

## Poder y muerte entre los Incas

*Power and death between the Incas*



### RESUMEN

En este artículo se estudia el culto y cuidado de los incas muertos, organizados por los grupos de nobles privilegiados del Cuzco (las llamadas "panacas"). En este sentido, se afirma que la existencia – y, por tanto, los privilegios de estos grupos – dependía exclusivamente de su capacidad de mostrar que su fundador, transformado en ancestro, continuaba formando parte de la estructura política incaica a través, por ejemplo, de su participación en las múltiples festividades cuzqueñas. De allí, la preocupación de estos grupos (aillus) por cuidar tanto el cuerpo momificado de su fundador, y de allí también que los conflictos entre ellos pudieran devenir en la destrucción de la momia del ancestro del grupo contrario.

**Palabras-clave:** Los Incas del Perú - Ancestros - Muerte y poder - Culto a los ancestros - Muerte y memoria

### ABSTRACT

This article describes the worship and care of the dead Incas, organized by groups of privileged nobles of Cuzco (called "panacas"). In this regard, it can be said that the existence - and therefore the privileges of these groups - depended exclusively on their ability to show that its founder, transformed into ancestor, remained part of the Inca political structure through, for example, participation in multiple rituals and festivities. Hence the degree of concern of these groups (aillus) for watching over both the mummified body of its founder, and conflicts between them possibly resulting in the destruction of the mummy ancestor of the opposing group.

**Keywords:** Incas of Peru - Ancestors - Death and power - Ancestor worship - Death and memory

\* Doctor en Historia por la Universidad Complutense de Madrid, España. Profesor Ordinario – Principal del Departamento de Humanidades – Sección Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). CV: <http://www.pucp.edu.pe/profesor/francisco-herandez-astete>



La muerte en los Andes ha sido objeto de diversos estudios. Kaulicke (2000) y Ramos (2010) han estudiado el tema, desde la arqueología, el primero, y desde una perspectiva que tiene por objeto analizar el tema en el mundo colonial, la segunda. En esta oportunidad nos interesa plantear el tema únicamente para los gobernantes muertos convertidos en ancestros. Así, antes de iniciar el estudio de estos personajes que trascienden la llamada vida terrena, y cuya importancia está dada tanto por el cuidado que se les da como por la fuerte influencia que tienen en la toma de decisiones al interior de la nobleza cuzqueña, es necesario analizar la noción de persona que se tenía en la época incaica. Es decir, si es que los incas consideraban como válida aquella noción aristotélica, cristianizada por Santo Tomás, en la que el Hombre era producto de la existencia simultánea de un cuerpo y un alma. Por ello, empezaremos este artículo planteando que la idea del alma fue introducida por la evangelización y que los hombres andinos tenían una noción de persona asociada más bien al tipo de cuerpo que se poseía, distinto por cierto al de los dioses y los demás seres animados. Luego pasaremos a analizar la importancia del cuerpo y el cuidado que este necesitaba en el proceso de ancestralización para luego entrar al tema del papel que jugaban en la organización política los gobernantes cuzqueños convertidos en ancestros y que habitaban en el Coricancha (el principal templo del sol en el Cuzco) en la sociedad incaica.

## La inoculación del alma

La idea de que los pobladores andinos anteriores a la presencia española creyeron que estaban compuestos por un cuerpo y un alma, y que esta última era la que los diferenciaba de los demás seres vivos fue asumida casi sin mayores cuestionamientos desde el siglo XVI (Hernández Astete, 2012). Ello radica en que, de hecho, para los primeros informantes sobre el mundo andino – quienes habían nacido en la Europa cristiana de finales del siglo XV –, todos los hombres estaban compuestos por un cuerpo y un alma, debido a que la tradición cristiana consideraba la posesión del alma racional aristotélica (cristianizada posteriormente por Santo Tomás) como la condición fundamental de la humanidad. Por eso, al “reconocer” que los hombres andinos tenían alma y, por lo tanto, no pertenecían a las razas monstruosas existentes en el imaginario colectivo de la época, iniciaron una campaña de evangelización destinada a salvar las almas de los habitantes de América. Es así como se inició un largo proceso de “inoculación” del alma por parte de los evangelizadores españoles, pues era imprescindible que los indígenas poseyeran almas de manera que pudieran participar del proyecto salvífico del cristianismo. Debido a esto, los textos de la época afirman que los amerindios tenían conciencia de estar formados por un cuerpo y un alma. Sin embargo, esos mismos textos muestran también ciertas incongruencias respecto a este asunto.

Al llegar a los Andes, los españoles no se cuestionaron la humanidad de los hombres andinos y procedieron sin demora a su evangelización. En este proceso, si bien el tema del alma es asumido casi sin problemas por los cronistas, los textos escritos por los evangelizadores advierten sobre la inexistencia de esta idea entre los pobladores andinos y recomiendan su incorporación. Es por esta razón que rápidamente desarrollaron estrategias para llevar a cabo un proceso evangelizador que empezara por cambiar en los indígenas su propia concepción



de persona, pues – como se ha mencionado – era necesario que poseyeran un alma para poder salvarla. De hecho, la evangelización es uno de los principales mecanismos por el que los españoles lograron instalar su propia conciencia al interior de las mentes andinas.<sup>1</sup>

Como se ha dicho, los cronistas, que se ocuparon del tema en los Andes – por ignorancia o por decisión – insistieron en la creencia indígena en el alma, pese a que, visiblemente, notaran ciertas incongruencias. Ese es el caso de Polo de Ondegardo, quien afirma que los antiguos peruanos, aunque creían en la inmortalidad del alma, no conocían las nociones cristianas de gloria y castigo eternos después de la muerte:<sup>2</sup>

*Mas de que los cuerpos ouiesen de resuscitar con las Animas nunca lo entendieron. Y assi ponian excessiva diligencia en conservar los cuerpos y sustentarlos, y honrarlos después de muertos. Y el vulgo de los indios entendio que las comidas y beuidas y ropa, que ponian á los defuntos les sustentaua, y les libraua de trabajo: aun que los más sabios de los Yngas no creyeron esto (Polo de Ondegardo, 1916[1571], t. III, p. 7).*

Por su parte, Cieza de León (1986[1550-54].), también presenta cierta confusión al respecto cuando describe las creencias indígenas sobre la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno:

*Todos los [moradores de las p]roviñcias de acá creen la ynmor[talidad de la ánima], conoçen que ay Hazedor, tienen por dios [Soberano al Sol. A] doravan en árboles, piedras, sierras y en [otras cosas que ellos] ymajinavan. El creer quel ánima era [inmortal, según] lo que yo entendí de muchos señores [naturales a quien] se lo pregunté, hera aquellos dezian [que si en el mundo] avía sido el varón valiente y avía [engendrado mucho]s hijos y tenido reverençia a sus [padres y hecho p]legarias y sacrificios al Sol y a los [demás dioses suyos], que su "songo" déste, que ellos tienen [por corazón, por] que distinguir la natura del ánima [y su potencia] no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento, va a un lugar deleytoso, lleno de viçios y recreaçiones, a donde todos comen y beven y huelgan; y por el contrario a sido malo, ynovidiente a sus padres, enemigo de la religión, va a otro lugar escuro y tenebregoso (Cieza de León, 1986[1550-54], p. 4).*

En este texto, es evidente la posición contradictoria de Cieza de León con respecto a las creencias indígenas vinculadas a la inmortalidad del alma, pues – aunque aparenta no dudar de la misma – resulta evidente que no está tan convencido del asunto y ofrece ciertas pautas acerca de la probable concepción andina sobre el tema. Así, no solo identifica el alma con el corazón, (creencia difundida fuertemente en la actualidad entre algunas poblaciones amerindias), sino que imagina el "cielo" andino como un lugar distinto al cristiano, lleno de vicios y recreaciones, (características asumidas también por determinadas poblaciones amerindias contemporáneas).<sup>3</sup>

1 La instalación de la conciencia española y cristiana en los Andes fue un proceso exitoso. Ello se ve en los resultados finales. Por ejemplo, los pobladores andinos contemporáneos se reconocen poseedores de un alma y, aunque hayan desarrollado una doble conciencia que ha hecho que en medios académicos se hable de un sincretismo religioso, el alma de la que hablaban Aristóteles y Santo Tomás es hoy una realidad en los Andes. Investigaciones sobre la noción de alma entre poblaciones amerindias contemporáneas muestran claramente que la noción de persona entre los amerindios contemporáneos difiere mucho de la respectiva concepción cristiana, por lo que (como hemos dicho) aparentemente la creencia en el alma habría sido también producto de la evangelización americana iniciada en el Siglo XVI. Sobre la noción de alma entre poblaciones amerindias contemporáneas, véase Pitarch (1996) y Polia (1996). Por su parte, Juan Carlos Estenssoro asume que los andinos no compartían la noción europea de inmortalidad del alma (Estenssoro, 2003, p. 121).

