ángulos. Esto le da al lector una visión panorámica de lo narrado.

Además del afán de transmitir datos históricos o de documentar el pasado, es destacable el interés por entretener que trasunta la obra de Juan de Betanzos. La narración de Betanzos aparece como un conjunto de subtextos, dentro de los cuales he identificado cantares, oraciones, parlamentos, diálogos y otras expresiones orales nativas. Además, tenemos una serie de microrrelatos que el autor ha ido insertando a lo largo de la obra. Todas estas narraciones cumplen con el objetivo, especialmente en la primera parte, de narrar la historia de la aparición y el desarrollo de la civilización inka de manera amena y entretenida. En la segunda parte, donde el eje narrativo es la caída de esa civilización causada por sus propios gobernantes, las micronarrativas están dirigidas a describirlos cargándolos de características disfóricas.

La dinámica de esta narrativa nos hace cuestionar las propias palabras del autor cuando dice que sólo actúa como “traductor y compilador” de la misma (introducción). Es observable su trabajo de recreación, adaptación, adecuación, inserción, eliminaciones por selección temática y secuencia narrativa. Todo ello permite apreciar el tratamiento literario que le da a la trama, encadenando las acciones de manera que no sólo sean descriptivas sino también portadoras de emoción, invitando al lector/auditor a tomar partido luego de haber sufrido con los protagonistas.

### La argumentación académica y sus efectos literarios en Polo Ondegardo

Para analizar la forma en que los métodos y la disciplina académica han influido en el estilo de Polo Ondegardo, utilizaré la relación *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros [...]*, escrita en Charcas en 1571. Voy a examinar primero el plano de la expresión<sup>56</sup> del discurso, estudiando la disposición textual que ha preparado el autor. Se encuentra allí una argumentación en la que participa un solo dialogante explícito, el autor, mientras que el segundo miembro del diálogo participa exclusivamente como receptor de las opiniones de Ondegardo. El autor presenta cada idea, su sustento, sus posibles objeciones y su resolución como el desarrollo de un argumento lógico que va adquiriendo solidez a medida que avanza su elaboración, tal como se acostumbraba en las universidades medievales.<sup>57</sup> Esta forma de argumentar se enseñaba en los primeros meses de estudios universitarios, y se practicaba durante todo el tiempo que el estudiante estaba en clases y ejercía posteriormente en la vida profesional.

56. “Expresión. A partir de L. Hjelmslev, con el plano de la expresión se designa el significante saussuriano tomado en la totalidad de sus articulaciones [...] El plano de la expresión está en relación de presuposición recíproca con el plano del contenido; la reunión de ambos en el acto de lenguaje, corresponde a la semiosis” (Greimas y Courtès 1979: 169-170).

57. Por ejemplo, tenemos el tratado *De obligationibus* que se leía en el curso de prima de lógica, dentro del curso de artes que culminaba en el bachillerato. Sobre *De obligationibus* dice Vicente Muñoz: “Estos tratados establecían la estrategia formal de una discusión, dentro de un cuadro de suposiciones de las que los participantes no se pueden salir ni menos contradecir durante el tiempo de la *obligatio*. Se trata de un diálogo crítico o discusión entre varias personas a las que se dan reglas para conservar la coherencia y observar las normas lógicas adecuadas para responder acerca de un enunciado que se toma como supuestamente verdadero, falso o dudoso. Así codifican las normas de inferencia correcta a partir de un supuesto (*obligatio*) para la disputa entre un *opponens* y un *respondens*” (Muñoz 1992: 349).

Nuestro autor empieza por establecer las “presuposiciones” u *obligatio*, es decir, los puntos en los que va a basar su argumentación. Los explica en detalle utilizando varios recursos retóricos para lograr su comprensión: la comparación con la realidad concreta, con la información asequible a todos; las referencias a situaciones similares en el pasado, de donde se obtiene la experiencia y se puede proyectar el futuro. Luego, elabora la discusión propiamente dicha, para lo cual construye textualmente dos perspectivas antagónicas: la del *opponens* y la del *respondens*, y desde ellas expresa opiniones en pro y en contra del presupuesto inicial. Esta discusión queda registrada en el texto como la representación de una actividad oral. Finalmente, presenta sus conclusiones que, si el lector lo ha seguido de cerca, serán también las suyas porque habrá quedado convencido de las bondades de los pro y de las inconveniencias de los contra que ha presentado inteligentemente el licenciado Polo. Recién entonces analiza nuestro autor las posibles consecuencias resultantes de seguir o no el presupuesto inicial. Cuando necesita reafirmar algún punto o enfatizar alguna aseveración, recurre a los “presupuestos”, esos temas originales, los *obligatio*, que ahora se perciben como ideas, principios compartidos por los dos miembros del diálogo.

En términos de Ondegardo, estos “presupuestos” confirmados tienen el mismo valor que los “principios verdaderos” ya que son el resultado de verificaciones concienzudas de registros,<sup>58</sup> además de ser el fruto de exhaustivas investigaciones e incontables interrogatorios a testigos. Los “presupuestos” funcionan como antecedentes lógicos de toda la argumentación; los “principios verdaderos” son los cimientos del edificio dialéctico que construirá sobre ellos: “[...] después que tienen el presupuesto por verdadero como lo es y [...] luego hacen una consecuencia [...]” (1990: 135). A partir de allí, Ondegardo elabora amplias explicaciones de cada punto del tema en cuestión. Estas explicaciones son complejos ejercicios descriptivos concebidos para captar la atención del lector o del oyente y, poco a poco, ir desarrollando cada punto que contribuirá a la comprensión del tema tratado.

En el siglo XVI, y bajo criterios escolásticos, “[...] la dialéctica es la forma del entendimiento y tiene por finalidad hacer que la tal facultad no se desvíe. La rectitud y bondad de todas las operaciones del entendimiento especulativo provienen de la ayuda de la dialéctica. Por eso la dialécti-

ca es también forma de todas las ciencias, porque todas le dan la materia que ella ha de informar, disponer y actuar” (Muñoz 1992: 384).

Como Ondegardo es conciente de que sus descripciones de los fuegos nativos podrían no ser comprendidas cabalmente por su destinatario (el rey no tiene experiencia directa en las Indias), se dedica a preparar elaboradas comparaciones espaciales, entre lo que se entiende en los reinos de España y lo que trae la nueva realidad de Indias: “Todo esto procedió de no querer entender el reino [España] la orden de estos naturales [...]” (1990: 131). También produce comparaciones temporales: “[...] conservándoles en sus comunidades y uso antiguo [...] porque cuando la tasa se hizo [...]” (1990: 131). El objetivo de estas estrategias discursivas es reunir conceptualmente, a pesar de las diferencias espaciales y temporales, a las dos realidades, España y los Andes. Esto le permite construir mejor esos presupuestos que presentan la dificultad adicional de referirse a una cultura no sólo ajena sino también extraña para su enunciatario. Los Andes requieren de acomodación y de adaptación, en este contexto de dominación colonial, para que la Corona española pueda participar en la lógica de la discusión.

El autor utiliza también la “referencialización” externa e interna para lograr la comprensión de su destinatario regio. Por referencialización externa entiendo aquí las muchas instancias en las que Ondegardo menciona específicamente otras fuentes de información u otras experiencias para apoyar sus puntos de vista. Esto lo hace para dar universalidad a sus opiniones, validándolas con situaciones del pasado que afectaron a otras gentes y otras civilizaciones. No quiere que su argumentación se limite al tema inmediato; le es necesario contextualizarla en un medio más amplio que el circunscrito por las realidades española o andina. En este sentido, menciona, por ejemplo, la relación tutor/pupilo que siente para con el virrey de México, quien después lo fuera del Perú, don Antonio de Mendoza. En su opinión, hay que aprender de él las lecciones más importantes para poder tratar exitosamente con las cosas de las Indias: “[...] es de gran satisfacción la autoridad, prudencia y experiencia de don Antonio de Mendoza, que decía, hablando de esta materia, que cuando una cosa de republica estaba mal ordenada [...]” (1990: 137). El virrey es, además, una persona muy cercana al rey y muy apreciada en la corte. La referencia de Ondegardo tiene, para mí, un propósito doble: generar en las altas autoridades españolas una sensación de confianza hacia sus opiniones, basadas en las de Mendoza, y establecer una relación más estrecha cimentada en esta confianza entre destinatario y destinatario. Además, amplía el rango de la discusión de los Andes hacia las Indias, que para él presentan

58. Generalmente se refiere a los *kipu* como “registros”, a los que también identifica como “memoriales”.

una problemática de base similar, si bien las especificidades de cada una son claras. Esta ampliación puede llegar aún más lejos: incluir al mundo andino en el de los infieles.

Ya en el plano del contenido,<sup>59</sup> se observa que sus estrategias persuasivas están organizadas alrededor de la razón.<sup>60</sup> La articulación de ambos niveles: superficial, en el que se observa la combinación de elementos gramaticales; y profundo, en el que se aprecia la selección de unidades del contenido, ha sido concebida para lograr en su destinatario el efecto de sentido más impactante posible. Lo que el autor busca con ello es persuadir. El efecto persuasivo de su argumentación es tan contundente que el destinatario no tiene más alternativa que seguir la ruta lógica que él ha ido trazando: “Para que esta materia se entienda mejor es menester presuponer [...]” (1990: 131). Ondegardo escribe y explica para persuadir a las autoridades de lo que él considera importante que el rey sepa y que lo sepa de él, que ha estudiado a fondo el problema. Él quiere persuadir al rey de cambiar de actitud, porque la que tiene en ese momento está causando notable daño en la población indígena.

Para que su explicación sea más convincente aún, brinda una abundante cantidad de detalles para hacerla más clara, ofreciéndonos, por lo tanto, muchísima información sobre las costumbres de los nativos, refiriendo hechos relativos a la organización social y económica inka que él considera haber comprendido con claridad: “[...] y así desde la primera vez que yo los vi distribuir hasta la postrera, entendí que trataban bien por menudo estas cosas, de manera que entre ellos mismos entendí yo que es tan notoria la posibilidad de las parcialidades que brevísimamente se conforman [...]” (1990: 153). Es muy cuidadoso al expresar que sus explicaciones se basan en la experiencia directa con el tópico que se

59. “Contenido. Para L. Hjelmslev, el contenido corresponde a uno de los dos planos del lenguaje (o, más extensamente, de toda semiótica), siendo el otro, el plano de la expresión; la reunión de ambos planos (o semiosis) permite describir la existencia de los enunciados ‘provistos de sentido’. El término ‘contenido’ es, así, sinónimo del significado global de Saussure [...]” (Greimas y Courtès 1979: 85).

60. “La dialéctica o lógica se divide (en los tratados) según las operaciones de la razón. La primera parte de la lógica dirige y ordena la simple aprehensión [...] (a través de los Predicables.) Los Predicables sirven para entender mejor los predicamentos, ayudan a aprender a construir definiciones y divisiones y a penetrar mejor la naturaleza de la demostración [...] La segunda operación, *compositio et divisio* [se] dirige y ordena [...] No trata el tema [...] La tercera operación, la *ratiocinatio*, (trata los silogismos y los analíticos) [...] lleva[n] una extensa introducción sobre la demostración [...] y los tipos de proposiciones: *altera dialectica*, *altera demonstrativa* [...]” (Muñoz 1992: 384-385).

describe. En estos casos utiliza también la referencialización interna al texto para sustentar sus opiniones. La referencialización interna es la que construye en el texto el corpus de elementos léxicos que sustentarán la referencialización narrativa. En esta última, el autor presenta asociaciones de elementos léxicos que él también proporciona. Presenta, así, el referente y lo referido, constituyendo una referencialización más cerrada que la externa. Sus opiniones son válidas y verdaderas, ya que son el resultado de haber tratado el asunto personalmente. Cultiva las explicaciones frondosas ya que tiene la seguridad de que lo que se describe con lógica y coherencia será comprendido y entonces será reconocido como válido porque, además, está basado en presupuestos verdaderos.

No se vaya a pensar que estas disquisiciones dialécticas hacen pesado o recargado el estilo de Ondegardo. Las estrategias persuasivas que hemos identificado van de la mano con el lúcido razonamiento observado y la brillante actividad intelectual desplegada. El autor de *Notables daños [...]* simultáneamente describe y convence, explica y ruega, amenaza y asiente. La intensidad de sus esfuerzos persuasivos está en relación directa con la importancia que le atribuye al tema que está tratando, y al volumen de la oposición, anticipada y prevista, a sus conceptos e ideas.

En *Notables daños [...]* se entrelazan dos “objetos”: el objeto modal (la persuasión), y el objeto de la información (la organización socio-político-económica nativa). La persuasión está enraizada en su sentimiento de urgencia con respecto al cambio; la comprensión del sistema nativo es crucial para el futuro de un poder colonial rico y perdurable. La estrategia de Ondegardo está dirigida a obtener el reconocimiento del rey. El reconocimiento implica un segundo conocimiento, esto es, la inclusión de un saber cultural específico en un campo cognitivo distinto, en el que también hace sentido (Greimas 1989: 137).<sup>61</sup> Lo que el reconocimiento también implica es que existe algo diferente de lo ya sabido o conocido que puede ser reconocido como válido: “De lo cual asimismo resulta otro negocio de gran importancia para entender una cosa, que algunos se les hace dificultoso de creer que se podrá satisfacer si se allanase a quererla entender [...]” (1990: 120). Esto podrá parecer obvio, pero en una situación colonial, el reconocimiento de que los nativos colonizados también

61. “[...] el re-conocimiento, contrariamente al conocimiento, es una operación de comparación de lo ‘propuesto’ (= la proposición lógica, en el sentido de ‘proposición’ como sugerencia y oferta) y de lo que él ya sabe/cree. El reconocimiento en tanto que comparación comporta necesariamente una *identificación*, en el enunciado ofrecido, de la totalidad o de los fragmentos de ‘verdad’ que ya se poseen” (Greimas 1989: 137).

tienen valores y leyes basadas en esos valores, que regulan la organización social y económica y que deben ser respetados, es un paso importante hacia reconocer que no son susceptibles de ser esclavizados, puesto que no son incivilizados, que no les falta razón. Podrán ser vasallos del rey, pero no necesariamente esclavos o encomendados de ningún español por el solo hecho del vasallaje. Esta concepción se deriva de las influencias dominicas, vitorianas, que se puede identificar en Ondegardo cuando escribe sobre las Indias: “[...] en sus originales hay bastante memoria que se pueda colegir el tiempo que ha que entraron debajo de leyes universales, que vivieron debajo de ley y que cada uno en su tierra tenía sus leyes que ordenaban conforme a instinto natural como de todas las naciones que no las tienen les acaece por providencia divina [...]” (1990: 39). Además, esta posición se enfrenta directamente a la tesis de la tiranía de los inkas. Ondegardo apoya abiertamente la posición dominica y de otros humanistas, al defender los fueros de los nativos, así como Cieza opinó, veinte años atrás, en favor del señorío de los inkas.

La oposición utilizaba como argumento la tiranía de los inkas, su salvajismo, como un intento por justificar la invasión y conquista españolas. El virrey Francisco de Toledo apoyaría y estimularía este criterio desde su llegada, en 1569. Fue este virrey quien patrocinó textos como el de Sarmiento de Gamboa,<sup>62</sup> o el “Parecer de Yucay”,<sup>63</sup> incomprensiblemente adjudicado a Polo Ondegardo. Es posible que ante las presiones oficialistas por sustentar la tesis de la tiranía, Ondegardo optase por acceder a firmar documentos como el “Memorial”<sup>64</sup> de 1572 (Pérez Fernández 1995: 72), mientras que había redactado el texto que analizamos para poder expresar con mayor libertad, casi a modo de confesión, sus convicciones personales.

Confirmando su defensa de lo indígena bajo el poder español, Ondegardo ha creado en su texto un objeto de valor: los fueros nativos. Aquí encuentro ecos de las enseñanzas de Francisco de Vitoria: “Los habitantes

de las Indias desconocen esas leyes [las españolas]. Ellos tienen las suyas” (Hernández 1992: 238). Sus estrategias persuasivas están dirigidas a hacer que su destinatario compruebe y comparta los valores de los fueros. Como la información contenida en su enunciado podría ser sancionada negativamente, la persuasión adquiere un peso importante para balancear o contrarrestar el resultado negativo que le es posible anticipar.

Lo que estimula a Ondegardo a insistir en alcanzar su objetivo es el sentimiento que él y el rey comparten, el remordimiento de conciencia. Ambos tienen que “descargar sus conciencias” respecto a la situación de opresión que se vive en las Indias, y que generó una gran mortandad, situación denunciada con insistencia por prácticamente toda la congregación dominica, con Bartolomé de Las Casas a la cabeza. La dramática disminución que acusa la extracción de los recursos económicos de las Indias, y por lo tanto del quinto real, ocasionada por la desaparición de la mano de obra nativa es lo que impide que las conciencias de ambos funcionarios obtengan la paz que anhelan. Ondegardo recomienda encarecidamente, aunque sin éxito, que se detenga la administración colonial abusiva y codiciosa; no pide que la Corona se retire de sus nuevos dominios.

Sus conclusiones son, generalmente, de un carácter pedagógico, ejemplar, que toman la forma de recomendaciones cuando las emite por primera vez. Se convierten en admoniciones cuando observa anticipadamente que el no seguir su consejo creará mayores complicaciones. Las sanciones de Ondegardo van directamente al punto: “[...] y considerando todo conforme al discurso del tiempo, me parece que se puede afirmar que hicieron más daño los españoles en solo cuatro años que el Inca en cuatrocientos porque lo tomaron sin orden [...]” (1990: 91). Esta afirmación contribuye a aclarar la posición de Ondegardo frente a la tiranía inka. Sus juicios incluyen comentarios sobre su propia argumentación: “[...] y con esto basta para entendimiento de lo que resta” (1990: 113).

Nuestro autor realiza este esfuerzo persuasivo para que su enunciatario pueda comprender lo que es aparentemente incomprensible y pueda visualizar con claridad lo que tiene que ser deconstruido, por ser un prejuicio o un engaño. Para poder comprender, como hizo Polo Ondegardo, uno necesita asumir una posición de respeto y hasta de admiración hacia la cultura “otra” para poder introducirse en ella, conocerla y “reconocerla”. La eventual adquisición del conocimiento y los valores que recomienda insistentemente el texto de Ondegardo hará que las autoridades reales españolas y el rey tomen acciones de acuerdo al poder que ostentan, cambiando el curso de los acontecimientos: “[...] la articulación de lo cognitivo con lo pragmático aparece a la vez como la condición

62. Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia general llamada indica*, Miraquano Ed. y Ed. Polifemo, Madrid, [1572] 1988.

63. Pérez Fernández, Isacio, *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Edición crítica del Parecer de Yucay (1571)*, Ed. CERA Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1995.

64. “Memorial en defensa de los conquistadores y pobladores del señorío español sobre el Perú contra los cronistas y teóricos que escribían sobre el asunto, al decir de ellos sin ajustada información [...] y ponían ‘escrúpulo’ sobre estos asuntos. [...] Memorial firmado por el doctor Gabriel de Loarte, el lic. Juan Polo de Ondegardo, Melchor Vázquez de Avila y otros diez más” (Pérez Fernández 1995: 72).

y como la sanción del saber” (Geninasca 1979: 82).<sup>65</sup> La dimensión cognitiva de la enunciación, el conocimiento, antecede a la dimensión pragmática, la acción. Ondegardo sabe que el rey tiene que conocer para poder actuar cabalmente.

Lo que quiere producir Ondegardo en su *relación* al rey, es un viaje intelectual de la duda a la certeza, utilizando el conocimiento y la razón como transporte. El autor de *Notables daños [...]* cree firmemente que está en posesión de información verdadera: “Entendidos por estos presupuestos en los cuales no hay duda porque cada uno se averiguó en particular por ser negocios generales, queda muy claro lo que algunos dudan [...]” (1990: 119), mientras que su destinatario todavía se debate en la incertidumbre por la falta de información, o peor aún, por la desinformación. El objetivo de las estrategias utilizadas está concebido para que la interpretación sea exitosa: aquí la interpretación se identifica con la comprensión. Volvemos a encontrar la asociación que hace muchas veces Ondegardo entre la comprensión y la razón, en ese orden canónico. El sí ha comprendido y es capaz de aprobar lo razonable; invita al rey a hacer lo mismo, mientras insiste, como destinador, en su propia presentación como hombre razonable y comprensivo. En vista de que el rey ha solicitado información, es de esperar que quiera comprender y aprender para poder legislar apropiadamente. La competencia del destinador que estudio es eminentemente cognitiva; Ondegardo sabe y conoce pero no tiene el poder de actuar efectivamente a nivel de Estado. La competencia de su destinatario es principalmente pragmática; el rey puede actuar, pero no es dueño del saber, no está debidamente informado. Polo Ondegardo no se da respiro en su objetivo de lograr que el rey capte la importancia de entender la forma de vida de los nativos: “Verdad es [...] a lo que yo entiendo [...] porque yo las he visto en pinturas antiquísimas y aun sin esto me satisface mucho ser así [...]” (1990: 116). Utiliza sus recursos argumentativos para construir una estrategia persuasiva sólida, basada en el reconocimiento de la razón como un valor y en la dialéctica como un vehículo eficaz para transmitirlo. El cambiar la actitud del rey y la consiguiente legislación que de él emana es el más caro deseo de Polo Ondegardo.



---

65. (Traducción de la autora).

## *Los textos huéspedes o subtextos*

### **La pluritextualidad en el *Señorío de los incas***

Cuando Pedro de Cieza de León recogió información en la región andina, entre 1548 y 1550, ignoraba que las narraciones provenientes de los cantares serían consideradas como subtextos del *Señorío de los incas*. Él los incorporó como testimonios<sup>1</sup> pues le era muy importante transmitir no sólo un relato veraz, sino verosímil. Para lograr el efecto de verosimilitud, identificó por su nombre a sus mejores fuentes y, además, ofreció testimonios presenciales de todo lo que pudo constatar. Su principal conjunto de informantes lo constituyeron los “orejones”, miembros de la nobleza inka, y los ancianos, todos altos funcionarios. Se comunicó con ellos a través de intérpretes, pues él no hablaba ni entendía bien el quechua general, para obtener la información oral basada en los cantares que estos testigos habían escuchado o ellos mismos habían entonado.

La segunda parte de la *Crónica del Perú* articula textos diferentes en códigos distintos, elaborados para públicos diferentes, conformando una rica pluritextualidad. Utilizo el término pluritextualidad para describir la existencia de múltiples unidades textuales, de discursos, identificables en un texto mayor que los alberga. Al identificar los textos cronísticos como unidades pluritextuales se les reconoce la multiplicidad de discursos que

---

1. “[...] todo testimonio hay que tomarlo como discurso, en el que se da una construcción razonada que persigue una intención precisa y que de ningún modo se encuentra desvinculado de los impulsos de la vida social” (Godenzzi 1994: 193).

los pueblan y la dificultad de establecer su pertenencia a un género<sup>2</sup> literario determinado.

La pluritextualidad no debe confundirse con la “intertextualidad”, concepto que Julia Kristeva (1969) desarrolló en torno a los significados. Los significados actúan como nexos conceptuales que ligan un discurso con otro generando una red de asociaciones que multiplica los efectos de significación iniciales. A esta red de ecos significativos interdiscursivos es que ella denomina el espacio de la intertextualidad: “El significado poético reenvía a otros significados discursivos, de manera que en el enunciado poético se pueden leer muchos otros discursos. Se crea, así, alrededor del significado poético, un espacio textual múltiple cuyos elementos son susceptibles de aplicarse en el texto de la poética concreta. Llamamos a este espacio intertextual” (Kristeva 1969: 255).<sup>3</sup>

El análisis de la pluritextualidad es más concreto que el de la intertextualidad: se trata de estudiar una instancia más superficial, más cercana a la forma y a la configuración discursivas en el texto principal. El análisis de la intertextualidad se hace, por definición, fuera del texto<sup>4</sup> que la originó, puesto que tiende a la expansión del significado. Por su parte, la pluritextualidad se dirige, más bien, a la concentración que se hace dentro del texto. En este último caso el autor ha integrado los textos huéspedes con la menor cantidad de rupturas o hiatos posible de manera que haya unidad y cohesión en su obra. Esta cohesión no es sólo formal; también se trata de guardar uniformidad en cuanto a los contenidos.

Cieza deja establecido que su objetivo fue conservar la historia de los inkas para que en “[...] los tiempos que an de venir, es para solo Dios saver los çusesos que an de tener; por tanto, para si algo viniere que enfusque o haga olvidar [...] que no esten vaçilando [...] lo que sobre esto mas se desea” (1985: 72-73). El propio objetivo no dista mucho de su interpretación de los objetivos de las otras formas discursivas que recoge: “[...] todas las cosas que çusediesen [...] las tuviesen en la memoria y dellas

2. “En resumen, la noción de género está a la espera de ser relativizada. No solamente porque el género es relativo a la cultura —sin reducirse por lo tanto a una ‘formación ideológica’, que no merecería atención—, sino porque una lingüística textual debe poder describir esas formaciones. Pero, más aún, debe tratar de la misma forma los géneros que no son reconocidos como tales o al menos, que no son nombrados. Se debe, además, dudar de que algún género sea universal” (Rastier 1989: 108). (Traducción de la autora).

3. (Traducción de la autora).

4. “[...] una relación intertextual [...] implica que ocurre una transformación en el paso de un elemento intertextual de un espacio textual a otro” (Haidu 1982: 197). (Traducción de la autora).

hiziesen y ordenasen cantares para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro aver así pasado [...]” (1985: 30). La inclusión de datos históricos es el eje que vincula estos discursos diversos y le permite reunirlos en su discurso posterior. Visto así, su texto se configura como la unidad discursiva que articula otros textos del mismo género, similares al suyo en tenor y contenido (Rastier 1989: 40-43). Cieza incluye las narrativas indígenas en la conformación de la pluritextualidad que su texto exhibe: las desdibuja al incorporarlas, pero simultáneamente logra conservarlas, adaptándolas a su proyecto textual al reconocer en ellas el contenido histórico: “Cada género, cada tipo de texto significativo, hace su propia selección de datos” (Lotman 1990: 219).<sup>5</sup> La selección de esos datos que hace Cieza es especialmente compleja, pues ésta se realiza a partir de los hechos de dos culturas diferentes que pasan a formar parte de la historia de una de ellas.

Cieza se ha servido de textos de otros autores, individuales o colectivos, generalmente anónimos o desconocidos para él, antiguos o contemporáneos a su propia narrativa, y los ha reducido a un código particular, el castellano escrito. Para poder acceder a la información hace transcribir el *kipu* al quechua general y luego hace traducir los textos al español oral. Después de este tránsito de códigos, la información queda registrada por escrito en su propia lengua, la castellana. El texto que alberga a los subtextos los ha hecho superar barreras simbólicas, ideológicas, semióticas. La tensión de un discurso pluritextual está, entonces, entre su objetivo de asimilación o síntesis y su interés en destacar su especificidad local. Hay que señalar, también, que entre los subtextos se establecen relaciones de intertextualidad, pero su estudio escapa al objetivo de este capítulo.

Para preparar un texto unificado que sea asequible a su lectoría europea, Cieza se ha visto obligado a actuar como intérprete de esos textos, seleccionándolos y ordenándolos de acuerdo al proyecto narrativo previsto para su propio discurso: “Así como la novela, la historia fragmenta, simplifica, organiza, hace caber un siglo en una página” (Veynè 1979: 14).<sup>6</sup> Actúa también como intermediario cultural, haciendo llegar su experiencia vicaria de América a Europa. Estas reducciones redundan, sin lugar a dudas, en pérdidas: de contenidos, de símbolos, de valores, de connotaciones, de niveles de lectura. Aun así, a pesar de esta reducción

5. (Traducción de la autora).

6. (Traducción de la autora).

multiplanar y multifacética, contamos con los vestigios de esos discursos en el *Señorío* [...] Este conglomerado pluritextual, pluridiscursivo, es el resultado de la confluencia de discursos que no fueron concebidos ni para el código fonético escrito ni para la lengua hablada del autor español, ni por supuesto, para el público europeo.

La segunda parte de la *Crónica del Perú* que analizamos tampoco fue escrita para nosotros. El lector del siglo XX es algo así como un lector intruso, un “voyeur” que se interna en un espacio semiótico que no fue creado ni pensado para él como enunciatario: “[...] la historia de las lecturas de un texto debe remontarse a su origen: las primeras no son esencialmente mejores, al menos es necesario conocerlas para escribir esta historia y ligarla a las modificaciones del entorno” (Rastier 1989: 52).<sup>7</sup> En el caso específico de este texto y de sus lectores actuales, no se cumple el presupuesto de la coenunciación bakhtiana: la participación del enunciatario en el proceso de la enunciación. Aunque Cieza escribió para sus lectores futuros, no tenemos una clara indicación de que se refería a personas que lo leerían más de quinientos años después. No podía haberse proyectado al tipo de lector académico que lo estudia hoy en día. Entre la redacción de su texto y la lectura actual existe, además de una abismal distancia temporal, un desfase semiótico que hace imposible que el enunciatario de hoy participe en el enunciado de ayer. El sentido que se le dio al inicio no se podrá reproducir hoy; pero no es eso lo que se persigue sino reconstruir el contexto para recuperar parte del texto (Rastier 1989: 52). En una coordenada semiótico-temporal dada es donde los significantes adquieren su sentido específico: es allí donde se cumplen los requisitos de la enunciación, donde se establece o se asume el referente, donde es posible acceder a una participación comunicativa, a una interacción enunciadador-enunciatario. Para que el receptor del siglo XX pueda convertirse en enunciatario, es necesario reintegrar el texto a su tiempo-espacio de producción y tomar en cuenta la distancia que lo separa del enunciatario original. La coenunciatariedad es el objetivo al que el estudioso de hoy puede apuntar para intentar una lectura más cabal del texto antiguo. Me he acercado al texto de Cieza en mi calidad de coenunciataria desfasada en el tiempo.

Parte de la complejidad de libros como el *Señorío de los incas* de Pedro de Cieza radica en que incorpora discursos que estuvieron vigentes en épocas anteriores, ante públicos distintos, utilizando códigos diferentes. De esto se deduce que el texto anfitrión comprima la distancia

7. (Traducción de la autora).

temporal de los subtextos con respecto al texto y transcriba sus diversos códigos al de la escritura fonética. El autor está alterando definitivamente el funcionamiento discursivo de los subtextos al hacerlos pasar de unos ambientes en los que cumplían funciones semióticas plenas a otros en las que éstas han quedado minimizadas o han sido considerablemente transformadas. La inclusión en el texto principal los ha descontextualizado y los ha homogeneizado pero, al mismo tiempo, los ha preservado aunque sólo sea parcial y esquemáticamente.

