

LA DOBLE TRADUCCIÓN EN LA YNSTRUCCIÓN DE TITU CUSI YUPANQUI

Resumen

En el presente artículo sobre la Ynstrucción (1570) combino la indagación iniciada por Susana Jákfalvi-Leiva sobre la presencia de una múltiple autoría en la obra de Titu con la noción de traducción introducida por Raquel Chang-Rodríguez y Frank Solomon. Al explorar el concepto de traducción y su función dentro de la historia, la Ynstrucción revela la presencia de un doble proyecto de traducción: por una parte, de la historia incaica a una historia cristiana y, por otra, de la historia de Manco a un argumento a favor del auto-gobierno inca a través de la apropiación del discurso y las ideas de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria. Al operarse esta doble traducción, la Ynstrucción se convierte en un escrito de resistencia en contra de la campaña anti-incaica lanzada por Francisco de Toledo, quinto virrey del Perú.

Palabras clave: traducción, resistencia, autoría, identidad inca, campaña anti-incaica, Toledo

Abstract

In the present article on the Ynstrucción (1570), I combine the research initiated by Susana Jákfalvi-Leiva on the presence of a multiple authorship in the work of Titu with the notion of translation introduced by Raquel Chang-Rodríguez and Frank Solomon. When exploring the concept of translation and its function inside the work, the Ynstrucción reveals the presence of a double project of translation: on the one hand, from an Inca history to a Christian history, and, on the other, from the story of Manco to an argument defending the self-governance of the Incas through the appropriation of the discourse and ideas of Bartolomé de las Casas and Francisco de Vitoria. Through this double translation, the Ynstrucción becomes resistance writing against the anti-Inca campaign launched by Francisco de Toledo, the fifth viceroy of Peru.

Keywords: translation, resistance, authorship, Inca identity, anti-Inca campaign, Toledo

Hasta hace poco la *Ynstrucción* (1570) de Titu Cusi Yupanqui era poco conocida por los estudiosos de la literatura hispanoamericana y, al mismo tiempo, también era duramente juzgada por los historiadores, quienes le adjudicaban el contener fechas incorrectas y el mezclar la realidad histórica con el mito.¹ Pero, como ya han apuntado algunos especialistas de la obra como

¹ Guillermo Lohman Villena, por ejemplo, comenta que la obra de Titu es “una urdidura de menudos chistes y groseras falsedades” (en “El Inca Titu Cusi Yupanqui y sus entrevistas con el oidor Matienzo

Frank Salomon y Raquel Chang-Rodríguez, la riqueza de la *Ynstruçion* no se halla en la veracidad de su contenido histórico, sino en la traducción de la subjetividad y de la historia indígenas para un receptor colonial europeo.² Titu intentó una comunicación transcultural, es decir, que tuvo que crear una narrativa que fuera accesible para los españoles y que, a la vez, fuera fiel a su cultura andina.³ En la *Ynstruçion* esta narrativa es particularmente compleja porque la obra no fue escrita directamente por Titu, sino que el dirigente inca se la dictó al fraile Marcos García, quien se encargó de traducir y organizar el relato, y, finalmente, el escribano Martín de Pando transcribió el relato en forma escrita. Como nos recuerda Martin Lienhard, no debemos caer en la trampa de considerar las obras transcritas por los frailes españoles a partir de las versiones orales indígenas como crónicas indígenas auténticas, sino que son textos híbridos con una dinámica nueva.⁴ Tomando en cuenta los comentarios de Lienhard, Susana Jákfalvi-Leiva concluye de la obra de Titu que:

En todo caso, podría decirse que Marcos García es el autor del discurso español ordenado de un texto oral quechua, que pondrá en forma escrita Martín de Pando. Tanto el emisor oral inca, como el mediador español y el escribiente mestizo compartirían, en nuestra opinión, la autoría, ya que participan, aunque de manera diferente, en la producción del discurso de la carta.⁵

En este trabajo me gustaría combinar la indagación iniciada por Jákfalvi-Leiva sobre la presencia de una múltiple autoría en la *Ynstruçion* con la noción de traducción introducida por Chang-Rodríguez y Salomon. Al explorar el concepto de traducción y su función dentro de la historia, la *Ynstruçion* revela la presencia de un doble proyecto de traducción: por una parte, de la historia incaica a una historia cristiana y, por otra, de la historia de Manco a un argumento a favor del auto-gobierno inca a través de la apropiación del discurso y las ideas de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria. Al operarse esta

(1565)", *Mercurio Peruano*, 166 (1941); p. 4). Raúl Porras Barrenechea, por su parte, concluye que Titu, Guaman Poma y Pachacuti escribieron obras en las que "la imperfección del estilo corre a veces pareja con la crudeza e impudicia de la frase, que llega ... a la escatología del lenguaje" (en *Los cronistas del Perú* (1528-1650), Lima, Sanmartí y Cía., 1962; p. 436).

² La *Ynstruçion* también se conoce bajo el nombre de *Relación de la conquista del Perú*.

³ Raquel Chang-Rodríguez, "The Self and History in Amerindian", *Review: Latin American Literature and Arts*, 43 (1990), 10 y Frank Salomon, "Chronicles of the Impossible: Notes on three Peruvian Indigenous Historians", en Rolena Adorno (ed.), *From Oral to Written Expressions: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse, NY, Syracuse University, c1982; p. 9.

⁴ Martin Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, México, Ediciones del Norte, 1991; pp. 39-41. Alessandra Luiselli también recomienda no caer en esta trampa al analizar la *Ynstruçion* y recuerda que esta *Relación* no se debe leer como transcripción desproblematizada ni tampoco se puede considerar como obra fidedigna de la voz narrativa (en "Introducción", *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*, México, UNAM, 2001; pp.16-17).

⁵ Susana Jákfalvi-Leiva, "De la voz a la escritura: la Relación de Titu Cusi Yupanqui (1570)", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 37 (1993); pp. 265-266.

doble traducción, la *Ynstruçion* se convierte en un escrito de resistencia en contra de la campaña anti-incaica lanzada por Francisco de Toledo, quinto virrey del Perú.

