

## ¿“ESCRITORES DE UNA MISMA OBRA”? RELATOS INICIALES SOBRE LA CONQUISTA DEL MUNDO ANDINO<sup>1</sup>

*Pedro L. San Miguel*

### **Resumen**

Este trabajo es parte de una investigación más amplia en torno a las discursivas sobre la civilización y la barbarie en América Latina. Explora los primeros relatos españoles acerca del Tawantinsuyu, redactados por Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz y Miguel de Estete. Se ha argumentado que estos autores produjeron una versión oficial sobre la Conquista encabezada por Francisco Pizarro. No obstante, aquí se arguye que cada uno de esos relatos posee rasgos distintivos, por lo que contienen percepciones particulares, incluso acerca de la civilización y la barbarie en el mundo andino.

### **Palabras clave**

Conquista / Tawantinsuyu / Civilización / Barbarie / Crónicas

### **Abstract**

This paper is part of broader research on the discourses on civilization and barbarism in Latin America. It explores the first Spanish accounts about the Tawantinsuyu, written by Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz and Miguel de Estete. It has been claimed that these authors produced an official account of the Conquest led by Francisco Pizarro. However, I claim that each one of these writings has distinctive features and therefore offers particular views, even on civilization and barbarism in the Andean world.

---

<sup>1</sup> Agradezco la ayuda que me brindó Luis Arnaldo González, bibliotecario especialista en América Latina de la Universidad de Indiana, así como los comentarios de Julio Ramos.

## Keywords

Conquest / Tawantinsuyu / Civilization / Barbarism / Chronicles

## Un relato arquetípico sobre la Conquista

En contraste con Mesoamérica, la primera camada de conquistadores del incario careció de cronistas de la resonancia de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo.<sup>2</sup> Comparadas con las de estos autores, las obras iniciales sobre el mundo andino lucen como escuetos anales: lo prominente en ellas son las peripecias de los españoles.<sup>3</sup> Aunque la tesitura “etnográfica” no está ausente en esos textos tempranos sobre la Conquista andina, carecen de los pormenores—incluso del sentido del asombro—que poseen los elaborados por Cortés y Díaz del Castillo, cuyos relatos, amén de referir los lances de los españoles, ofrecen imágenes de las sociedades indígenas. Esas descripciones constituyen uno de los rasgos más apreciables de las “crónicas de la Conquista”, maravillados sus autores ante un mundo y unas sociedades que, para ellos, resultaban efectivamente nuevos.<sup>4</sup>

Las miradas de los exploradores españoles, por supuesto, no eran cándidas: nunca lo fueron. En el caso de Andinoamérica, entre otras razones, porque sus primeros cronistas—Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz y Miguel de Estete—eran amanuenses que respondían a su cabecilla, Francisco Pizarro. Por tal razón, Lydia Fossa ha afirmado que, en conjunto, los textos de estos autores constituyen una “versión oficial del inicio de la invasión española” al Tawantinsuyu.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Ver Hernán Cortés, *Cartas de relación*, 25ª ed. (México D. F.: Editorial Porrúa, 2015) y Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 9ª ed. (México D. F.: Editorial Porrúa, 1972).

<sup>3</sup> Entre esos textos se encuentran los de Francisco de Jerez (1534), Pedro Sancho de la Hoz (1534), Miguel de Estete (1535) y Pedro Pizarro (1571). Ver: *Crónicas tempranas del siglo XVI*, t. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)* (Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017). Para enmarcar estos textos en la producción textual española sobre el Tawantinsuyu y la Conquista, ver Franklin Pease G. Y., *Las crónicas y los Andes*, 2ª ed. (Lima: Fondo de Cultura Económica, 2010) y Tamara de Lima, “As crónicas de Índias e os primeiros relatos da conquista do Tawantinsuyu”, *Revista Crítica Histórica* 5, n° 9 (2014): 245-269. Las primeras miradas españolas al mundo andino son examinadas, entre otros, por Martha Barriga en “El discurso en la mirada: Los españoles y la visión del Tawantinsuyu”, *Letras* 78, n° 113 (2007): 25-50.

<sup>4</sup> Sobre ese sesgo “etnográfico”, ver David Solodkow, *Etnógrafos coloniales: Alteridad y escritura en la Conquista de América (Siglo XVI)* (Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2014).

<sup>5</sup> Lydia Fossa, “Miguel de Estete, Francisco de Jerez y Pedro Sancho. Tres escritores de una misma obra: El relato de la primera incursión española en el Tawantinsuyu (1533-1534)” (Inédito, 2018), 1.

Esta propuesta, sin dejar de contener una verdad esencial, puede transmitir la idea de que los textos de estos autores son homogéneos. Mas no es así. Una lectura atenta evidencia que esos escritos poseen rasgos distintivos, manifiestos en los temas que abordan—determinados por los contextos en que sus autores fueron secretarios de Pizarro—, y, además, en las impresiones que generaron la región andina y sus habitantes en cada uno de esos cronistas, percepciones que quedaron plasmadas en sus respectivos textos. En este trabajo, precisamente, pretendo enfatizar tales particularidades, destacando que, pese a carecer de la amplitud narrativa y “etnográfica” de los textos de Cortés o Díaz del Castillo, los relatos de esos primeros cronistas del Tawantinsuyu esbozan concepciones que alcanzaron mayor elaboración en autores posteriores. Se puede argumentar que en esos textos se prefiguran nociones que sustentarán algunos de los principales “metarrelatos” de la historia latinoamericana, incluso acerca de la relación entre la civilización y la barbarie.

Como era de esperarse, desde su arribo, los conquistadores dejaron constancia del espectro de sus expectativas. Francisco de Jerez, desde los inicios de su crónica, refiere la existencia de “poblaciones muy ricas de oro y plata”, cuyos habitantes eran “gente de más razón que todas las que antes habían visto de indios”.<sup>6</sup> Tal apreciación es destacable ya que las huestes de Pizarro eran en su mayoría conquistadores veteranos, no bisoños que pudiesen impresionarse fácilmente con sus hallazgos en las tierras exploradas. Por tanto, es dable pensar que dicho juicio expresase años de experiencia y de contactos directos con diversas sociedades nativas. Su informe, si bien constata que se trataba de nuevos “reinos (de bárbaros) cultos”—para parafrasear a Pedro Mártir de Anglería<sup>7</sup>—, carece de sentido de extrañeza. De tal tesitura fueron los relatos de los primeros encuentros de las huestes de Pizarro con los andinos.

Como ocurrió frecuentemente durante las exploraciones españolas en América, a veces tales encuentros desembocaron en agresiones; en otras, se entablaron relaciones más o menos cordiales, acompañadas incluso con prédicas a los indígenas “para los atraer [a] nuestra santa fe católica”.<sup>8</sup> Tales encuentros podían suscitar impresiones engañosas, como en “la isla que se decía la Pugna”, donde los españoles fueron acogidos “con mucha alegría y buen recibimiento”. Como llegaba el invierno y varios de los expedicionarios estaban enfermos, decidió Pizarro permanecer en esa isla. Entretanto, aunque “habiéndose ya dado por vasallo de vuestra majestad”, se enteró de que el cacique del lugar se aprestaba a “dar [...] sobre los cristianos”,

<sup>6</sup> Francisco de Jerez, “Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla” [1534], en *Crónicas tempranas*, 54. Acerca de Jerez y su texto, ver Pease G. Y., *Las crónicas*, 29 y Carlos Velaochaga Dam, Alejandro Herrera Villagra y Rafael Warthon Calero, “Estudio preliminar”, en *Crónicas tempranas*, 30-31.

<sup>7</sup> Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, en *Fuentes históricas sobre Colón y América*, ed. y trad. Joaquín Torres Asencio (Valladolid: Editorial Maxtor, 2012 [1892]), 464.

<sup>8</sup> Jerez, “Verdadera relación”, 57.

quizás porque abusaron de la hospitalidad de sus anfitriones. El asunto culminó en una serie de refriegas, y en la eventual decapitación y la quema de varios principales indígenas, aunque el cacique quedó “con voluntad de servir a su majestad de allí adelante”. Este acontecimiento evidencia cuán ilusorios o falaces podían resultar los alegatos de que los indígenas aceptaban pacíficamente la sumisión al monarca español. Tal presunción justificaba que las resistencias nativas fuesen calificadas como “traición” o “delito”.<sup>9</sup> Lo que implicaba que los indígenas transgredían las normas (europeas) del vasallaje, por tanto, de la civilización, comportándose como bárbaros.

Desde tal lógica, el “requerimiento” operaba como un delimitador ya que su pregón establecía un antes y un después.<sup>10</sup> Como se sabe, éste era un manifiesto que la Corona española exigía que los expedicionarios en el Nuevo Mundo leyeran a los indígenas previo a iniciar hostilidades. Se ofrecía una sucinta explicación sobre la fe católica y sobre la alegada autoridad del monarca español, por lo cual se reclamaba el sometimiento de los nativos. De no claudicar—que era lo habitual—, se asumía que se justificaba el ataque contra ellos. Por supuesto, el requerimiento fue una mera argucia legal, que conceptualmente resultaba incomprensible para los aborígenes, aparte de que era leído en castellano. No obstante, desde la perspectiva española, su proclamación instauraba nuevas reglas en torno a las relaciones de poder; entre otras cosas, anulaba la obediencia debida a las superiores autoridades indígenas ya que su enunciación implicaba una transferencia de potestad a la Corona española. Tal acto de enunciación—acompañado de un artificioso *traslatio imperii*<sup>11</sup>—alteraba las estructuras políticas existentes e instauraba un nuevo régimen ya que, supuestamente, comprendía otras concepciones sobre el acatamiento y, además, la aceptación de otra autoridad religiosa. Las antiguas estructuras, depuestas por el falaz requerimiento, quedaban reputadas como parte de un mundo bárbaro que los españoles reemplazaban por un nuevo (y verdadero) orden civilizado.

En los inicios del texto de Jerez, predomina la narración acerca de las incursiones de los españoles en los poblados indígenas, una combinación de escaramuzas y de encuentros “pacíficos” o hasta pseudo amistosos. Su texto

<sup>9</sup> *Ibid.*, 57-59.

