

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA,
IDENTIDAD Y NEGOCIACIÓN
EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

ED. CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2017

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD
Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)
COLECCIÓN «BATIHOJA», SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI)

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)
SUBDIRECTORA (PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS-PEI): MARTINA VINATEA RECOBA (UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO, PERÚ)
SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)
TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)
SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)
ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)
PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)
LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)
ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)
VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)
ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)
GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA /REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)
GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)
HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)
EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

CONSEJO ASESOR - SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI):

TRINIDAD BARRERA (UNIVERSIDAD DE SEVILLA, ESPAÑA)
CARLOS CABANILLAS (UNIVERSITETET I TROMSØ, NORUEGA)
JÉSSICA CASTRO RIVAS (UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE)
JUDITH FARRÉ (ILLA-CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, ESPAÑA)
PAUL FIRBAS (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
AURELIO GONZÁLEZ (EL COLEGIO DE MÉXICO, MÉXICO)
ARNULFO HERRERA (UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO)
MARIELA INSÚA (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)
RAÚL MARRERO-FENTE (UNIVERSITY OF MINNESOTA, ESTADOS UNIDOS)
JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI (TUFTS UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS)
HUGO HERNÁN RAMÍREZ SIERRA (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, COLOMBIA)
JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ)
LEONARDO SANCHO DOBLES (UNIVERSIDAD DE COSTA RICA, COSTA RICA)
JOAQUÍN ZULETA CARRANDI (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, CHILE)

Impresión: Ulzama Digital

© De los autores

ISBN: 978-1-938795-32-9

Depósito Legal: M-10390-2017

New York, IDEA/IGAS, 2017

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD
Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.)

ÍNDICE

PREFACIO	9
ROLENA ADORNO Carlos de Sigüenza y Góngora y las antigüedades mexicanas	11
IGNACIO ARELLANO Subversiones (o no) en la poesía colonial, y la construcción crítica al margen del texto	35
CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS El sujeto colonial mulato en la poesía de Juan del Valle y Caviedes	59
MARGUERITE CATTAN La retórica clásica en la <i>Instrucción</i> de Titu Cusi Yupanqui	81
BEATRIZ DE ALBA-KOCH Los indígenas en la obra de Fernández de Lizardi: justicia, caridad y devoción	99
MIGUEL DONOSO RODRÍGUEZ Sobre invenciones de guerra dañosas en la <i>Historia</i> <i>de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile</i> (1575), de Alonso de Góngora Marmolejo	119

PAUL FIRBAS	
Reducción y expansión de <i>cimarrón</i> : historia temprana de un término colonial	131
JOSÉ LUIS GASTAÑAGA PONCE DE LEÓN	
«El villano del Danubio» en los Andes: sujetos coloniales en el <i>Libro de la vida y costumbres</i> de Alonso Enríquez de Guzmán	159
PEDRO M. GUIBOVICH	
Indios y libros en el virreinato del Perú	171
ESPERANZA LÓPEZ PARADA	
La genealogía como dispositivo de identidad: un príncipe melancólico en la línea sucesoria	195
JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO	
Espinosa Medrano, dramaturgo y colegial del Seminario de San Antonio Abad del Cuzco	215
GISLE SELNES	
El sujeto del naufragio: hombres, animales y caníbales en los relatos de náufragos coloniales	241
LEONOR M. TAIANO C.	
Casta, etnia y fe en <i>Infortunios de Alonso Ramírez</i>	255
CARMELA ZANELLI VELÁSQUEZ	
Re-escritura y refundación histórica: los casos de Cajamarca y el cerco del Cuzco bajo la mirada de Garcilaso en la segunda parte de los <i>Comentarios reales</i>	267

LA RETÓRICA CLÁSICA EN LA *INSTRUCCIÓN* DE TITU CUSI YUPANQUI¹

Marguerite Cattan
Manhattanville College

El título de la *Instrucción al Licenciado don Lope García de Castro* (1570) ha variado con el tiempo en las distintas ediciones que han aparecido de este documento. Este cambio en los títulos se debe en cierta medida a que el texto contiene tres documentos distintos: una instrucción, una relación y una carta poder.

La relación que hizo el penúltimo inca, Titu Cusi Yupanqui, sobre su versión de los hechos acontecidos tras la llegada de los españoles conforma el grueso de la obra. Por ello, el título «relación» resultaría más adecuado, pero el documento se aleja del formato específico al que se ceñía una relación durante el siglo XVI. Julien apunta por ejemplo a que el discurso oral incluido en la *Instrucción* es la característica fundamental que aleja a esta obra de los modelos genéricos españoles de Relación y Memoria (Julien, 2006, p. xviii).

¹ Este trabajo corresponde a una versión preliminar presentada en el seminario *Conflictos coloniales: indios, criollos y peninsulares en textos de la Hispanoamérica colonial* (Tromsø, Octubre de 2011), que luego fue desarrollada de manera más completa en *Revue Romane*, 49:1 (2014): 120-146. Ver, además, los trabajos complementarios de Cattan, 2001 y 2016, donde se estudian el contexto histórico, los intereses y motivaciones en la producción del texto y la intermediación de fray Marcos García en la *Instrucción*.

Precisamente este «discurso oral» ha sido reconocido —quizás ciegamente— por varios críticos como una característica netamente incaica², pero trataré de demostrar en este trabajo que puede haber una explicación distinta a esta problemática, y que se basa en la consideración de que el texto principal, la denominada relación, responde a las pautas de la retórica clásica que acercan su género más a un típico discurso retórico que a una relación de sucesos ordenada por la corona. Pautas retóricas que establecen no sólo su forma, sino también su contenido.

