

Los Incas en la Colonia

Por: *Franklin Pease G. Y.*

Para un análisis inicial acerca de este asunto, debo hacer alguna explicación previa. Me refiero, por ejemplo, a la situación del *Inka* en los primeros momentos en que se produce este encuentro entre dos mundos, que origina cambios sustanciales en la sociedad andina; encuentro que se produce a raíz de la invasión española y que desde ese momento genera una serie de situaciones que afectan también la propia imagen del *Inka*.

Me ocuparé inicialmente de cómo se concebía al *Inka* durante el Tawantinsuyu, pero ello significa recordar que nuestros testimonios en torno al mismo provienen sustancialmente del primer momento posterior a la invasión española del siglo XVI. El *Inka* de las crónicas no es un *Inka* standard; el *Inka* de las crónicas es una categoría que se va construyendo.

Los autores de las primeras crónicas no saben todavía quién es el *Inka*. Si se revisa, por ejemplo, el primer documento importante sobre la historia de aquellos años, la llamada "Relación Sámano-Xerez", que fuera escrita en 1528, se apreciará que en ella no se encuentra ninguna referencia al *Inka*. La relación aludida fue firmada por Juan de Sámano, un funcionario de la corte de Carlos V, y durante un tiempo se atribuyó al primero la paternidad de este breve texto. Posteriormente se pensó que uno de los personajes que habría ido en el mismo viaje en la nave comandada por Bartolomé Ruíz, podría haber sido el autor, era natural que se pensara en Francisco de Xerez, posteriormente importante cronista del Perú. Finalmente, se afirmó que el autor podría haber sido el propio Bartolomé Ruíz¹. Pero lo importante para nuestro tema es que los pobladores andinos y los navegantes españoles de aquellos días iniciales del contacto no tenían aún conocimiento entre sí, a duras penas los españoles habían capturado algunos jóvenes en las costas norteñas de la región andina, y los llevaron consigo; éstos iban a ser después los precarios intérpretes de Cajamarca.

1 Véase Porras Barrenechea, Raúl, *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*, París, 1937, y Salas, Alberto Mario, ed., *Crónicas iniciales de la Conquista del Perú*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1987.

En 1534 se publicaron los dos primeros libros que relataban los acontecimientos de la conquista del Perú. En primer lugar, se imprimió en Sevilla la *Relación de la conquista del Perú*, que fuera impresa en forma anónima y que —en los años 30 del presente siglo— fuera atribuida a Cristóbal de Mena en un estudio de Raúl Porras Barrenechea. Hoy se puede discutir dicho planteamiento, pues hay una duda importante basada en documentos muy conocidos, que fueron publicados por el propio Porras, los mismos que ofrecen la posibilidad de que Cristóbal de Mena hubiera estado en Panamá el 1° de agosto de 1533. Ahora bien, Atahualpa fue ejecutado en Cajamarca el 26 de julio de dicho año; el autor de la *Relación de la conquista del Perú* afirma que vio la ejecución, si así fuera, no podría haber llegado a estar en Panamá el 1° de agosto de dicho año. Es cierto que no puede dejarse de lado que el propio Mena no viera, efectivamente, la muerte de Atahualpa y completara su relación con informaciones de segunda mano, corrientes entre los españoles que entonces transitaban entre los Andes y España².

La otra crónica de 1534 es la *Verdadera relación de la conquista del Perú*, escrita por Francisco de Xerez y publicada en la misma imprenta sevillana de Bartolomé Pérez donde se editó el texto atribuido a Mena. En ninguno de los mencionados textos se menciona siquiera la palabra *Inka* (ni inca, ynga, u otras formas). ¿Por qué los españoles no saben en aquel momento que existe el *Inka*?

Inka es una noción que hoy conocemos mejor que ellos. Se trata de una categoría que ha funcionado en la mentalidad andina durante mucho tiempo después de la invasión española, y que ha tenido su propia historia. Se recuerda en las versiones de los mitos que se pueden encontrar en nuestros tiempos en la región. José María Arguedas precisaba alguna vez, hace años, que *Inka* quería decir "modelo originante de todo ser", es decir, un arquetipo. En esto habría una coincidencia con modernas investigaciones de otros especialistas como Jorge Flores Ochoa o Gerald Taylor, los cuales trabajaron las nociones de *enqa* o *cámaq*, nociones equivalentes a principio generador del mundo, de la gente, de las cosas³. Pero los primeros cronistas no disponían de la capacidad suficiente para poder recoger este tipo de informaciones; Xerez. Mena (o cualquiera que fuera el autor de la relación publicada como anónima en 1534), o Pedro Sancho,

2 La carta aludida fue escrita por el Licenciado Gaspar de Espinosa, quien relató que "vino por esta Mar del Sur la gran nueva de lo descubierto en las provincias del Perú por el Gobernador e Adelantado Don Francisco Pizarro e capitán e Mariscal Don Diego de Almagro, su compañero e los españoles que con ellos están". Añadió Espinosa que su carta la llevaría a España el capirán Cristóbal de Mena, y anunciaba asimismo que Hernando Pizarro estaba por llegar a Panamá procedente del Perú Cf. Raúl Porras ed., *Cartas del Perú*. Lima 1959: 66; también Luis Andrade Reimers, *La verdadera historia de Atahualpa*, Quito 1978: 194 y ss.