Los cantares son los subtextos que menciona Cieza con más frecuencia, explicando que se trata de narrativas históricas de las que toma datos. Ello confirma el carácter de narrativa lírico-histórica que tienen los cantares puesto que la selección de esos subtextos obedece a la similitud de sus temas y objetivos con los del texto que los alberga:

Cuando seleccionamos palabras en el proceso de construir una expresión, de ninguna manera las seleccionamos siempre del sistema de la lengua en su forma neutral, de diccionario. Generalmente las tomamos de otras expresiones, principalmente de expresiones que están emparentadas con la nuestra en cuanto al género, esto es, en el tema, la composición o el estilo. Como consecuencia, seleccionamos términos de acuerdo a las especificidades del género al que pertenecen (Bakhtin 1990: 87).<sup>8</sup>

Obsérvese que Bakhtin no se refiere a discursos completos o partes de discursos, sino a palabras. En mi opinión, su descripción se aplica al caso de Cieza y los subtextos seleccionados. Los criterios que han limitado la selección del autor son también las guías que rigen su propio discurso. El texto que alberga imprime su huella en los subtextos: los hace parecerse a sí mismo primero, por haber seleccionado textos de un mismo tenor y, después, por haberlos adaptado a su proyecto. Esto confirma que el contenido de los cantares que retiene Cieza ha sido considerado histórico por él. Inclusive este aspecto es problemático, porque el material textual que cumplía con los requisitos históricos de Cieza puede haber pertenecido a otro género en la cultura emisora. O, como dice Rastier: “Debemos poner en duda el hecho que algún género sea universal” (1989: 208).<sup>9</sup> En el contexto de la colonización británica de la India se dio una situación parecida, en la que la historia se descartaba como si fuera ficción, pero la ficción, traducida, se admitía como

8. (Traducción de la autora).

9. (Traducción de la autora).

historia (Niranjana 1992: 25). Si un historiador como Cieza recoge los subtextos, es porque contienen información que él considera histórica. Si son cantares, quien los recoge los transforma en textos escritos. Si cuentan hechos mitológicos o sagrados, el historiador los hace relatar una crónica (Rastier 1989: 35).

Para acceder a los cantares, Cieza cuenta con fuentes testimoniales, orales, y con fuentes documentales codificadas en *kipu*<sup>10</sup> (símbolos visuo-táctiles) que se le transmiten oralmente. Para que los registros en *kipu* puedan ingresar al texto de Cieza requieren de la confirmación de los testimonios; deben cumplir con exigencias de verosimilitud; deben “tener sentido”, requisito tanto del autor como de la historiografía europea de la época.

Cieza describe con gran claridad los *kipu* contables: “En cada cabeza de provincia avia contadores a quien llaman quipocamayos<sup>11</sup> e por estos nudos tenían la cuenta y razón de lo que avian de tributar los que estaban en aquel distrito [...] y por los mismos quipos se dava a cabo de un año o de diez o de veynte, razón a quien tenía comiçion tomar la cuenta [...]” (1985: 31-32). Cieza cuenta que Guacorapora le explica cómo funcionan los *kipu* (1985: 32) e ilustra su descripción con un *kipu* que registra la contabilidad de los depósitos locales. Los únicos que Guacorapora le mostró fueron los que correspondían al cómputo de lo entregado a los españoles por los grupos bajo su responsabilidad. Opino que hizo esto por ser los *kipu* contables los más transparentes, en un intento por facilitarle la comprensión de los mismos:

[...] rogué al señor Guacorapora que me hiziese entender la cuenta dicha de tal manera que yo me sastifiziese [sic] a mi mismo para estar çierto que era fiel y verdadera y luego mando a sus criados que fuesen por los quipos con mucho reposo sastifizo a mi demanda y me dixo que para que mejor lo entendiese que notase que todo lo que por su parte avia dado a los españoles desde que entro el governador don Francisco Piçarro en el valle estava allí sin faltar nada y así vi la cuenta del oro plata ropa que avian dado con todo el mayz y ganado y otras cosas que en verdad yo quede espantado dello (1985: 32).

10. “[...] tuvieron otra orden para saber y entender como se avia de hazer en la contribucion [...] tan buena y sutil que eçede en artificio a los carateres que usaron los mexicanos para sus quantas y contrataçion. Y esto fue los quipos [...]” (Cieza 1985: 31).

11. “*Qçupucamayok*. Contador por nudos” (González Holguin 1989 [1608]: 309).

Además, los *kipu* conservaban los datos relativos a la contabilidad del gobierno. Indica Cieza que el Inka mandaba que “[...] las cosas que se gastavan y lo que las provincias contribuyan se asentase en los quipos<sup>12</sup> para que se supiese lo que davan y contribuyan muerto el [...]” (1985: 31); “[...] le traxeron cuenta de las grandes manadas que tenían de ganado y quantas mill cargas de lana fina se llevaban por año a los que hazian la ropa para su casa y servicio” (1985: 185). Nos habla también del *kipu* censal: “[...] entrando en una [provincia] en donde ven por los quipos la jente que ay así hombres como mugeres viejos y niños [...]” (1985: 51); “[...] cada provincia en fin de año mandava asentar en los quipos por la cuenta de sus nudos todos los hombres que avian muerto en ella en aquel año y por el consiguiente los que avian naçido. Y por principio del año que entravan venian con los quipos al Cuzco por donde se entendia así los que en aquel año avian naçido como los que faltavan por ser muertos” (1985: 54); “[...] que cada luna le hiziese mensajero que le llevase aviso particularmente de todas las cosas que pa[sa]sen y del estado de la tierra y de la fertilidad della y del creçimiento de los ganados con mas lo que ordinariamente todos avisavan que heran los pobres que avian los que eran muertos en un año y los que naçian [...]” (1985: 167).

Además de los *kipukamayuy* encargados de conservar la contabilidad, Cieza describe a los que guardaban la memoria de los hechos importantes que habían tenido lugar en el Tawantinsuyu:

[...] y tratadas estas cosas entre ellos y otras que no entendemos por entero se determinava si el rey difunto avia sido tan benturoso que del quedase loable fama para que por sus valentias y buen govierno mereçiese que para sienpre quedase entre ellos mandavan llamar los grandes quipocamayos donde la cuenta se feneçia y savian dar razón de las cosas que suçedido avian en el reyno [...] (1985: 27).

Los *kipu* de estos funcionarios constituían el registro físico de esa historia, y los “[...] quipocamayos [...] savian dar razón de las cosas que suçedido avian en el reyno [...]” (1985: 27). Se deduce, entonces, que el código del *kipu* tenía la capacidad de registrar muchos más datos que

12. “[...] que son ramales grandes de cuerdas anudadas, y los que desto eran contadores y entendian el guarismo destos nudos davan por ello razón de los gastos que se avian hecho o de otras cosas que oviesen pasado de muchos años atras; y en estos nudos contavan de uno hasta diez y de diez hasta ciento y de ciento hasta mill y [en] uno destos ramales esta la cuenta de lo uno y en otro lo de lo otro, de tal manera esta esto que para nosotros es una cuenta donosa y ciega y para ellos singular [...]” (Cieza 1984: 31).

los contables: “[...] y así vemos que en la cuenta que en los quipos y romances tienen de los reyes que reynaron en el Cuzco callan este [Ynga Urco] [...]” (1985: 129); “Como estos yndios no tienen letras no cuentan sus cosas sino por la memoria que dellas queda de edad en edad y por sus cantares y quipos [...]” (1985: 150). Se puede observar aquí la estrecha asociación del *kipu* y el cantar: “[...] de como tenían coronistas para saber sus hechos por ellos y la orden de los quipos como fue y lo que dellos vemos ahora” (1985: 30) y la variedad de temas que el cronista nos dice que se cantaban. Como Cieza, tengo la certeza de que había un doble registro, en los *kipu* y en el cantar: “[...] y así vemos que en la cuenta que en los quipos y romances tienen de los reyes que reynaron en el Cuzco [...]” (1985: 129). La composición del cantar con los datos proporcionados por ellos le competía a otros especialistas. De acuerdo a la opinión de los selectos informantes de Cieza, estos cantares eran elaboraciones poéticas, líricas.

Cieza de León destaca el uso elaborado de la lengua que se requería para la composición de los cantares y el amplio vocabulario que era necesario conocer y manejar artísticamente. Ahora sabemos que en los versos se buscaba el pareado semántico<sup>13</sup> en el que los cuasi sinónimos funcionaban como ecos uno del otro y el paralelismo sintáctico, en el que trabajan estéticamente unidades mayores. Este tipo de versificación basada en la estructura, el contenido semántico y la métrica, no en la rima, exige contar con un léxico amplísimo para lograr los efectos estéticos deseados.<sup>14</sup> Cieza dice que las historias de sus cantares las contaban “con orden galana” (1985: 27), resaltando la existencia de un canon estético que regía las combinaciones léxicas en los versos y la secuencia de los versos en las estrofas. Su descripción también indica que “los más sabios dellos” (1985: 30) eran poetas y compositores, profesionales que se dedicaban exclusivamente a esa labor. Digo esto porque Cieza se refiere a los compositores como a hombres mayores cuya única ocupación era la composición y el registro de los cantares. Estas composiciones poéticas las hacían

13. “El pareado semántico utiliza el significado de las palabras con fines poéticos. Como el pareado semántico refleja el saber cognitivo del significado de las palabras del hablante, el pareado semántico también aclara la organización lingüística y cultural de los significados de las palabras para los quechuahablantes” (Mannheim 1990: 3-4). (Traducción de la autora).

14. “Del análisis formal de dichos textos [‘cantos’, ‘bailes’, ‘danzas’, etc.] se colige que todos presentan, aunque con notables diferencias de nivel, un grado de elaboración estética tal que su pertenencia al arte poético no admite discusión” (Husson 2000: 2).

“[...] tres o cuatro hombres ancianos de los de su nación a los cuales [...] les mandaban que todas las cosas que çusediesen [...] las tuviesen en la memoria y dellas hiziesen y ordenasen cantares para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro aver así pasado [...]” (1985: 30). Vemos pues que los miembros de cada grupo étnico componían cantares para los de su propio entorno sociocultural y que todos los grupos tenían el mismo encargo: “[...] y mando hazer memorias por muchos lugares para que en lo futuro se ent[en]diese su grandeza [...]” (1985: 185).

Francesca Cantù (1985: xxxvi) y otros investigadores opinan que las fuentes nativas de Cieza son eminentemente orales. Pero si seguimos cuidadosamente las indicaciones de este autor, vemos que el contenido del cantar ha pasado por diferentes códigos: *kipu*, versificación y expresión oral durante los rituales. El contenido del cantar se convierte en fuente de información histórica oral para Cieza sólo en el contexto de recopilación de datos que él protagoniza. El intérprete de Cieza traduce los datos que el informante extrae del texto del cantar. En ese momento de la interlocución, la fuente de Cieza es oral y en castellano para poder transmitirle al autor los datos que solicita. El cantar, es decir la letra y la música, es también una expresión oral, pero se da como parte de un ritual sagrado en el que se combinan varios códigos. La fuente de ese cantar es el registro en *kipu*, al que ni Cieza ni su intérprete tienen acceso. Se recurre, entonces, a la oralidad no porque los informantes nativos carezcan de otros códigos más elaborados, sino porque el soldado-historiador no está en capacidad de acceder a ellos.

Cieza nos informa que lo que él presenta en su historia como hechos de “Ynga Yupangue”, de “Guaynacapa” y de “Guascar” ha sido tomado de Cayo Túpac y los “orejones”, sus fuentes orales, quienes a su vez han recurrido a fuentes documentales como los cantares (1985: 60) y los *kipu*. Cieza le concede un valor histórico indiscutible a los cantares: “[...] ni de los bultos ni otras cosas tuyas grandes ay ya otra memoria que la que ellos dan y tienen en sus cantares” (1985: 28). Su función en la civilización inka no es exclusivamente histórica: “[...] le contaban [al Inka] lo que por sus pasados avia sido hecho [...]” (1985: 28); es más bien conmemorativa y celebratoria y tiene un marcado cariz sagrado: “Y hazianse grandes va[i]les y cantares quando se hazian semejantes sacrificios questos” (1985: 84). Los rituales en los que esos cantares se entonaban eran multitudinarios, de manera que esta función estaba ampliamente generalizada entre la población. Esta aclaración confirma que la función del cantar no era sólo ni principalmente de transmisión histórica, sino que era parte integrante de un ritual más complejo. Cieza sólo percibe la

función de estos cantares como documentos históricos y los acepta aduciendo que lo hace porque los nativos no tienen libros ni otros documentos escritos de donde pueda extraer la información que necesita para su historia (1985: 150).

Estos textos secundarios constituyen las narrativas fuente que el autor consideró indispensables para contar la historia de los andinos. Al seleccionarlas e incorporarlas, las insertó también en la historia de occidente. Desde una perspectiva narratológica, los subtextos no están aislados o arbitrariamente colocados sino organizados para cumplir funciones literarias muy variadas: crean ambientes exóticos o mágicos, anclan a un personaje histórico en el presente del autor, contextualizan hitos geográficos y grafican hechos históricos.

### Los cantares en Cieza: tipos y temas

Cieza no ha transcrito literalmente “cantares” en su crónica, salvo la introducción a un cantar que se entonaba con motivo de la ascensión del mando del Inka. Pero sí hace muchas referencias a esos cantares a lo largo de su *Segunda parte* y nos explica su tenor y su temática. Ello ha facilitado la tarea de reagrupar esas referencias y clasificarlas para contribuir a su conocimiento a partir del texto ciezano. Además de decirnos cuáles son los temas, el autor nos relata cómo se genera un cantar.

El procedimiento de la elaboración del cantar fúnebre que se hacía para el Inka y que era interpretado ante su “bulto” en las grandes celebraciones se iniciaba cuando un consejo de ancianos evaluaba al gobernante fallecido:

[...] entre los más ancianos del pueblo se trataba sobre que tal había sido la vida y costumbres de su rey ya muerto y que había aprovechado a la república o que batallas había vencido que dado se oviesen contra los enemigos y tratadas estas cosas entre ellos y otras que no entendemos por entero se determinaban si el rey difunto había sido tan venturoso que del quedarse loable fama para que por sus valentías y buen gobierno mereciese que para siempre quedase entre ellos [...] (1985: 27).

Para hacer esta evaluación cuidadosamente, el consejo convocaba a los *kipukamayuy* para que le informara sobre lo sucedido en el territorio bajo la jurisdicción del gobernante: “[...] mandaban llamar los grandes quiposcamayos donde la cuenta<sup>15</sup> se fenecía y sabían dar razón de las

15. “Cuenta. Cómputo, cálculo o razón de alguna cosa, que se hace con operaciones aritméticas de sumar, restar, multiplicar o partir. Y por antonomasia se llama así la razón que se

cosas que sucedido avian en el reyno [...]” (1985: 27). Si la evaluación era positiva, el Consejo le encargaba a personas especializadas que compusieran, a partir de esas conclusiones, una versión oral que sería cantada:

[...] para estos [los quiposcamayos] la comunicasen con otros que entre ellos siendo escogidos por más retóricos y abundantes de palabras saben contar por buena orden cada cosa de lo pasado como entre nosotros se cuentan por romances y villancicos y estos en ninguna otra cosa entienden que en aprender y saberlos componer en su lengua [...] (1985: 27).

Los poetas transformaban la información factual del *kipu* en texto lírico-poético, siguiendo las pautas estéticas que para ello utilizaba la cultura inka para las combinaciones léxicas en los versos y la secuencia de los versos en las estrofas. Su descripción también indica que los poetas y compositores eran “profesionales”, dedicándose exclusivamente a esta labor.

Los compositores enseñaban estos cantares a sus hijos o a sus descendientes o a personas de su etnia que tenían habilidad para ello: “Y estos yndios que por mandado de los reyes sabían estos romances [...] tenían cuidado grande de los enseñar a sus hijos o a onbres de sus provincias los más avisados y entendidos que entre todos se hallaban [...]” (1985: 28). Quienes estaban encargados de interpretar los cantares lo hacían únicamente en las ocasiones designadas, en lugares precisos y dentro de un protocolo estricto: “En estos lugares los que sabían los romances a bozes grandes mirando contra el Ynga le contaban lo que por sus pasados había sido hecho [...]” (1985: 28). Si la evaluación era negativa, no se componía ningún cantar y apenas se le mencionaba como parte de una sucesión cronológica de gobernantes: “[...] y si entre los reyes alguno salía remiso covarde dado a biçios y amigo de holgar sin acreçentar el señorío

dá por escrito, con cargo y data, de los caudales y otras cosas que se han manejado. Viene del verbo contar. De este principio se extendió más la palabra hasta significar por ella cualquiera razón o cuenta de tiempo, y universalmente todo tiempo y número cualquiera que fuese [...] *Cuentas*. Se llaman las piezas de que se compone el Rosario [...] Llámense así porque sirven para contar las Aves Marías u otras oraciones que se van rezando” (*Diccionario de autoridades* [1726] 1969: 680 y ss.); “Cuento. En lo antiguo valía lo mismo que cuenta. Es también la relación o noticia de alguna cosa sucedida y por extensión se llaman también así las fábulas o consejos [...]” (Ibíd.: 682); “*Contar*. Numerar alguna cosa. Es formar cuentas, usando de los números y reglas que dá la Arithmética para ello. Poner o meter en cuenta como contar uno los días que se ocupó en alguna cosa. Referir algún caso, acontecimiento, cuento u otra cosa semejante. [...] recibir, admitir alguna cosa en lugar de otra” (Ibíd.: 546).

de su ynperio mandavan que destos tales oviese poca memoria o casi ninguna [...]” (1985: 28).

Aparte de los cantares de rememoración fúnebre, Cieza describe otros que podemos llamar cantares conmemorativos. Para elaborarlos, cada gobernante seleccionaba a tres o cuatro ancianos “[...] de su nacion [...] aviles y sufigientes” (1985: 31) para que todas las cosas de su tiempo “[...] las tuviesen en la memoria y dellas hiziesen y ordenasen cantares para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro aver asi pasado [...]” (1985: 30). “Hacer” y “ordenar” son aquí sinónimos de “elaborar” y “componer”, respectivamente. Según Sebastián de Covarrubias, la primera acepción de “ordenar” tiene el sentido de “poner en orden”: “La colocación de las cosas, cuando cada una está puesta en su lugar [...]” (1995: 788). En el contexto poético al que se refiere Cieza, se trata de organizar las palabras de tal manera que sigan la pauta estética correspondiente, la del paralelismo tanto léxico como versal (Mannheim 1990: 2).<sup>16</sup>

Los responsables de conservar en la memoria y componer los cantares eran gente muy destacada: “[...] con gran umildad les davan quenta y razon de todo lo que ellos abian lo qual podian muy bien hazer porque entre ellos ay muchos de gran memoria sutiles de yngenio y de bivo juyzio y tan abastados de razones [...]” (1985: 30). El término “razón” merece un examen más detenido porque su uso ha variado con los años. Covarrubias dice, como segunda acepción, que “razón” es: “el concepto declarado por palabras” (1995: 83). El *Diccionario de la lengua española* tiene, como segunda acepción “Acto de discurrir el entendimiento”, y como tercera, “Palabras o frases con que se expresa el discurso.” Creo que la segunda acepción de Covarrubias y la tercera del *Diccionario de la lengua española* son equivalentes. Entonces, la frase “tan abastados de razones” puede transcribirse hoy como “con tantos recursos léxicos” o “tan duchos en la expresión verbal” para componer los cantares.

Una vez que el gobernante escuchaba los cantares (1985: 31), mandaba que otros “yndios viejos” los aprendieran y recordaran: “[...] que tuviesen cuydado de saber los cantares que aquellos tenian en la memoria y de ordenar otros de nuevo de lo que pasavan el tiempo de su reynado [...]” (1985: 31). Debemos entender “ancianos” o “yndios viejos” aquí como expertos analistas de la realidad inka pues eran quienes determinaban si el Inka fallecido había sido un buen gobernante o no. Los que componían

16. “[...] el pareado semántico, un recurso poético característico del quechua en el cual dos palabras relacionadas semánticamente aparecen en líneas sucesivas, en contextos morfológicos idénticos” (Mannheim 1990: 2). (Traducción de la autora).

los cantares pertenecían al grupo de los ancianos, pero además eran “sabios”. Estas personas, identificadas por el grupo o subgrupo étnico<sup>17</sup> de la “nación” a la que pertenecían, eran quienes tenían en la memoria o en *kipu* los hechos para que luego pudieran ser compuestos los cantares. Eran conocedores del arte de registrar la información en hilos y no se dedicaban a otras ocupaciones que no fueran las de su especialidad, al igual que los compositores; eran personas hábiles que habían sido formadas para registrar y manejar los datos del gobierno. Asimismo, los compositores se destacaban como eximios poetas. Habían aprendido este arte de sus padres y mayores. Al convocarlos, se llamaba a los que más tiempo habían estado dedicados a esas tareas y eran por lo tanto, los más ancianos y los más expertos. Cieza indica que eran “onrados” y “faborecidos” (1985: 28) por los inkas. Podemos concluir que todos esos funcionarios eran personas de muy especial estima en la comunidad.

La mayor parte de los cantares que menciona este autor tienen como tema la vida y los hechos de los gobernantes. Esto no es de sorprender, pues esos asuntos eran los que a él le interesaban para redactar su *Señorío [...]* Los temas del cantar fúnebre, de acuerdo a Cieza, son los siguientes: “bida y costumbres de su rey”, “qué avia aprovechado la republica”, “qué vatallas avia vencido” (1985: 27); “sus hazañas y hechos tan grandes”, “lo que por sus pasados avia sido hecho”, “memoria de los bultos y de otras cosas grandes” (1985: 28); “todas las cosas [...] ora fueran prosperas, ora fuesen adversas” (1985: 30); “las postas” (1985: 60). Todos estos temas se refieren a las actividades de los líderes (inkas y otros) de la sociedad andina.

Por su parte, Cieza siempre tan interesado en hacer conocer la historia, aclara: “[...] sus cantares o romances que viniendo a proposito se cantasen para que por ellos se animase la jente con los oyr y entendiesen lo pasado en otros tienpos sin lo ynorar por entero” (Cieza 1985: 28). Y prueba lo que afirma: “[...] y asi por boca de unos lo savian otros de tal manera que oy dia entre ellos quentan lo que paso a quinientos años como si no ovieran diez” (Cieza 1985: 28). El objetivo de conservación histórica queda claro para Cieza: “Como estos yndios no tienen letras no quentan sus cosas sino por la memoria que dellas queda de hedad en hedad y por sus cantares y quipos [...]” (Cieza 1985: 150).

La fiesta de imposición de la borla, el símbolo de poder y mando entre los inkas, era precedida por una serie de ceremonias que incluían

17. Podía tratarse tanto de un grupo étnico diferente como de un grupo perteneciente a Hanan o a Urin de la misma etnia.

reclusión y ayuno. Una vez impuesta la borla, los “cantores” saludaban al Inka y “le dezian por estas palabras”:

O Inka  
 grande y poderoso,  
 el sol y la luna  
 la tierra, los montes  
 los arboles, las piedras  
 y tus padres  
 te guarden de ynfortunio e hagan prospero,  
 dichoso y bienaventurado  
 sobre todos quantos nacieron!  
 Sabete que las cosas que sucedieron a tu antecesor son estas [...] (1985: 30).<sup>18</sup>

Al hacer un estudio de superficie del texto de esta primera parte o introducción del cantar, analizaré el léxico que entra en su composición y las combinaciones que se logran con él, considerando que está constituido por equivalencias castellanas del original en quechua. Una traducción será siempre una nueva versión del original y esto es especialmente cierto al referirnos a un texto poético que, además de estar en una lengua que el autor conocía poco, era parte de un ritual que tenía visos de ceremonia religiosa. Los españoles del siglo XVI eran especialmente sensibles a las expresiones sagradas. Trataron de evitar y de hecho silenciaron las palabras que se referían a las deidades, ceremonias y otras expresiones sagradas nativas.<sup>19</sup> Ello redundaba en una simplificación o una banalización del texto del cantar.

Luego de la advocación “O Inka” se inicia la versificación de pares semánticos, conservada aún en la versión en castellano. Los atributos del Inka son cuasi sinónimos, uno el reflejo del otro: “grande”, “poderoso”.

18. He segmentado la oración de acuerdo a la temática según lo recomendado por Itier: “[...] con un cambio de línea aislamos un segmento cada vez que éste se ve convertido en verso al ser respondido por otro segmento paralelo” (Itier 1992: 1019). Asimismo, sigo las indicaciones de otros investigadores (Mannheim 1990 y Husson 1984) en cuanto a la estructura paralela de los versos y a la reiteración semántica.

19. “Muchos otros términos particulares a más de que al presente se pudiera tractar, como son los que significan las cosas de sus templos, adoratorios y servicio dellos, oblacones, sacrificios que ofrecían, ritos de sus sacerdotes, bailes, danzas, juegos y fiestas, cantares que hazían y dezian; pero por evitar prolixidad, y porque muchos dellos se pondrán en el vocabulario, y aun también porque mi intención principal en este arte no es enseñar hablar cosas superfluas y curiosas en esta lengua [quechua], sino solamente las necessarias para la predicación y publicación del Evangelio y declaración de los misterios de nuestra redempción, me parece que al presente abastará lo dicho” (Santo Tomás 1995: 145).

Los pareados semánticos llevan generalmente un primer término no marcado y un segundo marcado (Mannheim 1990: 34).<sup>20</sup> Como consecuencia, el primer término del par tiende a ser general y el que lo sigue señala una particularidad de esa generalidad; es decir, lleva una marca.<sup>21</sup>

Siguen tres series de elementos naturales que van en pares, y de mayor a menor, indicando una importancia decreciente en un orden de magnitudes determinado: “el sol” – “la luna”; “la tierra – “los montes”; “los árboles” – “las piedras”. El sol y la luna son cuerpos celestes; la tierra y los montes característicos del entorno terrestre; los árboles y las piedras son elementos naturales que se encuentran en la tierra y los montes, respectivamente. Los dos primeros pares corresponden a un término cuyo significado expresa una mayor cobertura que el segundo, excepto en el tercer par, “árboles” y “piedras”, en que esta relación no es evidente porque desde mi perspectiva cultural, no pertenecen a una misma clase. El conjunto mencionado representa el total de elementos que pueblan el cosmos, el *todo*.

La referencia a “tus padres” aunque plural, no tiene pareja. Aquí hay que extender el significado estricto de padres al de ancestros o ascendientes míticos, ausente quizás por sus conexiones con lo sagrado indígena. Puede conformar un par con la advocación, también singular. Puede guardar singularidad, además, para destacarse del resto del poema pareado o el autor puede haber fundido en una palabra genérica las dos entidades que la forman: padre y madre, eliminando así el pareado de opuestos complementarios. A esta interrupción de los adjetivos y sustantivos pareados le sigue un verbo que introduce la segunda serie de paralelos adjetivales: “te guarden de infortunio e hagan prospero”; “dichoso y bienaventurado”. La relación término no marcado/marcado no es tan

20. “[...] el término marcado sigue al no marcado. Esto nos lleva al meollo de la cuestión: la jerarquía relativa de cada par se proyecta a la secuencia de términos de un dístico, de manera que el dístico se constituye como un icono diagramático de la relación cognitivo-semántica [...]” (Mannheim 1990: 34). (Traducción de la autora).

21. “[...] la marca es la inscripción de un elemento suplementario heterogéneo sobre (o dentro de) una unidad o un conjunto, y sirve de signo de reconocimiento [...] La fonología emplea el concepto de marca para distinguir las unidades, según que estén caracterizadas por la presencia (marcado) o ausencia (no marcado) de un rasgo distintivo” (Greimas y Courtès 1982: 253); “En sintaxis frásica, la marca se utiliza también extensamente para el estudio de ciertas categorías gramaticales, tales como el género (masculino no marcado, femenino marcado) y el número (singular no marcado, plural marcado)” (Ibíd.: 1982: 254). Ampliando este concepto a la semántica, un término marcado tiene más rasgos sémicos que uno no marcado. El término marcado aparece como portador de una particularidad además de la generalidad que conllevan los no marcados.

obvia en esta segunda serie, probablemente por matices semánticos que no se conservaron en la traducción al castellano. “Guardar de ynfortunio” sería el término no marcado y “hacer prospero” el marcado. “Dichoso” es para la cultura occidental cuasi sinónimo de “bienaventurado”. La selección del término “bienaventurado” está demasiado cercana a la ideología católica como para ser aceptado como una traducción feliz de una palabra quechua que fuera más específica que “dichoso”, dentro de la misma serie. Esta serie se cierra con una alusión a la colectividad, tanto viva como muerta: “sobre todos quantos nacieron”.

Tenemos, entonces, tres series de pareados: la primera y la tercera de atributos y frases adjetivales y la segunda de sustantivos. Cada una de las series está precedida por un elemento singular que generalmente sirve de introducción y contextualiza la serie que lo sucede. Obsérvese que sólo las unidades singulares se refieren a personas o a seres vivos. No hay alusión directa a animal alguno; sí la hay a las plantas (“los árboles”), mientras que los elementos del reino mineral tienen tres alusiones: “la tierra”, “los montes”, “las piedras”. La tierra participa de dos de las series: la de los planetas y la del reino mineral. No quiere decir este análisis que considero que coincidirían las seriaciones inka y las occidentales actuales; sólo hago estos comentarios para destacar algunas correspondencias entre ambas culturas y quizás algunas adaptaciones del transcriptor o del traductor para conservar tanto el significado como el sentido de la fuente.

Además de la ceremonia de la imposición de la borla, existían otras ocasiones para entonar los cantares. Una de ellas era el ritual de los sacrificios:

[...] y en algunos dias sacrificavan hombres e mugeres [...] los hombres se ponian mui galanos y ataviados con sus ropas de lana fina y llautos de oro y patenas y braçales y sus oxotas con sus correas de oro [...] les devan a vever mucha de su chicha con grandes basos de oro y solenizavan con cantares el sacrificio., publicando en ellos que por servir a sus dioses ofreçian sus vidas de tal suerte teniendo por alegre recibir en su lugar la muerte [...] Las mugeres que sacrificavan yvan vestidas asimismo ricamente con sus ropas finas de colores y de pluma y sus topos de oro y sus cucharas y escudillas y platos todo de oro y chuspas de coca de avisca[...] Y hazianse grandes vailes y cantares quando se hazian semejantes sacrificios questos (Cieza 1985: 84).