En este sentido, me atrevería a sugerir que el título «El *discurso* de Titu Cusi Yupanqui» resultaría en cierta medida más adecuado para este documento. El intento de este estudio es, pues, brindar una nueva lectura del texto considerando los signos compositivos de la retórica clásica que le dan forma e influyen en su fondo.

CAMPO DE LA RETÓRICA

Algunos críticos han hecho mención a la retórica incaica de la *Ins-trucción*³. El término «retórica incaica» es en sí mismo un anacronismo, ya que hablar de retórica alude necesariamente a la tradición grecolatina que lo incaico, sin previo contacto occidental, no podría contener. Aún si se acepta la utilización de «retórica» en su acepción amplia, aludir a una «retórica incaica» significaría encontrar una expresión y estilo incaicos, es decir, un discurso originado a partir de una oralidad primaria⁴.

² Según Julien, «Titu Cusi's incorporation of speeches simply followed Inca "literary" models, it is also possible that these speeches reflect a kind of formalized internal political discourse between the Inca and his advisors» (Julien, 2006, p. xx). Bauer afirma que «[Manco Inca] speeches, as well as all the other speeches that appear in the text... [are] a formal feature typical of Inca oral tradition, as the Inca language had no way of indicating indirect discourse» (Bauer, 2005, p. 30). Para No la dramatización narrativa es parte de «la oralidad discursiva expuesta por Titu Cusi con el propósito de revalorizar la cultura oral incaica» (No, 2005, p. 89).

³ Entre los autores que han señalado rasgos incaicos están Ralph Bauer (2005) y Catherine Julien (2006). Presentan como características incaicas: la repetición triple y cuádruple; la simetría rítmica; los discursos directos de Manco Inca; y su aspecto representativo teatral.

⁴ Culturas orales primarias son las que no han tenido contacto con ninguna forma de escritura. Según Walter Ong (2002), el pensamiento y expresión verbal en una cultura oral primaria resulta muchas veces extraño y obedece a características particulares: aditiva, agregatoria (no analítica), redundante, tradicionalista, tono agonístico, participativa, homeostática y situacional (no abstracta).

La *Instrucción*, a mi parecer, se aleja de las características orales y obedece más bien a una tradición escrita normada por reglas de retórica heredadas de la antigüedad clásica.

Como se sabe, en su origen griego el radio de acción de la retórica no estaba vinculado a lo literario, sino al discurso judicial y político. Un *rhetor* era un orador público. La retórica se estableció como una técnica para expresarse adecuada y correctamente y persuadir así a un tribunal o asamblea.

La retórica se convirtió en una disciplina de aprendizaje incluida entre las siete artes liberales, y junto con la Gramática y la Dialéctica pasó a componer el campo de estudio del Trivium. La Edad Media heredó la tradición retórica clásica. Este arte se extendió durante el Renacimiento cuando proliferaron la publicación de retóricas. Aunque el discurso se plasmaba ahora en forma escrita, mantenía su finalidad de persuasión y los elementos de la retórica clásica.

En el siglo XVI, cuando se escribió la *Instrucción*, la retórica se entendía como el arte de hacer discursos —mayormente practicado como el arte de predicar— su esencia seguía manteniendo características de las leyes de la retórica clásica. Características que se encuentran en la obra de Titu Cusi Yupanqui, y que creo pueden llegar a cuestionar la autoría de la obra.

RASGOS RETÓRICOS EN LA *INSTRUCCIÓN* : LAS PRUEBAS DE PERSUASIÓN (*PISTIS*)

Entre los muchos rasgos retóricos que se encuentran en el documento están: (i) la ocasión (*kairos*); (ii) su género de causa deliberativo; (iii) su disposición de las partes (*dispositio*) en exordio, exposición, argumentación y epílogo; (iv) su orden lineal (*ordos naturalis*); y (v) sus pruebas de persuasión (*pistis*). En este artículo me limitaré a tratar y dar algunos ejemplos de este último elemento.

El objetivo fundamental de un discurso retórico es persuadir a la audiencia. Según Aristóteles, la persuasión se logra a través de tres tipos de constancias o pruebas: *logos* (razón), *pathos* (emoción) y *ethos* (carácter). Estas pruebas son cualidades que el orador y su discurso deben demostrar y contener, pues la credibilidad del discurso se logra en parte por el carácter del autor, por su razonamiento lógico y por su habilidad de apelar a las emociones de la audiencia.

Estas tres pruebas de persuasión están presentes en la *Instrucción* y, además, forman cada momento histórico del relato de Titu Cusi Yupanqui. Así, tenemos que el relato sobre Atahualpa principalmente apela al *logos*, pues en esta parte de la narración se trata de persuadir a través argumentos lógicos sobre el comportamiento y mal proceder de este inca. La historia de Manco Inca principalmente apela al *pathos*, a las emociones y a la simpatía de la audiencia, dando a conocer todas las injusticias cometidas contra este otro inca. Finalmente, la historia de Titu Cusi apela al *ethos* dando a conocer el carácter del autor y su autoridad en el tema.

No planteo que estas tres constancias de la retórica estructuren el discurso de la *Instrucción*, más bien que se entremezclan en el texto. Sin embargo, cada una de estas formas de persuasión se halla más marcada y, en cierta forma, constituye cada momento histórico del relato. Procederé a continuación a ejemplificar cada instancia con los lugares comunes y las figuras retóricas encontradas en el relato.

ATAHUALPA Y EL LOGOS

El *logos* significa persuadir por el uso del razonamiento. Busca la coherencia del mensaje, la claridad de la demanda, la lógica de las razones y la eficacia de las pruebas. La relación-discurso de Titu Cusi comienza apelando al *logos*. Un razonamiento que se irá construyendo desde la llegada de los españoles y los motivos por los que los indígenas los consideraron dioses, a razones tanto del comportamiento de Atahualpa como de los españoles durante sus encuentros, hasta finalmente llegar a una lógica del porqué los españoles procedieron a matar a Atahualpa.

