



DOMINACIÓN SIN DOMINIO

EL ENCUENTRO INCA-ESPAÑOL EN EL PERÚ COLONIAL TEMPRANO

GONZALO LAMANA



Biblioteca
J. L. Martínez



IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
CALLE 17 ALVARO CUYA 578 SUR AMÉRICA LATINA

cbs centro
bartolomé
de las casas

Archivos de Historia Andina 1051
Travaux de l'Institut Français d'Études Andines 328

Gonzalo Lamana; IFEA (Lima), Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (Cusco)

Dominación sin dominio : el encuentro inca-español en el Perú colonial temprano /Gonzalo Lamana; IFEA, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. – Cusco : CBC, 2016.

270 p. : maps., tpls. – (Archivos de historia andina, 1051)

HISTORIA/PERIODO INCAICO/DESCUBRIMIENTO/CONQUISTA
PERU/AMERICA

20.07.06 (OCDE-CBC Biblioteca)

DOMINACIÓN SIN DOMINIO. EL ENCUENTRO INCA-ESPAÑOL EN EL PERÚ COLONIAL TEMPRANO
Derechos Reservados

© Gonzalo Lamana

© Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

© Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), UMIFRE 17, CNRS-MAEDI

Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas / CBC

Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cusco

Telef.: 084-245656/ 245415

Correo electrónico: cbc@apu.cbc.org.pe

Página Web: www.cbc.org.pe

Este volumen corresponde a la Serie Archivos de Historia Andina 1051 del Fondo Editorial CBC

Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, MAEDI/CNRS - USR 3337 AMÉRICA LATINA.

Jirón Batalla de Junín 314 Lima 04 - Perú

Teléf.: (51 1) 447 60 70

Correo electrónico: IFEA.direction@cnrs.fr

Pág. web: <http://www.ifea.org.pe>

Este volumen corresponde al tomo 328 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Primera edición en inglés

Domination without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru

Duke University Press, 2008 - 287 páginas

Primera edición en español

Cuidado de la Edición: Anael Pílares (CBC)

Traducción: Aroma de la Cadena y Eloy Neira Riquelme

Corrección de estilo: Rubén P. Villa

Diagramación: Nuria Urquiza

Ilustración de Portada: Atahualpa XIV inca y Carlos V rey del Perú. Detalle de la Genealogía de los incas y reyes del Perú. Santuario de Copacabana. Lima.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-04875

ISBN: 978-612-4121-17-3

Imprenta: Alpha Servicios Graficos S.R.L.

AV. Infancia n°. 416 Dpto. A

1ª edición

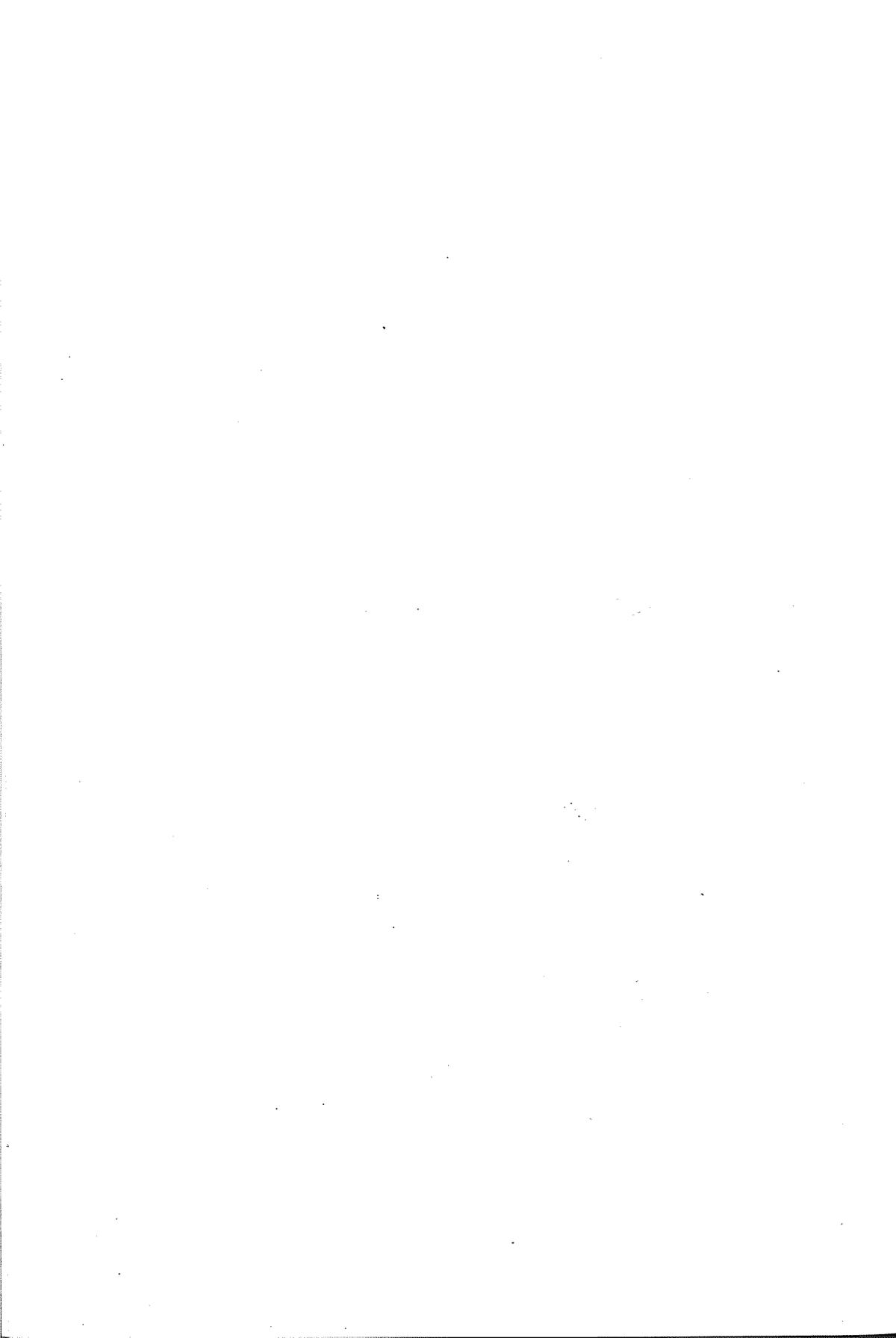
Tiraje: 1000 ejemplares

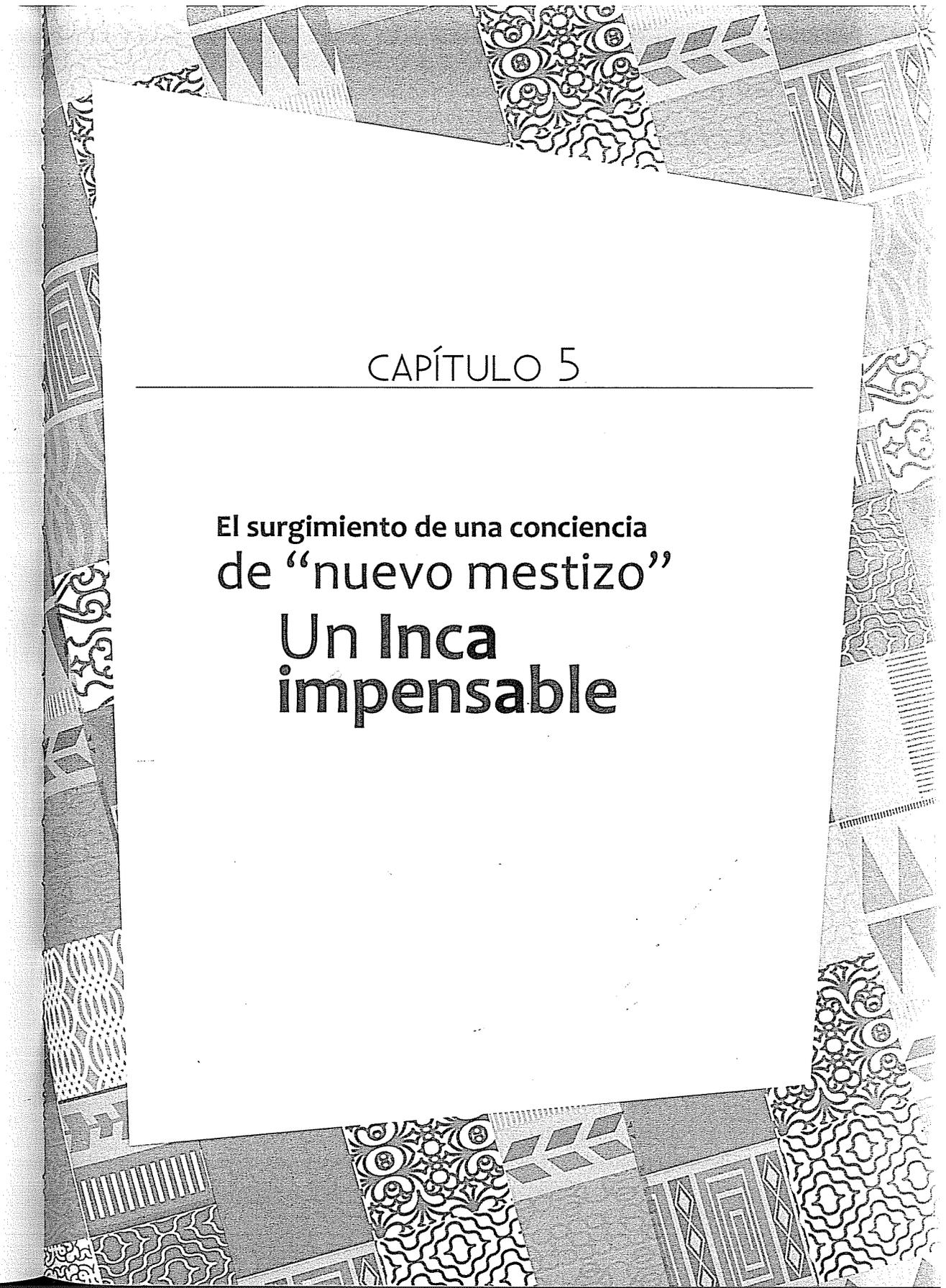
Cusco, abril de 2016

**Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas y textos de este documento, sin autorización escrita de los editores.*

ÍNDICE

- Pág. **7** Agradecimientos
- Pág. **11** Introducción
Intervenciones situadas: Improntas coloniales,
maniobras decoloniales
- Pág. **35** Capítulo 1
Más allá de la exotización y la similitud: La alteridad
y la producción de sentido en un encuentro colonial
- Pág. **73** Capítulo 2
Realismo cristiano y magicalidad
durante el encarcelamiento de Atahualpa
- Pág. **107** Capítulo 3
Por qué apostar un barril de conservas puede ser
una mala maniobra. Hazañas y rémoras civilizatorias
- Pág. **137** Capítulo 4
Ilusiones de supremacía.
La guerra de Manco Inca y lo normal colonial
- Pág. **171** Capítulo 5
El surgimiento de una conciencia de “nuevo mestizo”
Un Inca impensable
- Pág. **205** Capítulo 6
El poder como movimientos. Un repertorio de mediados
de la década de 1540 de cómo dar vuelta la moneda
- Pág. **239** Capítulo 7
“Fin”
- Pág. **245** Bibliografía
- Pág. **268** Glosario
- Pág. **270** Cronología básica política del período

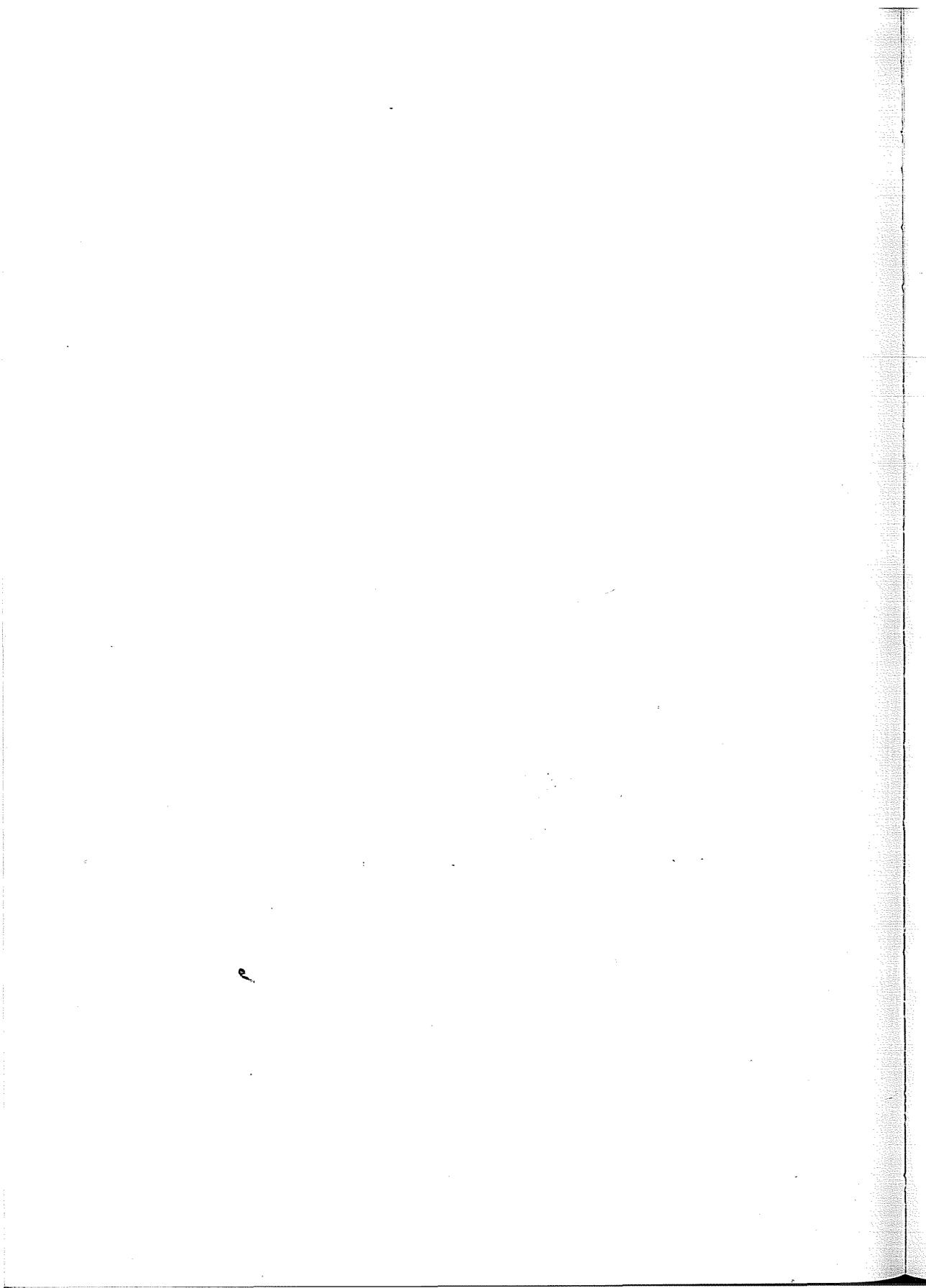




CAPÍTULO 5

El surgimiento de una conciencia
de “nuevo mestizo”

Un Inca impensable



La guerra que condujo Manco Inca fue el desafío abierto más serio que enfrentaron los conquistadores del Perú. Su fracaso, señalan las narrativas del siglo XVI y contemporáneas, marcaron un quiebre. Tras su retorno de Chile en abril de 1537, Diego de Almagro no solo puso fin al cerco de Manco sino que también encarceló a los principales pizarristas y tomó el control del Cusco como nuevo gobernador. De ahí en adelante, el conflicto abierto entre conquistadores ocupó el centro del escenario, mientras que Manco se retiró a un área aislada al norte del Cusco donde fundó un así llamado estado neo-Inca, Vilcabamba. Según el esquema narrativo del respetado cronista español Pedro Cieza de León (c. 1553), la “Conquista de los Incas” casi había terminado, en tanto que las “Guerras Civiles del Perú” acababan de comenzar. Las versiones históricas contemporáneas a menudo adoptan el esquema de Cieza; se centran ya sea en los conflictos entre españoles o en la sobrevivencia heroica de Manco y sus sucesores en Vilcabamba. En ambos casos, el paisaje después del cerco es claro: la dominación española se expande sobre la autoridad Inca como la tinta sobre un papel secante dando paso a un orden colonial en blanco y negro. Los objetos a ser reconocidos y las reglas de reconocimiento parecen dados.

Sugiero que esta imagen refleja los deseos e imaginación de los conquistadores antes que el paisaje cultural y político real. El orden Inca no cesó o simplemente pasó al exilio tras el repliegue de Manco, sino que se reinventó a sí mismo. La extraordinaria incertidumbre que campeó tras el fin del asedio al Cusco le dio la oportunidad de emerger a un orden de las cosas alternativo. El personaje clave para trazar este proceso es Paullu Túpac Inca, medio-hermano de Manco, coronado como nuevo Inca en 1537. Las narrativas actuales —si es que lo mencionan— tienden a retratar a Paullu como un peón de los españoles. Sostengo, en cambio, que Paullu representó un desafío para los conquistadores. Mediante constantes improvisaciones que aprovechaban las fisuras del colonialismo español, este nuevo Inca produjo nuevas reglas de reconocimiento,

las cuales no fueron ni tradicionales ni españolas sino *sui generis*. Fue una nueva política mestiza, la cual les permitió a los actores nativos cuestionar el sentido de superioridad de los conquistadores precisamente cuando parecía ser menos cuestionable: tras la derrota de Manco Inca.

Este reto ha sido ignorado en la mayor parte de las narrativas pasadas y actuales porque inicialmente fue impensable, y una vez que dejó de serlo y fue articulado discursivamente, se tornó muy problemático, ya que se escapó de los lentes en blanco y negro a través de los cuales la conquista de los Incas era imaginada¹. Esta imposibilidad de pensar el siglo XVI ha tenido un impacto material en el registro histórico: solo los proyectos de los conquistadores están fácilmente disponibles, lo que silencia las visiones contestatarias y los proyectos plurales que existieron tras el repliegue de Manco y, a su vez, vuelve ininteligible la política de Paullu Inca. Una vez que son desechadas las diferentes formas de “silenciar el pasado” (Trouillot 1995) —a niveles de la producción documental, trabajo de archivos, y narrativas—, pasa a ser reconocible un nuevo tipo de pensamiento político, uno que no se basa en la tradición ni en la confrontación sino en la apropiación y la cooptación. La clave de su éxito fue su capacidad de desafiar al colonialismo español desde adentro, subvirtiendo los espacios de la dominación y la resistencia tal como son comúnmente entendidos. El resultado fue un “espacio gris” (Lamana 2001).

Empiezo mi argumento cuestionando los supuestos que están detrás del campo de visibilidad pasado y presente. Con este fin, revisito la coronación de Paullu Inca en 1537, contrastando las bien conocidas versiones españolas con las nativas recuperadas de los archivos, destacando los distintos objetos que cada uno reconocía y las distintas narrativas que los organizaban. Esto abre el camino a una relectura del desenlace de la guerra de Manco Inca, sugiriendo que estaba lejos de ser un asunto solo de los españoles. No existió una línea divisoria clara, sino un paisaje plural de significados y jerarquías. La turbidez resultante me lleva a cuestionar la ilusión de una narrativa fácil que ciertas categorías tienden a transmitir. En un ambiente en el que la improvisación era primordial y las alianzas heterodoxas eran comunes, las formas sociales (Inca, gobernador, obispo o curaca) eran necesariamente fluidas y podían cristalizarse de diferentes maneras, con atributos particulares, y el resultado dependía del éxito de los actores en moldear la realidad de una manera u otra: Esto último no era fácil, ya que en el momento del repliegue de Manco las prácticas con frecuencia marchaban por delante de los discursos. Es tan solo hacia 1540, en la ciudad del Cusco, que los últimos alcanzaron a las primeras, permitiendo que fuera inteligible por qué un Inca pagano daba diezmos a la Iglesia Católica mientras que los conquistadores se negaban a hacerlo, por qué los Incas y los conquistadores reclamaban se asignaban crédito por el resultado de las mismas batallas, o por qué algunos clérigos se ponían del lado de los seño-

1 Estoy siguiendo las ideas de Michel-Rolph Trouillot (1995) sobre lo impensable y sobre discursos y prácticas que no marchan al mismo paso.

res nativos y en contra de sus compatriotas. A medida que estas imágenes dejan de parecer raras, comienza a ser reconocible una estrategia Inca de aprendizaje y apropiación de los españoles —sus potencias, cosmología y formas— para luego sobrepasarlos.

Esta estrategia expresa una forma de pensar cuya importancia va más allá del caso en cuestión; forma parte, sugiero, de una “alter-genealogía” de diseños globales todavía vigentes, una que des-centra la pretensión de universalidad de Occidente. El proyecto de Paullu puede ser visto como una respuesta temprana a dicha pretensión, semejante, por ejemplo, a aquellas como la del intelectual nativo Guamán Poma de Ayala, de W. E. B. Du Bois y de la escritora chicana Gloria Anzaldúa. Todos ellos comparten una comprensión de la mecánica de subalternización de Occidente como epistemológica en última instancia, y reaccionan consecuentemente. Porque es un proyecto particular pero se presenta a sí mismo como universal, el colonialismo Occidental define implícitamente la realidad y luego se declara como superior a sus Otros de manera auto-evidente; el efecto que tiene es convertir a los modos alternativos de construir sentidos en sinsentidos (superstición, irracionalidad, infantilidad, etc.), y a las formas alternativas de ser en subjetividades defectuosas (el Primitivo, el Indio, el Negro, el Homosexual, etc.). Todas las respuestas antes mencionadas son respuestas *desde adentro*; intentan impugnar el orden moderno/colonial de las cosas pasando de una política de confrontación —que en última instancia confirma las categorías hegemónicas— a una de producción, yendo más allá del pensamiento blanco/negro. Es este binarismo el que hizo que el proyecto de Paullu Inca fuera impensable en primer lugar. Comienzo mi análisis revisitando su oscura coronación.

La coronación de un buen y cuerdo indio

En abril de 1537, culminando una expedición a Chile de casi dos años que no produjo ningún fruto, Diego de Almagro, el socio de Pizarro convertido en competidor, regresó al Cusco con unos 500 españoles. La guerra de Manco le dio la oportunidad de mejorar su fortuna: procedió a “liberar” la ciudad y declararla parte de su gobernación en estado potencial, la Nueva Toledo. Lo que hasta ese entonces existía fundamentalmente en papel empezó a parecer real². Tres meses más tarde, reafirmó su proyecto en la batalla de Abancay al derrotar a Alonso de Alvarado, un mariscal que Pizarro había enviado desde Lima en noviembre de 1536 para ayudar a los sitiados. Tras la batalla, convencido de que Manco no vendría en son de paz, Almagro coronó al leal Paullu Inca como nuevo Inca, recompensando su ayuda en Chile y Abancay —o así se dice usualmente. Según gran parte de los estudios

2 Como vimos en el Capítulo 3, a quién pertenecía el Cusco era algo que estaba lejos de quedar claro. Para una descripción de los diferentes títulos, véase Hemming 1993:216, n.216.

académicos, de ahí en adelante el nuevo Inca permanecería leal a los españoles, traicionando a su hermano y a su raza. En pos de “acomodarse” fácilmente, él sería para siempre tan solo un “Inca títere” en manos españolas.

De hecho, la coronación de Paullu parece un no-evento; ocupa la mitad de una de las 698 páginas de *The Conquest of the Incas* de Hemmings (1993:226), es caricaturizada como un acto sumiso por los historiadores nacionalistas que la analizan en detalle (Dunbar Temple 1937, 1939), y es pasada por alto por quienes se centran en la “heroica” lucha de Manco Inca (e.g., Guillén Guillén 1994). Estas narrativas imaginan con estrechez los espacios de resistencia y dominación (solo cuenta Manco), conciben la agencia como unilateral (los españoles hacen, Paullu sigue) y adoptan formas españolas (“coronación”). Si bien estas opciones encajan en las agendas de sus autores, sugiero que no pueden ser reducidas a estas. La manera en la que la coronación de Paullu es reducida a un no-evento tiene una larga historia; reproduce el orden de las versiones españolas del siglo XVI: un régimen de visibilidad “monotópico” (Mignolo 2000:18) —esto es, europeo, pero aparentemente universal. Para revisarla, comenzaré por examinar la forma en que los relatos españoles dieron sentido a la coronación, y pasaré luego a las narrativas de tipo nativo, las cuales corrigen la imagen, y finalmente veré como ambas formas de dar sentido se entretrejan.

Solo tres relatos españoles describen la coronación de Paullu. De acuerdo a la anónima *Relación del sitio* (RS [1539] 1879:125), considerando la negativa de Manco de venir en son de paz y la buena disposición y los servicios de Paullu, Almagro decidió darle la borla (insignia real). Con este propósito, mandó a llamar a muchos señores étnicos, quienes reconocieron a Paullu como nuevo Inca, y luego les pidió que se preparen para luchar contra Alvarado, el mariscal pizarrista, en Abancay. El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés pinta un cuadro similar. Convencido de que Manco no vendría en son de paz, Almagro coronó a Paullu —“hombre bien quisto y valerosa persona”— como Inca en un acto público, una recompensa tras la batalla ([1547] XLVII, 9, 1959: 5:160). La agenda de cada texto explica el único enigma —el momento del evento—. La *Relación*, una pieza pizarrista, lo emplea para armar su caso contra Almagro: los indios son movilizados para luchar contra los cristianos; Oviedo, un almagrista, lo usa para presentar a Almagro en un acto de buen gobierno: recompensa a un Indio que ha servido a su Majestad. El tercer relato es de un cura lascasiano, Cristóbal de Molina (el “almagrista”; [c. 1553] 1968:93). Su agenda moral es la de elogiar el buen orden nativo y condenar la brutalidad de los conquistadores. Manco, un gobernante justo irritado por los abusos de los españoles, se vuelve un tirano cruel, lo que justifica la decisión de Almagro. En el Cusco, a su retorno de Chile, recompensa con la borla la lealtad de Paullu, “buen indio y cuerdo y bien disciplinado” (loc. cit.)³.

3 Para un análisis detallado de la coronación de Paullu y el fin del asedio de Manco, véase Gonzalo Lamana 1997a.

El mecanismo de subalternización es el mismo en los tres casos. Si uno traduce las relaciones laborales en regímenes narrativos, en cada caso la coronación está formalmente subsumida (Marx 1977:1019-1060) por un orden que la convierte en un asunto español; el objeto permanece a la vista, pero está subordinado. La agencia es española y lo son también tanto la autoridad que inviste a Paullu como la lógica detrás del acto. Si acaso, los actores nativos son títeres en el escenario sobre el cual actúan los españoles —son castigados, coronados y se les dice que luchan—. Hasta aquí existe una total coincidencia entre los cronistas españoles y la literatura contemporánea; no es solo que uno decide y los otros siguen, sino que parece haber un único orden de las cosas—lo que significaba “coronar” y la autoridad que la validaba parecen ser transparentes—. Las únicas inconsistencias —cuándo y dónde sucedió— parecen insignificantes. No obstante, estos detalles se convierten en indicios reveladores (Ginzburg 1989) si uno presta atención a las fuentes de tipo nativo. En estas, como parte de un giro radical en el régimen de visibilidad, son las formas y políticas Incaicas las que ordenan la trama —los españoles siguen.

En 1599 se realizó en Cusco una información en respuesta a un petitorio del nieto de Paullu Inca, Melchor Carlos. Entre los eventos que abordaron los ancianos testigos nativos estuvo la coronación de Paullu. El giro es total. Declararon que Paullu se ciñó la borla antes de entrar al Cusco, que su autoridad como nuevo Inca fue decisiva para poner fin al cerco de Manco y que la autoridad de Paullu fue establecida mediante formas incaicas. Dos de nueve testigos fueron a Chile durante la guerra de Manco, tres permanecieron en el Cusco sitiado y cuatro fueron con Manco. Quienes volvieron de Chile vieron que luego de que Paullu se ciñera la borla todos los nativos en el contingente “obedezieron y respetaron por su rrey y como tal les mandaua” (BNE, Ms. 20193, f. 152v). Una vez en las proximidades del Cusco, el nuevo Inca empezó a tejer su red: él “enbió muchos chasquis a todos los naturales alterados [para que lo reconociesen] y ansí luego que se supo... como... Paullo tenía la borla de rrey se le llegaron muchos naturales que andauan por los altos y quebradas [del Cusco] y de los que seguían [a]... Mango Ynga... y tenían çercada la dicha çiudad”, y fueron donde él en paz (loc. cit.). Aquellos testigos que se hallaban en la ciudad —los enemigos de Manco— vieron llegar a Paullu con la borla y lo reconocieron y obedecieron como Inca (ibid., e.g. ff. 158, 163v); pronto actuaron de manera similar aquellos que estaban con Manco en Ollantaytambo (ibid, f. 124).

En el nuevo campo de visibilidad, la puesta en escena que ordena las relaciones es Inca. Primero, el final de la guerra de Manco deja de ser un asunto español. Hasta abril de 1537, quienes deseaban abandonar a Manco tenían como única opción aceptar las reglas y pulsaciones hegemónicas de los españoles. El retorno de Paullu reconfiguró el escenario, ofreciendo una nueva opción: cambiar de bando Inca. Este giro desplazó efectivamente a los españoles del centro de la escena, y al mismo tiempo los mantuvo como actores relevantes: en su mensaje a los señores vecinos Paullu les aseguro a quienes deseaban cambiarse de bando que

no serían castigados por los Viracochas (BNE, Ms. 20193, f. 146v). Segundo, en el nuevo campo de visibilidad, la producción de la autoridad Inca no está en manos españolas. En la ciudad del Cusco, en medio de las guerras en curso, Paullu organizó una solemne coronación en la que participaron capitanes Incas, gobernadores Incas y señores étnicos (ibid., ff. 156-156v). A la ceremonia siguieron varios días de celebraciones a la usanza Inca, en la que el reconocimiento a Paullu por parte de los señores tuvo más que ver con las nociones andinas de relaciones asimétricas creadas a través del intercambio de presentes que con llevar ceñida la borla *per se*. Además de la generosidad institucionalizada, Paullu obligó a los señores otorgándoles privilegios tales como el uso de andas, nombró nuevos gobernadores y capitanes, y llevó a cabo el importante rito de pasaje a la adultez de jóvenes incas. En breve, Paullu estaba produciendo normalidad y autoridad inca precisamente donde se suponía que ya no existían.

A diferencia del régimen monotópico de visibilidad de los cronistas españoles, la trama tiene ahora por lo menos dos conjuntos de formas sociales, dos proyectos y dos lecturas. Almagro y Paullu estuvieron forjando alianzas en contra de sus respectivos enemigos; cada autoridad se entretejía con la otra. Si uno va más allá de la solución del tipo juego de espejos, entonces surge la pregunta de cómo fue imaginado el tejido resultante. La respuesta de la mayor parte de los estudios actuales —y la de los tres cronistas españoles analizados— sería clara: Almagro actuó, Paullu siguió (un nativo dócil); una respuesta que, a su vez, implica que los testigos nativos que declararon en 1599 o deliraron o mintieron para favorecer el caso del nieto de Paullu. La imagen establecida de una conquista española casi completa, y las preocupaciones acerca de la confiabilidad documental (los textos españoles fueron escritos mucho antes que la *Información*), harían razonable este veredicto. Sin embargo, tal como probaron los eventos de 1533 en Pachacamac que involucraron sesiones de tortura y caballos espeluznantes (Capítulo 2), la razonabilidad en los escenarios coloniales con frecuencia es un resultado de las asimetrías de poder. En el acto retrospectivo de lograr que la historia sea inteligible, los cronistas españoles (y con frecuencia los estudiosos actuales) le otorgan a los conquistadores una supremacía que no tenían.

Si bien los libros de actas del cabildo del Cusco fechados entre 1535 y 1545 se han extraviado, se conserva una carta del cabildo a Carlos V con fecha 27 de julio de 1537. El texto justifica largamente el ingreso de Almagro al Cusco y la batalla de Abancay, defendiendo su tarea como gobernador. Al concluir, la carta intenta consolidar la imagen de Almagro como un buen vasallo cuyos actos buscan pacificar la tierra y servir al rey; señala que Almagro había enviado un ejército para luchar contra Manco porque, viendo las “diferencias” entre los españoles, el mismo

bolbió a hazer e hizo mucha guerra a los pueblos de yndios que avían venido de paz a el dicho governador y se avían rreduzido al seruçio de V. Magestad. (HL, PL 218-1, f. 852v)

Es decir, Almagro estaba reparando el daño que las “diferencias” habían causado, ayudando a que los indios reconocieran al rey. Las formas son claras, y la trama es familiar: la lógica que ordena los eventos y el escenario es española, los indios son el enemigo necesario. Pero la carta continúa:

y estos [pueblos] son muchos, porque... le pareció [al gobernador] que convenya a el seruiçio de V. Magestad alçar e alçó por Inga e señor de los naturales... a vn hermano del... Ynga... al qual le *avía venydo e vienen de toda la terra de paz* (énfasis mío).

La imagen cambia: era la autoridad de Paullu la que estaba siendo reconocida por los curacas, y Almagro dependía de ella. El testimonio de los conquistadores escrito cuando los acontecimientos estaban teniendo lugar reproducía el paisaje inesperado de potencias que quiere negar; para dar cuenta de la autoridad de Almagro, no puede escapar la de Paullu. De hecho, era un orden de cosas poco claro para todos. Testificando en una probanza de 1540, el licenciado Antonio de Castro declaró que en 1537 vio como “el dicho Pavlo Ynga truxo muchos caçiques e prinçipales de paz... de muchas partes e cantidad de más de tres myll yndios... que los vido estar todos juntos los quales heran de diversas provinçias según sus trajes e lenxos tierras los quales vido que mocharon al dicho Gouvernador don Diego de Almagro” (AGI, L 204, n. 11, f. 17). La *mocha* es el gesto andino de reconocimiento de autoridad. Los curacas que habían respondido a Manco venían en son de paz tanto hacia el nuevo Inca como hacia el nuevo jefe de los Viracochas, probablemente inseguros de la eficacia de cualquiera de ambos actos. Este doble reconocimiento problematiza aún más la certeza de los relatos pasados y contemporáneos, permitiéndole a uno recuperar los incipientes sentidos del orden; sentidos del orden que, a su vez, sugieren que no hay una respuesta única sobre a qué diseño emergía cuando las autoridades se entretreñan, puesto que no estaba claro para los actores mismos. Esta incertidumbre política se radicalizó, sostengo, debido a otra más sustancial: no existían formas sociales efectivas que guiaran las acciones.

Actos adecuados para formas inexistentes

El desordenado *status-quo* del Cusco en 1537 no solo subvierte la imagen de una dominación española clara expandiéndose linealmente, y la consiguiente subalternización Inca; también hace que sea necesario poner en cuestión las categorías utilizadas para narrarla. El problema que quiero resaltar es el de las formas sociales y sus atributos. ¿Qué es ser gobernador si un Inca es coronado? ¿Qué es ser Inca si un gobernador es instalado? Igualmente, ¿qué es un Inca si ya existe uno, y qué es un gobernador si ya existe uno? En cada caso, ¿quién debe ser obedecido, cómo, y por qué? El asunto no es solo *quién es qué* —lo que caracteriza a la histo-

ría en general—, sino también quién es *qué*. Si no hubo batallas claras que involucraran a actores dados, sino más bien constantes improvisaciones culturales y políticas con resultados inciertos, entonces uno puede preguntarse si los elementos que orientaban las acciones españolas y nativas —categorías, relaciones sociales, interpretaciones— no eran borrosos, y si su definición no era parte del juego.

Para abordar esta cuestión crucial encuentro útil la distinción de Sahlins (1985: X-XII) entre la acción “performativa” y la “prescriptiva”. Los actos prescriptivos son aquellos que tienden a confirmar la forma social que los contiene, mientras que los performativos tienden a producirla. “Los amigos entregan regalos” y “los regalos hacen amigos” ejemplifican cada uno de estos actos. Mi análisis aplica esta distinción a lo largo de dos dimensiones, sincrónica y diacrónica. En el primer caso, sugiero que, en un contexto significativo fundamentalmente alterado por la presencia de un Otro, las acciones prescriptivas *necesariamente* se convierten en performativas (i.e. los actos prescriptivos eran imposibles). Estos ya no respondían a formas sociales, sino que las creaban activamente. Y, más aún, mientras que ser un “amigo” es algo claro independientemente del contexto, ser un Inca en 1537 no lo era. Por lo tanto, si uno pregunta: “¿Fue Paullu *realmente* un Inca?”, uno tiene que aceptar que no había respuesta, puesto que su importancia se iba definiendo conforme iba ocurriendo —por la forma *sui generis* en que otros respondían y por las relaciones sociales que se establecían frente a esta respuesta, antes que por —aunque en interacción con— sus atributos tradicionales. De manera similar, ¿Qué era quien tenía un papel que decía que él era un gobernador? ¿Cuál era la autoridad precisa que podía ejercer? ¿Sobre quién? Sugiero que es también este dilema lo que hizo que los señores étnicos reconocieran tanto Paullu como a Almagro.

Se podría argumentar que esta fluidez caracterizó toda la transición al régimen colonial español; las relaciones entre Almagro y Paullu se parecen mucho a las de Pizarro y Manco en 1534. Sostengo, sin embargo, que la fluidez alcanzó su pico en 1537, porque en ese momento las acciones eran prescriptivas o performativas también en relación con eventos pasados, lo que hacía que diferentes futuros fueran más o menos plausibles o imaginables. Permítaseme elaborar. La distinción de Sahlins se basa en el énfasis de Saussure en el carácter relacional del valor: el valor de un signo se determina en relación con aquellos de otros signos (Saussure 1995). Este principio del análisis estructuralista pone énfasis en el predominio de la sincronía sobre la diacronía; es necesario saber cuál es la configuración de un sistema en un momento dado para saber lo que significa un signo. Si uno adapta la idea de Saussure, manteniendo su carácter relacional pero enfatizando la diacronía, el resultado es que una cosa es lo que en otros momentos no es. No existe ser estático, sincrónico. Lo mismo puede decirse de los atributos de una forma social. Paullu —y Almagro, en menor medida— tuvieron que definir los atributos de las formas sociales a las que ellos aspiraban (Inca, gobernador) en relación no solo entre ellos y con los otros actores (curacas, gobernadores Incas,

conquistadores, clérigos, indios del común, etc.), sino también con las formas anteriores y sus referentes establecidos (Manco y Pizarro). La clave de sus proyectos descansaba, por lo tanto, en su capacidad de hacer que ciertos futuros fueran más plausibles que otros, congregando imaginaciones y acciones.

Esta dinámica puede verse en los repetidos intentos de Almagro y Paullu por reducir la proliferación de significantes y de acciones políticas ambiguas, convirtiendo los actos performativos en prescriptivos. Sin embargo, en cada caso, ambos líderes enfrentaron los mismos problemas. Primero, luego de la guerra de Manco los actos estuvieron “en los límites de lo imaginables” volviendo borrosos los futuros; a menudo el “discurso...iba a la zaga de la práctica” (Trouillot 1995:88, 89), y esta última no era concluyente —al igual que lo fue para los franceses e incluso para los esclavos africanos durante la larga revolución haitiana—. Segundo, además de eso —o quizás a causa de ello— los intentos de cada líder socavaban los del otro. Estos problemas explican por qué un proyecto fracasó —el de Almagro— mientras que el otro tuvo éxito, pero solo años más tarde, hacia 1540. Solo entonces Paullu fue capaz de crear un espacio para sí mismo dentro de la cosmología española del orden, espacio que blindó su proyecto frente a la violencia abierta española. Permítaseme comenzar examinando estas dinámicas estudiando primero los escenarios en los que coexistieron los intentos de Almagro y de Paullu, y luego pasar a los intentos de este último hasta el final de la acción militar de envergadura, hacia 1540.

A su regreso al Cusco Almagro estaba en desventaja, tratando de hacer de su autoridad una práctica de la forma por entonces dada, en la medida que estaba actuando en contra de lo que parecían ser sentidos la de autoridad ya establecidos. Pizarro tuvo una gran ventaja para fijar el significado de gobernador y hacerlo suyo: él había performado la transformación mágica original que convirtió los cuerpos y espacios nativos en objetos del régimen jurídico español, había fundado varias ciudades, entregado encomiendas y títulos de tierras, actuado frente a la Corona como gobernador, y —más concretamente— se había quitado de encima a “su” Inca (Manco).

Para desestabilizar la desventaja, Almagro, imitando a Pizarro, se hizo cargo de la acción significativa y militar. Primero se aseguró el reconocimiento y apoyo del Concejo del Cusco, y llevó a cabo numerosos actos públicos, legales y propagandísticos a la vez. Una vez que quedó establecida una cierta lectura tentativa de la realidad, reafirmó su pretensión en la batalla que tuvo lugar el 12 de julio de 1537 cerca del río Abancay contra el mariscal pizarrista Alonso de Alvarado⁴. Aunque una “batalla” evoca bandos claros, la dinámica real de Abancay revela la fluidez del momento: solo un núcleo pequeño de hombres luchó, brevemente; la mayoría simplemente cambió de bando. Algunos cambiaron de bando porque

4 Alvarado había salido de Lima en noviembre de 1536 con 500 hombres fuertemente armados, y lentamente se abrió camino hacia la sierra en una guerra sin cuartel contra los hombres de Manco (Guillén Guillén 1994:100-102).

Pizarro, después de prometerle a Pedro de Lerma el liderazgo, a último momento se lo dio a Alvarado, y Lerma, ofendido, acordó con Almagro cambiar de bando y convocó a otros a hacer lo mismo⁵. Por otro lado, y no menos importante, muchos cambiaron de bando porque en ese momento particular pocos podían decir quién era el (real) gobernador, de quién eran las órdenes que eran válidas. De hecho, la breve batalla estuvo precedida por largos y disputados intentos rituales de definir el verdadero orden de cosas. Ellos incluyeron, por ejemplo, que el enviado de Almagro vociferara la lectura del título de Almagro de un lado a otro del río, junto con un requerimiento, al que los pizarristas en la otra orilla respondieron con gritos y tapándose los oídos —para evitar hacer caso omiso a las palabras de su rey (Molina, “el almagrista”, [c.1553] 1968:93)⁶.

Los relatos españoles sobre Abancay lo convierten en un asunto español, lo mismo que el éxito de Almagro; Paullu, si es mencionado, es un personaje subordinado a Almagro, a quien ayuda denodadamente (e.g., PP [1571] 1965:212-214, RS [1539] 1879: 126 -130). Uno puede comenzar a cuestionar esta taxonomía bien conocida utilizando fuentes no narrativas. Cuarenta y cinco días después de la batalla el cabildo de Lima hizo una probanza contra Almagro. El fiscal de la ciudad preguntó si Almagro había usado 10,000 “indios” (hombres de Paullu) para atacar a los “cristianos” (hombres de Alvarado) (AGI, P 185, r. 16, n / f). La mayoría de los testigos se limitó a decir que sí, pero Tomás Vázquez agregó detalles. Declaró que vio a unos 4,000 indios luchando contra Alvarado y a Almagro

diziendo... al Inga que porqué no hechava a los cristianos los diez myll yndios que le avía prometido porque diesen en ellos por las espaldas, y el... Ynga dezía que aquel día vernýan [y nunca lo hicieron]; porque al paresçer deste testigo el... Ynga tenýa poca gana de dar en los... cristianos. (ibid.)

Los objetivos eran difusos, lo mismo que los límites. Preguntado si Almagro “ordenó” a Paullu que detuviera a cualquier “cristiano” que huyese a Lima después de la batalla, Pedro Çermeño declaró que los hombres de Paullu llevaron a la plaza principal del Cusco las cabezas de algunos conquistadores, y la prueba de otro que habían matado, diciendo: “ves aquí las armas e ropa de aquel viracocha, que quyere dezir en lengua de yndios cristiano” (ibid.). El terreno confuso, con entrecruzamientos de los bordes y las autoridades cristiana e india, fue en efecto un resultado natural de la condición de la duplicidad de bandos en Abancay. En su probanza de 1561 los curacas de Hatún Jauja declararon que Alvarado llevó consigo a 532 Huancas a la batalla, quienes lucharon en contra —y fueron derrotados por— los hombres de Paullu (en Espinoza Soriano 1971:267).

5 Alvarado, por su parte, le prometió a Picado, el poderoso secretario de Pizarro, que él “pacificaría” definitivamente a los Huancas, quienes constituyeron una gran parte de la encomienda de Picado (P. Pizarro [1571] 1965:212).

6 La complejidad de los intercambios excede el alcance del presente estudio. La analizo en Lamana s.f.

Es decir, Abancay, al igual que el Cusco anteriormente, fue un escenario plural en el que Paullu trató de fortalecer su autoridad, haciendo su ser Inca más real. A su regreso al Cusco, estaba en desventaja frente a su hermano. Manco había disfrutado de un largo periodo al mando que estableció la forma de entender su autoridad, haciendo de ella una práctica de la forma social tradicional. La acción tradicional fue, tal como hemos visto, el programa de Manco. Paullu tomó un camino distinto. En 1537 estaba claro que los viracochas no podrían ser derrotados, lo cual eliminaba la opción de la tradición y la confrontación. La carrera de Paullu como Inca solo podía basarse en la cooptación de la potencia de los españoles y en la apropiación de sus categorías. Esto puede verse en los constantes actos de improvisación con los que Paullu intervino para intentar dar respuesta a las preguntas quién es Inca y qué significa serlo.

Su coronación siguió la lógica del conflicto asignado inca por el cual los hermanos competían por el cargo de Inca, pero la ceremonia incluyó a clérigos españoles, los intermediarios con la poderosa huaca de los Viracochas. Probablemente recibió la borla de manos de Almagro, cuya potencia alcanzó su pico en ese momento, pero si bien ostentarla identificaba a un Inca, serlo era resultado del reconocimiento personal de cada señor nativo y de la confirmación de sus condiciones especiales. Esto explica por qué Paullu, por un lado, multiplicó las instancias rituales en las que se establecieron lazos personales (la singular iteración de coronaciones que mencionan las fuentes) y, por otro, necesitó de batallas para asentar su autoridad, probando su *camac* y su *atao*, sanciones que eran indispensables.

El siguiente paso del nuevo Inca fue el de eliminar a sus competidores directos. En el Cusco, hizo que Almagro matara a un Inca de alto rango, el Inca Pazca, quien había comandado los contingentes nativos anti-Manco durante el asedio (AGI, Ec 1007c, f. 265.); posteriormente, él mismo persiguió a Manco. Por ese entonces el Inca se había replegado en Vitcos, un agreste lugar montañoso cercano al Cusco. Los relatos españoles señalan que dado que él aún constituía una amenaza, luego de Abancay, Almagro envió a Vitcos a su general Rodrigo Orgóñez con un poderoso ejército que derrotó y desbandó a los hombres de Manco. Manco escapó a pie y solo mientras los cristianos saqueaban su campamento (RS 1879:132-134; Cieza 21, 1991:98-101). Paullu no es mencionado salvo para decir que, extrañamente, Orgóñez guardó para él el ídolo de oro del Sol —una muestra inusual de generosidad. En contraste, en la Información de 1599 todos los testigos nativos declararon que Paullu y muchos hombres tomaron parte activa en el ataque. Más aún, invierten el argumento y cambian sus elementos. Paullu con algunos españoles atacaron a Manco, cuyos hombres lo abandonaron para reconocer a Paullu —no se desbandaron. Además, Paullu rescató a su madre, Añas Collque, y a su mujer principal, Tocto Ussica, a quienes Manco había tomado prisioneras (BNE, Ms. 20193, e.g., ff. 124, 132). Por último, haciendo inteligible el gesto de Orgóñez, el hijo de Manco, Tito Cussi, señala

que Paullu también obtuvo el control de varios elementos clave del aparato imperial Inca: los ídolos del Sol y de Huanacaure, los cuerpos de varios Incas y Collas (reinas Inca) y las andas de Manco ([1570]1985:27)⁷.

Tal como sugieren estos ejemplos, ninguno de los líderes logró solucionar el problema de la incertidumbre de las autoridades y las imaginaciones. Al mismo tiempo, esta misma turbidez deja en claro que la derrota de Manco no marcó el fin del poder Inca. No hubo un hecho consumado ni Paullu como un “Inca títere” (Hemming 1993:226, 249; Varón Gabai 1996:241) simplemente se acomodó al plan de los españoles (Dunbar Temple 1937, 1939); él produjo orden en un momento que no era Tawantinsuyu ni tampoco colonia española. Los conquistadores admitieron su proyecto tan solo de manera contradictoria, ya que el reconocerlo habría contrastado sus pulsaciones hegemónicas, compartiendo (otra vez) la definición del orden con quien consideraban su subalterno. Luego de que la insurrección de Manco hubiera simplificado el escenario habían dejado de hacer tales concesiones.

El panorama poco claro de autoridades duró varios años. Desde mediados de 1537 hasta mediados de 1539, pizarristas, almagristas, Manco, Paullu y los señores étnicos lucharon entre sí en numerosas batallas, forjando alianzas cambiantes. Para cuestionar la comprensión común de estos eventos como indicando explícitamente un avance español, lo que hace de los españoles los únicos agentes y de Paullu —en caso de ser mencionado— un traidor a su patria, reseñaré las batallas y resaltaré sus lecturas contrapuestas. La presentación de este punto de vista alternativo es indispensable para comprender el siguiente punto de inflexión en nuestro relato: la ciudad del Cusco hacia 1540, una vez que cesó la acción militar principal. En ese momento los discursos alcanzaron a las prácticas, permitiendo a Paullu articular un proyecto político en abierto desafío a los diseños de los conquistadores —un Inca con un gobernador se convirtió, entonces, en algo plausible—.

La carrera de Almagro fue breve. Después de las victorias de Abancay y Vitcos trató de hacer que el ejercicio de su gobernación pareciera real: bajó hacia la costa, fundó la villa de Almagro, instaló su cabildo, y recibió a los funcionarios reales de su gobernación. Su siguiente paso, indispensable, era llegar a Carlos V —hasta ese momento, en la Corte solo se disponía de la versión de Pizarro de un Almagro controlado por “el Enemigo” ([1537] 1865:62) (el Diablo). Esto resultó imposible porque Pizarro controlaba el mar, impedía celosamente que saliera desde el Perú cualquier información que le fuera adversa, y se aseguraba la lealtad de todo recién llegado. Las negociaciones subsiguientes solo fortalecieron a Pizarro y debilitaron a un Almagro aislado. El 26 de abril de 1538, Hernando Pizarro lo derrotó en la batalla de Las Salinas, para finalmente ejecutarlo el 8 de julio⁸.

7 Los cuerpos, como cabezas de las *panacas*, organizaban la mayoría de las celebraciones político-religiosas de la elite Inca. Existe información contradictoria respecto a los cuerpos de qué Incas tenían en su poder exactamente Manco y Paullu (véanse Hampe 1982, Guillén Guillén 1983, Lamana 1996).

8 Almagro había liberado a Hernando durante las negociaciones. Para el relato más completo del conflicto, véase Cieza [c.1553] 1991. Para estudios actuales, véanse Del Busto 2000: 2:295-330; Rubén Vargas Ugarte

El intento de Paullu Inca de constituirse en Inca continuó después de la muerte de Almagro. Entre agosto de 1538 y febrero de 1539, Paullu con hasta 15,000 hombres, y Hernando y Gonzalo Pizarro con algunas pocas docenas de hombres se enfrentaron a ejércitos nativos en el sureste del imperio. Dando testimonio de la pluralidad de los planes en marcha, la campaña fue desatada por una solicitud de ayuda de los señores Hatun Colla. Estaban siendo atacados por los ejércitos unificados de los Lupaca-Pacajes, quienes habían decidido no reconocer ni a los Incas ni a los españoles (Hemming 1993:233-239, Guillén Guillén 1994:115-117). Tras derrotar a los Lupaca-Pacajes, los aliados se desplazaron hacia el sur a luchar contra ejércitos multiétnicos bajo el mando del general de Manco, Tizo Yupanqui. Entre abril y julio de 1539, luego de retornar del Collasuyo, Paullu con varios miles de hombres y Gonzalo Pizarro con una fuerza de 400 hombres atacaron con éxito Vilcabamba, la fortaleza de Manco⁹. Finalmente, en octubre de 1539 fue capturado Villac-Umu, el líder religioso de la facción de la élite incaica que apoyaba a Manco (Hemming 1993:241-245, Guillén Guillén 117-120).

En la medida que el estudio en detalle de estas batallas repetiría el tipo de análisis que he hecho sobre el Cusco en 1537, me limitaré a señalar elementos que ilustran la heterogeneidad del *status-quo* vigente. En general, sugiero que si una fuerza militar de 15,000 indios y unos 60 cristianos derrotan a una fuerza militar nativa de varios miles de hombres uno no puede decir a favor de quién redunda el crédito de la victoria; menos aún, qué personaje ganó legitimidad como resultado de esto. Las fuentes le permiten a uno entrever este punto. Por ejemplo, el general de Manco y los señores que lo apoyaban en el sur del Imperio, se rindieron solo en respuesta al llamado de Paullu; cuando lo hicieron, replicando los actos de doble reconocimiento de 1537, ellos “hicieron reverencia con mucha humildad, primero a Hernando Pizarro y luego a Paulo” (Murúa [1590-1611]: 71, 1987:254). Y esto último no fue solo un gesto cortés. Durante la campaña, Paullu le ordenó a un señor étnico (el de Pomata) que trajera suministros, pero él se negó, diciendo que “la tierra está por los españoles y así no tiene el Inca que mandarme” (Ramos Gavilán [1621] 1988:189). El Inca respondió enviando a algunos hombres que encontraron y decapitaron al señor, y le trajeron su cabeza.

No hay duda de que de alguna manera estas batallas promovieron el régimen español; sin embargo, sus efectos no fueron los de un escenario en blanco y negro, con zonas liberadas y conquistadas. Tal imagen solo reificaría el discurso de los conquistadores, según el cual el orden que ellos producían regía todas las interacciones y Paullu era un “indio bueno” que quijotesicamente intentaba emular a sus amos. El poder no es tan efectivo, ni, tal y como subraya Sayer (1994:369-371),

1966:118-132; y Juan Pérez de Tudela 1963.

9 Después de Vitcos, Manco había tratado de recuperar el control de la Sierra Central librando una guerra sin cuartel contra los Huancas, tan solo para retirarse luego a Vilcabamba (Guillén Guillén 1994:112-113). A finales de 1538 Manco había doblegado una fuerza española de 30 hombres a pie que fueron enviados para perseguirlo. Aunque el ataque conjunto de 1539 fue exitoso, el Inca volvió a escapar.

los proyectos hegemónicos son tan completos como pretenden serlo. Lo que sí son, sin embargo, es efectivo al escribir historia-ficción —lo que Furet (1984:20) identifica como la segunda ilusión de la verdad de la práctica histórica: lo que sucedió (el colonialismo español) es lo que debe haber sucedido.

En el caso en cuestión, la ilusión se filtra afectando incluso la forma en que han sido leídos los manuscritos españoles del siglo XVI. El 20 de abril de 1539, Pizarro otorgó a Paullu una gran encomienda. Abarcaba grupos de producción de coca en los Andes, grupos de producción de maíz en Mohina, cerca del Cusco, y ricos grupos ganaderos en Hatun Cana, cerca del lago Titicaca (BNE, Ms. 20193, f. 11)¹⁰. Aunque a menudo ha sido presentado como una recompensa al servilismo de Paullu, sugiero que el título deja en claro que la supremacía no estaba clara; fue excepcional, tanto porque no fue entregado como parte de un repartimiento general como porque Paullu lo diseñó. Para satisfacer la petición del Inca, Pizarro tuvo que despojar a su hermano Hernando (Julien 1998) y al conquistador Mancio Sierra de varios grupos. Tal como Sierra explicó en su testamento (AGI, P 107, r. 2, f. 10), Pizarro tuvo que complacer a Paullu porque era “subçessor de los yngas y señor deste rreino” (loc. cit.); y sin embargo dos transcripciones modernas del documento dicen “sucesor de los ingas y señores de este reino” (mi énfasis)¹¹. Este alisamiento (y cubrimiento) del pasado hace eco a deseos que tienen casi 500 años. Pero hacia 1540, el orden de las cosas estaba lejos de estar resuelto y conformar a los deseos de los conquistadores.

Clérigos, españoles y cristianos

Después del ataque militar a Vilcabamba en 1539 la acción militar importante en el Tawantinsuyu cesó durante dos años, lo que hizo que el grueso de la interacción española-india volviera a los espacios urbanos cotidianos. ¿Cómo era el paisaje religioso y político en Cusco de 1540? En particular, ¿cómo coexistía el proyecto de Paullu de ser Inca con las pulsaciones hegemónicas de los conquistadores? De acuerdo a los historiadores que incluyen a Paullu en sus relatos de la conquista, su posición mostró los beneficios no-elogiabiles de estar del lado de los ganadores. Su futuro era disfrutar de sus “recompensas”: su gran encomienda, su magnífico palacio en Colcampata, y más tarde su escudo de armas¹². Las únicas sombras en el horizonte eran los rumores de que Paullu planeaba unirse a Manco en contra de los cristianos, y el hecho de que su riqueza tentaba a algunos españoles con poca fortuna.

Sin embargo, los rumores pronto probaron ser infundados y el Inca, gracias a su pro-hispanismo, congregó ayuda para conjurar las tentaciones (Dunbar Tem-

10 Rómulo Cúneo Vidal (1925:169-173) publicó un documento ligeramente diferente y más corto que el que he usado, con fecha 20 de enero de 1539. No indica la fuente.

11 Véase el testamento en *Revista Peruana* (1879) 2(4):250-258, y RAHC (1953) 4:91-102.

12 El rey español le otorgó a Paullu su escudo de armas el 9 de mayo de 1545 (AGI, L 566, l. 5, f. 163).

ple 1940, Hemming 1993:247-249). La imagen se ajusta a la descripción de Paullu como un Inca títere débil, condescendiente; el verdadero reto estaba en otra parte, en Vilcabamba.

No obstante, el cronista Martín de Murúa ([1590-1611] 70, 1986:249) describe estos años en forma algo diferente:

solo diré que... los indios que había en el Cuzco y su comarca, que no acudían adonde estaba Manco Ynga, iban a reconocer a Paulo Topa como a hijo de Huaina Capac... Los españoles vecinos y encomenderos..., queriendo evitar inconvenientes que... podían suceder, y porque Paulo Topa no se ensorbeciese, mandaron que ninguno fuese a su casa, sino eran sus criados, y así... entendieron ... que desta manera se quitaría la ocasión de rebelarse como su hermano.

El pasaje es extraño por dos motivos. Primero, describe el reconocimiento de los pueblos nativos a la autoridad de Paullu, algo que los cronistas mencionan rara vez. Segundo, este reconocimiento aparentemente incomodaba a los conquistadores. Si Paullu había demostrado en muchas ocasiones lo útil que les había sido, es extraño que dudaran de su lealtad y que lo comparasen con Manco, quien planteó una verdadera amenaza que Paullu ayudó a contener. ¿Por qué la contradicción?

Con el fin de abordarla, necesito traer a colación a un actor social bien conocido por los estudios del colonialismo: los clérigos. Ellos aparecen rara vez en mi relato porque mayormente están ausentes en el registro documental. Es tan solo hacia 1540 que afloran en dos textos cruciales. Uno es una larga carta enviada al rey desde el Cusco en 1539 por Vicente de Valverde, el fraile que se encontró con Atahualpa en Cajamarca. Valverde viajó a España en 1534 y regresó como primer obispo del Cusco en 1538. El otro texto es una exhaustiva relación enviada a Carlos V por Luis de Morales, el provisor (juez eclesiástico) del Cusco, cuando acaba de llegar a Sevilla, a principios de 1541.

Observar el Cusco cotidiano a través de sus ojos revela las formas en las que todavía se pudo cristalizar una realidad diferente, un antídoto a la imagen nítida, bucólica, que los conquistadores y funcionarios reales trasmittían. Para fundamentar su proyecto alternativo, haciéndolo sensato a otros oídos, Morales y Valverde recurrieron a llevar el discurso jurídico de la Corona a sus extremos lógicos y a remoldear formas pre-contacto para sugerir continuidades. En el primer caso, los clérigos utilizaron dos conceptos jurídicos que estaban en el corazón del imaginario político colonial de la Corona: la *libertad de los indios* y el *señor natural*. Comenzaré analizando el uso de la libertad de los indios para dar cuerpo al Cusco cotidiano de la década de 1540, y luego situaré en él a Paullu. Mi argumento es que, al apropiarse de la noción de señor natural, Paullu construyó una posición de sujeto legítima dentro del imaginario de los cristianos pero fuera del diseño de los

conquistadores. Este desafío al normal colonial incipiente señala el punto en el que los discursos alcanzaron a las constantes improvisaciones que se iniciaron en 1537. Como tal, sugiero, marca el inicio de una conciencia mestiza cuya lógica era la de la apropiación y la subversión en vez de la tradición y la oposición.

Luego de la catastrófica experiencia en el Caribe, donde la conquista diezmó las poblaciones nativas, la Corona enfatizó la libertad de los indios como un medio para preservar la población de tributarios—los esclavos no pagaban tributo (Pietschmann 1989). Aprobada en las Leyes de Burgos de 1512, recalcada regularmente en cédulas reales, y reforzada por el Papa Pablo III en la bula *Sublimis Deus* de 1537¹³, la libertad de los indios implicaba que los vasallos indígenas de la Corona tenían que ser tratados en los mismos términos que los peninsulares—la única excepción era lo que hacía a la conversión. Con frecuencia esta igualdad legalmente establecida no funcionó en la práctica; sin embargo, cuando fue hecha cumplir, como en el caso del Cusco de 1540, se chocó frontalmente con el normal colonial emergente. Las dinámicas de la jerarquía y la humillación en la ciudad por ese entonces asemejaban las de los caminos y el campo que he estudiado en el capítulo anterior.

Morales denunciaba, por ejemplo, que indios pudieran ser llevados a la fuerza por español mientras iban caminando para hacerlos sus sirvientes (AGI, P 185, r. 24, ff. 14v-15), que pudiesen ser marcados y convertidos en esclavos por supuestos actos de guerra (ibid., ff. 3, 8v), o convertidos en mercancías y alquilados para pagar deudas (ibid., f. 3)—resultados que las autoridades españolas locales incluso legalizaban. Esta alienación cotidiana de la humanidad de los indios era respaldada mediante prácticas precisas, las cuales señalaban continuidades de la guerra a la paz y reconfiguraciones desde Europa a las Indias. Hemos visto el uso de perros durante el asedio de Manco para aterrorizar a los indios prisioneros. Si bien en las guerras europeas los españoles utilizaban diversos medios para infligir dolor a los enemigos, incluidos los perros, en el Perú estos últimos eran reservados para indios (los Varner 1983:122). Esta reconfiguración de las fronteras de la alteridad abarcaba técnicas judiciales usuales (la tortura de prisioneros españoles incluía el uso del fuego y la dislocación de miembros, pero no el acoso con perros) y la vigilancia de los espacios públicos. Allí, las razones técnicas se mezclaban con las pulsaciones hegemónicas hechas carne. “Más parece crueldad [e] y[n]humanidad que no castigo”, se quejaba Morales, que los vecinos tengan perros cebados que andaban sueltos y en ocasiones se encarnizan con los indios y los atacaban; “e no quiero dezir que por su pasatyempo, algunos sin propósito y algunos por hacer sus perros carniceros y feroses, [los] asoman... a los... yndios naturales medio burlando medio de veras;” “e con dezir ‘no lo quisiera hazer, o no lo vide’” fingen ignorancia (ibid., f. 2). La deshumanización era consistente. Por ejemplo, españoles errantes sin fortuna en ocasiones rancheaban pueblos de indios, y si al defenderse los indios llegaban a

13 Declaró que los indios eran seres humanos, racionales y, por lo tanto, capaces de recibir la fe (Hanke 1937).

matar alguno, un grupo de castigo del pueblo español más cercano tomaba severas represalias (ibid., 16v).

La libertad de los indios también era violada en formas que incumbían directamente a la autoridad del Provisor. Los vecinos españoles del Cusco, Morales se quejaba repetidamente, vivían “como en la ley de Mahoma”, con muchas mujeres nativas como compañeras sexuales, a las que a veces tenían en un régimen de semi-reclusión (e.g., ibid., f. 14). Este comportamiento no cristiano se yuxtaponía con otros. Muchos españoles no permitían que sus indios —compañeras sexuales y otros— asistieran a misa y escucharan doctrina los domingos, como resultado de lo cual, “si torpes estaban y suzias en su ley y çeta mucho más agora por nuestra buena converçación y enxenplo” (ibid., f. 2v). La ironía de Morales apuntaba a un elemento clave de la cosmología civilizadora española (aún vigente en la de muchas otras naciones): que el simple contacto con sus portadores es beneficioso. Al igual que en el caso del rancheo o el cargar indios, los conquistadores tomaban sus prácticas urbanas como normales: “es público”, señala Morales; nadie se preocupa por ello, y —más perturbador aún— “[aquellos involucrados] piensan que no hay pecado” (ibid., f. 4v).

Uno podría pensar que, al igual que los marineros británicos del siglo XVIII (Sahlins 1981:40), los conquistadores perdían sus costumbres cristianas al ir más allá del Cabo de Hornos. Sin embargo, esto tergiversaría el colonialismo español por dos razones. Primero, porque de la misma manera que la Corona trató de establecer en las Indias un sistema de gobierno más directo que el de España, algunos clérigos quisieron imponer una sociedad con normas morales más estrictas. Morales les exigía a los españoles del Cusco que se comportaran de manera que era poco frecuentes en la España pre-Trento, donde las relaciones sexuales extramatrimoniales de los hombres eran comunes y las concubinas eran a menudo parte de la vida cotidiana incluso de los clérigos (Rawlings 2002:78-99, Haliczler 1996). En la intimidad del Cusco cotidiano, Morales percibió que la cristianización era necesaria tanto para los españoles como para los indios, porque él no podía, como otros clérigos críticos del colonialismo español lo hicieron en Mesoamérica (Clendinnen 1987, Florescano 1997:80-90), crear espacios aislados de la corrupción del Viejo Mundo y de la depredación de los conquistadores, espacios donde los indios pudieran convertirse en sujetos cristianos ideales.

Segundo, porque coexistían varias dinámicas, desde intentos de tener el poder absoluto a intentos de producir orden a través de la imitación. Considérese, por ejemplo, los lazos de los españoles con las mujeres nativas. Subsisten dos veredictos dados en 1539 por Valverde, obispo del Cusco, en su calidad de protector de los indios ([1539] 1943:11-15). El primer caso muestra la pulsación hegemónica de un conquistador y también que, si se daban los medios, los indios podían desafiarla. Mencía, una mujer india, denunció a su señor por sus abusos. Al ser interrogado por Valverde, él admitió sin tapujos haber tenido encadenada a Mencía “para que no pudiera escapar”, y haberla azotado “en ocasiones”. El obispo lo

condenó y liberó a Mencia. El segundo caso sugiere una relación personal. Francisco Hernández denunció que Francisco González había tomado, mantenido por la fuerza, a la india Pospocola y abusado de ella. Después de un interrogatorio rápido en el que ella declaró que tal era el caso, Valverde condenó a González e instruyó solemnemente a Pospocola sobre su libertad. Ella declaró entonces que su voluntad era estar con Hernández. Por último, es probable que, al igual que el Inca que trataban de reemplazar, los conquistadores hicieran política a través de las mujeres. Alonso de Mesa, por ejemplo, en 1542 tenía en su casa y cuidaba con ahínco a cuatro niños de cuatro mujeres (Mesa 1927), y en 1544 a ocho niños de ocho mujeres (BNP, A-397, ff. 363, 365v), uno de los cuales era de Caycay, el pueblo de su encomienda principal (Tasa... [c.1570-1590] 1975:165), lo que sugiere una alianza con el señor local al estilo de la práctica política inca. Si estoy en lo cierto, esta poligamia era parte de una imitación española mayor: los encomenderos, por ejemplo, exigían ser llevados en andas como el Inca (P. Pizarro [1571]1968:153).

Existe, sin embargo, una manera en que los marineros británicos del siglo XVIII y los conquistadores españoles del siglo XVI —quienes probablemente se habrían horrorizado por la comparación— se parecían entre sí: ninguno lograba estar a la altura de sus mitos occidentalistas (Coronil 1996) —en este caso, el de la supremacía. Aunque la conducta de los conquistadores dice mucho de su voluntad de poder absoluto, revela también una realidad que amenazaba con escapárseles. El uso de perros, por ejemplo, era común en las Indias, pero ningún conquistador del Perú lo señalaba como una fuente de mérito. Más bien, se asemejaba al recurso al terror en escenarios neo/coloniales cuando el ser abrumadoramente superados en número atemorizaba a los supuestos amos —considérese que el total de la población española en el Perú de 1540 era solo de 4,000 personas (Lockhart 1968:12) frente a una población nativa de varios millones. En este caso, el uso de perros para establecer el orden urbano era la versión institucionalizada del recurso de Hernando Pizarro en 1533 al aura misteriosa de los caballos para lograr que la plaza de Jauja fuera despejada; se trataba de reflejar una imagen de miedo y de hacer efectiva, material, una ascendencia que les era esquiva.

Los ejemplos examinados hasta ahora indican que el estado social y cultural del Cusco de 1540 difería tanto del de los caballeros cristianos que decían luchar contra indios impíos durante la conquista como del de los clérigos que dirían luchar contra las idolatrías indígenas en la década de 1560. Durante los años en cuestión la amenaza provenía no de una diferencia que era externa a los diseños cristianos ya establecidos (Dean 1999), diferencia que los españoles fácilmente podían intentar conquistar o extirpar, sino de un orden alternativo de las cosas que desafiaba el normal colonial naciente desde el interior del marco discursivo colonial. La segunda forma legal impulsada por la Corona, el señor natural, le dio a tal orden la oportunidad de ser articulado. Tal como dejarán en claro los siguientes ejemplos, su fuerza radicaba en su potencial para vincular de modo efectivo las imaginaciones de los obispos y de los incas y aunarlas contra las de los conquistadores.

Ensamblar el primer diseño global occidental incluyó definir por primera vez el estatus y el lugar en el esquema de las cosas — incluida la creación— de gente que hasta entonces desconocida, y de la que nadie había dado cuenta. Testimonio de la complejidad de la tarea fue el acalorado debate que tuvo en todos los ámbitos de la sociedad española del siglo XVI sobre el derecho y los procedimientos de la conquista española (Hanke 1985, 1988). En este debate, la figura del señor natural jugó un papel clave. Rechazando la idea de que los pueblos nativos de las Indias tenían una inferioridad innata que los hacía incapaces de gobernarse a sí mismos, lo que habría justificado la conquista, los dominicos Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas sostuvieron que la presencia de los españoles era legítima solo si respetaba los derechos y la autoridad de los señores naturales, la cual no cesaba a causa de su ignorancia del orden y policía cristianos (Hanke 1985, 1988; Brading 1991; Pagden 1982).

El debate tuvo consecuencias reales. La figura del señor natural limitó las compañías a partir de 1513 cuando, en respuesta al sermón crítico de 1511 de Fray Antonio de Montesinos, la Corona creó el Requerimiento. En resumen, el texto declaraba que Dios había creado el mundo y a sus habitantes, que el Papa era su representante, y que como tal le había concedido al rey español el dominio sobre las nuevas tierras y gentes. Cuando los españoles encontraban un nuevo pueblo, el Requerimiento tenía que serle leído a su señor; dependiendo de su respuesta —si reconocía al rey cristiano o no— se abría legalmente la puerta a la sumisión pacífica o a la guerra justa. Lejos de cerrar el debate, el texto lo avivó; el contenido del Requerimiento, su puesta en práctica, su derecho a la propiedad de otros fueron cuestionados. Sin embargo, como Pietschmann (1989) destaca, los destinatarios del Requerimiento no eran los indios sino los conquistadores. Su performace reafirmaba *ante ellos* la autoridad de la Corona sobre actos, tierras y pueblos que estaban, en la práctica, más allá de su control. En particular, el texto era la piedra angular de la afirmación de supremacía de la Corona, en la medida que convertía al rey de España en sucesor de la soberanía de los señores locales¹⁴.

El discurso de la Corona regulando la intervención tenía efectos contradictorios. Si un señor accedía al Requerimiento, en teoría abría las puertas a una relación pacífica con los cristianos, reconociendo la autoridad del rey sobre la propia y reteniéndola. En la práctica, el máximo representante del rey en la escena local era el jefe de la compañía, cuyas metas más urgentes eran recuperar el capital invertido y consolidar su poder. Sin embargo, puesto que el señor natural había reconocido al rey, el capitán no podía simplemente despojarlo de sus tierras y vasallos; tenía que participar en un delicado equilibrio, teniendo en cuenta sus propios intereses, la presión de sus hombres, la competición de otras compañías,

14 El texto también atenuó el efecto de las voces críticas radicales dentro de la iglesia respecto de los conquistadores, fortaleció la posición de España ante las otras potencias católicas europeas que habían quedado fuera de la conquista, y satisfizo la conciencia del rey (Pietschmann 1989:80-82, 96-09, 105, 122).

y la amenaza de una intervención directa de la Corona. En el caso Inca, Manco Inca puso a Pizarro en un dilema que acabó solo una vez que se “rebeló”. Desde ese momento, Manco dejó de ser un problema legal y se convirtió en uno militar, algo más manejable para los conquistadores. Es por eso, argumento, que la guerra de Manco significó para los conquistadores no el inicio de los problemas, como a menudo se sostiene, sino un cambio en su naturaleza, provocado para eliminar un *status-quo* incómodo.

Incluso habiéndose resuelto el problema que Manco presentaba, los señores naturales importaban porque, como es sabido, los cristianos tuvieron que recurrir a ellos para explotar a las poblaciones nativas. La forma institucional de esta dependencia fue la encomienda. En teoría, una encomienda no violaba la libertad de los indios; solo delegaba a un conquistador el derecho de la Corona de cobrar el tributo pagado por un determinado grupo de indios. Morales denunció que en la práctica “los yndios naturales e señores e caçiques de la provincia del Perú están tan quartados al seruiçio de su amo y a lo que ellos les quieren mandar... que... están harto afligidos e no como libres ni vasallos de Vuestra Magestad sino como esclavos” (AGI, P 185, r. 24, f. 23v). Enfatizando que esto era una desviación de la forma jurídica, el provisor le pidió al rey que ordenara,

que dados los tributos los... yndios señores e caçiques... son obligados e suelen dar a los dichos sus amos, que sean libres de sus amos... para que hagan lo que quisieren e trabajen donde quisieren e se alquilen a quien quisieren e se vayan a holgar adonde quisieren, asý como con el señor natural e con otros señores (loc cit.).

La lucha de Morales en contra del sometimiento de los señores nativos a los encomenderos del Cusco se explica por su papel crucial en la doctrina de la conversión pacífica de los indios: si los señores se convertían, sus vasallos los seguirían (Assadourian:1994:173). Teniendo en cuenta que el comportamiento de los españoles en el Cusco era más un obstáculo que una ayuda para lograr la conversión de los señores naturales, la manera de hacer de ellos vasallos cristianos era ganar su voluntad liberándolos de la opresión de sus amos. Dado que en 1540 Manco Inca estaba en Vilcabamba, el personaje principal en el Cusco nativo era Paullu Inca, quien captó la atención de Morales. El juez eclesiástico se quejó de que,

por quanto... Paulo Ynga, señor natural, tiene faltas de tierra en que senbrar mays conforme a la casa y el señorío que tiene, y algunos señores e caçiques de la provincia le quieren senbrar en sus tierras algunas chacaras de mays para conplazelle,... los amos de los dichos caçiques no lo quieren consentir ni consenten, no por el daño que a ellos les viene, sino porque no hagan bien... al dicho Paulo (AGI, P 185, r. 24, f. 24v; mi énfasis).

La cita es doblemente reveladora. Señala que Paullu Inca recibía, ocho años después de Cajamarca y en la principal ciudad del Perú, tributo en tiempo de trabajo de parte de los curacas que pertenecían a encomiendas de conquistadores; se lo daban en reconocimiento a su autoridad como Inca, siendo el maíz un producto del más alto valor simbólico en los Andes (Murra 1975, Cap. 2). Así mismo, al hacerlo, los curacas y Paullu desafiaban abiertamente el normal colonial, poniendo límites a las pulsaciones hegemónicas de los conquistadores. Este ejercicio de la libertad por parte de los indios apuntaba a la contradicción central entre el marco legal de la Corona y las prácticas locales. El efecto subversivo que tenía que un curaca entregase tributo a su encomendero y reconociera a otro señor, y nativo, debía ser especialmente chocante entre 1539 y 1540, cuando los años de guerra constante habían desatado una hambruna aguda y disparado los precios de los granos en la zona del Cusco (Assadourian 1994:19-62).

Los conquistadores reaccionaban tanto por la pérdida económica como por que lo percibían —con razón— como un desafío al orden de cosas que ellos sostenían; tener, nuevamente, un señor natural entre ellos y sus vasallos, les resultaba inaceptable. Su respuesta, dirigida tanto a Morales como a Paullu, hace visible la complejidad de las visiones y proyectos en contienda en el Cusco de la década de 1540. Además de su comportamiento abiertamente no-cristiano ya examinado, muchos conquistadores le quitaron apoyo a su iglesia. En la carta que le dirigió al Rey en 1539 (1865:97), Valverde señaló que se negaban a entregar el diezmo, ocultaban sus cosechas entre las de sus indios, y no llevaban los productos a la ciudad, diciéndoles a los clérigos que los fueran a recoger ellos mismos. Más preocupante aún, se quejaba Morales, los conquistadores les decían a los indios que no estaban obligados a pagar el diezmo (AGI, P 185, r. 24, f. 11v).

Estas acciones eran perjudiciales para los clérigos no solo por su impacto económico, sino porque minaban y denigraban la base de su programa: la divinidad de la Iglesia —sus hombres, lugares y teorías. Valverde y Morales estaban profundamente interesados en transmitir todo esto a los indios porque su proyecto religioso también era uno de producción de realidad; para hacerlo plausible, ambos hombres intentaban moldear a su favor las formas sociales aún poco claras forjando continuidades con prácticas pre-contacto. Por ejemplo, Valverde le pedía al rey que los indios sirvieran a las iglesias argumentando que “los indios desta tierra tenían aplicados indios e pueblos para las casas que tenían dedicadas al sol, y para esto no es menester dar mas razon de que son casas de Dios” ([1539]1865:105). Del mismo modo, decía, los indios entregarían diezmos porque estaban acostumbrados “a tributar siempre y a ofrescer de todas las cosas que cogen al sol, al cual ellos tenían por Dios” (ibid.: 96). La homología podía ser extendida abarcando incluso propiedades inmuebles: dado que Dios había sustituido al Sol y a otras deidades locales, todas las tierras que estas tenían debían ser entregadas a las iglesias y monasterios (*Instrucción...* [1543] 1978: I: 34).

En su intento por moldear las formas pre-conquista a su favor, los clérigos no estaban solos; tal como hemos visto (Capítulo 4), los conquistadores justificaron la práctica de cargar indios porque era “la costumbre de la tierra”, y afirmaban claramente el control absoluto sobre sus indios como una imitación del poderío Inca. Sin embargo, Morales y Valverde fueron capaces de afirmar continuidades más fundamentales. Dieron vuelta el discurso de la Corona (en el fondo, una cosmología cristiana, como muestra el Requerimiento) y lo llevaron a su extremo lógico: Valverde argumentó ([1539] 1865:98-99) que si Dios le había entregado las ricas tierras del Perú al Rey, quien les concedió graciosamente a los conquistadores el derecho a explotarlas, era justo que los conquistadores le devolvieran algunas de esas riquezas a Dios. El razonamiento tenía perfecto sentido y fue tenido en cuenta en la corte.

Los actos de los clérigos radicales (defendiendo indios) y su palabras (colocando a un rey y Dios protectores en el centro de las relaciones coloniales) desencadenaron la percepción de los señores nativos de un orden y caracteres alternativos a aquellos encarnados y producidos por los conquistadores. El primero en sacar ventaja de las fisuras del colonialismo español fue Paullu Inca. Morales le pidió al rey que ordenara a los indios que diezmaran —lo tomarían por algo “bueno y santo”, lo sabía porque había hablado con los señores nativos, quienes le habían dicho que lo querían hacer. Como primer resultado, “Paulo Ynga... encomenzó a desmar e truxo a el yglesia su diesmo de maýs y coca y obejas, y todos los otros súditos como lo bieron se esforçaron a hazer lo mesmo” (AGI, P 185, r. 24, f. 11v). Si el acto de diezmar cuando la obligación de los indios de hacerlo era impugnada es en sí notable, lo es aún si se toman en cuenta el rechazo la resistencia a hacerlo por parte de los conquistadores. Al pagar públicamente el diezmo y llevarlo a la iglesia del Cusco, ubicada en la plaza principal de la ciudad, Paullu volvió cuestionable —esta vez no en términos militares, sino en términos morales— la total sumisión de los indios ante los conquistadores, tan ansiada por estos últimos. La clave del acto estaba no en la pérdida material (implícita), sino en su doble efecto subversivo. Primero, ponía en tela de juicio las reglas de reconocimiento (Bhabha 1994:110, 119): los indios podían actuar como sujetos plenos, más allá de sus auto-proclamados amos. Segundo, abría una brecha en el normal colonial emergente que socavaba los cimientos de su jerarquía: le permitía a los señores nativos construir yos respetables, demostrando que podían ser mejores cristianos que los cristianos —más civilizados que los civilizados.

Superar a los cristianos era una parte del proyecto más amplio de Paullu de de-occidentalizar a los españoles —el cual se anticipó a mi proyecto académico en casi 500 años—; la otra parte era presentar a los conquistadores como malos cristianos. Un ejemplo de esta última maniobra se muestra en un diálogo entre Paullu y el juez eclesiástico Luis de Morales, quien lo estaba instruyendo. Al abordar los temas del matrimonio y el bautismo, Morales le dijo a Paullu que debía tomar (solo) una mujer que sería bautizada junto con él, momento en el que el Inca le preguntó

“para qué los otros cristianos tenían tantas mugeres... pues que este que depone le mandava a él que tuviese una”. A este dilema civilizatorio el clérigo solo pudo responder que aquellos eran “vellacos, malos cristianos, e que no hazían lo que mandaba Dios” (AGI, P 231, n. 1, r. 4, f. 5).¹⁵

Volveré a referirme a esta doble estrategia en el siguiente capítulo. De momento, enfatizo que la contradicción en la cita de Murúa al inicio de esta sección era tan solo aparente: Paullu Inca desafiaba a los conquistadores independientemente de su relación con Manco Inca. La imagen de un único orden gobernando las interacciones en el Cusco expresaba la pulsión hegemónica de los primeros, no su realización. Si, como sostiene Bhabha (1994:98), la identidad de un colonizador está constituida en parte por las respuestas de los colonizados, la mirada que estos le devolvían en el Cusco de 1540 no se ajustaba a las expectativas de los conquistadores. Desafiaba su orden, y también sus yos; no por medios militares sino, más inquietante aún, desde el interior del marco civilizatorio, desdibujando los espacios de dominación y resistencia. Para los conquistadores del Cusco la cuestión era, por lo tanto, esclarecerlos.

Definir y dominar

Si bien estaba relacionado con el de los clérigos críticos del colonialismo español, el proyecto de Paullu y el de los señores étnicos involucrados iba más lejos. Encarnaba un orden y una autoridad alternativos en el Cusco, que a la vez abarcaba y escapaba a las formas cristianas. El español Sebastián Hernández de Espinosa declaró en la *Información* del nieto de Paullu que vio que Paullu era “tenido en mucha veneración” por los orejones (Incas nobles), curacas principales e indios del común en el Cusco. Observó, dado que Paullu estaba “en servicio de Su Magestad” en tanto que Manco Inca estaba rebelado en Vilcabamba,

como los dichos yndios tenían y nonbrauan por señor al dicho Paullo, el qual hazía caballeros y daua dúhos... en que se sentauan los yndios que assí hazía caballeros y caçiques, como este testigo vio lo hizo con Anaranca, caçique de los Yanaguaras que tenía en encomienda Gonçalo Hernández su padre con çiertas çerimonias a su vsanssa que heran rreservadas a hazer a sólos los señores deste rreyno (BNE, Ms. 20193, f. 58v).

La imagen es impactante. El dúho era el asiento del curaca, cuyo uso y significado en los Andes eran unívocos: de los elementos que marcaban el

¹⁵ Enfrentado con el doble estándar, Paullu produjo una salida mimética, paradigmática de su relación con los Viracochas: se convirtió junto con su esposa principal, Catalina Tocto Ussica, con quien tuvo dos hijos, y tuvo también al menos 42 hijos con otras mujeres. (Dunbar Temple [1949-50:638] menciona 32 hijos, pero enumera 42 en la nota 20).

ejercicio de autoridad, tales como plumas, trompetas y andas, el dúho era el indispensable. Evocaba el orden de una manera fundamental —en los ciclos míticos andinos, la deidad o el héroe, en el momento de civilizar que seguía a la acción se sentaba (Martínez Cereceda 1995)— y también expresaba autoridad en contextos domésticos y públicos. En términos de Turner (1967:20), el dúho era el “símbolo dominante” que condensaba el valor ritual durante el ejercicio del poder. Los Incas habían aprovechado este valor, regulando y codificando estrictamente el uso de dúhos, involucrando así a los señores étnicos en la producción del orden imperial al entregarlo¹⁶. En otras palabras, años después de los sucesos de Cajamarca y la derrota de Manco, en el corazón del Cusco español, y a pesar del reparto de encomiendas, Paullu Inca llevaba adelante la ceremonia Inca mediante la cual era legitimado el poder de un curaca. Solo aquellos a quienes Paullu les había entregado dúhos se sentaban en ellos, declaró Hernández; los otros estaban sentados en el piso a la espera del don político. Y, como en el caso de los señores que le entregaban tributo, los curacas que reconocían a Paullu como Inca en el acto de recibir de él el dúho pertenecían a encomiendas de otros “amos”¹⁷.

La persistencia de esta importante ceremonia política muestra que en sociedades jerárquicas como las andinas el papel que cumplía el Inca no había sido borrado de un plumazo por la presencia de los españoles. Aquellos señores que se habían integrado firmemente a la estructura imperial, ya sea por necesidad o para expresar su proyecto político, respaldaban el papel del Inca en la generación de orden en tiempos coloniales. El hecho de que los conquistadores conocieran esta política de privilegio social (y que desde muy temprano demandaran ser cargados en andas) convierte los actos de Paullu en la plaza principal del Cusco en más desafiantes aún. Y, sin embargo, en la medida que el Inca reconocía la autoridad del rey español, no podía ser atacado por ejercer la suya propia —encajaba en las formas legales—.

Para resolver la presencia de un señor natural entre ellos y sus indios, los afectados recurrieron a la estrategia utilizada contra Manco y Atahualpa: las acusaciones de que planeaba rebelarse y los abusos para empujarlo a hacerlo. En su Relación de 1541 Morales denunció el juego. Le dijo a Carlos V que Paullu tenía que ser recompensado por ser un “vasallo leal”, y protegido del “mal trato y delitos” que recibía de los “españoles”, porque

como es señor natural de la tierra e los caçiques de los españoles se huelgan con él e le tienen palacio e beven y comen, fundados sobre enbidia que su

16 Los gobernadores Incas también recibían sus dúhos directamente de mano del Inca (Murúa: c. 13, 1987:378). Existió una detallada taxonomía imperial de dúhos que denotaban públicamente las jerarquías —véase la clasificación de Guamán Poma sintetizada en José Martínez Cereceda 1995:75—.

17 Los principales pueblos de las encomiendas de Hernández estaban ubicados a unos 7 y 84 km. al oeste del Cusco (Loredo 1941:312).

caçique no tenga más amystad con otro sino con su amo ni dé a otro más sino fuere a el... persiguen a... Paulo y... le levantan mil fealdades (AGI, P 185, r. 24, f. 18v).

Las “fealdades” eran levantadas mediante rumores, como en el caso de Atahualpa. Sin embargo, en 1540, Paullu tenía medios efectivos para contrarrestarlos. En abril y mayo de ese año hizo una probanza de sus méritos y la envió al rey español. El documento es extraordinario en su materialidad; habla de la comprensión de un señor nativo de los medios castellanos para impugnar significados públicos en un momento muy temprano. La probanza de Paullu —como cualquier otra— intenta demostrar al rey la importancia de la persona y servicios de su personaje principal; lo que es notable en ella es que, una y otra vez, después de describir una acción añade que Paullu podría haber matado a todos los cristianos, pero que en cambio los había ayudado. Esto señala no el servilismo orgulloso de Paullu, tal como algunos estudiosos han sostenido, sino su política. Dos preguntas de la probanza abordan directamente el tenso contexto, e iluminan otros aspectos de la difícil situación:

[9]... si saben que muchas vezes Mango Inga me a levantado muchas vellaquerías diciendo que yo tratava con él contra los cristianos e que nunca se a hallado que yo aya dicho mentira ny ?? ny tratado vellaquería. [10:]... si saben y es público que cristianos e otras personas an dicho de mí que no tenía buen corazón y que hera vellaco y que nunca se a hallado en my vellaquería nynguna (AGI, L 204, n. 11, f. iv).

Dos puntos a enfatizar: primero, que el singular proyecto de Paullu era atacado no solo por los españoles; su adversario por el cargo de Inca producía rumores como un medio para simplificar la ecuación política, un objetivo compartido con los conquistadores¹⁸. Segundo, e igualmente revelador, la mención en la pregunta 10 al corazón de Paullu sugiere que tales experiencias aparentemente dispares de subalternidad como aquella del Perú colonial y la de los Estados Unidos del siglo XX son en esencia las mismas. Habla, sugiero, de una “doble conciencia” de 500 años, la capacidad de “[mirar] al yo a través de los ojos de otros” (Du Bois 1995:45). El acento visual de Du Bois es particularmente pertinente para una comprensión del caso de Paullu; independientemente de sus bien conocidos servicios al rey, de lo que era visible, él podía tener un corazón perverso —un razonamiento utilizado por antiguas y modernas cruzadas purificadoras. El corazón era el lugar interior donde residía la verdadera naturaleza de una persona —recuérdese el de Cristo— y el truco de los impíos era fingir. La pregunta muestra la clara conciencia de Paullu de la intención

¹⁸ Manco también hizo que sus sacerdotes lanzaran conjuros debilitadores sobre Paullu (AGI, L 204, n. 11, f. 13v). Ambos actos pueden verse como antecedentes de la campaña de propaganda de Vilcabamba, identificados por Jean Philippe Husson (2001).

de los colonizadores; y de hecho, fue efectiva. Todos los que testificaron declararon que siempre había sido buen amigo de los cristianos y que ellos nunca habían conocido ninguna iniquidad en él; Martín de Salas agregó, apropiadamente, que Paullu “tiene un buen corazón, como tienen los cristianos” (ibid., f. 8v).

A los rumores le siguieron abusos y violencia, recordatorios de la asimetría de poder existente¹⁹. A finales de 1540 el siervo de un conquistador “cacheteó [a Paullu], le tiró del pelo y le dio otros malos tratos”, tanto de acto como de palabra, y quedó impune (AGI, L 566, l. 4, f. 288v). Algunos españoles disfrazados intentaron incluso asesinar al Inca (AGI, L 204, n. 11, f. 18v). En otro ejemplo de las alianzas heterodoxas que la figura del señor natural permitía, Morales denunció a los magistrados locales (todos miembros del Cabildo y encomenderos) y le pidió a su rey que designase un juez independiente para que se pronunciara sobre los asuntos de Paullu (AGI, P 185, r. 24, f. 24v). La petición fue concedida, junto con muchas otras que había hecho el clérigo, al igual que algunas que Paullu hizo directamente. La respuesta positiva de la Corona y el continuo ejercicio que hacía Paullu de su autoridad indica que su estrategia *sui generis* de desafiar el dominio colonial desde adentro era exitosa²⁰.

Este éxito, a su vez, pone en duda no solo la historia política tradicional de la conquista, sino también la imagen que los historiadores sociales dan de un orden colonial cotidiano consumado (Lockhart 1968, Trelles 1996, Varón Gabai 1997). A la luz de los ejemplos examinados, las redes empresariales que vinculaban los recursos de los encomenderos (las cuales se pueden rastrear en el corpus documental de la década de 1540) no reflejan tanto el real *status-quo* sino las fuentes primarias que son utilizadas —registros notariales. Estos últimos reifican las categorías legales españolas y hacen de los indios sus objetos, como también lo hacen los títulos de las encomiendas. El tomar productos del régimen legal español como si fueran un reflejo de la realidad replica la voluntad de los conquistadores e ignora la forma en que los actores nativos le daban sentido a las interacciones. Permítaseme elaborar.

Si bien, como se ha dicho, en los Andes el movimiento de bienes encontraba su sentido dentro de la relación social que lo subsumía, desdibujando así la distinción occidental entre lo político y lo económico, cuando se estudia esta época temprana es necesario enfatizar la diferencia, por dos razones. Primero, la presencia española era entendida de manera inmediata como permanente. Respondiendo a su rey en 1561, Polo Ondegardo subrayó que para comprender el orden colonial temprano era necesario distinguir zonas y tiempos. Hasta 1534 la

19 No mucho antes, a mediados de 1539, Pizarro en represalia por un embuste de Manco Inca mató a varios Incas principales quienes habían llegado en son de paz y que, por lo tanto, eran vasallos del rey (Hemming 1993:245-246).

20 De las 109 peticiones que contenía la “Relación” de Morales, el Consejo de Indias aprobó 43 inmediatamente. Véanse las Reales Cédulas emitidas entre el 7 de octubre y el 29 de noviembre de 1541, en AGI, L 566. Aunque no ha subsistido ninguna carta escrita por Paullu, sus peticiones pueden ser inferidas de algunas de las Reales Cédulas relativas a él.

dinámica dominante había sido el rancheo, siendo los grupos étnicos de los caminos principales los más afectadas. Una vez que fueron entregados los títulos de encomienda se dio inicio a una segunda época que duró hasta que se estableció la Real Audiencia de Lima (1544). Pero aún entonces con frecuencia no quedaba claro dónde estaban los grupos étnicos listados en un título, ni había un control efectivo sobre los mismos. Cuando no estaban en ciudades cercanas,

pocos venían a servir ni se tenía cuenta con tributo, sino cada uno pedía a su cacique lo que avía menester de comida, y servicio, y él se lo traía; y los que estaban más lejos y van en persona con los soldados que les parecían necesario para su seguridad y... pedían lo que podían sacar, y bolvíanse” ([1561] 1940:157).

En medio de esta segunda época, Polo enfatizó la importancia de la guerra de Manco Inca; después de ella, los españoles “vinieron en conocimiento de los repartimientos y los yndios de sus amos, y a entender que podían exentarse de la jurisdicción y dominio el inga y echar los gobernadores [Incas], y acudieron a servir a sus encomenderos” (loc. cit.).

Es decir, fue solo entonces, hacia 1540, que los curacas comenzaron a considerar que la presencia española sería duradera, y solo en ciertas áreas. Tal como vimos, la posición de Paullu había empeorado, coincidentemente, hacia 1540. Esto explica desde otro ángulo por qué su autoridad era tan problemática: iba en contra de la tendencia general, subvirtiéndola. El contexto de las guerras de 1537 hizo que fuera posible el nacimiento del proyecto *sui-generis* de Paullu —un Inca entre cristianos. Mientras que duraron las guerras, aparentemente él no fue visto como una amenaza sino como un “Indio amigo” que ayudaba “a pacificar la tierra”, una figura común en los relatos españoles. Los significados cambiaron una vez que llegó un tiempo de paz, y así como todas las formas sociales fueron revaluadas, lo mismo sucedió con Paullu en tanto Inca. Sugiero que es en este punto que los clérigos se hicieron indispensables, porque le dieron a Paullu las herramientas para hacer concebible su proyecto político, y por tanto, posible de ser creído. Y, de hecho, no solo el de Paullu. La segunda razón por la cual se debe poner énfasis en la distinción entre lo político y lo económico es que el hecho de que los curacas entregaran tributos a los encomenderos no significa necesariamente que la entrega legitimaba la jerarquía. El apoyo que los señores que tenían un encomendero español le dieron a Paullu muestra que muchos de ellos vieron que la legitimidad descansaba en manos del Inca y no consideraban que la presencia de los españoles fuera significativa²¹.

21 Es probable que lo que legitimó las relaciones entre los españoles y los señores étnicos fueran otras formas sociales diferentes a los títulos; por ejemplo, como en el caso de Pizarro y Contarhuacho (véanse los Capítulos 2 y 3), las alianzas matrimoniales incluyeron a los Viracochas en las redes nativas de parentesco, las cuales regulaban las relaciones sociales en general.

El paisaje de autoridades e imaginaciones políticas a principios de la década de 1540 cuestiona la imagen de un orden colonial ya establecido y regido por los conquistadores. Igualmente importante, la amenaza no provenía de Vilcabamba. En la ciudad del Cusco, los órdenes alternativos respaldados por alianzas heterodoxas entre clérigos críticos, señores andinos y un Inca *sui-generis* competía con los diseños de los conquistadores. Estos factores obligan a repensar las dinámicas políticas coloniales y las posiciones de sujeto: detrás de los rumores y abusos dirigidos hacia Paullu Inca no estaba la avaricia de algunos españoles de poca fortuna, sino que había objetivos políticos calculados; eran intentos por resolver en blanco y negro un espacio gris que escapaba de las líneas de dominación y resistencia como son concebidas con frecuencia.

Una alter-genealogía de espacios grises

Manco Inca y Paullu Inca resolvieron sus conflictos con los Viracochas de diferentes maneras. Manco les puso fin dejando la ciudad e iniciando una resistencia armada que no abandonaría. Su decisión definió los campos de interacción, simplificándolos. Paullu Inca, en cambio, evitó recurrir a medios militares para resolver sus conflictos con los españoles. Aprovechando las fisuras del colonialismo español, eligió producir orden en la ciudad del Cusco como un señor natural entre cristianos. Su decisión mantuvo el escenario indefinido, generando un “lugar gris” (Lamana 2001).

Estos son espacios que son perturbadores a hora de clasificar las alternativas posibles, espacios cuyo desafío surge no tanto de su potencial para revertir relaciones de poder sino de su capacidad para *dislocarlas*, ya que su simple existencia pone en tela de juicio las clasificaciones implícitas sobre las que esas relaciones de poder están instituidas. Un poder entendido no como ubicado en instituciones que tienen la capacidad de coerción, sino como operando a un nivel capilar e inherentemente productivo, un poder cuyo riesgo real es enfrentar situaciones que ponen en tela de juicio la naturalidad de su orden. En otras palabras, si el dominio es ejercido más allá de la fuerza física, a través de la definición de la realidad de manera que se ajuste sus formas, la presencia de un Inca en tiempos de paz estaba más allá de ellas —en ambos sentidos, fuera del alcance de su poder y fuera de su comprensión. Constituía una fuente de legitimidad que escapaba al control de los conquistadores, y por tanto cuestionaba el *status quo*, puesto que lo exponía como singular, por lo tanto, arbitrario. No amenazaba la conquista, algo que Vilcabamba hipotéticamente podía hacer, sino que subvertía su orden, mientras que esta lo confirmaba.

Con el fin de elaborar sobre el concepto de lugar gris es útil el análisis que hace De Certeau de la relación entre la producción y el consumo de bienes culturales. Él distingue *tactiques* de *stratégies* para diferenciar al débil y al fuerte: el

fuerte tiene un lugar de poder que le pertenece (el *lieu propre*), que se define a través de un orden particular del espacio, un lugar desde el cual él avanza hacia su exterior. Es por eso que una consecuencia fundamental de un *lieu propre* es “una victoria del espacio sobre el tiempo” (1990:60). En contraste, el débil carece de un *lieu propre*, sino que opera dentro de un espacio cuyo dominio le es ajeno, como un cazador furtivo (*braconnier*). Debido a que tiene que moverse dentro del campo visual del enemigo, es el sentido de oportunidad el que le permite apropiarse de las formas propuestas por los poderosos. Es esta capacidad de consumir de manera diferencial la que hace que la *tactique* —las “artes de hacer con”— sea posible para los débiles, evitando la simple sumisión.

En el análisis de De Certeau el orden y los lugares están dados —es por eso que para él es *braconnage*, en el territorio del Otro. Pero en el caso en cuestión no estaba claro quiénes eran los productores y quiénes los consumidores. Si a la distancia y en el largo plazo el proceso colonial sugiere una simple inversión de roles, ese no era el caso cuando el nuevo orden iba adquiriendo sus formas. No era una situación de completa asimetría, sino sí de regímenes de visibilidad y viabilidad en contienda. Las formas estaban desdibujadas. Ser Inca teniendo un gobernador era tan incierto como ser gobernador teniendo un Inca. Los señores étnicos enfrentaron el mismo dilema y decidieron reconocer a ambos; y probablemente se preguntaban qué gobernador y qué Inca era el “real”. Y todos —Incas, conquistadores y señores étnicos— se preguntaban si debían o no debían diezmar, y por qué. ¿Era Dios, el rey o el Inca el que poseía y definía las cosas? En cada caso, la solución no era tan solo una cuestión de determinar la filiación política, sino de definir cómo iban a ser las cosas.

— Esta indeterminación complicaba la posibilidad de asignar lugares claros, y de determinar a quiénes les pertenecían. Desde el punto de vista de los conquistadores, las acciones apuntaban a hacer que sus pulsaciones hegemónicas se materializaran en un normal colonial, definiendo los espacios públicos del Cusco como *lieus propres*. Desde el punto de vista incaico, las acciones apuntaban ya sea a mantener los lugares de poder en un entorno aislado, tal como lo hizo Manco Inca en Vilcabamba, o a producir orden y normalidad en espacios en disputa, tal como lo hizo Paullu en la plaza principal del Cusco. Allí la cuestión era, precisamente, definir qué orden definiría los espacios, si el de él o el de los conquistadores. Esto era particularmente relevante en ese momento, en la medida que las propias formas sociales eran difusas, sus manifestaciones concretas tenían un peso especial —piénsese en el llevar el diezmo a la iglesia principal y lo que esto decía de ser Inca o de ser cristiano.

Como es sabido, la Historia en tanto proceso material y la Historia en tanto escritura no necesariamente coinciden. En particular, los eventos incongruentes a menudo desaparecen en el “largo proceso de cocción de la historia” (Foucault 1984:79). La cocción responde a agencias y programas claros. De Certeau sostiene que es “la capacidad de transformar las incertidumbres de la historia en espa-

cios legibles” (1990:60) lo que caracteriza el poder del conocimiento. Él lo presenta como la constitución de un tipo instrumental de conocimiento, como en el caso de la historiografía británica del siglo XIX acerca de la India colonial (Guha 1997:1-3); sin embargo, también puede ser pensado como un intento de darles a los procesos históricos una cohesión de la que carecen. En nuestro caso, mientras que los cronistas españoles —y la mayoría de las investigaciones— transmiten la sensación de que los conquistadores son los únicos agentes en un escenario en blanco y negro, la variedad de régimen colonial de los últimos enfrentó obstáculos que escaparon a los lentes “o esto o lo otro”. Las constantes improvisaciones mediante las cuales Paullu construyó su ser “un Inca entre cristianos” desafiaron reiteradamente los marcos disponibles. Su autoridad no era ni una continuación de las formas tradicionales ni una farsa. Era (y es) una práctica difícil de presentar precisamente porque el binarismo dominador/dominado limita las formas y subjetividades alternativas, arrinconándolas en el sinsentido.

Sugiero que el caso de Paullu —tanto como práctica y como narración de esta práctica— puede pensarse como una instancia particular de la larga trayectoria de intentos de lidiar con diseños occidentales. La impensabilidad que lo rodea resuena, por ejemplo, la que rodea a las chicanas como un resultado de miradas hegemónicas mexicanas e inglesas de tipo “o esto/o lo otro” (Anzaldúa 1987). Los discursos de lealtad y pureza, de inadecuación y autenticidad, encorsetan las acciones y subjetividades en ambos casos, sin importar lo distante que puedan estar entre sí. Más aún, en ambos casos la respuesta a estas restricciones es la misma: un intento de pasar de las opciones limitadas de una política reactiva (limitada porque hace eco de las categorías hegemónicas) a las posibilidades abiertas de una política productiva, un cambio que señala “una nueva conciencia *mestiz[a]*” (ibid., 77, énfasis en el original). De manera similar, la conciencia de Paullu de los mecanismos españoles de subalternización resuena, nuevamente a siglos de distancia, con la “doble conciencia” de W. E. B. Du Bois (1995:45). De ninguna manera ignoro las muchas diferencias entre los tres casos, pero quiero sugerir que pertenecen a la misma genealogía de intentos de tratar con Occidente y sus pretensiones modernas y coloniales de universalidad —empleo genealogía aquí en el sentido foucaulteano de un estudio que rescata eventos incongruentes que señalan re-apropiaciones y re-significaciones y que no pretende descubrir una condición original (Foucault 1984)—. De hecho, ubicar una instancia temprana de esta genealogía en la conquista del Perú tiene especial sentido, ya que fue una instancia crucial en la configuración de los diseños globales todavía vigentes.

Dentro de esta genealogía, uno puede ubicar la primera respuesta intelectual a los diseños modernos/coloniales en el Perú del siglo XVII. Detrás del proyecto de Paullu —y de los de muchos otros como veremos en el siguiente capítulo— estaba una forma de pensar que comprendía el naciente campo de poder y optaba por utilizar las formas y potencias del colonizador para subvertirlas. Como tal, el Inca anticipó en sus prácticas soluciones que intelectuales andinos como Felipe

Guamán Poma de Ayala concebiría unos 70 años más tarde en la *Nueva crónica y buen gobierno*. Su obra entremezcla lenguas y epistemologías (véase Adorno 2000) escapando del pensamiento binario “o esto/o lo otro”—de manera similar a la obra de Anzaldúa—, y desafía el dominio de los conquistadores simultáneamente exponiéndolos como malos cristianos y superándolos, tal como Paullu lo había hecho. El hecho de que su texto haya sido visto tradicionalmente como una compilación confusa de curiosidades hace eco de la caricaturización de Paullu como un Inca títere. En ambos casos, sus políticas subvirtían las pretensiones españolas de dominio.