En esta referencia al cantar propio del ritual de “sacrificio”, Cieza no nos ofrece la letra sino una reformulación de su contenido. Curiosamente, ha conservado algo del paralelismo característico de su estructura:

Por servir a sus dioses  
Ofreçian sus vidas  
  
Teniendo por alegre  
Recibir en su lugar la muerte

En el análisis del contenido, que también habría conservado el autor, se observa acá que la idea de sacrificio es extraña a este ritual. En su lugar, el historiador nos revela una misión de servicio divino para la cual es necesario pasar a otra dimensión, la de la muerte, condición feliz para poder cumplir con su objetivo de servicio. Este concepto del “sacrificio” está caracterizado por la alegría, en contraste con el pensamiento católico que lo considera cruento y violento, pero ajeno y superado.<sup>22</sup> Según Cieza este tipo de cantares se entonaban también en las ceremonias de sacrificio a Wanakauri.

Sabemos algo de cómo se celebraba la fiesta del Hatun Layme en la que Cieza menciona a otro personaje importante que acompaña al Inka en la ocasión, el gran sacerdote (1985: 91): “Y acavado el sacrefiçio el Gran Çaçerdote con los demas çaçerdotes yvan al templo del Sol y despues de aver dicho sus salmos malditos mandavan a salir a las virgenes mamaconas arreadas ricamente con mucha multitud de chicha que ellas tenian hecha [...]” (1985: 91). Este segundo tipo de cantares, claramente religiosos, estaban dirigidos a ofrecer a “Tiçiviracocha”, al sol, a la luna y a otros dioses suyos “gracias y loores” (1985: 90) y “[...] gracias a sus dioses, prometiendo de servir los veneficios recibidos” (1985: 91) por haberles dado “buen año de cosechas” (1985: 90) y para celebrar la abundancia o “festejar sus cosechas” (1985: 93). En esta ocasión, que coincidía con el solsticio de invierno en el hemisferio sur, Cieza describe así la ceremonia en que se entonaba el cantar respectivo:

[...] siendo un poco mas de medio dia se ponian en horden y començavan los hombres a cantar con boz alta los villançicos y romançes que para semejantes dias [Hatun Layme] por sus mayores fue ynventado, que todo era dar gracias a sus dioses, prometiendo de servir los veneficios reçibidos. Y

22. “Sacrificar. Ofrecer a Dios sacrificio. No hay que embarazarse en lo demás, dejándolo a los teólogos en cuanto a los sacrificios de la ley antigua y de la de gracia; de los demás sacrificios de los gentiles no nos pertenecen, y allá tienen sus autores que tratan dello, con todo eso verás a Antonio Nebrisenense en su Diccionario castellano. [...] el sacrificio es [...] ofrenda que a Dios sólo se consagra, para agradecer el beneficio o templarle el enojo [...] Borró los ritos y ceremonias todas de sacrificar la sangre vertida en el madero de la Cruz del inocente cordero Jesús, dejando el incruento sacrificio de la Misa, a su memoria y nuestra dicha consagrado [...]” (Covarrubias 1995: 875-876).

para esto tenían muchos atavales de oro engastados algunos en pedrería, los cuales tenían sus mujeres, que también juntamente con las *mamaconas*<sup>23</sup> sagradas les ayudaban a cantar (1985: 91).

En estos cantares se encuentran también temas bélicos, de vencedores, de conquistadores: “[...] se volvió a la ciudad del Cuzco con gran triunfo adonde mandó luego que ella entro hazer grandes fiestas a su usanza [...]” (1985: 152). Las fiestas, como se sabe, tenían canto y baile. El cantar se entonaba en este contexto: “Y acompañado de mucha jente y principal bolvió al Cuzco donde fue recibido con mucha onra y se hicieron grandes sacrificios en el templo del Sol y los que entendían en la labor del gran edificio de la casa fuerte que avía mandado edificar Ynga Yupangue y la Coya su mujer y hermana llamada Mama Olo hizo por sí grandes fiestas y *vayles*” (1985: 160). Destaca acá que haya sido Mama Olo la que organizara las celebraciones. Es especialmente importante, al exponer este punto, destacar que una de las fiestas de recibimiento triunfal de Túpac Inka la organiza su “mujer y hermana”, Mama Oello, luego de haber hecho, todos, “grandes sacrificios en el templo del Sol” (1985: 160). Rara vez se refiere Cieza a las actividades femeninas. En esta oportunidad aparece la coya como oferente de la fiesta, no sabemos si en calidad de sacerdotisa o en calidad de gobernante/consorte.

En estos cantares se daba cuenta de las batallas y/o de los hechos bélicos o de persuasión y que también se daban gracias a los dioses por los éxitos: “[...] allegó [Túpac Inka Yupanki] al Cuzco adonde fue recibido con grandes fiestas y vales y se hicieron en el templo grandes sacrificios por sus victorias” (1985: 171); “[...] [Túpac Inka] con toda su jente dio la vuelta para la ciudad del Cuzco donde fue recibido con gran alegría y se hicieron grandes sacrificios con alabanza suya en el templo y oráculos e por el consiguiente se alegró el pueblo con fiestas y borracheras y taquies solepenes [sic] [...]” (1985: 175). La interpretación de cantares de loa y alabanza acompañaban inseparablemente estas expresiones de júbilo. Se realizaban en el Cuzco, en los grandes espacios públicos como Cusipata, que los españoles llamaron “plaza” posteriormente.

23. “[...] *mamaconas* vírgines, que eran muchas hijas de señores principales, las más hermosas y apuestas que se podía hallar; y estaban en el templo hasta ser viejas; y si una tenía conocimiento con varón la mataban o enterraban viva y lo mismo hacían a él. Estas mujeres eran llamadas ‘*mamaconas*’: no entendían en más que tejer y pintar ropa de lana finísima para servicio del templo y en hacer *chicha* que es el vino que beben, de que siempre estaban llenas grandes vasijas” (Cieza 1984: 81).

El cronista especifica que estos cantares se ejecutan en situaciones festivas, ante grandes congregaciones de personas conformadas por grupos de “principales”, de visitantes de “provincias”. Cieza nos informa (1985: 30) que la condición para la entonación de los cantares era la presencia del Inka, cuando se trataba de escuchar los hechos de sus antecesores: “[...] con tanto que estos cantares no pudiesen ser publicados ni dichos fuera de la presencia del señor”. Asimismo, los cantares apropiados se decían en los días festivos adecuados.

También nos informa cuándo se les entona: “[...] los cuales cantares ordinariamente todo tiempo que fiestas hubiese cantasen cada servicio de aquellos por su orden y concierto [...]” (1985: 86). De acuerdo a Cieza, la expresión de estos cantares tenía lugar en ocasiones especiales: “[...] y que estos no siempre ni en todo lugar fuesen publicados ni apregonados, sino cuando estuviese hecho algún ayuntamiento grande de jente venida de todo el reino para algún fin y cuando se juntasen los señores principales con el rey en sus fiestas y solazes o cuando se hacían los “*taquis*” o borracheras suyas” (1985: 28). Hay otra restricción importante: “[...] con tanto que estos cantares no pudiesen ser publicados ni dichos fuera de la presencia del señor” (Cieza 1985: 30).

A los “*bultos*” los sacaban de sus casas a la *pampa*,<sup>24</sup> que los españoles llamaron “plaza”: “[...] y salían estos bultos a ponerse en la plaza del Cuzco cuando se hacían sus fiestas y en rededor de cada bulto destos reyes estaban sus mujeres y criados y benían todos aparejándole allí su comida y bebida [...]” (Cieza 1985: 29). Una de las ocasiones en que salían los “*bultos*” a la plaza era cuando asumía el poder un nuevo Inka: “[...] queriendo tomar la borla Mango Inka Yupangue hijo de Guaynacapa públicamente fueron sacados en la plaza del Cuzco a vista de todos los españoles e yndios que en ella en aquel tiempo estaban” (Cieza 1985: 29). Según Cieza, “[...] cada bulto tenía sus truhanes o desidores que estaban con palabras alegres contentando al pueblo [...]” (Cieza 1985: 29). El ritual parece haber sido muy exigente y claro en este sentido: “[...] y si no hera en un día de gran regozijo o en otro que oviesen llores y tristeza por muerte de algún hermano o hijo del rey porque en los tales días se permitía contar su grandeza dellos y su origen y nacimiento y fuera destos a

24. “[...] los rituales se caracterizaban por ser llevados a cabo [...] en lugares prefijados, con frecuencia fuera de la comunidad, en un terreno que no perteneciera a una persona concreta, sino que se consideraba cosa común y universal (*pampa*) [...]” (Dedenbach-Salazar 1996: 190).

ninguno hera permitido tratar dello porque estava asi hordenado por los señores suyos y si lo hazian eran castigados rigurosamente” (1985: 31).

Cieza sólo especifica que los cantares de agradecimiento y loa por las cosechas abundantes se le dirigían a las deidades. Pero todos los cantares se entonaban en celebraciones parecidas, en espacios abiertos, generalmente en el centro del recinto sagrado, ante multitudes.<sup>25</sup> La esencia del cantar mismo, entonado en voz alta con acompañamiento musical, no parece haber estado dirigida sólo a los participantes vivos de la ceremonia. Los cantares no sólo son para los miembros humanos que forman parte del público, también se entonan para los que habitan otras dimensiones, como las celestes, las cumbres nevadas y otros lugares y espacios considerados sagrados. Cieza informa que los “bultos” también eran parte integrante de la ceremonia, lo que ya la inviste de un matiz sobrenatural, en el que por lo menos dos rangos de miembros participan, los vivos y los muertos.

El hecho documentado de cantar “mirando a las huacas” hace referencia a que no sólo el cantar se les dirige a ellos sino toda la ceremonia. “Mirando contra el Ynga” es otra indicación del contexto de excepción en que se interpretaban los cantares. Cieza dice que “[...] los que sabían los romances a bozes grandes mirando contra el Ynga le contaban lo que por sus pasados avia sido hecho [...]” (1985: 28). Pocos eran quienes podían mirar al Inka y menos los que lo miraban. En ocasiones especiales, dentro de las ceremonias religiosas, sólo algunos, “los que sabían los romances”, levantaban la vista hacia él. Aunque escuetas, las descripciones de Cieza al respecto dejan entrever que el cantar era parte de una ceremonia ritualizada, que es siempre una representación pautada de una actividad dirigida a establecer una comunicación, si no un diálogo, con la deidad o su representante.

Cieza alude a un tipo de cantar que podríamos llamar “de origen”, aunque en su descripción se confunde el relato de los hermanos Ayar con el pasado de los gobernantes fallecidos: “[...] los pasados Inkas por engrandecer con gran hazaña su nacimiento porque en sus cantares se apregona lo que en esto tienen que estando todas las jentes que vivían en estas regiones desordenadas [...]” (Cieza 1985: 13). En la fiesta del Hatun Layme también entonaban cantares hombres y mujeres

25. “El centro ceremonial es una réplica o una representación de la cosmovisión andina, uno de cuyos puntales es la astronomía y el estudio de los cuerpos estelares. Esta cosmovisión está tan integrada a la vida diaria que determina incluso la ordenación territorial y planificación de ciudades” (Lozano 1991: 239).

acompañados por “atavales de oro” que “tañían las mujeres” (Cieza 1985: 91). En esta ocasión, los cantares eran de agradecimiento: “[...] que todo era dar gracias a sus dioses prometiendo de servir los veneficios recibidos” (Cieza 1985: 91).

Como objetivos del cantar tenemos los siguientes: engrandecer, loar, alabar, ensalzar, concitar admiración (1985: 13); animar, entender lo pasado, saber (1985: 28); no olvidar, honrar, además de ensalzar, admirar (1985: 28). Y, por otro lado, “agradecer, loar” (1985: 90); “servir” (1985: 91); “festejar” (1985: 93). Los primeros verbos, todos de celebración, se identifican con la función del cantar como memoria jubilar de los gobernantes: los últimos, que se refieren a las relaciones con la deidad, son de gratitud y conciliación con las deidades, siguiendo el mismo espíritu de celebración.

Tendríamos, entonces, dos grandes grupos de cantares, los que se le cantan al Inka y los que se le cantan a las deidades. A Viracocha se le agradece por las cosechas y por haber incorporado nuevos grupos sociales al inkato; al Inka se le recuerda el pasado, las grandezas de sus antecesores y se le ensalza. Es necesario incorporar con ello al Inka al tiempo cíclico, poniéndole ante los ojos el pasado, que será su guía y su punto de partida y de retorno.

La variedad de cantares que existían queda evidenciada por la sentencia de Cieza: “[...] para cada negocio tenían ordenados sus cantares o romances [...]” (Cieza 1985: 28). Contenidos de alabanza, agradecimiento y reconocimiento son característicos de rituales conciliatorios y de propiciación que una sociedad arquetípica religiosa, que vive de los recursos naturales y agrícolas, precarios y frágiles en su hábitat, necesita para sobrevivir.

Hemos podido ver cómo es el Estado el que genera y organiza la composición y ejecución de los cantares. El carácter sagrado que tienen puede ser confirmado por la prohibición que tuvo su celebración en los tiempos de Cieza: “[...] porque no consienten los o las [a]pos y çaçerdotes destas fiestas jentilicas se hagan en publico como solian ni en secreto las consinterian [*sic*] [...]” (1985: 93). Se trataba de situaciones altamente ritualizadas, en las que los antiguos y/o los sabios entraban en actividad para re-alimentar y re-producir el sistema, ya fuera la organización política, la relación seres humanos-deidad, inserción y validación de la cosmogonía.<sup>26</sup> Para Eliade, “La fiesta religiosa es la realización de un evento

26. “[...] en la sociedad andina era muy importante la comunicación directa con las deidades mediante distintas acciones y actuaciones, las cuales eran las ofrendas y el sacrificio,

primordial, de una ‘historia sagrada’ cuyos actores son los dioses o los seres semidivinos. Y, la ‘historia sagrada’ se relata en los mitos. Como consecuencia, los participantes de la fiesta se convierten en los contemporáneos de los dioses” (1965: 93).<sup>27</sup> En el caso andino, esos relatos se transmiten a través de los cantares.

La dimensión sagrada del cantar está avalada también por la repetición cíclica que se hace de las ceremonias en que se le entona. El cantar de rememoración fúnebre marca el fin de un ciclo vital y el inicio de otro; el cantar de agradecimiento por las cosechas es también el que señala el haber completado un ciclo de producción con éxito y empezar a prepararse para el siguiente. Las celebraciones mensuales de diferente tipo también incluyen cantares y estos se repiten cada año en los días correspondientes. Las sociedades arquetípicas descritas por Eliade viven intensamente “[...] esta eterna repetición de los gestos ejemplares revelados por los dioses *ab origine*” y ella “[...] se opone a todo [cambio] progreso humano y paraliza toda [acción no prevista o vivida por los dioses] espontaneidad creativa” (1965: 181).<sup>28</sup>

Quienes celebran estas ceremonias, compositores, intérpretes o cantantes y todas las figuras principales a quienes se refiere Cieza son personas que han alcanzado un *sitial* en su sociedad. Este *sitial* los coloca sobre el resto de los participantes y permite que actúen de intermediarios ante la deidad. El intermediario supremo es el Inka, quien se dirige personalmente a las *w’aka* en circunstancias especiales de celebración.

### Los relatos intercalados en la *Suma y narración de los incas*

Cuando identificamos un parlamento o un discurso directo en la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos, nos entusiasma la posibilidad de escuchar voces nativas. El autor presenta muchas de ellas en la primera parte, en la que nos narra los orígenes y la historia del desarrollo de algunas etnias andinas. En esa parte, de aproximadamente 150 páginas, encontramos doce narraciones embebidas en el texto, mientras que en la

---

acompañadas muchas veces por una evocación de la deidad a la que se dirigían; se esperaban respuestas en forma de determinadas reacciones favorables. Aspectos demostrativos y transformativos, ambos forman parte de los rituales complejos” (Dedenbach-Salazar 1996: 190).

27. (Traducción de la autora).

28. (Traducción de la autora).

segunda parte, de aproximadamente cien páginas, sólo tenemos cuatro. Estos subtextos son de dos tipos principales, cantares y narraciones cortas. En estas últimas presenta interesantes efectos de oralidad.

Esas voces nativas son, principalmente, las voces de los inkas. Han quedado transcritas de su oralidad y han sido traducidas de una lengua indígena (quechua, puquina o aimara) al castellano. En estas transcripciones de las fuentes en *hipu* que conservan esas narrativas, los inkas se dirigen a las *w’aka*, a funcionarios o a principales en alocuciones que, por su carácter excepcional, han sido registradas. Digo excepcional porque los inkas no hablan generalmente sino de manera ritual en algunas ceremonias o circunstancias (Fossa 2002) y se dirigen, dentro de esas ceremonias, a las deidades tutelares y a los ancestros. El Inka, como persona sacralizada, para poder servir de vía de comunicación con el ámbito sagrado, no se encuentra en el nivel del habla cotidiana ni entra en relación con personas fuera de su entorno íntimo, si no es dentro de algún ceremonial establecido. Un ejemplo de esta excepcionalidad es el anuncio que hace Inka Yupanki previo a su alocución, indicando que “[...] quería [...] comunicar cierta cosa que convenía mucho al bien de la ciudad e su república [...]” (1987: 60).

Betanzos refiere extensos diálogos protagonizados por varios inkas: Inka Yupanki, Túpac Inka Yupanki, Huáscar, Atahualpa y Manku Inka. Inka Yupanki es el que tiene más variedad de intervenciones orales entre diálogos, cantares y una oración. Túpac Inka Yupanki hace un juramento al tomar la borla que también ha sido registrado por Betanzos. Probablemente es el que hacían todos los inkas como parte del ceremonial, de allí su importancia y su trascendencia.

Los subtextos son tanto de índole poética como narrativa y han sido presentados unos como discursos directos y otros como discursos indirectos. Entre los relatos intercalados (Pupo-Walker 1982: 22) más interesantes tenemos la oración de Inka Yupanki (Betanzos 1987: 32) que antecede el sueño del Inka. El autor nos la presenta como un discurso directo, en el que el Inka se dirige a Viracocha, la deidad suprema. Esta dramática alocución se origina a raíz de la falta de colaboración que el Inka encuentra en su propio padre, que, coincidentemente, se llama Viracocha Inka en el texto de Betanzos, igual que la deidad suprema:

Señor dios que me hiciste e diste ser de hombre  
Socorreme en esta necesidad en que estoy

Pues tu eres mi padre y tu me formaste y  
Diste ser y forma de hombre.

No permitas que yo sea muerto por mis enemigos  
 Dame favor contra ellos.

No permitas que yo sea sujeto de ellos y  
 Pues tu me hiciste libre y solo a ti sujeto.

No permitas que yo sea sujeto de estas gentes  
 Que así me quieren sujetar y meter en servidumbre.

Dame señor poder para poderlos resistir  
 Y haz de mi a tu voluntad pues soy tuyo.

La división en dísticos obedece a lo que Salomon recomendó para el Manuscrito de Huarochirí (Itier 1992: 1019), y aunque un tanto artificial con respecto al texto de Betanzos, muestra claramente su filiación estética inka. Esta forma de presentar la oración en ocho dísticos permite ver los paralelismos y *seguir* los pareados semánticos, es decir, su configuración poética.

El semantismo de la oración gira en torno a varios temas: la filiación sagrada del hablante y su condición de vivir bajo una forma humana que aparece en el primero y el último dísticos; la amenaza que percibe de sus enemigos, tal como lo describe en los tres dísticos intermedios; la solicitud de favor divino para luchar contra esos enemigos, que también aparece en el primero y último dísticos. Este factor contribuye a hacer de la oración una advocación circular, en la que los dos extremos, el inicial y el final, se identifican semánticamente.

La oración, que se expresa llorando, se inicia con un dístico de advocación a la deidad donde también aparece una aclaración de filiación, para pasar a solicitar “socorro”. El primer verso muestra un pareado semántico: “me hiciste” y “diste ser de hombre”, en el cual el primero es no marcado y el segundo marcado. El segundo verso es también pareado: “socórreme” y “estoy en necesidad”. El segundo dístico muestra también un pareado semántico en el primer verso: “tú eres mi padre” y “tú me formaste”, que establece un paralelismo con el siguiente: “[me] diste ser” y “forma de hombre”.

Las estrofas que lo siguen están dedicadas a explicar el tipo de peligro que corre el solicitante y los motivos por los que recurre a la deidad. Estos tres dísticos intermedios bien podrían ser un sexteto. Los tres dísticos de este sexteto empiezan de la misma forma: “No permitas que yo sea [...]”; en el primer caso, la posibilidad es “ser muerto”, y en las dos siguientes, “ser sujeto”. El complemento de estas tres oraciones es también similar: “mis enemigos”, “ellos”, “estas gentes”. Los segundos versos de los tres dísticos tienen estructuras pareadas. El primer caso, con

un par de causa y efecto, dice: “Dame favor” y “[tengo que luchar] contra ellos”; en el segundo se presentan sólo ligeras variantes semánticas: “tú me hiciste libre” y “sólo a ti sujeto”; el tercero: “me quieren sujetar” y “meter en servidumbre”.

El último dístico de la oración reitera la solicitud de ayuda a la deidad, sometiéndose a sus designios a la vez que confirma la filiación que aquí se expresa como “propiedad”. Aquí el primer verso también muestra el pareado de causa-efecto entre: “dame poder” y “poderlos resistir”. El segundo presenta también dos ideas reiterativas: “haz de mi a tu voluntad” y “soy tuyo”. En toda la oración se observa que “[...] el término más preciso o propio ‘respondía’ al más vago o general en una especie de acercamiento en dos tiempos a lo que se quería designar” (Itier 1992: 1013).

El solicitante se presenta ante el ser que le dio vida para pedir ayuda y poder evitar la muerte. Este par de opuestos está en juego en todo el texto: la amenaza de muerte inicial pasa a ser una amenaza de sujeción, lo que vendría a ser la “muerte” para el solicitante. “Muerte” y “sujeción” funcionan entonces como cuasi sinónimos cuyos rasgos sémicos están ligados por los semas comunes de / negación de vida / y / negación de libertad /, basados en los conceptos opuestos de vida y libertad. Bajo este criterio, estar “sujeto” o no tener “libertad” es estar cerca de la muerte, en la que el ser ya no puede ejercer su albedrío. La “muerte” o / negación de vida / vendría a ser la sujeción total o / negación de libertad /.

Todo el argumento de la solicitud de ayuda se basa en la filiación; ésta viene a ser el eje de la oración. Este eje aparece generado por la existencia de esos enemigos; sin ellos no habría necesidad de pedir socorro. La resolución del enfrentamiento entre el solicitante y los enemigos requiere de la ayuda divina; sin ella el triunfo del solicitante no es posible. Puesto que es humano, no está en su poder luchar contra fuerzas superiores; esto sólo lo puede hacer el padre, la deidad. Pero esa deidad está en capacidad de transferir su fuerza o su poder para que el hijo, el humano, la reciba, la adquiera y la pueda utilizar.

El peligro del solicitante parece radicar, además de la muerte y la sujeción, en que los enemigos van a provocar un cambio de situación. Este cambio no es deseado por el intérprete de la advocación, quien lo asocia con la muerte o finalización de la situación anterior. Ya Eliade nos ha hablado acerca del repudio del ser humano *arquetípico* a asumir el cambio y el esfuerzo que realiza para reproducir el momento primordial y para mantenerlo (1965: 81).

El sueño que sucede a la oración merece ser contado por Betanzos porque está lleno de augurios y de promesas. En ese sueño ya se concretiza

la amenaza en acciones bélicas. Viracocha se le aparece a Inka Yupanki en ese sueño y le ofrece “[...] gente con que los desvarates [a sus enemigos] y quedes victorioso” (Betanzos 1987: 32). El relato informa que la deidad le ofrece al Inka el mayor poder, metafórico o no, que necesita para enfrentar al enemigo. El Inka hace lo que le indica Viracocha y, después de varios procedimientos para estar en contacto con la deidad, y que contribuyen a elevar el nivel de tensión novelesca de la narrativa betanziana, gana efectivamente la batalla. La alianza Viracocha-Inka Yupanki es así invencible: es la prueba de la filiación sagrada del Inka y del favor del “padre” para con él. No habrá enemigo que el ser humano y la deidad, conjuntamente, no podrán vencer. Viracocha-deidad suplanta así a Viracocha Inka, el padre biológico de Inka Yupanki, quien se negó a presentar batalla a los enemigos.

El sueño, aunque es el elemento narrativo que genera la resolución de la trama está, a su vez, subsumido en un relato mayor, el de la batalla, ritual o real, militar o sagrada, contra los *wanka* bajo el líder Uscovilea. La presencia del sueño en la narración tiene como objetivo proporcionar el estado especial de conciencia a través del cual es posible la comunicación con la deidad. La posterior obtención de su apoyo se da, ya no en la semiconciencia del sueño recordado, sino en la plena conciencia de la vigilia narrada.

Hay varios otros hechos relatados que pertenecen a un nivel que excede lo real pero siempre dentro del rango de lo sagrado. Después de relatar el sueño y encuentro con la deidad nativa, idolátrica, Betanzos nos ofrece la descripción de un “milagro”, es decir, de un hecho maravilloso en el ámbito de lo católico. Ahora se trata de la aparición de una “[...] señora de Castilla vestida toda de blanco que la veían estar sentada sobre la iglesia [...] y que todo el tiempo que el cerco tuvieron puesto sobre el Cuzco siempre la vieron a esta señora encima desta iglesia asentada [...]” (1987: 300). La “virgen” no aparece sola, la acompaña “[...] un hombre en un caballo blanco todo armado y una barba blanca y largá y que tenía en los pechos una cruz colorada como el habito de Santiago [...] y este decían que era el espíritu del Marques [...]” (1987: 300). A estas figuras no se les llega a ver claramente: la mujer vestida de blanco está rodeada de humo del mismo color, y el caballero levanta mucho polvo con su caballo. Estos ambientes opacos, de poca definición son los espacios que sirven de marco para las apariciones que no son ni de este mundo ni del otro. Estas apariciones también tienen lugar en medio de hechos de guerra, momentos cruciales donde se busca y se encuentra la ayuda del más allá.

Al final de la primera parte (1987: 201), se inicia una narración sobre un enano. Huayna Cápac encuentra a este personaje entre unas mantas al irrumpir en el pueblo de Yahuarcoche [sic]. Las relaciones entre el enano y el Inka son inmejorables. Aunque el enano sea del bando contrario, el Inka lo nombra “hijo suyo” y el resto de su comitiva hace lo mismo, tratando al enano con mucha deferencia. Luego prosigue la historia y tenemos a Huayna Cápac enfermo física y mentalmente, muriendo poco después (1987: 200-201). En la página 208 (segunda parte) reaparece el enano, pero esta vez como uno de los “[...] hombres habidos en la guerra y prisioneros del Guayna Capac [...]”. Aquí el enano es agredido porque se le considera responsable de la muerte del Inka. Posteriormente es encarcelado y como sobrevive a ser comido por las fieras, es tratado, él y sus compañeros, otra vez con mucha deferencia.

Como el enano es *w'aka* en términos nativos, es decir, diferente y dotado de ciertos poderes y carisma especiales, interpreto este subtexto como otro de los relatos maravillosos de la *Suma y narración* [...] Se le atribuye la intempestiva enfermedad del Inka, la cual no le permite elegir inteligentemente a un sucesor, generando así la guerra entre los dos “herederos” de la borla. Este desenlace parece sacado de historias monárquicas europeas, mientras que los poderes especiales que provocan la desaparición de Huayna Cápac podrían pertenecer tanto a la cultura medieval como a la nativa.

Una de las narrativas más interesantes es la que se refiere a encontrar pronósticos nativos de la llegada de los españoles a América. Esta estrategia ya tenía antecedentes en México y probablemente obedecía a las tácticas europeas de sorpresa y/o penetración utilizadas por los españoles. Se está anunciando, con esta construcción narrativa, el cierre del círculo providencial, en que la invasión española se transforma en el arribo de los dioses liberadores, esperados porque fueron augurados.

Este “viaje” de Viracocha se inicia en Cacha, luego va al tambo de Urcos, a seis leguas del Cuzco, donde subió a un cerro (1987: 14-15). Este periplo termina en el Cuzco, desde donde: “[...] se partió [Viracocha] adelante haciendo su obra y como llegase a la provincia de Puerto Viejo se junto allí con los suyos que antes el enviara en la manera ya dicha donde como allí se juntase se metió por el mar juntamente con ellos por do dicen que andaba el y los suyos por el agua como si antuviera por tierra” (Betanzos 1987: 15). En esta narración, Betanzos deja a Viracocha en el mar en la página 15, en la etapa que corresponde a los inicios de la civilización inka. Luego, en la segunda parte, Cusi Yupanki informa a Atahualpa que “[...] dos tallanes le trujeron nuevas como habían salido de la mar el

Viracocha y otros muchos viracochas con el y tienense que son los viracochas antiguos que hicieron la gente [...]” (1987: 261). Desde el punto de vista narrativo, el elemento / mar / es el que proporciona el punto de contacto entre el Viracocha deidad nativa que se fue por él y los “viracochas” españoles que llegaron. Esta continuación de la narrativa sólo puede tener sentido para los españoles que asumieron y redujeron el relato mítico a un hecho concreto, perteneciente al tiempo lineal, histórico.

Si se trata de la interpretación “mítica” de un hecho astronómico, como es de esperar dentro de la perspectiva arquetípica andina, el mar al que se refiere el relato andino es el firmamento, el Viracocha es la representación de un cuerpo celeste, Saturno y el viaje es el desplazamiento del planeta:

El título de Viracocha-Tunapa o el “portador del molino” sugiere que puede ser una figura saturnina, aunque el Cronista Anónimo indica que el nombre quechua del planeta Saturno es *Haucha*. La diferenciación del “dios” de su manifestación planetaria era una práctica familiar tanto entre los griegos (Chronos/kronos) como en el mito Védico. El conocimiento del “comportamiento” físico del planeta Saturno dio lugar a la imagen de un “dios” que impartía el movimiento y las medidas del tiempo al cosmos. Viracocha, en los Andes, ocupa este nivel de abstracción. *Haucha* es perceptible en el cielo nocturno, pero Viracocha está en todas partes (Sullivan 1996: 90).<sup>29</sup>

**OJO**

El Viracocha mítico, el de Betanzos, cruzó el espacio de sureste a noroeste, desapareciendo por el mar, “[...] así también Viracocha, un dios —viejo, cansado, en el ‘ocaso’ de su vida— debe alejarse de la tierra; la deja utilizando un puente que cruza un río o flotando hacia el noroeste hasta el mar. Todo esto quiere decir que [Saturno] cruzó la Vía Láctea al atardecer en el solsticio de junio” (Sullivan 1996: 68).<sup>30</sup> La centralidad de Saturno radica en que “Saturno ‘controla’ el molino —la imagen contra la cual se reconoce el tiempo precesional— ya que, como se trata del planeta más cercano a las estrellas fijas y el que tiene el periodo orbital más largo, ofrece a los mitógrafos la herramienta que les permite controlar sus propios datos. El regalo de Saturno a la humanidad es la medida del tiempo” (Sullivan 1996: 96). La interpretación de Sullivan le devuelve su densidad significativa a la explicación mítica del viaje y la desaparición de Viracocha:

29. (Traducción de la autora).