2 Cristóbal de Molina hace también observaciones acerca de las creencias andinas acerca de la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno (Molina, 1988[1575?], p. 111-112).

3 Aunque lamentablemente se carece de trabajos de esta naturaleza para los Andes, tanto entre los mayas de lengua Tzeltal de



Resulta importante la asociación que hace Cieza de León entre alma y corazón (*sonqo*) – confirmada además por los diccionarios coloniales, que la identifican también con *kamac* (principio relacionado con una suerte de energía vital asociada con las huacas) – pero también con los ancestros y con el Inca en tanto ser sagrado (Polia, 1996, p. 170; Ziolkowski, 1997, p. 27-28).

Visiblemente, el asunto del alma entre la población andina se encuentra relacionado con las actividades de los evangelizadores, redactores también de los diccionarios coloniales de lenguas indígenas. Por eso, la *Instrucción*, de Gerónimo de Loayza de 1545-1549, pensando tanto en la necesidad de la incorporación de la noción de alma entre los habitantes de los Andes como en la incorporación de las nociones de redención de los pecados y vida eterna, reclamaba la importancia de hacer entender a los hombres andinos el hecho de que “aunque los cuerpos mueren, las ánimas son inmovibles y los que son bautizados aunque haciendo lo que Dios manda, cuando mueren van a la gloria” (Estenssoro, 2003, p. 565-566). Esta información es mantenida por la *Instrucción* del Primer Concilio Limense hacia 1551. En este último, se insiste en que se les

*diga la diferencia que hay entre nosotros los hombres todos y los demás animales brutos, que cuando ellos mueren, ánima y cuerpo juntamente muere, y todo se torna tierra; pero nosotros los hombres no somos así, porque cuando morimos solamente muere nuestro cuerpo, nuestra anima nunca muere, sino para siempre vive (Estenssoro, 2003, p. 564, 565).*

En este sentido, un ejemplo adicional es la *Plática para todos los indios* de Fray Domingo de Santo Tomás. El último, luego de ofrecer un texto similar al anterior sobre la naturaleza de los animales, menciona como parte de las nociones necesarias de enseñar a los indígenas la idea de que, a diferencia de los animales, “nosotros los hombres no somos así, que cuando morimos nosotros, y vamos deste mundo, solamente muere nuestro cuerpo. Mas nuestra anima y spiritu, este hombre interior (que acá dentro tenemos) nunca muere, para siempre jamás vive” (Estenssoro, 2003, p. 565). De hecho, son los propios evangelizadores quienes declaran la ausencia del alma en el sistema de creencias prehispánicas. Tal es el caso del clérigo Bartolomé Álvarez, quien se quejaba de esta realidad y afirmaba que

*aunque entre ellos tenían conocimiento de una cosa así como “ánima” y la nombraban cada uno según su lengua, no sabían della como de cosa espiritual y esencial, porque de espíritu no tenían conciencia ni vocablo con que significar lo que a nosotros significa “ánima”; de donde vino que algunos, o los más, tenían que el hombre se acababa todo cuando moría; y otros dicen que lo que llaman mullo en lengua aimará –que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando más espavorido [=despavorido] de un temor se queda casi sin sentido, como muerto o atónito- dicen que aquello les falta, o se les muere, de aquel temor. Y así dicen “mullo apa” que quiere decir “el mullo me falta” De este mullo no tienen cierta ciencia, ni saben en qué parte está ni qué parte del hombre es. Oyendo predicar del alma, han considerado que lo que ellos llaman mullo es alma, por razón [de] que les decimos que cuando el alma sale del cuerpo, entonces muere el hombre. Como con aquel pavor o temor que conciben de alguna cosa súpita [súbita] les faltan o*

Cancúc (estudiados por Pedro Pitarch) como entre los wayuu (estudiados por Michell Perrin), el corazón está identificado con el alma. Del mismo modo, el “cielo” indígena, el *Ch' iibal* para los tzeltales y *Jepirá* para los wayuus, es un lugar de goce permanente, lleno de sexo y alcohol (Perrin, [1976], 1972; Pitarch, 1996).



*se les amortiguan los espíritus vitales, imaginan ser el alma lo que llaman mullo. Dicen algunos que lo que llaman mullo –y en otra lengua llaman yque, que no moría ni se perdía ni se acababa [...] y del alma y de su inmortalidad, ni de la resurrección de los muertos, no tenían conciencia ni saber alguno por faltarles todo esto (Álvarez, 1998[1588], p. 145-146).*

El autor mencionado se quejaba, también, de la “ignorancia” de los hombres andinos sobre los temas espirituales. Con respecto a ello, afirmaba que no sabían qué responder cuando les preguntaba por las características de sus creencias en un proceso que claramente está dirigido a transformar sus conciencias:

*Pues el hombre decís que va allá debajo de la tierra a vivir, y que va a ver a vuestros padres y a estar con ellos, ¿qué parte del hombre es la que va, cómo lo entendéis? Porque el cuerpo siempre lo ven en la sepultura, “yque” decís – que no sabéis si va, o qué se hace- : ¿qué parte del hombre va adonde están sus padres? (Álvarez, 1998[1588], p. 146).*

Ante las evidencias de la ausencia de la idea de alma entre las poblaciones andinas, es lícito preguntar: “¿qué es lo que define la humanidad para los hombres andinos prehispánicos?”. Es en este punto que conviene recordar la tremenda curiosidad andina sobre el comportamiento de los españoles cuando estos arribaron a los Andes. Ello se materializa cuando Atahualpa, preocupado por las costumbres y probablemente también por la sacralidad o humanidad de los recién llegados, pregunta si comían y qué comían, y si lo que comían era crudo o cocido, y si comían carne humana, o si se vestían (Betanzos, 1987[1551?], p. 255). A las preguntas del Inca, Cuzco ofrece respuestas que insisten en la humanidad de los españoles:

*son hombres como nosotros porque comen y beben y se visten y remiendan sus vestidos y conversan con mujeres y no hacen milagros ninguno ni hacen sierras ni las allanan ni hacen gentes ni producen ríos ni fuentes en la parte donde hay necesidad de agua (Betanzos, 1987[1551?], p. 264).*

Así, en oposición a las características asociadas con las divinidades – como la producción de alimentos, la modificación geográfica o la provisión de agua<sup>4</sup> –, para los incas, la humanidad de los españoles está asociada al cuerpo y sus necesidades. De esa manera, podríamos pensar que lo que define al hombre en el pensamiento de los pobladores andinos (tanto en oposición a los dioses como a los animales) es su corporalidad (Hernández Astete, 2012). Esta es la razón que hace importante cuidar el cuerpo de los muertos y evitar su destrucción. En este sentido, no sería exactamente la posesión del cuerpo la que identificaría la condición humana, sino el tipo de cuerpo que posee y sus características, pues, definitivamente, los dioses eran también identificados como poseedores de un cuerpo, aunque diferente al humano y, evidentemente, con otros poderes. Para el caso de los Incas gobernantes, su momificación y su conversión en ancestro era vital para el sostenimiento político de sus seguidores y familiares.

4 Es importante notar que estas funciones atribuidas a las divinidades son compartidas también por el Sapan Inca, recordado así en una de las versiones del mito de Incarrí (Pease, 1979).



