



# La heterogeneidad en el discurso de Titu Cusi Yupanqui, el penúltimo inca de Vilcabamba (1570)\*

*Victoria Martínez Granada* \*\*

\* Este artículo es el resultado de la tesis de Maestría titulada «Entre lo incaico y lo colonial: la heteroglosia en el discurso de Titu Cusi Yupanqui, el penúltimo inca de Vilcabamba» (2023), dirigida por Juan Moreno Blanco, en el marco de la Maestría en Literaturas Colombiana y Latinoamericana de la Universidad del Valle.

\*\* Antropóloga y Magíster en Literatura Colombiana y Latinoamericana. Investigadora en el Centro Nacional de Memoria Histórica. [mvmartinezg@unal.edu.co](mailto:mvmartinezg@unal.edu.co)



## Resumen

Este artículo analiza la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1570), compuesta en Vilcabamba por el Inca Titu Cusi Yupanqui, fray Marcos García y Martín de Pando. La *Instrucción* es un texto heterogéneo, donde confluyen tipos textuales de diferentes tradiciones culturales: el testimonio y el homenaje ritual. El homenaje ritual es óptimo para vindicar la figura de Manco Inca, mientras que el testimonio se adapta a los destinatarios: el exgobernador Lope García de Castro y el rey Felipe II. Sin embargo, faltan al menos dos elementos para que el testimonio cumpla los parámetros de la época: el juramento solemne y la estructura pregunta-respuesta. Estas particularidades probablemente derivan de la iniciativa y control sobre el texto por parte de Titu Cusi. El documento tampoco conserva las principales características del homenaje ritual: se perdió el banquete, la música y la fiesta. La *Instrucción* expresa la heteroglosia y heterología propias del periodo colonial, enfrentando visiones del mundo distintas y mostrando la tensión entre la resistencia y la negociación. En este contexto, el homenaje ritual al inca actúa como una fuerza centrífuga al orden colonial, preservando la memoria incaica y reivindicando la figura de Manco Inca.

**Palabras clave:** Titu Cusi Yupanqui, Crónicas de Indias, resistencia indígena, homenaje ritual al inca, testimonio.





## 1. Introducción

La imposición del dominio colonial español en el Tawantinsuyu<sup>222</sup> implicó la desestructuración del orden social y simbólico inca. Este proceso inició hacia 1532 con la captura de Atahualpa en Cajamarca. En esos momentos, la nobleza cusqueña estaba en medio de una lucha sucesoria. Huayna Cápac, el *qapaq inca*<sup>223</sup>, había fallecido recientemente y sus hijos Atahualpa y Huáscar Inca se disputaban el poder.

Si bien la facción de Atahualpa logró capturar y ejecutar a Huáscar, aún no había un resultado definitivo. La irrupción de los españoles trastocó por completo la situación. Numerosos grupos étnicos se unieron a los extranjeros, ya que vieron una oportunidad para liberarse de la dominación de los incas y recuperar su independencia.

Ante las ejecuciones de Huáscar y Atahualpa, Manco Inca, quien también era hijo de Huayna Cápac, asumió un rol protagónico. Los españoles lo apoyaron en su pretensión de coronarse como *qapaq inca*. Sin embargo, su poder fue limitado. Sus nuevos socios incumplieron sus compromisos y pretendieron que su rol se limitara al de inca fantoche. Manco Inca colaboró con los invasores por varios años, hasta que en 1536 ordenó el cerco del Cusco.

Así las cosas, Manco Inca y sus hijos Sayri Túpac, Titu Cusi Yupanqui y Túpac Amaru, quienes gobernaron el reducto de Vilcabamba<sup>224</sup>, lideraron el sector de la nobleza cusqueña que optó por la resistencia y la negociación ante los europeos<sup>225</sup>.

222 Se refiere a las cuatro partes del mundo, a saber: Andesuyo, Condesuyo, Collasuyo y Chinchaisuyo. Estas eran las cuatro partes que conformaban el mundo de los incas.

223 Aranibar, en el glosario de la edición de los *Comentarios reales de los incas*, precisa que cápac normalmente se tradujo como rico y poderoso. No obstante, el vocablo aludía a la riqueza espiritual. En últimas, *qapaq inca* se usa para referirse al máximo gobernante del Tawantinsuyu. Carlos Aranibar, Índice analítico y glosario a *Comentarios reales de los incas*, de El Inca Garcilaso de la Vega. (Lima: Fondo de Cultura Económica, 2004), 649-880.

224 Regalado de Hurtado precisa que ni Manco Inca ni sus sucesores lograron consolidar un poder suficiente a nivel regional o incluso local y, en consecuencia, no existió un estado neoinca. Vilcabamba fue un reducto en el que un sector de la nobleza inca logró conservar una cierta autonomía frente a la Corona española durante varias décadas. Liliana Regalado de Hurtado, *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo. Los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español*. (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997), 45-46.

225 Carlos García-Bedoya, «Visiones de los vencidos. Memorias divergentes y heterogéneas», *Letras* 88, n° 128 (2017): 39, <https://doi.org/10.30920/letras.88.128.2>.