30. (Traducción de la autora).

Siguiendo un “estricto” razonamiento geométrico, esta entrada —al *hanaq pacha*, el “mundo de arriba”— estaba abierta, tal como se indicó en el capítulo 3. Esta entrada quedaba al final del eje SE/NO del cruce del solsticio, esto es, en el momento del ocaso en el solsticio de junio. De acuerdo con este razonamiento, el acto final del ritual tuvo lugar en un puente sobre el Vilcamayu [Willkanuta] que representaba al puente que cruza la Vía Láctea y que conectaba el *kay pacha*, “este mundo” con el *hanaq pacha*, “el mundo de arriba”, el dominio de los dioses, a donde se despachaban todas las ofrendas (Sullivan 1996: 353).<sup>31</sup>

Según este autor, el significado de Viracocha “[...] denota la relación de dos planos abstractos” (Sullivan 1996: 109, mi traducción), o líneas imaginarias, la elíptica y el ecuador celeste. Así, el mito de Viracocha se explica en términos astronómicos como un cambio del punto de cruce de la elíptica con respecto a la Vía Láctea. Esto implicó el “alejamiento” de Saturno de la Tierra, y por lo tanto, de Viracocha.

Bajo esta consideración, no había posibilidad alguna de que los inkas pudieran dar el sobrenombre de “viracochas” a los invasores. Más bien, al conocer los españoles el relato del Viracocha mítico, se arrogaron su su plantación concreta, ya no mítica.

Otra narrativa importante es el juramento de Túpac Inka Yupanki al tomar la borla (Betanzos 1987: 131). Este fragmento es un discurso indirecto en el que Betanzos refiere el contenido de la alocución:

Que jurase[...] que[...]  
Sería obediente al sol y  
Que no pondría sujeción [sic] sobre los señores del Cuzco y  
Que labraria las tierras del sol y  
Que haría guerra a los que contra el Cuzco viniesen y  
Que miraría el bien de la ciudad y de su república y  
Lo demás de toda la tierra  
En la orden que su padre Ynga Yupangue lo había puesto.

La versificación ha sido reconstruida puesto que el texto de Betanzos sólo nos la entrega como parte integral a ella, sin indicaciones de ninguna clase. Interesa aquí, primero, observar el orden en que aparecen sus contenidos. Primero aparece el sol, luego los señores del Cuzco, las tierras del sol, los enemigos del Cuzco, el bien de la ciudad, el ancestro.

31. (Traducción de la autora).

Esta lista va de mayor a menor, colocando entre el sol y el Inka a los habitantes del Cuzco y a la ciudad misma. Se conoce ya el valor sagrado que tenía la ciudad por los estudios de Lozano.<sup>32</sup> El mismo Betanzos ha referido, con lujo de detalles, el trabajo de reconstrucción que emprendió Inka Yupanki, trabajo de transformación territorial sagrada que, como un espejo, reflejaba el ordenamiento cósmico que debía preservar y consolidar su sucesor.

El futuro Inka se compromete, por el juramento dado, a obedecer a la deidad, a no sujetar a los señores, a labrar las tierras de la deidad, a proteger y consolidar el trazo y edificación de la ciudad, y por extensión, de “toda la tierra”. Se construye, así, la figura de un gobernante benevolente, respetuoso de sus ancestros y de las costumbres heredadas, protector del *statu quo* por antonomasia. El mandatario se compromete a respetar “[...] el valor cosmogónico de la orientación ritual y de la construcción del espacio sagrado” (Eliade 1965: 26)<sup>33</sup> que le han legado sus antecesores en la concreción del centro sagrado del Cuzco. Se trata, pues, de conservar incólumes las transformaciones que ha realizado su antecesor, quien siguió patrones celestes que facilitaron la comunicación con el espacio sideral, habitación de las deidades.

A través de Betanzos nos enteramos de la existencia de por lo menos tres tipos de cantares: los de triunfo, los de amenaza y los de conmemoración y loa de los gobernantes fallecidos. De los de triunfo tenemos varios ejemplos: “[...] y luego fueron traídos allí ciertos atambores e luego los señores del Cuzco que allí eran se pusieron sus vestidos y plumajes bien así como cuando en aquella provincia entraron peleando con los Soras y siendo allí todos juntos teniendo en medio de sí los tales prisioneros vestidos en la manera ya dicha comenzaron su cantar e fiesta la cual duro un mes [...]” (1987: 93-94).

La ocasión es ahora de júbilo; este júbilo se traslada al ropaje y a los adornos. Betanzos nos refiere cómo se entonaban los cantares de triunfo, como el que tiene como tema a los “soras”. Dice que Inka Yupanki mandó a sus capitanes “[...] fuesen todos juntos con el e que así entrasen en la ciudad cantando por su orden cada uno de ellos las cosas que les habían

32. “En términos simbólicos, esta figura o imagen mítica del felino [...] se corresponde, a su vez, con los conocimientos cosmológicos y en particular con la constelación de Chuquichinchay, del felino de oro o resplandeciente, mediante la cual se reconstruye analógicamente el universo celeste, que rige los ciclos agrícolas y las festividades rituales, es decir, el calendario agrícola-religioso” (Lozano 1996: 115).

33. (Traducción de la autora).

acaecido en las jornadas [...]” (Betanzos 1987: 95). Además de expresar la alegría del triunfo, este tipo de cantar tiene también contenido histórico, ya que relata los hechos de conquista de unos pueblos sobre otros y explica la anexión de diferentes territorios y grupos étnicos a la federación inkaica. No falta el canto de guerra o amenaza, esta vez a los españoles: “[...] pusieron [Vilaoma y los capitanes de Manku Inka] la gente de guerra sobre la ciudad y hicieron su canto diciendo como habían de matar a los cristianos [...]” (Betanzos 1987: 299).

En contraste con la tristeza de los cantares de rememoración, Betanzos nos da indicaciones someras de cómo se componían los cantares de loa:

[Inka Yupanki] mando e señalo que tuviesen cada uno de estos un mayordomo de los tales sirvientes [yanaconas] que así le señalo que así mismo mando a estos mayordomos e a cada uno por sí que luego hiciesen cantares los cuales cantasen estas mamaconas y yanaconas con los lores de los hechos de cada uno de estos señores en sus días así hizo los cuales cantares ordinariamente todo tiempo que fiestas hubiese cantasen cada servicio de aquellos por su orden y concierto [...] (1987: 86).

Por una parte, esos cantares contienen la información de los inkas y coyas antiguos que a Betanzos le interesa registrar, y por otra, esa historia está presentada en un formato y un código que le es fácil interpretar y comprender, el de la loa.

El propio Inka es quien da las instrucciones para la elaboración de los cantares, que quedan encargados a los “mayordomos” de cada uno de los inkas y coyas fallecidos. Estos compositores deben presentar las loas y alabanzas que cada uno mereció por las acciones realizadas en vida. Esta composición se cantará a dos voces: “[...] los cuales [cantares] cantasen estas mamaconas y yanaconas [...]” (1987: 86). Se intercalan voces femeninas y masculinas en un canto dialogado, con llamadas y respuestas. Aquí ya se puede observar una primera dualidad en lo que será una cadena de ellas, presentes en cada cantar: “El dualismo simbólico es una forma metafórica de pensar que interpreta la realidad del individuo, de la sociedad, de los ciclos de la vida, de todo el universo, sobre la base de dos poderes opuestos, los que, sin embargo, conforman una unidad” (Baumann 1996: 54).<sup>34</sup>

34. (Traducción de la autora).

Betanzos nos da su opinión acerca de las dos consecuencias principales que tuvo la ordenanza del Inka con respecto a la elaboración de cantares: “[...] y desta manera hizo este señor en esto dos cosas la una que hizo que sus pasados fuesen tenidos y acatados por dioses e que hubiese memoria dellos lo cual hizo porque entendia que lo mismo se haria del despues de sus dias” (1987: 86). Betanzos no sólo nos ha descrito las circunstancias en que estos cantares se entonaban, sino que en sus traducciones y reelaboraciones ha conservado los usos poéticos de la lengua nativa utilizada en su composición. El autor ha sido conciente de este trabajo artístico y lo ofrece, aunque muy mediatizado, en sus versiones.

### El cantar de Inka Yupanki

Entiendo el ritual andino como el enlace entre un mundo que cada vez es menos profano y una realidad sacra que se acerca cada vez más al quehacer cotidiano. El ritual es, entonces, no sólo una vía de acceso a lo sagrado, sino un medio para entrar en contacto con él. Plausiblemente, ninguna actividad andina antigua era exclusivamente profana. El ritual andino siempre fue una expresión pública, comunitaria, de convivencia con lo sagrado:

En todos los Andes, así como en todo el mundo, los humanos definen las fuerzas del cosmos, las reifican y entran en contacto con ellas a través del rito. El ritual [...] tal como lo describe Tambiah (1985: 128): “[...] es un sistema de comunicación simbólica construido culturalmente. Lo constituyen un conjunto de actos y palabras en secuencias ordenadas, que siguen un patrón, generalmente se le expresa a través de múltiples medios de comunicación, cuyo contenido y organización se caracterizan por tener diversos grados de formalidad (convencionalidad), de condensación (fusión), de redundancia (repetición) y por ser más o menos estereotipados (rigidez)” (Moore 1996: 136).<sup>35</sup>

Betanzos nos describe con mucho detalle el ritual funerario de Purucaya, que organiza e instaura Huayna Cápac en honor de su madre, Mama Oello (Betanzos 1987: 189). Casi al final de las ceremonias, le hacen un “bulto” a Mama Oello (Betanzos 1987: 190), y no se menciona la entonación de ningún cantar. Pero al morir Ynka Yupanki, sí se entonan cantares: “[...] y mando que esto hecho que todos los señores del Cuzco se

saliesen a la plaza y alli le llorasen y llorando dijesen en alta voz sus hechos famosos que el habia hecho ansi en hacer la ciudad como en sujetar y adquirir tierras y provincias a su dominio como en la orden que tuvo de regir y mandar en bien de su ciudad como en todo lo demas de toda la tierra [...]” (Betanzos 1987: 142). En la fiesta del Purucaya de Inka Yupanki, sí hay cantares: “[...] y que esto acabado su llanto todos los señores del Cuzco asidos por las manos en el cual llanto dijesen en alta voz y relatasen sus victorias y grandezas [...]” (Betanzos 1987: 147). Cuando fallece Yamque Yupanki, la situación es similar: “[...] y como llegasen do el Inka venia alzarón su llanto muy mayor que el que hasta alli traian [un escuadrón así hombres como mujeres] y cantaron un cantar en el cual se contenian todos los hechos que aquel señor habia hecho mientras habia vivido [...]” (Betanzos 1987: 166). Después de esta fiesta, que se celebra al año de fallecido, se pone el “bulto” del muerto en su “casa” y participa en las fiestas anuales: “[...] que este bulto sacasen los de su mismo linaje a las fiestas [...] le sacasen cantando las cosas que el hizo en su vida así en las guerras como en su ciudad [...]” (Betanzos 1987: 150). Ya en tiempos de Túpac Inka Yupanki hay un cambio o un añadido al ceremonial. El que entra a visitar a los “bultos” en sus “casas” es el Inka: “Y mando [Túpac Inka Yupanki] que así como fuese el entrando en las [casas] destes señores [bultos] que sus mamaconas y servidores [sic] del tal señor cantasen su historia y hechos pasados [...]” (Betanzos 1987: 182). No nos indica el autor si esta actividad se realizó una sola vez, o si esta visita del Inka a los “bultos” tenía una cierta regularidad. Resumiendo, al momento del fallecimiento se inicia un ritual que incluye un cantar, pero a partir de entonces, en las ceremonias de conmemoración participan activamente los fallecidos, presentes en “bulto”, ya que “entonan” los cantares por intermedio de las personas que los tienen a su cargo.

En una concepción de la sociedad andina como altamente ritualizada, y el contexto descrito anteriormente, quiero acercarme a uno de los cantares que ofrece Betanzos. Tenemos parte de la letra y algo del contexto en que se le canta por primera vez: “[...] alzo en alta voz (Inka Yupanki) un cantar el cual cantar el día de hoy cantan los de su generacion en su memoria el cual cantar decia en esta manera desde que florecia como flor de huerto<sup>36</sup> hasta aqui he dado orden y razon en esta vida y mundo hasta

35. (Traducción de la autora).

36. La versión de la Editorial Atlas nos da “huerto” (Betanzos 1987: 149), pero el manuscrito de la Biblioteca de Palma de Mallorca nos ofrece “guerto” en el folio 42v.

que mis fuerzas bastaron y ya soy<sup>37</sup> tornado tierra y diciendo estas palabras en su cantar expiro Inka Yupangue” (1987: 149).

Este cantar lo compuso Ynka Yupanki para sí mismo, haciendo un resumen de su vida antes de morir. En este caso, el mismo Inka es de los que saben componer canciones ya que no se hace necesario que intervengan los compositores que podría nombrar. Según Betanzos, quien inicia la práctica de la composición de cantares es Inka Yupanki, y cada Inka o colla fallecido tiene su cantar.

Tanto Bruce Mannheim (1990) como César Itier (1992) y Jean-Philippe Husson (1984, 2000) han analizado cantares en quechua y, para probar su pertenencia a la cultura inka, han recurrido al estudio del estilo en que han sido compuestos. Han establecido que el cantar quechua es una forma poética en la que predominan los dobles o pares tanto semánticos como sintácticos. Como el cantar que ofrezco ahora sólo lo conocemos en su versión traducida al castellano, parte del efecto poético se habrá perdido, pero veremos cuánto de esa característica se ha podido conservar en la versión de Betanzos. Identificaré los pareados semánticos y los paralelos sintácticos, tanto en versos como en el cantar completo para probar que el cantar “desde que florecía” es un cantar de factura indígena, a pesar del idioma en que nos ha llegado. Voy a reconstruir los versos del cantar para proceder a su análisis:

[...] desde que florecia  
como flor de huerto hasta aqui  
he dado orden y razon  
en esta vida y mundo  
hasta que mis fuerzas bastaron  
y ya soy tornado tierra [...]

Estructuralmente, el cantar está dividido en tres secciones, cada una de ellas compuesta por dos versos. Esta estructura se observa a partir de la temática que ofrece cada una de las partes, así como de su posición como introducción, cuerpo y conclusión del mismo. La primera sección, o introducción, está compuesta por los siguientes versos:

desde que florecia  
como flor de huerto hasta aqui

37. La versión de la Editorial Atlas nos da “son” (Betanzos 1987: 149), pero el manuscrito de la Biblioteca de Palma de Mallorca nos ofrece “soy” en el folio 42v.

Estos versos presentan dos dobles semánticos, cada uno de diferente tipo. El primero es el de opuestos complementarios: *desde que —hasta aquí*. Esta pareja de términos inicia y cierra la introducción al cantar, remontándose a un pasado fuera del texto y llegando hasta él. El segundo lo forma el doblete semántico *floreceía— flor de huerto* que trabaja sobre los contenidos sémicos tanto de *floreecer* como de *flor*, verbo y sustantivo, y añade rasgos semánticos precisos al indicar el tipo de flor de que se trata. El sema común del segundo doblete es /vida/, que funciona como una metáfora implícita a partir de la imagen de la flor. Esta alegoría está socialmente constituida y tiene vigencia en la sociedad inka como se puede ver por las comparaciones con los cantares estudiados por Mannheim y Husson. Sobre este motivo poético dice Itier: “[...] a través de esta metáfora floral se designaba al pucara [o Inka Yupanki] como algo precioso y de gran valor. Existen en efecto, muchos ejemplos coloniales en los cuales términos que designaban flores o plumas connotaban también precio y riqueza [...]” (1992: 1020).

La segunda sección, el cuerpo del cantar, está formado por otros dos versos:

he dado orden y razon  
en esta vida y mundo

Cada uno de estos versos presenta un juego de paralelismo semántico, *orden y razón – vida y mundo* que se conforman con los que han estudiado tanto Mannheim como Husson. Como bien explica Husson, estos pares semánticos pueden ser transferencias del castellano culto de la época, que no es extraño a estas cuasi repeticiones de términos. Pero también puede deberse a un estilo formal nativo que se ha mantenido en la versión en castellano porque no se le encuentra extraño.

El último par de versos, la conclusión, presenta, de manera muy parecida a la pareja que constituye la introducción, dos pares de dobles semánticos, uno presenta el sema /tiempo/ y el otro, el sema genérico /muerte/:

hasta que mis fuerzas bastaron  
y ya soy tornado tierra

El primer doblete, formado por *hasta que – y ya* son reiterativos de la misma idea de finalización, de haber llegado a un punto definitivo, de cambio. Por su parte, *mis fuerzas bastaron – soy tornado tierra* ofrecen imágenes diferentes que funcionan como complementos para transmitir

la idea de la muerte o, mejor dicho, del cambio de estado. El “regresar a la tierra” tiene algún poder de rememoración del dictum “En polvo eres y en polvo te convertirás” cristiano, pero la isotopía agraria no deja lugar para esa asociación de ideas. El “polvo” de que habla la Biblia no es la tierra fértil en la que caerá la semilla del cantar de Inka Yupanki.

Todo el sistema metafórico de la vegetación está arraigado en una profunda religiosidad andina que abarca las concepciones de vida y muerte como parte de un mismo proceso vegetativo. Esta sacralización de la renovación de la vida a todo nivel, pero visible en las plantas cultivables, es patrimonio de todas las culturas agrarias: “A nivel de la experiencia profana, la vida vegetal sólo revela una serie de ‘nacimientos’ y de ‘muertes’”. Se trata de la visión religiosa de la Vida que permite ‘descifrar’ en el ritmo de la vegetación otros significados y, en primer lugar, las ideas de regeneración, de eterna juventud, de salud, de inmortalidad [...]” (Eliade 1965: 128-129).<sup>38</sup>

Continuando con un análisis semántico del cantar, observo que el autor ha establecido dos isotopías, la del tiempo y la agraria, que se entrelazan (Rastier 1987: 179-186) y, juntas, forman una meta isotopía que identificamos con la vida. Formando la isotopía microgenérica /tiempo/ tenemos preposiciones de tiempo y conjugaciones verbales. De estas últimas sólo nos compete la desinencia<sup>39</sup> temporal, no así el significado de la raíz. Vemos pues que la isotopía temporal se forma, principalmente, con recursos sintácticos:

#### ISOTOPÍA TEMPORAL

SEMEMAS > TAXEMA	TIPO DE SEMEMA	INTERPRETACIÓN
Desde	Preposición temporal	Inicio de un ciclo temporal
Floreecía	Forma verbal del imperfecto	Se inicia en el pasado pero permanece en el tiempo
Hasta	Preposición temporal	Finalización de un ciclo
He dado	Forma verbal pretérito perfecto	Acción definitivamente concluida

(sigue)

38. (Traducción de la autora).

39. “Las desinencias informan de la *persona* [...] y también del *número*, el *tiempo* y el *modo*” (Lázaro 1985: 98).

SEMEMAS > TAXEMA	TIPO DE SEMEMA	INTERPRETACIÓN
(viene) Hasta	Preposición temporal	Finalización de un ciclo
Bastaron	Forma verbal pretérito	Acción finalizada
Ya	Adverbio que denota tiempo pasado, presente o futuro, según el contexto	Paso de un ciclo a otro: tiene el significado de <i>ahora</i>
Soy tornado	Forma verbal pretérito perfecto	Acción definitivamente concluida

Ahora procederé a estudiar la isotopía agraria, que sí descansa en el contenido semántico de las palabras o sememas.

#### ISOTOPÍA AGRARIA

SEMEMAS	SEMAS PARTICULARES	SEMAS COMUNES
Floreecía	/desarrollo/ /producto/ /vida/ /ciclo de vida de plantas/	/producto/ /vida/
Flor (de huerto)	/resultado/ /belleza/ /alegría/ /preludio del fruto/ /preludio de la semilla/ /temporalidad/	/proceso/ /belleza/ /temporalidad/ /augurio/
Huerto	/espacio de tierra cultivada/ /productividad/ /esfuerzo conjunto con la naturaleza/	/productividad/ /alegría/ /comunión/
Tierra	/lugar donde se siembra/ /lugar que recibe la semilla/	/productividad/ /fertilidad/

Desde la perspectiva de la narración, los dos polos temporales del cantar, el ayer y el hoy, que funcionan como los parámetros dentro de los que se desarrolló la vida del sujeto, se encuentran al inicio y al final del mismo: “desde que florecía” es el inicio de la vida que se remonta a un

pasado indefinido pero anterior al momento presente: “hasta aquí [y ahora]”. Esta última frase ancla el cantar en el presente de Inka Yupanki y lo centra en sí mismo y en su tiempo-espacio. “Y ya soy tornado tierra” marca una proyección hacia el origen, en una identificación implícita con la semilla, en un círculo que regresa a la materia que dio vida a la flor. El momento presente del cantar, que se asocia con la muerte del Inka, es el momento en que él vuelve a la tierra para volver a germinar.

El paralelo semántico entre un gobernante y una flor (explícito) y una semilla (implícito), aun en la esfera de lo poético, es extraño para la cultura occidental. Postulo que se trata de metáforas y elaboraciones estéticas nativas. Esta flor, que tendrá que morir para dejar paso al fruto y a la semilla, no es una flor cualquiera ni una flor puramente decorativa: es una “flor de huerto”, productiva en un doble sentido. Para obtener una “flor de huerto” es necesario el trabajo humano, la asociación con la naturaleza. Este resultado no es el final: es el producto de un desarrollo y sólo una etapa en él. Es la flor de una planta cultivada para producir alimentos que darán semillas para reiniciar el proceso. La energía vital no se acaba, sólo se transforma y en cada transformación brinda un producto diferente dirigido a perpetuarse a sí misma: “La vida humana no se percibe como una breve aparición en el Tiempo, entre dos vacíos; la precede una pre-existencia y se prolonga hacia una post-existencia” (Eliade 1965: 128).<sup>40</sup> Tenemos imágenes puramente agrarias: se equipara el vivir con el florecer que deja de existir como individuo pero no como parte de todo el tejido vegetal/social que contribuyó a urdir. Esa flor continúa viva mientras dura el ciclo vital de ese individuo. Cuando termina su vida, una vez que las “fuerzas bastaron”, se agotaron, regresa a la tierra como la semilla que deja la flor seca, para reiniciar el ciclo. Como afirma Eliade: “Para el hombre religioso la muerte no pone término definitivo a la vida: la muerte no es sino otra modalidad de la existencia humana” (Eliade 1965: 128).

Entre el florecer y volver a la tierra tiene lugar la serie de actividades que marcan el tipo de existencia que ha llevado Inka Yupanki: sagrada y productiva, con énfasis en la reproducción. Hay allí una estructura verbal, dar “orden y razón”.<sup>41</sup> Se trata de una expresión cargada de

40. (Traducción de la autora).

41. “Orden. La colocación de las cosas, cuando cada una está puesta en su lugar [...]” (Covarrubias 1995: 788); “Razonable, lo que está puesto en razón y medianía” (Ibíd.: 851); “Orden. poner una cosa en orden. Fr. Reducirla a método y regla, quitando y enmendando la imperfección o los abusos que se han introducido o la confusión o desconcierto que padece. 2. fig. Reglar y concordar una cosa para que tenga su debida proporción, forma

connotaciones positivas, de elementos edificantes tanto para la vida individual como para el grupo donde ese individuo se desarrolla. Inka Yupanki no se vanagloria de acciones guerreras ni de ocupación de territorios, actividades glorificadas, más bien por los occidentales. Esta podría ser una segunda confirmación de la “inkanidad” del cantar relatado por Betanzos. Podríamos afirmar, entonces, que un Inka del Tawantinsuyu se precia de haber establecido o continuado una buena organización, una administración constructiva.

Resulta extraordinario que el cronista haya podido conservar tantos rasgos estéticos del cantar de Inka Yupanki en su versión traducida y narrativizada. A partir de ello es posible dar cuenta del destacado trabajo poético que conllevaba la confección de un cantar. Esa belleza no sólo ha transitado de una lengua a otra, de un tipo de registro a otro, sino que ha superado las barreras del tiempo, de las corrientes estéticas, y también, las barreras culturales.

### Los ejemplos y cuadros de costumbres en *Notables daños* [...]

El tipo de texto redactado por Polo Ondegardo, una comunicación oficial, no podría haber incluido pasajes con dosis de ficción o subtextos maravillosos, pero está cargado de ejemplos que, a modo de microrrelatos,<sup>42</sup> ilustran su *relación*. Ondegardo utiliza la ejemplificación de las costumbres nativas que encuentra sorprendentes o llamativas como un instrumento para graficar mejor su estrategia persuasiva. Su objetivo es representar la realidad nativa para que sus lectores, que no han estado en los Andes, puedan comprender mejor sus argumentos. En la práctica, sus ejemplos cumplen con la misma función que los microrrelatos en Betanzos, o los subtextos en Cieza: le dan vivacidad y color local a su escrito.

Ondegardo extrae sus ejemplos de hechos que han ocurrido, ya sea en España o en los Andes, pero mayormente en Indias. Cada uno de estos casos le sirve para recomendar la conveniencia de continuar con cierta práctica o, de lo contrario, denunciarla para su erradicación. Así hace con cada uno de ellos en su *Notables daños de no guardar a los indios sus*

o régimen” (*Diccionario de la lengua española* 1992: 1051); “Razón [...] 6. Orden y método en una cosa. 7. Justicia, rectitud en las operaciones, o derecho para ejecutarlas [...] *Razonable*. Arreglado, justo, conforme a razón” (Ibíd.: 1227-1228).

42. “[...] cualquier redacción corta o pasaje autónomo, generalmente prosa descriptiva” (Baldick 2001: 272). (Traducción de la autora).

*fueros*, un texto modelo de racionalismo lógico y de dialéctica medievales. Los que he seleccionado permitirán apreciar tanto la estructura narrativa de los mismos como sus funciones iluminadoras de la realidad andina, y han quedado como pequeñas piezas del mosaico<sup>43</sup> cultural indígena. En ellos hay una gran variedad de temas, ya que van desde la tributación hasta la confección de vestimenta; nos hablan de prácticas ancestrales que satisfacen plenamente las necesidades sociales y personales con los recursos locales disponibles. Los ejemplos expresan una ética de la comunidad, de la equidad basada en la redistribución, de la laboriosidad general, de una racionalidad en la distribución de los productos y de un eficiente uso de los recursos. Además, enfatizan la reproducción tanto de los recursos específicos como de los sistemas más amplios de administración. Hablan también de una sociedad altamente jerarquizada y relativamente estática, en la que se valora más la renovación que el cambio. Algunos son aleccionadores, otros conducen al “pecado”.

En el marco de un análisis literario, los ejemplos constituyen “cuadros de costumbres”. Para definir este concepto utilizo las palabras de Enrique Pupo-Walker: “[...] la estampa costumbrista se afirma en su capacidad para reproducir un ambiente que el lector vuelve a contemplar con los privilegios y alternativas del espectador enterado. El texto, de esa manera, llega a transformarse en una suerte de espectáculo o de proyección gráfica de sucesos muy variados” (1982: 204). Así, el “cuadro de costumbres” en Ondegardo es la descripción de un hecho de la realidad *otra*, indígena, seleccionada para que ejemplifique algún aspecto de su discurso. Para este autor conocer las costumbres es conocer a la sociedad; las presenta así, como viñetas de un mundo exótico, ajeno. Pero no hay nada nostálgico ni retrospectivo en las descripciones de Ondegardo. Con ellas busca el fundamento de algún comportamiento, la explicación para un uso común y consuetudinario o revelar la curiosidad del hecho.

De acuerdo a Antonio Cornejo Polar, la “estampa costumbrista” en la literatura peruana republicana es el resultado de la identificación de un elemento del pasado para destacarlo y contribuir a su erradicación (Cornejo Polar 1989: 25). El autor al que se refiere el crítico rechaza el pasado colonial y se burla de él; pero Ondegardo, en la colonia temprana, tiene una actitud diferente. Aunque sabe que cambiar los usos y costumbres es tarea casi imposible, considera que las costumbres idolátricas deben desaparecer, no así las relacionadas con la tributación. Le interesa aprovechar las costumbres relativas a la administración de la economía

43. “Imagen de *collage*”, según Pupo-Walker (1982: 203).

inkaica que por su antigüedad y su difusión le pueden ser muy útiles a la Corona. Indica que deben ser, eso sí, desacralizadas y puestas al servicio de la Corona y de los encomenderos.

El cuadro de costumbres “[...] toma como punto de referencia el contexto social inmediato” (Pupo-Walker 1982: 202), es decir, lo caracteriza una fuerte dosis de contemporaneidad. Cornejo indica que: “Se trata [...] de una literatura dedicada casi exclusivamente a la representación de la actualidad, lo que implica un sintomático descuido del pasado, pero cuya intencionalidad social suele desplazarse hacia el futuro: la costumbre que *hoy* se corrige garantiza un *mañana* mejor” (Cornejo 1989: 25). En Ondegardo también vemos que utiliza los ejemplos como parte de un discurso que sostiene el proyecto colonial que él quiere contribuir a implantar.

El primer ejemplo seleccionado está relacionado con una tradición nativa que Ondegardo rechaza:

Uno de los mayores subsidios que a mi juicio tuvieron estos naturales y la mayor carga que el demonio les puso fue la opinion que les enseñó de que los muertos tuviesen necesidad de servicio en el otro mundo como en este [...] ninguno que fallecia como fuese hombre de quien se hiciese cuenta le dejaba de matar servicio que llevase consigo lo cual no se hacia con la gente comun y con los demas como cada uno tenia la estimacion porque no se podia tampoco hacer sin licencia del Inca o de su gobernador porque era el negocio de mas estimacion de todos cuantos entre ellos se trataban y así era menester favor para ello y lo negociaban en vida [...] y dado caso que este servicio en las gentes de estimacion fuese del mismo que le servia y aun el mas amado y querido del propio asi de las mujeres como de las viejas que hacen el vino o chicha y el muchacho que traia la tiana o silla en que ellos se sientan de ordinario pero en caciques principales era grande la exorbitancia porque se daban las licencias mas largas y en gobernadores mucho mayores [...] y segun yo averigüe por las memorias fueron estos daños antiquisimos cuanto alcanza su noticia y así en todas las sepulturas conforme a la calidad del que se enterro se hallan cuerpos en su compañia [...] con todo eso con morir don Cristobal Apoalaya en Jauja estando yo en el Cuzco que era cacique principal de una de aquellas parcialidades se averigüo habersele muerto alguna gente en diferentes partes porque como quedaron muy hombres sus hijos y eran muchos cada uno le sirvió con lo que pudo [...] y aun ellos mismos en general tuvieron opinion que el servicio en esta vida tambien habia de servir en la otra [...] (Ondegardo 1990: 103-106).