<sup>10</sup> Lewis Hanke, “The ‘Requerimiento’ and Its Interpreters”, *Revista de Historia de América* 1 (1938): 25-34 y Eduardo Subirats, *El continente vacío: La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna* (México D. F.: Siglo XXI, 1994), 53-63.

<sup>11</sup> La doctrina del *traslatio imperii* se basa en la noción de que un monarca legítimo transfiere su poder a otro monarca, del cual el renunciante se convierte en vasallo. Es una figura que se remonta a la Antigüedad y fue empleada por los conquistadores en América para justificar sus acciones; tuvo particular relevancia en la conquista de las sociedades nativas más civilizadas. Para una síntesis, ver Luis Fernández Gallardo, “La idea de *translatio imperii* en la Castilla del Bajo Medievo”, *Anuario de Estudios Medievales* 46, 2nº (2016): 751-786; y sobre su relevancia en la gesta colombina y, por ende, en la conquista de América, ver Elise Bartosik-Vélez, *The Legacy of Christopher Columbus in the Americas: New Nations and a Transatlantic Discourse of Empire* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2014).

es una suerte de escueto libreto, con exiguas matizaciones, en el cual las tramas son reiteraciones. Como resultado de sus iniciales correrías, concluyeron los españoles que su supremacía requería del sometimiento de “Atabalipa” (Atahualpa), que era “el mayor señor que al presente hay entre los naturales”. Debido a “su acostumbrada crueldad”, a él obedecían y temían los indígenas, por lo que hasta quienes, alegadamente, habían jurado fidelidad al monarca español distaban de estar “domésticos al servicio de su majestad como conviene”. Reconociendo que al subyugar a Atahualpa “lo restante ligeramente sería pacificado”, decidió Pizarro enfilarse a Cajamarca, donde se encontraba el Inca, con el fin de “traerlo al servicio de su majestad” y, por ende, de “pacificar las provincias comarcanas”.<sup>12</sup>

Apenas en el trayecto a Cajamarca efectuó Jerez señalamientos que trascienden los tópicos de su escueto guion. Menciona, por ejemplo, que en el “pueblo de Caxas” había una casa grande, fuerte y cercada de tapias, [...] en la cual estaban muchas mujeres hilando y tejiendo ropas para la hueste de Atabalipa, sin tener varones, más de los porteros que las guardaban”. Añade que “a la entrada del pueblo había ciertos indios ahorcados de los pies”, que “Atabalipa los mandó matar porque uno dellos entró en la casa de las mujeres a dormir con una; al cual, y a todos los porteros que consintieron, ahorcó”.<sup>13</sup> Más allá de la anécdota a la que alude, este relato opera como una alegoría. Perfilado uno de los argumentos españoles para justificar la conquista del Tawantinsuyu: la tiranía inca.<sup>14</sup> Más adelante, al aposentarse los españoles en los dominios del “cacique llamado Pabor”, anota Jerez que era éste “gran señor”, aunque “al presente estaba destruido [porque] el Cuzco viejo [Huayna Cápac], padre de Atabalipa, le había destruido veinte pueblos y muerto la gente dellos”.<sup>15</sup> En el contexto de la guerra entre los hijos de Huayna Cápac, aspirantes ambos a su legado, fue Atahualpa—el vencedor de los hermanos en pugna—quien más desfavorablemente es presentado por Jerez. Según el cronista, los pueblos recorridos por los españoles “habían estado hasta un año antes por el Cuzco [Huáscar]”. Mas, doblegados por él, implantó Atahualpa “grandes pechos y tributos”, amén de “que cada día hace en ellos grandes crueldades, y que, demás del tributo que le dan de sus haciendas y granjerías, se lo dan de sus hijos e hijas”.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Jerez, “Verdadera relación”, 66.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>14</sup> En torno a la noción de la “tiranía inca”, ver Pierre Duviols, “Revisionismo histórico y derecho colonial en el siglo XVI: El tema de la tiranía de los incas”, en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, prefacio por Claude Bataillon, introducción de Françoise Morin, trad. Ana Freyre de Zavala (México D. F.: Instituto Indigenista Interamericano / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1988), 25-39. La alegada “tiranía inca” fue eventualmente empleada por el virrey Francisco de Toledo y por Pedro Sarmiento de Gamboa tanto para justificar el dominio español como para excusar la ejecución del último gobernante inca. Sobre el particular, ver Pedro L. San Miguel, “¿Paradigma de civilización o modelo de tiranía? El Tawantinsuyu y los orígenes de la historiografía latinoamericana”, *Historia y Grafía*: en prensa.

<sup>15</sup> Jerez, “Verdadera relación”, 67.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 69.

Las tropelías cometidas por los señores inca no impidieron que los españoles reconocieran, aunque de forma lacónica, que los indígenas fuesen “gente de razón” y que tuviesen un orden admirable. Del poblado de “Guacamba” elogió Jerez sus buenos edificios y su “fortaleza toda de piedra bien labrada, asentadas las piedras grandes de largo de cinco y seis palmos, tan juntas, que parece no haber entre ellas mezcla”.<sup>17</sup> Es ésta, posiblemente, la primera ocasión en que un español elogia las construcciones andinas, sobre todo el empalmado de las piedras de los muros, técnica que causaría maravilla. Tales loas fueron uno de los tópicos sobre las excelencias de Andinoamérica. Denotaban, metonímicamente, que los andinos poseían una cultura superior a la de otros indígenas de las Américas, incluso que sus construcciones eran comparables o hasta superiores a las españolas.<sup>18</sup> Igual función alegórica cumplieron los encomios a los puentes y las calzadas existentes a lo largo y lo ancho de los Andes. Especial ponderación recibió ese “camino ancho, hecho a mano, que atraviesa toda aquella tierra, y viene desde el Cuzco hasta Guito [sic], que hay más de trescientas leguas”.<sup>19</sup> En otro lugar, Jerez refiere que los nativos sembraban “de regadío en las vegas de los ríos, repartiendo las aguas en acequias”, lo que señala la existencia de sistemas agrícolas de sofisticación.<sup>20</sup>

Con todo, no dejó Jerez de advertir diferencias culturales entre los grupos indígenas. Durante el trayecto a Cajamarca, señaló que “[l]a gente de todos estos pueblos, después que se subió a la sierra, hacen ventaja a toda la otra que queda atrás, porque es gente limpia y de mejor razón, y las mujeres muy honestas”.<sup>21</sup> Tal evidencia parecía corroborar que “aquellos pueblos tenían buena orden y vivían políticamente”. Mas, a los ojos del cronista, había elementos que desdecían o matizaban tal presunción. En un trecho de su ruta, observó que “toda la gente tiene una misma manera de vivir: las mujeres visten una ropa larga que arrastra por el suelo, como hábito de mujeres de Castilla; los hombres traen unas camisas cortadas”. Pese a ello, fueron descritos por el cronista como “gente sucia, [que] comen carne y pescado, todo crudo”. El consumo de comidas crudas o a medio cocer fue para los españoles, desde sus incursiones en el Caribe, uno de los criterios para discernir el grado de cultura de los aborígenes;<sup>22</sup> expresaban así una primitiva y rudimentaria conceptualización sobre la civilización y la barbarie, calificable—recurriendo a los términos de Claude Lévi-Strauss—como la dicotomía entre “lo crudo y lo cocido”.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>22</sup> Pedro L. San Miguel, “De la visión edénica al salvaje: Cristóbal Colón y los orígenes del dilema ‘civilización o barbarie’ en América”, *Clío: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia* 89, n° 199 (2020): 91-176.

<sup>23</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, trad. Juan Almela (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1968).

Sobre todo, reprochó Jerez que los nativos tuvieran “otras suciedades de sacrificios y mezquitas, a las cuales tienen en veneración; todo lo mejor de sus haciendas ofrescen en ellas”. Esto esboza una religión con rasgos abominables, análoga, por ello, a la de los mesoamericanos. Consigna:

Sacrifican cada mes a sus propios hijos, y con la sangre dellos, untan las caras a los ídolos y las puertas a las mezquitas, y echan della encima de las sepulturas de los muertos; y los mismos de quien hacen sacrificio se dan de voluntad a la muerte, riendo y bailando y cantando, y ellos la piden después que están hartos de beber, antes que les corten las cabezas; también sacrifican ovejas.<sup>24</sup>

No obstante, este pasaje resulta sospechoso debido a su semejanza con las descripciones españolas de las prácticas idolátricas y los sacrificios humanos de los mesoamericanos. Luce, de hecho, como calcado o moldeado a partir de tales descripciones.<sup>25</sup> Con todo, constituye una de las primeras menciones a las prácticas religiosas del Tawantinsuyu. Del mismo se desprende que los españoles resaltaron de manera hiperbólica y hasta falaz el carácter demoníaco de la religión andina. Jerez recurre, pues, a uno de los más socorridos tópicos entre los españoles: la condena de las creencias y los rituales religiosos indígenas, si bien tales reconvenções podían realizarse de manera implícita. Aquí la condena resulta velada: se sustenta en los códigos culturales compartidos entre el cronista y sus lectores, seguramente altos funcionarios del gobierno, familiarizados con los relatos—orales o escritos—que circulaban en la Corte española en torno a las prácticas religiosas imperantes en el Nuevo Mundo, incitadas—según las creencias cristianas—por Satanás.<sup>26</sup> En virtud de los sacrificios humanos, de la efusión de sangre y de su uso en los rituales a sus

---

<sup>24</sup> Jerez, “Verdadera relación”, 72.