## El cuerpo del ancestro

En el caso de los incas y en general de las poblaciones andinas prehispánicas, tanto las crónicas como la documentación colonial han registrado la importancia que tenía el cuerpo muerto para sus descendientes. Así, se sabe, por ejemplo, que Atahualpa – de ninguna manera convertido por fe al cristianismo – acepta el bautismo únicamente para evitar la destrucción de su cuerpo. Ello nos lo recuerda Pedro Sancho, secretario de Pizarro (Sancho, 1962[1534], p. 18), al mismo tiempo que recoge la alegría de los seguidores del Inca al enterarse de que se había cambiado la sentencia, a pesar de que, posteriormente, no se cumplió con el trato y se le quemó parcialmente, como informa el propio Sancho (1962[1534], p. 19). Esta última información es completada por Betanzos, quien confirma que el cuerpo quemado de Atahualpa es retirado por Cusi Yupanqui y enviado en andas a Quito, donde se encontraba Rumiñagui. Asimismo, en opinión de Betanzos, Rumiñagui estuvo preocupado por el traslado del cuerpo de Atahualpa a cargo de Cusi Yupanqui, pues pensaba que este se quedaría con el citado cuerpo para, en posesión de él, intentar matarlo y quitarle el poder que tenía en Quito. (Betanzos, 1987[1551?], p. 285)

Por estas razones, parecería que no solo resulta importante mantener el cuerpo muerto del gobernante, sino que su posesión otorgaría poder, por lo que resultaba ser sumamente apreciado y por lo tanto cuidado (Betanzos, 1987[1551?], p. 285-286). Un tratamiento similar debió recibir el bulto del gobernante, pues, de la misma manera que el cuerpo, otorgaba poder a quien lo cuidaba. Solo de esa manera se entiende por qué – una vez muerto Atahualpa – cuando tres españoles entraron al Cuzco por orden de Pizarro, Quisquis mandó a Chima a esconder el bulto de Atahualpa para evitar que sea capturado. Ello respondía a que el bulto del Inca resultaba importante para emprender la guerra contra los conquistadores. Esta situación, también, se observa cuando Manco Inca, luego de rebelarse, se lleva a Vilcabamba los bultos de varios de los Incas anteriores (Betanzos, 1987[1551?], p. 281).

Asimismo, en las múltiples referencias que aparecen en las crónicas sobre la necesidad de destruir los cuerpos de los enemigos muertos y, al mismo tiempo, recoger y llevar a casa los propios y los de los aliados –de manera que se conserve para la posteridad la humanidad de los parientes muertos–, se evidencian tanto la importancia del cuerpo de los muertos como la necesidad de su posesión por parte de sus deudos. Esta situación se observa luego de que Gonzalo Pizarro quemara el cuerpo de Huiracocha y se apoderara del rico ajuar funerario que lo acompañaba. En efecto, las cenizas son rescatadas por los indígenas y fueron encontradas posteriormente, junto con su *huauqui*, por Polo de Ondegardo (Sarmiento de Gamboa, 1988[1572], p. 84).

Paralelamente, como afirma Zuidema al analizar la información de Polo de Ondegardo (Zuidema, 1989, p. 93), los incas se consideraban victoriosos únicamente después de poseer el cuerpo y la casa del enemigo vencido. Esta práctica también se puede observar en la época colonial, período en el que la necesidad de conservar el cuerpo del pariente muerto estuvo muy presente. Debido a ello, una parte importante de los procesos de lucha contra la llamada “idolatría” están relacionados con la organización de desentierros masivos por parte de los



indígenas a fin de llevar los restos de sus difuntos a sus cuevas o *machayes*.<sup>5</sup> Esta práctica fue denunciada por Polo de Ondegardo en el Cuzco hacia la década de 1570. El mismo afirma que “no cesa entre los Indios el tener gran veneracion a los cuerpos de sus antepassados, y procurales comida y beuida, y vestidos, y hazerles diuersos sacrificios” (Polo de Ondegardo, 1916[1571], t III, p. 9-10), y que era:

*cosa comun entre Indios desenterrar secretamente los defvntos de las Iglesias, o cimenterios, para enterrarlos en las Huacas, o cerros, o pampas, o en sepulturas antiguas, o en su casa, en la del mesmo defvnto, para dalles de comer y beuer en sus tiempos. Y entonces beuen ellos, y baylan y cantan juntando sus deudos y allegados para esto* (Polo de Ondegardo, 1916[1571], t. III, p. 194).

Como vimos, el cuidado dispensado a los cuerpos de los difuntos estaba generalizado en los Andes y, por lo tanto, no debe llamar la atención que se tuviera sumo cuidado con los cuerpos momificados de los gobernantes y con los de las coyas.<sup>6</sup> Estos eran sometidos a un complejo ritual funerario que los convertía en ancestros de sus descendientes y en protectores de la grandeza incaica. Ello reside en que – como veremos más adelante – es a partir de los incas muertos, representados por sus cuerpos, que descansaban muchas de las provechosas alianzas cuzqueñas con las distintas etnias asociadas al Tahuantinsuyo.

No nos detendremos en los rituales funerarios ni en la exploración de las repercusiones políticas que tuvo el culto a los muertos entre los incas.<sup>7</sup> Sin embargo, vale la pena destacar que las fuentes coinciden en señalar que el patrón funerario que encontraron los conquistadores en el siglo XVI fue establecido, según recordaban los informantes andinos, durante el tiempo asociado con Pachacútec<sup>8</sup> – período en el que se hizo más complejo el ritual vinculado a las exequias del Inca. Sobre este tema, Juan de Betanzos asocia con Pachacútec la organización de un suntuoso ritual funerario en el que los orejones incaicos intervienen activamente y en el que se incluye el “relato de hazañas” y lamentaciones públicas. En la obra de Betanzos, se percibe una aparente “preocupación” del Inca por adquirir, después de muerto, un rol protagónico en los rituales destinados a la construcción de la memoria. Este tema que “preocuparía” a los aillus cuzqueños, interesados sobre todo en que su fundador adquiriera prestigio a través del recuerdo de sus logros. Es importante destacar también que, en la versión de Betanzos, Pachacútec muestra la intención de que su cuerpo curado sea puesto en el Coricancha junto al de los Incas anteriores (Betanzos, 1987[1551?], p. 142-145).

Resulta necesario mencionar que, en las descripciones sobre los funerales del Inca, aparecen siempre escenas asociadas con el sacrificio de allegados al gobernante como parte de dicho ritual funerario.<sup>9</sup> Así, según la versión de Betanzos, Pachacútec ordena para su funeral

5 Pierre Duviols (2003), entre los papeles de idolatrías de Cajatambo, publicó varios documentos en los que se evidencia esta práctica. Asimismo, el clérigo Bartolomé Álvarez comenta esta situación y da cuenta de qué hacen cuando les es imposible desenterrar los cuerpos de las iglesias, afirmando que: “Cuando no pueden habar los cuerpos de los muertos, como he dicho, les cortan las uñas de los pies y las manos y unos pocos cabellos: y esto, envuelto con un poco de coca y atado en un paño, lo llevan a enterrar en el lugar donde le han de hacer veneración” (Álvarez, 1998[1588], p. 116).

6 La Coya era la esposa principal del Inca.

7 Los mismos que han sido ampliamente estudiados por arqueólogos como Alicia Alonso y Peter Kaulicke en publicaciones que, desde la arqueología, buscan describir los rituales y contextos funerarios (Alonso, 1989; Kaulicke, 2000).

8 Pachacútec es considerado el Reorganizador del Imperio. Uno de los Incas a los que se asocia el inicio de la Expansión así como la realización de importantes reformas.

9 Ver, por ejemplo, lo descrito por Cieza de León para el ritual funerario de Inca Roca, en el que destaca la muerte de muchas mujeres (1986[1550-54], p. 108). Asimismo, Miguel de Estete da cuenta de cómo tras la muerte de Atahualpa, en Cajamarca, muchas



la organización de masivas ejecuciones en todo el territorio andino (Betanzos, 1987[1551?], p. 142-145). Esta cuestión es mencionada tanto por Betanzos como por Cieza de León al narrar los funerales incaicos y confesar – aterrados – haber sido testigos de estos sacrificios durante los funerales de Paulo Inca en 1550.<sup>10</sup> Sobre este tema – trabajado ampliamente por Carlos Aranibar (1970) en su estudio sobre la Necropoma entre los incas –, se puede pensar que la mención de estos sacrificios humanos en torno a los funerales de los Incas está vinculada más bien a la imagen de tiranos e infieles que la administración española necesitaba plasmar alrededor del Tahuantinsuyo como parte del aparato de justificación de la conquista. Sin embargo, desde que en 1997 Walter Alva descubriera la hasta ahora única tumba excavada de un dignatario andino en Sipán, la presencia de los restos de los acompañantes sacrificados durante el entierro del personaje principal no hacen sino confirmar esta práctica en los Andes. De todos modos, la aún aparente inexistencia de estructuras funerarias incaicas, debido a la costumbre de momificar y mantener cerca de los vivos a los gobernantes del Cuzco, impedirá que la arqueología termine por confirmar el asunto.<sup>11</sup>

Dentro de las celebraciones asociadas con las exequias incaicas, destaca la fiesta del Purucaya, celebrada casi siempre al año de la muerte del gobernante.<sup>12</sup> Era precisamente durante esta celebración en la que se sacrificaba el mayor número de gente. Esta fiesta, que cerraba el ciclo de los funerales del Inca, se asocia con la conversión del difunto en ancestro. Dentro de esta celebración, debía luchar la gente de Hanan Cuzco contra la de Rurin<sup>13</sup> Cuzco, lo cual consistía en un combate ritual, puesto que los segundos siempre debían mostrarse vencidos.<sup>14</sup> En opinión de Betanzos, el complejo ritual del Purucaya era la garantía de la conversión del Inca en ancestro, pues dice el cronista que, terminada la fiesta, “el nuevo señor hiciese de su cuerpo un bulto y lo tuviera en su casa do todos le reverenciasen y adorasen porque con las ceremonias e idolatrías que ya habéis oído era canonizado y tenían que era santo” (Betanzos, 1987[1551?], p. 147-148). Claramente, el fin de las ceremonias funerarias del antiguo gobernante está asociado tanto con su conversión en ancestro como con el establecimiento del poder del nuevo Inca.