Con este primer ejemplo, Ondegardo grafica la variada calidad de los “subsidios” impuestos a los indígenas por los inkas. Aquí hay dos

aspectos interesantes en el nivel narrativo: por una parte tenemos el uso del ejemplo como base de la argumentación, y por otra, la generación de un referente<sup>44</sup> constituido por la misma descripción del hecho. Ambos aspectos aseguran la lógica de su razonamiento y la contundencia de sus afirmaciones. Su argumentación gira en torno a la comparación de la carga tributaria exigida por los inkas, considerada muy pesada en este caso, con la que han impuesto los españoles, que se compara favorablemente con la anterior. Sin la descripción de la costumbre nativa, el referente aludido, no hubiera podido lograr transmitir el caso de manera tan categórica; es el resultado de años de observación y de conocimiento tanto de la realidad nativa como de la española. No hay aquí un intento literario romántico de encumbrar la tradición, sino un uso referencial del ejemplo de la costumbre.

Con la referencialización, el discurso ondegardiano construye su lógica y el apoyo en que esa lógica se sustenta. Esta particular referencialización es bicultural. Por un lado, el autor “reconstruye” para su lector español un hecho indígena, y por otro, lo compara con un hecho español. Queda siempre la duda de si son comparables o no, ya que cada hecho funciona en un contexto cultural específico<sup>45</sup> y obedece a racionalidades diferentes. Este procedimiento de “equiparación” de hechos y costumbres no es sino una forma de adaptación de la costumbre indígena a las costumbres españolas. La referencialización interna que presenta en su texto está dirigida a avalar la relación de comparación asimétrica que allí establece y en la que casi siempre “pierde” lo nativo: las tasas impuestas por los españoles son realmente livianas comparadas con las que los nativos daban antes, los remedios indígenas no son tan efectivos como los españoles, etc. Lo que es mejor para Ondegardo es la administración inka.

Con este ejemplo, que registró para denunciar una costumbre bárbara, queda descrita la costumbre en su *relación* y podemos hoy contar con ella. Ondegardo le atribuye una carga disfórica a esa costumbre nativa al lamentarse de que, habiendo comprendido que había vida después de la muerte, el demonio haya confundido a los nativos y les haya hecho pensar que los servidores debían irse con los señores a la otra vida. Se observa aquí una autorreferencialidad del hecho para destacar su condición de costumbre malévol y de carga social impuesta, que debe abolirse para bien

44. Greimas y Courtès 1982: 336.

45. “Complejas de por sí, por separado, las clases y las etnias, cuando aparecen juntas y mixturadas, son verdaderos abismos de inestabilidad y poliformismo” (Cornejo 1989: 44).

de quienes la observan. Para ello, Ondegardo cuenta con las referencias implícitas al horror al “sacrificio humano” que sienten los cristianos y al rechazo que una alusión a eso les despierta.

Ondegardo construye su referencialización con cuidado, incluyendo nombres propios; es decir, personas concretas, localizándolas en tiempos y lugares específicos. Contribuye así a fijar el hecho en la realidad histórica. El autor se presenta a sí mismo como testigo ocular y, para mayor certeza y confiabilidad, se remite a las “memorias” indígenas. Estas son los *khipu* en los que se ha conservado la información que prueba lo que él refiere.

Para el segundo ejemplo he escogido un caso, también de tributación, cuyas generalidades esboza Ondegardo para luego citar un caso concreto para validarlo. Este texto está dirigido a desvanecer la sospecha española de que los *caciques* roban, porque a Ondegardo le consta que no lo hacen. Explica que si robaran, los *kuraka* podrían “[...] dejar allí todos los indios hasta hoy que lo pudieran bien hacer sin pedirles nadie cuenta de ello y llevarse cada año por lo menos cien mil pesos pagando su tasa muy holgadamente [...]” (Ondegardo 1990: 156-157). Para él está muy claro que no se quedan con parte alguna del tributo que sus subordinados extraen; para tener esta seguridad, Ondegardo ha estudiado el procedimiento de cerca: “[...] y esta duda [...] yo trabaje por quitarla y entender el negocio y es verdad que al tiempo que han de pagar el tributo [...] no reciben agravio sino que cada uno acude con lo que le cabe de aquella parte [...]” (Ondegardo 1990: 156-157). Añade el ejemplo:

[...] y para que esto se entienda así como cosa en que tanto va quiero traer a la memoria aquel ejemplo que puse de los indios chancas que fueron a Hinojosa cuando poco antes de la tasa quejándose al presidente Gasca que daban a su amo quinientos marcos de plata cada semana cuya moderación me fue a mi cometida en tanto que se concluía la tasa que halle que para pagarlos andaban en Potosí seiscientos indios después que yo lo modere en cuatrocientos marcos se yo como dije que mandaron volver a sus tierras más de ciento de los que allí tenían y después que se tasa que no quedo en cincuenta mil pesos con plata y con todo lo demás que vale otra tanta cantidad como la plata y parece que no quedaron en la ranchería doscientos indios [...] (Ondegardo 1990:156).

Ondegardo fija su ejemplo en coordenadas espacio-temporales fácilmente identificables y nombra a los participantes en el hecho: los *chanka*, Hinojosa y el presidente La Gasca. Con esto queda constituido un referente sólido de base que le da pie a desarrollar su argumentación. Su intervención en la investigación y solución del conflicto da fe de su

conocimiento de causa y constituye una garantía de veracidad que gira en torno a la imagen de los *caciques*.

Lo que a él le sirvió para argumentar en favor de los *caciques* me sirve ahora para analizar la forma en que cada grupo tributario distribuía la carga entre sus miembros. Para obtener el tributo semanal, seiscientas personas debían alejarse de sus poblaciones para trasladarse a Potosí. Tratándose de la ubicación colonial de los *chanka*, Garcilaso cita a Acosta: “[...] con los Changas, que es la nación que poseía el valle de Andaguailas, que está obra de 30 a 40 leguas del Cuzco, camino de Lima” (De la Vega 1995: 293). Los *chanka* habitaban a unos doscientos kilómetros al norte del Cuzco, y tenían que trasladarse más de mil kilómetros (doscientas leguas)<sup>46</sup> al sur del Cuzco para poder obtener la plata de la tasa a que alude Ondegardo. Todo esto, a pie.

La disminución del peso de la tasa es, pues, vital para la comunidad, que veía partir a sus miembros más fuertes dejando a la comunidad disminuida y vulnerable. Los *kuraka* que se quejaron lograron reducir la cantidad de gente que salía de la comunidad, que era su principal preocupación. Continuaron pagando la tasa, pero fue moderándose hasta que sólo una tercera parte de la fuerza laboral inicial, doscientas personas, fue necesaria para dedicarse a obtenerla. Este hecho es indicativo de los esfuerzos de adaptación de los indígenas a las exigencias españolas y de sus protestas, no ante el tributo en sí, sino ante el abuso en la exacción del mismo.

Estas explicaciones son como guías que llevan a su destinatario a analizar las consecuencias de las acciones que se tomaron en el pasado, así como a evaluar las probables decisiones que se tomen en el futuro. Quiere presentar los hechos directamente ante su enunciatario, en toda su compleja problemática, para que éste pueda comprender la profundidad de las implicaciones de cada una de sus decisiones, especialmente si se toman sin conocimiento cabal de causa. Este ejemplo es otro cuadro de la galería de costumbres o subtextos que nos ofrece el autor.

Este otro ejemplo del autor aclara no sólo aspectos del tributo en mano de obra, sino la costumbre indígena de la ejecución del tejido:

Y el ganado de la comunidad se trasquilaba a su tiempo y se repartía la lana a la gente del pueblo dando a cada uno lo que había menester para su estado y el de su mujer e hijos limitadamente y visitabanlos para ver si habían hecho ropa y castigaban al que se descuidaba y así todos andaban

vestidos [...] una cosa se ha de advertir que es necesaria, que esta lana que se repartía de la comunidad a cada uno lo que había menester para su vestido y de sus mujeres e hijos que nunca se tuvo consideración si la tal persona a quien se daba tenía lana de su ganado, porque esta gozaba el sin que por tenerla se le dejase de dar su parte como a los demás aunque una parcialidad o familia tuviese en mucha cantidad [...] (1990: 55-56).

En cuanto a la estructura, esta viñeta tiene dos partes, la primera descriptiva y la segunda explicativa. Describe lo que se acostumbraba hacer para lograr lo que era evidente: “todos andaban vestidos”. Se distribuía sólo lo necesario para que la unidad familiar tuviera materia prima para confeccionar sus propios vestidos, sin que hubiera excedente. La producción privada o personal de ropa hecha con material estatal estaba controlada: no se podía hacer de más ni de menos. Se vigilaba especialmente que no se dejara de hilar y tejer para confeccionar la vestimenta que cada uno necesitaba: “para su estado”. Se trataba de un bien común, que todos debían usar, pero con mesura.

La explicación o advertencia aparece en el texto, después de la descripción, porque el autor considera que el tema de la distribución de la lana requiere de una aclaración para los funcionarios españoles. Como la costumbre es desusada en Europa, su lector no tiene cómo establecer comparaciones con lo que sucede en los Andes, y esto podría acarrear malentendidos. La aclaración se refiere a lo que difiere de los usos españoles para estos casos. En los Andes, explica Ondegardo, la distribución anual o semianual de la lana del ganado comunal no establece diferencias entre los que tienen su propia lana y los que no. Al hacerlo, dice que era posible que una familia o una parcialidad tuviera ganados particulares, fuera de los de la comunidad. De esto se desprende que podía haber propiedad o uso privado simultáneamente a la propiedad o uso colectivo.

La observación de Ondegardo de que no había un comercio de paños o de ropa entre los indígenas lo lleva a indicar que no era sólo eso lo que cada uno confeccionaba para sí mismo y para sus hijos pequeños: “[...] pero en todo lo necesario para la vida humana conforme a la costumbre y uso de estos indios, todos lo saben hacer indistintamente, de manera que ninguno hay que haya menester a otro ni pagarle para que le haga lo necesario para su casa ni para sus personas [...]” (1990: 116). Este tipo de economía en la que cada familia recibe los recursos para satisfacer sus necesidades de vestido, calzado, vajilla y alimentos habla de una sociedad que contrasta dramáticamente con la de España y Europa en el siglo XVI (Puiggrós 1989). El hecho de que “[...] ellos se mantenían con los oficios sin tener necesidad de pedirlo a nadie ni que se le diesen por caridad ni

46. De la Vega 1995: 529.

por otros efectos ni respetos” (Ondegardo 1990: 103) le resultó escandaloso al autor, quien extrapoló una consecuencia que él encontró en contradicción con las costumbres españolas basadas en la caridad cristiana: “[...] y así los hijos no tenían obligación ni para que mantener a los padres después de viejos ni ninguno a socorrer las necesidades del otro [...]” (1990: 103). Resulta interesante ver cómo el autor establece relaciones entre modelo económico y convicción religiosa.

Un último ejemplo mostrará una de las costumbres que despertaron la curiosidad del autor. Su descripción, bastante detallada, sorprende porque se trata de un ritual indígena que está a caballo entre la herejía y la medicina. Estos aspectos raramente se encuentran fuera de los juicios de extirpación de idolatrías:

[...] y quien haga crecer los niños cuando están entecados y hallando yo entre los otros este oficio en el valle de Yucay, quise saber de que usan para esto y manifestaron que cogían basura de casa de la que barrián y espuma del río y algunas hierbas silvestres y que con esto les daban ciertos saumerios, diciendo que así como todo aquello crece sin entender en ello nadie, y aunque a todos les pese, que así crezca aquel niño; pongo esto para que se entienda que así son sus imaginaciones en cada cosa y cuán fáciles y desventurados son (1990: 101).

Este cuadro de costumbres tiene también dos partes: en la primera da la descripción del remedio para los niños que no crecen y se desarrollan debidamente, y en la segunda, lo banaliza para no dar la impresión de que se trata de una apología de la herejía indígena. El hecho de mencionar este remedio ya está indicando que le interesó a Ondegardo el asunto: “quise saberlo”, pero procede inmediatamente a desmerecerlo como una de las “imaginaciones” indígenas. Además, aunque su intención original había sido informarse y dar a conocer el remedio, luego lo cataloga como una simple creencia fútil de los nativos. Considerando que la descripción de la costumbre apunta a su ulterior erradicación (Cornejo Polar 1989: 25), Ondegardo le está haciendo un servicio a los clérigos al señalarles qué tipo de creencias debían eliminarse. Su curiosidad lo impele a la averiguación, pero su celo cristiano lo lleva a la denuncia.

Ondegardo incluye estos ejemplos en su texto para que contribuyan a transmitir las ideas que a él le parecen importantes con respecto a la cultura inka en sus variadas facetas. Sus intenciones son varias: probar que con los españoles los indígenas pagan menos y sufren menos al pagar, siempre y cuando se utilicen los canales indígenas para administrar la distribución y pago del tributo español; entender la economía indígena y compartir sus conocimientos con sus lectores; satisfacer su curiosidad

y dar a conocer costumbres poco difundidas entre los españoles y denunciar usos persistentes asociados con la religiosidad indígena. Al hacerlo nos refiere innumerables costumbres nativas que no hubiéramos conocido de no ser por su estilo especial de combinar un texto razonado de acuerdo a la lógica académica del siglo XVI con ejemplos prácticos de su experiencia. Es un uso jurídico de un recurso literario, el del subtexto, que transforma el ejemplo en un cuadro de costumbres. Más que una intencionalidad artística, observo la urgencia del autor de aclarar las disquisiciones políticas con casos reales que captan la atención del lector-auditor y le transmiten el impacto de lo inmediato, de lo cotidiano.

El valor literario del texto de Ondegardo radica no sólo en su cuidada retórica y estilo académico, sino en la construcción misma de su argumentación. Los ejemplos en que se basa son como piezas del mosaico de las culturas indígenas que nos va presentando y que desfilan ante los ojos de sus lectores como “cuadros de costumbres” admirablemente bien esbozados y pintados, llenos de color y vida.

### El mito de origen inka y las sagradas escrituras

La enseñanza religiosa, especialmente el Nuevo Testamento, utilizó las parábolas para ilustrar la vida milagrosa de Jesucristo. Asimismo, las hagiografías constituyeron ejemplos de vida cristiana que se difundieron ampliamente en España y Europa para consolidar la fe de los creyentes y evangelizar a los nuevos cristianos. Esta educación cristiana fundamental tuvo mucha influencia en la vida y en la producción textual de Ondegardo y le sirvió como la base a la que incorporó el mundo indígena.

El tema del origen de los habitantes de las Indias preocupaba a las autoridades españolas, tanto eclesiásticas como laicas, quienes no se explicaban de dónde habían salido estos pueblos. Como muchos otros europeos, concebían a toda la humanidad como descendiente de un mismo tronco, el de Noé (Huddleston 1967: 9), que se había extendido por los territorios del mundo conocido: Europa, África y Asia. Cuando los europeos se encontraron con un continente poblado pero desconocido, estas creencias se vieron cuestionadas por la experiencia. Se hizo necesario incorporar las tierras y las gentes *descubiertas* a la historia conocida. ¿Cómo compatibilizar la experiencia con la tradición y la fe? ¿Cómo facilitar el tránsito del medioevo a la modernidad? Este problema conlleva otro, el dogma de la difusión del Evangelio a todo el mundo anunciada por Jesús en el Nuevo Testamento y su contraste con la evidente necesidad de cristianizar a los pobladores de las Indias.

No fue fácil compatibilizar lo que se consideraba verdadero desde siempre con la realidad americana y andina: empezaron a surgir otras dudas y se hacían más esfuerzos por integrar a estas “nuevas” gentes a los relatos bíblicos, que para los españoles era la historia del mundo.<sup>47</sup> La Biblia, documento histórico-religioso del cristianismo por antonomasia, servía como modelo y patrón para fijar a partir de ella, toda otra historia (Pease 1997: 118).

Uno de los intentos por asociar las dos historias, la europea y la andina, que parecen no tener solución de continuidad en el siglo XVI, es remontarse al pasado y buscar la explicación en el Antiguo Testamento. Uno de los descendientes de Cam, hijo de Noé, podría haber llegado a esas costas. Esta opinión se basa en el Génesis 9: 18 que dice: “Fueron los hijos de Noé salidos del arca Sem, Cam y Jafet.” Añade en 9: 31: “De estos se dividieron los pueblos en la tierra después del Diluvio.” Cada uno de ellos habría poblado una de las regiones conocidas del mundo: Sem, Asia; Cam, África; y Jafet, Europa. Estas creencias basadas en la teología judaica, cristiana y mahometana, aparecen en el mapa “Das Ander Alter der Werld” (Wolff 1992: 26), incluido en la *Crónica de Nuremberg* del alemán Hermann Schedel, obra que circuló en 1493. Allí, siguiendo el planteamiento de Ptolomeo,<sup>48</sup> aparece el mundo físico conocido, Europa, Asia y África y quienes originaron las poblaciones que lo ocupaban. Schedel lo ha dibujado en un semicono abierto<sup>49</sup> cuyo ápice está ubicado en el Polo Norte y cuya base sobrepasa en algo la línea ecuatorial, el límite sur considerado habitable. El territorio existente debajo de ella se conoce como la zona tórrida y es inhabitable. Alrededor de las masas de tierra y agua, limitadas por un contorno de doble línea, aparecen una serie de cabezas desde cuyas bocas salen los vientos. Estas cabezas están identificadas por sus nombres, correspondientes a cada uno de los vientos, con indicaciones de su dirección, marcada por su posición con respecto a tierras y

47. “Los europeos del siglo XVI interpretaban el libro del Génesis y los mitos de origen greco-romanos como narrativas históricas, no como relatos míticos o alegóricos de la creación y de los inicios de la humanidad” (MacCormack 1991: 83). (Traducción de la autora).

48. Ptolomeo consideraba que la tierra era el centro del universo: “Ptolomeo [...] justifica su descripción del universo basada en el sistema terracéntrico descrito por Aristóteles. Es una visión del mundo basada en una tierra fija, alrededor de la cual rota diariamente la esfera de las estrellas fijas, llevando con ella las esferas del sol, luna y de los planetas” (O’Connors y Robertson 1999). (Traducción de la autora).

49. “Schedel inclusive dejó abierta la cuestión de si la Tierra era un disco chato o una esfera en el texto de su *World Chronicle*” (Wolff 1992: 26). (Traducción de la autora).

mares; y su intensidad, señalada por la expresión facial y la fuerza del soplo. Los fenómenos atmosféricos estaban catalogados como positivos y negativos, apoyándose en poderes angélicos o diabólicos, respectivamente.<sup>50</sup> Todo este gráfico está sostenido por los tres descendientes de Noé: Jafet está en la esquina superior izquierda (Europa), Sem ocupa la superior derecha (Asia), y Cam, la inferior derecha (África). Este mapa representa territorios en los que se indica las principales características de la orografía y de los habitantes, que por ser obvios los rasgos de cada uno de ellos, como descendientes de los hijos de Noé, no se les especifica.

Las representaciones cartográficas tienen su correlato filosófico-teológico. Desde la Universidad de Salamanca nos llega la autorizada voz de Francisco de Vitoria, quien en su famosa relección “De los indios recientemente descubiertos”, presentada en 1539, nos ofrece su erudita opinión:

Omitiendo los acontecimientos que precedieron al diluvio, después de Noé fue dividido el orbe en diversas provincias y reinos, ya acaeciera esto por orden del mismo Noé, que sobrevivió trescientos cincuenta años al diluvio y que envió colonias a diversas regiones como consta en Beroso babilónico, o fuera que, como es más verosímil, por consentimiento mutuo diversas familias ocuparan diversas provincias, según aquello del Génesis: Dijo Abraham a Lot: He aquí toda la tierra delante de ti; si te encaminas a la izquierda, yo tomaré la derecha, y si tu escoges la derecha, yo marcharé hacia la izquierda. Por donde en el Génesis se refiere que por los descendientes de Noé fueron divididas las gentes y regiones [...] (Vitoria 1974: 40).

Queda confirmado, entonces, el concepto de la distribución de la población humana de acuerdo al Antiguo Testamento. Vitoria descarta la opinión de Beroso, aunque la cita, para apoyarse en la del Génesis. El mapa de Schedel publicado en la *Crónica de Nuremberg* (1504-1546) no hace sino representar gráficamente esa opinión.

En la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate, uno de los primeros libros publicados sobre el Perú, ya se encuentra, a modo de prólogo al lector, una extensa disquisición sobre el asunto de la población de América que titula: “Declaración de la dificultad que algunos tienen en averiguar por donde pudieron pasar al Perú las gentes que primeramente lo poblaron” ([1557] 1995: 21). Utiliza el verbo

50. “En una época tan tardía como el siglo XVII, los científicos y los astrónomos consideraban que todo el sistema físico del universo estaba gobernado por energías angélicas y demoníacas” (MacCormack 1991: 29). (Traducción de la autora).

“pasar” porque se asume que toda la humanidad ha surgido de la región del monte Ararat, donde quedó el Arca de Noé y de allí se ha trasladado al resto del mundo. Zárate recurre a los filósofos antiguos, otra forma de acreditar las conexiones entre los americanos y los europeos. Da por zanjado el problema al explicar el asunto citando a Platón, desarrollando la teoría de la Atlántida y estableciendo la identidad entre ésta y el Perú: “Cuenta otras muchas y muy memorables cosas de las costumbres y riquezas desta ysla (Athlantica), especialmente de un templo que estava en la ciudad principal —las paredes y techumbre cubiertas con planchas de oro y plata y latón— y otras muchas particularidades [...] muchas de las cuales costumbres y cerimonias vemos que se guardan el dia de oy en la provincia del Perú (Zárate [1557] 1995: 21).

Pedro Sarmiento de Gamboa [1572] desarrolla aún más la teoría de la identidad entre la Atlántida y las Indias de Castilla en su libro *Historia índica*: “[...] lo que de aquí se ha de colegir es que la Nueva España y sus provincias fueron pobladas de griegos, y los de Catígara, de judíos; y los de los ricos y poderosísimos reinos del Perú y cotérminas provincias fueron Atlánticos, los cuales fueron deducidos de aquellos primeros mesopotamios o caldeos, pobladores del mundo” (Sarmiento 1988: 38). La opinión de Sarmiento de Gamboa tiene peso, puesto que no sólo se trata de un personaje educado, sino que además tiene vastos conocimientos científicos que lo acreditan como cosmógrafo y le permiten desarrollar su actividad de marino. Un cosmógrafo y marino debía ser experto en matemáticas, física, astronomía, meteorología y, derivada de éstas, la cartografía.

En el mapa de Sebastián Münster (Wolff 1992: 90), publicado en 1540, 1544 y 1546, denominado “Las nuevas islas descubiertas en nuestro tiempo por el rey de España en el gran océano” (mi traducción), aparece una serie de islas grandes que se ubican entre las Antillas y Zipangri (Japón). Al este aparecen las “7,448 islas” de Marco Polo. Sobre el territorio que corresponde a América del Sur, el autor ha escrito “Die Nüw Welt” (“El Nuevo Mundo”) <sup>51</sup> y bajo este título pone “Insula Atlantica quam vocant Brasili & Americam” (“Isla Atlántica a la que se llama Brasil y América”). Sobre la costa oeste aparece el nombre “Catígara”; sobre el Atlántico, “Regio gigantum”, alusiones dirigidas a establecer la integración de lo

51. Es posible que el adjetivo “nuevo” se utilice en este contexto porque son los territorios que los antiguos no conocieron.

nuevo a lo que los antiguos refirieron. Münster confirma en su mapa <sup>52</sup> lo que afirma Sarmiento en su texto: el territorio americano antes desconocido es la Atlántida y especifica que, en lo que ahora es el Perú, se encuentra Catígara, la tierra habitada por judíos descendientes de Sem.

Ondegardo tiene una visión más puntual sobre el origen de los inkas en el primer capítulo de su relación: “[...] eran naturales del valle del Cuzco y aunque algunos quieren decir que vinieron de otras partes a poblar allí pero de esto no hace mucho al caso porque dicen que fue antes del Diluvio y traen alla ciertas imaginaciones como cosa tan antigua no hay para que parar en ello [...]” (1990: 40). La rapidez con que descarta la información que no coincide con la versión bíblica de la historia con la frase “[...] esto no hace mucho al caso”, llama la atención. Explica su brusquedad: rechaza esa opinión “[...] porque dicen que fue antes del Diluvio”, suficiente razón para no tomar esos datos en consideración ya que, según la Biblia, no quedó nadie vivo sobre la tierra excepto Noé y sus acompañantes: “Fueron exterminados todos los vivientes sobre la superficie de la tierra, desde el hombre a la bestia, y los reptiles y las aves del cielo, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca” (Génesis, 7-23). Para Ondegardo es imposible que alguien que haya existido antes del Diluvio pueda haber dejado progenie hasta sus días; por eso intenta explicar las causas de esa desatinada afirmación: “traen alla ciertas imaginaciones” <sup>53</sup>.

En este contexto, opino que la acepción de la palabra *imaginación* que está usando Ondegardo es la segunda del *Diccionario de la lengua española*: “Aprensión falsa o juicio de una cosa que no hay en realidad o

52. “Esta fue la primera representación independiente del Nuevo Mundo y también la más conocida de su tiempo [...]” (Wolff 1992: 90). (Traducción de la autora).

53. “Durante los siglos XVI y XVII, los autores que escribían sobre los Andes y que se ocupaban de este tema ya fuera directa o implícitamente, conceptualizaban la cognición en términos que se derivaban, en última instancia, de la discusión de Aristóteles sobre las facultades del alma, particularmente el intelecto, las percepciones sensoriales y la imaginación. Pensaban que la imaginación era una facultad que destilaba fantasmas o conceptos en imágenes a partir de la percepción sensorial. El intelecto procesaba estos fantasmas y los transformaba en pensamientos razonables. Por una parte, la imaginación era la mediadora necesaria entre la mente y lo que la percepción sensorial recogía del mundo exterior a la mente. Pero, por otra parte, se consideraba que la imaginación estaba en peligro constante de formar fantasmas arbitrarios o ilusorios, que no se basaban estrictamente en la percepción sensorial, como sucede en los sueños. Asimismo, razonaban los teólogos, la imaginación podía abrirse a ilusiones demoníacas. Desde el principio, los españoles en los Andes consideraron que la imaginación andina era particularmente vulnerable en este respecto [...]” (MacCormack 1991: 7). (Traducción de la autora).

no tiene fundamento”, o la tercera: “Imagen formada por la fantasía” (1992: 807). La imaginación no es, pues, el vehículo de la creatividad sino la puerta de entrada de las “ilusiones fantasmales” creadas por el demonio.<sup>54</sup> El contenido de la palabra “imaginaciones” está cargado de connotaciones negativas, demoníacas porque se pensaba que la manera más insidiosa y eficaz en que se podía manifestar el poder del Maligno era a través de la imaginación de cada individuo (MacCormack 1991: 45).

Su insistencia en desautorizar la opinión de quienes no conocen la historia bíblica es evidente en su texto: prueba también de su necesidad intelectual de negar ciertos hechos que iban en contra de lo que sus creencias le habían impuesto. Su razonamiento estaba supeditado a su fe. La frase: “[...] como cosa tan antigua no hay que parar en ella [...]” está indicando, por una parte, que la antigüedad de los hechos lo exime de tomarlos en consideración ya que le preocupan hechos del momento, más urgentes. Pero también nos hace llegar su actitud de rechazo hacia los antiguos filósofos a quienes seguramente leyó a su paso por la universidad. Esto, unido a su posición a favor de los contenidos bíblicos, nos muestra a un Ondegardo poco convencido de las explicaciones antiguas del poblamiento de América, bien porque no las acepta, bien porque no le parecen pertinentes a la luz de la experiencia americana.

Cuando Ondegardo reporta que “algunos quieren decir”, está reiterando también que esas afirmaciones son débiles, que están fundadas en la fantasía o en la confusión en que viven los naturales. Los que “quieren decir” son los mismos que basan sus opiniones en esas “imaginaciones”, son los que no pueden pensar razonablemente. Para los españoles: “Los indios no tenían la capacidad para hacer la distinción debida entre los fantasmas derivados de la realidad física y la ficción de sus propias imaginaciones, desordenadas e indisciplinadas” (MacCormack 1991: 26)<sup>55</sup> Estas afirmaciones de poblaciones prediluvianas trasladándose al valle del Cuzco le hace desmerecer aún más la confianza en esos informantes. Desestima la información que le proporcionan porque contraría sus propios conocimientos y concepciones sobre la historia antigua y sobre los procesos de población de los continentes. Más bien, ofrece sus conclusiones basadas en datos obtenidos de esas mismas fuentes, pero que él se ha

54. “[...] la imaginación podía dar paso a ilusiones demoníacas. Desde del principio, los españoles en los Andes consideraron que la imaginación andina era particularmente vulnerable en este sentido [...]” (MacCormack 1991: 7). (Traducción de la autora).

55. (Traducción de la autora).

apresurado a convertir en cifras útiles para sus cálculos y a adaptarlos para que calen con sus prejuicios.

A partir de las “cuentas de estos indios” llega a la conclusión que deben haber habitado el valle del Cuzco desde hace unos trescientos cincuenta o cuatrocientos años, no más. Para sacar estos números, Ondegardo pregunta por los “señores que han tenido” (Ondegardo 1990: 41). Cuando, a partir de lo registrado en *kipu* le indican quiénes han sido, él llega a la conclusión que deben haber sido diez ó doce. Es posible que esta duda se deba a la dificultad que había, y hay hasta hoy, de determinar cuáles son los términos que identifican a los nombres<sup>56</sup> de los gobernantes y cuáles son sus títulos. El número de personas que gobernaba simultáneamente también puede haber sido un elemento de confusión, porque no esperaba señores realizando un cogobierno. Luego pregunta por el tiempo que estos señores vivieron: “[...] según lo que dicen haber vivido cada uno, no se puede extender el tiempo a cuatrocientos años”. La simple suma de las edades de los señores que pudo identificar le permite obtener el número de años de gobierno inka y, por lo tanto, de presencia inka en el valle del Cuzco: “Este mismo tiempo, poco mas o menos, debe de hacer que ellos empezaron a señorear y conquistar en aquellas comarcas del Cuzco [...]” (Ondegardo 1990: 41).