La *Ynstruçion* fue compuesta bajo circunstancias históricas muy particulares. Titu Cusi era el hijo de Manco II, el medio hermano de Atahualpa. Los españoles habían coronado como Inca a Manco, con la esperanza de que él les facilitara la toma de poder del Perú. Pero después de ser humillado por los españoles, Manco II se rebeló y lanzó un movimiento de guerrilla contra las tropas españolas. Al ser derrotado en el Cuzco, Manco establece una nueva sede del estado inca en Vilcabamba. Desde ese territorio de tan difícil acceso para los españoles, el dirigente inca mantuvo en vida las tradiciones de su pueblo y lanzó ofensivas contra los peninsulares.⁶ A la muerte de su padre, Titu permaneció en Vilcabamba y empezó un ingenioso juego diplomático con los españoles, al mismo tiempo que instigaba la rebelión indígena dentro del país para intentar desestabilizar el poder español. En 1565, el jefe del estado neo-inca aceptó reunirse con un tal Diego Rodríguez, para hablar de cuestiones referentes a la fe cristiana. Finalmente, en 1566, como parte de las presiones hechas por el gobernador, Titu le permitió la entrada a su territorio a dos agustinos, primero al fraile Marcos García y después a Diego Ortiz. En 1567 bautizó a su hijo, el príncipe Quispe Titu, y en 1568 él mismo se convirtió al cristianismo. Entre 1569 y 1570, con la colaboración del fraile García y a pedidos del gobernador López García de Castro, Titu compuso una instrucción. El documento tenía dos partes: una relación que contaba la historia de Manco II y de las negociaciones de Titu con los españoles y una carta poder para el gobernador que le daba derecho de negociar los pedidos de Titu frente a la corte española.⁷

Al examinar las circunstancias de escritura de la *Ynstruçion* no se puede negar el empleo de la obra como espacio polisémico de negociación de poder dentro de la colonia. En primer lugar, García de Castro estaba interesado en usar la instrucción para demostrar los pasos que él había dado para conseguir un trato final con Titu y lo difícil que había sido su labor como gobernador. Así no se le podría culpar a él de que el dirigente neo-inca no hubiera abandonado Vilcabamba, después de firmar la Capitulación de Acobamba.⁸ Al mismo tiempo, el padre García había sido enviado por el gobernador para evangelizar a Titu y, por lo tanto, necesitaba demostrarle el éxito de su labor.⁹ Titu, a su vez,

⁶ Para más información sobre el estado neo-inca establecido por Manco II, recomiendo consultar los artículos de George Kubler: "A Peruvian Chief of State: Manco Inca (1515-1545)", *Hispanic American Historical Review*, 24 (1944), pp. 245-276 y "The Neo-Inca State (1537-1572)", *Hispanic American Historical Review*, 27 (1947); pp. 189-203.

⁷ Liliana Regalado de Hurtado, *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997; pp. 102-103.

⁸ *Ibid.*; p. 103.

⁹ Luiselli, *op. cit.*; p. 19.

estaba usando el mecanismo español de la escritura para presentar su versión de los hechos, un enunciado que cuestionara la versión oficial española y le permitiera demostrar que merecía la renta y los privilegios apropiados a su estatus.¹⁰ Al mismo tiempo, la *Ynstruçion* se escribió poco después de la llegada al Perú del nuevo virrey, Francisco Toledo, quien había lanzado una campaña para demostrar que los incas no eran los líderes naturales del Perú, sino unos tiranos que no tenían el derecho legal de gobernar su país. Su objetivo final consistía en deslegitimar historiográfica y legalmente a los incas para luego poder confiscar sus tierras y súbditos.¹¹ Para lograr su meta, Toledo tuvo no sólo que atacar las ideas de las Casas, sino que también y, sobre todo, necesitó desautorizar la teoría del teólogo Francisco de Vitoria, quien había argumentado que los incas tenían derecho de auto-gobierno porque eran señores naturales del Perú.¹²

Varios trabajos recientes, tanto teóricos como prácticos, sobre la traducción han señalado que más que traducir una lengua los traductores necesitan traducir una cultura.¹³ Como explica Lawrence Venuti, ya que se dirigen generalmente a receptores culturales específicos diferentes del público para el que se creó originalmente el texto, las traducciones tienen que construir un proceso de formación de identidad doble:

Translation forms domestic subjects by enabling a process of "mirroring" or self-recognition: the foreign text becomes intelligible when the reader recognizes himself or herself in the translation by identifying the domestic values that motivated the selection of that particular foreign text, and that are inscribed in it through a particular discursive strategy. The self-recognition is a recognition of the domestic cultural norms and resources that constitute the self, that defines it as a domestic subject. The process is basically narcissistic: the reader identifies with an ideal projected by the translation, usually values that have achieved authority in the domestic culture and dominate those of other cultural constituencies.¹⁴

¹⁰ Chang-Rodríguez, *La apropiación del signo: tres cronistas indígenas del Perú*, Tempe: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1988; pp. 59-61. Para más información léase también de Chang-Rodríguez: "The Self...", *op. cit.*; p. 10 y "Writing as Resistance: Peruvian History and the Relación of Titu Cusi Yupanqui", en Rolena Adorno (ed.), *From Oral to Written Expressions: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse, NY, Syracuse University, c1982; p. 56.

¹¹ Sara Castro-Klarén, "Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guaman Poma", en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham y Londres, Duke University Press, 2001; p. 148.

¹² Castro-Klarén, *ibid.* Para consulta directa de la obra de Vitoria, véase Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, edición de Luciano Pereña Vicente y José Manuel Pérez Prendes, Madrid, CSIC, 1967; pp. 115-162.

¹³ Maria Tymoczko, "Post-colonial Writing and Literary Translation", en Susan Bassnett y Harish Trivedi (eds.), *Post-colonial Translation: Theory and Practice*, Translation Studies, Londres / Nueva York, Routledge, 1999; p. 21.

¹⁴ Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation: towards an ethic of difference*, Londres / Nueva York, Routledge, 1998; p. 77.