Así, en la relación-discurso la narración se inicia con la llegada de los españoles al Perú y cómo los indios al verlos llegar los creyeron dioses. Explica a continuación que los consideraron así por tener traje y semblante diferente, por llegar en animales muy grandes con pies de plata (herraduras), porque hablaban con paños blancos (libros), porque se diferenciaban mucho entre ellos con sus barbas negras y bermejas, porque comían en plata y porque poseían truenos (arcabuces).

Desde el primer párrafo de la narración se está utilizando un razonamiento retórico del *logos*. Aquí se presentan una serie de silogismos truncados, figura conocida como *enthymeme* donde una de las premisas

del silogismo queda implicada: los españoles eran diferentes, los dioses son diferentes (premisa implicada), por tanto los consideraron dioses.

El siguiente párrafo de la relación-discurso describe el primer encuentro de los españoles con Atahualpa y el incidente del libro sagrado arrojado al suelo por el inca. El alegato de este evento sigue un razonamiento que justifica tal proceder. En la narración de Titu Cusi, es Atahualpa el primero en hacer entrega de un vaso de chicha, su bebida sagrada, a un español quien la derrama y esto encoleriza al inca. Así, cuando los españoles muestran a Atahualpa el texto sagrado, éste, viéndose afrentado por el desprecio a la chicha, arroja a su vez el libro al suelo. Está presente aquí el tópico de invención de causa y efecto, la ofensa de los españoles trae como resultado la afrenta de Atahualpa. En este caso el efecto ha sido un acto retributivo: ambos objetos sagrados son por igual desacralizados por la cultura ajena.

Este incidente conlleva una secuela negativa, pues todos los españoles cuentan lo que «habían visto y les había pasado» con Atahualpa. Esto es una predisposición a eventos posteriores, ya que el ánimo de los españoles está ahora preparado contra el inca.

Nuevamente los españoles se encuentran con Atahualpa en los baños de Conoc. En esta ocasión, refiere Titu Cusi, que los españoles dicen a Atahualpa que vienen a conocerlo por mandato de Dios y que el inca «oyó lo que decían atendió [...] y calló». Acto seguido, Atahualpa ofrece de nuevo la chicha sagrada, pero los españoles «ni bebieron ni hicieron caso». Viendo el inca que tan poco caso hacían de sus cosas, dijo a los españoles: «pues vosotros no hacéis de mí ni yo lo quiero hacer de vosotros».

Este diálogo directo se trata de la figura de *pathos* conocida como *aganactesis*. Figura mediante la cual el hablante, Atahualpa, hace una exclamación de gran indignación. La consecuente reacción del inca también obedece al tópico de causa y efecto: Atahualpa se levanta enojado, pues aunque él brinda el debido respeto y calla para escuchar la palabra sagrada de Dios, su bebida sagrada no es respetada de la misma forma. En este segundo intento de comunicación entre las culturas no hay un acto de correspondencia.

Aunque los eventos que se desencadenan apelan más bien a la emoción, pues los indios desarmados fueron sitiados y atacados y Atahualpa fue apresado, éstos son consecuencia del preparado ánimo de los españoles. Sin embargo, el episodio siguiente retorna inmediatamente a la razón o logos, cuando los españoles interrogan e incriminan al inca durante su prisión. La razón se apela aquí mediante la figura de *anthypophora*, pues los

españoles hacen un razonamiento en voz alta, formulando preguntas a su adversario sobre lo que puede decir en su favor o en su contra:

«¿eres tú el rey de esta tierra?» [...] «¿No hay otro ninguno que lo sea sino tú? porque nosotros sabemos que hay otro que se llama Manco Inga: dónde está éste?»; y mi tío respondió: «en el Cuzco» [...] tornaron a decir los españoles «pues luego, ese que está en el Cuzco [...] tenemos por nueva es la cabeza principal de esta tierra, debe ser el rey»; y mi tío dijo «de ser, sí es porque mi padre le mandó que lo fuere, pero porque es muy mozo gobierno yo la tierra por él»; y los españoles dijeron «pues, aunque sea mozo será justo que sepa de nuestra llegada» (p. 7)⁵.

Esta interrogación pone a Atahualpa bajo una luz bastante negativa, pues si bien durante los primeros encuentros en cierta medida el soberano inca actúa incitado por el comportamiento de los españoles, ahora éstos cuestionan su derecho de soberanía.

El texto ha ido presentando los atributos, palabras y actos de Atahualpa, lo que resulta propicio para persuadir el *logos* formando lugares de persona (*loci a persona*). Se hace así uso del razonamiento para vituperar a Atahualpa. En cuanto a su nacimiento, desciende por parte de madre de «sangre soez y baja». En cuanto a su naturaleza, es ilegítimo y «bastardo». En cuanto a su modo de vida, talante y carácter presenta innumerables defectos es irrespetuoso, no actúa por generosidad sino por conveniencia, es fraticida, se guía por la codicia y, además, no hace un buen recibimiento de los españoles ni es consecuente con sus solicitudes. Su comportamiento es más censurable ya que teniendo la fortuna de ser poderoso no es justo ni generoso, es ambicioso y, además, es tirano. De este modo, se presenta en el texto el tema del mal gobierno.

Paralelamente a la historia de los eventos con Atahualpa, la narración va introduciendo ciertos hechos y afirmaciones sobre Manco Inca con el fin de comparar a los dos monarcas: la exaltación de Manco Inca en contraste con la vituperación de Atahualpa. Titu Cusi afirma:

mi padre Manco Inga Yupanqui era el rey verdadero de toda la tierra, a quien todos respetaban, temían y acataban por señor, y que Atahualpa, su hermano mayor, poseía el reino tiránicamente (p. 10).