Quiero resaltar la poca confianza que tiene Ondegardo en sus informantes, a quienes no les cree ni cuando le cuentan su propia historia. Esto es indicativo de una dificultad más profunda que está relacionada con las concepciones culturales de tiempo e historia, así como con la lógica de cada sistema que el azar y la ambición puso en contacto. La lógica de Ondegardo está basada en sus ideas cristianas; la lógica de sus informantes es otra, tan diferente para Ondegardo que, antes que intentar comprenderla, la rechaza. Este rechazo es indicativo, a su vez, del temor que tiene de que sus propias bases ideológicas se vean cuestionadas por la lógica del “otro”. No le es posible exponerse a caer en las dudas de su propia conceptualización del mundo y de las cosas, basada en su fe y alimentada por sus lecturas sagradas y por todas las enseñanzas, formales e informales que ha recibido a lo largo de su vida.

Para Ondegardo, el Diluvio<sup>57</sup> es el primer punto de contacto entre las dos tradiciones: la suya y la de los inkas: “[...] porque dado caso —como

56. “Padres, hijos, antepasados y la divinidad se unifican a través de la imposición de un nombre [...]” (Medinacelli 2003: 168).

57. “[...] la mención del diluvio tenía otras consecuencias inmediatas, como la precisión del origen de los americanos en uno de los descendientes de Noé” (Pease 1997: 118-119).

es así— que ellos tuvieron noticia del Diluvio, afirman que se destruyó todo el mundo por agua [...]” (Ondegardo 1990: 40-41). Ondegardo necesita reforzar su afirmación con un enfático “como es así”, antes de dar la información “[...] afirman que se destruyó todo el mundo por agua”. Esta última frase se transforma en “diluvio” sólo en la redacción del funcionario español; no parece haber salido de sus informantes. Lo que para una cultura es la “destrucción del mundo por agua”, para la otra es el diluvio universal. Por la forma en que está escrito este pasaje, más parece que Ondegardo necesita que las dos tradiciones se integren, que simplemente registrar la información que le proporcionan. Creo que entre el evento bíblico y “la destrucción del mundo por agua” hay una abismal distancia cultural.

Según los informantes de Sarmiento de Gamboa (1988: 40), Viracocha “[...] les envío un diluvio general, al cual ellos llaman *uñu pachacuti* que quiere decir ‘agua que trastorno la tierra’. Y dicen que llovió sesenta días y sesenta noches<sup>58</sup> y que se anegó todo lo creado y que solo quedaron algunas señales de los que se convirtieron en piedras para memoria del hecho [...]”. Para que el *uñu pachacuti* pueda alinearse cronológicamente con el diluvio universal y con el poblamiento de los restos de la Atlántida, Sarmiento tiene que elaborar la teoría de los múltiples diluvios, que describe y “prueba” en el capítulo V de su *Historia general [...] ([1572] 1988)*. Estos artilugios discursivos destinados a probar lo improbable expresan, más que el cuestionamiento de los fundamentos históricos, la ansiedad que los europeos experimentan al intentar incorporar lo “nuevo” a sus concepciones sobre la organización del tiempo y del espacio conocidos.

Este tema de la imaginación, con la connotación negativa que tenía en el siglo XVI, reaparece en el segundo capítulo del texto de Ondegardo, con más claridad aún, y referido al mismo asunto: “[...] lo primero que estos incas propusieron [...] y el que les hizo señores fue una imaginación que se les asento o que ellos fingieron a los principios que después del Diluvio habían salido de una cueva que ellos llaman de Paucartambo [*sic* por Paucartampu] [...]” (Ondegardo 1990: 43). Esta discordancia entre lo que opinan los “inkas” y las “verdades” de la Biblia resulta en la automática desautorización de los primeros. Ellos son los que inventan, a partir del fingimiento y la fantasía, lo que se transmite como una imaginación; es decir, como algo que no puede existir en la realidad, que ha sido

58. “[...] se abrieron las cataratas del cielo y estuvo lloviendo sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches” (Génesis, 7-11, 12).

fraguado por personas con intención de falsear la verdad, dirigidas por el demonio, para lograr sus propósitos. La imaginación y el fingimiento tienen así la misma categoría en la frase de Ondegardo. Lo de “salir de cuevas” no concuerda con la descripción bíblica de las descendencias de los hijos de Noé.

Hay una alusión, aunque indirecta, a una posible identidad del mundo indígena andino con el mundo de la antigüedad europea. Escribe Ondegardo, refiriéndose a los indígenas:

Verdad es que su hábito y casas no son de obra muy dificultosa porque a lo que yo entiendo es vestido natural y de que debieron usar los primeros, que son estas mantas y camisetas, porque yo las he visto en pinturas antiquísimas y aun sin esto me satisface mucho ser así cuando me acuerdo de aquella historia de Sansón y lo acontecido en su casamiento, cuando para pagar la apuesta que hizo con sus cuñados o parientes de su mujer tuvo necesidad de matar aquel número de la gente de aquella tierra que en efecto, despojándolos de todo el hato, dice la escritura que pudo pagar una manta y una camisa a cada uno de los que apostaron, porque propiamente esto quiere decir “*tunica est in donum*” y no hay duda sino que este traje se debía usar gran suma de tiempo después de la creación del mundo [...] y aun después de la muerte de Jesucristo Nuestro Redentor en algunas escrituras y yo [he] visto usar estos mismos vocablos acaso hablando en vestiduras (Ondegardo 1990: 117).

Esta identidad confluye en el nombre de la vestimenta y en la vestimenta misma: la de los andinos le recuerda a la de los tiempos bíblicos y aun cristianos. Parece pensar Ondegardo que, aunque los indígenas no lo sepan o no lo sepan expresar, formaron parte de ese mundo unitario prediluviano que describe la Biblia. Así, aunque de manera indirecta a través de semejanzas lingüísticas y culturales, Ondegardo indica su creencia en una sola familia humana, la que desciende de Noé.

Lo que queda como el pivote de la historia es el Diluvio, alrededor del cual hay que acomodar la historia andina para satisfacer al autor español. No sabemos quiénes hacen el acomodo, si los nativos para congraciarse con quien recibe su información o si el autor cuando la interpreta de acuerdo a sus principios de fe. En cualquier caso, lo que importa es que aparece escrito en el texto como un acomodo, síntoma de un rechazo que se percibe al no coincidir exactamente las dos versiones de la historia, la bíblica con el diluvio que termina con la vida en la tierra, y la andina con un *uñu pachacuti* que trastornó la tierra, desde donde surgen las múltiples apariciones del ser humano, una por cada grupo étnico. Estas múltiples versiones conviven en los Andes, mientras que la unicidad de interpretación bíblica es condición ineludible para ser un buen cristiano. En la

pluma de Ondegardo, esta diversidad se presenta también como un motivo de fastidio para el autor, que queda registrado así: “[...] en lo cual difieren porque yo lo quisiera averiguar y unos de ellos dicen que estos [...] y otros que [...]” (Ondegardo 1990: 43). El autor se tiene que tomar la molestia de hacer averiguaciones sobre el origen de los inkas y preguntar lo mismo a varias personas, de las que obtiene invariablemente respuestas diferentes: “[...] y así en cualquier provincia que lo pregunte hallara este adoratorio [Pacaritambo] cada uno con su imaginacion contando el caso diferentemente [...]” (Ondegardo 1990: 44).

Los españoles generalmente atribuyen esta diversidad de opiniones al hecho de no encontrar registros escritos en caracteres fonéticos (cf. Zárate 1995: 23<sup>59</sup> y Sarmiento de Gamboa, 1988: 39<sup>60</sup>), y no al hecho de que otras sociedades aceptan la diversidad como forma de convivencia. Es interesante notar que, irónicamente, la falta de escritura en los Andes sirvió como prueba en contra de la idea de que los indígenas descendían de hebreos, fenicios y griegos, quienes sí la tuvieron (Huddleston 1967: 51). Ondegardo no achaca la pluralidad de la información a la falta de escritura; más bien se refiere muchas veces a los registros que llevaban los indígenas y a los que consultaban para darle las informaciones que solicitaba.<sup>61</sup> Ondegardo sí le da crédito al registro indígena. La diversidad de los orígenes de los indígenas contrapuesta a la unicidad de la procedencia del género humano que concibe y en el que cree Ondegardo, no se resuelve en su texto. Ondegardo se da por vencido sobre este asunto: “Finalmente como quiera que sea afirmaron que de ellos y de su generación procedieron todas las gentes [...]” (Ondegardo 1990: 44). Quienes no se convencen saben que no se trata solamente de establecer una ruta del traslado físico de la gente, sino que también hay que explicar la ausencia del conocimiento del verdadero Dios que esas personas debieron llevar consigo a las Indias.

59. “Esto es lo que se puede sacar por rastro cerca desta materia que no es poco para cosa tan antigua y sin luz, mayormente teniendo respecto a que en el Perú no ay letras con que conservar la memoria de los hechos passados ni aun las pinturas que sirven por letras en la Nueva España, sino unas ciertas cuerdas de diversas colores añudadas de forma que por aquellos ñudos y por las distancias dellos se entienden, pero muy confusamente [...]” (Zárate [1557] 1995: 23).

60. “Como estas naciones bárbaras de indios carecieron siempre de letras, no tuvieron como poder conservar los monumentos y memorias de sus tiempos, edades y mayores, vera y ordenadamente” (Sarmiento de Gamboa 1988: 39).

61. “[...] y aunque en el registro de los incas muy por extenso hallamos memoria, tambien cada provincia tiene sus registros [...]” (Ondegardo 1990: 42).

Los europeos se dan cuenta rápidamente de que los habitantes de las Indias no habían recibido la palabra de Jesús, del Nuevo Testamento. Como esto contraría la idea de la predicación universal, la duda se apodera de los españoles al haber encontrado tantas gentes que no estaban ni evangelizadas ni bautizadas. Algunos empiezan a encontrar rastros de los apóstoles en los Andes, mientras que otros se apresuran a descalificarlos como falsos.<sup>62</sup> Pedro de Cieza descarta la ilusión de la presencia apostólica en los Andes: “Si este o el otro fue alguno de los gloriosos apostoles que en el tiempo de su predicacion pasaron a estas partes Dios todopoderoso lo sabe [...] si fuera apostol obrara con el poder de Dios su predicacion en estas jentes [...] y quedara reliquia dello o en las Escripturas sacras lo hallaramos escrito [...]” (Cieza 1995: 10). El ver lo que no hay es otro indicador de la desazón que provoca el percibir que los hechos americanos no concuerdan con la experiencia europea.

Para algunos, como el dominico fray Bartolomé de Las Casas, ya va quedando claro que no ha habido evangelización en tiempos de Jesucristo: “[...] deciale [al cacique y señor] un religioso de Sant Francisco, santo varón que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe el cual nunca las había jamás oído [...]” (Las Casas 1984: 88). Pero para otros católicos como Polo Ondegardo, la “predicación universal” es un hecho histórico. Sobre este punto añade: “[...] defendiendose y no negando el Diluvio dijeron que por esta razon no se les debia [condenar]<sup>63</sup> porque despues de la predicacion universal en cada provincia habia habido gente nueva donde se torno a multiplicar lo que se habia perdido y sus viejos hechiceros les señalaron de donde y como los incas veneraban la cueva de Paucartambo [sic] [...]” (Ondegardo 1990: 44).

62. “Yo pasando por aquellas provincias [Cacha] fue [sic] a ver este ydolo porque los españoles publican y afirman que podria ser algund apostol; y aun a muchos oy dezir que tenia cuentas en las manos lo cual es bulra, si yo no tenia los ojos ciegos porque aunque mucho lo mire nunca pude ver tal ni mas de que tenia puestas las manos ençima de los quadrales [sic] enroscados los braços y por la sintura señales que debrian sinificar como que la ropa que tenia se prendia con botones. Si este o el otro fue alguno de los gloriosos apostoles que en el tiempo de su predicacion pasaron a estas partes Dios todopoderoso lo sabe que yo no se que sobre esto me crea mas de que a mi ver si fuera apostol obrara con el poder de Dios su predicacion en estas jentes que son simples y de poca malicia y quedara reliquia dello o en las Escripturas sacras lo hallaramos escrito mas lo que vemos y entendemos es que el demonio tuvo poder grandisimo sobre estas jentes permitiendolo Dios y en estos lugares se hazian sacrificios vanos y jentilicos por donde yo creo que hasta nuestros tiempos la palabra del sacro Evanjelio no fue vista ni oyda [...]” (Cieza 1985: 10).

63. Esta palabra está entre corchetes porque no aparece ni en la edición de 1990 ni en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid. A mi parecer, en esa oración se ha omitido un verbo y propongo “condenar”.

Los indígenas intentan responder a la pregunta: ¿cómo es que la palabra de Dios no ha llegado a estas tierras? En la interpretación de Ondegardo aceptan la predicación universal como un hecho, pero piden que se considere que la “gente nueva” apareció después de la predicación, y a esta gente nueva la adoctrinaron los “hechiceros”<sup>64</sup> y no los evangelistas. Esta propuesta indígena aparece como un compromiso entre el hecho cristiano de la predicación universal<sup>65</sup> y la existencia de “hechiceros” indígenas. Es un intento de explicación que parte del mundo andino en un esfuerzo por incorporar las verdades de la fe cristiana como antecedente de la tergiversada versión que encontraron los españoles. Para el autor de *Notables daños [...] no hay duda de que la enseñanza ha tenido lugar, pero la recibieron quienes no la pudieron transmitir a sus descendientes. Esa es la explicación que tiene más lógica, tanto para él como para sus informantes, cuando se quiere incorporar la historia indígena a la bíblica.*

No sólo en América se preocupaban por estos problemas teológico-históricos. Francisco de Vitoria, sacerdote dominico, profesor de Salamanca y contemporáneo de fray Bartolomé de Las Casas, expuso estos temas en sus “relecciones”. Una de las más polémicas fue la “De los indios recientemente descubiertos”, en la que trata el tema de la difusión universal de la fe cristiana que corre paralelo al del origen de los americanos. Todos los temas seleccionados por Vitoria para desarrollar en sus relecciones eran de gran actualidad, generalmente polémicos. Él no hace sino presentar su respetada opinión sobre un asunto candente en su momento, que suscita dudas teológicas, discusiones jurídicas, cuestionamientos administrativos. El sacerdote dominico, uno de los más destacados intelectuales del siglo XVI, empieza esa relección citando a San Mateo: “Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En San Mateo, Capítulo último” (Vitoria [1539] 1974: 23). Luego explica el motivo de su disertación: “Toda esta controversia y relección ha sido tomada por causa de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que, desconocidos antes en nuestro orbe, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles” (Vitoria 1974: 23). Aunque Vitoria opinara desde España y Las Casas desde América y

64. El Éxodo es muy explícito y terminante con respecto a los hechiceros, que entiende serán todas mujeres: “No dejarás con vida a la hechicera” (Éxodo, 22-17). Añade, además: “Los que ofrezcan sacrificios a dioses extraños serán exterminados” (Éxodo, 22-19).

65. Jesús dice: “[...] id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado” (San Mateo, 28-19, 20).

España, la unidad del pensamiento dominico es destacable. De la afirmación de Vitoria también deduzco que si eran “desconocidos antes en nuestro orbe”, no han llegado noticias de ellos a través de los filósofos antiguos, no ha habido contacto alguno con los evangelistas u otros encargados de diseminar la palabra de Dios. Vitoria específica: “[...] que estarían tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que nacen en pecado y no han tenido bautismo, ni tendrían uso de razón para indagar lo necesario para la salvación” (Vitoria 1974: 36). Este hito temporal milenar se refiere al discurrir del tiempo desde Noé y el Diluvio hasta 1500, lapso de cuatro mil años según cálculos de entonces (Huddleston 1967: 12). Este hito diluviano confirma la apreciación de Vitoria de que los indígenas del Nuevo Mundo no han escuchado la palabra de Dios, ni conocen los Evangelios. El Nuevo Mundo queda configurado así como un universo paralelo, al que no han ingresado ni los conocimientos de Dios ni los Evangelios. Es un espacio vacío de verdadera fe. Si Vitoria se hubiera referido al momento de la creación del mundo hubiera utilizado frases como “desde los primeros tiempos”, “desde el inicio”.

Para Vitoria los indígenas se encontraban “fuera del estado de salvación”, esto es, no han escuchado la palabra de Dios de boca de los apóstoles. Él no concibe, entonces, que apóstol alguno haya predicado en el Nuevo Mundo. Vitoria exonera de responsabilidad a los indígenas de no haber recibido la palabra divina “sin culpa suya”. Indica el sacerdote dominico que los indígenas, así como todos los otros seres humanos hijos de Dios, “nacen en pecado”. Esta afirmación es importante puesto que otorga a los indígenas la calidad de “hijos de Dios” aunque estén alejados de Él. Explica este alejamiento como el resultado de un escaso “uso de razón” que no permitió a esas sociedades andinas llegar al conocimiento de Dios por su propia cuenta. No le da crédito por este hecho al demonio, como otros españoles, religiosos y seculares, lo hicieron. Para él, con la llegada de los españoles llega también la palabra de Dios a los indígenas.

Bartolomé de Las Casas comparte con Francisco de Vitoria la opinión de la evangelización parcial o incompleta del mundo. El autor de *Apologética historia* dice que los habitantes de las Indias eran “[...] gentes desiertas de gracia divina y de verdadera doctrina” (Las Casas 1967: 115), a las que les llega tardíamente la palabra de Dios. Para Las Casas la difusión evangélica se ha hecho por etapas: los primeros en recibirla han sido los cristianos; los últimos, los naturales de las Indias: “[...] nosotros y otras naciones fuemos [sic] y fueron con la predicación de la fe más temprano que aquestas socorridos [...]” (1967: 115). Deja claro que las

idolatrías y supersticiones las han tenido todas las sociedades antes de conocer la palabra de Dios y que, por lo tanto, no hay que sorprenderse de encontrar “corruptas costumbres” entre quienes aún no la han recibido. Los cristianos, dice, tienen responsabilidad para con los naturales pues son ellos quienes primero alcanzaron el conocimiento de los Evangelios (1967: 115).

Para Pedro Sarmiento de Gamboa sí ha habido evangelización en el Nuevo Mundo, pero ésta se ha visto trastocada por obra del Gran Enemigo, a quien atribuye la tergiversación de la “verdad” antigua:

[...] y como el demonio, que siempre procura el daño del linaje humano, viese a estos desventurados fáciles en el creer y tímidos en el obedecer, introdujúoles muchas ilusiones, mentiras y fraudes, haciéndoles entender que él los había creado al principio, y que después por sus maldades y pecados los había destruído con diluvio y los había tornado a crear, y dádoles comidas y modos de conservarse. Y como por ventura antes tenían alguna noticia de boca en boca hasta ellos había llegado de sus primogenitores de la verdad de lo pasado y mezclándolo con los cuentos del demonio y con otras cosas que ellos mudarían, compondrían y añadirían como suele hacerse en todas naciones, hicieron una ensalada graciosa [...] (Sarmiento de Gamboa 1988: 39).

Este es otro tipo de mundo paralelo, el mundo parecido al cristiano pero confundido por la obra del demonio. El demonio interviene y trastoca las cosas, poniéndolas a su favor. La verdad primigenia es la de la Biblia: hay una creación, un castigo por diluvio y una recreación, pero en este mundo paralelo todo ello es obra del demonio: un mundo similar, pero con signo negativo. No se cuestiona, bajo la perspectiva de Sarmiento, ni el origen ni el diluvio como verdades universales. En la cultura inka tienen otro cariz, puesto que han sido registrados bajo la influencia demoníaca, pero no dejan de haber sucedido.

Otro dominico, fray Gregorio García, escribe una obra<sup>66</sup> sobre el tema del origen de los naturales de Indias, cuya primera edición se publicó en 1607. Aunque algo tardía, esta obra intenta zanjar la cuestión desde una perspectiva diferente a la de los otros dominicos mencionados. Dice García:

Así pues los indios tuvieron noticia de la creación del mundo, del diluvio general, de Noe i sus hijos i como perdieron esta noticia que les servía de

66. *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

luz i hacha para conocer i ver con los ojos del entendimiento algunas verdades quedaron llenos de tinieblas e ignorancia i como la obscuridad i noche incita i mueve a sueño fue en ellos tan profundo que de lo que antes habian sabido i oído soñaban i componian mil fabulas mentiras i disparates siendo el Artifice i Maestro de ellas el que lo es de mentiras, Satanás (García 1981: 318).

García opina que sí ha habido conocimiento de las verdades bíblicas, pero que éste ha sido contrareestado y confundido por obra del demonio. Hace comparaciones entre los naturales de Indias y los gentiles de la antigüedad cristiana porque encuentra similitudes entre las series de mitos concebidos alrededor del origen de ambos grupos humanos. La pérdida del conocimiento cierto se debe a la confusión de sueños, fábulas, mentiras y disparates a que se ha visto reducido el conocimiento de la verdad.

Al explicar las causas del alejamiento de Dios de los indígenas, Vitoria dice que se debe, en parte, a la ausencia de sacramentos que han sufrido. Al estar fuera del alcance de los evangelistas y de sus herederos los sacerdotes, los indígenas no sólo no han escuchado el anuncio de la verdadera fe sino que no han tenido acceso al bautismo que hubiera borrado el pecado original con que nacieron. Vitoria explica así la ausencia de fe entre los nativos de América, sin entrar en discusiones mayores sobre el alcance de las palabras de Jesús referentes a la obra de los evangelistas.

Francisco de Vitoria no coincide con los autores que atribuyen la falta de conocimiento de la fe cristiana al demonio. Para él, la “ignorancia invencible” de la palabra de Dios es un argumento en contra de las acusaciones de infidelidad que los españoles les hacen a los indígenas, otro de los motivos que justifican su invasión. Vitoria es enérgico y directo en su refutación:

Para responder establezcamos la primera proposición: Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo. Esta proposición está literalmente en Santo Tomás, *Secunda secundae* q.10 a.1, donde dice el santo Doctor que en aquellos que nada oyeron de Cristo, la infidelidad no tiene razón de pecado, sino más bien de pena; porque tal ignorancia de las cosas divinas proviene del pecado de los primeros padres. Los que son de este modo infieles se condenan (dice) por otros pecados, pero no por el de infidelidad. Por donde el Señor dice en San Juan: Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado (Vitoria 1974: 49).

Una de las soluciones al problema de la evangelización universal fallida la encuentra Vitoria en Santo Tomás, uno de los clásicos de la Iglesia. Este último no cuestiona, como Vitoria tampoco lo hace, la difusión

evangélica ordenada por Jesucristo. Si los apóstoles, hombres al fin, no pudieron realizarla a plenitud como lo prueba el estado de los naturales de las Indias, los que debieron recibir la palabra de Dios y no lo hicieron no tienen culpa de ello. El Nuevo Testamento mantiene así su primacía y su autoridad, y quienes fallan son los seres humanos.

Al citar a San Mateo en su epígrafe, Vitoria parece decirnos que la labor evangélica no ha concluido. Al estar inconclusa, se supera la contradicción entre la labor evangélica encargada y la labor realizada hasta la llegada a América de los sacerdotes españoles, los continuadores de la difusión del Evangelio. Como el Nuevo Mundo les era desconocido, no tenían cómo llegar a él, no tenían cómo llevar la palabra de Dios. Ahora ya se le ha alcanzado y es la oportunidad de continuar con la labor evangelizadora, extendiéndola hasta allá.

Otra de las razones de la ignorancia radica en la carga impuesta a toda la humanidad, sin excepciones, del pecado original. Este pecado dificulta el desarrollo de la razón natural que debe guiar a toda criatura hacia su creador. No está de más recordar que el pecado original es también obra del demonio, quien se ensaña obnubilando las mentes humanas y confundiendo las enseñanzas verdaderas.

La realidad del Nuevo Mundo es vista por Vitoria como una reduplicación del mundo pagano. Al citar a San Juan nos traslada a la antigüedad de los primeros cristianos comparándolos implícitamente con los indígenas del siglo XVI. Para Vitoria las dos situaciones son similares; son dos casos en los que la palabra de Dios no ha sido escuchada por ciertos grupos humanos. Su argumentación posterior se desarrolla en los siguientes términos: “Esos tales que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que por otra parte sean, ignoran invenciblemente; luego su ignorancia no es pecado. El antecedente es claro por aquello de la Epístola a los Romanos: ¿Cómo creerán sin haber oído a Él? Y ¿Cómo oirán sin haber quién les predique? Luego si no se les ha predicado la fe, ignoran invenciblemente, porque no pueden conocerla” (Vitoria 1974: 50).

De esta aseveración extrapolamos que el dominico cree firmemente que los indígenas de América han vivido en un mundo separado del conocido, a donde nunca antes llegó noticia de Cristo. La conclusión a la que llega el dominico en su relección “De Indis” es categórica: “Y se confirma por aquello de San Juan: *Si no hubiera hecho señales, etc., no tendrían pecado*. Luego donde ninguna señal hay ni motivos, tampoco hay pecado” (Vitoria 1974: 54).

A partir de su propia experiencia en Indias, Pedro de Cieza opina que la palabra divina tampoco llegó a tierras americanas: “[...] por donde yo

creo que hasta nuestros tiempos la palabra del sacro Evangelio no fue vista ni oyda [...]” (Cieza 1985: 10). Sabemos que Cieza hizo migas con fray Domingo de Santo Tomás, otro destacado dominico que pasó casi toda su vida religiosa en el Perú, mientras estuvieron ambos allí. Quizás fue por su influencia que el autodidacta Cieza profirió una aseveración similar a la de Francisco de Vitoria y a la de Bartolomé de Las Casas.

Ondegardo no expresa una opinión clara sobre el tema de la predicación universal en *Notables daños*[...] Se refiere, sí, a la dificultad de los indígenas para aprender los aspectos más simples del catolicismo y el largo tiempo que eso les llevaba: “[...] con ser algunas veces en pueblos que la mitad de la gente no ha tenido habilidad para aprender el Pater noster con haber treinta años que se les enseña lo mismo [...]” (Ondegardo 1990: 149). De esto podemos deducir que antes de la llegada de los españoles, los andinos no habían recibido la palabra de Dios, a criterio de Ondegardo.

Aparecen, pues, tres problemas difíciles de resolver para Ondegardo y para otros españoles, tanto ilustrados como autodidactas: el origen de los americanos, la destrucción del mundo por el Diluvio y la predicación universal.

¿Cómo conciliar armoniosamente el mito de Noé y el Arca con el mito de las cuevas de Pacaritampu? El problema más serio es para la cultura que se erige sobre la unicidad y la exclusividad; no tiene cómo integrar otros mitos ni otros dioses en su panteón. Esta integración no presenta mayores inconvenientes para las culturas que aceptan la diversidad. Las excluyentes optan por la descalificación de lo ajeno, su negación y su destrucción. Por ello, el mito de Pacaritampu se transforma en fábula, sueño e imaginación. El mito propio, erigido como la verdad absoluta, es el elemento contra el cual se comparan otras creencias que, al ser diferentes, nunca alcanzan el estatuto de verdades.

Para los españoles del siglo XVI el origen del ser humano es uno: del tronco de Noé han salido todas las razas, gentes y pueblos. Surgen varias teorías al respecto, todas poco convincentes, cuyo principal objeto parece ser mantener incólume el mito del origen único. Hay que acomodar la realidad para que calce dentro del molde que impone la fe. Con el Diluvio sí se encuentra contraparte en los Andes pues todos afirman que hubo “destrucción por agua” o *uñu pachakuti*. Aunque vistas de lejos en el tiempo, las concordancias se ven más como similitudes que como identidades. En el momento de la indagación se recibe con júbilo cualquier elemento conceptual que confirme el conocimiento y las creencias occidentales. La predicación universal es otro punto álgido para los defensores de la historicidad de las sagradas escrituras. Resulta obvio que

ningún apóstol llegó a América. Para incorporar la experiencia americana al Nuevo Testamento es necesario recurrir a un pensamiento más bien moderno, en el que se matiza en algo la palabra de Dios y se eleva la experiencia a la categoría de prueba en contra de la fe. Se acuerda, entonces, que la predicación ha sido incompleta y es la labor de los religiosos españoles el llevarla a un buen fin.

La dificultad estriba en conciliar dos mundos distintos: el de la fe cristiana y el sagrado indígena. En *Notables daños [...]* vemos que no se cuestionan los principios de la fe cristiana, más bien se intenta integrarlos a la historia antigua de los andinos, aun cuando nadie quede muy convencido. Aunque los dogmas de fe no se ven disminuidos o afectados en Ondegardo, se percibe sí su incomodidad al intentar esa conciliación a la que siente que no contribuyen mucho los andinos.

Para acercarse ideológicamente, los indígenas debían renunciar a su concepción arquetípica del mundo; los cristianos, por su parte, tenían que optar por ampliar sus estrechos horizontes medievales y aceptar las verdades científicas. El efecto de la aparición de las ideologías de la modernidad (Mignolo 1995: 14) es de tal magnitud que trastornó tanto el mundo sacralizado de los indígenas como el peso del dogma cristiano, español, dando paso a una era diferente.



## *Conclusiones*

---

UNA DE LAS PRIMERAS conclusiones de mis lecturas críticas es que los textos que estudio son versiones de una parte de la historia de los españoles en los Andes, y no *la* historia del Perú. Esto, que una vez leído parece tan obvio, no fue tomado en cuenta por quienes redactaron los textos de nuestra historia que hasta hoy se leen en colegios y universidades.

Los textos españoles del siglo XVI poseen una carga especialmente pesada para los historiadores de hoy: han sido siempre considerados como inaugurales. Mi trabajo muestra que esa es una premisa errada. Antes de la llegada de los españoles existía una tradición milenaria de sistemas de registro de información que aún no han sido decodificados o que han sido destruidos. Por consiguiente, si esos textos inauguran o inician algo, es sólo la versión española de nuestra historia, escrita en caracteres fonéticos, en tinta sobre papel. Esa escritura sólo nos ofrece la versión española o españolizada de los hechos.

Para obtener una versión más balanceada y una necesaria perspectiva desde el mundo indígena, primero hay que cuestionar la concepción de que los documentos tempranos conocidos como *crónicas* son la fuente intangible de nuestra historia. Es imperativo situarlas en su contexto y analizarlas críticamente antes de utilizarlas como fuente. La creencia de que los textos escritos en castellano por los colonizadores son la fuente fidedigna de la historia del Perú se alimenta de las dificultades de interpretación que los sistemas de signos andinos han presentado siempre para los europeos y del rechazo consiguiente. Se requiere dar cuenta del efecto de veracidad con que han sido investidas.

El concepto indígena de historia no fue reconocido sino en sus coincidencias con la visión española. Sus registros fueron considerados

objetos de curiosidad y exotismo, no de estudio y respeto. Sólo se les tomó en serio para destruirlos cuando aportaban pruebas jurídicas en las defensas de los abusos españoles. Recuperar ese concepto se presenta como un desafío para la investigación futura.