El culto a los Incas muertos incluía la momificación de su cuerpo, la construcción de un ídolo de oro que – según las crónicas – era puesto encima de una supuesta estructura funeraria y la fabricación de bultos hechos a partir de ropa, uñas y cabellos del difunto; todos

mujeres y allegados irrumpieron en el funeral cristiano a fin de que se les dejara enterrarse vivos con el Inca (1938, p. 236).

10 Betanzos también asegura presenciar la fiesta del Purucaya, hecha para Paulo Inca en 1550 (1987[1551?], p.146). Por su parte, Pedro Cieza de León también afirma haber presenciado el mismo hecho, aunque sin otorgar mayores detalles (1986[1550-54], p. 98-99, 178).

11 Sobre esta práctica entre los incas, el Inca Garcilaso de La Vega comenta que: “Cuando moría el Inca o algún curaca de los principales, se mataban y se dejaban enterrar vivos los criados más favorecidos y las mujeres más queridas, diciendo que querían ir a servir a sus reyes y señores a la otra vida; porque como ya lo hemos dicho, tuvieron en su gentilidad que después de esta vida había otra semejante a ella corporal y no espiritual” (Cf. Garcilaso de la Vega, 1960[1609], p. 199.)

12 Sobre la fiesta de Purucaya hecha en honor a Mama Ocllo, Betanzos narra un episodio en el que Huaina Cápac dice en secreto a los señores del Cuzco que iría a comprar coca y ají a Chinchaisuyo para la organización de la fiesta, pues Pachacútec había establecido que la fiesta se hiciera con cosas “compradas” a fin de que el muerto “fuera a buen lugar y do el sol estaba” (Betanzos, 1987[1551?], p. 189). Como la “compra” de estos productos involucró el traslado de más de cien mil hombres de guerra, Maruiz Ziolkowski la interpreta como la organización de sacrificios humanos para su celebración (Ziolkowski, 1997). Esta “compra” de productos para el ritual debía realizarse desde la muerte del dignatario hasta la realización de la fiesta. Para el caso de Mama Ocllo, cuando terminó la fiesta, le hicieron el bulto correspondiente y “pusieronla en su casa y pintaron una luna do estaba la cual quería decir que aquella señora iba a do el Sol estaba su padre y que era otra luna y a ella semejante” (Betanzos, 1987[1551?], p. 190).

13 Se usa la voz Rurin Cuzco, en vez de Hurin cuzco siguiendo los planteamientos de Cerrón Palomino (2002) quien considera Hurin como un espejismo léxico.

14 Los combates rituales incaicos fueron estudiados por Franklin Pease (1991) en el contexto de las guerras sucesorias entre Huáscar y Atahualpa. Estos también se asocian con el mito de Incarrí, como analiza Manuel Gutiérrez Estevez (1984). Normalmente, estos combates rituales incluían desde el “guion” a los vencedores y los vencidos. Así, Atahualpa, como Hanan, debería ser el vencedor de Huáscar, de la misma manera que Incarrí debía vencer a Collarri.



ellos<sup>15</sup> destinados a su participación en los diversos rituales a los que posteriormente debían ser llevados. Esta situación es descrita por Cieza de León (1986[1550-54], p. 98-99) para la muerte de Inca Yupanqui, cuyas exequias incluyeron la fabricación de un bulto.<sup>16</sup> Del mismo modo, Juan de Betanzos cuenta cómo luego de muerto, Pachacútec fue llevado al pueblo de Patallacta donde habría construido una suerte de estructura funeraria sobre la que pusieron, por orden de Yamque Yupanqui – su sucesor en la relación de Betanzos –, un bulto de oro hecho a su semejanza, y

*de las uñas y cabellos que en su vida se cortaba mandó que fuese hecho un bulto el cual así fue hecho en aquel pueblo do el cuerpo estaba y de allí trajeron este bulto en unas andas a la ciudad del Cuzco [...] el bulto lo pusieron en la casa de Túpac Inca y [...] cuando así fiestas había en la ciudad le sacaban a las tales fiestas con los demás bultos y lo que es más de reir deste señor Ynga Yupangue es que cuando quería hacer algún ídolo entraba en la casa del sol y fingía que hablaba el sol con él y él así mismo le respondía para hacer en creyente a los suyos que el sol le mandaba hacer aquellos ídolos y guacas y ellos los adorasen por tales (Betanzos, 1987[1551?], p. 149-150).*

Es importante notar aquí, como manifiesta Regalado, que la entronización del bulto del Inca muerto en el Cuzco cerraba el ciclo de los rituales funerarios que debía organizar el sucesor en el contexto del proceso de su incorporación al poder (Regalado, 1996). Asimismo, el hecho de que el bulto de Pachacútec sea llevado a casa de Túpac Inca prueba la importancia que tenía para sus descendientes, pues – de acuerdo a la versión de la sucesión de Pachacútec que ofrece Betanzos – Yamque Yupanqui detentaría el poder mientras que Túpac Inca quedaba encargado de la supuesta panaca de Pachacútec y, por lo tanto, también a cargo del cuidado del fundador momificado.

El culto a los muertos de más alta jerarquía es relatado, también, por Juan de Betanzos al narrar la muerte de Yamque Yupanqui. A este Inca le hicieron dos bultos: uno de oro y otro construido a partir de sus cabellos y uñas destinado a la conservación de su memoria, pues, como refiere el cronista, “mientras estos señores vivían eran acatados y reverenciados como a hijos del Sol y después de muertos sus bultos eran acatados y reverenciados como dioses y así se los hacía delante sacrificios como se hacía al bulto del sol” (Betanzos, 1987[1551?], p. 166). Es importante destacar aquí que estos bultos incaicos estaban dispuestos en el Coricancha junto con la imagen solar, pues, parte del prestigio del sacerdote del Sol, estaba asociado con su protagonismo en el culto a los Incas muertos.

Ahora bien, aun cuando la mayoría de los Incas tuvo un tratamiento funerario similar, no todos los gobernantes accedían al mismo privilegio, pues este era, en apariencia, una exclusividad de aquellos que fueron reconocidos como ancestros. Así, según los informantes de Cieza de León, a Inca Yupanqui – el séptimo en su relación –, que fue asesinado en el Cuzco por gente del Condesuyo dispuesta a someter la ciudad, “no se le hizo en su entierro la honra que a los

15 Cabe anotar que una práctica similar rodea las exequias de las coyas, como narra Betanzos para la muerte de Mama Ocllo, la mujer de Túpac Inca, para quien este ordena hacer un bulto de oro y celebrar para ella la fiesta del Purucaya (Betanzos, 1987[1551?], p. 177). Se sabe también que de la misma manera que los Incas muertos estaban dispuestos en el recinto del Coricancha donde se encontraba la figura del sol, los cuerpos de las coyas se encontraban en el recinto dedicado a la Luna también en el Coricancha (Hernández Astete, 2002, p. 144-145).

16 Tanto Alicia Alonso como Peter Kaulicke destacan en sus trabajos cómo los cronistas utilizan indistintamente el término “bulto” para referirse tanto al cuerpo momificado como a los fardos de ropa o los hechos a partir de uñas y cabellos (Alonso, 1989, p. 111; Kaulicke, 2000, p. 36).



pasados, ni le pusieron bulto como a ellos” (Cieza de León, 1986[1550-54], p. 110-111). Esta situación puede también estar relacionada con una destrucción de su momia como parte del conflicto entre las distintas facciones de la élite, tema sobre el que volveremos más adelante.

Al parecer, la momificación del gobernante muerto era una tarea exclusiva del nuevo Inca, como refiere Sarmiento de Gamboa (1988[1572], p. 140), al tratar sobre la muerte de Huaina Cápac, y menciona Liliana Regalado (1996), al estudiar a Betanzos y la sucesión incaica. Probablemente, es por esta razón que Huáscar estaba tan interesado en el traslado de este Inca al Cuzco, luego de un complejo proceso de momificación magistralmente descrito por Juan Diez de Betanzos. El cronista mencionará cómo, luego de la muerte en Quito de Huaina Cápac y antes de su traslado al Cuzco,

*los señores que con él estaban le hicieron abrir y toda su carne sacar aderezándole porque no se dañase sin le quebrar hueso ninguno le aderezaron y curaron al sol y al aire y despues de seco y curado vistiéronle de ropas preciadas y pusiéronle en unas andas ricas y bien aderezadas de pluma y oro y estando ya el cuerpo ansi enviáronle al Cuzco con el cual cuerpo fueron todos los demás señores que allí estaban (Betanzos, 1987[1551?], p. 201).*

De acuerdo con esta versión, luego de trasladado al Cuzco, el cuerpo de Huaina Cápac es puesto en Yucay en una supuesta estructura funeraria que él había construido y, según la tradición, al cabo de un año, le hicieron también la fiesta de Purucaya en la ciudad del Cuzco. (Betanzos, 1987[1551?], p. 208).<sup>17</sup> Resulta importante señalar que los cuidados prodigados a las momias de los Incas muertos no terminaban luego de los rituales funerarios, pues sus descendientes debían hacerse cargo de su cuidado de manera cotidiana. Cristóbal de Molina afirma que, de la misma manera que hacían los sacerdotes con el Sol<sup>18</sup>, el Trueno y Huanacaure,

*las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados nunca sesavan xamás, ningún día de quemar las comidas y derramar la chicha que para ello tenían, según y como lo usavan quando estaban vivos; y las comidas que ellos comían quando estaban vivos aquéllos les quemavan, porque tenían entendido, y por muy averiguado la ynmortalidad del ánima, y decían que adondequiera que el ánima estava, recevía aquello y lo comía como si estuviere vivo (Molina, 1988[1575?], p. 98).*

La costumbre de “alimentar a los muertos” está, también, documentada en la Colonia, pues muchas veces los curas doctrineros escucharon declaraciones indígenas de cómo era necesario hacerlo. Así, por ejemplo, en el siglo XVII, Bartolomé Jurado da cuenta de una confesión sobre el tema durante su visita al pueblo de Chuncuy, en la que asegura que “... hallo aber echo el pacarico a la muerte de un difunto quemando sebo y cocinando frijoles sin sal ni aji diciendo que el difunto abia muerto sin comer y que para que comiese se guizaba aquella comida”.<sup>19</sup>

Aparentemente, los hombres andinos creían que los muertos se alimentaban con la esencia de los alimentos que se les quemaba –ganado, ropa, maíz y coca–, y que bebían la chicha que se

17 Cieza de León también narra el ritual funerario de Huaina Cápac (1986[1550-54], p. 201).

18 Betanzos refiere cómo había un anciano, recientemente nombrado sacerdote solar, que era el encargado de dar de comer al Sol, para lo cual debía quemar comida frente al ídolo (1987[1551?], p. 51 y ss).

19 Archivo Arzobispal de Lima. Visita de idolatrías de los pueblos de pallasca, hecha por el bachiller Bartolomé Jurado (16?? Legajo I: 14; vi: 50). La inexactitud de la fecha corresponde con el documento original.



les derramaba (Betanzos, 1987[1551?], p. 85). Estas prácticas estaban relacionadas con un culto que tenía como fin evitar la enemistad con los difuntos, puesto que estos podrían ocasionar enfermedades. Así, como parte del proceso de curación, el oficiante mandaba al enfermo que dé de comer a sus muertos “porque le hace entender el hechicero que, por estar muertos de hambre, le han hechado aquella maldición por donde a enfermado” (Molina, 1988[1575?], p.133). Esta situación muestra claramente cómo el culto a los muertos se encuentra relacionado con la necesidad de establecer una alianza con los ancestros de manera que se garantice la estabilidad del grupo y se evite, asimismo, la venganza de los muertos. Por ejemplo, en cuanto al Taqui Oncoy, Molina recogía la creencia indígena sobre el hecho de que las huacas, al cesar los cuidados necesarios, “andaban por el ayre secas y muertas de hambre porque los yndios no les sacrificavan ya, ni derramavan chicha” (Molina, 1988[1575?], p. 130).<sup>20</sup> Todo lo que se acaba de mencionar ayuda a entender por qué el cuerpo del Inca muerto era evidentemente tratado con mayor cuidado y había gente especializada que se encargaba de ello. Esto fue anotado por Polo de Ondegardo, quien afirma que:

*tenya siempre el cuerpo un capitán a cuyo cargo quedava toda aquella gente desde que fallecía, y solo éste y las mugeres a cuyo cargo estava el limpiarle y lavarle de hordinario, e rrenovarle la rropa y algodón, le podían ver el gesto, aunque dizen que çiertas vezes le veyan el hijo mayor que suscedía en el rreyno; e así lo hallé yo en diferentes con toda esta custodia (Polo de Ondegardo, 1916[1571], t. III, p. 124).*

Por su parte, Sarmiento de Gamboa registró la existencia de dos personajes encargados del cuerpo del Inca muerto: en el caso de los restos de Huaina Cápac, Polo de Ondegardo había encontrado a dos personas a su cargo, Huapla Titu y Suma Yupanqui. El “Capitán” – señalado así por Polo de Ondegardo – estaría encargado de dirigir todo el aparato ritual que involucraba el cuidado del cuerpo del difunto, mientras que una pareja interpretaba sus “decisiones”. Estas decisiones, usualmente, estaban asociadas con alianzas matrimoniales de la panaca, así como con otras cuestiones vinculadas con el ejercicio del poder. Adicionalmente, un grupo de mujeres, probablemente *acllas*, estaban dedicadas a los cuidados cotidianos del muerto: cambiarle la ropa, darle de comer, etc (Sarmiento de Gamboa, 1988[1572], p. 149).

Los Incas muertos, o sus bultos, participaban en el Cuzco en una serie de actividades. Una de ellas era acudir diariamente a la plaza central para “estar presente” en la vida de la ciudad y realizar allí provechosas alianzas al interior de la élite. Esta práctica la registró Polo de Ondegardo cuando decía que el capitán encargado del muerto,

*se sentava en la plaça junto a él, y en nombre suyo ymbiava con las mugeres sus vasos de chicha al Ynga vivo, e al Sol e a los otros cuerpos; e aun pasava otra cosa ques justo que se haga rrelación, para que se entendiese que en aquellos vasos quel Sol y el Ynga avían embiado con sus mugeres*

<sup>20</sup> Del mismo modo, es importante destacar que las características de sed y hambre que aparentemente padecen los muertos podrían, también, estar relacionadas con la evangelización cristiana: “Creen tambien que las animas de los defunctos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frio, calor y cansancio, y que las cabeças de sus defunctos o svs fantasmas, andan visitando los parientes, o otras personas en señal que an de morir o les a de venir algun mal por este respecto de creer que las animas tienen hambre, sed, o otros trabajos, ofrecen en las sepulturas chicha y cosas de comer y guisados, plata, ropa, lana y otras cosas para que aprouechen a los defunctos: y por esto tienen tan especial cuydado de hazer sus aniuersarios. Y las mismas ofrendas que hazen en las Iglesias a vso de Christianos las enderecan muchos Indios, y Indias en sus intenciones a lo que vsaron sus antepassados” (Polo de Ondegardo, 1916[1571], t. III, p. 194-195). A ello, se añade “Que las animas de los defunctos andan vaueando y tienen necesidad de comida, y beuida y ropa por la hambre y sed y frio que passan” (Polo de Ondegardo, 1916[1571], t. III, p. 203).

*a los cuerpos, se avían bevido en su nombre: quando yva a orinar tomaua el capitán el cuerpo a cuestras e así lo hacía, y esta solenydad se haçía en el Cuzco en la plaça grande todos los días que daua lugar el tiempo, porque los sacrificios como está dicho en su lugar, eran allí ordinarios todos los días, sin faltar nynguno, dende la mañana que se ençendían los fuegos hasta medio día; así lo quel Ynga haçía en sus fuegos dirigidos al Sol, como lo que haçía el Sol al Viracocha Pachayachachi é otros muchos, que haçían los cuerpos, e los que se haçían a las guacas, que si esto creo que no avido género de gente, en la notiçia, que tenemos que se preçia-se tanto desto y que tanta cantidad consumyese en sacrificios en aquella Ciudad del Cuzco hasta las cumbres apachitas destes seruiçios universales de que todos contribuyan (Polo de Ondegardo, 1916[1571], t. III, p. 124).*

Los señores muertos también participaban en los rituales de las más importantes fiestas del Cuzco. Según Alicia Alonso (1989, p. 125), participaban en el Cápac Raimi, en el Inti Raimi, en Coya Raimi, así como en la fiesta que los cronistas asocian con los muertos, el Ayamarca Raimi.<sup>21</sup> La presencia de las momias o los bultos en estos rituales es registrada por Cristóbal de Molina, quien habla de las celebraciones posteriores a la ceremonia del Huarachico. Con respecto a ello, se menciona cómo, luego de una guerra ritual entre Hanan Cuzco y Rurin Cuzco (Molina, 1988[1575?], p. 111-112), sacaban a la plaza los cuerpos de los Incas difuntos para darles de comer. Por otra parte, los muertos participaban de la fiesta de la Capacocha<sup>22</sup>, en la que se les preguntaba – a cada uno por separado – por el futuro del llamado Tahuantinsuyo:

*questas estatuas y bultos y çaçerdotes se juntavan para saber por bocas dellos el çuçeso del año, si avía de ser fértil o si avía de aver esterilidad, si el Ynga te[r]nía larga vida y si por caso moriría en, aquel año, si avían de venir enemigos por algunas partes o si algunos de los paçíficos se avía de revelar (Cieza de León, 1986[1550-54], p. 87).*

Como se comentó previamente, era también importante su participación en la fiesta de la Citua, durante el mes de Coyaraymi. Esta celebración involucraba un ritual de expulsión de enfermedades y la participación de los cuerpos de los muertos en el baño ritual a cargo de sus familiares. La Citua terminaba con una ceremonia a la que asistían los señores muertos junto con el Inca, la coya, los sacerdotes del Sol, el trueno y Huanacaure. Posteriormente, se unían los pobladores de los dos sectores de la ciudad. Molina menciona que todos los participantes se sentaban de acuerdo a un orden preciso; el mismo que aparentemente marcaba la jerarquía entre los miembros de la élite al tiempo que equiparaba el poder de los aillus cuzqueños con el del Inca gobernante. Finalmente, como una suerte de resolución de tensiones entre los miembros de la nobleza cuzqueña, todos bebían chicha: “Los sacerdotes dellos vevían unos con otros y los cuerpos embalsamados los de Anancuzco con los de Hurincuzco” (Molina, 1988[1575?], p. 76-79).

Además de participar en estos rituales, los cuerpos de los Incas difuntos participaban en la toma de la borla por parte del nuevo gobernante, como lo muestran tanto Cieza de León cuando menciona la fiesta en la que Huáscar tomaría el poder (1986[1550-54], p. 204), como Sarmiento

<sup>21</sup> La participación de los soberanos muertos en otros rituales incaicos, como el momento en que Manco Inca asume el mando en 1534 y la descripción del último Inti Raimi celebrado en 1535 descrito por Bartolomé de Segovia, ha sido documentada por MacCormack (1991, p. 71 y ss).

<sup>22</sup> Un estudio de la Capacocha en Duviols (1976). Asimismo, según Cieza de León, los muertos también participaban en la fiesta de Hatun Layme; una de las más importantes del Cuzco que se celebraba en agosto (1986[1550-54], p. 92).



de Gamboa al hablar de la toma de poder de Túpac Inca (1988[1572], p. 115). Finalmente, llevaban los bultos de los incas muertos a la guerra como una suerte de garantía de victoria. Ese es, por ejemplo, el caso del bulto de Manco Cápac, que fue llevado por Huaina Cápac a Quito y Cayambis, y devuelto posteriormente tras la muerte de Huaina Cápac (Sarmiento de Gamboa, 1988[1572], p. 64).

De esa forma, los *aillus cuzqueños* participaban de la vida de la ciudad sagrada solo a partir de la presencia de su fundador. Este último era el que daba sustento a su existencia y les brindaba la posibilidad de pertenecer a la llamada nobleza de sangre. Asimismo, les permitía negociar su cuota de poder, muchas veces relacionada con el tipo de recuerdo que se tenía de su fundador.

## La memoria de los ancestros

Respecto a este tema, es necesario recordar que la tradición oral andina e incaica tuvo una visión del pasado distinto a la memoria histórica occidental y que, dada la oralidad de la transmisión de su memoria, las escenificaciones rituales tuvieron vital importancia en la incorporación de registros en la memoria colectiva. Este tipo de memoria ritual, que incluía una visión particular del pasado, fue estudiada por Pease (1991). Dado que todos los miembros de la nobleza incaica podían afirmar que descendían de un gobernante, su mayor o menor acceso al poder dependía – al margen de las condiciones políticas coyunturales – del recuerdo de sus ancestros. Así, podían conseguir mayor privilegio aquellos que descendían de un ancestro fundador que ocupaba un papel importante al interior de la memoria incaica. Por ello, una de las funciones inherentes a las llamadas *panacas* era la de cuidar su memoria y, si era posible, aumentar su prestigio.

En 1995, Pease llamaba la atención acerca de cómo, luego de las guerras civiles entre los conquistadores en los Andes, las autoridades de Potosí organizaron una gran fiesta de acción de gracias en las que también participó la gente andina asentada en la zona a través de rituales en los que desfilaban los incas en andas, mientras a su paso se informaba sobre sus hechos y conquistas. Estos rituales fueron identificados posteriormente como procesiones por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, y fueron registrados en el siglo XVIII (Arzáns de Orsúa y Vela, 1965[1735], t.1, p. 98).<sup>23</sup> Estas escenificaciones, abiertamente organizadas para mantener – y en algunos casos modificar – la memoria oral, fueron continuadas por la población andina colonial y republicana. Con respecto a ello, el punto a resaltar es que la memoria oral transformaba los hechos con miras a adaptar su recuerdo a las necesidades o conveniencias del momento. Este es el caso, por ejemplo, de la muerte de Atahualpa. La población andina transformó el garrote en decapitación<sup>24</sup>, aparentemente, porque desaparecido el cuerpo de este Inca se garantizaba la posibilidad de su reconstrucción a partir de su cabeza ubicada en algún lugar de los Andes. De este modo, se daba lugar a esperanzas mesiánicas como las posteriores versiones del mito de Incarrí, inmersas

<sup>23</sup> Citado por Pease (1995, p. 102).

<sup>24</sup> Guaman Poma, quien escribió en 1615, ya ofrece una versión de Atahualpa decapitado. En el Museo Arqueológico de la Universidad del Cuzco, se encuentra un óleo con la misma imagen que fue estudiado por Valcárcel (1933, p. 98) y por Gisbert (1980, p. 201-202). Asimismo, en un procedimiento seguido por la Real Hacienda contra Hernando Pizarro y su mujer Francisca Pizarro en la década de 1570, los testigos tuvieron que contestar a la pregunta por "Si saben que el dicho don Francisco Pizarro prendió al dicho Atabalipa y sin causa *le hizo cortar la cabeza y se la cortaron*" (Guillén, 1974, p. 10). Para un mayor análisis de este tema, ver Pease (1991, p. 155 y ss.).



ya en la tradición andina colonial que adoptó visiones europeas en su concepción del mundo.<sup>25</sup>

Como es sabido, el tipo de recuerdo que manejaban los informantes andinos del siglo XVI era distinto al que requerían los cronistas interesados en registrar hechos verificables de la historia del Tahuantinsuyo. Esta situación es claramente presentada por Juan Diez de Betanzos en el prólogo a su obra, cuando afirma que no podía ser elocuente, porque debía guardar la forma de hablar de los naturales “para ser verdadero y fiel traductor” (Betanzos, 1987[1551?], p. 7-8). Con ello, además, se da cuenta de la aparente falta de coherencia de los relatos andinos; los que obviamente carecían del sentido de narración histórica esperado por Betanzos. De esta manera, la memoria incaica era guardada tanto por las escenificaciones a las que nos referimos anteriormente como por probables sistemas nemotécnicos utilizados. Tales son los casos de las famosas pinturas que guardaban la historia de los incas, “y también sus fábulas” como anunciaba Cristóbal de Molina en la década de 1550 (Molina, 1988[1575?], p. 50) o los quipus y tocapus incaicos. Sin embargo, dado que aún no disponemos de ninguna de estas posibilidades de lectura de la tradición incaica, son precisamente las escenificaciones rituales recogidas por la documentación colonial las que nos dan cuenta no solo de su forma de recordar, sino de lo que les interesaba recordar.

De esta manera, se puede entender la gran importancia que tuvo la consolidación –no sin conflictos– de la posición de su fundador en el recuerdo oral cuzqueño a través de su participación en los rituales para los distintos aillus que integraban Cápac Aillu. Esta preocupación por la memoria oral, probablemente transmitida a Cieza de León por sus informantes, es la que lo hace construir la imagen de una suerte de “cronista mayor” entre los Incas. Ello se observa a través de la mención de la existencia de especialistas, fundamentalmente ancianos, a los que el Inca escogía para recordar los hechos de su gobierno (Cieza de León a, 1986[1550-54], p. 30-31). Estos solo debían referir dichos hechos frente a él y, luego, ante su sucesor a fin de continuar con la tradición. En la versión de Cieza de León, esta situación, aparentemente, no se limitaba al gobierno de cada Inca, sino que los supuestos especialistas también recordaban y transmitían la información sobre los demás Incas, pues,

*Fue ordenado por los Yngas lo que ya avemos escrito açerca del poner sus bultos en sus tierras y en que se escojiesen algunos de los más sabios dellos para que en cantares supiesen las vidas de los señores qué tal avía sido y cómo se avían avido en el gobierno del reyno (Cieza de León, 1986[1550-54], p. 30).*

Como es evidente, la permanencia en la memoria oral de los acontecimientos necesarios de recordar no quedaba únicamente en manos del Sapan Inca y los especialistas, sino que – como se ha manifestado– cada uno de los aillus debía velar por la memoria de su fundador. Este hecho es recogido por Sarmiento de Gamboa, quien menciona que los descendientes de Sinchi Roca, en la década de 1550, “tienen cargo de saber y sustentar las cosas y memorias de Sinchi Rocca” (Sarmiento de Gamboa, 1988[1572], p. 65).<sup>26</sup> Ello responde a las implicancias del manejo de la memoria oral: los descendientes de cada uno de los Incas momificados debían mantener viva la memoria de su fundador a fin de que no desapareciera del recuerdo cuzqueño.

<sup>25</sup> Sobre este tema, ver Pease (1991, p. 163 y ss.).

<sup>26</sup> Asimismo, da cuenta del mismo fenómeno al referirse a los descendientes contemporáneos de Manco Cápac (Sarmiento de Gamboa, 1988[1572], p. 64).



Probablemente, por esta razón, al hablar del bulto de Pachacútec, Betanzos menciona que fue Túpac Inca quien ordenó que lo llevaran a las fiestas del Cuzco y que “cuando así le sacasen le sacasen cantando las cosas que él hizo en su vida así en las guerras como en su ciudad y que así le sirviesen y reverenciasen y mudasen las ropas y vestidos como él los mudava y era servido en su vida” (Betanzos, 1987[1551?], p. 150). Asimismo, en opinión de Cieza de León, Pachacútec estableció una tradición relacionada con la conservación de su propia memoria:

*entendida la orden que tenía para no se olvidar de lo que pasava en el reyno, es de saber que, muerto el rey dellos, si valiente avía sido y bueno para la governaçion del Reyno, sin aver perdido provinçia de las que su padre le dexó ni usado las baxesas y porquedades ni hecho otros desatinos, que los príncipes locos con la soltura se atreven a hazer en su señorío, era permitido y ordenado por los mismos reyes que fuesen hordenados cantares honrados y que en ellos fuesen muy alabados y ensalzados, de tal manera que todas las jentes se admirasen en oyr sus hazañas y hechos tan grandes; y quéstos no sienpre ni en todo lugar fuesen publicados ni apregonados, sino quando estuviese hecho algúnd ayuntamiento grande de jente venida de todo el reyno para algúnd fin y quando se juntasen los señores preñçipales con el rey en sus fiestas y solazes o quando se hazían los “tequis” o borracheras suyas. En estos lugares, los que sabían los romançes a bozes grandes, mirando contra el Ynga, le contavan lo que por sus pasados avía sido hecho; y si entre los reyes alguno salía remiso, covarde, dado a biçios y amigo de holgar sin acreçentar el señorío de su ynperio, mandavan que destos tales oviese poca memoria o casi ninguna; tanto miravan esto, que si alguno se hallava era por no olvidar el nonbre suyo y la suseçion; pero en lo demás, se callava sin contar los cantares de otros de los buenos y valientes (Cieza de Leon, 1986[1550-54], p. 28).*

De referencias como la anterior, se desprende la idea (mencionada previamente) de que no todos los Incas gozaban del mismo protagonismo en la memoria de la élite, por lo que sus descendientes debieron emprender acciones destinadas a avivar la memoria existente sobre su fundador, puesto que del recuerdo de su ancestro dependía su papel en la configuración del poder en cada situación sucesoria. Asimismo, al parecer, un criterio considerado en la configuración de la memoria colectiva de la élite era el que se refería a las conquistas realizadas por cada Inca. En este sentido, resulta importante recordar que las fuentes dan cuenta de que todos los Incas iniciaban sus conquistas en el Cuzco, para luego regresar triunfantes a la ciudad sagrada en un recorrido que seguía el sentido de las agujas del reloj. De este modo, se observa que la información que nos dan las crónicas sobre las conquistas incaicas está mostrando estructuras rituales. Esta idea, planteada por Pease (1991, p. 74), nos permite entender mejor por qué, por ejemplo, en cierta documentación administrativa, los incas tardíos se encontraban todavía conquistando los alrededores del Cuzco así como el hecho de que algunos cronistas mencionen a diferentes incas conquistando a los mismos pueblos y venciendo a los mismos enemigos<sup>27</sup>. Este hecho, en lugar de sugerir la falsedad de las conquistas, nos lleva a pensar que los recuerdos de las mismas estaban organizados por las pautas rituales de la memoria andina. Asimismo, estos se encontraban asociados con un evidente manejo de la información por parte del Cuzco y las panacas cuzqueñas, así como con la idea de que el nuevo Inca debía construir su “propio Tahuantinsuyo”.

27 Para una comparación sobre las conquistas incaicas en diferentes fuentes, véase Pease (2001[1978], p. 86-87).



En el recuerdo de los gobernantes incaicos, un tema es el lugar preferencial que adquirieron tanto Manco Cápac como Pachacútec (Pease, 1992, p. 58-59)<sup>28</sup>; visiblemente, los dos arquetipos cuzqueños asociados, en primer lugar, con la fundación del Cuzco; y, en segundo lugar, con la gran expansión incaica. Es así como parece que, si bien cada uno de los *ayllus* cuzqueños buscaba acrecentar o mantener la memoria de su Inca, y que el culto a su fundador era una exclusividad de cada grupo, Manco Cápac es reverenciado y recordado por toda la élite. Ello lo sugiere Pedro Sarmiento de Gamboa, quien hace la siguiente mención sobre Chima Panaca, la Panaca de Manco Cápac: "Y es de notar que los de este ayllu siempre adoran la estatua de Manco Capac, y no las demás estatuas de los incas, y los ayllus de los demás incas adoran siempre aquella estatua y las demás" (Sarmiento de Gamboa, 1988[1572], p. 64).

Adicionalmente, las fuentes dan cuenta del gran poder que tenía la parentela de Pachacútec, asociado con la gran fuerza de su recuerdo al momento en que los cronistas recogieron su información en el siglo XVI. En este sentido, es revelador el hecho de que Huaina Cápac, en una suerte de visita a cada uno de los Incas muertos, establece una jerarquía y pasa más tiempo en el culto de Manco Cápac y Pachacútec. Encuentra que los recursos del primero son escasos, por lo que los duplica. Así, aunque es verdad que también beneficia a los bultos de Túpac Inca y Yamque Yupanqui – el primero, su padre; y el segundo, una especie de tutor en la versión de Betanzos– queda clara la supremacía de Manco Cápac y Pachacútec sobre todos los demás (Betanzos, 1987[1551?], p. 182).

Por su parte, las disputas por el poder podrían llevar a los miembros de la élite a realizar acciones violentas destinadas a desaparecer la memoria de sus enemigos, incluso destruyendo la momia del fundador. Ese es el caso, por ejemplo, de la guerra entre Huáscar y Atahualpa. Luego de la victoria de este último, se organizó la venganza contra los partidarios de Huáscar<sup>29</sup>, por lo que Chalcuchímac quemó el cuerpo de Túpac Inca Yupanqui, del que solo se encontraron sus cenizas adoradas en Calispuquio (Sarmiento de Gamboa, 1988[1572], p. 137).

Es posible suponer que estos relatos fueron fabricados por Sarmiento de Gamboa: evidencia la crueldad de Atahualpa con el propósito de justificar su muerte. Sin embargo, Betanzos da cuenta también de actitudes similares vinculadas a la amenaza de Huáscar hacia los emisarios de Atahualpa cuando este se enfrentaba abiertamente con el bando de Hanan Cuzco – al cual renunciaba autoproclamándose de Rurin Cuzco. El cronista da cuenta del desafío de Huáscar, que amenaza con "matar a Atahualpa y a todos sus deudos y de su linaje que eran de Hanan Cuzco y hacer de nuevo linaje de Rurin Cuzco" (Betanzos, 1987[1551?], p. 210). Si bien esta información de Betanzos podría relacionarse con la justificación de la actitud posterior de Atahualpa – debido a su filiación con la familia de este Inca –, el hecho de que tanto Sarmiento como Betanzos mencionen estas prácticas permite pensar que estas eran habituales entre los miembros de la nobleza incaica.

28 La identificación de Manco Cápac y Pachacútec como arquetipos andinos fue propuesta y estudiada por Franklin Pease G.Y. (1991)

29 Sobre la venganza de Atahualpa con respecto de la familia de Huáscar, ver Betanzos (1987[1551?], p. 250 y ss.).



## Conclusiones

Como ha demostrado la historiografía, la influencia de la élite en la organización del poder incaico se expresa en su injerencia en la sucesión del mando y en la toma de decisiones asociadas con el inicio de una guerra o con la celebración de alianzas vinculantes para el Tahuantinsuyo. Vale la pena destacar que dentro del sistema organizado por los Incas, los recursos del Inca muerto no pasan a su sucesor, sino que son manejados por su respectiva *aillu* real, la misma que mantiene también las alianzas alcanzadas por su ancestro fundador. En consecuencia, el nuevo gobernante iniciaba su mandato carente de recursos, por lo que debía armar su propio espacio de poder. Esta situación, permitía el sustento de su familia (*panaca*) y exigía la realización de los cuidadosos rituales que se mantenían con el Inca muerto. Paralelamente, el control de estos recursos por parte de los grupos vinculados a los ancestros, así como el hecho de que el culto a los Incas muertos forme parte de los mecanismos de control religioso de las etnias andinas, permitía la articulación del Tahuantinsuyo y el prestigio de los Incas en la región, mientras que la carencia de recursos del nuevo gobernante lo obligaba a la creación de sus propios recursos y aseguraba así la permanente expansión incaica.

El culto a los muertos configuraba también, finalmente, la relación del hombre con la tierra a través de la existencia de una geografía sagrada donde tanto los muertos Incas convertidos en ancestros, como los dioses y sus adoratorios definen el acceso a tierras al establecer lazos de parentesco entre el hombre y la tierra. Es de esta manera como se explica la relación gente/tierra en un sistema donde no existió el concepto de propiedad y donde la tierra era considerada un bien sagrado y por lo tanto no podía ser poseído ni parcelado. De ese modo, los ancestros momificados resultaban siendo una suerte de garantes de la estabilidad en el Tahuantinsuyo. De un lado, daban lugar a la existencia de grupos de poder al interior de la nobleza (las llamadas *panacas*) y eran ellos a quienes se les asociaba con las decisiones más importantes de la élite cuzqueña. Asimismo, al ser los ancestros superiores al Inca reinante y contar con recursos y alianzas al interior del Tahuantinsuyo, su existencia también aseguraba la expansión dado que como se mencionó el nuevo Inca carecía de recursos y se veía obligado a conseguir alianzas, recursos y realizar nuevas conquistas para consolidar su poder y, eventualmente, ser convertido en ancestro tras su muerte.

Así las cosas, además de los mecanismos de preservación de la memoria, tenemos también mecanismos de apropiación de la misma. Es por esta razón que muchos cronistas, al presentar las biografías de los incas, presentan un sin número de casos en los que distintos Incas aparecen ganando las mismas batallas y venciendo a los mismos jefes. Estos mecanismos de apropiación de las memorias, realizados a través de los rituales en los que participaban los miembros de la élite, resultaban, evidentemente, en un reacomodo del poder de sus miembros. Ahora bien, al margen de la apropiación de la memoria a través de rituales parece ser, por las declaraciones de Huáscar que acabamos de leer de la mano de Sarmiento y Betanzos, que existieron también mecanismos, más violentos, de eliminación de la memoria a través del intento de "matar a los muertos", destruyendo sus momias. Tal vez por eso en la Visita de Huánuco de 1572 haya tanta gente destinada a cuidar las momias de los Incas. Tema que merece, de por sí, una atención particular.



## Referências bibliográficas

ALONSO, Alicia. Las momias de los Incas: su función y realidad social. *Revista Española de Antropología Americana*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, n. 19, p. 109-136, 1989.

\_\_\_\_\_, Los Guaquis incaicos. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, n. 20, p. 93-104, 1990.

ÁLVAREZ, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*. Memorial a Felipe II. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles, Fermín del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998[1588]. 608p.

ARANÍBAR, Carlos. Notas sobre la necropompa entre los Incas. *Revista del Museo Nacional*. Lima, Museo Nacional de la Cultura peruana, n. 36, p. 108-142, 1970.

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Estudios de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Providence: Brown University, 1965[1735]. 408p.

BETANZOS, Juan. *Suma y narración de los incas*. Versión y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas, 1987[1551?]. 317p.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo *Hurin: un espejismo léxico opuesto a hanan*. *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin PEase G.Y.*, vol. 1. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. (2002). Pp. 219-236.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Crónica del Perú. Segunda parte*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Academia Nacional de la Historia, Colección Clásicos Peruanos, 1986[1550-54]. 238p.

DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías*. Cajatambo, siglo XVII. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003. 882p.

ESTENSSORO, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003. 586p.

ESTETE, Miguel. *Noticia del Perú*. Los cronistas de la conquista. Primera serie, #2. París: Biblioteca de Cultura Peruana, 1938. 331p.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios reales de los incas*. Obras completas. Edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María S.J. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Ts. 133, 1960[1609]. 274p.

GISBERT, Teresa. *Iconografía y mitos andinos en el arte*. La Paz: Editorial Gisbert & Cia S.A., 1980. 328p.

GUILLÉN G., Edmundo. *Versión inca de la conquista*. Lima: Milla Batres, 1974. 190p.

GUTIÉRREZ ESTEVEZ, Manuel. Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina. *Anthropologica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, v. 2, p. 5-45, 1984.

HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. 168p.



\_\_\_\_\_, *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012. 191p.

KAULICKE, Peter. *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000. 387p.

MACCORMACK, Sabine. *Religion in the Andes: vision and imagination in early colonial Perú*. New Jersey: Princeton University Press, 1991. 516p.

MOLINA, Cristóbal de. Relación de las fábulas y ritos de los Incas. *Fábulas y Ritos de los Incas*. Edición y estudio de Henrique Urbano. Madrid, *Crónicas de América* 48. *Historia* 16, p. 47-134, 1988[1575?].

PEASE, Franklin. Una versión ecológica del mito de Inkarrí. In: HARTMANN, R. y U. OBEREM (eds.). *Estudios Americanistas. Homenaje a Hermann Trimborn*, v. II. St. Augustin, p. 136-139, 1979.

\_\_\_\_\_. *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. 182p.

\_\_\_\_\_. *Perú, Hombre e Historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*. Lima: Edubanco, 1992. 412p.

\_\_\_\_\_. *Las crónicas y los andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica, 1995. 591p.

\_\_\_\_\_. *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001[1978]. 265p.

PERRIN, MICHEL *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila. (1992 [1976]). 125p.

PITARCH, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. 275p.

POLIA, Mario. *Despierta, remedio, cuenta: adivinos y médicos del Ande*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996. 893p.

POLO DE ONDEGARDO, Juan. Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas. In: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, t. III y IV. Lima: Imprenta y librería Sanmarti y Ca, 1916[1571]. 426p.

RAMOS, Gabriela, *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Cooperación Regional para los Países Andinos, 2010, 362 p.

REGALADO, Liliana. *Sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996. 124p.

SANCHO, Pedro. *Relación de la conquista del Perú*. Versión castellana con anotaciones por Joaquín García Icazbalceta. Madrid: José Porrúa Turunzas; Biblioteca Tenanitla, 1962[1534]. 106p.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los Incas*. Madrid: Biblioteca de viajeros Hispánicos, Miraguano Ediciones, Ediciones Polifemo, 1988[1572]. 191p.

VALCÁRCEL, Luis E. Final del Tawantinsuyu. *Revista del Museo Nacional*. Lima, v. 2, n. 2, p. 79-97, 1933.



ZIÓLKOWSKI, Mariusz. *La guerra de los wawqi*: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite Inka, S. XV-XVI. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997. 425p.

ZUIDEMA, Tom. *Reyes y Guerreros*. Ensayos de Historia Andina. Lima: Fomciencias, 1989. 563p.

*Recebido em: 24 de maio de 2016*

*Aprovado em: 19 de julho de 2016*