⁵ En todos los casos cito la *Instrucción* por la edición de Liliana Regalado de 1992. La ortografía del español de todos los segmentos citados ha sido modernizada.

La comparación entre lo bueno y lo malo responde también a un tópico de la retórica clásica. El interés del pasaje consiste en subrayar la legitimidad de un amado soberano versus un rey tiránico quien ha «usurpado su reino sin justicia». La presencia de estas pruebas de razonamiento sirve para asentar el terreno del discurso del gobernante ilegítimo, despótico y tirano contra el cual se justificará hacer guerra⁶.

Hacia el final del relato de Atahualpa se vuelve a utilizar el tópico de invención de causa y efecto. Así, se refiere que el inca juntó a sus capitanes y planteó eliminar a los españoles:

si os parece, démosles en la cabeza y muertos todos estos, porque me parece que, aunque poca gente, valerosa, no dejaremos de tener la suprema en toda la tierra, como antes teníamos [...] porque mi hermano está muy enojado contra mí, y si hace llamamiento de toda la tierra, hará capitanes a éstos y él y ellos no podrían dejar de matarnos; por eso, si os parece, ganémosle nosotros por la mano (p. 12).

El inca mismo reconoce la posible consecuencia: que si saliese «mal el negocio», los españoles tendrían que matarlo. Elige, pues, el camino equivocado. Acto que prepara a aceptar los eventos posteriores y justifica los resultados, por tanto:

sabido por el Marqués la traición que estaba armada para matarles [...] sin dilación ninguna mandó sacar a la plaza a Atahualpa, mi tío, y en medio de la plaza, en un palo, sin ninguna contradicción, le dio garrote (p. 12).

Atahualpa, como resultado de sus propios actos, recibe una condena apropiada. El *logos* presenta suficientes pruebas para justificar su muerte: el carácter vil de este personaje, ser un soberano ilegítimo y tiránico, así como su traición a los españoles. Por ello, nadie se opone a esta condena. Inclusive el rey legítimo, Manco Inca, demuestra su aquiescencia, pues brinda su apoyo a los españoles mandando fuerzas armadas para protegerlos. El razonamiento de este argumento culmina con el sentimiento general de los hechos expresado por las palabras de Manco Inca: «[Atahualpa] no quedó sin castigo, porque fue castigado según su merecido» (p.10).

⁶ Los términos al describir a Atahualpa como «bastardo», «tiránico», «ilegítimo» y de «sangre soez» son aseveraciones que siguen una lógica española de soberanía y legitimidad, pues dentro de una lógica de soberanía incaica no tienen la misma relevancia. Consisten, pues, en otra mediación occidental.

MANCO INCA Y EL *PATHOS*

Si bien los lugares de persona de Manco Inca que se presentan en el relato son razonamientos que apelan al *logos*, la historia de la vida de Manco Inca fundamentalmente apela al *pathos*. Este segmento de la *Instrucción* intenta que el público conozca las injusticias cometidas contra Manco Inca y comprenda sus razones para sublevarse. El discurso nos lleva a reconocer y compartir el punto de vista de Titu Cusi y «sufrir»⁷ con él las infamias cometidas contra su padre. Se busca que el aspecto emocional del mensaje logre la simpatía de la audiencia, en este caso el rey, y la mueva a la decisión y acción esperadas.

El relato de Manco Inca es un relato lleno de carga emotiva. Inclusive antes de entrar al tema de las injusticias cometidas contra el inca, la emotividad del discurso empieza al principio de la narración subrayando la alegría que tanto el inca y los españoles comparten al tener noticias de los otros. El ejemplo, quizás, más significativo de este sentimiento se da durante el primer encuentro entre Pizarro y Manco Inca. La emoción se evoca mediante muestras de extraordinaria alegría, figura del *pathos* denominada *exultatio*:

el cual Marqués viéndolo [a Manco Inca], recibió muy gran contento, y mi padre, yendo que iba en sus andas de oro y cristal y corona real, se apeó de ellas y abrazó al Marqués, que ya se había apeado de su caballo, y ambos; mi padre y el Marqués; se confederaron en uno (p. 13).

La exaltada alegría del momento apela a simpatizar con este soberano inca de nobles sentimientos y cortesía ante los españoles. Este encuentro, además, contrasta con la recepción hecha por Atahualpa, resaltando así las buenas intenciones de Manco Inca hacia los españoles frente a las malas del primero.

Frente al entusiasmo de Manco Inca ante la llegada de los españoles, se presenta la exaltada pena que siente ante el mal proceder de su hermano Atahualpa y los indios rebeldes. El argumento continúa apelando a la emoción de la audiencia —el rey de España— y a simpatizar con este soberano inca que solidariza hasta en el sentir con los españoles.

La narración, en todo momento, intenta persuadir al *pathos* con numerosos ejemplos de amor de Manco Inca ante los españoles y constantes demostraciones de su buena intención y devoción ante ellos. Mues-

⁷ *Pathos* en griego significa sufrimiento, experiencia.

tra, por ejemplo, sus nobles intenciones al mandar a su gente que «respetasen y tuviesen en mucho al Marqués y a los suyos y los proveyesen de todo lo necesario». También, al brindarles apoyo ofreciendo ir en pos del traidor Quisquis, con quien está sumamente enojado «por el amor y afición que había cobrado a los españoles». Sólo desiste de esta persecución a solicitud de Pizarro quien le «rogaba mucho se volviese», a lo cual Manco Inca accede «por el amor que al Marqués tenía». De regreso en el Cuzco, Manco Inca sigue dando signos de afecto hacia los españoles proporcionándoles buen hospedaje y decretando que su pueblo les dé tributo para su sustentación. Si bien, esta parte de la narración presenta algunos eventos bélicos, los intercambios entre los gobernadores son conmovedores y llenos de pasión y los actos de Manco Inca conducen a simpatizar con él.