Los textos tempranos sobre los Andes son extraordinariamente complejos. Son textos densos, que encierran las agendas personales de cada autor como uno de los muchos niveles de interpretación, y que ofrecen información traducida de las lenguas indígenas al castellano. Es cierto que esa información se refiere, en parte, al pasado inka y mayormente a los hechos de los castellanos, pero los que yo he estudiado tratan específicamente sobre ese pasado indígena del que desconocemos tanto y que nos ha llegado con tantas interferencias. Es imprescindible tener en cuenta que ese pasado indígena nos llega a través del filtro cultural y lingüístico español. Este filtro sólo nos deja ver lo que el autor comprendió de lo que vio. Lo que no tenía sentido fue reportado como defectuoso o diabólico, y todo lo demás, que escapó del rango de lo comprensible por semejanza con lo propio, fue ignorado y desechado. Lo que el autor no observó, *no existió*. No sólo conocemos únicamente lo que el autor español quiso y pudo mostrarnos, sino que eso —filtrado— es una pequeña parte del rico y complejo mundo indígena.

La variedad de personas que se dedicó a escribir en la época, algunas letradas, otras casi analfabetas, influye en la diversidad encontrada en la documentación temprana. La mayoría de los autores no conocía las normas de los géneros ni tenía experiencia como escritor, pero estaba ávida de penetrar en el mundo de las letras y de reivindicar vigorosamente ese privilegio (Zumthor 1985: 838). De no ser por las circunstancias históricas especiales que permitieron la ruptura del rígido orden social español, algunos nunca hubieran escrito. Muchos de sus textos sólo han sido publicados, sin enmiendas editoriales, a partir del siglo XIX. Presentan un conglomerado de historias que de otra manera no hubieran aparecido en un solo tomo. Es por esto, también, que no sólo es innecesario establecer a qué género pertenecen estos textos, sino que es inútil. Baste con establecer que son complejos, múltiples y diversos.

Las crisis personales presentes en los textos estudiados son un modelo a escala de la gran crisis en que se sume el patrón cultural español y cristiano de la época. Las ideas basadas en la fe empiezan a ceder terreno a las que se extraen de la experiencia. En los textos de fines del siglo XVI se observa un cambio de mentalidad de lo medieval a lo moderno, que no se consolida sino hasta mucho después. Algunas áreas del pensamiento no han llegado a transformarse hasta el presente.

Al delinear el perfil del intérprete indígena en el siglo XVI aparece una persona muy joven que ha sido asimilada violentamente a la cultura hispana y que se ha convertido en uno de sus mayores y más fervientes defensores. En estos primeros tiempos es un indígena, luego un mestizo, identificados con la cultura del invasor porque conocen más esa cultura que la propia; las circunstancias no les han permitido establecer vínculos familiares ni lealtades culturales con la propia. Cuando tuvieron la edad para construirlos, ya estaban en manos españolas.

Las abismales diferencias de ocupación territorial entre España y el Tawantinsuyu dificultaron el conocimiento de la organización subyacente al mosaico lingüístico del mundo andino. El gran número de lenguas diferentes habladas simultáneamente en espacios contiguos (Mannheim 1991) desconcertó a los primeros que llegaron y que esperaban la relativa homogeneidad lingüística de las Antillas o la más delimitada en la península ibérica. Este hecho, a su vez, impulsó la necesidad de homogeneizar. Esta homogeneización lingüística adquirió dos aspectos principales: el recurso al uso y difusión de las lenguas generales, ya existentes pero no tan extendidas, y de los intérpretes que las tradujeran. La identificación de las lenguas generales indígenas facilitó la comunicación con los informantes nativos, quienes recurrían a la lengua general, que conocían además de su lengua particular.

La importancia de la comunicación inicial se centraba en establecer el dominio español sobre la organización inka y procurar la mayor cantidad posible de metales preciosos. Luego, la tarea era asegurarlo mediante la implantación, más o menos violenta pero siempre creciente, de la administración española. Los primeros conquistadores se instauraron como los nuevos señores y los nativos pasaron a ser sus siervos si no sus esclavos. La verticalidad de la comunicación siguió vigente aunque el rango de campos léxicos en que se dio esta comunicación se ampliara. La barrera más dramática es el desprecio cultural del *otro* que no permitió la existencia de una lengua común a españoles y andinos hasta bien avanzado el siglo XVI. Cuando ya empieza la evangelización, las lenguas indígenas son objeto de estudio y se les transforma para poder utilizarlas en tareas de adoctrinamiento católico.

He mostrado cómo el ansia por evangelizar a todo costo llevó a los españoles a intentar una empresa de una magnitud que apenas vislumbraron: erradicar las representaciones culturales indígenas para que el cristianismo pudiera arraigar en esa sociedad. Se trataba de convertir a los indígenas americanos en siervos europeos que habitaran en villas y mantuvieran al clero que les administraba los sacramentos, mientras le

rendían pleitesía al rey a través de su señor local, adoraban a Dios y le rezaban a la Virgen María. He encontrado que, para lograr esto los misioneros y funcionarios españoles se ven obligados a hacer una reorganización social y territorial del mundo andino. No se puede ser católico si se vive lejos de las iglesias, no se puede ser católico si no se es monógamo, si no se come o se deja de comer ciertos alimentos, si no se viste de cierta manera, etc. He destacado cómo este proyecto de transformación cultural, nunca acabado y muchas veces sanginario y cruel, no llegó a tener grandes triunfos, fuera de lo formal.

Ante la presencia española, todos los códigos indígenas se ven reducidos a uno: la oralidad. A través de ella buscan comunicarse los invasores. Ambas culturas tenían tradiciones multilingües, de manera que se hace imperativo hablar primero de intérpretes y lenguas y luego de traductores. Parto de la premisa de que si queremos conocer la calidad de la información que ha llegado hasta nosotros en los textos tempranos es imprescindible estudiar los filtros lingüísticos por los que ha pasado. Por ello se ha de explorar las formas en que esa traducción se dio en los momentos iniciales de la ocupación española.

Los españoles hablan de “lenguas”, como si ése órgano hablara solo, sin una conciencia política detrás de ella. Los “lenguas” siempre son sus aliados o sus protegidos: forman parte del bando español. Hablan de “intérpretes” como si traducir lenguas indígenas al castellano fuera una tarea transparente, que no presentara problema alguno. No existe una traducción transparente: toda traducción debe dar cuenta del filtro que ella constituye y de las adaptaciones y distorsiones que ella conlleva. Si este hecho se escamotea, se entra al campo de la doblez y el disimulo. Hoy se puede considerar a los “lenguas” y a los intérpretes como agentes lingüísticos y culturales de los colonizadores (Payàs, comunicación personal), que tuvieron un rol decisivo en la conquista y en la consolidación colonial.

Se debe contar con una definición de traducción tanto lingüística como cultural en este ámbito colonial específico. Lenguas e intérpretes nunca estuvieron en capacidad de hacer otra cosa que una “traducción menoscabada”, como la llama Blas Valera. Es “menoscabada” desde el punto de vista de la transmisión de significados culturalmente anclados, tanto indígenas como europeos, y de una infratraducción desde la perspectiva lingüística, al carecer de léxico adecuado en ambas lenguas. Mary Louise Pratt (2002: 27) habla de “tráfico” para intentar describir el hecho de la traducción cultural en un contexto colonial como el andino, aunque posterior al que yo estudio. Basándome en su propuesta diré que

la traducción lingüística y cultural en el siglo XVI en los Andes, es, efectivamente, un “contrabando” de significados, en el que una palabra indígena se utiliza para expresar un dogma de fe cristiana que la excede en contenido semántico, y una palabra castellana expresa sólo parcialmente una realidad indígena, banalizándola. Este tráfico de signos, de significantes y de significados, de expresiones y de contenidos, provocó “[...] que el indio entendiese mal lo que el español le preguntaba y el español entendiese peor lo que el indio le respondía”, según reporta Blas Valera en Garcilaso de la Vega (1995: 82).

Para facilitar la tarea de definición es conveniente tomar en cuenta el tipo de traducción, tanto lingüística como cultural, que implica la evangelización. No se trata solamente de enseñar el catolicismo con palabras de las lenguas indígenas; se trata de que los indígenas *vivan* los sacramentos, el sacrificio de la misa y los misterios de la fe cristiana. La evangelización, entonces, que ocupó a la mayor parte de lingüistas e intérpretes, no se limitó a transmitir los mismos contenidos en diferentes lenguas; para que esos contenidos tuvieran sentido fue preciso transformar la lengua meta y forzar la cultura que la alberga con una violencia que aún nos estremece.

Desde antes del primer encuentro andino-español, las grandes diferencias culturales se habían organizado en una axiología absoluta: la cultura invasora era la adecuada y la invadida debía adaptarse o desaparecer; ambas ocupaban posiciones polares en esa axiología en la que sólo se establecía lo bueno, lo español, y lo malo, lo indígena, con algunos matices que me he apresurado a destacar. Estas diferencias culturales se expresaban metonímicamente en el prestigio que adquirieron las lenguas: la lengua invasora ocupa el sitio de honor, a la cual todo sentido o acepción debe adecuarse y todo significado acomodarse, mientras que las nativas quedan si no prohibidas, relegadas a usos prácticamente clandestinos.

He examinado también los factores protocolares que debieron modular los encuentros, especialmente la tarea de recabar datos de informantes idóneos. Los españoles ignoraron por completo el protocolo indígena. No se tomó en cuenta los usos y costumbres indígenas que rigieron el uso de la palabra y la interlocución. En los Andes, hablar o no hablar era tan importante como a quién se hablaba (Fossa 2002). He señalado que a las personas identificadas como informantes, de preferencia los “nobles”, se les conminó a reunirse y dar la información que el rey y sus funcionarios querían saber. Se ejerció así la violencia cultural al romper el protocolo de la comunicación gestual y oral andina. El estudio de la interacción

protocolar que se estableció entre las dos culturas enfrentadas, cuando los códigos indígenas estaban aún vigentes, recién se inicia.

Aunque los textos coloniales tempranos son considerados documentos históricos por su contenido global, el diverso grado de ficción que incluyen hace más compleja y problemática esa categorización. Estos documentos pueden ser estudiados como textos literarios; no por razones de estética, sino porque en su elaboración se ha recurrido a numerosas estrategias discursivas propias de la literatura. Se les ha utilizado para realzar algún hecho, para generar ambientes y situaciones de clímax, así como para caracterizar personajes, prácticas asociadas a la escritura de ficción. Esa perspectiva me ha permitido demostrar que la ficción y la narratividad están presentes en los documentos burocráticos y cronísticos del siglo XVI, considerados fuentes históricas y documentales.

Estos documentos son historias que cuentan otras historias; son textos que contienen subtextos. Entre los subtextos no sólo aparecen narrativas en prosa y en verso, sino también diálogos y monólogos, que contribuyen a darles un sabor aún más literario a estos textos históricos. He llamado a este fenómeno “pluritextualidad”. Los cantares, los cuadros de costumbres y los mitos son algunos de los subtextos que les dan una densidad narrativa y una riqueza discursiva que, generalmente, no se le atribuyen a los documentos coloniales tempranos. A pesar de ello, el recurso a la ficción ha sido explícitamente rechazado por dos de los autores estudiados, e implícitamente por el que redacta un documento oficial administrativo. La combinación de modos de registro y representación europeos y de recursos narrativos a los que se le añade el uso de voces nativas hace de cada experimento escriturario del siglo XVI en América un haz de géneros.

Destaco aquí el hallazgo de verdaderas creaciones de la lírica indígena en los cantares, oraciones y juramentos registrados por los autores españoles tempranos. Hasta hace poco prácticamente no había un corpus de material estético lingüístico en castellano que se pudiera atribuir a las culturas prehispánicas andinas. El corpus se inició con las obras en quechua. Ahora añado los ejemplos traducidos al castellano que han conservado sus características estéticas inka. He identificado seis tipos de cantares en Cieza y en Betanzos. Este es un aporte decisivo para ampliar el corpus de cantares que exhiben una depurada estética lingüística. Fueron registrados en varios códigos e interpretados de varias maneras y en diversas circunstancias. Quedaron fijados en escritura fonética castellana durante la colonia temprana en los textos que he estudiado.

Este trabajo es una primera etapa en el proyecto principal de investigación al que estoy abocada: consolidar las bases para una re-escritura de la historia del Perú desde una perspectiva diversa a la hispanófila. Esta será el sustento para la configuración de una identidad nacional más plural y, por lo tanto, más sana. La que nos constriñe ahora ha sido erigida a partir de modelos europeos, excluyentes de toda otra opción. En lo que respecta al pasado de nuestro país, la conformación de un acervo cultural común es más compleja por cuanto sus elementos no sólo cambian de acuerdo a los momentos históricos, sino que transitan entre varias culturas, varios códigos lingüísticos y no lingüísticos y varias lenguas. Parte de este proyecto es deconstruir el estrecho recinto ideológico en el que la literatura occidental ha confinado a las expresiones estéticas indígenas.

El presente de las naciones americanas, en general, y andinas, en particular, lleva el sello de la colonia española que se expresa aún hoy a través del tratamiento discriminatorio de las sociedades indígenas y mestizas. Tengo la firme convicción de que el conocimiento profundo, desde perspectivas múltiples, de nuestras dramáticas historias contribuirá a que desaparezca esta situación de injusticia social basada en el prejuicio y la desinformación.



## BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, José Luis

- 1992 “El pensamiento renacentista en España y América”. En Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas y Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 155-191.

ACOSTA, José de

- 1962[1590] *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica (2da. ed.).

ADORNO, Rolena

- 1993 “Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth and Seventeenth Century Spanish America”. En *Latin American Research Review*, vol. 28, núm. 3, pp. 135-145.

ALATORRE, Antonio

- 1996 *Los 1,001 años de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica.

ALONSO PEDRAZ, Martín

- 1958 *Enciclopedia del idioma: diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX), etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*. Madrid: Aguilar.

ALTUVE-FEBRES LORES, Fernán

- 1996 *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*. Lima: Estudio Altuve-Febres y Dupuy.

ALVAR, Manuel

- 1970 “Americanismos en la ‘historia’ de Bernal Díaz del Castillo”. En *Revista de Filología Española*, anexo LXXXIX. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998[1588] *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Polifemo.

ANDERS, Martha

1990 *Historia y etnografía: Los mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562*. Lima: IEP.

ANGULO, Domingo

1927 “Noticia del autor”. En *Relación del gobierno (de los incas) del licenciado Fernando de Santillán*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo IX, segunda serie. Lima: Sanmarti.

1924 “Notas biográficas de Estete y Betanzos”. En *Historia de los incas y conquista del Perú*. Lima: Sanmarti.

ANÓNIMO

1951[1586] *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española*. Edición facsimilar. Lima: Instituto de Historia, UNMSM.

ARANÍBAR, Carlos

1967 “Introducción”. En Pedro de Cieza de León, *El señorío de los incas*. Lima: IEP.

1963 “Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI y XVII”. En *Nueva Coronica*, Órgano del Departamento de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 1. Lima.

1995 “Edición, índice analítico y glosario”. En Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.

1969-1970 “Notas sobre la necropompa entre los incas”. En *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXVI. Lima, pp. 108-142.

ARZÁPALO MARÍN, Ramón

1989 “El lenguaje esotérico y literario de don Joan Canul en el ritual de los bacabes”. En *Tlalocan*, Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México, núm. 11. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 375-394.

AVENI, Anthony

1997 *Stairways to the Stars. Skywatching in Three Great Ancient Cultures*. Nueva York: John Wiley and Sons, Inc.

ÁVILA, Francisco de

1991 *Manuscrito quechua de Huarochiri. The Huarochiri Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean religion*. Edición de Frank Salomon y Jorge Urioste. Austin: University of Texas Press, (1ra. edición).

AVNI, Ora

1990 *The Resistance of Reference. Linguistics, Philosophy, and the Literary Text*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.

[ca. 1573-1647]

BAKHTIN, Mikhail

1990 *Speech Genres and Other Essays*. Austin: University of Texas Press.

1988 “Forms of Time and of the Chronotope”. En Michael Holquist (ed.), *The Dialogical Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press, 6th. Paperback Ed.

1982 *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

BALDICK, Chris

2001 *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*. Nueva York: Oxford University Press (2da. edición).

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel

1984 “Introducción”. En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Primera parte*. Madrid: Historia 16 (2da. edición).

BARNADAS, Josep M.

1973 *Charcas 1535-1565. Orígenes históricos de una sociedad colonial*. La Paz: CIPCA.

1998 “Estudio, edición y notas”. En Pedro de la Gasca, *Descripción del Perú (1551-1553)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

BAUER, Brian S.

1996 *El desarrollo del Estado inca*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

BAUER, Brian S. y David S. P. DEARBORN

1995 *Astronomy and Empire in the Ancient Andes: The Cultural Origins of Inka Sky Watching*. Austin: University of Texas Press.

BAUMANN, Max Peter

1996 “Andean Music, Symbolic Dualism and Cosmology”. En M. P. Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes*. Frankfurt y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 15-65.

- BENAVIDES DE RIVERO, Gabriela  
1994 "Edición, prólogo y notas". En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Cuarta parte. Vol. II. La guerra de Chupas*. Lima: PUCP.
- BENDEZÚ, Edmundo  
1986 *La otra literatura peruana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMIN, Walter  
1969 "The Task of the Translator". En Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*. Nueva York: Ed. Schocken.
- BENASSAR, Bartolomé  
1975 *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVI au XX siècle*. París: Hachette.
- BENNETT, Tony  
1987 "Texts in History: The Determination of Readings and Their Texts". En D. Attridge, G. Bennington y R. Young (eds.), *Post-structuralism and the Question of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERTONIO, Ludovico  
1879[1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Edición facsimilar de J. Platzmann. Leipzig: Imp. B.G. Teubner.
- BETANZOS, Juan de  
1987[¿1551?] *Suma y narración de los incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- ¿1551? "Suma y narración de los Yngas...", Manuscrito s/n, Biblioteca Bartolomé March. Palma de Mallorca, 153 folios
- 1996 *Narrative of the Inkas*. Traducción de Roland Hamilton y Dana Buchanan. Austin: University of Texas Press.
- BLÁNQUEZ FRAILE, Agustín  
1975 *Diccionario latino-español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena S.A. (5ta. edición).
- BONAVIA, Duccio  
1985 *Mural Paintings in Ancient Peru*. Traducción de Patricia Lyon, Foreword, John H. Rowe. Indiana University Press.
- BRAVO GUERREIRA, Concepción  
1985 "Introducción y notas". En Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Madrid: Historia 16.

- BRUFAU, Jaime  
1984 "Revisión de la primera generación de la escuela". En Luciano Pereña (ed.), *Francisco Vitoria y la escuela de Salamanca: la ética en la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 383-412.
- BURNS, Kathryn J.  
1997 "Nuns, Kurakas, and Credit: The Spiritual Economy of Seventeenth-Century Cuzco". En *Colonial Latin American Review*, vol. 6, núm. 2, pp. 185-203.
- CALANCHA, Antonio de la  
1975[1638] *Coronica moralizada del Orden de Nuestro Padre San Agustín en el Peru, con sucesos egemplares en esta monarquía*. Lima: Ed. I. Prado Pastor.
- CALVETE DE LA ESTRELLA, Juan Cristóbal  
1963-1965 "Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de Pedro de Gasca". En Juan Pérez de Tudela y Bueso (ed.), *Crónicas del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, tomos 164-168. Madrid: Atlas.
- CANTÙ, Francesca  
1985[1550] "Prólogo y notas". En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda parte. El señorío de los incas*. Lima: PUCP.
- 1989[1550] "Introducción". En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*. Lima: PUCP, (2da. edición).
- 1942 *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*. Volumen II (1535- 1538). Sevilla.
- 1946 *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*. Volumen III (1539-1559). Sevilla.
- CERECEDA, Verónica  
1993 *Una diferencia, un sentido: los diseños de los textiles tarabuco y jalq'a*. Sucre: Antropólogos del Surandino.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo  
2000 *Lingüística aimara*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1999 "Tras las huellas del aimara cuzqueño". En *Revista Andina*, año 17, núm. 1. Cuzco, pp. 137-161.
- 1998 "El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas". En *Revista Andina*, año 16, núm. 2. Cuzco, pp. 417-452.

- 1997 "La primera codificación del aimara". En Klaus Zimmermann (ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 195-258.
- 1995 "Estudio introductorio y notas". En Domingo de Santo Tomás, *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú* (1560). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1987a "Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino". En *Lexis*, vol. XI, núm. 1. Lima, pp. 71-104.
- 1987b *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas y GTZ.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de
- 1984 *Crónica del Perú. Primera parte*. Introducción de Franklin Pease y notas de M. Maticorena. Lima: PUCP.
- 1985 *Crónica del Perú. Segunda parte. El señorío de los incas*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. Lima: PUCP.
- 1989 *Crónica del Perú. Tercera parte*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. Lima: PUCP (2da. edición).
- 1994a *Crónica del Perú. Cuarta parte. Vol. III. Guerra de Quito*. Tomos I y II. Edición, prólogo y notas de Laura Gutiérrez Arbulú. Lima: PUCP.
- 1994b *Crónica del Perú. Cuarta parte. Vol. II. Guerra de Chupas*. Edición, prólogo y notas de Gabriela Benavides de Rivero. Lima: PUCP.
- 1877 *La guerra de Quito*. Tomo I. Prólogo, edición y notas de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imp. M. G. Hernández.
- COBO, Bernabé
- 1956 *Obras*. Edición de Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles. Tomos 91-92. Madrid: Atlas.
- COLODRO, Max
- 2000 *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- COOK, Noble David
- 1998 *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- 1981 *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

- CORNEJO POLAR, Antonio
- 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Ed. Horizonte.
- 1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- COROMINAS, Joan
- 1983 *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Ed. Gredos (3ra. edición).
- COROMINAS, Joan y José A. Pascual
- 1980 *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Biblioteca Románica Hispánica. Madrid: Ed. Gredos.
- CORONIL, Fernando
- 1993 "Can PostColoniality be Decolonized?". En *Public Culture* 5.
- CORTÉS ALONSO, Vicente
- 1986 *La escritura y lo escrito. Paleografía y diplomática de España y América en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- COVARRUBIAS, Sebastián
- 1943[1611] *Tesoro de la lengua castellana española*. Barcelona: Ed. Martín de Riquer.
- 1995[1611] *Tesoro de la lengua castellana española*. Madrid: Ed. Castalia.
- COYNÉ, André
- 1957 "Un español en las Indias: Cieza de León". En *Revista del Museo Nacional*, tomo XXVI. Lima, pp. 11-40.
- CHAKRABARTY, Dipesh
- 1992 "Postcoloniality and the Artifice of History. Who Speaks for the 'Indian' Past?". En *Representations* 37, invierno.
- DE CERTEAU, Michel
- 1975 *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard.
- 1985 "Le croyable. Préliminaires à una anthropologie des croyances". En H. Parret y H. G. Ruprecht (eds.), *Exigences et perspectives de la sémiotique*. John Benjamins Publishing Company, pp. 689-707.
- DE LA VEGA, Garcilaso
- 1960[1617] *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios reales de los incas*. Madrid: Colección de Autores Españoles, tomo 134.

- 1995[1609] *Comentarios reales de los incas*. Edición de Carlos Aranibar. México: Fondo de Cultura Económica.
- DEL BUSTO D., José Antonio  
1987 *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú*. Tomo II. Lima: Ed. Studium.
- DEDENBACH-SALAZAR, Sabine  
1996 “La comunicación con los dioses: sacrificios y danzas en la época prehispánica según las ‘Tradiciones de Huarochiri’”. En Max Peter Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes*. Frankfurt y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 175-196.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal  
1998[1632] *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de J. Ramírez Cabañas. México: Ed. Porrúa (17a. edición).
- 1969[1726] *Diccionario de autoridades*. Edición facsimilar de la Real Academia Española de la Lengua. Madrid: Ed. Gredos.
- 1992 *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia de la Lengua (21ª edición).
- 1920 “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas” (o “Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro”). En H. Urteaga (ed.), *Informaciones sobre el Antiguo Perú. Crónicas de 1535 a 1575*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Tomo III, segunda serie. Lima.
- DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor  
1998 “Dos breves notas sobre el cronista Juan Díez de Betanzos”. En *Revista Andina*, año 16, núm. 1, 1er. semestre. Cuzco, pp. 211- 224.
- 1999 “El intérprete-cronista Juan de Betanzos y los quipucamayos en época del licenciado Vaca de Castro (Cuzco, 1543)”. Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero, Boston: Universidad de Harvard.
- 1994a “Fray Gregorio García, el ‘Origen de los indios’ (1607) y sus usos de la ‘Suma y narración de los incas’ (1551) del cronista Juan de Betanzos”. Trabajo manuscrito. Urbana-Champaign: Universidad de Illinois, diciembre.
- 1994 “Juan de Betanzos y las primeras cartillas de evangelización en la lengua general del Inga (1536-1542)”. En Gabriela Ramos (comp.), *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 65-74.

- 1992 “Juan Díez de Betanzos. Intérprete-cronista del siglo XVI: los años previos a la *Suma y narración de los incas*”. Memoria de bachillerato. Lima: PUCP.
- 1991 “Juan Díez de Betanzos, nuevos datos sobre el cronista”. Ponencia presentada en el Primer Encuentro de Investigadores. Lima: junio.
- DUBOIS, JEAN, *et al.*  
1994 *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*. París: Larousse.
- DUCROT, Oswald y Tzvetan TODOROV  
1972 *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. París: Ed. Du Seuil.
- EAGLETON, Terry  
1991 *Literary Theory. An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ECO, Umberto  
1992 *Interpretation and Overinterpretation*. Con R. Rorty, J. Culler y C. Brooke-Rose. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELIADE, Mircea  
1969 *Le mythe de l'éternel retour*. París: Ed. Gallimard.  
1965 *Le sacré et le profane*. París: Ed. Gallimard.
- ENGUITA UTRILLA, José M.  
1996 “Indoamericanismos léxicos en algunos textos relativos a la conquista y colonización del Nuevo Mundo”. En *Studia Neophilologica*, vol. LXVIII, núm. 2. Scandinavian University Press, pp. 233-243.
- ESCOBAR-RISCO, G.  
1951 “Prólogo”. En Anónimo, *Vocabulario y phrasis en la lengua de los indios del Perú llamada quichua y en la lengua española (1586)*. Lima: Instituto de Historia, UNMSM.
- FANON, Frantz  
1991 *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press.
- FERNÁNDEZ, Diego, o HERNÁNDEZ, el Palentino  
1913-1915 *Primera parte de la historia del Perú*. 2 vols. Edición de Lucas de [1571] Torres. Madrid: Biblioteca Hispania.
- FOSSA, Lydia  
2003 “Glosas cróniques: el mundo andino en quechua y castellano. Glosario de la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos”.

- En <http://www.coh.arizona.edu/spanish/FossaLydia/Betanzos/Betanzos.html>
- 2002 “L'interlocution dans la culture andine”. En *Histoire et Sociétés de l'Amérique Latine*, Revue de ALEPH: Amérique Latine Histories, núm. 13, 2001-1. París: LHarmattan, pp. 99-117.
- 2001 “Glosas croniquenses: el mundo andino en quechua y castellano. Glosario de *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros de Polo Ondegardo*”. En: <http://www.coh.arizona.edu/spanish/FossaLydia/Ondegardo/Ondegardo.html>
- 2000 “Two Khipu, One Narrative”. En *Ethnohistory. The Journal of the American Society for Ethnohistory*, vol. 47, núm. 2, primavera, pp. 453-468.
- 1996 “The Discourse of History en Andean America: Europeans Writing for Europeans”. Ponencia presentada en la Universidad de Michigan.
- 1993a “A Colonial Text as Judicial Arena”. En *Osa Mayor*, Graduate Students Review, núm. 6, Universidad de Pittsburgh, Departamento de Lenguas Hispánicas, verano.
- 1993b “Claves semánticas para una relectura de Cieza”. Tesis de maestría. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, julio.
- 1992 “Los ‘lenguas’: interpretación consecutiva en el S. XVI”. En *Boletín de la Asociación de Traductores*, núm. 4. Lima, septiembre.
- 1991 “Wiraqucha: propuesta de retraducción del nombre”. Ponencia presentada en el 47o. Congreso de Americanistas. Tulane.
- FOUCAULT, Michel  
1977 *Language, Counter-Memory, Practice, Selected Essays and Interviews*. Cornell University Press.
- FRIEDE, Juan  
1959 “La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América”. En *Revista de Historia de América*, núm. 47. México, junio, pp. 45-94.
- GÁLVEZ ASTORAYME, Isabel  
1990 *Quechua ayacuchano. Primer curso*. Lima: Ed. Extramuros, CONCYTEC.
- GARCÍA, Gregorio  
1981[1607] *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. Edición facsimilar de la segunda edición de 1729. México: Fondo de Cultura Económica.

- GENINASCA, J.  
1979 “Interpreter, persuader, transformer”. En A. J. Greimas y E. Landowski (eds.), *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*. París: Hachette.
- GIBSON, Charles  
1966 *Spain in America*. Nueva York: Harper and Rowe.
- GIROUD, J. C.  
1979 “Apologie pour l'historien”. En A. J. Greimas y E. Landowski (eds.), *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*. París: Hachette.
- GODENZZI, Juan Carlos  
1994 “Tradición oral andina: problemas metodológicos del análisis del discurso”. En *América Indígena*, vol. 4, pp. 189-208.
- 1991 “Formas de tratamiento en el discurso de Guaman Poma”. En *Lexis*, vol. XV, núm. 2. Lima: PUCP, pp. 179-193.
- 1987 *Lengua, cultura y región. Diálogo y conflictos en el sur andino peruano*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto  
1984 “Humanismo, retórica y crónicas de la conquista”. En R. González Echevarría (comentarios y prólogo), *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana. Coloquio de Yale*. Venezuela: Monte Ávila Eds., pp. 149-166.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego  
1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM, (2da. edición facsimilar).
- 1989[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM, (3ra. edición facsimilar).
- GONZÁLEZ, Laura y Alicia ALONSO  
1990 “Introducción”. En L. González y A. Alonso (eds.), *El mundo de los incas de Polo de Ondegardo*. Madrid: Historia 16.
- GREIMAS, A. J.  
1983 *Du sens II. Essais sémiotiques*. París: Du Seuil.
- 1989 *Del sentido II. Ensayos semióticos*. Traducción de Esther Diamante. Madrid: Ed. Gredos.