<sup>25</sup> Mis recelos en torno a este pasaje se fundamentan en que, en el mundo andino, los sacrificios humanos se efectuaban generalmente enterrando o ahogando a los sacrificados—sobre todo, infantes—, por lo que no conllevaban derramamiento de sangre. Asimismo, untar la sangre de los sacrificados en los rostros de los ídolos era usual entre los mesoamericanos. Y aunque Pedro Cieza de León alega que se untaban de sangre los ídolos y las puertas de los templos, refiere que la sangre así usada era del ganado sacrificado. Ver Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, ed. Manuel Ballesteros, Crónicas de América, vol. 4, (Madrid: Dastin, S. L., 2000), 368). Sobre los sacrificios en Andinoamérica, ver María del Carmen Martín Rubio, “La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha”, *Investigaciones Sociales* 13, n° 23 (2009): 187-201; Afik Barak, “Sacrificio humano y reciprocidad: Una ideología de cohesión imperial incaica”, *Revista Andina* 53 (2015): 201-222; y Silvia Limón Olvera, “Sacrificio y poder entre los incas”, *Dimensión Antropológica* 24, n° 70 (2017): 7-32.

<sup>26</sup> Acerca del papel de esos códigos culturales en la transmisión y la aceptación, entre los españoles y los europeos en general, de las narraciones acerca de América, ver Alexandre Coello de la Rosa, *Historia y ficción: La escritura de la Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)* (Valencia: Universitat de València, 2012).

ídolos, los nativoamericanos quedaban consignados como repulsivos y bárbaros. Tal conceptualización fue particularmente significativa respecto de nahuas, mayas e incas, cuyos patentes logros culturales dificultaban su taxativa tipificación como salvajes. Podían ser cultos, incluso civilizados; pero no lo eran en el mismo grado que los europeos. Su lastre principal radicaba en su religión y en los ritos a ella asociados. Y es que las apreciaciones españolas sobre las sociedades nativas de las Américas—en especial, de las más evolucionadas—oscilaron entre dos polos: por un lado, un “lenguaje civil”, referido al nivel de desarrollo socio-político y cultural, y, por el otro, el “lenguaje del cristianismo”.<sup>27</sup> Debido a este desdoblamiento conceptual, las apreciaciones acerca de las sociedades aborígenes fluctuaban dependiendo del asunto particular que se ponderase. De tal modo, mesoamericanos y andinos podían ser conceptuados como civilizados en virtud de su organización social y política, mas, debido a su paganismo e “idolatría”, ser reputados como bárbaros, incluso como salvajes.

Aun así, la religión no ocupó, entre los primeros cronistas de Andinoamérica, el notorio lugar que tuvo entre quienes relataron la conquista de Mesoamérica. Lo que no los eximió de estigmatizar su religión, ni de manifestar ese “espíritu de cruzada” que constituyó una de las marcas de la Conquista.<sup>28</sup> La religión operó, de hecho, como eje central del relato elaborado por los “hombres de Cajamarca” en torno a su encuentro con Atahualpa, a la refriega que se suscitó, y al apresamiento del Inca.<sup>29</sup> Según la versión de Jerez, al entrevistarse fray Vicente de Valverde con Atahualpa, éste le inquirió acerca del libro que el religioso llevaba consigo—una Biblia, de acuerdo al cronista; un Breviario, según otros. Al abrirlo el Inca, “no maravillándose de las letras ni del papel, [...] lo arrojó cinco o seis pasos de sí”, lo que el cura juzgó como un sacrilegio. Enterado Pizarro, ordenó a sus soldados que acometieran al séquito del gobernante; como resultado, Atahualpa fue prendido por los españoles. Ya en “su posada”, Pizarro explicó sus acciones al cautivo. Dios, alegó, protegía a los españoles con la intención de que “lo conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís”. El proceder de los españoles—añadió Pizarro—difería del de los indígenas, “gente cruel” que no exoneraba a ningún rival, mientras que “nosotros usamos de piedad con nuestros enemigos vencidos, y no hacemos guerra sino a los que nos la hacen, y pudiéndolos destruir, no lo hacemos, antes los perdonamos”.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Luis Millones Figueroa, *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias: La entrada de los incas en la Historia Universal* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Institut Français d'Études Andines, 2001), 140-141, siguiendo a Joan-Pau Rubiés, “New Worlds and Renaissance Ethnology”, *History and Anthropology* 6, n° 2-3 (1993): 157-197.

<sup>28</sup> Jerez, “Verdadera relación”, 75.

<sup>29</sup> Uso el término “hombres de Cajamarca” para referirme a los españoles que se encontraron en ese acontecimiento; el término proviene de: James Lockhart, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru* (Austin y Londres: Institute of Latin American Studies, University of Texas / University of Texas Press, 1972).

<sup>30</sup> Jerez, “Verdadera relación”, 88-91.

Se establecía así un contraste con los indígenas, “bárbaros infieles” cuyo proceder con los derrotados en la guerra distaba del obrar de los españoles, nobles caballeros cristianos inclinados a perdonar a sus adversarios. Era ésta otra de las diferencias entre los bárbaros indígenas y los civilizados españoles.

Entre los primeros cronistas de Andinoamérica emergió lo que Franklin Pease conceptuó como una versión arquetípica del Tawantinsuyu, que entrañó reconocer “una población ‘civilizada’”, así juzgada por su riqueza, “considerada en términos europeos”, por lo que se privilegiaba “la abundancia de metales preciosos”. A ello se sumarían “las construcciones urbanas [...], los caminos, los depósitos, la vida agraria y [...] la presencia de una autoridad central”.<sup>31</sup> En el relato de Jerez, estos temas son palpables en sus secciones dedicadas a las ciudades de Cajamarca y Cusco. De la primera destacó su plaza, “mayor que ninguna de España”—aunque la ciudad contaba con sólo “dos mil vecinos”—, lo “bien hechas” que estaban sus casas, su sistema para distribuir agua en las moradas, sus fortalezas y su “mezquita” dedicada al Sol.<sup>32</sup> Además, ponderó los almacenes de ropa, que valoró como “la mejor” de las Indias. También consideró “las armas [...] con que hacen la guerra y su manera de pelear”, aduciendo que, en su organización militar, los incas tenían “tanto concierto como [los] turcos”. Los ejércitos de Atahualpa estaban compuestos por “hombres muy diestros y ejercitados en la guerra, [...] e son mancebos e grandes de cuerpo, que solo mil dellos bastan para asolar una población de aquella tierra, aunque tenga veinte mil hombres”.<sup>33</sup> Tales elogios no obstaron para que los españoles ambicionaran dominar tan admirable reino. El enaltecimiento de la sociedad andina constituía un artificio para exaltar la epopeya española. Tal sería una de las funciones de los elogios de Jerez a los incas en su relación sobre la incursión de las huestes pizarristas en el Tawantinsuyu.

## Desafío a la naturaleza y proyecto civilizador

Aunque entre esa primera camada de cronistas hubo temas que permearon el conjunto de sus narraciones, cada uno de sus relatos destaca aspectos determinados del mundo andino. La “Relación” escrita por Pedro Sancho de la Hoz posee rasgos distintivos, derivados del contexto en que advino como secretario de Pizarro, reemplazando a Jerez.<sup>34</sup> Esto explica, incluso, la peculiar estructura de su crónica, la cual se

<sup>31</sup> Pease G. Y., *Las crónicas*, 81.

<sup>32</sup> Jerez, “Verdadera relación”, 82-83.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 93-94.

<sup>34</sup> Pedro Sancho de la Hoz, “Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa” [1534], en *Crónicas tempranas*, 133-209. Este texto recibió la aprobación de

inicia cuando, tras haber cumplido Atahualpa su oferta de pagar un cuantioso rescate por su liberación, Pizarro mandó redactar y pregonar “una escritura” que lo declaraba libre, si bien también expresaba que,

porque convenía al servicio de S. M. y a la seguridad de la tierra[,] quería mantenerlo preso [...], hasta tanto que llegaran más españoles con que se asegurase mejor; pues estando libre y siendo él tan gran señor y teniendo tanta gente de guerra y que todos le temían y obedecían, preso como se hallaba, [...] no podía menos de hacerlo así para quitarse de toda sospecha.<sup>35</sup>

A la luz de este artilugio—propio del leguleyismo español de la época—, las acciones de Atahualpa y de sus prosélitos para liberarlo de su cautiverio fueron juzgadas como “traición”; su destino, la ejecución. Pagaba así su alevosía: su sino—afirma Sancho de la Hoz—“había de ser de la suerte y manera que solía darla a los caciques y señores de la tierra, mandándoles matar sin culpa ni causa ninguna”. En ello habría intercedido “Nuestro Señor”, permitiendo “que se descubriese y trastornase el mal propósito que tenía este soberbio tirano”.<sup>36</sup>

Se reiteraba de tal modo la noción de la tiranía inca—asimismo, la concepción de los indios como alevosos. A ella quedaría adjunta su contraparte: la de los españoles como liberadores.<sup>37</sup> Así, al llegar a la ciudad de Jauja—indica Sancho de la Hoz—, sus habitantes celebraron “mucho su venida [...] porque con ella pensaban que saldrían de la esclavitud en que les tenía aquella gente extranjera”.<sup>38</sup> La “gente extranjera” que refiere el cronista no eran los españoles, sino los quiteños, seguidores de Atahualpa, a quienes los cusqueños reputaban como sus encarnizados enemigos. La inquina contra los quiteños y su dominio se vertió también contra “Chilichuchima”, principal jefe de sus ejércitos, igualmente sentenciado a morir quemado por traidor, alegrándose “la gente de la tierra [...] porque era muy aborrecido de todos por conocer lo cruel que era”.<sup>39</sup> Surgía así una nueva versión de esa dicotomía entre

---

Pizarro y varios de sus lugartenientes, quienes lo rubricaron, patentizando que es una versión oficial de la campaña por conquistar el Tawantinsuyu. Acerca de Sancho de la Hoz, ver José María González Ochoa, “Introducción”, en José María González Ochoa ed., *Relación de la conquista del Perú escrita por: Pedro Sancho de Hoz, Secretario de Pizarro*, versión castellana con anotaciones de Joaquín García Icazbalceta, 2ª ed. (Calahorra (La Rioja): Asociación Amigos de la Historia de Calahorra, 2004), 9-27, y “El Siglo de Oro y las crónicas de Indias: La invención de un continente. Tres cronistas riojanos”, *Berceo: Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 163 (2012): 129-264.

<sup>35</sup> Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 136-137.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>37</sup> Para un rastreo de estas nociones entre los autores españoles del siglo XVI, ver Duviols, “Revisionismo histórico”; y San Miguel, “¿Paradigma de civilización?”.

<sup>38</sup> Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 148.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 170-171.

los “indios nobles” y los “indios salvajes” que desde sus iniciales incursiones en el Caribe elaboraron los españoles, ofreciendo así una primigenia concepción sobre la civilización y la barbarie en el Nuevo Mundo.<sup>40</sup> En el mundo andino, ya no se trató de las oposiciones entre unos adánicos aborígenes y unos bestiales caníbales, sino entre los subyugados cusqueños y quienes los tiranizaban, los quiteños.

La alianza entre españoles y cusqueños habría quedado sellada al presentarse ante Pizarro un hijo de Huayna Cápac, quien “había andado siempre fugitivo” para evitar que “lo mataran los de Quito”. El fugitivo—que sería conocido como Manco Inca Yupanqui—indicó a Pizarro que “lo ayudaría [...] para echar fuera de la tierra a todos los de Quito por ser sus enemigos [...] y no querían [los cusqueños] estar sujetos a la gente forastera”.<sup>41</sup> Pizarro aprovechó la oportunidad para reiterar su intención de “libertar de esta tiranía a los del Cuzco”. La coalición se consolidó al arribar los españoles al Cusco, cuando, a la brevedad, “el Gobernador hizo señor a aquel hijo de Guainacaba [...] y a quien [...] venía de derecho aquella señoría”.<sup>42</sup> Eventualmente, Manco Inca rompería con los españoles y lideraría una rebelión en contra de ellos.<sup>43</sup> No obstante, lo significativo de lo anterior, desde la perspectiva española, es que desvirtuaba la pretensión quiteña de representar la legitimidad dinástica, confiriéndole validez a la noción de la “tiranía” inca. Por ende, formaría parte decisiva del relato fundacional del Imperio español y de la instauración de la civilización cristiana en Andinoamérica.

Pese a constituir una historia oficial, hacia su parte final, el texto de Sancho de la Hoz contiene pasajes de tesis etnográfica, como una “relación de la calidad y gente” de varias regiones. De Tumbes a Chíncha era zona costera, “la tierra es llana y arenosa” y llovía poco, aunque se cultivaban “maíz y frutas porque siembran y riegan las heredades con aguas de los ríos que bajan de los montes”. Las viviendas eran modestas, “de juncos y ramas”, ya que el clima era muy caluroso; por esta razón, “pocas casas tienen techo”. Los habitantes de esa zona eran “gente ruin” y entre ellos “muchos son ciegos” debido a “la mucha arena que hay”. Como indicación de su estrechez material, Sancho de La Hoz resalta que eran “pobres de oro y plata”; lo poco que tenían de estos metales lo obtenían mediante intercambios con “los que viven en las sierras”. Su indumentaria y sus hábitos alimenticios evidenciaban, igualmente, sus carencias. Confeccionaban sus vestidos de algodón y se sustentaban con maíz, que comían “cocido y crudo”, y con “carne medio cruda”, lo que para los españoles era un indicio de rusticidad.

<sup>40</sup> San Miguel, “De la visión edénica”.

<sup>41</sup> Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 171.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>43</sup> Sobre la rebelión de Manco Inca, ver Raquel Chang-Rodríguez, “Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n° 28 (1988): 175-193.

La región entre esa ciudad que los españoles bautizaron como San Miguel hasta Jauja era muy diferente a la anterior. Sancho de la Hoz la describe como “muy alta y fuerte de montes y de muchos ríos; no hay selvas sino algunos árboles donde siempre hay mucha niebla”. Además, era “muy fría porque hay una sierra” de nieves perpetuas. Más allá de las diferencias climáticas y orográficas, había divergencias entre los habitantes de esta zona y los pobladores de la costa descritos anteriormente. Estipula el cronista: “La gente que allí vive es más racional que la otra, porque es más pulida y guerrera y de buena disposición”. Se trataba, obviamente, de indígenas más civilizados que los de la región costera; incluso, eran “muy ricos de oro y de plata porque lo sacan de muchas partes de la sierra”. Los contrastes señalados entrañaban formas particulares de relación con el poder central del Tawantinsuyu. Según Sancho de la Hoz, “[n]ingún señor de los que han gobernado estas provincias ha hecho nunca caso de la gente de la costa, por ser ruin y pobre [...], que no se servían de ella sino para traer pescado y fruta”.

En conjunto, los anteriores comentarios insinúan una rudimentaria antropología cultural sustentada en una suerte de determinismo ecológico. Desde tal perspectiva, la sierra habría generado una vida más civilizada que la prevaleciente en la zona costera, región de tórridas y arenosas llanuras. Esta representación del espacio y de los grupos humanos que conformaban el Tawantinsuyu quedó completada con las referencias que hace Sancho de la Hoz a “los que habitan de la otra parte de la tierra adentro tras de las cumbres”, que cultural y económicamente eran incluso inferiores a los habitantes de las zonas costeras. Esos—señala el cronista—“son como salvajes que no tienen casa ni maíz, sino poco; [...] casi se mantienen de las frutas de los árboles; no tienen domicilio ni asiento conocido”. Es decir, eran nómadas, sin conocimiento de la agricultura, que sobrevivían de la recolección—si bien en otro lugar de su crónica los describe como “caribes flecheros”. A ojos de Sancho de la Hoz, la pobreza de esa zona se derivaba del entorno natural ya que, aunque en ella había “grandísimos ríos”, era “tierra [muy] inútil”. Tan primitivos y carentes de bienes materiales eran sus nativos que los tributos a los señores los satisfacían con “pluma de papagayo”.<sup>44</sup>

Con todo, Sancho de la Hoz recoge logros culturales de los pueblos de algunas de las regiones exploradas por los españoles. A pesar de que expresa la dificultad de transitar por el Tawantinsuyu debido a sus “montañas agrias”, por otro lado, reconoce que “de veinte en veinte leguas hay ciudades principales, cabezas de provincia, adonde las de otras ciudades pequeñas traían sus tributos”. Dichas ciudades

---

<sup>44</sup> Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 189-190 y 197. Lo que se puede denominar “ecologismo cultural”—presente de manera incipiente en el texto de Sancho de la Hoz—ha pasado a formar parte de los estudios en torno al mundo andino. Ver John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975) y *La organización económica del Estado inca* (México D. F.: Siglo XXI, 1978).

contaban con “póbitos [sic] llenos de las cosas que hay en la tierra”, así como con “bastante ganado de ovejas que andan en rebaños con sus pastores que los guardan, apartados de las sementeras, y tienen cierta parte de la provincia donde invernan”. Tanto los pósitos para almacenar provisiones como el pastoreo—apartado de los cultivos para evitar que los animales los estropearan—evidencian la existencia de un orden en las prácticas económicas; tal era el caso, también, de la existencia de riego en las tierras calientes de la costa. Acerca de los pobladores de la sierra en particular, refirió Sancho de la Hoz que era gente “muy pulida y de razón, y andan todos vestidos y calzados: comen el maíz cocido y crudo”. Su pulimento se manifestaba en su sociabilidad ya que era “gente muy tratable y muy obediente”, si bien “belicosa”. También señaló que ingerían “mucho chicha que es un brebaje hecho de maíz a modo de cerveza”.<sup>45</sup> Esta característica, quizás, sea una manera implícita de conferirle humanidad a los andinos ya que, en un sentido, compartían un rasgo con los españoles, aunque éstos bebiesen vino y los primeros, “chicha”.

Uno de los elementos comunes de los primeros cronistas españoles de Andinoamérica fue su asombro ante la ciudad de Cusco. Para Sancho de la Hoz, ésta “es tan grande y tan hermosa que sería digna de verse aun en España, y toda llena de palacios de señores, porque en ella no vive gente pobre”. Alabó sus edificaciones, el orden de sus calles, sus puentes, su plaza y su fortaleza, de la que adujo: “muchos españoles que [...] han andado en Lombardía y en otros reinos extraños, dicen que no han visto otro edificio como esta fortaleza, ni castillo más fuerte”.<sup>46</sup> La construcción de los muros vuelve a ser motivo de fascinación; en el texto de Sancho de la Hoz, su exaltación alcanza grado superlativo. “La más linda cosa que puede verse de edificios en aquella tierra, son estas cercas, porque son de piedras tan grandes, que nadie que las vea no dirá que hayan sido puestas allí por manos de hombres humanos”. En España, “ni el puente de Segovia, ni otro de los edificios que hicieron Hércules ni los romanos, no son cosa tan digna de verse como esto”.<sup>47</sup> Remata su panegírico del Cusco aludiendo a sus grandes almacenes, en los cuales se conservaban los “tributos”, compuestos por “tantas y tan diversas cosas”, así como las “casas” de los “señores muertos”, destinadas a honrar su memoria.<sup>48</sup>

Mas, como había evidenciado Sancho de la Hoz previamente, no en todas las regiones imperaban los mismos grados de evolución social y cultural. Una zona que resalta es la región del Collao, de la que destacó su lejanía del mar, “tanto que los naturales que la habitan no tienen noticia de él”. Refiere que era “sierra muy alta y medianamente llana y [...] sumamente fría”. Debido a sus condiciones climáticas

<sup>45</sup> Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 191.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 191-192.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 194.

[n]o hay en ella bosques ni leña para quemar, y la que se usa se consigue a cambio de mercaderías con los que viven cerca del mar, [...] y también con los que habitan abajo junto a los ríos, que éstos tienen leña y se cambia por ovejas y otros animales y legumbres, pues por lo demás la tierra es estéril, que todos se mantienen con raíces, yerbas, maíz y alguna vez con carne: [no] porque [en] aquella provincia del Collao no haya una buena cantidad de ovejas, sino porque la gente está tan sujeta al señor a quien debe prestar obediencia, que sin su licencia, o la del principal o gobernador que por su mandado está en la tierra, no se mata una, puesto que aun los señores y caciques se atreven a matar ninguna sin tal licencia.<sup>49</sup>

Pese a sus carencias, “la tierra está bien poblada”, entre otras cosas, “porque no la han destruido las guerras como a las otras provincias”. En dicha “provincia” había “una gran laguna” y en medio de ella “dos isletas”, en una de las cuales estaba “una mezquita y casa del sol que es tenida en gran veneración”, ya “porque el diablo se esconde allí y les habla, o por costumbre antigua [...], o por otra causa [...], la tienen todos los de aquella provincia en grande estima, y le ofrecen oro, plata y otras cosas”. Dicho templo era atendido por más de 600 indios, mientras que “más de [1000] mujeres” hacían “chicha” para usarla en sus ceremonias. Es ésta una de las primeras alusiones directas a los ritos religiosos de los andinoamericanos; además, es una de las primeras menciones de sus divinidades como encarnaciones del Demonio. Con todo, no fueron la religión ni los rituales a ella asociados los que motivaron a Pizarro a reconocer el Collao: su interés se derivó de las noticias acerca de la existencia de oro. Y los informes que obtuvo de sus emisarios no pudieron ser más halagadores. Relata Sancho de la Hoz:

Las ricas minas de aquella provincia del Collao están más allá de este lago que se llama Chuchiabo. Están las minas en la caja [sic] de un río, [...] hechas a modo de cuevas, a cuya boca entran a escarbar la tierra [...]. Las minas entran mucho dentro de la tierra, unas diez brazas y otras veinte; y la mina mayor [...] entra cuarenta brazas. [...]; y por causa del frío no lo sacan [al oro] de aquellas minas, sino cuatro meses al año la hora del mediodía hasta cerca de ponerse el sol.<sup>50</sup>

Del informe de esos emisarios se coligió “ser toda la tierra y los campos minas de oro”, y que “si los españoles dieran herramientas e industria a los indios del modo cómo se ha de sacar, se sacaría mucho oro”. Ello no debía constituir inconveniente ya que—refirieron sus informantes a Pizarro—la gente de la región era

<sup>49</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 195.

muy doméstica y tan acostumbrada a servir que todas las cosas que se han de hacer en la tierra la hacen ellos mismos, así de caminos como de casas que el señor principal les manda hacer, y continuamente se ofrecen a trabajar y llevar las cargas de la gente de guerra cuando el señor va a algún lugar.<sup>51</sup>

Su carácter sumiso no era el único distintivo de los habitantes del Collao. De acuerdo con el testimonio recogido por Sancho de la Hoz, “[l]a gente de esta provincia, así hombres como mujeres, es muy sucia”. Culmina el cronista su descripción indicando que “todos tienen grandes manos”, referencia un tanto enigmática, que puede ser una manera de sugerir, elípticamente, que era gente habituada al trabajo fuerte y rudo.<sup>52</sup> Asimismo, la alusión a la suciedad y al tamaño de las manos son formas alegóricas de subrayar que dichos nativos eran primitivos y toscos, carentes de la civilidad y el refinamiento de los habitantes de otras partes del Tawantinsuyu, en especial de los de urbes como Cusco.

Los escuetos detalles acerca de los nativos del Collao, así como las apreciaciones efectuadas por Sancho de la Hoz en torno a los habitantes de esas zonas que él identificó con la costa, la sierra y “tras de las cumbres” (la vertiente hacia la selva amazónica), constituyen una de las primeras versiones de esa tradición, presente a lo largo de toda la historia latinoamericana, de clasificar a los humanos en base al territorio que ocupan.<sup>53</sup> En tales regímenes clasificatorios, los rasgos físicos, culturales y sociales de los habitantes de determinada área suelen figurarse como encarnaciones del espacio que ocupan. En casos extremos, sus ocupantes se habrían mimetizado a tal grado con su entorno natural que sus rasgos físicos reproducirían elementos del paisaje o de lo comprendido en él. A partir de tales criterios, surgieron nociones que enlazaron la naturaleza, los “rasgos identitarios” y los “grados de ‘civilidad’ y/o humanidad” de “la población de un territorio específico”.<sup>54</sup> Iniciada en América en los albores de la época colonial, esa tradición desembocó en el siglo XIX en el *Facundo* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento, obra que ofrecía la versión más elaborada, hasta entonces, de esa concepción de tan larga data.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>52</sup> Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 195-197.

<sup>53</sup> Según Millones Figueroa, habría sido Pedro Cieza de León el primer cronista español en “describir el Perú en sus tres regiones naturales” y “en asociar estructuras políticas y sociales de la población indígena al medio geográfico en que se desarrollaron” (*Pedro de Cieza de León*, 74). Mas, a la luz de lo que expongo, esa primacía parecería corresponder a Sancho de la Hoz, no a Cieza de León, si bien en el texto del primero ese registro geográfico-cultural resulta muy esquemático en comparación con su mayor amplitud en la obra del segundo.

<sup>54</sup> Germán Morong Reyes, *Saberes hegemónicos y dominio colonial: Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567)* (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2016), 89-93. La cita proviene de p. 89, n. 85.

<sup>55</sup> Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo: Civilización y barbarie*, ed. Roberto Yahni, 3ª ed. (Madrid: Ediciones Cátedra, 1997).

Otras divergencias entre los habitantes del Tawantinsuyu resultaron igualmente patentes a los españoles. Sobre todo, resultaron evidentes las discrepancias entre los andinos de Cusco y los de Quito, si bien los españoles deslindaron tales diferencias exclusivamente por la disputa dinástica entre Huáscar y Atahualpa.<sup>56</sup> Haberse percatado de esa rivalidad hizo factible que los hispanos pudieran irrumpir en el Tawantinsuyu e imponer su hegemonía. Incluso, esa contienda habría permitido a los españoles contrarrestar los escollos impuestos por la geografía andina. Según Sancho de la Hoz,

[L]os conquistadores pasaron grandes trabajos porque toda la tierra es la más montañosa y áspera que se puede andar a caballo, y se puede creer que si no fuera por la discordia que había entre la gente de Quito, y los naturales y señores de la tierra del Cuzco y su comarca, no habrían entrado los españoles en el Cuzco, ni habrían sido bastantes para pasar adelante de Xauxa [...]. Y nunca el Gobernador [Pizarro] pensó poder ir con menos de quinientos cristianos a conquistarla, pacificarla y hacerla tributaria; pero como entendió la grande desunión que había entre los de aquella tierra y los de Quito, se propuso con los pocos cristianos que tenía ir a librarlos de sujeción y servidumbre e impedir los perjuicios y agravios que los de Quito hacían en aquella tierra y quiso Nuestro Señor usar de merced con él.<sup>57</sup>

Este pasaje recoge las líneas maestras del relato elaborado por Sancho de la Hoz en torno a la conquista del Tawantinsuyu por los españoles, quienes habrían, en primer lugar, enfrentado una geografía imponente, capaz de vedar su ímpetu batallador. En segundo lugar, subraya que las disputas entre cusqueños y quiteños propiciaron que los iberos pudieran incursionar en el territorio andino y dominar el reino. En tercer lugar, los españoles se conciben como redentores, ya que habrían liberado a los cusqueños de la “tiranía” que ejercían los quiteños sobre ellos. Este tipo de relato aparece de manera embrionaria en los inicios de la incursión española en el Nuevo Mundo, cuando Colón prometió a sus aliados antillanos protegerlos contra las depredaciones de los fieros caribes. Aflora, asimismo, en Mesoamérica, ya que Cortés alegó que Tenochtitlán sometía a otros pueblos a una forma de exacción particularmente inclemente: los naturales destinados a los atroces sacrificios aztecas. De tal forma, la contienda contra esa ciudad era una pugna redentora. Finalmente, ese pasaje de Sancho de la Hoz expresa la visión providencialista que, de Colón en adelante, marcó las incursiones de los españoles en el Nuevo Mundo. En el caso del Tawantinsuyu, son varias las instancias en que la intervención divina habría

<sup>56</sup> Para el contexto de esa disputa, que abarcaba mucho más que la riña entre esos hermanos por el poder, ver Pease G. Y., *Los últimos incas del Cuzco* (Lima: Ediciones P. L. V., 1972).

<sup>57</sup> Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 198.

auxiliado a los españoles. Sólo así se explicaban las hazañas de ese puñado de intrépidos guerreros.<sup>58</sup>

Así, el texto de Sancho de la Hoz representa a las huestes de Pizarro, retadas por el espacio andino—compuesto de desérticas llanuras, escabrosas sierras, gélidos altiplanos y selvas impenetrables—, en su denodado esfuerzo por erradicar la idolatría y propagar la verdadera fe. Su gesta habría conllevado su victoria ante una descomunal naturaleza. La crónica de Sancho de la Hoz constituye uno de los relatos fundacionales de los humanos enfrentados a la naturaleza americana en aras de implementar un proyecto civilizador. Será esa una de las formas mediante las cuales, a lo largo de su pluricenteneria historia, se simbolizará la saga de la civilización contra la barbarie en América Latina.

### **Historia, poder y religión, con un atisbo de relativismo cultural**

Reseñando la incursión de los españoles en la región andina, Jerez terminó elaborando la narración arquetípica sobre su conquista. Sancho de la Hoz, por su parte, compuso una epopeya según la cual los españoles, más allá de enfrentar unos nativos protervos, desafiaron una naturaleza imponente, la que lograron superar gracias al amparo divino. Miguel de Estete suscribió tales concepciones, si bien sus textos están salpicados de breves observaciones de tésitura “etnográfica” que abonan a su interés.<sup>59</sup> Uno de esos comentarios remite al asombro y al temor de los nativos al ver los caballos, lo que fue común entre los indígenas durante las primeras correrías de los españoles en América. Imaginando que montura y cabalgador eran todo uno, mucho espanto causó entre los andinos al presenciar que un jinete cayó de su corcel, viendo “dividirse aquel animal en dos partes”. Reflexionando sobre este incidente, Estete adopta una postura comprensiva ante tal reacción:

[...] y aunque en la liviandad del huir se arguya flaqueza de ánimo, el discreto considere que, jamás aquellas gentes habían visto las nuestras, tan diferentes de ellas; ni tampoco caballos, los cuales, a quien no los ha visto ni oído

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>59</sup> Estete fue autor de dos textos en torno a la conquista de Andinoamérica: el primero, una “relación”—de 1533—acerca de la expedición comandada por Hernando Pizarro “desde el pueblo de Caxamalca a Parcama, y de allí a Jauja”, que tuvo entre sus objetivos conocer—y saquear—el templo que había en Pachacamac; el segundo texto fue su “Noticia del Perú”—cuya fecha de redacción se desconoce, si bien se asume que fue cercana a los sucesos narrados—, obra más extensa en torno a la incursión española en el Tawantinsuyu. El primer texto fue intercalado originalmente en Jerez, “Verdadera relación”, 104-121; el segundo, permaneció inédito hasta 1918. Ver Miguel de Estete, “Noticia del Perú” [1535], en *Crónicas tempranas*, 235-276; y González Ochoa, “Siglo de Oro”, 141-146.

decir, no pueden dejar de causar admiración; [...] y no es mucho pensar, que el que va encima y él, ser todo uno; especialmente que en aquellas tierras y mares hay grandes monstruos.<sup>60</sup>

Su disquisición implica que el estupor de los aborígenes, en virtud de su desconocimiento de los caballos y de los foráneos que los montaban, resultó totalmente justificado. Incluso, Estete formula una analogía entre nativos y españoles ya que, según él, igual asombro causarían los caballos “a nosotros”—es decir, a los hispanos—, pese a tener “más razón” que los indígenas, “si nunca los hubiéramos visto ni oído decir; y así tan súbitamente nos aparecieran delante”.<sup>61</sup> Tal argumento posee otro derivado: al proponer que los españoles, desconociendo los caballos, podrían reaccionar de modo análogo a los indígenas, Estete está sugiriendo que unos y otros poseen una idéntica razón, por tanto, que comparten una misma humanidad. Por otro lado, ya que estas “tierras y mares” estaban plagadas de “grandes monstruos”, Estete denota que la reacción de los andinos ante los caballos resultaba comprensible ya que la misma, desde la perspectiva del cronista, era congruente con las realidades del cosmos aborígen. Así que, desde sus particulares prejuicios sobre el mundo americano—como su creencia de que en él proliferaban los monstruos—, el cronista recurre a una suerte de relativismo cultural para explicar el comportamiento de los indígenas ante ese tipo de quimera que, desde la óptica nativa, resultaban ser los caballos.

En su “Noticia del Perú”, Estete establece otras comparaciones entre nativos y españoles. Por ejemplo, señala que los andinos carecían de escritura para registrar los acontecimientos de su pasado. No obstante, constata que poseían “ciertas cuerdas y nudos”—los quipus—mediante los cuales “recuerdan a la memoria las cosas pasadas”, si bien “lo más principal de acordarse es por los cantares que tienen, como acá [en España] tenemos de cosas y batallas pasadas antiguamente”.<sup>62</sup> De tal modo, si en la Península “faltase la escritura, por aquellos cantares tendríamos memoria de los pasados que hicieron hazañas señaladas”. Así introduce Estete un asunto crucial en la valoración del desarrollo cultural de los andinos, concerniente a su alegada carencia de escritura. Según los criterios occidentales de la época, la ausencia de *escritura fonética*—como ocurría entre los nativoamericanos en general—constituía un indicio de barbarie debido a que uno de los criterios civilizatorios por excelencia radicaba, precisamente, en la presencia de tal tipo de grafía. En sus *Décadas del Nuevo Mundo*, Anglería había referido una de las primeras manifestaciones de este tópico al narrar la sorpresa que sintió un mesoamericano al ver a un español con un libro, coligiendo que era semejante a los de su propia sociedad, esos que tradicionalmente han sido denominados *códices*. Por supuesto, el indígena sufrió un desencanto

<sup>60</sup> Estete, “Noticia del Perú”, 241.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Los pasajes citados de Estete provienen de “Noticia del Perú”, 269.

al constatar que las grafías del libro español divergían de las de su cultura. Con todo, resulta significativo que, en su narración de ese incidente, Anglería no cuestionase la cualidad de *libro* y de *escritura* de esos medios de comunicación mesoamericanos; a lo más que llegó fue a referir que, de acuerdo con el desconcertado nativo, el libro y la escritura aborígenes eran “diferentes” a los de los españoles.<sup>63</sup> No resultaron tan indulgentes las apreciaciones de otros españoles respecto a las grafías indígenas, desdeñadas por diferir de la escritura fonética, o porque sus soportes materiales no concordaban puntualmente con el modelo del libro occidental. A la luz de tales carencias, prevalecerá un sesgo contra las formas empleadas por los nativoamericanos para registrar sus informaciones, sus saberes, y sus memorias. Se instaurará desde los inicios del periodo colonial—y prevalecerá a lo largo suyo—un prejuicio contra las grafías indígenas, así como contra sus sistemas mnemotécnicos y contra sus culturas orales.<sup>64</sup>

Pese al predominio de tales concepciones, al asemejar los “cantares” andinos y los españoles como medios de preservación de la memoria colectiva, Estete reitera esa suerte de relativismo cultural que había evidenciado previamente. La memoria colectiva así conservada—o representada—por los andinos tenía como asunto nodal la historia del reino, de su formación y su organización. Sabíase así “que esta tierra, a la cuenta de los más ancianos, no había noventa años que era sujeta a príncipe”—cronología matizada por los estudios contemporáneos.<sup>65</sup> Podían los nativos, recurriendo a sus formas de rememoración, nombrar “todos los príncipes que había habido”. Previo a su sojuzgamiento por los incas, “en cada pueblo y provincia había un señor” que “no reconocía superioridad a nadie”. Esto se modificó con “Gualnava”, que habría sido “el primero [...] que sujetó la tierra así, e hizo algunas provincias que le tuviesen por señor”. Habría también fundado la ciudad de Cusco—o más bien “la reedificó”—, sede de su poder.<sup>66</sup> Esta tendencia fue continuada por los descendientes de “Gualnava” hasta “Huaina Capa, padre de Atabalica [...], que ninguna cosa de todo lo que él tuvo noticia le quedó por ganar”. De manera sucinta, Estete perfila una de las tesis más socorridas acerca del Tawantinsuyu, que radicó en alegar que, previo

<sup>63</sup> Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, vol. II, 470-471.

<sup>64</sup> Sobre estos asuntos, ver Martin Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)* (La Habana: Casa de las Américas, 1990); y Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, 2ª ed. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003). Para una aproximación general a la relación entre oralidad y escritura, ver Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (Londres y Nueva York: Routledge, 2002).

<sup>65</sup> Ver Alicia Alonso Sagaseta y Emma Sánchez Montañés, “Los Andes precolombinos”, en *Historia de América*, coord. Juan B. Amores Carredano (Barcelona: Ariel, 2012), 115-164.

<sup>66</sup> El gobernante que Estete llamó “Gualnava” fue Pachacuti Inca Yupanqui, quien efectivamente fue uno de los más destacados Incas, habiéndose distinguido por sus conquistas y como agente “civilizador”. Ver Paula Martínez Sagredo, Álvaro Ojalvo Pressac y Carla Díaz Durán, “La construcción de la figura de Pachacuti Inca Yupanqui en textos coloniales (1534-1615)”, *Diálogo Andino: Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 37 (2011): 87-103.

a él, lo que prevalecía en el mundo andino eran las comunidades independientes que no estaban sujetas a un reino.<sup>67</sup>

El poderío inca abarcó diversos reinos y territorios, muchos de los cuales estaban constituidos por pequeños poblados y aldeas, aunque “es tierra muy poblada”. En la apreciación de Estete, todos los nativos tenían “una manera de creencia y ritos y ceremonia y adoran al sol; no comen carne humana, sacrifican animales y no hombres”, lo que constituía una marcada diferencia con incontables indígenas de Sudamérica, entre los cuales, según otros cronistas, eran comunes los sacrificios humanos y la antropofagia.<sup>68</sup> Pese a compartir creencias y prácticas religiosas—lo que se derivaba de la hegemonía inca—, eran patentes las diferencias entre los nativos de las diversas regiones del Tawantinsuyu. Los de la “región caliente”, los “yungas, [...] es lo mismo que villanaje”, mientras que “la gente ciudadana y (que en) más se tiene es la de tierra adentro”. Esta categorización entre “villanaje”—los aldeanos y los campesinos—y “gente ciudadana”—habitantes de las ciudades—apunta a divergencias en desarrollo cultural, así como a disparidades en acceso al poder político. Advierte Estete que entre los yungas “nunca se vió que ninguno de esta nación y región tuviese cargo ni administración de ningún pueblo fuera de su tierra”, no así con “la gente de la tierra adentro [...]”; que aquella nación del Cuzco estaba desparramada por todas las provincias en la administración de la justicia”.<sup>69</sup> De tal modo, aunque compartiesen creencias religiosas, repudiasen los rituales más execrables—como el canibalismo y los sacrificios humanos—, y formasen parte del mismo reino, el “villanaje” y la “gente ciudadana” ocupaban posiciones muy desiguales en la estructura de poder. Resulta, pues, que Estete, aunque sucintamente, registra aspectos cardinales de la antropología cultural y política del Tawantinsuyu.

También resultan significativas las secciones que Estete dedica a la religión de los andinos. Su texto es especialmente relevante ya que el cronista formó parte de la cuadrilla que acompañó a Hernando Pizarro en su incursión a Pachacamac, un importante centro ceremonial, célebre por ser lugar de peregrinación y oráculo, y por las ofrendas que se hacían de metales preciosos. De hecho, fueron el oro y la plata los que indujeron a los españoles a incursionar en ese centro ceremonial. Así que Estete se encontró entre los primeros españoles en conocerlo. Aunque escueta, su narración

<sup>67</sup> De tal tipo de planteamiento se desarrollaría la tesis sobre las “behetrías” que, alegadamente, habrían prevalecido antes del surgimiento del Imperio inca. Sobre el particular, ver San Miguel, “¿Paradigma de civilización?”.

<sup>68</sup> Por ejemplo, en su *Crónica del Perú*, Cieza de León ofrece una suerte de catálogo de indígenas que hacían sacrificios humanos y/o que eran caníbales, si bien la mayoría de los aborígenes así reputados por él se ubicaban en el actual territorio de Colombia, por tanto, fuera del Tawantinsuyu. Otro connotado ejemplo es Hans Staden, *Hans Staden's True History: An account of Cannibal Captivity in Brazil*, ed. y trad. Neil L. Whitehead y Michael Harbsmeier (Durham y Londres: Duke University Press, 2008), para quien Brasil era un mundo antropofágico.

<sup>69</sup> Estete, “Noticia del Perú”, 270-271.

resulta valiosa ya que es la primera descripción occidental de ese trascendental santuario andino.<sup>70</sup> Ya en el poblado de Pachacamac, los españoles se dirigieron al templo, donde encontraron dos porteros que les impidieron el paso, aunque—siempre según el relato de Estete—, ante la obstinación de Hernando Pizarro, “contra su voluntad y de ruin gana nos llevaron, [...] hasta llegar a la cumbre de la mezquita”—término con el cual habían identificado los españoles los templos en Mesoamérica y que continuaron usando para referirse a los de Andinoamérica. Por su construcción, opinó Estete que dicho santuario era “más a propósito” como fortaleza que como “templo del demonio”.

Finalmente llegaron a donde estaba el ídolo, que “bien pareció ser aposento del diablo, que siempre se aposenta en lugares sucios”. A generar tal sensación contribuyó que “había mucha oscuridad y no muy buen olor”. Se trataba de “una cueva muy pequeña, tosca, sin ninguna labor”, en medio de la cual “estaba un madero, hincado en la tierra, con una figura de hombre hecha en la cabeza de él, mal tallada y mal formada”.<sup>71</sup> Rodeaban al ídolo “muchas cosillas de oro y de plata, ofrendadas de muchos tiempos”. Fue tanto el estupor de los españoles ante “la suciedad y burlería del ídolo” que salieron “a preguntar [...] por qué hacían caso de una cosa tan sucia y torpe como allí estaba”. Espantados de la “osadía” de los foráneos al impugnar su culto, los nativos sustentaron sus creencias, alegando que “Pachacama” los protegía. Juzgaron los españoles que “el demonio aparecía en aquella cueva a aquellos sacerdotes y hablaba con ellos y éstos entraban por las peticiones y ofrendas de los que venían en romería, [...] que de todo el señorío de Atabalica iban allí, como los moros y turcos van a la casa de Meca”.

Ante “la suciedad que allí estaba y la ceguera en que todas aquellas gentes estaban, juntando a todos los más principales del pueblo y haciéndoselo entender, en presencia de todos, se derrocó y abrió aquella cueva”. Habrían obrado los españoles según el proceder de Cortés en Mesoamérica, derrocando el ídolo de Pachacamac, encarnación del Demonio, y colocando en su lugar una cruz. Secundando el arquetípico relato cortesiano, alega Estete que los nativos, ante tales actos, “mostraron holgarse en ellos”. Su descripción de esa deidad indígena confluye en una serie de nociones asociadas, en el imaginario cristiano, con el Diablo.<sup>72</sup> Entre ellas se encuentran las ideas de la inmundicia, la lobrete y la fetidez. A estas concepciones se

<sup>70</sup> Como indiqué anteriormente, el escrito de Estete que da cuenta de la expedición a Pachacamac fue incluido por Jerez en su “Verdadera relación”. Las secciones de este texto de Estete dedicadas a ese centro ceremonial se encuentran en las pp. 110-112. A menos que indique lo contrario, lo que sigue a continuación se basa en Estete, “Noticia del Perú”, 261-263.

<sup>71</sup> En la relación de Estete inserta en el texto de Jerez, el primero se refiere a Pachacamac como “ídolo hecho de palo muy sucio, y [los indios] dicen que es su dios, el que los cría y sostiene y cría los mantenimientos” (Jerez, “Verdadera relación”, 110).

<sup>72</sup> Sobre el particular, ver Robert Muchembled, *Historia del diablo: Siglos XII-XX*, trad. Federico Villegas, 2ª ed. (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002).

pueden añadir la fealdad y la aberración del Demonio, patentes en la descripción de Estete de la imagen de Pachacamac como “mal tallada y mal formada”. El Demonio, además, era engañador y tramposo, igual que el ídolo de Pachacamac, imputado por su “burlería”—es decir, por su carácter falso y burlón. La analogía entre las peregrinaciones de “moros y turcos” a la Meca y las de los andinos a Pachacamac remata la conceptualización de los rituales asociados a esta deidad como aborrecibles, propios de infieles. Abonaban tales criterios a la percepción de la religión de los andinos como maléfica; su religión, como en el caso de los mesoamericanos, le confería a la sociedad andinoamericana su condición de bárbara.

Otros aspectos de los rituales andinos serán consignados igualmente por Estete. Entre éstos se encontraron los ritos funerarios, que incluían la momificación. Al entrar los españoles “en una provincia que se dice Pasao”, habitada por “gente belicosa y grandes adoradores de ídolos”, presenciaron los españoles “grandes novedades de ritos”, de los cuales el “más notable es que en las mezquitas donde sepultan los muertos, usan de desollar el cuerpo y quemar la carne”;

y el cuero aderezado como badana, le embisten, la carnaza afuera, de paja; y así aspado, los brazos en cruz, le cuelgan del techo de la mezquita, y así ponen gran muchedumbre de ellos, que en entrando por la plaza, como vimos aquellos cueros estar colgados en cruz, pensamos, esta gente tener alguna noticia de nuestro Señor Jesucristo y tener su imagen, hasta que vimos y entendimos lo que era.<sup>73</sup>

La conservación de los cadáveres de la casa real era especialmente detallista. En las cercanías de la ciudad del Cusco, “en un risco a manera de fortaleza estaba el enterramiento de los príncipes”. Sus cuerpos “estaban por orden todos embalsamados y vestidos de muchas ropas, una sobre otra, para con el bálsamo conservar los cuerpos que no se corrompiesen, con unas diademas en la cabeza”.<sup>74</sup>

Pese al pasmo que le causaron tales prácticas funerarias, resulta destacable que Estete adoptase una actitud de ecuanimidad, omitiendo comentarios visiblemente prejuiciosos o condenatorios. Postura similar mantuvo al constatar que los indígenas reducían las cabezas de los difuntos con el propósito de conservarlas. Incluso, describe con cierta prolijidad el procedimiento para lograr “que un rostro de un hombre se consuma y disminuya en ser tan pequeño y mucho más que lo es uno de un niño, acabado de nacer”. Ante tal portento, a lo más que llega Estete es a expresar su estupor, sin emitir ninguna admonición: “Cierto es cosa de admiración y

<sup>73</sup> Estete, “Noticia del Perú”, 245.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 268-269.

nunca vista; y así lo fué para los que lo vimos primero, teniendo por cierto, que eran propios rostros de gente enana [...], hasta que supimos la verdad de ello”.<sup>75</sup> Contrasta esta posición con la de no pocos cronistas de la Conquista, quienes, al toparse con prácticas y ritos desconocidos, asumieron posturas de condena, asociándolos con frecuencia con el Demonio, conceptualizado en esos tiempos como el “enemigo” por antonomasia de la humanidad.

### A modo de conclusión

En este trabajo se han examinado los primeros tres testimonios sobre la incursión de los españoles en el Tawantinsuyu. El objetivo principal de tal ejercicio radica en identificar las formas en que esos cronistas recogieron en sus escritos las manifestaciones de la civilización y la barbarie en las sociedades indígenas que conocieron en el mundo andino. Esos tres relatos, ha indicado acertadamente Lydia Fossa, ofrecen en conjunto una versión oficial sobre la Conquista dado el caso de que sus autores—Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz y Miguel de Estete—actuaron como secretarios de Pizarro, razón por la cual sus textos se gestaron en un contexto particular y debían cumplir funciones concretas, análogas a las de otros escritos coloniales, elaborados con el fin expreso de narrar las “gestas” de los españoles con el objetivo de exaltarlas e incluso de justificarlas legalmente. Para ello, se recurrió con frecuencia a artimañas legales y hasta a artilugios “literarios”; mediante éstos, se realizaban “ficcionalizaciones” gracias a las cuales los españoles y sus tropelías lucían como magníficos—incluso magnánimos—, efectuados como servicios al monarca y a la fe.<sup>76</sup>

Y no hay duda de que los textos elaborados por esos amanuenses de Pizarro cumplieron puntualmente tales expectativas. No obstante, en esos textos se perciben también diferencias significativas en cuanto recoge cada uno de ellos asuntos que les confieren rasgos distintivos. De los tres, es Francisco de Jerez quien se aviene más puntualmente a lo que, en el contexto de la Conquista, se consideraba un relato arquetípico en torno al enfrentamiento de los españoles con una alta civilización indígena, como la inca. Aparecen en su texto alusiones a los encuentros con los nativos—bélicos o (supuestamente) amistosos—, referencias a las riquezas indígenas, así como a sus ciudades y rasgos culturales, si bien también se alude a sus características reprobables. Como asunto nodal de este texto, sobresalen el encuentro,

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>76</sup> Sobre tales rasgos de “relaciones”, “cartas”, “noticias” y “crónicas” en el contexto de la Conquista, ver Beatriz Pastor, *Discurso narrativo de la conquista de América* (La Habana: Casa de las Américas, 1983); y Walter D. Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en *Historia de la literatura hispanoamericana* (Época colonial), coord. Luis Íñigo Madrigal (Madrid: Cátedra, 1982), 57-116.

la captura y el asesinato de Atahualpa, actos cuya justificación son, sin duda, su objetivo principal. De modo que, en efecto, Jerez elabora el relato arquetípico sobre la incursión de los españoles en el Tawantinsuyu. Sintéticamente, su “Verdadera relación” es análoga a las *Cartas de relación* de Cortés.

Sancho de la Hoz también contribuye a validar las acciones comandadas por Pizarro. No obstante, su texto se distingue por sus referencias a la naturaleza del Tawantinsuyu, un mundo de enormes contrastes geográficos, climáticos y humanos. Al describir la variedad natural y, por otro lado, al vincular a cada una de esas regiones con particulares tipos humanos, Sancho de la Hoz, si bien de manera esquemática, perfila una línea de reflexión sobre la evolución socio-cultural del mundo andino. Sus representaciones establecen conexiones entre naturaleza y sociedad, sugiriendo o implicando que los rasgos de los humanos son un derivado o una manifestación del entorno natural. Es ésta una de las primeras expresiones de una de las formas más usuales de concebir las dinámicas entre la civilización y la barbarie en el Nuevo Mundo, como ejemplifican de manera categórica el *Facundo* de Sarmiento—uno de los textos fundantes del “ensayo sobre la identidad” en América Latina—o ese conjunto de obras literarias catalogadas como “novelas de la tierra”.<sup>77</sup>

Finalmente, el relato de Estete posee la característica de que aborda con mayor amplitud cuestiones relacionadas con la religión de los andinos. En sus descripciones, se manifiestan—y no podía ser de otra forma—las preconcepciones derivadas de esa “hermenéutica cristiana” que rigió las miradas españolas a las religiones de los nativoamericanos. En lo que a las grandes civilizaciones de América respecta, tales miradas tendieron a resaltar sus rasgos “demoniacos”, manifiestos en prácticas como la idolatría, los sacrificios humanos y hasta la antropofagia—notables estos dos últimos sobre todo en Mesoamérica. En la región andina, aunque hubo acusaciones de que los nativos efectuaban sacrificios, las evidencias fueron menos contundentes que en el caso de los aztecas. Por ello, pese a los prejuicios que pudo haber expresado Estete en torno a la religión de los andinos, por otro lado, resulta llamativo que, ante determinadas prácticas y rituales, este cronista mantuviera una postura de relativa ecuanimidad. Frente a comportamientos, usos y rituales “exóticos”, Estete llegó a expresar un tipo de relativismo cultural. No deja de asombrar tal actitud, signo de que hubo españoles capaces de aquilatar a unos “bárbaros” que, paradójicamente, podían ser, a la vez, civilizados.

---

<sup>77</sup> Sarmiento, *Facundo*; y Claude Fell, “El ensayo hispanoamericano y la reflexión sobre la identidad (1890-1930)” y François Delprat, “La novela regional o novela de la tierra”, en Dario Puccini y Saúl Yurkievich, *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*, trad. Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenave y Beatriz González Casanova (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010), 141-171 y 179-211, respectivamente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Sagaseta, Alicia y Emma Sánchez Montañés. “Los Andes precolombinos”. En *Historia de América*, coordinado por Juan B. Amores Carredano, 115-164. Barcelona: Ariel, 2012.
- Anglería, Pedro Mártir de. *Décadas del Nuevo Mundo*. Vol. II de *Fuentes históricas sobre Colón y América*, editado y traducido por Joaquín Torres Asencio. Valladolid: Editorial Maxtor, 2012 [1892].
- Barak, Afik. “Sacrificio humano y reciprocidad: Una ideología de cohesión imperial incaica”. *Revista Andina* 53 (2015): 201-222.
- Barriga, Martha. “El discurso en la mirada: Los españoles y la visión del Tawantinsuyo”. *Letras* 78, n° 113 (2007): 25-50.
- Bartosik-Vélez, Elise. *The Legacy of Christopher Columbus in the Americas: New Nations and a Transatlantic Discourse of Empire*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2014.
- Chang-Rodríguez, Raquel. “Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n° 28 (1988): 175-193.
- Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú*, editado por Manuel Ballesteros. Crónicas de América, vol. 4. Madrid: Dastin, S. L., 2000.
- Coello de la Rosa, Alexandre. *Historia y ficción: La escritura de la Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. 25ª edición. México D. F.: Editorial Porrúa, 2015.
- Crónicas tempranas del siglo XVI*. T. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017.
- Delprat, François. “La novela regional o novela de la tierra”. En *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*, por Dario Puccini y Saúl Yurkievich, traducido por Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenave y Beatriz González Casanova, 179-211. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 9ª edición. México D. F.: Editorial Porrúa, 1972.
- Duviols, Pierre. “Revisionismo histórico y derecho colonial en el siglo XVI: El tema de la tiranía de los incas”. En *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. Prefacio de Claude Bataillon. Introducción de Françoise Morrin, traducido por Ana Freyre de Zavala, 25-39. México D. F.: Instituto Indigenista Interamericano / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1988.
- Estete, Miguel de. “Noticia del Perú”. En *Crónicas tempranas del siglo XVI*. T. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, 235-276. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017 [1535].
- Fell, Claude. “El ensayo hispanoamericano y la reflexión sobre la identidad (1890-1930)”. En *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*, por Dario Pucini y Saúl Yurkievich, traducido por Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenave y Beatriz González Casanova, 141-171. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Fernández Gallardo, Luis. “La idea de translatio imperii en la Castilla del Bajo Medioevo”. *Anuario de Estudios Medievales* 46, n° 2 (2016): 751-786.
- Fossa, Lydia. “Miguel de Estete, Francisco de Jerez y Pedro Sancho. Tres escritores de una misma obra: El relato de la primera incursión española en el Tawantinsuyu (1533-1534)”. Inédito, 2018. [https://www.academia.edu/38193564/Miguel\\_de\\_Estete\\_Francisco\\_de\\_Jerez\\_y\\_Pedro\\_Sancho\\_Tres\\_escritores\\_de\\_una\\_misma\\_obra\\_1533\\_1534\\_docx](https://www.academia.edu/38193564/Miguel_de_Estete_Francisco_de_Jerez_y_Pedro_Sancho_Tres_escritores_de_una_misma_obra_1533_1534_docx). Consultado el 25 de mayo de 2020.
- González Ochoa, José María. “Introducción”. En *Relación de la conquista del Perú escrita por: Pedro Sancho de Hoz, Secretario de Pizarro*, editado por José María González Ochoa. Versión castellana con anotaciones de Joaquín García Icazbalceta, 2ª edición, 9-27. Calahorra (La Rioja): Asociación Amigos de la Historia de Calahorra, 2004.
- . “El Siglo de Oro y las crónicas de Indias: La invención de un continente. Tres cronistas riojanos”. *Berceo: Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 163 (2012): 129-264.
- Hanke, Lewis. “The ‘Requerimiento’ and Its Interpreters”. *Revista de Historia de América* 1 (1938): 25-34.

- Jerez, Francisco de. “Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla”. En *Crónicas tempranas del siglo XVI. T. I, Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, 49-130. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017 [1534].
- Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, traducido por Juan Almeida. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- Lima, Tamara de. “As crônicas de Índias e os primeiros relatos da conquista do Tawantinsuyu”. *Revista Crítica Histórica* 5, n° 9 (2014): 245-269.
- Limón Olvera, Silvia. “Sacrificio y poder entre los incas”. *Dimensión Antropológica* 24, n° 70 (2017): 7-32.
- Lockhart, James. *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin y Londres: Institute of Latin American Studies, University of Texas / University of Texas Press, 1972.
- Martín Rubio, María del Carmen. “La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha”. *Investigaciones Sociales* 13, n° 23 (2009): 187-201.
- Martínez Sagredo, Paula, Álvaro Ojalvo Pressac y Carla Díaz Durán. “La construcción de la figura de Pachacuti Inca Yupanqui en textos coloniales (1534-1615)”. *Diálogo Andino: Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 37 (2011): 87-103.
- Mignolo, Walter D. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En *Historia de la literatura hispanoamericana (Época colonial)*, coordinado por Luis Íñigo Madrigal, 57-116. Madrid: Cátedra, 1982.
- . *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*. 2ª edición. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- Millones Figueroa, Luis. *Pedro Cieza de León y su Crónica de Indias: La entrada de los incas en la Historia Universal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Institut Français d’Études Andines, 2001.
- Morong Reyes, Germán. *Saberes hegemónicos y dominio colonial: Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567)*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2016.

- Muchembled, Robert. *Historia del diablo: Siglos XII-XX*, traducido por Federico Villegas. 2ª edición. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- *La organización económica del Estado inca*. México D. F.: Siglo XXI, 1978.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Londres y Nueva York: Routledge, 2002.
- Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.
- Pease G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*. 2ª edición. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- *Los últimos incas del Cuzco*. Lima: Ediciones P. L. V., 1972.
- Rubiés, Joan-Pau. “New Worlds and Renaissance Ethnology”. *History and Anthropology* 6, n° 2-3 (1993): 157-197.
- Sancho de la Hoz, Pedro. “Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa”. En *Crónicas tempranas del siglo XVI*. T. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, 133-209. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017 [1534].
- San Miguel, Pedro L. “De la visión edénica al salvaje: Cristóbal Colón y los orígenes del dilema ‘civilización o barbarie’ en América”. *Clío: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia* 89, n° 199 (2020): 91-176.
- “¿Paradigma de civilización o modelo de tiranía? El Tawantinsuyu y los orígenes de la historiografía latinoamericana”. *Historia y Grafía*: en prensa.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: Civilización y barbarie*. Edición de Roberto Yahni. 3ª edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- Solodkow, David. *Etnógrafos coloniales: Alteridad y escritura en la Conquista de América (Siglo XVI)*. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2014.

Staden, Hans. *Hans Staden's True History: An account of Cannibal Captivity in Brazil*, editado y traducido por Neil L. Whitehead y Michael Harbsmeier. Durham y Londres: Duke University Press, 2008.

Subirats, Eduardo. *El continente vacío: La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México D. F.: Siglo XXI, 1994.

Velaochaga Dam, Carlos, Alejandro Herrera Villagra y Rafael Warthon Calero. “Estudio preliminar”. En *Crónicas tempranas del siglo XVI*. T. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, 15-35. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017.