Como muestra la cita anterior, al traducir un texto, los traductores necesitan ser autores y re-escribir la obra. Para que esta re-escritura sea exitosa, los traductores/autores tienen que construir representaciones domésticas de culturas y obras extranjeras con las que sus nuevos receptores se puedan identificar.¹⁵

En la *Ynstruçion*, como ya ha señalado Jákfalvi-Leiva, Titu y el padre García fueron ambos autores: Titu, le dictó la historia oral al padre, probablemente en quechua, y éste organizó la historia en español y la puso al formato escrito español.¹⁶ Los dos autores también fueron traductores de la obra para una audiencia nueva: Titu traducía para el padre García, pero sabía que los receptores finales de la obra serían el gobernador y el Rey; el padre García traducía la versión oral de Titu a una versión escrita para el gobernador y el Rey. El título de la obra identifica claramente a los dos últimos receptores de la obra:

*Ynstruçion del Ynga don diego de Castro Titu Cussi Yupanqui para el muy ilustre señor el liçensiado Lope Garçia de Castro, governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su magestad, en su nombre, por su poder a de tratar; la qual es esta que se sigue.*¹⁷

Los receptores a los que se dirigía la *Ynstruçion*, eran entonces todos españoles y provenían de una cultura radicalmente diferente de la cultura indígena en la cual se había originado la historia. Para que estos lectores reconocieran algunas normas de su cultura dentro de la historia indígena, la *Ynstruçion* tenía que contener una traducción de ciertos valores incaicos a valores culturales españoles con los que los múltiples receptores españoles pudieran auto-identificarse. En la *Ynstruçion* los valores que se utilizaron para establecer esta auto-identificación fueron claramente los ideales cristianos.

La primera traducción cristiana de la historia incaica aparece en la representación del padre de Titu, quien se describe con varios atributos parecidos a los de Jesucristo. En la *Ynstruçion* la vida y el comportamiento de Manco siguen los modelos de conducta establecidos por Jesucristo. Manco obedece el segundo mandamiento de Jesús: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mateo 22:39).¹⁸ La relación destaca con fuerza el amor del Inca hacia su gente. En todos sus discursos frente a sus capitanes Manco hace hincapié en este sentimiento al iniciar su parlamento una y otra vez con “muy amados hijos y hermanos míos”. Como bien ha señalado Alexander Shilman, los reyes europeos sólo utilizaban las palabras de “hermanos” para dirigirse a sus propios

¹⁵ *Ibid.*; pp. 71-77.

¹⁶ Jákfalvi-Leiva, *op. cit.*; pp. 265-266.

¹⁷ Diego Titu Cussi Yupanqui, *Ynstruçion del Ynga Don Diego de astro Titu Cussi Yupanqui para el muy ilustre señor liçensiado Lope Garçia de Castro, governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su magestad, en su nombre, por su poder a de tratar, la qual es esta que se sigue* (1570), Lima, Ediciones el Virrey, 1985.

¹⁸ Las citas bíblicas se toman de *Santa Biblia*, México, Sociedad Bíblica en América Latina, 1960.

hermanos carnales o a otro monarca europeo, mientras que los dirigentes andinos empleaban estos términos con más frecuencia.¹⁹ En la *Ynstruçion*, sin embargo, las palabras “hijos y hermanos” se combinan con “amados” y, como tal, recuerdan el léxico usado por los frailes en sus sermones de catecismo²⁰ y en el segundo mandamiento de Jesús (Mateo 22:39). El amor de Manco hacia sus súbditos no es tan sorprendente, ya que sus capitanes, tal como los discípulos de Jesucristo, reciprocán claramente ese amor y están dispuestos a sacrificarse por su gobernante.²¹

En cambio, su amor hacia los españoles es más ejemplar, ya que éstos lo maltratan constantemente. La *Ynstruçion* explica que Manco acepta cooperar con los españoles por el amor que tiene hacia el marqués Pizarro.²² Más tarde, cuando es injustamente capturado y los peninsulares le piden oro a cambio de su liberación, Manco acepta pagar la injusta recompensa por amor a los españoles:

E sy yo quisiese, en muy breve tiempo os podrian desbaratar a todos y estas prisiones que me aveis hechado, no penseis que las tengo en nada, que si yo oviera querido muy fácilmente me obiera soltado dellas, pero no lo he hecho porque en / tendais que anes my negocio emana de amor que de temor y mediante este os he hecho y hago tratamiento que os he relatado. De aquí adelante todos tengamos paz y bivamos en amor y compañía ...²³

Los españoles lo llevan preso varias veces y cada vez Manco acepta pagar por “conservarnos en paz y amor”.²⁴ Al insistir en los valores cristianos del amor y de la paz, la *Ynstruçion* caracteriza a Manco como un excelente seguidor de las palabras de Jesucristo: “Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen” (Mateo 5:44). Esta re-escritura del padre de Titu como modelo de los valores cristianos transforma al personaje indígena en una persona con la que el padre García, el gobernador y el Rey podían identificarse al reconocer en él las normas religiosas de su propia cultura.

Es probable que esta traducción proviniera originalmente de Titu, quien habría sido instruido por el fraile, aunque también la puede haber incorporado el padre García y haberla aceptado Titu al ser consciente de su poder de autorización frente a los receptores españoles. Titu había sido catequizado por el

¹⁹ Alexander Shilman, “¿Huellas de retórica real incaica?”, *Reflejos*, 5 (1996); p. 105.

²⁰ José Acosta, *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios y a las demás personas*, 1583, París, Rosa y Bouret, 1867; pp. 2, 8 y 12.

²¹ En realidad, como señala George Kubler, Manco no era tan respetado por su gente. Los nobles incas no lo reverenciaban, ya que se rehusaban a arrodillarse frente a él (*op. cit.*; p. 257). Véase también Chang-Rodríguez, “Writing...”, *op. cit.*

²² Titu, *op. cit.*; p. 7.

²³ *Ibid.*; p. 11.

²⁴ *Ibid.*; p. 19.

padre García, y en los catecismos que los padres usaban en el Perú para adoc-trinar a los indios, como el *Tercero catecismo* (1583), la historia de Jesucristo aparecía en el tercer sermón.²⁵ En éste Jesús se describe de la siguiente manera:

Su vida era santa y sin pecados. Su conversación muy amorosa, á todos hacia bien, y á los pobres, y flacos amparaba, y mantenía. Y á todos los pecadores convidaba con el perdón, y daba á los hombres sus entrañas, porque los amaba como á hijos, y rogaba al Padre siempre, y lloraba por ellos. Y así muchos pecados, y pobres se iban tras él, y el los recibía á todos con grande amor.²⁶

Los paralelismos entre Manco y Jesucristo son obvios: al igual que Jesucristo, Manco insiste constantemente en su amor hacia todos; como Él, perdona a los pecadores por sus actos violentos; como Él, está dispuesto a sacrificar su vida por la paz de su pueblo. Ya que la exposición de Jesucristo aparece al principio del catecismo, podemos suponer que Titu estaba suficientemente familiarizado con la vida de este personaje cristiano como para poder traducir a su padre al modelo cristiano o, por lo menos, para reconocer la traducción del padre García y saber que funcionaría muy bien para autorizar a Manco frente al gobernador y al Rey.