3. Flores Ochoa, Jorge, "Enga, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores", *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, París, 1976; Taylor, Gerald, "Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri", *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, París, 1976.

quien escribe un año después que los dos anteriores (es decir, en 1534), no tenían capacidad suficiente de traducción.

Durante mucho tiempo los historiadores han aceptado —siguiendo a los cronistas— que en los acontecimientos de Cajamarca hubo intérpretes. Hoy día podemos afirmar que tales "intérpretes" no estaban en condiciones de traducir con cierta eficiencia, porque se trataba de personas que habían sido extraídas de su medio y llevadas en un barco a través de los mares hasta Sevilla, habían vivido mayormente en un puerto, entre marineros y, de pronto, se hallaban de regreso en los Andes. Se les pedía traducir no solamente conversaciones triviales, sino discusiones que podían ser muy complicadas; además debían hacer lo propio —en casos muy notorios, como la entrevista del P. Valverde con Atahualpa— con discursos o textos que tenían un carácter jurídico o teológico que los hacía particularmente difíciles: tal es el caso del requerimiento. Este, que terminaba siendo el instrumento para la justificación del dominio español en los Andes, requería de una sutileza de traducción que ninguno de ellos —Felipe o Martín, apodados despectivamente Felipillo o Martinillo— podían estar en condiciones de realizar y, naturalmente, tampoco podían poner en español aquellas categorías andinas que tenían un valor específico. Me refiero a *Inka* por ejemplo. Justamente el tema que nos convoca.

Sin embargo, hubo un cronista de aquellos que se suponía que había escrito muy temprano, que es el primero que menciona al *Inka*, y no solamente lo hace, sino que además incrementaba el número de los nombres de los incas que los españoles del momento conocían. Me refiero a la relación atribuida a Miguel de Estete.

Miguel de Estete es el autor de un texto que se halla incluido en la *Verdadera relación* de Francisco de Xerez, en donde se relata el viaje de Hernando Pizarro desde Cajamarca hasta Pachacama, y es el presunto autor de un segundo escrito que se le ha atribuido normalmente desde que, en 1918, fuera publicado por el historiador ecuatoriano Carlos M. Larrea⁴.

Se presumió entonces que este último texto —la *Noticia del Perú*— había sido escrito en tiempos muy cercanos a la invasión española, en los primeros días contemporáneos a aquellos en los que se escribieron los mencionados anteriormente (el de Xerez y el que fuera atribuido a Mena), y que lo más tardíamente que podía ser fechado era 1535. Sin embargo, si cotejamos, no la biografía personal del cronista, ni su tránsito por el Perú, sino el tipo de información andina de que dispuso, caeremos en la cuenta de que pertenece a una "segunda generación" de autores. Mientras que Xerez, el Anónimo sevillano o Pedro Sancho a duras penas pueden identificar a Huáscar como el "Cuzco joven", a Huayna Cápac como el "Cuzco viejo", y comprobamos que el

4 Larrea, Carlos M., *El descubrimiento y la conquista del Perú. Relación inédita de Miguel de Estete*, Separata del *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, I, 3, Quito, 1918; véase Salas, ed. 1987, citado Véase Pease G. Y., Franklin, "Nota sobre la Noticia del Perú", en *Cultures et sociétés. Andes et Mésio-Amérique. Melanges en hommage a Pierre Duviols. Etudes recueillies par Raquel Thiercelin*, Vol. II (633-642). Aix-en Provence, 1991.

único que tiene nombre propio es Atahualpa (Atabalipa, Tubalipa, etc.), por contraste se aprecia que su presunto contemporáneo (el autor de la *Noticia del Perú*), quien debiera haber dispuesto de similar información, era capaz de identificar a los últimos incas por su nombre propio, añadía el de Huayna Cápac; sabe cosas que los autores de la década de 1530 desconocían, puede identificar qué es un *suyu*, puede precisar una serie de términos en *runasimi*. Entonces procede la interrogación sobre hasta qué punto puede ser este texto tan temprano como los dos otros mencionados. No lo es. Probablemente se escribió unos diez años más tarde; pertenece a la década de 1540 y no a la de 1530; pero allí en el texto de la *Noticia del Perú* nos encontramos por primera vez con una información concreta: *Inka* quiere decir rey. Esta traducción de *Inka* como "rey" permite dar inicio a una larga serie de identificaciones del *Inka* como un monarca, que a partir de ese momento se generalizan en las crónicas.

Un decenio más tarde del momento en el cual presuntamente se escribió la *Noticia del Perú*, es decir en 1550, van a terminarse de escribir libros fundamentales, me refiero a la *Suma y narración de los incas* que preparara Juan de Betanzos en el Cuzco, así como también a la segunda parte de la *Crónica del Perú* de Pedro de Cieza de León⁵. En ambos encontramos algo muy diferente de todo lo anterior. Los primeros cronistas nos habían hablado muy ligeramente de las cosas andinas, apenas conocían la región y sus datos sobre los propios incas eran aún muy precarios. Ahora, Cieza y Betanzos nos presentan una genealogía completa de incas, ya organizada; se trataba de un número y una precisión mucho más completa de los mismos. El *Inka* no solo es un rey claramente identificable como tal, a la manera europea, es también parte de una complicada y antigua dinastía.

Hemos asistido a una transformación, esta no es solamente producto de la mayor información que podían recoger los autores, también lo es de una elaboración que ha ido produciendo textos mejor escritos y acordes con las nociones históricas de su tiempo en Europa. En ambas elaboraciones, el *Inka* va a aparecer en la forma como lo podemos definir en la época de los cronistas clásicos, y es la noción que más ha pervivido a lo largo del tiempo hasta que, en los últimos años, ha sido más visible y se ha podido entender mejor que *Inka* no era un rey a la manera europea sino una divinidad, un mediador entre un mundo sagrado y otro profano, que *Inka* era un "modelo y origen de todo ser" como, a fin de cuentas, ha podido comprobar la etnología interrogando al poblador andino de nuestros días. Ha podido verificarse, entonces, que la imagen del *Inka* que habíamos visto en las crónicas, tan similar a la que podían tener los españoles de un Carlos V o un Felipe II, se transformaba en una categoría más andina, muy diferente. El *Inka* no es, entonces, solamente un personaje rector de la dirigencia cuzqueña, es también un articulador, un personaje que regulaba

5 Betanzos, Juan Diez de, *Suma y narración de los Incas*, ed. y est. prel. de María del Carmen Martín Rubio, est. de Horacio Villanueva Urteaga y Demetrio Ramos, Atlas, Madrid, 1987; Cieza de León, Pedro de, *Crónica del Perú. Segunda Parte*, ed. y est. prel. de Francesca Cantú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1985.

y reunía en sí las relaciones entre el Cuzco y las diferentes unidades étnicas que existían en los Andes. El *Inka* cumplía esta tarea a través de un universo ritual, este contexto ritual es el conjunto de matrimonios que el *Inka* realizaba con mujeres de cada uno de los grupos étnicos.

Desde los primeros cronistas se pensó que estos matrimonios de los incas eran sustancialmente algo parecido a lo que los españoles podían identificar en los pueblos infieles que ya conocían antes de venir a América; me refiero a los árabes peninsulares. En ellos, los españoles identificaban un "harén", un conjunto de mujeres que pertenecían a un rey o a un príncipe, constituido por un número de esposas o concubinas personales. Esta figura fue trasladada, con alteraciones, a los Andes, pero conforme se analiza la manera como se configuraban dichos matrimonios, y se revisa la forma como las propias crónicas y la documentación colonial nos hablan de las relaciones que se fundaban en tales uniones, se comprueba que las mismas tenían que ver fundamentalmente con el establecimiento de las imprescindibles relaciones de parentesco que hacían posible la reciprocidad y la redistribución entre el Cuzco (el *Inka*) y los grupos étnicos. Sabemos hoy que la economía andina era una economía sin moneda, sin comercio, sin mercado, aun sin tributo, donde lo único que se entregaba era energía humana, y que los intercambios de energía humana ingresan en lo que se llama reciprocidad.

Conocemos, asimismo, que las relaciones de la gente con el poder estaban claramente establecidas: la gente entregaba energía humana, nunca cosas, recibía una redistribución, en bienes, del poder. Pero para mantener esta relación —reciprocidad y redistribución— tiene que haber vínculo previo de parentesco. Aquí ingresa la noción de *huaccha* (*waqcha*); este término del quechua no quiere decir solamente "pobre" como pensaron los autores de diccionarios españoles del siglo XVI, sino quiere decir también "huérfano", el que está solo, sin parientes, es el hombre que no tiene capacidad de obtener sino la alimentación precariamente suficiente. Recuérdese aquí los textos de Huarochirí, recopilados por Francisco de Avila, donde se relata que un personaje (Huatyacuri) era "tan pobre" que sólo podía comer papas. Es un hombre que no tiene parientes y por ello no puede acceder a más recursos vía la reciprocidad, al vivir fuera de una organización redistributiva, tampoco puede acceder a una redistribución, por ello es pobre. En sus *Comentarios reales*, el Inca Garcilaso de la Vega ofreció una de las más claras y hermosas descripciones de lo que era riqueza y pobreza en los Andes, acorde con lo anterior ⁶.

6 Avila, Francisco de [¿1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí*, versión de José María Arguedas, Lima, 1966: 35: "Un hombre pobre llamado Huatyacuri, de quien se dice era hijo de Pariacaca (...) el tal llamado Huatyacuri, vivía comiendo miserablemente; se alimentaba sólo de papas asadas en la tierra calentada..." De otro lado, la información del Inca Garcilaso: "La tercera ley era que por ninguna causa ni razón indio alguno era obligado a pagar de su hacienda cosa alguna en lugar de tributo, sino que solamente lo pagava con su trabajo o con su oficio o con el tiempo que se ocupava en el servicio del Rey o de su república; y en esa parte eran iguales el pobre y el rico, porque ni éste pagava más ni aquel menos. Llamábase rico el que tenía hijos y familia para acabar más aína el trabajo tributario que le cabía; y el que no la tenía, aunque fuese rico de otras cosas, era pobre" (Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales de los Incas* [1609], L. V, c. XV).