226 García-Bedoya formula una propuesta de periodización de la historia peruana, donde subraya que el proceso discursivo se inscribe en el proceso histórico. En primer término, el autor acoge la división en dos etapas de la historia peruana propuesta por Pablo Macera: Autonomía Andina (hasta 1530) y Dependencia Externa (1530 hasta hoy). A su vez, divide la segunda etapa en cinco periodos: imposición de la dominación colonial (1530-1580), estabilización colonial (1580-1780), crisis del régimen colonial (1780-1825), República oligárquica (1825-1920) y crisis del Estado oligárquico (1920-1975). Carlos García-Bedoya, *Para una periodización de la literatura peruana*. (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004), 62-89.

227 Fernando Aguirre Pérez, «Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la Instrucción al licenciado Lope García de Castro de Titu Cusi Yupanqui», *Summa Humanitatis* 10, n° 1 (2018): 15. [http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa\\_humanitatis/article/view/19907](http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/19907).

228 Los cronistas se han clasificado de distintas maneras según los criterios seleccionados. Por ejemplo, algunos autores proponen categorías acudiendo a criterios étnicos, profesionales o cronológicos. En el presente caso, la clasificación acude a la relación con las tesis del virrey Toledo. Los cronistas toledanos sostenían que los incas no eran los señores naturales del Tawantinsuyu y, además, eran tiranos, violentos e ídólatras. Por ende, la conquista española era legítima, en cuanto había destituido a un gobierno ilegítimo y despótico. Carlos García-Bedoya, «La otra cara de la Modernidad: Inca Garcilaso y la utopía andina», *Cuadernos Americanos: nueva época* 3, n° 161 (2017): 115.

La fuente privilegiada para aproximarse a la perspectiva de la élite vilcabambina es la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (en adelante la *Instrucción*), ya que se trata de un proyecto liderado por el tercer gobernante de Vilcabamba, quien elaboró una extensa interpretación del periodo de imposición de la dominación colonial<sup>226</sup> y formuló el primer programa andino de resistencia y acomodación<sup>227</sup>.

El punto de vista de la élite vilcabambina no suele estar presente en otros documentos de la época porque los informantes nativos de los cronistas solían ser aquellos que optaron por la convivencia con los españoles y los sucesos de Vilcabamba tardaban en ser conocidos en el Cusco. Además, los cronistas toledanos<sup>228</sup> silenciaron las voces que cuestionaban la llamada conquista.

El documento fue elaborado en Vilcabamba y tiene sesenta y seis folios y se divide en dos partes: la instrucción propiamente dicha y el poder. La instrucción, que ocupa casi sesenta y cuatro folios, es un testimonio que narra la vida de Manco Inca desde el inicio de la invasión hasta su muerte y sostiene la legitimidad de Titu Cusi. Los objetivos son vindicar la figura de Manco Inca y exigir al rey español la reparación por los perjuicios causados contra los incas vilcabambinos. El poder, que ocupa poco más de dos folios, es un instrumento legal que le otorga al exgobernador Lope García de Castro las facultades necesarias para representar a Titu Cusi ante la Corona y tramitar la reparación solicitada por el Inca.

El punto de partida de la *Instrucción* fue el discurso oral en quechua de Titu Cusi. Fray Marcos



García<sup>229</sup> y Martín de Pando<sup>230</sup> lo tradujeron al castellano, lo ordenaron según los usos europeos y lo redactaron por escrito. Fray Diego Ortiz, Suta Yupangui, Rimache Yupangui y Sullca Varac fueron testigos de la primera parte del documento y Pablo Gualpa Yupangui, Martín Cosiguaman, Gaspar Yulca Yanac, fray Marcos García y fray Diego Ortiz fueron testigos del poder. Los destinatarios de la *Instrucción* eran el licenciado Lope García de Castro<sup>231</sup> y el rey Felipe II de España.

El documento se inscribe en el combate entre las narrativas escritas producidas por los distintos bandos durante el periodo de imposición de la dominación colonial e inaugura una modalidad expresiva heterogénea en la escritura.

### 1.1 Metodología: heterogeneidad cultural y discursiva

Para comprender la *Instrucción* se requiere entender que es un texto heterogéneo, en el sentido dado por Antonio Cornejo Polar<sup>232</sup>. La *Instrucción* pertenece al ámbito de las crónicas mestizas, que son definidas así:

[...] Aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea: indígena y europea<sup>233</sup>.

En ese sentido, la *Instrucción* se puede abordar desde distintas aproximaciones: por ejemplo, puede enfatizarse una lectura en clave occidental o en clave andina. A mi modo de ver, debe leerse

229 Fraile agustino de origen español. Fue ordenado en Lima en 1557 y se desempeñó como vicario y doctrinante de Capinota. En 1568 ingresó a la provincia de Vilcabamba, gracias a los acuerdos obtenidos mediante la Capitulación de Acobamba, y permaneció allí hasta 1570. En ese periodo procuró evangelizar al Inca y colaboró con Titu Cusi y Martín de Pando para producir la *Instrucción*.