- GREIMAS, A. J. y J. Courtès  
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. París: Hachette.
- 1982 *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Ed. Gredos.
- 1986 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Tome II, (Compléments, débats, propositions)*. París: Hachette Universitaire.
- GRESLOU, François  
1991 “La organización campesina andina”. En F. Greslou (ed.), *Cultura andina agrocéntrica*. Lima: Ed. Practec, pp. 131-160.
- GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo  
1991 “El lenguaje en las culturas andinas y occidental moderna”. En François Greslou (ed.), *Cultura andina agrocéntrica*. Lima: Ed. Pratec, pp. 67-98.
- GRUZINSKI, Serge  
1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècles*. París: Gallimard.
- 1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Traducción de Jorge Ferreiro. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
1993[¿1615?] *Nueva coronica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Vocabulario y traducciones de J. Szeminski. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Haidu, Peter  
1982 “Semiotics and History”. En *Semiotica*, vol. 40, 3-4. Mouton, pp. 187-228.
- HAMILTON, Roland  
1996 *Narrative of the Inkas*. Traducción de Roland Hamilton y Dana Buchanan. Austin: University of Texas Press.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro  
1998 “Un jurista castellano en el encuentro de dos mundos: vida, negocios y descendencia del Licenciado Polo Ondegardo”. En *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, núm. 22. Lima, pp. 199-226.

- 1995 “Agustín de Zárate, contador y cronista indiano (estudio biográfico)”. En Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: PUCP.
- 1989 *Don Pedro de la Gasca (1493-1567). Su obra política en España y América*. Lima: PUCP.
- 1985-1986 “Apuntes para una biografía del Licenciado Polo de Ondegardo”. En *Revista Histórica*, tomo XXXV, Lima, pp. 81-115.
- HENIGE, David  
1998 *Numbers from Nowhere. The American Indian Contact Population Debate*. University of Oklahoma Press.
- HERNÁNDEZ, Ramón  
1992 “Francisco de Vitoria”. En Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 223-241.
- HERRERA, Antonio de  
1954[1601] *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar océano*. Tomo XIII. Madrid: Real Academia de la Historia.
- 1955[1601] *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar océano*. Tomos XIV al XVI. Madrid: Real Academia de la Historia.
- HUDDLESTON, Lee E.  
1967 *Origins of the American Indians. European Concepts, 1492-1729*. Austin: Texas University Press.
- HURTADO DE MENDOZA, William  
1994 *Poesía quechua diglósica*. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.
- HUSSON, Jean-Philippe  
1984 “L'art poétique quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala”. En *Amerindia*, núm. 9, pp. 79-110.
- 2000 “El caso de los textos de autores indígenas. Propuestas para una lectura en simpatía”. Ponencia presentada en el Simposio de Edición y Anotación de Textos Andinos, Harvard.
- 2000 “Permanencia, desaparición, evolución: el destino de los rasgos de origen prehispánico en la literatura quechua”. Ponencia presentada en el Simposio Art. 9 del L Congreso de Americanistas. Varsovia.

## INEANTES, Víctor

- 1998 "Los libros 'traydos y viejos y algunos rotos' que tuvo el bachiller Fernando de Rojas, nombrado autor de la obra llamada *Celestina*". En *Bulletin Hispanique*, 100, núm. 1, enero-junio, pp. 7-51.

## ITIER, César

- 1992 "Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: la 'oración de Manco Capac al Señor del cielo y tierra' de la Relación de Santa Cruz Pachacuti". En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 21 (1), Lima, pp. 177-196.
- 1992 "La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo". En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 21 (3), Lima, pp. 109-151.

## JÁKEALVI-LEYVA, Susana

- 1993 "De la voz a la escritura en la relación de Titu Cusi (1570)". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIX, núm. 37, Lima, pp. 259-277.

## JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

- 1877 "Prólogo". En Pedro de Cieza de León, *La guerra de Quito*, tomo I. Edición y notas de M. Jiménez de la Espada. Madrid: Imp. M. G. Hernández.
- 1965 "Descripción del repartimiento de Atunsora encomendado en Hernando Palomino, jurisdicción de la ciudad de Huamanga, año de 1586". En M. Jiménez de la Espada (comp.), *Relaciones geográficas de Indias*, tomo 183. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, pp. 220-222.
- 1965 "Descripción de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati, encomendado en don Pedro de Córdova, jurisdicción de la ciudad de Guamanga, año de 1586". En *Relaciones geográficas de Indias*, tomo 183. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, pp. 226-236.

## KARTUNNEN, Frances

- 1994 *Between Worlds. Interpreters, Guides and Survivors*. New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press.

## KLOR DE ALVA, J. Jorge

- 1989 "Language, Politics, and Translation: Colonial Discourse and Classical Nahuatl in New Spain". En Rosanna Warren (ed.), *The Art of Translation. Voices from the Field*. Boston: Northeastern University Press, pp. 143-162.

## KRISTEVA, Julia

- 1969 *Séméiotiké. Recherches pour une Sémanalyse*. París: Du Seuil.

## LARA, Jesús

- 1947 *La poesía quechua*. México: Fondo de Cultura Económica.

## LAS CASAS, Bartolomé de

- 1986[1552] *Historia de las Indias*. Edición de A. Millares Carlo y prólogo de Lewis Hanke. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1984 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de André Saint-Lu. Madrid: Ed. Cátedra.
- 1967 *Apologética historia sumaria*. 2 vols. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Serie de Historiadores y Cronistas de Indias (3era. edición).

## LÁZARO, Fernando

- 1985 *Curso de lengua española*. Madrid: Ed. Anaya S. A.

## LEÓN, Pedro R.

- 1973 *Algunas observaciones sobre Pedro de Cieza de León y la Crónica del Perú*. Madrid: Ed. Gredos.
- 1545-1551 "Libro de actas de las sesiones del cabildo. Libro núm. 2". 19 de enero 1545 a 14 de noviembre 1551. Manuscrito del Archivo Departamental del Cuzco.

## LIENHARD, Martín

- 1995 "Oralidad". En *Dispositio*, vol. XVIII, núm. 44, pp. 259-262.
- 1992 *La voz y su huella*. Lima: Ed. Horizonte.

## LISSÓN CHÁVEZ, Emilio (ed.)

- 1943 *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla.

## LIZÁRRAGA, Karen et al.

- 1992 *Killka: una propuesta pedagógica*. Lima: Ed. UNSCH y MNA.

## LOHMANN VILLENA, Guillermo

- 1957 *El corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid: Ed. Cultura Hispánica.
- 1966a *Juan de Matienzo, autor del "Gobierno del Perú" (su personalidad y su obra)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

- 1966b “La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú”. En *Estudios lascasianos. Cuarto centenario de la muerte de fray Bartolomé de las Casas (1566-1966)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, pp. 21-89.
- 1967 *Juan de Matienzo. Gobierno del Perú, 1567 (contribución al estudio de las fuentes de la historia peruana)*. Edición e introducción de G. Lohmann V. París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 1977 *Las ideas jurídico-políticas de la rebelión de Gonzalo Pizarro. La tramoya doctrinal del levantamiento contra las Leyes Nuevas en el Perú*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- 1984 “Propuestas de solución de juristas y políticos”. En Luciano Pereña (ed.), *Francisco Vitoria y la escuela de Salamanca: la ética en la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 631-658.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco  
1965[1552] *Hispania victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias*. Madrid.
- 1552 *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de México de la Nueva España*. Zaragoza: Casa de Agustín Millán.
- LOTMAN, Yurij y B. A. USPENSKY  
1990 “On the Semiotic Mechanism of Culture”. En *Critical Theory since 1965*. Adams & Searle Eds.
- LOZANO CASTRO, Alfredo  
1996 *Ciudad andina. Concepción cultural. Implicaciones simbólicas y técnicas*. Quito: CONAIE/FAD-PUCE/FEPP/CIUDAD.
- 1991 *Quito ciudad milenaria. Forma y símbolo*. Cayambe: Ediciones Abya-Yala.
- 1991 *Cuenca ciudad prehispánica. Significado y forma*. Cayambe: Ediciones Abya-Yala-Ciudad.
- LUCENA, Manuel  
1984 “Crisis de la conciencia nacional: las dudas de Carlos V”. En Luciano Pereña (ed.), *Francisco Vitoria y la escuela de Salamanca: la ética en la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 163-198.

- MAC CORMACK, Sabine  
1995 “Limits of Understanding. Perceptions of Greco-Roman and Amerindian Paganism in Early Modern Europe”. En Karen Ordahl Kupperman (ed.), *America in European Consciousness, 1493-1750*. Chapel Hill y Londres: University of North Carolina Press.
- 1991 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- MAINGUENEAU, Dominique  
1980 *Introducción a los métodos de análisis del discurso*. Traducción de Lucía Castro. Argentina: Hachette.
- MANNHEIM, Bruce  
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- 1990 “Semantic Coupling in Quechua Verse (A Study in Parallelism, Word Meaning, and Cultural Analysis)”. Documento manuscrito.
- 1562 Manuscrito de 1562, “Liguiyacha vs. Yauri sobre Llacua”, mayo-diciembre, sin numerar. Archivo Nacional del Perú.
- 1573 Manuscrito de 1573, referido a la venta del azogue en las minas de plata, sin numerar. Archivo de Zacatecas de la William L. Clements Library de la Universidad de Michigan.
- MASI DE CASANOVA, E.  
1999 “Ayllus y parcialidades: ¿equivalentes lingüísticos o conceptos relacionados?”. En *Español 530*. Tucson: Department of Spanish and Portuguese University of Arizona.
- MARTIN, Luis  
1989 *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru*. Dallas: Southern Methodist University Press (2da. edición).
- MARTÍN RUBIO, María del Carmen  
1987 “Estudio preliminar”. En Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas (¿1551?)*. Edición de M. C. Martín Rubio. Madrid: Ed. Atlas.
- MARTÍNEZ, José Luis  
1984 *Pasajeros de Indias. Viajes transatlánticos en el siglo XVI*. México: Alianza Editorial.

- MATEOS, Francisco, S. J.  
1950 "Constituciones para indios del Primer Concilio Limense. 1552". En *Misionalia Hispánica*, año VII, núm. 19, Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, pp. 5-54.
- MATICORENA ESTRADA, Miguel  
1955 "Cieza de León en Sevilla y su muerte en 1554. Documentos". En *Anuario de Estudios Americanos*, 12.  
1984 "Nota". En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: PUCP.  
1990a "Los Cazalla de Cieza de León en España y en el Perú". En *Revista Época*, núm. 240. Lima: octubre, pp. 29-30.  
1990b "Cieza de León y los Llerena de España y América". En *Revista Época*, núm. 241. Lima: noviembre, pp. 24-26.  
1991 "Cieza en Lima y Sevilla". En *El Peruano*. Lima: enero, A-5.  
1992 "El 'Yo vi, yo oí' de Cieza". En *El Peruano*. Lima.
- MATIENZO, Juan de  
1967[1567] *Gobierno del Perú (1567)*. Tomo XI. Edición y estudio preliminar de G. Lohmann V. París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MAZZOTTI, José Antonio  
1995 "En virtud de la materia: nuevas consideraciones sobre el subtexto andino de los *Comentarios reales*". En *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, núms. 172-173, julio-diciembre, pp. 385-421.  
1994 "Betanzos: de la 'épica' incaica a la escritura coral. Aportes para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 20, núm. 40. Lima.
- MEDINACELLI, Ximena  
2003 *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca, S. XVII*. La Paz: IFEA e IEB.
- MENDIBURU, Manuel de  
1902 *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco*. Lima: Imprenta del Estado.

- McMAHON, Dorothy  
1953 "Variations in the text of Zárate's *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*". En *Hispanic American Historical Review*, XXXIII, 4, noviembre.
- MIGNOLO, Walter D.  
1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. University of Michigan Press, Ann Arbor.  
1993 "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?". En *Latin American Research Review*, otoño.  
1992 "Nebrija in the New World. The Question of the Letter, the Colonization of Amerindian Languages, and the Discontinuity of the Classical Tradition". En *L'Homme*, XXXII, abril-diciembre, pp. 185-207.  
1989 "Colonial Situations, Geographical Discourses...". En *Dispositio*, vol. XIV, núm. 36-38, pp. 93-140.  
1989 "Sobre alfabetización, territorialidad y colonización. La movilidad del sí mismo y del otro". En *Filología*, XXIV, 1-2. Buenos Aires.  
1986 "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)". En *Dispositio*, vol. XI, 28-29. Ann Arbor, pp. 137-160.
- MILLA BATRES, Carlos  
1995 *Atlas histórico y geográfico del Perú. Descubrimiento, conquista y virreinato*. Lima: Ed. Milla Batres.
- MILLA VILLENA, Carlos  
1992 *Génesis de la cultura andina*. Lima: Ed. Colegio de Arquitectos (3ra. edición).
- MILLONES FIGUEROA, Luis  
1998 "La imagen de los incas en la Crónica del Perú de Pedro Cieza de León". Ponencia presentada en la Universidad de Stanford.  
2001 *Pedro de Cieza de León y su crónica de Indias. La entrada de los incas en la historia universal*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y PUCP.
- MILHOU, Alain  
1981-1983 "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques". En Marie-Cécile Bénassy (ed.), *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde III*. Paris: L'Harmattan, pp. 11-54.

- 1977 "Aspirations égalitaires et société d'ordres". En A. Redondo (comp.), *Les mentalités dans la péninsule ibérique et en Amérique Latine aux XVI et XVII siècles. Histoire et problématique*. Tours, pp. 9-32.
- MOLINA, Cristóbal de  
1988 *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.
- MOLINER, María  
1984 *Diccionario de uso del español*. 2 vols. Madrid: Ed. Gredos.
- MOORE, Jerry D.  
1996 *Architecture and Power in the Ancient Andes. The Archaeology of Public Buildings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORALES PADRÓN, Francisco  
1979 *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Ed. Cultura Hispánica, Centro Iberoamericano de Cooperación.
- MORALES Y ELOY, Juan  
1942 *Ecuador. Atlas histórico-geográfico. Quito. Los orígenes del reino. La audiencia y presidencia. La República*. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- MOUSTAPHA, Monique  
1977 "Encore le 'Parecer de Yucay'. Essai d'attribution". En *Ibero-Amerikanisches Archiv. Neue Folge*, III, núm. 2. Berlín, pp. 215-229.
- MUÑOZ DELGADO, Vicente  
1992 "El pensamiento lógico". En Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 347-404.
- NÁCAR FUSTER, Eloíno y Alberto COLUNGA, O. P.  
1951 *Sagrada Biblia*. Prólogo de Gaetano Cicognani. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: Editorial Católica S. A. (4ta. edición).
- NIRANJANA, Tejaswini  
1992 *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. University of California Press.
- 1994 "Colonialism and the Politics of Translation". En Alfred Arteaga (ed.), *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham y Londres: Duke University Press.

- 1990 "Normas para la transcripción de documentos históricos hispano-americanos". Aprobadas mediante la resolución núm. 9 de la Primera Reunión Interamericana sobre Archivos (Washington, D. C., 27 de octubre de 1961). Folleto distribuido por el Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú en junio.
- NOWACK, Kerstin  
2002 "Las intenciones del autor: Juan de Betanzos y la *Suma y narración de los incas*". En *Revista Andina*, núm. 34. Cuzco: enero, pp. 47-64.
- O'CONNORS, J.J. y E. F. ROBERTSON  
1999 "Historia de los matemáticos". En [http://www\\_groups.dcs.stand.ac.uk/~history/Mathematicians/Ptolemy.html](http://www_groups.dcs.stand.ac.uk/~history/Mathematicians/Ptolemy.html), abril.
- ONDEGARDO, Polo  
1990[1571] *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros... (El mundo de los incas)*. Edición de Laura González y Alicia Alonso. Madrid: Historia 16.
- 1571 "... Notable daño que resulta de no guardar a estos yndios sus fueros...". Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 2821.
- 1940[1561] "Informe... al Licenciado Brivesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú". En *Revista Histórica*, tomo XIII. Lima, pp. 125-196.
- 1917 "Del linaje de los incas y cómo conquistaron". Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo IV. Lima, pp. 45-94.
- 1933 "Traslado de un cartapagio... Del linaje de los Ingas y como conquistaron". Biblioteca Nacional de Madrid, signatura B-135 (núm. 1173 del *Catálogo* de Julián Paz).
- 1917[¿1565?] "Copia de unos capítulos de una carta del licenciado Polo, vecino de la ciudad de La Plata, para el doctor Francisco Hernández de Liébana". Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo IV. Lima, pp. 153-160.
- 1917 "Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco". Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo IV. Lima, pp. 3-43.
- 1917[1562] "Ordenanzas de las minas de Guamanga". Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo IV. Lima, pp. 139-151.

- 1906[1585] "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad". En *Revista Histórica*, tomo I, núm. 1. Lima, pp. 192-206.
- 1906[1585] "Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo". En *Revista Histórica*, tomo I, núm. 1. Lima, pp. 207-231.
- OSTERREICHER, Wulf  
1994 "El español escrito por semicultos. Competencia escrita de impronta oral en la historiografía indiana". En J. Lüdtke (comp.), *El español de América en el siglo XVI. Actas del Simposio del Instituto Iberoamericano de Berlín*. Francfort y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 155-190.
- OUELLET, Pierre  
1992 *Voir et savoir. La perception des univers du discours*. Collection L'Univers des Discours. Québec: Editions Balza.
- 1988 "Enonciation et perception. La représentation sémiolinguistique des événements perceptifs". En *RSSI*, vol. 8, 1-2.
- PEASE G. Y., Franklin  
1997 "Los cronistas y la escritura de la historia incaica". En Rafael Varón y Javier Flores (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima: IEP y Banco Central de Reserva del Perú.
- 1995 *Las crónicas y los Andes*. Lima: PUCP y Fondo de Cultura Económica.
- 1992a *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: PUCP.
- 1992b "Las primeras versiones españolas sobre el Perú". En *Colonial Latin American Review*, vol. 1, núms. 1-2, pp. 65-76.
- 1991 *Los incas*. Lima: PUCP.
- 1988 "Las crónicas y los Andes". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, núm. 28. Lima, pp. 117-158.
- 1984 "Introducción". En Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Primera parte (1550)*. Lima: PUCP.

- PEREÑA, Luciano  
1992 "El proceso a la conquista de América". En Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 193-222.
- 1984 "La escuela de Salamanca y la duda indiana". En L. Pereña (ed.), *Francisco Vitoria y la escuela de Salamanca: la ética en la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 291-344.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio  
1986 *Bartolomé de las Casas en el Perú. El espíritu lascaiano en la primera evangelización del imperio incaico. 1531-1573*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1995 *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas. Edición crítica del Parecer de Yucay (1571)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- PÉREZ DE TUDELA BUESO, Juan  
1963 "Prólogo". En *Crónicas del Perú*, tomo 1. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- PERRON, Paul y Gilles THÉRIEN  
1990 "Ethno-Historical Discourse: Jean Brébeuf's Jesuit Relation of 1636". En *The American Journal of Semiotics*, vol. 7, núms. 1-2, Indiana University Press.
- PIZARRO, Hernando  
1921[1533] "A los magníficos señores oidores de la audiencia real de Su Majestad que residen en la ciudad de Santo Domingo". En *Revista Histórica*. Lima, pp. 167-180.
- PIZARRO, Pedro  
1986 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición y consideraciones preliminares de G. Lohmann V., notas de P. Duviols. Lima: PUCP.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl  
1986[1962] *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Banco de Crédito.
- 1969 *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima: UNMSM (2da. edición).
- 1950 "Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la conquista del Perú". En *Documenta II*. Lima.

- 1944-1948 *Cedulario del Perú; siglos XVI, XVII y XVIII*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú, 1-3. Lima: Departamento de Relaciones Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.
- POTTIER, Bernard  
1983 "Introducción". En B. Pottier (coord.), *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: Unesco-Monte Ávila Editores.
- POUPENEY-HART, Catherine  
1994 "El 'cuento' en la crónica. Ejemplos en la relación de Francisco Vazquez". En J. Ortega y J. Amor y Vázquez (eds.), *Conquista y contraconquista: la escritura del Nuevo Mundo*. Actas del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. México, pp. 159-166.
- PRAKASH, Gyan  
1992 "Postcolonial Criticism and Indian Historiography". En *Social Text*.
- PRATT, Mary Louise  
2002 "The Traffic in Meaning: Translation, Contagion, Infiltration". En *Profession 2002*. Nueva York: Modern Language Association of America, pp. 25-36.
- PRESTA, Ana María  
1997 "Encomienda, Family, and Business in Colonial Charcas (Modern Bolivia): The Encomenderos of La Plata, 1550-1600". Tesis. Ohio State University.
- PUIGGRÓS, Rodolfo  
1989 *La España que conquistó el Nuevo Mundo*. Bogotá: Ed. El Ancora.
- PULGAR VIDAL, Javier  
1996 *Geografía del Perú*. Lima: Peisa (10a. edición).
- PUPO-WALKER, Enrique  
1984 "Primeras imágenes de América: notas para una lectura más fiel de nuestra historia". En R. González Echevarría (comp. y prólogo), *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana. Coloquio de Yale*. Venezuela: Monte Ávila Eds., pp. 85-103.
- 1982 *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción. Siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Madrid. Ed. Gredos.

- RAMOS, Demetrio  
1987 "La prospección incaica de Juan de Betanzos a mediados del XVI: el carácter de sus trabajos y su apreciación de la infraestructura político-social". En Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas (1551)*. Madrid: Ed. Atlas, pp. xlvii- lvii.
- RASTIER, François  
1987 *Sémantique interprétative*. París: Presses Universitaires de France.
- 1989 *Sens et textualité*. París: Hachette.
- 1991 *Sémantique et recherches cognitives*. París: Hachette.
- REGALADO DE HURTADO, Liliana (ed.)  
1992 *Instrucción del inca don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui al licenciado don Lope García de Castro (1570)*. Colección Clásicos Peruanos. Lima: PUCP.
- RIVARA DE TUESTA, María Luisa  
1998 "El quipu y su importancia en el sistema educacional prehispánico". Ponencia presentada al XX Congreso Mundial de Filosofía. Boston.
- RIVAROLA, José Luis  
1990 *La formación lingüística de Hispanoamérica: diez estudios*. Lima: PUCP.
- ROBLES, Laureano  
1992 "El pensamiento filosófico en España". En Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 15-49.
- RODRÍGUEZ SUYSUY, Víctor Antonio  
1991 "Visión endógena de la cultura andina". En François Greslou (ed.), *Cultura andina agrocéntrica*. Lima: Practec, pp. 49-66.
- ROMERO, Carlos A.  
1917 "El licenciado Juan Polo de Ondegardo". En *Revista Histórica*, tomo V. Lima, pp. 452-469.
- 1921 "A los señores Oidores de la Audiencia Real de Su Magestad". Carta de Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Domingo. En *Revista Histórica*. Lima, pp. 165-180.
- 1940 "Introducción". En "Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú". En *Revista Histórica*, tomo XIII. Lima, pp. 125-127.

- ROSENBLAT, Ángel  
1977 *Los conquistadores y su lengua*. Caracas: Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María  
1975 “Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispánico”. En *Revista del Museo Nacional*, tomo XLI. Lima, pp. 311-349.
- 1998 *Ensayos de historia andina II: pampas de Nasca, género, hechicería*. Lima: IEP y Banco Central de Reserva del Perú.
- 1993 *Ensayos de historia andina. Élités, etnias, recursos*. Lima: IEP y Banco Central de Reserva del Perú.
- 1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
- 1981 *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*. Lima: IEP.
- RUCQUOI, Adelina  
1987 “Sociétés urbaines et universités en Castille”. En Daniel Poirion (coord.), *Milieux universitaires et mentalité urbaine au Moyen Age*. París: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 103-117.
- RUIZ PÉREZ, Pedro  
1998 “Observación sobre libros y lecturas en círculos cultos (a propósito de Mal Lara y el humanismo sevillano)”. En *Bulletin Hispanique*, tomo 100, núm. 1, Burdeos: enero-junio, pp. 53-68.
- SACO RODRÍGUEZ, Óscar  
1995 “Reseña histórica de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos”. En *Boletín de Lima*, núm. 97. Lima, pp. 33-35.
- SAINT-LU, André  
1984 “Introducción”. En Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Ed. Cátedra.
- SÁMANO, Juan de  
1985 “Relación Sámano-Xerez”. En Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Edición de Concepción Bravo. Madrid: Historia 16, pp. 175-184.
- SANTILLÁN, Fernando (o Hernando) de  
1927[1574] *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. Lima: Imprenta Sanmarti.

- SANTO TOMÁS, Domingo de  
1951[1560a] *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: UNMSM.
- 1995[1560b] *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú*. Introducción y notas de Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- SARANYANA, Joseph Ignasi (dir.)  
1999 *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la guerra de sucesión (1493-1715)*. Vol. I. Francfort y Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro  
1988[1572] *Historia general llamada índica*. Madrid: Ed. Miraguano y Ed. Polifemo.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich  
1992 “From the Different Methods of Translating”. En Rainer Schulte y John Biguenet (eds.), *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*. Oxford: University of Oxford Press.
- SHERZER, Joel  
1992 *Formas del habla kuna. Una perspectiva etnográfica*. Colección 500 Años, 54. Cayambe: Abya-Yala y MLAL.
- SIERRA CORELLA, Antonio  
1947 *La censura en España. Índices y catálogos de libros prohibidos*. Madrid: Imp. Góngora.
- SILVERBLATT, Irene  
1990 *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- SNELL-HORNBY, Mary  
1990 “Linguistic Transcoding or Cultural Transfer? A Critique of Translation Theory in Germany”. En Susan Bassnett y André Lefevere (eds.), *Translation, History and Culture*. Londres y Nueva York: Pinter Publishers, pp. 79-86.
- SOLANO, Francisco de  
1993 “Aprendizaje y difusión del español entre indios (1492/1820)”. En Marie-Cécile Bénassy, Jean Pierre Clément y Alain Milhou (coords.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*. París.

- 1992 "Lengua y relación: la intercomunicación entre aborígenes y españoles (1942-1556)". En *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento*, tomo IV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 113-129.
- 1991 *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1988 *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias. Siglos XVI-XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SOMEDA, Hidefuji  
1999 *El imperio de los incas. Imagen del Tawantinsuyu creada por los cronistas*. Lima: PUCP.
- SPALDING, Karen  
1984 *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- 1988 *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- SPIVAK, Gayatri  
1988 "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En Ranajit Guha y G. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- SULLIVAN, William  
1996 *The Secret of the Inkas. Myth, Astronomy, and the War Against Time*. Crown.
- SZEMINSKI, Jan  
1990 "Un texto en el idioma olvidado de los inkas". En *Histórica*, vol. XVI, núm. 2. Lima: Instituto Histórico del Perú, pp. 379-388.
- TAYLOR, Gerald  
1985 "Un documento quechua de Huarochirí-1607". En *Revista Andina*, año 3, núm. 1. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 157-185.
- TERCER CONCILIO LIMENSE  
1984[1584] *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios...* Edición facsimilar. Lima: Petroperú.

- TOLEDO, Francisco de  
1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1575-1580*. Introducción de Guillermo Lohmann y transcripción de Justina Sarabia Viejo. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- TORERO, Alfredo  
1972 "Lingüística e historia de la sociedad andina". En Alberto Escobar (comp.), *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP, pp. 47-106.
- 1974 *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- 1984 "El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso de Ecuador". En *Revista Andina*, año 2, núm. 2. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 367-402.
- 1986 "Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana". En *Revista Andina*, año 4, núm. 2. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1990 "Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales". En *Revista Andina*, año 8, núm. 1. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 237-263.
- 1994 "El idioma particular de los incas". En Julio Calvo Pérez (ed.), *Estudios de lengua y cultura amerindias I*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 231-240.
- 1997 "Entre Roma y Lima. El *lexicon* quichua de fray Domingo de Santo Tomás (1560)". En Klaus Zimmerman (ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 271-291.
- TROUILLOT, Michel-Rolph  
1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- URTEAGA, Horacio H. (ed.)  
1920 "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas" o "Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro". En *Informaciones sobre el Antiguo Perú. Crónicas de 1535 a 1575*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo III, segunda serie. Lima.

URTON, Gary

- 1990 *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
- 1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- 1998 "From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipus*". En *Ethnohistory*, vol. 45, núm. 3, verano.

VALLADOLID RIVERA, Juan

- 1991 "Ágroastronomía andina". En François Greslou (ed.), *Cultura andina agrocéntrica*. Lima: Pratec.

VARGAS LLOSA, Mario

- 1992 "El nacimiento del Perú". En *Hispania*, vol. 75, núm. 4, octubre.

VEGA, Juan José

- 1974 "Prólogo y colofón". En *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas de Collapiña, Supno y otros quipucamayos*. Lima: Ed. Biblioteca Universitaria.

VENUTI, Lawrence

- de 1993 "Translation as Cultural Politics: Regimes of Domestication in English". En *Textual Practice*, vol. 7, núm. 2. Routledge: verano, pp. 208-223.

VEYNÉ, Paul

- 1979 *Comment on écrit l'histoire?* París: Du Seuil.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio

- 1987 "Juan Díez de Betanzos y el Cuzco". En Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas (¿1551?)*. Madrid: Ed. Atlas, pp. xxxi-xlv.

VILLARIAS ROBLES, Juan J. R. y María del Carmen MARTÍN RUBIO

1998. "Sobre el autor". En Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. Madrid: Ed. Polifemo

VITORIA, Francisco de

- 1974 *Relecciones. Del Estado, de los indios y del derecho de guerra*. Introducción de A. Gómez Robledo. México: Ed. Porrúa.

WACHTEL, Nathan

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

WEDIN, Ake

- 1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes. Estudio crítico*. Colección Studia Historica Gothoburgensia VII. Scandinavian University Books, Uppsala.

WOLFF, Hans (ed.)

- 1992 *America. Early Maps of the New World*. Munich: Prestel.

XEREZ, Francisco de

- 1985 *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Edición de Concepción Bravo. Madrid: Historia 16.

ZÁRATE, Agustín de

- 1557 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Sevilla: Alonso Escrivano (2da. edición).

- 1995 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: PUCP.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge

- 1948 "Primitivas lenguas de la costa". En *Revista del Museo Nacional*, tomo XVII. Lima, pp. 114-119.

ZUIDEMA, Tom

- 1995 *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas*. Lima: PUCP.

- 1989 "El parentesco inca: una nueva visión teórica". En Manuel Burga (comp.), *Reyes y guerreros*. Lima: Fomeciencias.

ZUMTHOR, Paul

- 1985 "Le texte médiévale, entre oralité et écriture". En H. Parret y H. G. Ruprecht (eds.), *Exigences et perspectives de la sémiotique*. John Benjamins Publishing Company, pp. 827-843.

- 1987 *La lettre et la voix. De la "littérature" médiévale*. París: Du Seuil.

*Diagramado en el*  
**INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS**  
*por MERCEDES DIOSES*  
*Corrección de Pruebas: SARA MATEOS F.-M.*  
Impreso en los talleres gráficos de  
**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**  
Psje. María Auxiliadora 156 - Breña  
Telfs.: 332-3229 / 424-8104  
Lima-Perú