Estas pruebas contrastan con el injusto maltrato que Manco Inca recibe a cambio. Tres veces los españoles intentan dar prisión al inca y tres veces el inca reclama ante las injustificadas razones y se lamenta de haber confiado en ellos. El *pathos* aumenta con los malos tratos recibidos durante sus encarcelamientos y crece también la solidaridad hacia el inca. Así, se llega al clímax, durante el último intento de prisión del inca, que resulta en su justificada rebelión.

Toda la relación de las prisiones de Manco Inca está poblada de diálogos entre el inca y los españoles, entre el inca y sus capitanes e inclusive entre los españoles y los capitanes incas. A diferencia de algunos críticos que, como mencioné, han encontrado estos parlamentos característicos de una oralidad incaica, y por ende resultado de la autoría de Titu Cusi⁸, considero que estos pasajes de la *Instrucción* también deben leerse dentro de las normas de la retórica clásica. Son discursos que tienen la finalidad de estimular las pasiones y emociones de la audiencia, por lo que incluyen variadas figuras de *pathos*. A continuación ejemplifico algunos.

En la primera ocasión en que los españoles acusan a Manco Inca de quererse levantar contra ellos, el soberano inca responde usando la figura denominada *epiplotis*:

¿qué os he hecho yo por qué me queréis tratar de esa manera y atarme como a perro? ¿de esa manera me pagáis la buena obra que os he hecho en meteros en mi tierra y daros de lo que en ella tenía con tanta voluntad y amor?; mal lo hacéis; ¿vosotros sois los que decís que sois viracochas y que

⁸ Ver la nota 2.

os envía el Tesci Viracochan?; no es posible que vosotros sois sus hijos pues pretendéis hacer mal a quien os hace y ha hecho tanto bien [...] ¿no os he dado en este pueblo todo lo que habéis querido[?] (p. 17).

La *epiilexis* es un tipo de pregunta retórica pero con el fin de reprimir, causar desconsuelo o vituperar. Manco Inca reprende a los españoles por pagar su buena voluntad y amor con malos tratos. Logra causar desconsuelo el hecho que sus carcelarios lo aten como a un animal. Además, vitupera a los españoles aludiendo a su avaricia y falta de cristianismo —pues no pueden ser hijos de Dios. Si durante la narración de la llegada de los españoles éstos son comparados con dioses, desde esta parte de la relación los españoles empiezan a ser desacralizados.

Luego Manco Inca llama a sus súbditos para pedirles que reúnan el rescate solicitado y hace otro parlamento:

Hermanos e hijos míos: los días pasados os hice juntar [...] para que vieres un género de nueva gente que había aportado a nuestra tierra [...] os mandé que [...] les sirvieses y acatases como a mi persona misma y les dieses tributo [...] pensando que era gente grata [...] [y] según me han dado las muestras [...] no son hijos del Viracochan sino del demonio, porque me hacen y han hecho [...] obras tales, como podéis ver por vuestros ojos, que me parece que no podéis dejar [...] de recibir gran pena y congoja en ver a mí, vuestro rey, aprisionado con prisiones y tratado de esta manera sin merecerlo (pp. 18-19).

Este parlamento con vívidas descripciones de los hechos y las consecuencias acaecidas presenta la figura conocida como *descriptio*. El propósito de esta figura es incitar a la audiencia a través de las crudas descripciones.

Numerosos pasajes de la vida de Manco Inca presentan descripciones vívidas como cuando los españoles echan «cadena al pescuezo y grillos a los pies» al inca en su prisión o como cuando oprimen a los indígenas haciendo limpiar con sus capas «la suciedad de los caballos». También se encuentran detalles sensoriales como cuando describe «las lágrimas de los ojos» de Manco Inca y el «gran llanto» y llamados en «alta voz» que hacen sus súbditos al verlo preso. Estas descripciones vivenciales y sensoriales forman parte también de la técnica de persuasión del *pathos*.

Otra técnica para apelar a las emociones de la audiencia, se logra a través del uso del lenguaje. Es decir, por medio de la selección de palabras y su connotación emocional. Cuando Manco Inca recrimina a los

españoles diciendo: «no me vencisteis vosotros a mí por fuerza de armas sino por hermosas palabras» (p. 25) es un ejemplo de ello.

La integridad de Manco Inca se demuestra inclusive al momento de pagar su rescate. El inca sin tener a menos a los españoles les propone que «de aquí en adelante todos tengamos paz y vivamos de amor y compañía» (p. 22). A lo cual los españoles prometen quedar en obligación de servirlo y no darle ninguna pena. Se presenta aquí otra figura de *pathos*, una promesa de afecto y constancia, conocida como *eustathia*:

Hernando Pizarro dando la palabra por todos dijo así: todos estos caballeros y yo hemos recibido sumo contento con la merced que nuestra merced nos ha hecho en todo; quedamos en obligación de lo servir toda nuestra vida y protestamos de que ahora ni en ningún tiempo [...] estos caballeros ni yo no le daremos ninguna pena (p. 23).

Esta promesa de afecto y constancia de los españoles pareciera aparecer en el discurso sólo para subrayar lo falso de sus palabras. Este acto de buena voluntad de Manco Inca y las promesas de respeto mutuo se repiten en su encuentro con Pizarro. La amplificación o prolongación de la materia es también otro procedimiento retórico.

El uso de la técnica de amplificación es una industria retórica con la finalidad de recalcar algún aspecto, tema o idea. De este modo, el triple aprisionamiento de Manco Inca parece responder a la estrategia de amplificación, posiblemente con el fin de insistir sobre las injusticias cometidas con el inca.