La muerte de Manco también se explica en una forma que recuerda la historia bíblica de la pasión y, en particular, la traición a Jesucristo por parte de Judas. Como Jesucristo, en la relación, Manco muere por confiar en un falso amigo. Después de haberse retirado a vivir en Vilcabamba, lejos de los españoles para evitar más humillaciones, Manco le permite la entrada a unos españoles que decían que “se benían huyendo de alla fuera por delitos que avian hecho y que protestaban por servir a mi padre con todas las fuerças toda su vida”.²⁷ Después de varios años, estos españoles traicionan a Manco y negocian con la Corona el asesinato de éste a cambio de un perdón:

Y ansy los capitanes de mi padre aunque quisieran luego acabarlos, hizieron lo que mi padre les mandó. Y el dicho mi padre los tubo muchos días y años consigo, haziendolos muy buen tratamiento y dandoles lo que avian menester hasta mandar que sus mesmas mugeres del dicho mi padre les hiziesen la comida y la bebida y aun él mismo los traía consigo y los dava de comer junto a sy como a su persona mesma y se holgava con ellos como sy fueran sus hermanos propios.

Despues ya de algunos días y años, ... sin pensar my padre cosa ninguna ni aber dado credito a una yndia del uno de ellos, llamada Bauba, que le avian dicho muchos días antes que aquellos españoles le querian matar, sin ninguna sospecha desto ni de // otra cosa ...cargaron todos sobre él con puñales y quchillos y algunas espadas ... Y despues de todo esto bivio el dicho mi padre tres días, el qual antes que muriese

²⁵ El Tercero catecismo se publicó 13 años después de la *Ynstruccion*, pero es probable que sus sermones ya se utilizaran de manera informal en la época de Titu (Acosta, *op. cit.*).

²⁶ *Ibid.*; p. 26.

²⁷ Titu, *op. cit.*; p. 30.

mandó a llamar a todos sus capitanes y a my para nos hablar antes que se muriese ...²⁸

La descripción del asesinato de Manco vuelve a resaltar su extrema bondad. A pesar de los consejos de sus capitanes y sus antecedentes con los españoles, Manco decide confiar en los peninsulares que le piden refugio y los trata como si fueran “hermanos propios”. A cambio de esta generosidad, es traicionado por sus amigos. La resonancia con la muerte de Jesucristo se intensifica en los últimos momentos de su vida, cuando Manco se preocupa por su familia y su pueblo en lugar de pensar en sí mismo.

Al traducir a Manco en un modelo de cristiandad, la *Ynstruçion* se convierte en una obra más inteligible para los lectores españoles y, en particular, para el gobernador y el Rey. En efecto, al reconocer las normas de su cultura cristiana en Manco, era mucho más probable que estos dos lectores lograran identificarse más con el líder inca y, por lo tanto, aceptaran más fácilmente la versión histórica presentada por su hijo. Al mismo tiempo, la *Ynstruçion* no se limita a una reconstrucción de la historia indígena a base de valores cristianos, proceso frecuente en las obras de otros historiadores mestizos e indígenas peruanos posteriores como el Inca Garcilaso o Guaman Poma de Ayala, sino que también se apropia del lenguaje y de los argumentos de las Casas. En su *Brevísima Relación* (1552), las Casas había invertido el esquema tradicional que asociaba al indio con la idolatría y al español con Dios. De la misma manera en la *Ynstruçion*, se contrastan los españoles codiciosos y envidiosos con la figura cristiana y ejemplar de Manco.²⁹ En la relación casi todos los españoles son dominados por su amor por el oro. Según la obra, cada vez que quieren más oro, los españoles toman preso a Manco:

E pasados muchos año, como la codicia de los hombres es tan grande, reynó en ellos, de tal suerte que, en / gañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de la birtud, que se binieron entre sy a conçertar y tratar los unos con los otros la manera y el cómo molestarían a my padre y sacavan del más plata y oro de la sacada.³⁰

No pasaron, segund my padre me dixo, tres meses // quando la ynbidia, que es enemiga de toda bondad, reynó en Gonçalo Piçarro, lo uno por ver que a su hermano le avian dado tanta cantidad de oro y plata por no más de que avía preso a mi padre con cobdicia quando era corregidor, y lo otro porque se vio con bara y mando por la ausencia del marques don Francisco Piçarro ..., quiso mostrar fausto y autoridad con la barra a costa de mi padre, achacandole que se queria alçar ...³¹

²⁸ *Ibid.*; p. 30.

²⁹ La codicia aparece como segundo pecado en la lista de San Gregorio: soberbia, avaricia, lujuria, enojo, glotonería, envidia y pereza. Para más información, véase la entrada al respecto en Paul Kevin Meagher, Thomas C. O'Brien y Consuelo María Aherne, *Encyclopedic Dictionary of Religion*, 3 vols., Washington D.C., Corpus Publications, 1979.

³⁰ Titu, *op. cit.*; p. 8.

³¹ *Ibid.*; p. 13.

Para lo qual sabran que como Gonçalo Piçarro, siendo corregidor del Cuzco en nombre del governador, don Francisco Piçarro y Gonzalo Piçarro, como viesse que a sus hermanos entranbos a dos mi padre les avia dado tanta cantidad de moneda, cobró dello gran ynbidia diziendo: "pues amis hermanos solamente an de dar plata y a my no, boto a tal que no a de pasar desta manera sino que me an de dar a mí anbien oro e plata como a ellos y sino que les tengo de hazer un juego que se les acuerde."³²

Como ya ha señalado Chang-Rodríguez, esta crítica de la codicia de los españoles es muy similar a la que se encuentra en la obra de Guaman Poma. Tanto en un caso como en el otro, los dos cronistas indígenas peruanos hacen reiteradas referencias a la avaricia de los españoles para acusarlos de idolatría.³³ Sin embargo, a diferencia de la obra de Guaman Poma, la *Ynstruccion* no sólo presenta a los españoles como seres codiciosos, sino que también los caracteriza como sujetos muy envidiosos, el sexto pecado mortal. Además, en su presentación del pecado de la envidia, la relación hace hincapié en que son hermanos los que cometen ese pecado, una instancia que recuerda el episodio de Caín y Abel en la *Biblia*.

El lenguaje utilizado para caracterizar a los indios y a los españoles también recuerda la obra de las Casas. A lo largo de la relación, los indígenas, víctimas de los españoles, se presentan como "ovejas mansas". La matanza de los indios en Cajamarca, en particular, es una resonancia de las descripciones hechas por las Casas en su obra:

Desque aquella plaça estubo çercada y los yndios todos dentro como ovejas, los quales heran muchos y no se podían rodear a ninguna parte ni tampoco tenían armas porque no las avian traído por el poco caso que hizieron de los españoles, sino lazos e tumes como arriva dixere. Los españoles con gran furia arremetieron al medio de la plaça donde estava un asyento del ynga en alto a manera de fortaleza que nosotros llamamos usnu ... ; e porque los yndios daban gritos los mataron a todos con los cavallos, con espadas, con arcabuzes, como quien mata ovejas, // sin hazerles naidie resistençia, que no se escaparon de mas de diez mil, doscientos.³⁴

Si comparamos esta cita con la narración de la matanza de Cholula en la *Brevísima relación* de las Casas, las semejanzas se vuelven obvias:

Todos ayuntados y juntos en el patio con otras gentes que a vueltas estaban, pónense a las puertas del patio españoles armados que guardasen, y todos los demás echan mano a sus espadas y meten a espada y a lanzada todas aquellas ovejas, que uno ni ninguno pudo escaparse que no fuese trucidados. A cabo de dos o tres días saltan muchos indios vivos llenos de sangre, que se habían escondido debajo y amparado debajo de los muertos (como eran tantos).³⁵

³² *Ibid.*; p. 19.

³³ Chang-Rodríguez, "Rebelión y religión en dos cronistas indígenas", *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*, 28 (1988); pp. 187-190.

³⁴ Titu, *op. cit.*; p. 3.

³⁵ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de André Saint-

En ambas escenas, los indígenas son rodeados por los españoles en una plaza y decimados por éstos. Además, las caracterizaciones de los indios son las mismas en las dos citas: se los describe como ovejas, seres incapaces de resistir, y, por consiguiente, muy fáciles de sacrificar por los españoles. Esta traducción de la historia de Cajamarca a un discurso lascasiano permite conferirle mucho más poder de persuasión y fuerza emocional a las injusticias presentadas en la *Ynstruccion*. En efecto, es muy probable que tanto el gobernador como el Rey de España hubieran leído los escritos de las Casas o, por lo menos, conocieran su retórica. Al traducir la obra al discurso lascasiano, la victimización de los indios se describe en términos familiares para estos dos receptores y, por lo tanto, sería más fácil que se persuadieran del maltrato de los indios por parte de los conquistadores españoles.

Es probable que el padre Marcos García fuera el único de los dos autores que en realidad estuviese suficientemente familiarizado con la retórica lascasiana como para poder adoptarla en la *Ynstruccion*. Aunque éste fuera el caso, la retórica lascasiana emplea muchas figuras e imágenes bíblicas —como la de la oveja mansa— que Titu probablemente hubiera reconocido por su adoctrinamiento. Además, la traducción de la victimización de los indios a la lengua lascasiana cumple una función positiva para los dos autores de la obra. El padre habría aceptado organizar y traducir la historia oral que le contaba Titu a un formato escrito, pero, como el gobernador lo había enviado para catequizar a Titu, era crucial que demostrara el éxito de su empresa. La historia constituía un instrumento muy útil para esto: la incorporación del lenguaje bíblico de las Casas en una obra cuyo autor era teóricamente Titu era evidencia del éxito de la catequización del dirigente inca, de su transformación en buen cristiano y, por lo tanto, de la excelente labor del padre como evangelizador. Por otro lado, para Titu la traducción de la matanza de los indios al lenguaje de las Casas era un método de no sólo persuadir de su propia conversión, sino también y, sobre todo, de concederle más poder persuasivo a su obra y, por lo tanto, de intensificar la crítica de los conquistadores españoles.³⁶

Traducir a Manco como una figura cristiana ejemplar también cumple una función positiva para el padre Marcos, a quien el gobernador había enviado a Vilcabamba para evangelizar a los indios del territorio y, en especial, a Titu y a su familia.³⁷ Al hacer la obra más accesible para el gobernador y el Rey a través de la traducción de Manco en un personaje con características cristianas, de hacer a Titu un transcriptor de la conducta ejemplar de su padre, y presentar a los incas como un pueblo con visos de una cristiandad de la que ya habían

Lu, México, REI, 1988; p. 104.

³⁶ La *Ynstruccion* no fue la única obra “indígena” en emplear esta estrategia. Unos años más tarde, en *Crónica y buen gobierno* (1613) Guaman Poma utilizó también el discurso lascasiano para intensificar su caracterización de los españoles como hijos del Diablo y de los indígenas como víctimas inocentes. Más información en Chang-Rodríguez, “Rebelión...”, *op. cit.*; pp. 187-190.

³⁷ Regalado de Hurtado, *op. cit.*; p. 110.

tenido conocimiento, el padre García implícitamente estaba favoreciendo la postura ideológica de las Casas. Esta postura religiosa proponía que era posible convertir a los indígenas al cristianismo con cierta facilidad porque ya tenían huellas y vestigios del conocimiento de Dios y sólo necesitaban un buen guía espiritual para poder regresar al buen camino cristiano.³⁸ Al adoptar esta visión, el padre García se convertía entonces en un personaje histórico esencial para el Perú: el encargado de ayudar a Titu y a su pueblo a regresar al conocimiento verdadero de Dios.

La *Ynstruçion* no sólo se apropia del lenguaje y las ideas de las Casas, sino que las combina con las de Vitoria, uno de los teólogos más notables de España, quien había argumentado a favor del derecho de auto-gobierno de los incas. En *Relectio de indis* o *Indis* (1537-1557), Vitoria había identificado cuatro razones generalmente empleadas para justificar que los indios perdieran el derecho de gobernar su país: 1) si pecaban, 2) si no tenían fe, 3) si eran dementes, o 4) si no eran racionales. El teólogo español había propuesto que las dos primeras condiciones no eran realmente impedimentos para perder el “derecho natural”. También había concluido que los indios eran racionales. Y, finalmente, había llegado a la conclusión de que sólo se les podía quitar el derecho natural a los indios si eran dementes. Para Vitoria, el comercio era una de las formas principales de establecer comunicación y sabiduría y éstas eran las bases de la amistad, una de las virtudes más nobles. Al rehusarse a recibir a los españoles, los indios estarían entonces revelando la gravedad de su barbarie porque se estarían negando a amar a su prójimo y a ser amados.³⁹ Al presentar la historia de Manco como una historia cristiana, la *Ynstruçion* retoma sutilmente cada una de las cuatro partes del argumento de Vitoria y así aboga por la legitimidad del auto-gobierno inca.

Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, la relación establece desde el principio que el Inca Manco no fue un pecador, sino un hombre ejemplar cuya vida y comportamiento siguieron el modelo de conducta establecido por Jesucristo. Al comparar la *Ynstruçion* con otros documentos históricos, es obvio que la relación manipula los hechos históricos para transformar a Manco en paradigma cristiano. En efecto, las otras fuentes históricas demuestran que en realidad Manco no era tan respetado por su gente. De hecho, los nobles incas no lo reverenciaban, ya que se rehusaban a arrodillarse frente a él.⁴⁰ Los otros documentos históricos también señalan que desde muy temprano Manco había tomado partido por la causa de Almagro en el conflicto entre éste y Pizarro y, por eso, había sido arrestado varias veces por las fuerzas pizarristas. Después de

³⁸ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, traducción de Diana Sánchez, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; pp. 40-44.

³⁹ Anthony Pagden citado en Castro-Klarén, *op. cit.*; pp. 152-3. Para más información, véase la obra de Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; pp. 67-78.

⁴⁰ Kubler, “A Peruvian...”, *op. cit.*; p. 257.

sus humillaciones a manos de los pizarristas, el odio de Manco por Pizarro no hizo más que intensificarse. Una vez en Vilcabamba fue ese odio el que le incitó a concederle refugio a Diego Méndez, uno de los asesinos de Pizarro. Méndez y sus hombres permanecieron tres años con Manco, al final de los cuales asesinaron al dirigente del estado neo-inca a cambio de una promesa de perdón por su crimen anterior.⁴¹ La *Ynstruçion* transforma entonces el odio de Manco hacia los pizarristas en el valor cristiano del amor hacia su prójimo y convierte así el comportamiento de Manco en un modelo de conducta cristiana. Esta transformación es muy importante porque sirve para refutar la primera justificación generalmente usada para deslegitimar a los incas como gobernadores naturales y legales del Perú. La relación se apropia, entonces, del argumento anti-incaico y lo subvierte para demostrar el derecho de auto-gobierno de los incas. En la *Ynstruçion* no son los incas los que pecan, sino los conquistadores españoles y, por lo tanto, los incas sí merecen el derecho de auto-gobierno, mientras que los conquistadores españoles son en realidad unos infieles que han traído las palabras y acciones del diablo a las Américas.

Al presentar la historia de Manco, la *Ynstruçion* también hace hincapié en que los incas sí tenían fe, segunda justificación frecuentemente empleada para abogar en contra del auto-gobierno inca. Para esto, la obra introduce una equivalencia entre las creencias religiosas incaicas y las creencias cristianas al establecer una sinonimia entre el Dios incaico, Viracocha, y el Dios cristiano. En una primera etapa, el manuscrito emplea la expresión “quiere decir” para establecer una igualdad entre Viracocha y el Dios cristiano. Esta equivalencia a base de la técnica de la traducción lingüística aparece por primera vez en la página siete de la obra: “mas que todo que les respetasen y honrasen como a cosa del Viracochan, que quiere dezir dios”.⁴² Vuelve a surgir dos páginas posteriores con: “Ellos dezian que hera el Tecse Viracochan, —que quiere dezir dios—”.⁴³ La *Ynstruçion* no sólo traduce al dios inca al sistema de creencia cristiano, sino que además inventa una figura diabólica inca prehispánica equivalente al diablo cristiano. Como muestran las citas siguientes, esta figura diabólica sirve esencialmente para caracterizar a los españoles: “y bien digo yo que bosotros no sois hijos de Viracochan sino del supay —que es nombre del demonio en nuestra lengua—”⁴⁴ o “verdaderamente digo que vosotros sois dimonios y no viracochas”.⁴⁵ Ni el concepto de Dios malevolente ni la palabra “supai”, presentados en la obra como términos y nociones incaicos anteriores al contacto con los españoles, existían en la cultura indígena antes de la llegada de los españoles. En efecto, la teología incaica estaba dominada por dioses

⁴¹ *Ibid.*; pp. 270-273.

⁴² Titu, *op. cit.*; p. 7.

⁴³ *Ibid.*; p. 9.

⁴⁴ *Ibid.*; p. 9.

⁴⁵ *Ibid.*; p. 8.

benevolentes y había relegado los seres maléficos, que en realidad pertenecían a culturas precedentes, a una categoría inferior.⁴⁶ Además, la palabra “supai”, que significa hoy en día “diablo” en quechua, es un neologismo que no existía en la lengua de los incas antes de su conquista por los españoles.⁴⁷

En la *Ynstruçion* los términos de Dios / Viracocha y de Diablo / Supai se vuelven progresivamente sinónimos intercambiables que sirven para subrayar que los españoles son hijos del demonio y no de Dios como pretenden. En la mayoría de sus discursos, Manco usa los dos términos en quechua “bien digo yo que bosotros no sois hijos de Viracochan sino del supay”⁴⁸ o “que vosotros sois antes hijos de supai que criados de Viracochan”⁴⁹ o “y a esta jente que esto haze no le podemos llamar hijos del Viracochan syno como otras vezes os he dicho del supai y peores”.⁵⁰ Otras veces, mezcla las palabras de los dos idiomas “verdaderamente digo que vosotros sois dimonios y no viracochas”⁵¹ o “no son hijos del Viracochan sino del demonio”.⁵² La combinación de las dos lenguas refuerza la idea de que las palabras en los dos idiomas se refieren exactamente a los mismos dioses y que, por lo tanto, las deidades son intercambiables. Al intercambiar a Viracocha con Dios cristiano y Supai con Diablo, la *Ynstruçion* logra disminuir las diferencias religiosas entre la cultura inca y la española, introduciendo implícitamente la idea de que los incas ya habían recibido la fe cristiana en un pasado olvidado y que sus rituales y dioses eran reminiscencias de ese adoctrinamiento.

Como segunda evidencia de la fe de los incas, la segunda parte de la historia se concentra en resaltar la cristiandad de Titu. Después de contar la historia de Manco, la *Ynstruçion* presenta la historia de Titu en una segunda sección que se titula: “Aquí comienza la manera y modo por la via que yo don diego de Castro Titu Cusi Yupanqui vine a tener paz con los españoles, de la qual paz, por la bondad de Dios, a quien nosotros antiguamente llamamos Viracochan, vine a ser cristiano; la qual es esta que se sigue”.⁵³ Como lo revelan las palabras “por la bondad de Dios” y “vine a ser cristiano”, la función principal de esta segunda parte es insistir en que Titu se ha convertido en un buen cristiano. Para esto, se subrayan la conversión y el bautismo del líder inca: “mi conberssion y bautizmo, lo qual quiero que su Magestad entienda de

⁴⁶ Walter Krickieberg, Werner Müller, Hermann Trimborn y Otto Zerries, *Pre-Columbian American Religions*, traducción de Stanley Davis, Nueva York, Holt, Rienhard y Winston, 1968; p. 132.

⁴⁷ Jesús Lara, “Supay”, *Diccionario qhëshwa-castellano castellano-qhëshwa*, La Paz, Editorial Los Amigos del Libro, 1971; p. 265.

⁴⁸ Titu, *op. cit.*; p. 9.

⁴⁹ *Ibid.*; p. 14.

⁵⁰ *Ibid.*; p. 26.

⁵¹ *Ibid.*; p. 8.

⁵² *Ibid.*; p. 9.

⁵³ *Ibid.*; p. 31.

mí que fue Vuestra Señoría la pençipal causa de todo”.⁵⁴ Es interesante notar aquí que el texto identifica al rey de España como “causa” de la conversión de Titu, lo cual conlleva definir a Titu no sólo como buen cristiano, sino, ante todo, como buen súbdito de su Majestad. Sin embargo, la relación aclara que Titu ha sido catequizado por fray García: “y dexome en la tierra al conpañero llamado fray Marcos García para que me fuese poco a poco abbirtiendo de las cosas quel dicho prior me abia enseñado por que no se me olvidassen y para que enseñase y predicasse a la gente de mi tierra la palabra de Dios”.⁵⁵ Esta información autoriza a Titu, ya que lo caracteriza como buen cristiano y, al mismo tiempo, legitima la labor hecha por el religioso como evangelista. Al introducir la noticia del bautismo del hijo de Titu, el texto vuelve a hacer hincapié en la sinceridad de su conversión: “el qual fue el padre Bera que vuestra Señoría me enbio, el qual bautizó a mi hijo don Phelipe Quispe Tito”.⁵⁶ Presentar a Titu, en teoría el autor de la relación, como un escritor cristiano era imprescindible para conseguir, primero, la confianza del religioso quien iba a ayudar a Titu con su obra, después, al gobernador, quien iba a llevarle la relación al rey, y, finalmente, al Rey. Era mucho más probable que éstos confiaran en la veracidad del relato presentado por un autor cristiano que en la de un escritor idólatra. Además, al resaltar la cristiandad de Titu, la *Ynstruçion* demuestra claramente que los incas sí tenían fe y, por consiguiente, poseían el derecho de auto-gobierno.

Después de descartar las dos primeras objeciones usadas con frecuencia para deslegitimar a los incas como dirigentes del Perú, la *Ynstruçion* desautoriza la idea de que los incas eran irracionales, al presentar a Manco, a sus súbditos, y a su hijo como seres sumamente racionales. En efecto, en la relación, Manco y sus capitanes se caracterizan como hombres racionales que respetan a su líder y siguen reglas de conducta muy precisas. En particular, la estructura de parlamentos y de monólogos hace mucho hincapié en la racionalidad de Manco Inca porque cada conversación justifica más el cambio de actitud del inca hacia los españoles hasta que, al final, los parlamentos terminan describiendo la oposición de Manco hacia los pizarristas como una consecuencia lógica de las acciones de los españoles. Esta caracterización corresponde exactamente con las ideas que presenta Vitoria en *Indis* al escribir:

The Indians aborigines are not barred on this ground from the exercise of true dominion. This is proved from the fact that the true state of the case is that they are not of unsound mind, but have, according to their kind, the use of reason. This is clear, because there is a certain method in their affairs, for they have politics which are orderly arranged and they have definite marriage and magistrates, overlords, laws, and workshops, and a system of exchange, all of which call for the use of reason ...

⁵⁴ *Ibid.*; p. 33.

⁵⁵ *Ibid.*; p. 33.

⁵⁶ *Ibid.*; p. 33.

The upshot of all preceeding is, then, that the aborigines undoubtedly had true dominion in both public and private matters, just like Christians, and that neither their princes nor private persons can be despoiled of their property on the ground of their not being true owners.⁵⁷

Según Vitoria, los indios eran racionales y, por consiguiente, no se les podía despojar del control sobre su territorio.

En *Indis* la demencia era la única objeción que Vitoria consideraba suficientemente fuerte como para quitarles a los indios el derecho legal de gobernar su país:

Everything said above receives confirmation from the fact that ambassadors are by the law of nations inviolable and the Spaniards are the ambassadors of Christian peoples. Therefore the native Indians are bound to give them, at least, a friendly hearing and not to repel them. This then, is the first title which the Spaniards might have for seizing the provinces and sovereignty of the natives, provided the seizure be without guile or fraud and they do not look for imaginary causes of war.⁵⁸

Recordemos que, según Vitoria, el comercio constituía *vitae communicationes*, es decir, los canales de comunicación que servían para transmitir conocimiento de una cultura a otra. La única justificación legal para quitarles el derecho de auto-gobierno a los incas era entonces si los incas se negaban a recibir a los españoles con paz y amistad. No parece ser casualidad que en la *Ynstruccion* éste sea el punto sobre el que más se insiste al introducir la historia de Manco Inca a los lectores europeos. En efecto, de todas las ideas, la que más se repite en la obra es que tanto Manco como Titu recibieron a los españoles con amor. Como ya hemos visto, la estructura de diálogos y monólogos pone énfasis en la hospitalidad de Titu y su gente con los españoles. Una y otra vez Manco recibe a los pizarristas con amor y generosidad, y cada vez éstos se aprovechan de su hospitalidad para maltratarlo. Sólo después de haber sido humillado en varias ocasiones, decide Manco que no tiene más opción que oponerse a los españoles. Al hacer tanto hincapié en que Manco les abrió sus tierras y corazón a los españoles, la obra se apropia claramente del argumento de Vitoria para demostrar que los incas no eran dementes y que por ello eran capaces de gobernar su país.

La *Ynstruccion* ha sido entonces traducida no sólo para un lector cristiano en general, sino para un lector familiarizado con la retórica de las Casas y de Vitoria. Como acabamos de ver, la historia de Manco se ha reconstruido sutilmente, siguiendo las cuatro partes del argumento de Vitoria en su defensa del auto-gobierno de los incas. Es probable que de los dos autores de la obra, el único que estuviera familiarizado con la obra legal de Vitoria —escrita en latín— fuera el padre García y que éste haya organizado el relato oral de Titu, haciéndolo corresponder con las cuatro partes del argumento de Vitoria.

⁵⁷ Vitoria, *op. cit.*; pp. 127-128.

⁵⁸ *Ibid.*; p. 156.

Haya sido o no Titu consciente o partícipe de esta apropiación, la traducción de la historia de Manco al argumento de Vitoria a favor del auto-gobierno inca convierte la *Yntruçion* en una obra de resistencia a la autoridad colonial española y, en particular, a la política anti-incaica lanzada por Toledo. Al caracterizar a los incas como buenos cristianos y gente racional que había recibido con amor a los españoles, la obra insiste en que los incas, en realidad, sí tenían el derecho de gobernar su país y que, de hecho, tenían mucha más legitimidad que los conquistadores españoles como dirigentes del Perú, ya que estos últimos no habían cumplido con las condiciones cristianas que justificaban el derecho de su conquista de América.

Valérie Benoist
Grinnell College

OBRAS CONSULTADAS

- Acosta, José, *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios y a las demás personas*, 1583, París, Rosa y Bouret, 1867.
- Adorno, Rolena, "The Indigenous Ethnographer: The 'indio ladino' as Historian and Cultural Mediator", en Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; pp. 378-402.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, traducción de Diana Sánchez, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Castro-Klarén, Sara, "Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guaman Poma", en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham y Londres, Duke University Press, 2001; pp. 143-171.
- Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- Chang-Rodríguez, Raquel, *La apropiación del signo: tres cronistas indígenas del Perú*, Tempe: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1988.
- , "Rebelión y religión en dos cronistas indígenas", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28 (1988); pp. 175-193.
- , "The Self and History in Amerindian", *Review: Latin American Literature and Arts*, 43 (1990); pp. 8-12.
- , "Writing as Resistance: Peruvian History and the *Relación* of Titu Cusi Yupanqui", en Rolena Adorno (ed.), *From Oral to Written Expressions: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse, NY, Syracuse University, c1982; pp. 41-64.
- Hanke, Lewis. *Aristotle and the American Indians*, Chicago, Henry Regnery Company, 1959.
- Jákfalvi-Leiva, Susana, "De la voz a la escritura: la *Relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 37 (1993); pp. 259-277.

- Krickieberg, Walter, Werner Müller, Hermann Trimborn y Otto Zerries, *Pre-Columbian American Religions*, traducción de Stanley Davis, Nueva York, Holt, Rienhard y Winston, 1968.
- Kubler, George, "A Peruvian Chief of State (1515-1545)", *Hispanic American Historical Review*, 24 (1944); pp. 245-276.
- , "The Neo-Inca State (1537-1572)", *Hispanic American Historical Review*, 27 (1947); pp. 189-203.
- Lara, Jesús, "Supay", *Diccionario qhëshwa-castellano castellano-qhëshwa*, La Paz, Editorial Los Amigos del Libro, 1971; p. 265.
- las Casas, Bartolomé de, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, edición de André Saint-Lu, México, REI, 1988.
- Lienhard, Martin, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, México, Ediciones del Norte, 1991.
- Lohman Villena, Guillermo, "El Inca Titu Cusi Yupanqui y sus entrevistas con el oidor Matienzo (1565)", *Mercurio Peruano*, 166 (1941); pp. 4-18.
- Luiselli, Alessandra, "Introducción", *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*, México, UNAM, 2001; pp. 1-23.
- Meagher, Paul Kevin, Thomas C. O'Brien y Consuelo María Aherne, *Encyclopedic Dictionary of Religion*, 3 vols., Washington D.C., Corpus Publications, 1979.
- Mignolo, Walter, "Literacy and Colonization: The New World Experience", en René Jara y Nicholas Spadaccini (eds.), *1492-1992: Re-Discovering Colonial Writing*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989; pp. 51-96.
- Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Paz, Octavio, *Las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral, 1982.
- Porrás Barrenechea, Raúl, *Los cronistas del Perú (1528-1650)*, Lima, Sanmartín y Cía., 1962.
- Regalado de Hurtado, Liliana, *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- Salomon, Frank, "Chronicles of the Impossible: Notes on three Peruvian Indigenous Historians", en Rolena Adorno (ed.), *From Oral to Written Expressions: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse, NY, Syracuse University, c1982; pp. 9-39.
- Santa Biblia*, México, Sociedad Bíblica en América Latina, 1960.
- Shilman, Alexander, "¿Huellas de retórica real incaica?", *Reflejos*, 5 (1996); pp. 101-105.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego, *Ynstruçion del Ynga Don Diego de astro Titu Cussi Yupanqui para el muy ilustre señor licenciado Lope García de Castro, governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su magestad, en su nombre, por su poder a de tratar, la qual es esta que se sigue (1570)*, Lima, Ediciones el Virrey, 1985.
- Tymoczko, Maria, "Post-colonial Writing and Literary Translation", en Susan Bassnett

y Harish Trivedi (eds.), *Post-colonial Translation: Theory and Practice*, Translation Studies, Londres / Nueva York, Routledge, 1999; pp. 19-40.

Vega, Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales*, 1609, México, Editorial Porrúa, 1990.

Venuti, Lawrence, *The Scandals of Translation: towards an Ethics of Difference*, Londres / Nueva York, Routledge, 1998.

Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis*, edición de Luciano Pereña Vicente y José Manuel Pérez Prendes, Madrid, CSIC, 1967.