230 Secretario, consejero y escribano mestizo de Titu Cusi Yupanqui. No hay información sobre su origen ni sobre su vida antes del ingreso a Vilcabamba. Vivió con los incas rebeldes entre 1556 y 1571. Tuvo un rol central en las negociaciones de Titu Cusi con la Corona española y, en particular, en la redacción de la *Instrucción*.

231 Gobernador del Virreinato del Perú y presidente de la Real Audiencia de Lima entre 1564 y 1569. Impulsó las negociaciones con los incas vilcabambinos y fundó las reducciones indígenas. Respecto a la *Instrucción*, actuó como promotor y destinatario. El Inca esperaba que el exgobernador le narrara el contenido de la *Instrucción* al rey Felipe II y abogara por sus intereses ante la Corona.

232 Antonio Cornejo Polar, «El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de la Vega: Discurso y recepción social)», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19, n° 38 (1993): 73, DOI: 10.2307/4530674.

233 Martín Lienhard, «La crónica mestiza en México y en Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 9, n° 17 (1983): 105, doi: 10.2307/4530089.



como un *wanka*<sup>234</sup>. El *wanka* promueve la colaboración y la lucha entre distintos autores, quienes pertenecen a sectores sociales diversos y cuyas acciones van borrando e incorporando perspectivas sobre los sucesos<sup>235</sup>.

A la hora de analizar los *wankas*, Cornejo Polar propone «[...] leer estos textos como depósitos de discursos de varios sujetos, muchas veces enfrentados entre sí [...]»<sup>236</sup>. La competencia entre estos sujetos, quienes pertenecen a horizontes sociales diversos y expresan distintos intereses, va configurando varios estratos dentro del texto, que le otorgan un carácter ambiguo y polisémico. Por consiguiente, la interpretación del *wanka* requiere elaborar un mapa del documento o, en otras palabras, «el plano de una batalla en la que cada sujeto gana o pierde dimensiones del texto, batalla que reproduce la confrontación que el propio texto representa dramáticamente»<sup>237</sup>.

Esta propuesta es, desde mi perspectiva, uno de los principales aportes de Cornejo Polar y una brújula para mi lectura de *la Instrucción*. Si bien *la Instrucción* se enmarca en las Crónicas de Indias e incorpora criterios históricos pertenecientes a Occidente, también recupera una memoria andina con sus propias categorías políticas y narrativas. Ambas vertientes se enfrentan al interior del texto y lo configuran. Lo andino y lo hispánico confluyen y batallan en el documento, así como sus autores colaboraron y lucharon entre sí durante el proceso de producción del texto. El objeto de estudio de la presente investigación es ese espacio de contradicción.

234 A partir de lo expuesto por Cornejo Polar, se concluye que los *wankas* son una suerte de discursos escénicos que se encuentran a caballo entre la oralidad y la escritura, y que, en algunos casos, incorporan canciones y danzas antiguas. Los *wankas* tienen sentido en el marco de los rituales y las festividades colectivas. Sin embargo, el estudio de Cornejo Polar se basa únicamente en los textos editados y, en consecuencia, el mismo investigador reconoce que: «[...] estos textos están desgajados del contorno en el que realmente funcionan, lo que de alguna manera los constriñe artificialmente a la condición de tales cuando, en realidad, son parte de un complejo ritual en el que el lenguaje verbal es uno entre otros muchos componentes» Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. (Lima: Editorial Horizonte, 1994), 54.

235 Cornejo Polar, *Escribir en el aire...*, 57 y 60.

236 Cornejo Polar, *Escribir en el aire...*, 57.

237 Cornejo Polar, *Escribir en el aire...*, 60.



## 2. El estatus genérico: las Crónicas de Indias

Carlos Guillermo Páramo Bonilla plantea que las Crónicas de Indias son un género de frontera, «[...] a medio camino entre el testimonio, la demanda judicial, lo conocido de oídas y lo imaginado [...]»<sup>238</sup>. En este género fronterizo se amalgaman la historia y la literatura, las tradiciones europeas y las indígenas, la oralidad y la escritura y la realidad y la ficción<sup>239</sup>.

Las Crónicas de Indias han sido fundamentales en la construcción de la imagen del periodo prehispánico, así como de la Conquista y la Colonia. En estos textos se despliegan los arquetipos y las variaciones de los mitos, entendidos estos como «[...] una estructura de ideas que le da sentido al mundo»<sup>240</sup>.

En el ensayo «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», Mignolo postula que las Crónicas de Indias comparten un referente y unas fronteras cronológico-ideológicas. El referente es el descubrimiento y la conquista de las Indias y los linderos cronológicos son 1492 y 1793<sup>241</sup>.

Durante varios siglos se consideró que las Crónicas de Indias eran un corpus homogéneo, en la medida en que expresaban una celebración de la conquista y de la hispanidad. Por el contrario, Juan Moreno Blanco destaca la heterogeneidad de las crónicas coloniales y propone la siguiente clasificación:

[...] La crónica que expresa una inercia de la mentalidad del autor europeo y reproduce la opacidad en el conocimiento y la expresión del otro; la crónica que da cabida a la expresión del otro —creando un texto que accede a la

238 Carlos Guillermo Páramo Bonilla, *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2009), 198.

239 La ficción es un componente constitutivo e inseparable de la realidad. Páramo Bonilla, *Lope de Aguirre...*, 196.

240 Carlos Guillermo Páramo Bonilla, *Lope de Aguirre...*, 196.

241 Walter Mignolo, «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 1, editado por Luis Inígo Madrigal (Madrid: Ediciones Cátedra, 1982), 58.



policulturalidad— y, por último, la crónica que confronta ideas oficiales de España e inaugura un pensamiento crítico y original en la lengua de esa nación<sup>242</sup>.

La *Instrucción* se sitúa en esta última tendencia, ya que usa la escritura y el castellano para cuestionar los métodos de los españoles y negar la legitimidad de la conquista. Igualmente, el documento participa en la policulturalidad, ya que se nutrió de fuentes de diversos orígenes culturales y permitió la coexistencia conflictiva de discursos andinos y españoles.

### 3. Campos jurídico, historiográfico o literario

La *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* se inscribe dentro de las denominadas Crónicas de Indias, ya que su referente es el descubrimiento y la conquista del Perú y su fecha de producción (1570) está dentro de los linderos cronológicos propuestos por Mignolo (1492-1793). Igualmente, se trata de un documento de frontera donde el testimonio y el homenaje ritual al inca configuran el espacio textual.

En el momento de su redacción y durante los cuatro siglos siguientes, la *Instrucción* no se inscribió ni en el campo historiográfico ni en el literario. Ahora bien, en las postrimerías del siglo xx se integró al campo historiográfico como fuente sobre la historia colonial y al campo literario como parte del corpus textual que incluye documentos que, sin ser literarios, tienen relevancia cultural y social. Esto se debe a un cambio epistemológico tanto en la historiografía como en los estudios literarios.

Tal como se mencionó en la introducción a este documento, la *Instrucción* se divide en dos partes

242 Juan Moreno Blanco, «El lenguaje de las crónicas de Indias: entre la expresión del imperio español y la expresión americana», *Forma y función*, n° 8 (1995): 75, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/16969>.





interdependientes: el testimonio de Titu Cusi y el poder para que Lope García de Castro represente los intereses del Inca ante la Corona española. En ese sentido, en el momento de su producción, la *Instrucción* estaba más próxima al campo jurídico que a cualquier otro. Examinemos un fragmento del poder con el que cierra la *Instrucción*: «En formal para firmeza dello, obligo los bienes, tributos, rentas, haziendas que ansy me conbengan, muebles raizes avidos e por aver; e para testimonyo de los susodicho, lo firmé de mi nonbre, que es fecho a seis dias del mes de hebrero de mill e quinientos y setenta años»<sup>243</sup>.

Aquí se observan varios requisitos propios de los documentos legales: se indica la fecha y se respalda el testimonio con la firma. Además, se adquieren obligaciones jurídicas acerca de bienes, rentas y haciendas. El documento termina de la siguiente manera:

Yo Martin de Pando, escrivano de comission, por el muy Ilustre señor el governador el liçenciado Castro, doy fee de como es berdad todo lo susodicho y quel dicho Ynga don Diego de Castro dio este poder al dicho señor liçenciado Castro, governador que fue destos reinos, como y e de la manera en que derecho se requiere, en testimonio de lo qual puse en su nonbre, don Diego de Castro e su firma, como abaxo paresçera en el original. Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanguí, por testigo frai Marcos Garcia, por testigo frai Diego Ortiz. Y en testimonio de berdad, hize aquí este mio signo. Martin de Pando, escrivano de comission<sup>244</sup>.

En este párrafo se afirma que el poder se tramitó como se requiere en derecho, es decir, se cumplió un procedimiento que garantiza la legalidad del documento. Adicionalmente, se reitera la presencia de los testigos y se registran dos firmas.

243 Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Edición de Liliana Regalado de Hurtado. (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992), 70.

244 Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción...*, 70.



En resumidas cuentas, el poder al final del texto sin duda se inscribió en el campo legal. En este punto resulta pertinente preguntarse qué sucede con la primera parte de la *Instrucción*. ¿Acaso se inscribe en el campo jurídico? Algunos fragmentos iniciales y finales del testimonio de Titu Cusi parecerían indicar la proximidad del documento con el ámbito legal. Retomaremos esta cuestión más adelante.

### 3.1 La *Instrucción* como testimonio

En este punto resulta pertinente preguntarse qué sucede con la primera parte de la *Instrucción*. ¿También se inscribe en el campo legal? Algunos fragmentos iniciales y finales del testimonio de Titu Cusi parecerían indicar la proximidad del documento con el ámbito jurídico. Por ejemplo, el texto inicia así:

245 Titu Cusi Yupanqui,  
*Instrucción...*, 3.

Por quanto yo, Diego de Castro Titu Cussi Yupangui, [...] he recibido muchas mercedes y favor del muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro, governador que fue destos reynos por su Magestad el rey don Phelipe nuestro señor, me a pareçido que pues su señoria ba destos reinos a los de España y es persona de balor y gran cristiandad, no podria yo hallar quien con mejor título y voluntad me favoresçiese en todos mis negoçios que ante su Magestad aya de presentar y tratar, ansy en cosas a my neçesarias como a mys hijos y deçendientes [...] <sup>245</sup>.

Entonces, desde los primeros renglones se manifiesta lo que se precisará en el poder final: Lope García de Castro representará los intereses de Titu Cusi ante el monarca español. En ese sentido, el grueso de la *Instrucción* se asemeja a un testimonio con un objetivo legal. Las líneas previas al poder así lo confirman: Martín de Pando da fe pública, en su calidad de escribano



de comisión, del procedimiento cumplido para recaudar el testimonio de Titu Cusi. Sus palabras son las siguientes:

Yo, Martin de Pando, escrivano de comission por el muy Illustre señor, el Liçençiado Lope Garçia de Castro, governador que fue destos reynos, doy fee que todo lo arriba escripto, lo relató y ordenó el dicho padre, a ynsistion del dicho don Diego de Castro, lo qual yo escrevi por mis manos propias, de la manera que el dicho padre me lo relatava, siendo testigos a lo veer, escribir e relatar, el reberendo padre fray Diego Ortiz, professo presvitero de la dicha horden, que juntamente reside en la compañia del autor desto, y tres capitanes // del dicho don Diego de Castro, llamados el uno Suta Yupangui e Rimache Yupangui y Sullca Varac; y porque haga fe todo lo suso dicho, lo firme de mi nonbre. Fecho en el pueblo de Sant Salvador de Villcabanba, a seis de hebrero del año de mill e quinientos y setenta años, lo qual para que haga más fe, lo firmaron de sus nonbres el dicho padre frai Marcos Garçia e frai Diego Ortiz e yo, el dicho Martin de Pando. Fray Marcos Garçia. Digo que lo vi escribir, por testigo fray Diego Ortiz. En testimonio de verdad, Martin de Pando, escrivano<sup>246</sup>.

246 Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción...*, 68.

En un mismo párrafo, el escribano insiste tres veces en el acto de dar fe y respalda sus palabras con las firmas de fray Marcos García y fray Diego Ortiz, así como con su propia rúbrica. Valga anotar que la única copia que se conserva de la *Instrucción* no cuenta con las firmas de los involucrados. Resulta relevante indicar que Martín de Pando, fray Marcos García y fray Diego Ortiz dan fe del procedimiento para producir la *Instrucción*, mas no de la veracidad del testimonio de Titu Cusi.

En el párrafo previo al inicio del poder, Titu Cusi vuelve a tomar la palabra para confirmar el procedimiento mediante el cual se compuso la *Instrucción*. El Inca informa que la iniciativa de la



elaboración del texto fue suya, confirmando lo que ya había afirmado Martín de Pando:

Yo, don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui, [...] digo que por quanto me es neçesario hazer relacion al Rey don Felipe, nuestro señor, de cosas cobenientes [sic] a mí y a mis subçesores y no sé el frases y la manera que los españoles thienen en semejantes avisos, rogué al muy Reverrendo / Padre fray Marcos Garçia y a Martin de Pando, que, conforme al usso de su natural, me ordenasen y conpusiesen esta relacion arriba dicha [...] <sup>247</sup>.

En suma, el grueso de la *Instrucción* corresponde al testimonio de Titu Cusi y dicho testimonio se elaboró de acuerdo con un procedimiento certificado por Martín de Pando, quien actuó como escribano de comisión. Sin embargo, el documento se compuso por iniciativa de Titu Cusi, lo que tal vez explique sus particularidades respecto a otros testimonios contemporáneos y su relación con el homenaje ritual al inca.

Al respecto, resulta relevante comparar el testimonio incorporado en la *Instrucción* con otra declaración brindada por Titu Cusi poco menos de tres años antes<sup>248</sup>. En efecto, el 8 de julio de 1567, Diego Rodríguez de Figueroa, corregidor de Vilcabamba, registró el testimonio del Inca. Esta declaración fue suscrita en el pueblo de Carco, ubicado en el territorio rebelde, en el marco de la notificación de la Capitulación de Acobamba.

Si nos fijamos en las temáticas abordadas encontraremos coincidencias entre ambos documentos: el Inca informa quién fue su padre y su abuelo, por qué su padre y él mismo se rebelaron contra el rey español y quién es su heredero legítimo. En ambos textos se subraya el rol de los hermanos de Francisco Pizarro, la codicia por el

247 Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción...*, 68.

248 Este testimonio fue publicado de manera íntegra por Edmundo Guillén (1976-1977) en el artículo «Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui.»



oro y la plata, las falsas acusaciones para justificar la traición, la captura y la humillación del Inca. La comparación muestra que la explicación de Titu Cusi sobre la rebelión de Manco Inca no se transformó significativamente entre 1567 y 1570. Las diferencias son más obvias cuando se examinan ciertas formalidades. Por ejemplo, en el testimonio de 1567 Diego Rodríguez de Figueroa le solicitó al Inca que jurara decir la verdad:

[...] Dijo al dicho Inga Titu Cusi Yupangui que para información y claridad de lo susodicho era necesario que ante todas las cosas jurase en la forma y modo que entre ellos se suele hacer de decir la verdad a lo que el dicho Diego Rodríguez de Figueroa le fue preguntado y luego el dicho Inga se levantó en pie cara hacia donde el Sol entonces estaba — abiertas las manos y tendido los brazos dijo que juraba por el Sol a quién veía de cara y estaba presente a su juramento a quien tenía por Dios y adoraba como a criador que dijo que era de todas las cosas y por la tierra a quién tenía por madre la adoraba y la tenía en el segundo lugar del Sol / por productor de sí todos los mantenimientos para sustentación de todas las gentes y por el mundo de decir verdad a lo que le fuere preguntado luego el dicho Inga puso la mano en la tierra y la besó<sup>249</sup>.

249 Guillén, «Documentos inéditos...», 73.

No hay ningún equivalente a este juramento en la *Instrucción*. Adicionalmente, las estructuras de la *Instrucción* y del testimonio tienen diferencias cruciales. La declaración de 1567 está estructurada a partir de las preguntas de Diego Rodríguez de Figueroa, quien, además, asume el rol del narrador. La voz de Titu Cusi se presenta mediante el discurso indirecto y se limita a responder brevemente los interrogantes del corregidor. Por el contrario, en la *Instrucción* la voz predominante es la de Titu Cusi, quien se desempeña como narrador del relato. En el documento de 1570 no hay preguntas ni respuestas. Incluso las voces



de Manco Inca, de los hermanos Pizarro, de Vila Oma, de los capitanes del Inca y de los soldados españoles, entre otras, son presentadas a través del discurso directo y suelen ser largos parlamentos.

Las anteriores consideraciones permiten sugerir que la *Instrucción* no es un testimonio en sentido estricto, ya que no se ajusta a los parámetros de la época. Faltan al menos dos elementos cruciales: el juramento solemne y la estructura pregunta-respuesta. En consecuencia, su adscripción al campo legal no es plena. Martin Lienhard propone que las particularidades de la *Instrucción* pueden explicarse a partir del género homenaje ritual al inca<sup>250</sup>.

### 3.2 La *Instrucción* como homenaje ritual al inca

Lienhard examina tres textos: el anónimo *Ollantay*, la *Suma y narración de los incas* de Betanzos y la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro* de Titu Cusi. Desde su perspectiva, los textos están emparentados por su temática y su exposición dramatizada, y una vez puestos en relación con la tradición oral incaica, pueden definirse las características de su «género»<sup>251</sup>. A partir del análisis del pasaje sobre la victoria del Inca Pachacuti sobre las chancas en Betanzos, Lienhard identifica las características centrales del homenaje ritual al inca:

En primer lugar, el «espectáculo» o representación dramática surge en medio de un rito que involucra a toda la aristocracia incaica y cuyo marco, como en los ritos andinos actuales, es una especie de banquete colectivo con sus comidas, la bebida sagrada (aq̄a: chicha) y la hoja de coca. La representación, centrada en la victoria del Inca sobre los chankas y en la afirmación del origen solar del Inca, combina el canto acompañado de los tambores, narración y danza. Más exactamente: un cantar épico protagonizado [...]

250 Martin Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. (Lima: Editorial Horizonte, 1992), 157.

251 Lienhard, *La voz...*, 146-147.



por un grupo de señoras, un acompañamiento rítmico [...] y un baile —una danza guerrera— cuya coreografía, con participación de los vencedores y los vencidos ataviados, se describe en otra oportunidad, en la evocación del rito de la victoria sobre los soras<sup>252</sup>.

Los cantares que orientaban el homenaje cavilaban sobre el ejercicio del poder. En ese sentido, giraban en torno a las relaciones de reciprocidad entre el gobernante y su pueblo<sup>253</sup>. La vida privada del inca quedaba fuera del foco. De este ámbito únicamente se abordaba su ascendencia, su descendencia y su alianza matrimonial, ya que esta información permitía establecer el origen y la legitimidad del inca y de sus sucesores.

En resumen, el citado ritual consistía en una representación dramática en la que participaba la aristocracia y cuyo marco era un banquete con sus comidas y bebidas sagradas. El tema era la reflexión sobre la función del *qapaq inca* y combinaba canto, tambores, narración y danza.

Respecto a la *Instrucción*, Lienhard afirma que «[...] si bien el propósito inmediato es diplomático [...], su presentación obedece a las normas del homenaje ritual al Inca»<sup>254</sup>. Su conclusión es que la *Instrucción* es una especie de guion de un homenaje real o imaginario, cuya fuente es la tradición oral incaica. Ni Martín de Pando ni fray Marcos García presenciaron los sucesos narrados y Titu Cusi era demasiado joven para recordar, de primera mano, el inicio de la invasión y la subsecuente resistencia.

En consecuencia, el Inca debió recurrir a los relatos sobre la vida de su padre. Probablemente él mismo había patrocinado la creación de estas narraciones, así como ordenó la elaboración del bulto de Manco Inca.

252 Lienhard, *La voz...*, 151-152.

253 Lienhard, *La voz...*, 153.

254 Lienhard, *La voz...*, 157.



Lienhard precisa que en la *Instrucción* se alternan «[...] escenas de narración pura y escenas dialógicas»<sup>255</sup>, con preeminencia de las segundas sobre las primeras. El texto se caracteriza por los largos parlamentos en los diálogos y los extensos monólogos. Allí toman la palabra, mediante el discurso directo, los personajes de alta jerarquía entre los andinos y los españoles, pero también las colectividades (el «coro» indígena y la soldadesca española).

La *Instrucción* arguye que no hay derrota, porque jamás hubo conquista militar. Los andinos, ajustándose a sus propios parámetros de conducta, respetaron en todo momento las normas de la reciprocidad. En palabras de este investigador:

Paradójicamente, el aspecto triunfal de este probable homenaje ritual a un Inca resalta todavía más que en aquél: en una situación que no deja de ser catastrófica, Manco no defrauda en ningún momento las expectativas que implica la responsabilidad de qapaq inka<sup>256</sup>.

A partir de los planeamientos de Lienhard, se puede concluir que durante el Tawantinsuyu el género homenaje ritual al inca estaba estandarizado y controlado por el poder central. Sin embargo, en 1570 los incas no conservaban la fuerza suficiente para imponer dicho género en su diálogo con los españoles. No obstante, Titu Cusi no renunció al homenaje ritual al inca ni a la vindicación de la figura de su padre.

#### 4. Conclusiones

La desestructuración del Tawantinsuyu y la imposición de la dominación colonial desafiaron los tipos discursivos de raigambre andina, mientras que el tema, es decir, la novedad que supuso

255 Lienhard, *La voz...*, 157.

256 Lienhard, *La voz...*, 160.





América para los españoles desafió los tipos discursivos de los europeos. Ahora bien, nadie crea un nuevo tipo discursivo de la nada. Tanto españoles como andinos apelaron a sus tradiciones textuales y buscaron adecuarlas a los nuevos contextos. Así las cosas, Titu Cusi Yupanqui recurrió a un tipo textual conocido, el homenaje ritual al inca. Sin embargo, este tipo discursivo no se adecuaba a sus destinatarios. La negociación requería hacer comprensible su discurso para los miembros de otra tradición cultural y, para tal fin, solicitó a Martín de Pando y a fray Marcos García que ordenaran su relato a la manera europea. El fraile y el secretario optaron por el modelo del testimonio.

La selección de los tipos discursivos tiene un correlato en la tirante relación entre los objetivos de Titu Cusi, quien, por una parte, buscaba negociar con el rey español y, por otra, quería exaltar a su padre.

La *Instrucción* cumple varios requisitos propios de los documentos legales: por ejemplo, el escribano certifica el procedimiento para su elaboración y, mediante el poder, se adquieren obligaciones jurídicas. En ese sentido, en el momento de su producción, la *Instrucción* estaba más próxima al campo jurídico que al histórico o literario. No obstante, la *Instrucción* tiene ciertas particularidades respecto a otros testimonios contemporáneos, lo que tal vez se deba a que se compuso por iniciativa de Titu Cusi.

A diferencia de la nobleza cusqueña colaboracionista, que practicó la diglosia típica de un modelo colonial de poder (una lengua dominante y una lengua sometida), la nobleza vilcabambina que se enfrentó al proyecto conquistador

(y produjo un corpus discursivo y textual que lo atestigua) practicó la heteroglosia<sup>257</sup>, centrífuga al modelo de la dominación colonial.

En la *Instrucción* se enfrentan distintas visiones del mundo y, en consecuencia, estamos en presencia de un texto que expresa la heterología<sup>258</sup> propia del periodo de imposición de la dominación colonial. En el ámbito religioso vemos con mucha claridad los enfrentamientos entre perspectivas. Por ejemplo, Cattán subraya que la mayoría de las palabras que no se tradujeron «[...] representaban el mundo religioso andino y la hegemonía inca y, por consiguiente, los valores que estas palabras encerraban resultaban intraducibles dentro de la visión monológica del mundo que regía al traductor: fray Marcos»<sup>259</sup>.

La heteroglosia también está presente: mientras que el tipo discursivo testimonio es una fuerza centrípeta al orden colonial, tendiendo al establecimiento de una lengua común, el homenaje ritual al inca actúa como una fuerza centrífuga a dicho orden, en cuanto trazó una continuidad histórica de la tradición incaica, hizo durar una memoria-palabra refractaria a la memoria única que propuso la conquista, permitió expresar una interpretación de la desestructuración del Tawantinsuyu a partir de categorías andinas y reivindicó la figura de Manco Inca.

257 La heteroglosia es un concepto y una perspectiva que posibilita enfatizar las tensiones sociales que habitan el lenguaje. Benjamin Bailey, «Heteroglossia», en *The Routledge Handbook of Multilingualism*, editado por Marilyn Martin-Jones, Adrian Blackledge y Angela Creese (Londres: Routledge, 2012), 499. Ivanov define heteroglosia en los siguientes términos: «Heteroglossia means the simultaneous use of different kinds of speech or other signs, the tension between them, and their conflicting relationship within one text» Vyacheslav Ivanov, «Heteroglossia», *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 9 n° 1/2 (1999): 100, url: <https://www.jstor.org/stable/43102437>. En la heteroglosia no hay una jerarquización entre las lenguas, aunque sí existe una fuerte tensión. En otros términos, la heteroglosia se entiende como la diversidad en el registro de la lengua.

258 La noción de heterología fue introducida por Bajtín en la obra *La palabra en la novela*, cuya redacción data de 1934-1935. Bajtín indica que los tipos de enunciado, también llamados tipos o géneros discursivos, son sociales, finitos e irreductibles. En ese sentido, no hay una unidad que englobe los distintos tipos de discursos: Para designar esa diversidad irreductible de todos los tipos discursivos, Bajtín introduce un neologismo, *raznorechie*, que traduzco (literalmente, pero con la ayuda de una raíz griega) como *heterología*, término que viene a insertarse entre otros dos neologismos paralelos, *raznojazychie*, heteroglosia o diversidad de las lenguas, y *raznogolosie*, heterofonía o diversidad de voces (individuales). Tzvetan Todorov, *Mijaíl Bajtín: el principio dialógico*. (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2013), 96.

259 Marguerite Cattán, «Las palabras que no se tradujeron en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui», *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro 4*, n° 2 (2016): 172, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5763977>.



## Bibliografía

- Aguirre Pérez, Fernando. «Surgimiento del sujeto colectivo, reclamo y rebeldía en la Instrucción al licenciado Lope García de Castro de Titu Cusi Yupanqui.» *Summa Humanitatis* 10, no. 1 (2018): 10-67. [http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa\\_humanitatis/article/view/19907](http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/19907).
- Aranibar, Carlos. *Índice analítico y glosario a Comentarios reales de los incas*, de El Inca Garcilaso de la Vega. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Bailey, Benjamín. «Heteroglossia.» En *The Routledge Handbook of Multilingualism*, editado por Marilyn Martin-Jones, Adrian Blackledge y Angela Creese, 499-507. Londres: Routledge, 2012.
- Bajtín, Mijaíl. «La palabra en la novela.» En *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*, 77-236. Madrid: Taurus, 1989.
- Cattan, Marguerite. «Las palabras que no se tradujeron en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui.» *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 4, no. 2 (2016): 169-195. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5763977>.
- Cornejo Polar, Antonio. «El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de La Vega: Discurso y recepción social).» *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19, no. 38 (1993): 73-80. <https://doi.org/10.2307/4530674>.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- García-Bedoya, Carlos. *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- García-Bedoya, Carlos. «La otra cara de la Modernidad: Inca Garcilaso y la utopía andina.» *Cuadernos Americanos: nueva época* 3, no. 161 (2017): 115-136.
- García-Bedoya, Carlos. «Visiones de los vencidos. Memorias divergentes y heterogéneas.» *Letras* 88, no. 128 (2017): 39-54. <https://doi.org/10.30920/letras.88.128.2>.
- Guillén, Edmundo. «Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui.» *Historia y Cultura* no. 10 (1976-1977): 47-93.
- Ivanov, Vyacheslav. «Heteroglossia.» *Journal of Linguistic Anthropology* 9, no. 1/2 (1999): 100-102. <https://www.jstor.org/stable/43102437>.
- Ivanova, Irina. «Los orígenes de la concepción del diálogo en Lev Jakubinskij.» En *Sobre el habla dialogal de Lev Jakubinskij*, 13-25. Viedma: Editorial UNRN, 2018. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.2139>.
- Lienhard, Martin. «La crónica mestiza en México y en Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario.» *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 9, no. 17 (1983): 105-115. <https://doi.org/10.2307/4530089>.

- Lienhard, Martin. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- Mignolo, Walter. «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista.» En *Historia de la literatura hispanoamericana. Volumen I*, editado por Luis Iñigo Madrigal, 57-116. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.
- Moreno Blanco, Juan. «El lenguaje de las crónicas de Indias: entre la expresión del imperio español y la expresión americana.» *Forma y función* no. 8 (1995): 75-82. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/16969>.
- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2009.
- Regalado de Hurtado, Liliana. *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo. Los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Edición de Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Todorov, Tzvetan. *Mijaíl Bajtín: el principio dialógico*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2013.