En cuanto a las tres capturas de Manco Inca, Bauer afirma que, aunque estos eventos pudieron ser históricos, él no ha encontrado ninguna otra fuente del siglo XVI que confirme la versión de tres aprisionamientos: «Most likely, this three-fold repetition is a stylistic device that was, as Niles notes, common to Inca oral traditions» (Bauer, 2005, p. 30). Nuevamente está presente el interés de los críticos de encontrar en ello una característica propiamente incaica. Lo que Bauer —y Susan Niles— no mencionan es que el número tres tiene históricamente, desde el tiempo de los griegos, un gran simbolismo en la tradición occidental y no olvidemos su importancia dentro de la tradición cristiana. Dentro de una lectura retórica del texto, la repetición triple del aprisionamiento apunta a otro lugar común: negarlo tres veces. Manco Inca recrimina dicho acto durante su segundo encierro:

y así vosotros, no se os acordando de tanto bien que de mí habéis recibido, amándoos yo con tanta voluntad y deseando vuestra amistad, me *habéis negado* por un poco de plata (p. 34) [énfasis mío].

Tal como Pedro niega a Jesús tres veces, igualmente cegados por su avaricia los españoles niegan su aprecio por Manco Inca tres veces.

Esta repetición de apisionamientos incrementa la tensión de la narración. Durante su segunda prisión el inca hace otro importante parlamento retórico:

¿Por ventura *soy* yo perro o carnero [...] vuestro que porque no me huya me atáis de esta manera? ¿*soy* ladrón o he hecho alguna traición al Viracochan o a vuestro rey? [...] pues si no *soy* perro ni ninguna cosa de las que dicho tengo, ¿qué es la causa porque de tal manera me tratáis? (p. 28) [énfasis mío].

Aquí la repetición de la palabra «soy» busca amplificar la idea de *qué es* Manco Inca sino un soberano digno de respeto y subrayar la emoción pues no es tratado como merece. Esta figura es conocida como *conduplicatio*.

Las pruebas de *pathos* en *increscendo* muestran el sinfín de injusticias cometidas contra Manco Inca. Ha aumentado su congoja, su desilusión de los españoles y el reconocimiento de su error en haber creído en ellos. Paralelamente, aumenta la pena y recriminaciones de sus súbditos. Esta ascensión de tensiones predispone a la audiencia a admitir el vituperio de los españoles. Ahora el uso del razonamiento demuestra que los españoles son sumamente codiciosos, ingratos, traicioneros, embaucadores, opresores, lujuriosos y su único motor es la avaricia.

Al tercer intento de prisión y traición contra Manco Inca, éste presenta un razonamiento —esta vez apelando al *logos*— en el que enumera las burlas y malos tratos recibidos por los españoles:

Muy amados hijos y hermanos míos: Nunca pensé que me fuera necesario haberos de hacer lo que ahora pienso, porque pensé y tuve siempre por muy cierto que esta gente barbuda que vosotros llamáis viracochas [...] me habían de ser aviesos ni darme pena en ninguna cosa, pero ahora que veo cómo he hallado siempre por experiencia y vosotros también habéis visto cuán mal me han tratado y cuán mal me han agradecido lo que por ellos he hecho, haciéndome mil befas y prendiéndome y atándome como a perro los pies y el pescuezo, y que sobre todo después de me haber dado su palabra que ellos conmigo y yo con ellos habernos confederado en amor y

amistad, diciendo que perpetuamente habríamos de lo pasado, andan ahora otra vez urdiendo cómo me podrían prender y matar, no dejaré de rogaros como a hijos que miréis cuántas veces vosotros me habéis importunado a que yo haga esto que ahora quiero hacer, diciendo que me levante contra éstos y para qué los consiento en mi tierra, y yo no he querido por pensar que no sucediera lo que ahora veo; y pues así es, y ellos no quieren sino porfiar en darme envío, *forzado me será dárselo yo también y no consentir más negocios* [...] (p. 27) [énfasis mío].

Así, pues, forzado por el mal comportamiento español, Manco Inca concluye quitarse esa «pesadilla de sobre nosotros». Aunque la mayoría de las pruebas han apuntado a las emociones, es importante señalar aquí que, sólo la razón y lógica del argumento justifica la necesidad de sublevación.

El conocido resultado es el sitio de Cuzco y las batallas consiguientes con el intento de reestablecer la soberanía incaica. Aunque hasta ahora el relato–discurso trata de «justificar» la rebelión de Manco Inca, ante los ojos del monarca español esta rebelión contra la Corona no podría llegar a encontrar suficientes argumentos para su justificación. Por eso, rematando la narración de esa guerra se presenta el relato del ajusticiamiento de Cura Ocllo, ejecutada en represalia de Manco Inca. Las palabras de increpación de la coya, señalando que se vengan en «una mujer», vuelve a apelar al *pathos* y a tornar la atención del público hacia las injusticias cometidas por los españoles contra ese pueblo, inclusive contra los más indefensos: una mujer.

No obstante, Manco Inca demuestra su sentimiento de amor y afición hacia los españoles inclusive durante los postrimeros días de su vida. Así, la historia de Manco Inca concluye durante su retiro en Vilcabamba, donde un grupo de españoles a quienes da asilo terminan asesinandolo a traición. Se presenta otra escena del *pathos* con una descripción vívida del ataque al inca y la persecución de Titu Cusi. Las emociones son apeladas y los españoles nuevamente son personificados como la esencia del mal.

El inca vive sólo tres días —nueva presencia del número tres— y en su lecho de muerte ordena a Titu Cusi tener cuidado con los españoles:

te mando que perpetuamente nunca tengas ley perfecta con semejante gente [...] no consentas que entren en tu tierra aunque más te conviden con palabras porque sus palabras melosas me engañaron a mí y así harán a ti si los crees (p. 61).