Interesaba establecer esta figura del *Inka* en términos de relacionar, de unir, de vincular a través del parentesco. Hoy puede precisarse que es en torno al parentesco que se constituye y funciona ese organismo impresionante que es el Tawantisuyu; a fin de cuentas, las relaciones del *Inka* con las unidades étnicas podían "medirse" o establecerse en términos de parentesco.

El *Inka* es un dios que no camina, tiene que ser llevado en andas porque el contacto de la divinidad con la tierra significa la rotura del orden cósmico de la misma manera que ocurre en algún caso con Wiraqocha, la divinidad recordada en los mitos del Cuzco. Cuando Wiraqocha camina produce tempestades, terremotos, aluviones, erupciones volcánicas; todas las catástrofes son posibles. El dios "ordena" el mundo cuando se sienta; por ello el *Inka* es llevado en andas, se mueve, se desplaza aislado por un contexto ritual. Ello se aprecia cuando se leen las descripciones de los cronistas iniciales acerca del ingreso del *Inka* Atahualpa a la plaza de Cajamarca. Allí se ve a Atahualpa desplazarse en medio de danzarines y flautistas (*tocadores de pututus*), precedido por hombres que recogen las piedras y hierbas del suelo por donde va a pasar el *Inka*, limpiando el camino por donde andarán los que llevan en hombros a la divinidad. De igual forma, se cierra el ritual cortejo con músicos y danzarines que "recomponen" el orden cósmico una vez pasada la *waka* que es el *Inka*. Así, éste se desplaza en un conjunto de ceremonias sagradas⁷.

Cuando ingresamos al tema de los incas en la colonia tropezamos con algunos problemas. La primera imagen de los incas en la colonia es, naturalmente, la de los incas de Vilcabamba, y sobre ellos hay un interrogante que violenta toda la imagen producida por la documentación, que nos informa que, al margen de un primer momento donde un "*Inka*" nombrado por los españoles actúa de acuerdo con ellos, con un Manco Inca subordinado primero y rebelde después, que finalmente se refugia en Vilcabamba, donde sobreviven varios incas; son los reyes exilados en la imagen que presentan los documentos españoles del siglo XVI.

Es importante la pregunta de cómo pudo considerar *Inka* la gente a Manco Inca, si sabemos que para serlo había que pasar por un ritual de iniciación, y a Manco Inca lo había nombrado Francisco Pizarro. ¿Cómo entender a Manco Inca como *Inka*?, si para serlo hay que establecer —restablecer— vínculos de reciprocidad y redistribución con las unidades étnicas, y Manco Inca se encuen-

7 "Luego la delantera de la gente comenzó a entrar en la plaza: venía delante un esquadron de indios vestidos de una librea de colores a manera de escaques. Estos venían quitando las pajas del suelo y barriendo el camino. Tras estos venían otras tres esquadras vestidos de otra manera, todos cantando y baylando. Luego venía mucha gente con armaduras, patenas y coronas de oro y plata. Entre estos venía Atabalipa en una litera aferrada de pluma de papagayos de muchas colores guarnecida de chapas de oro y plata. Traíanle muchos indios sobre los hombros en alto, tras desta venían otras dos literas y dos hamacas, en que venían otras personas principales. Luego venía mucha gente en esquadras con coronas de oro y plata..." (Xerez, Francisco de, *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1534), ed. de M. Grotá, Madrid, 1983: 19). Estos son los "soldados" que entraron con el Inca en Cajamarca. Xerez adelanta su información con otra: los hombres que entraban a la plaza de Cajamarca traían armas "secretas debajo de las camisetas".

tra encerrado en el Cuzco primero y después en Vilcabamba. No tiene capacidad alguna de ejercer redistribución, tampoco sus sucesores. Ello se verifica justamente en los momentos de la rebelión de 1536.

Manco Inca organizó la sublevación y pudo reunir gente porque todavía disponía de un conjunto de relaciones recíprocas-redistributivas, basadas en la gente cercana al Cuzco, la cual constituye el ejército que se enfrenta con los españoles en la propia ciudad. Este ejército funciona mientras la redistribución dura. Esta tiene, sin embargo, una limitación: los recursos no siguen llegando con la anterior regularidad, porque el *Inka* ya no puede organizar mita alguna; sabemos que las mitas del *Inka* movilizaban miles de personas destinadas a la producción, el transporte y el almacenamiento de bienes. Manco Inca se hallaba reducido a emplear los depósitos ubicados en las cercanías del Cuzco, porque ni siquiera podía utilizar aquellos que se hallaban en la propia ciudad, porque ésta se hallaba en manos españolas. Ello limitó la duración de su guerra.

Por contraste, hallamos otras situaciones en otras regiones, y otras poblaciones del Perú actual. Francisco Pizarro había fundado Lima poco tiempo antes de la sublevación de Manco Inca, y en esta ciudad vivía con una mujer que fue llamada Inés Huaylas, siendo ésta hija de Contarguacho; esta última había sido, a su vez, mujer de Huayna Cápac, es decir, la mujer del *Inka* en Huaylas. Cuando se produjo la sublevación de Manco Inca, la gente de Huaylas vino a auxiliar a Pizarro contra el primero por ejercicio de reciprocidad, por honrar la relación de parentesco existente allí. No tenían ya los de Huaylas relación de parentesco con el *Inka* del Cuzco, con Manco Inca, por ello es que la población andina de Huaylas viene a defender a Lima contra las tropas de Manco Inca que sitiaban la ciudad.

Al ver el anterior contraste se entiende mejor la situación. Manco Inca y, subsecuentemente, los demás incas de Vilcabamba, van quedando cada vez más aislados. No tienen capacidad de relación con la población, no pueden restablecer las pautas de la redistribución. Por el contrario, el caso de Pizarro y los curacas de Huaylas nos demuestra que la población andina mantiene —a través de los curacas— la relación con los españoles aunque en ésta fracase la redistribución, pues los españoles no la emplean. En 1536 los curacas de Huaylas no han tenido tiempo todavía de comprobar que los peninsulares no honrarían la redistribución. Así comprobamos que los incas de Vilcabamba viven un destierro interior, un destierro real que no se circunscribe a vivir fuera del Cuzco, sino que están solos, sin parientes, carecen de relaciones de parentesco, no tienen acceso a las relaciones que permitían el funcionamiento del Tawantisuyu: la energía humana que alimentaba las mitas y la multiplicidad de éstas administradas por el *Inka*, cuyo producto hacía posible la redistribución.

Compleja es, pues, la situación de Vilcabamba. Es claro que se trata de un foco de resistencia, pero más difícil es afirmar que tal resistencia fuera de los incas pues, aunque pertenecieran al grupo dirigente del Cuzco, los refugiados en Vilcabamba no son los mismos incas de antes, cuyo poder se fundaba en la redistribución. Estos hombres de Vilcabamba se sienten incas como grupo, pero

no son reconocidos como tales por diversas poblaciones andinas. Allí ha comenzado un divorcio. No se trata de que los grupos étnicos fueran "aliados" de los españoles por oposición al *Inka*, como se ha propuesto, se trata de que el *Inka* ha dejado de serlo, tanto simbólica como efectivamente.

Naturalmente, para la administración española la figura era otra. Los incas de Vilcabamba representaban el pretexto suficiente para que la propia administración tuviese un enemigo que enfrentar y, como los incas de Vilcabamba representaban ese papel a los ojos de la burocracia española, los virreyes y gobernantes peninsulares podían afirmar al rey que subsistía la amenaza que podía justificar determinados gestos o políticas locales. El Inca de Vilcabamba se ha convertido en el otro, el enemigo, el que está amenazando la seguridad de los españoles. Esto, finalmente, llega rápidamente a su fin cuando hay un cambio en la administración colonial, y el virrey Francisco de Toledo forma un ejército, invade Vilcabamba, finalizando sus acciones con la ejecución de Tupa Amaro en la plaza del Cuzco. Allí es cuando nos damos cuenta que tenemos nuevamente una imagen andina de un *no Inka* en Vilcabamba, y una imagen hispánica del *Inka*, de un rey a la europea, exilado, refugiado en Vilcabamba, ejecutado por los españoles, que es la que éstos nos ofrecen.

Una vez desaparecidos los incas de Vilcabamba no se vuelva a hablar del *Inka* sino en términos históricos. Los cronistas continuaron escribiendo historias de los incas, pero después de 1572 aquellos pertenecen claramente a un pasado. Ello explica por qué se deja de hablar del *Inka* cuando las versiones parten de la gente andina. En el propio siglo XVI hubo movimientos andinos diversos, algunos de ellos han sido bastante estudiados, como el Taki Onqoy, y se comprueba que en ellos la figura del *Inka* es opaca, cuando no inexistente, como en el propio Taki Onqoy; en éste el *Inka* no figura, el texto se refiere al "tiempo del ynga", pero en la forma en que el español lo utiliza, refiriéndose cronológicamente al pasado, la "vuelta al tiempo del ynga" mencionada en los documentos del Taki Onqoy es más claramente un "retorno al pasado", pero pareciera referirse a un pasado sin el *Inka*, puesto que el propio *Inka* no aparece en las listas de *waqa* que mencionan los interrogados, en cambio, aparecen allí otras muchas divinidades andinas previas a los incas del Cuzco.

Después de ese tiempo, en el siglo XVI, cuando se puede tener la impresión de la desaparición del *Inka* de la escena andina, se verificará que en la centuria siguiente hay testimonios muy distintos de su presencia. Aquel retorno del *Inka* se muestra en muy diversas actividades de la gente andina. De una parte, se aprecia la presencia de fiestas, bailes, procesiones, aun en iconografías que representan la muerte del *Inka* en Cajamarca. Esta "escenificación" llevó, tiempo después, a la preparación de textos "teatrales", donde se aprecia una versión, quizás más andina, de la tragedia de Cajamarca.

La más célebre, o la más divulgada, de aquellas representaciones es la denominada *Tragedia del fin de Atawallpa*, que fuera publicada por Jesús Lara en la década de 1950. Por una parte, interesa en el texto el reconocimiento de Atahualpa como *Inka*, cosa que las crónicas clásicas negaron basando sus

asertos en la "ilegitimidad" de Atahualpa (hoy se sabe, gracias al texto nuevamente recuperado de Juan de Betanzos, que la ilegitimidad de Atahualpa no era una versión general). En la *Tragedia* Atahualpa es claramente el *Inka*, sin dudas. No solo el *Inka*, sino Atahualpa aparece en la *Tragedia* como un personaje andino, propio; el *Inka* es un recuerdo que vale la pena conservar. De otro lado, aparece una situación interesante: españoles y andinos no pueden hablarse en Cajamarca: la versión de la *Tragedia* dice que los españoles solo mueven los labios, no emiten sonidos, por contraste, los actores que representan a los incas sí hablan. A mayor abundamiento, cuando los pobladores andinos se refieren a la lengua de Pizarro o Almagro hablan de "su atronador" sonido, el cual es incomprensible. En la misma escenificación hay un intérprete que hace lo que puede, pero no puede llevar a cabo una traducción real.

Desde el siglo XVI tenemos noticias de este tipo de representaciones, si bien no se han conservado los textos de las mismas. Cuando en el siglo XVIII escribía su *Historia de la Villa Imperial de Potosí* Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, anotaba que en el XVI, al finalizar alguna de las guerras entre españoles, se llevó a cabo una gran fiesta en Potosí, donde hubo ceremonias religiosas, procesiones, bailes, escenificaciones teatrales y, por cierto, los pobladores andinos de la Villa participaron con una escenificación sobre los incas, representados, según la versión transmitida por Arzáns, en grupos que informaban de Manco Cápac, de Huayna Cápac, de la guerra entre Huáscar y Atahualpa y, finalmente, la invasión española. Hoy sabemos que en el universo de las representaciones coloniales, el caso de la *Tragedia del fin de Atahualpa* no es único, sino que hay representaciones similares en muchas partes de los Andes. En ellas se mantuvo una imagen del *Inka*.

Otra forma como se aprecia la presencia del *Inka* durante la colonia es cuando se le recupera abiertamente como símbolo unificador. Tal ocurre, por ejemplo, hacia la mitad del siglo XVII, donde podemos encontrar tres situaciones distintas en diferentes lugares del amplio espacio colonial. Durante la primera mitad del siglo XVII hubo una sublevación en la región del Tucumán, allí los Calchaquí se izaron en armas contra los españoles. En un momento de la sublevación apareció en la zona Pedro Bohórquez, un andaluz que había estado preso en Valdivia y fugado de allí. Se presentó ante los Calchaquíes como *Inka* y como tal fue recibido y aceptado, llevado en andas y convertido en jefe del grupo étnico sublevado. Sin entrar en mayores detalles, éste es un caso que demuestra la importancia que la población daba al *Inka* en un ámbito tan "alejado" de la zona central andina como el Tucumán.

Un segundo caso se produce en la zona norte del virreinato del Perú, en 1666, cuando la Audiencia de Quito nombró corregidor de Ibarra a don Alonso de Arenas y Florencia Inga, descendiente de Atahualpa. Este fue recibido como *Inka* por la población, llevado igualmente en andas y *mochado*, reverenciado ritualmente como tal. Ello se explica porque la gente estaba esperando el retorno del *Inka*, y no hubo ningún inconveniente en identificarlo con un hombre tan hispanizado, mestizo por cierto, como don Alonso de Arenas. Este pertenecía a una familia de arraigada vinculación en la burocracia colonial. En

tiempos cercanos a los sucesos de Ibarra, un hermano suyo fue corregidor en Charcas, y el propio don Alonso obtuvo posteriormente un corregimiento en situaciones menos conflictivas.

Un último caso donde puede verse fácilmente la presencia de la imagen del *Inka* es en sublevaciones urbanas con proyecciones en un amplio espacio rural. Tal ocurre con la sucedida en Lima en 1666 (en el mismo año). En ésta participaron curacas de diversas regiones andinas, por ejemplo de Lambayeque y Cajamarca, del valle del Mantaro, del Cuzco, Punó y Moquegua. Evidentemente, la población que nutrió este levantamiento frustrado por delación no era únicamente residente en la ciudad de Lima. Sus apoyos se hallaron, muy posiblemente, en las zonas rurales vecinas a la ciudad, donde consta había pobladores migrantes temporales de muy diversas zonas, además, por cierto, de aquellos pobladores afectados a la mita de plazo de la propia ciudad de Lima.

Lo interesante es que el principal dirigente de la sublevación es llamado Gabriel Manco Cápac, con un nombre claramente simbólico, que no requiere de mayor explicación. Al producirse la sublevación (la delación de la misma) Pedro Bohórquez fue ejecutado, se hallaba preso en la cárcel de Lima. Fueron apresados varios dirigentes, pero Gabriel Manco Cápac no fue encontrado nunca. Los líderes apresados fueron ejecutados en la Plaza de Armas de Lima, y se organizaron expediciones para buscar a los dirigentes huidos, especialmente a Gabriel Manco Cápac, en la zona central del país. Así es que en Huancavelica se hicieron interesantes averiguaciones.

Los interrogados en Huancavelica aportaron una serie de informaciones que revisten un interés específico. Se hallaba en los interrogatorios de plateros que estaban fabricados insignias "como las que el Ynga usaba", se hablaba de otros símbolos, todos ellos relacionados con la persona del *Inka*. No se encontró a Gabriel Manco Cápac, pero sí se apresó a un Juan Atahualpa (otro nombre simbólico), se halló complicados que resultarían antecesores directos de otros que pelearon por Tupa Amaro en 1780, se incautó correspondencia de curacas (las cartas mismas parecen no ser demasiado comprometedoras), y se recogió información acerca de las versiones que corrían en los mentideros limeños acerca de la aparición del demonio en la costa o de la decisión de las autoridades españolas de esclavizar a los pobladores andinos.

Esta rebelión frustrada de 1666 tiene, ciertamente, un ámbito externo, comprometía gente de muy diversas unidades étnicas y regiones variadas. Si se suma a que en el mismo año se presentó la situación originada por el nombramiento de don Alonso de Arenas y Florencia Ynga en Quito, se apreciará la extensión que podía adquirir una situación de efervescencia popular que había alcanzado previamente las regiones sureñas de los Calchaqués. En realidad, la situación en conjunto del siglo XVIII se refiere ya a una configuración mesiánica del *Inka*, que alcanzará su clímax en la siguiente centuria.

Se conoce el conjunto de sublevaciones que se llevaron a cabo durante el siglo XVIII. A nadie sorprenderá comprobar que en la mencionada centuria la imagen del *Inka* adquirió una dimensión especial, pues puede fácilmente apre-

ciarse que prevalece en las rebeliones de entonces una clara identificación de la dirigencia con la resurrección del *Inka*. La figura de Juan Santos Atahualpa es claramente mesiánica; se trata del dirigente de la más extendida rebelión, previa a la dirigida por Tupa Amaro en el Cuzco y a la de Catari en Charcas. Juan Santos se presenta a ojos occidentales como marginal a los Andes, pero en realidad no puede afirmarse que lo sea. Su presencia entre los Amuesha (los Campas) y otras agrupaciones humanas que miraban hacia la Amazonía no lo transforma en extraño a los Andes. Relató una curiosa historia personal, que los sacerdotes franciscanos que doctrinaban las regiones donde vivían sus adeptos se encargaron de generalizar y/o de cambiar. Se sabe que andaba con una cruz al cuello y que se decía que era descendiente de los incas del Cuzco. Esta es una característica que asumirán muchos de los dirigentes de las rebeliones del siglo XVIII; se mencionaba que los jesuitas lo sabían y hasta que los miembros de la misma orden lo habían llevado de viaje por Europa y Africa. Todas estas son suposiciones, pero configuran una imagen de personaje dirigente, conocedor del mundo y de los hombres, bautizado, convertido en esperanza redentora de la población que lo seguía con entusiasmo. Cuando murió se dijo que se había elevado en una columna de humo hacia el cielo... Testimonios escritos en el Cuzco en sus tiempos, como las *Noticias Cronológicas del Cuzco* de Esquivel y Navia, nos informan que la gente de la ciudad afirmaba que el *Inka* Atahualpa (i. e. Juan Santos) reinaba en los "Andes de Xauxa", mientras que su primo hermano Huáscar lo hacía en el "Gran Paititi", es decir, en el mundo de los incas muertos. Con este última imagen nos aproximamos a la dualidad andina, había un *Inka hanan* y otro *urin*, dos incas simultáneos, de la misma manera que había dos curacas en cada grupo. Se aprecia el mantenimiento del criterio en pleno siglo XVIII, si bien aplicado a Juan Santos como *Inka*.

En los años previos a la sublevación de Tupa Amaro se pudo apreciar una serie de situaciones que, no por aparentemente triviales o confusas, son menos importantes. Aparecen casos en que la gente establece relaciones que hoy podemos comprender mejor que en los tiempos en que ocurrieron los hechos. Por ejemplo, en Paucarcolla (Puno) apareció un hombre vestido de Nazareno, con una corona de espinas y su cruz a cuestas; el corregidor se enteró de que la gente lo había recibido como a *Inka*, es decir, lo reverenciaba (*lo mochaba*) y lo llevaba en andas. El corregidor intervino, auxiliado por otros funcionarios, lo apresó y lo ejecutó sumariamente. El caso es interesante, dada la identificación que establece entre Cristo y el *Inka*, relación que reaparecerá en la mitología recogida posteriormente en los Andes.

Otro tipo de situaciones previas a la rebelión de Tupa Amaro es la representada por versiones que parecían antojadizas, chismes de cantina incluidos, pero que alcanzaron a ser recogidos por la administración, cuyo servicio de inteligencia pareciera no darse abasto en registrarlos. En el Cuzco la gente habla en las chicherías, y se registra la presencia de un personaje que dice ser "Ynga de Quito", su nombre era José Gran Quispe Tupa Ynga, llevaba —decía llevar— cartas dirigidas a "capitanes" de distintas zonas vecinas al Cuzco y que, de acuerdo con profecías de Santa Rosa de Lima y San Francisco Solano, los pobladores andinos de las ocho parroquias del Cuzco

se hallaban concertados con los de Quito y otras partes para coronarlo. Al margen de las informaciones producidas por los mentideros de la época, interesa, por ejemplo, la relación con Quito. Ya uno de los primeros cronistas, Francisco de Xerez, había escrito que al morir Huayna Cápac (el Cuzco viejo en sus palabras) había decidido que su cabeza quedara en Quito, mientras su cuerpo debía ser conducido al Cuzco, y unos años más tarde, Pedro de Cieza de León escribiría en su *Crónica del Perú* que antes de morir, Atahualpa informó a sus seguidores que lo esperasen en Quito, donde reaparecería hecho culebra (*amaru*). Estas informaciones tan tempranas (Xerez publicó en 1534 y Cieza escribía hacia 1553 la tercera parte de su obra), hacen ver qué antigua era la relación que aparecerá después en las palabras de José Gran Quispe Tupa Inga entre Quito y el Cuzco, así como también qué antigua era la imagen de la cabeza del *Inka*, tan popularizada después en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala y en las versiones andinas de los mitos de Inkarrí, tan conocidos.

Finalmente, poco antes de la rebelión de Tupa Amaro, un grupo de comerciantes que andaba por los caminos arequipeños tropezó con gente andina "alzada", que anunciaba que el *Inka* iba a venir, y que, incluso, la gente del Cuzco ya lo había nombrado; anunciaban de esta manera la terminación del tiempo de los españoles en los Andes. Esto ocurría en 1776 y se anunciaba que las cosas predichas sucederían en el siguiente año de los tres siete, exactamente cien años después de la rebelión limeña de 1666. Es visible que aquí ingresan no solamente elementos mesiánicos, sino también otros elementos de la cultura popular europea, relativos al manejo simbólico (¿cabalístico?) de las cifras de los años.

Con todos estos antecedentes no sorprende la aparición del *Inka* en los movimientos generales de la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en el Cuzco (Tupa Amaro), como en Charcas (Catari) y en otras zonas de los Andes. En muchos de esos casos, como ocurrió en el del propio Tupa Amaro, la identificación con el *Inka* (con los incas reconocidos por la historia) era clara y previa; la familia de José Gabriel Tupa Amaro inició un largo proceso judicial para obtener que la administración colonial la reconociera como descendiente de los incas. Este tipo de procedimientos fueron seguidos por muchas familias cuzqueñas o no, que se consideraban con derecho a ser reconocidas como tales descendientes de los incas. Algunos de estos procedimientos se iniciaron en el siglo XVIII, e incluso hay reclamos en el propio siglo XVI que indican una continuidad en los esfuerzos en este sentido.

Pero los descendientes de la antigua dirigencia cuzqueña realizaron otros actos para establecer su condición como descendientes de los incas: se aprecia en el frecuente encargo de retratos donde ellos aparecían con los atributos de los incas. Este tipo de obras se generalizó aparentemente en el propio siglo XVIII, pero había sido precedido por ejemplos anteriores.

Así, la permeabilidad de la gente andina que hizo posible la adopción de una serie de elementos europeos, el mesianismo entre ellos, conjugaba perfectamente con los intentos de la dirigencia para identificarse con el *Inka*. No se trata únicamente de la dirigencia cuzqueña, pues se verá muchos casos de

curacas que buscan ejercer el mismo derecho sucesorio. Llega un momento, en el propio siglo XVIII, en que la identificación de un *Inka* mesiánico, que resucitará, está tan identificada con la noción de sublevación, que los curacas que representan papeles de incas en "procesiones" o escenificaciones como las anteriormente mencionadas, representadas en Lima en 1750, figuraron entre los dirigentes de la sublevación capitalina de 1751. El virrey llegó a solicitar la prohibición real de estas representaciones, por considerar que acercaba peligrosamente a los pobladores andinos a la noción de un pasado glorioso perdido y, ciertamente, recuperable.

Se vio, así, cómo se fue formando una imagen del *Inka* mesiánico durante la colonia, como a lo largo del siglo XVII puede encontrarse ejemplos interesantes de su difusión, pero a la vez se aprecia la generalización del criterio en la siguiente centuria. A la vez, desde que dejaron de escribir los cronistas, los españoles en general parecen cada vez menos sensibles a la noción del *Inka*, que se identificaba ahora con un hecho pasado, por ello al leer los papeles de las sublevaciones del XVIII uno puede tener la impresión inicial que produce la información española: los sublevados no son incas sino solamente descendientes de ellos, de manera que hay que prohibir las representaciones, las procesiones, los retratos, incluso la circulación de la reciente edición de los *Comentarios reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega; además, hay que desterrar a los sobrevivientes incas. Así se logrará hacer que la gente olvide al *Inka*. No se logró, y los propios españoles tuvieron conciencia de eso, como ocurrió cuando gobernaba La Serna en el propio Cuzco, y los miembros de las antiguas panacas solicitaron restablecer la procesión de Santiago para pasear el pendón real, los autorizó de inmediato; es fácil relacionar este hecho con la intención que parece haber tenido el propio La Serna de nombrar rey del Perú a un descendiente de los incas, como menciona en sus memorias el Conde de Torata.

Si bien es cierto que los españoles no lograron desarticular la imagen del *Inka*, ésta pareciera haberse desarmado sola. Deberá analizarse mejor la población andina y su historia durante el siglo XIX para ver por qué desapareció la imagen mesiánica del *Inka*, que se refugió en versiones orales de mitos que parecen más un recurso (una mirada) al pasado, que no una esperanza futura. Deberá investigarse nuevamente este tema, como tantos otros de la historia andina durante la colonia. A lo largo del tiempo se fue formando más la noción que nuestro tiempo ha terminado por aceptar: los incas constituyen un pasado glorioso, pero remoto, ejemplar pero difícilmente accesible.