Dentro de la emotividad de la escena, el discurso gira hacia un razonamiento lógico de causa y efecto que reafirma el comportamiento de Manco Inca y explica el futuro proceder de su hijo, Titu Cusi. Primero, el inca se lamenta de su equívoco de haberse «fiado tanto de esta gente española» (p. 61) que sólo ha desembocado en su muerte. Luego, recuerda a su gente mantenga en la memoria todo lo acontecido en el Cuzco y Tambo. Finalmente, advierte a su hijo sobre los españoles y le ordena no aceptarlos en su tierra.

De este modo, el estado de Vilcabamba se explica y justifica. Esta no es una rebelión instaurada por Titu Cusi sino implantada por su padre como consecuencia de los actos de los españoles. Desde esta perspectiva, la visión de Vilcabamba se transforma de un centro de sublevación a un refugio necesario.

TITU CUSI Y EL *ETHOS*

El *ethos* se refiere a la fiabilidad en el orador (autor). Esta credibilidad se logra a través de su carácter —su integridad, si es agradable, digno de respeto— así como por su reputación y autoridad sobre el tema y, por supuesto, a través del uso de sus palabras. La percepción que la audiencia tiene sobre el *ethos* del autor es una forma de influir en la recepción de su mensaje.

Hasta este punto de la narración la credibilidad de Titu Cusi ha sido asentada por lo menos en tres puntos: su autoridad sobre el tema como hijo de Manco Inca y testigo de ciertos hechos (como la muerte de su padre); su credibilidad, por la buena cualidad de no mentir que su padre afirmó ningún inca toleraba; y ser el primogénito y legítimo sucesor al trono inca. Este último es un aspecto importante de su reputación, que lo confirma como un personaje digno de respeto.

Además, Manco Inca corrobora otro aspecto importante del carácter de Titu Cusi, que su hijo es de buen juicio: «yo le tenía a ese muchacho no solamente por hijo mas por hermano por el mucho entendimiento que tiene» (pp. 60-61). Por lo que considera razonable dejar a su hijo a cargo de su pueblo.

Asimismo, Titu Cusi demuestra devoción hacia su padre y respeto por su memoria, cumpliendo hasta el momento su promesa de no abandonar Vilcabamba. Su refugio en Vilcabamba no es, por lo tanto, un desacato a la Corona, sino un juramento hecho a su padre en su lecho

de muerte. Todos estos detalles dan forma al buen carácter moral del autor y contribuyen a formar el *ethos* de Titu Cusi.

Esta tercera parte, la narración de la vida de Titu Cusi, es la más breve de todas. Trata, principalmente, dos aspectos fundamentales del *ethos* de Titu Cusi Yupanqui: su voluntad de paz y su respetabilidad como cristiano.

Así, Titu Cusi refiere su buena intención hacia todas las negociaciones pasadas, subrayando su deseo «que se efectuase una vez la paz» (p. 62). También refiere su buena voluntad hacia la religión cristiana recibiendo sacerdotes evangelizadores, bautizando a su hijo, Felipe Quispe Tito, y también aceptando la catequización y su propio bautismo. Toda esta narración reafirma su actuar como un buen cristiano fortaleciendo con ello su *ethos*.

Aristóteles afirmaba que hay tres cosas que nos inspiran confianza en el carácter (*ethos*) de un orador: su buen sentido, su buen carácter moral y su buena voluntad. El buen sentido de Titu Cusi lo confirma su padre al calificarlo como una persona de «gran entendimiento» y dejarlo a cargo de su pueblo. Su buen carácter moral se establece por su respetabilidad de acuerdo a su linaje, a la devoción a la memoria de su padre, su humildad, su cualidad de decir la verdad y ser un buen cristiano. Finalmente, su buena voluntad la demuestra a través de sus deseos de paz, conversión y sometimiento a la Corona.

AUTORÍA DE LA RETÓRICA EN LA INSTRUCCIÓN

Titu Cusi dictó su relación en quechua e indudablemente la narración original debió obedecer a características de su expresión oral. Pero en el texto existen dos mediaciones: la traducción y la translación. El secretario, Martín Pando, sirvió de escribano y una intervención mayor a la de simplemente transcribir lo que se le dictaba es difícil de concebir. Él mismo confirma su tipo de participación en la conclusión de la *Instrucción*:

Yo, Martín de Pando, escribano de comisión [...] doy fe que todo lo arriba escrito, lo relató y ordenó el dicho padre, a insistión del dicho don Diego de Castro [Titu Cusi], lo cual yo escribí por mis manos propias de la manera que el dicho padre me lo relataba (p. 70).

El padre al que hace referencia el escribano es fray Marcos García, quien como el mismo escribano afirma fue el que «relató y ordenó» el documento.

La formación de cualquier clérigo de la época comprendía el estudio del latín y el aprendizaje de dicha lengua incluía la enseñanza del Trivium. Pero, además, fray Marcos pertenecía a la orden de los agustinos y como tal se ceñía a la doctrina de San Agustín. Recordemos que San Agustín escribió un importante tratado de retórica⁹ y su doctrina recomendaba que era necesario que el predicador aprendiera los recursos retóricos a fin de llevar a los creyentes al conocimiento de la verdad.

Podemos conjeturar que fray Marcos era versado en este arte y, por tanto, fue el creador de la retórica de la *Instrucción*. En este caso, la participación de García, al que se supone el simple «traductor» de la *Instrucción*, habría sido mayor a lo considerado. Y si bien, Titu Cusi fue el depositario de la tradición histórica presentada en el texto, el fraile debió manipular la narración original para conformar dicha información según patrones clásicos por él conocidos. Esto implicaría una mediación mayor que la que habría en una traducción literal y sobre todo una intervención mayor a la que tradicionalmente se le adjudica.

CONSIDERACIONES FINALES

Los signos de una mediación escritural en la *Instrucción* se pueden encontrar en su estilo retórico, que no sólo influye en su forma —es decir, su estructura, orden y disposición de las partes— sino que también influye en su contenido, acercando el documento a un discurso oral.

A las mismas características señaladas como incaicas por otros críticos se les puede dar una nueva lectura dentro de las pautas retóricas. Como hemos visto, los diálogos directos incluidos en la *Instrucción* presentan figuras retóricas específicas, mayormente figuras de persuasión de *pathos*. El uso del número tres es un lugar común de la cultura occidental y cristiana. Finalmente, su aspecto representativo teatral —que no he desarrollado en este artículo y que merece mencionarse— puede entenderse como parte de la representatividad que un discurso oral debía contener.

⁹ Según Pujante (2003) el puente entre la Retórica antigua y la del Medievo es *De doctrina christiana* de San Agustín. San Agustín, el autor más importante sobre el tema que brindó la Edad Media, defendió el uso de la Retórica como instrumento de evangelización.

Aunque muchos de los tratados discursivos de la época seguían un modelo y líneas generales de composición, las numerosas reglas retóricas de ninguna manera establecían principios inamovibles para la confección del discurso retórico. Al contrario, desde Quintiliano se consideraba que las reglas variaban con las circunstancias, la ocasión y la necesidad, dado que el fin siempre es lo apropiado a cada discurso y el interés de la causa particular (Pujante, 2003, p. 99). Fray Marcos García se encontraba ante un caso particular posiblemente sin precedente del que se pudiera servir como guía y ejemplo, contaba, además, con un enorme arsenal retórico, donde su práctica en el arte de predicar y preparar sermones (homilías) le fue de gran ayuda.

En suma, por los numerosos signos de la retórica clásica que contiene la obra y su esencial finalidad de persuadir mediante sus argumentos su género debería ser reconsiderado como un discurso. También por ello su autoría debería ser cuestionada, pues Marcos García fue un personaje clave en la elaboración de esta obra y su mediación parece haber sido mayor de lo que hasta ahora se ha pensado y cabría reconocerlo como co-autor de la *Instrucción*.

BIBLIOGRAFÍA

- AZAUSTRE, Antonio y Juan CASAS, *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel, 1997.
- BAUER, Ralph, «Introducción», en *An Inca Account of the Conquest of Peru by Titu Cusi Yupanqui*, ed. Ralph Bauer, Boulder, University Press of Colorado, 2005, pp. 1-56.
- BURTON, Gideon O., *Silva Rhetoricæ: The Forest of Rhetoric*. Brigham Young University. (www.rhetoric.byu.edu).
- CATTAN, Marguerite, «En los umbrales de la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui», *Histórica*, 35, 2, 2011, pp. 7-44.
- «Cuestiones de género y autoría: la retórica clásica en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui», *Revue Romane*, 49, 1, 2014, pp. 120-146.
- «Las palabras que no se tradujeron en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui», *Hipogrifo*, 4, 1, 2016, pp. 169-195.
- JULIEN, Catherine, «Introducción», en *History of How the Spaniards Arrived in Peru*, ed. Catherine Julien, Cambridge, Mass., Hackett Publishing, 2006, pp. vii-xxix
- MIGNOLO, Walter, «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en *Historia de la literatura hispanoamericana*. Coord. Luis Iñigo Madrigal, Madrid, Cátedra, 2008, Tomo I, pp. 57-116.
- MURPHY, James J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- NO, Song, «La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupanqui», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 31, 2005, pp. 85-96.
- ONG, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, Routledge, 2002.
- OROZ RETA, José, «El “De doctrina christiana” o la retórica cristiana», *Estudios clásicos*, 3, 19, 1956, pp. 452-459.
- PUJANTE, David, *Manual de retórica*, Madrid, Castalia, 2003.
- RICO VERDU, José, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.
- YUPANQUI, Titu Cusi, *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro (1570)*, ed. Liliana Regalado de Hurtado, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570].



Estudios Indianos, 9

El presente libro incluye catorce trabajos que se enfocan en el estudio de diversos sujetos coloniales que vivieron en los virreinos americanos entre los siglos XVI y XVIII. El enfoque de cada uno es diverso, como diversos fueron estos sujetos y también las distintas estrategias que utilizaron, no solo para encontrar mejoras dentro del sistema colonial sino, en muchos casos, para reivindicar una identidad individual o colectiva. Se estudian en algunos de estos trabajos también las formas de representación (incluidas sus valoraciones) entre los diferentes grupos de sujetos coloniales: peninsulares, criollos, indios, mulatos, cimarrones; y las estrategias discursivas (imitación, representación, reescritura) que esgrimieron en sus respectivos proyectos. Merece atención en varios de los estudios el Inca Garcilaso de la Vega. Pero también pueden hallarse aproximaciones a las figuras de Alonso Enríquez de Guzmán, Titu Cusi Yupanqui, Carlos de Sigüenza y Góngora, Juan de Espinosa Medrano, Juan del Valle y Caviedes y José Joaquín Fernández de Lizardi, además de otros cronistas y textos de la época.

Carlos F. Cabanillas Cárdenas es profesor titular en la UIT Universidad Ártica de Noruega (Tromsø) y miembro asociado del Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra. Ha desarrollado su actividad investigadora sobre todo con relación a la obra del poeta colonial Juan del Valle y Caviedes, de quien ha realizado una edición crítica de sus poemas contra los médicos de Lima (*Guerras físicas, proezas medicales, hazañas de la ignorancia*) y varios estudios que aclaran el panorama textual de sus obras poéticas.



UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO

