

## Funebria Andina: las informaciones de don Felipe Guamán Poma de Ayala

Virreinato del Perú, siglos XVI y XVII\*\*

*Funebria Andina: the information of don Felipe Guaman Poma de Ayala. The Peru viceroyalty, 16th and 17th centuries*

### RESUMEN

En los Andes la ritualización de la muerte, la articulación del fenómeno en los grandes ciclos cosmogónicos/cosmológicos que explicaba el espacio y el tiempo, y ciertamente la momificación física de los cuerpos (especialmente la de los Señores Étnicos que suponía la monumentalización de estos "hechos simbólicos"), muestra que la cosmovisión en torno a este hecho fue significativamente valorada como esencial dado que fundamentaba desde lo sobrenatural el orden de la vida social. En el siguiente texto analizamos las informaciones históricas del "Intelectual Indígena" don Felipe Guamán Poma de Ayala en su obra Nueva corónica y buen gobierno (ca. 1615), únicamente en relación a lo que menciona sobre la idea de la muerte antes de la llegada del cristianismo a los Andes. Este autor tuvo conocimiento de estas antiguas tradiciones cuando éstas estaban siendo sistemáticamente proscritas por el poder hispánico, desde 1570 hacia fines del siglo XVI. Sus informaciones son importantes porque nos permiten distinguir diferentes tradiciones en torno al tema de la muerte en los Andes: los incas, los mallkus qollas, los yungas de la costa y los chunchus de la selva, lo cual amplía nuestro conocimiento de este tipo de manifestaciones en el pasado andino.

**Palabras clave:** Antiguo Perú – Mitos y Ritos – Felipe Guamán Poma de Ayala – Etnohistoria – Crónica y Memoria Indígena.

### ABSTRACT

In the Andes the ritual of death, the articulation of the phenomenon in the great cosmogonical/cosmological cycles that explained the space and time, and the physical mummification of bodies (especially the Ethnic Gentlemen which involved the memorialization of these "symbolic facts"), show that the worldview around this fact was significantly valued as essential as based from the supernatural order of social life. In the following text we analyze the historical information of the "intellectual indigenous" Don Felipe Guaman Poma de Ayala in his work Nueva Coronica y Buen Gobierno (ca. 1615), only in relation to what he mentions about the idea of death before the arrival of Christianity to the Andes. This author had knowledge of these ancient traditions when they were being systematically proscribed by the Spanish authority, from 1570 toward the end of the XVI century. His information is important because it allows us to distinguish among different traditions on the issue of the death in the Andes: the incas, the mallkus qollas, the yungas of the coast and the jungle chunchus, which extends our knowledge of this type of manifestations about the autonomous Andean past.

**Keywords:** Ancient Peru – Myths and Rites – Felipe Guamán Poma de Ayala – Ethnohistory – Chronicle and Indigenous Memory.

\* Doctor en Historia (Etnohistoria Andina/Novohispana, siglos XVI y XVII), por la Universidad de Chile. Antropólogo Social. Asesor externo del Ministerio de Cultura - DDC, Cusco y asesor externo del Centro Bartolomé de Las Casas, CBC. Prepara su primer libro intitolado "Escritura, Memoria y Tradición Andina Colonial. Los Andes y España, siglos XVI y XVII". CV: <<https://unsaac.academia.edu/AlejandroHerreraVillagra/CurriculumVitae>>.

\*\* Agradecimientos: René Nicolai Riquelme, Profesor de inglés - Santiago de Chile; Claudia Rodríguez, Historiadora - Río de Janeiro, Brasil; José Huamán Turpo, Video-documentalista - Cusco, Perú. A la Revista M. por sus valiosísimas críticas, sugerencias y recomendaciones: quedo en deuda con vosotros.



La muerte en los Andes pre-cristianos es un tema ciertamente apasionante, ya que su realidad ontológica corresponde a una cosmología muy distinta de la cristiana occidental. La muerte en el mundo andino antiguo no implicaba la desaparición de la energía (Camaq) humana o animal, sino su transformación, su transmutación. Lo muerto permanecía vivo en la geografía, en la ecología, en la memoria de los sistemas de parentesco, y en la acción religiosa y política. El cuerpo humano una vez exánime retornaba a la naturaleza adquiriendo una nueva función. Para devenir en "ancestro" los Curaqas (jefes de etnias andinas) debían de cumplir rigurosamente con la tradición. La muerte estaba estratificada. La temática que vamos a analizar, por lo tanto, tiene relación con la forma en que los hombres desarrollaron sus rituales mortuorios en diferentes lugares del Tawantinsuyu (Vovelle, 1985; Rowe, 1995, p. 27-41; Isbell, 1997; Kaulicke, 2016, Cap. 1; Murra, 2002, p. 400; Ramos, 2010, Caps. 1-2-3; Ariès, 2007, p. 63 y ss; Torallas Tovar, 2011, p. 117; Ramos, 2010, p. 17).<sup>1</sup> Este tema es hondamente interesante porque nos permite ingresar en una de las áreas religiosas y culturales más relevantes de los sistemas de creencias y costumbres de los Andes, antes de la llegada del cristianismo.

Nuestra elección del cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala<sup>2</sup> (ca. 1615) se debe fundamentalmente a que en sus informaciones supervivió una memoria indígena precolonial, en la cual yace una cosmovisión en conflicto con la percepción cultural española de la realidad (Herrera Villagra, 2016a, p. 20 y ss).<sup>3</sup> Por ello, vale el intento de usar sus informaciones para un relato más próximo al 'Otro' en este tema particularmente sensible.<sup>4</sup> Como es evidente, el objeto de este texto no es el examen profundo de la Nueva corónica y buen gobierno<sup>5</sup> sino sólo el análisis de aquellas informaciones que nos permiten acceder a la percepción cultural sobre la muerte en el tránsito de la tradición andina antigua a la tradición andina colonial, de allí la cronología elegida: los siglos XVI y XVII.

- 1 Gabriela Ramos indica que "En los Andes, la muerte actuó como una fuerza que no solo tuvo un ímpetu destructor, sino que también fue fundamento en la construcción de la sociedad colonial". En este contexto, la autora expresa que "Los caminos de la negociación y la adaptación quedaban clausurados para ser reemplazados por los de la fuerza, que tenía su correspondiente en el sometimiento y en una aceptación silenciosa, cuando no inauténtica y fingida, que dio lugar a una vida religiosa clandestina" (Ramos, 2010, p. 20).
- 2 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer Nueva corónica y Buen gobierno*. Edición de R. Adorno y J. V. Murra. Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. México: Siglo XXI, 2006 [ca.1615].
- 3 En nuestra tesis hemos analizado el trabajo de Guamán Poma en varios otros aspectos, éste es uno entre ellos. Además de los textos de don Felipe, hemos analizado las obras del Inca Garcilaso de la Vega, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, las cartas dictadas por Titu Cusi Yupanqui y el Manuscrito Quechua de Huarochiri. Si el lector siente curiosidad sobre este particular puede consultar la tesis on line (Herrera Villagra, 2016a).
- 4 Nos apoyamos en algunos trabajos especialmente importantes y útiles, por ejemplo: Valderrama y Escalante (2011, 2016), Millones (2008, 2010) y Sánchez Garrafa (2014, 2016), que aportan valiosísimas interpretaciones basadas en el trabajo de campo etnográfico-antropológico, así como en el conocimiento de la historia cultural andina y de las lenguas quechua y aymara.
- 5 [NOTA DE LAS EDITORAS]: Para mayores detalles acerca del contexto de producción de este libro, ver la presentación de Rolena Adorno. Disponible en: <<http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101126102603/http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/pres.htm>>. Acceso en: 18/12/2016. Para tener acceso al manuscrito y a las ilustraciones que componen la obra, véase el sitio web de Guaman Poma, que es un centro de investigación digital de la Biblioteca Real de Dinamarca, en Copenhague. Disponible en: <<http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101108104654/http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/index.htm>>. Acceso en: 18/12/2016.



## El autor indígena-mestizo: protagonista y testigo

En la época andina tardía existieron ritos religiosos sumamente antiguos que los españoles consideraron “diabólicos”, dadas sus propias creencias de usanza en la época. Enrique Urbano llamó a este asunto “El hecho idolátrico como discurso ideológico de la Conquista” (1999, p. XI). En efecto, aquello fue una falacia para justificar la colonización. ¿Con qué tipo de cultura se encontraron Francisco Pizarro y la hueste expedicionaria? Sin duda con un sistema de creencias religiosas radicalmente distinto. En los Andes los muertos coexistían con las deidades y con los vivos. ¿Qué lugar ocupaba la muerte en los Andes? Un lugar de preeminencia sin duda; un culto a los muertos organizado e institucionalizado, en el cual el cuerpo inerte experimentaba un tratamiento especial. En efecto, el cuerpo humano era depositado en espacios fúnebres con ajuares y comida. Ello porque se pensaba que el Camaq del individuo realizaba un viaje a un sitio especial, a un pueblo de espíritus situado en altas montañas, como el Coropuna (Valderrama y Escalante, 2011).

Contradictoriamente con el espíritu de “predicar el Evangelio”, los colonos españoles buscaron sistemáticamente las sepulturas antiguas, no precisamente para santificar los restos humanos sino para saquear los ricos ajuares con que eran inhumados los “gentiles”. Este hecho llegó al paroxismo como la búsqueda del Dorado. Los entierros de los muertos en Europa, por su parte, eran básicamente realizados en cementerios o catacumbas, mediante ritos propios de la concepción cristiana del cuerpo y del alma, se guardaba luto, se aspiraba la ascensión celeste, incluso se pagaba por la “descarga de la conciencia”. Juan Carlos Estenssoro (2003, p. 122) dice que: “Hay que recordar que, por el contrario, la religión cristiana rechazaba todo cuidado al cuerpo de los difuntos por ser sólo el receptáculo del alma inmortal que, sólo ella, merecía la atención y debía ser objeto de preocupación o cuidados (ningún ritual relativo al cadáver después del entierro tenía efecto sobre el alma de la que estaba separado).” La percepción sobre la separación del cuerpo y del alma definía la sensibilidad medieval sobre este asunto. En la cosmología cristiana, el alma libre de “pecado” del difunto accedía al reino del cielo, junto a Dios y su Hijo. El Inca Garcilaso de la Vega, escritor mestizo, autor de los notables *Comentarios Reales* [1609]<sup>6</sup>, y descendiente por línea materna de los incas del Cuzco, antes de morir pagó derechos por una capilla en la Catedral de Córdoba, donde reposaran originalmente sus restos mortales. No podía sustraerse a la mentalidad de la época, y posiblemente creía firmemente en los sacramentos cristianos. Así dibujadas ambas tradiciones culturales nos resultan bastante diferentes.

En el mundo andino, según inferimos de la obra aquí comentada, otra esfera espiritual y filosófica del pensamiento religioso, el cuerpo humano al expirar tenía al menos dos destinos: uno, la momificación en el caso de los dignatarios de las élites étnicas y su ubicación en pucullos o chullpas,<sup>7</sup> y dos, el entierro o inhumación en lugares situados en cerros y montañas.

6 DE LA VEGA, Inca Garcilaso. *Comentarios reales de los Incas*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985 [1609].

7 “Chullpas”: torres funerarias de barro y piedra que se construían para depositar los restos de los Curaqas. Pucullos es una palabra que usa Guamán Poma para referirse a las Chullpas (sinónimo). Otro tema asociado es

En la costa, los cuerpos eran situados en cámaras subterráneas colectivas. En algunos ayllus los muertos eran conservados en las casas de los deudos. Parece que la creencia funeraria indicaba que mientras el cuerpo se mantuviese en buen estado el individuo y su memoria no moría. En este sentido, la “momia” (“bulto” le llamaron los españoles) adquiriría un Camaq<sup>8</sup> de Huaca. También hemos visto que la muerte era una solemne oportunidad para realizar sacrificios de varios tipos (vidas humanas y animales, objetos rituales de oro y plata, alimentos y bebidas, vajillas y ceramios, mullu), que los pusiese en contacto con las altas deidades o los transformase en parte de ellas como huacas o apus, o más recurrentemente como ancestros míticos en forma de mallquis, como en el caso específico de las magníficas momias de los Incas, depositadas en el Qoricancha.<sup>9</sup> En nuestras investigaciones históricas hemos querido volver al análisis cuidadoso de estos materiales del siglo XVI, y precisamente a partir de estas lecturas hemos propuesto una nueva mirada sobre las memorias históricas que detectamos en la documentación colonial (Herrera Villagra, 2012, p. 21 y ss; 2016b, p. 423 y ss).<sup>10</sup>

Según indica Felipe Guamán Poma de Ayala<sup>11</sup> —el cronista indígena que elegimos para analizar sus informaciones, y que ha sido objeto de múltiples investigaciones, libros y ensayos,<sup>12</sup> en cada una de las cuatro regiones que los incas controlaron existieron diferentes formas de tratar el cuerpo de los difuntos. Estos ritos obedecían a maneras particulares de los deudos de entender y comprender la muerte, el “viaje” que suponía se realizaba a un “pueblo de muertos”, y especialmente el hecho de relacionarse con el sistema de creencias religiosas que dieron sustento a las diversas sociedades étnicas en la época álgida del Tawantinsuyu (ca. 1450-1530), es decir, la época de mayor expansión territorial. Don Felipe, cuya familia perteneció a un área territorial de Huamanga en la Sierra Central del área Chinchaysuyu, describe de manera detallada la forma en que los grupos étnicos regionales trataban este tema, y lo que los diferenciaba mítica y ritualmente entre sí. Estas materias nos servirán para entender el vínculo que existió entre el ser humano con las deidades, con las huacas, los apus y los mallquis, cada uno de estos fenómenos con su propia ontología cultural.<sup>13</sup>

---

el de los hombres o mujeres que una vez muertos se transformaban en piedra (litomorfosis), en huacas, que adotaban una nueva función según la ideología antigua, como, p.e., controlar recursos de agua. En la guerra de los Incas contra los Chancas, ciclo mítico-histórico de gran importancia, hombres de piedra o Pururaucas lucharon a favor de los Incas y ayudaron a vencer a los Chancas. Así mismo, el mundo anterior a Tiwanaku era oscuro y quienes habitaron ese mundo fueron convertidos en piedras cuando apareció el Sol. Estos temas y otros los estamos estudiando mientras continuamos preparando nuestro libro que a partir de la Tesis Doctoral aludida, esperamos terminar y publicar en 2017.

8 “Camaq”: fuerza vital.

9 Muchas de estas informaciones están disponibles en las obras de CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Crónica del Perú*. Primera Parte. Lima: Fondo Editorial PUCP/Academia Nacional de la Historia, 1996 [1550], Cap. XCIII-Cap. C; BETANZOS, Juan de. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo*. Nueva edición de Suma y narración de los incas. In: HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco & CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (Eds.). Lima: Fondo Editorial PUCP, 2015 [1551], Caps. I-II-II-IV; y ONDEGARDO, Polo de. Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros... In: LAMANA FERRARIO, Gonzalo (ed.). *Pensamiento colonial crítico*. Textos y actos de Polo Ondegardo. Estudio biográfico de. Lima: IFEA/CBC, 2012 [1571], p. 270-277, por ejemplo.

10 El texto de Taylor (2000) es igualmente fundamental en este reflexión. También: Hernández Astete (2016, p. 7 y ss).

11 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615].

12 La bibliografía sobre la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala es enorme. Sólo mencionaremos algunos títulos que indican la gran variedad de temáticas que se han tocado sobre el prestigioso cronista indígena. Adorno (1992), López-Baralt (1993), Cox (2002), Chang-Rodríguez (2005), Quispe-Agnoli (2006), Holland (2008), Ossio (2008). Es evidente que a pesar de la calidad y cantidad de trabajos sobre don Felipe todavía hay bastante por escribir.

13 “Huaca”: cosa, lugar, animal, hito geográfico, tenido por sagrado. “Apus”: montañas nevadas que representan simbólicamente a Curaqas muertos o ancestros míticos. “Mallquis”: momias propiamente tales.

Veamos, entonces, los principales ritos fúnebres que expone el cronista. Esta experiencia además nos permite conocer de qué modo los saberes andinos e hispánicos se combinaron en el discurso histórico de esta obra colonial. A continuación, junto con un micro análisis etnohistórico y antropológico, que el lector encontrará más detallado y amplio en nuestra tesis (Herrera Villagra, 2016a), veremos entonces en qué consistieron estos ritos de muerte. Nos servimos de las imágenes dibujadas de Guaman Poma para aprovechar mejor forma y contenido de esta interesante evidencia literaria e histórica.

## Cuerpo humano y naturaleza

### *Los Incas del Cuzco*

Los incas fueron un grupo étnico que lograron construir un vasto reino confederado en el mundo andino en su última fase de autonomía, es decir, antes de la llegada de los conquistadores españoles. Su irrupción en la historia de los Andes podemos situarla entre los siglos XII al XVI. Se piensa que en sus orígenes fueron linajes de Tiwanaku que buscaban un “nuevo comienzo”, posterior a la decadencia de esta importante sociedad altiplánica. También se cree que los migrantes pudieron haber aprovechado las instalaciones o las redes parentales de otra sociedad muy importante: Wari. A medida que ganaban poder en el Valle de Aqhamama, los Incas aumentaron sus posibilidades de imponerse ante otras etnias, cosa que en efecto consiguieron en el lapso de un siglo. Fundaron su centro sagrado en este valle al que llamaron Qosqo. Pero su principal cualidad fue haber construido un ámbito de control enorme al que llamaron Tawantinsuyu, el reino de los cuatro territorios (Norte, Este, Sur y Oeste), posiblemente en el siglo XIV o XV. Sus instituciones y estructuras socio-económicas y su sistema de creencias destaca en el mundo de los estudios históricos y antropológico dada su singular cultura, única en el mundo. Los Incas también se han hecho reconocidos por sus excelentes obras de arquitectura e ingeniería, así por su sistema económico colectivista. Son por derecho propio *World Heritage*. En esta oportunidad nosotros relevamos del mundo religioso o cosmovisión su especial perspectiva sobre la muerte.

En la Figura 1 observamos un acto simbólico de gran trascendencia: el transporte en andas del mallqui inca. El mallqui es la momia real de un Sapa Inca. Podemos imaginar al mallqui de Inca Pachacuti, que presidía el ritual de los muertos en el mes llamado Aya Marçay Quilla, llevado ceremonialmente hacia la plaza Haucaypata donde se realizaban grandes ceremonias, justamente cuando se producían solsticios y equinoccios que fundamentaban la cosmovisión incaica. El mallqui era una representación simbólica de poder que tenía cualidades oraculares. Por esta razón esta era una práctica política y cultural privativa de las élites indígenas en los Andes antiguos. Los runas o campesinos no tenían la posibilidad de transformarse en Apus o Mallquis, sino que accedían a inhumaciones simples en áreas consagradas, aunque en su concepción cosmológica sí podían acceder a los “pueblos de muertos”, como indicaremos más adelante.





Figura 1: Noviembre. La fiesta de los difuntos

Para Felipe Guaman Poma de Ayala, la Fiesta de los Muertos no se celebraba una vez al año, como ocurría en el calendario español cristiano. Esta interpretación muestra cómo don Felipe intentaba a través de las letras y de la iconografía hacer "calzar" las tradiciones cuzqueñas y andinas con las instauradas con la hegemonía española. Lo interesante de la imagen es que nos permite visualizar el esquema de cargar a los mallquis cuzqueños (los Sapa Inca) en las respectivas ceremonias que se llevaban a cabo según un ordenamiento cíclico, perfectamente organizado, que les permitía a los Incas controlar las relaciones entre las deidades, ellos y las social y obtene-los dones de la naturaleza (Herrera Villagra, 2016a).



Fuente: Biblioteca de Copenhague, "El espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala". Disponible en: <[www.kb.dk/elib/mss/poma/](http://www.kb.dk/elib/mss/poma/)>.

En la siguiente figura (Figura 2), en tanto, observamos el rito familiar y público que realizaban los deudos del inca difunto. Nótese el uso de la chicha ritual que como alimento sagrado cumplía también la función de catalizar las emociones y el ritual político. En ambos casos estamos en presencia de un hecho cultural fundamental: la presencia del Inca-Mallqui que permitía el vínculo esencial entre los vivos y la naturaleza, y cumplía funciones oraculares según hoy se admite ampliamente (Ossio, 2016; Curatola Petrocchi, 2016).

Figura 2: Entierro del inca

Para Felipe Guaman Poma de Ayala, los ritos realizados con motivo de la muerte del Sapa Inca, un ser semidivino, incluía un protocolo con gran despliegue de recursos, actos y símbolos religiosos, y que constituían además un gran cambio en los círculos cíclicos del tiempo y del espacio. Significaba la reorganización de la sociedad cuzqueña, probablemente también el comienzo de las luchas sucesorias, y para efectos de la política de la memoria, implicaba el establecimiento de una nueva deidad en el Qoricancha, junto a su Coya, que quedaba en manos de la Panaca, la corporación que constituía el grupo parental directo del soberano muerto (Herrera Villagra, 2016a).



Fuente: Biblioteca de Copenhague, "El espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala". Disponible en: [www.kb.dk/elib/mss/poma/](http://www.kb.dk/elib/mss/poma/).

En la Figura 2, Guamán Poma propone que el rito funerario incaico tenía como uno de sus principales gestos el consumo de chicha, la cual no solamente se libaba en los espléndidos vasos de oro y plata (keros/aquillas), sino que también se vertía abundantemente al río Saphy y a la Pachamama, en un simbólico gesto de agradecimiento por los dones brindados, así como también para la eternización de los hechos notables del Sapa Inca fallecido, cuya memoria era guardada por su Panaca o descendencia real,<sup>14</sup> y reproducida en cantos, poemas y mitos narrativos. Los cronistas españoles captaron estas 'tradiciones de la memoria' y la oficializaron

14 "Panaca" (palabra quechua) es la familia consanguínea de ayllus que poseía jerarquía de incas cuzqueños, o sea, de 'sangre real'.

a través de la llamada Qhapaq Cuna o descendencia de los 12 reyes incas muertos.<sup>15</sup>

Estos ritos de Estado eran todos realizados en la plaza Haucaypata, según el cronista Pedro Pizarro [1571] lo testificó.<sup>16</sup> También se depositaba este líquido alimenticio y ritual en las cerámicas que acompañaban al dignatario en el Qoricancha. Se les daba 'de comer' alimentos tales como maíz, papas y otros. Asimismo, su coya o mujer principal cuando fallecía era ubicada al costado del esposo difunto. Desde la época del Inca Pachacutec, al parecer, los mallquis de los anteriores incas fueron trasladados de acuerdo al ordenamiento de este refundador de la sociedad inca, desde sus canchas de origen al templo que recientemente Pachacutec había reconstruido magníficamente: el ya aludido Qoricancha (ca. principios del siglo XV). Allí entonces mantuvieron los cuerpos momificados o 'muertos vivos', en el sentido de que mantenían sus prerrogativas políticas y económicas para sus descendencias, con sus respectivos grupos de sirvientes que velaban para su cuidado ritual perpetuamente. Cada mallqui 'conservaba' sus propiedades, en el sentido de que quedaban en manos de sus deudos, o sea de sus descendientes: tierras, chacras y la fuerza de trabajo de los yanacunas, mitimaes y runas.

Un hecho inesperado, y ciertamente muy interesante, es que Guamán Poma se refiere al cuerpo del Inca embalsamado como "Yllapa"<sup>17</sup> (el Trueno), y por otro lado parece asociar el concepto Mallqui a una función de Curaqas; su padre, en efecto, se llamaba Martín Guaman Mallqui.<sup>18</sup> El hecho económico citado quedó atestiguado en la crónica española del siglo XVI en la pluma de Polo de Ondegardo, quien averiguó que las tierras eran divididas en tres segmentos: tierras de las Panacas Incas, del Sol y las deidades, y las tierras de los runas.<sup>19</sup> En este esquema, el cabeza de familia legaba sus propiedades a sus deudos, quienes quedaban a cargo del mallqui. Se ha dicho que el Sapa Inca Huáscar se percató de esta costumbre religiosa y se opuso a ella considerándola nociva para la economía cuzqueña (Rostworowski, 2014, p. 141 y ss; Conrad y Demarest, 1988, p. 109 y ss). Para el Sapa Inca vivo resultaría fácil visitar el interior del templo y entrevistarse con la momia-oráculo, según la ideología ritual oficial (podemos imaginar p.e. a Huáscar realizando oráculos con la momia de su padre Huayna Cápac). Por otro lado, podemos verificar que la conversión del Sapa Inca con el mallqui tenía al menos dos variantes: una, la momificación directa de su cuerpo y de la Coya, y, dos, el cuerpo de los incas con menor jerarquía en lugares especiales tales como chullpas (Rostworowski, 2007, Cap. 2), que hemos observado en nuestros trabajos de campo en Calca, Písaq, Paucartambo o

15 Consultese el famoso texto de los *Quipucamayoc* [1542]. In: Velaochaga Dam, Herrera Villagra y Warthon Calero (2016).

16 Dice Pedro Pizarro al respecto: "Era ver la gente que en este Cuzco había, que ponía admiración; todas la más de ella servía a estos muertos que tengo dicho, que cada día los sacaban a la plaza, sentándolos en rengle, cada uno según su antigüedad, y allí comían los criados y bebían y las criadas. Para los muertos hacían unas lumbres delante de ellos de una leña que tenían labrada y cortada muy igual, y muy seca, y encendida esta, quemaban aquí todo aquello que al muerto le habían puesto delante para que comiesen de todo lo que ellos comían, que aquí en este fuego lo consumían. Tenían también delante de estos muertos unos cangilones grandes (que ellos llamaban birques) de oro, u de plata, u de barro, cada uno como quería, y aquí echaban la *chicha* que al muerto le daban, mostrándosela, convidándose unos muertos a otros, y los muertos a los vivos y los vivos a los muertos" (PIZARRO, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. México: FCE, 2013 [1571], p. 91). Pedro Pizarro entró el Cuzco en noviembre de 1533 junto a Francisco Pizarro y la hueste conquistadora, por lo tanto conoció directamente los ritos que comenta en su obra.

17 Sobre "Yllapa" véase el trabajo de Baulenas i Pubill (2016a; 2016b). También, MacCormack (2016, Cap. III).

18 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615], p. 263.

19 ONDEGARDO, Polo de. 2012 [1571], p. 343-363.





Sillustani, y también tumbas, cavidades naturales o artificiales en escarpadas laderas en cerros y montañas.<sup>20</sup>

Se establecía una estratificación mortuoria, según la jerarquía del occiso. En los dibujos de don Felipe podemos observar estructuras pétreas que contienen cráneos y huesos de otros difuntos en urnas u hornacinas. Esto pudiese parecer perfectamente como un cementerio católico, lo cual no es raro dado que el plan de la obra de Guamán Poma asume la idea de que la Providencia ya se había anticipado a la llegada de los cristianos. Pareciera entonces una superposición estética, en el sentido de imágenes iconográficamente distintas que yuxtaponen ambas culturas, lo cual refrenda la idea de su texto como fruto de una estructura textual y semántica polar. No queda completa la observación si obviamos lo que nos dice el extirpador de "idolatrías" sobre los mallquis:

*Después de estas huacas de piedra [se refiere a las "guancas"] la mayor veneración y adoración es la de sus malquis, quien en los llanos llaman munaos, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las huacas, los cuales en los campos en lugares muy apartados, en los machays, que son su sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o de cumbi. Tiene estos malquis sus particulares sacerdotes y ministros y les ofrecen los mismos sacrificios y hacen las mismas fiestas que a las huacas [...] En estos malquis, como también en las huacas, tienen su vajilla para darles de comer y beber, que son mates, y vasos, unos de barro, otros de madera y algunas veces de plata y conchas de la mar.<sup>21</sup>*

Los mallquis cumplían la función de ser oráculos que eran muy relevantes para la mentalidad mágica y cíclica de los antiguos andinos. Remitámonos ahora a los textos informativos de nuestro autor referentes al modo de "entierro" del inca:

*[L]e balsamaron cin menealle el cuerpo y le pucieron los ojos y el rostro como ci estubiera bibo y le bestían rricas bestiduras. Y al defunto le llamaron yllapa que todos los demás defuntos les llamauan aya y le enterrauan con mucha baxilla de oro y plata. Y a los pages y camareros y mugeres que él quería le matan y a la muger la más querida lo lleuaua por señora coya. Y para ahogar éstos primero les enborrachauan y dizen que le hacía abrir la boca y le soplauan con coca molido hecho polbo. Todos yuan balsamados y lo ponía sus lados y tenían un mes el cuerpo y en todo el rreyno hazen grandes lloros y llantos con canciones y múcicas, baylando y danzando, llorauan. Y, acauado el mes, enterrauan y lo lleuan a la bóveda que llaman pucullo con grande procición y solene, todo aquel mes hasta enterrallo. Ayunauan sal todo lo acostumbrado y ofresen oro o plata y ganados, rropa, comida en todo el rreyno. Otro*

20 Trabajo de campo para la tesis doctoral ya citada (Herrera Villagra, 2016a).

21 Véase ARRIAGA, Joseph Pablo de. *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cusco: CBC, 1999 [1621], p. 34.

*tanto se hase con los señores principales capac apo y no a otro nenguno en todo el rreyno. Acauado de enterrar, el otro mes entran a la penitencia y ayunan todos los hijos lexítimos o uastardos y los prencipales todo el rreyno.*<sup>22</sup>

Tres meses indica el cronista que duraban los ritos mortuorios, al cabo de los cuales se resolvía la sucesión real. Podemos encontrar una conexión política en el nivel de la élite de la sociedad cusqueña ya que se resolvían asuntos de poder y del Estado de manera ritualizada. Visualizamos además cómo los incas preparaban ritualmente el cuerpo embalsamado del difunto utilizando todo tipo de objetos suntuarios: máscaras, ropas finas, vajillas... Es de destacar la información según la cual al difunto Sapa Inca se le llamó "Yllapa", mientras que a los otros señores de rango inferior se les llamó "aya". En rigor, "Yllapa" (o Libiac Cancharco, como se le llamaba a esta deidad en la Sierra Central) era la reconocida deidad del trueno, del rayo, del granizo y de la lluvia, tan importante en materias económicas agropecuarias, dado que el agua era elemental para el cultivo y para la crianza de los rebaños estatales, y cuyo lejano origen puede estar ubicado en el Altiplano (época Tiwanaku-Wari). Su importancia era fundamental para la obtención de aguas abundantes propicias para la agricultura, el crecimiento del pasturaje y la crianza y reproducción de animales, en el Altiplano y en la Sierra. Los alimentos que eran ofrendados, en tanto, tenían relación con la creencia andina de que el extinto debía sustentarse en el Hanan Pacha sin dificultades.

Estamos aquí ante una situación de doble carácter ontológico de la funebria inca: por una parte, el cuerpo momificado quedaba entre los vivos como mallqui/oráculo, pero por otro lado el Camaq o ánima pasaba a existir en "pueblos de muertos", ubicados en Hanan Pacha o en alturas nevadas como en el caso del nevado Qoropuna. En esta idea de doble carácter vemos la diléctica colonial cristiano-andina fundiéndose, ya que los sacerdotes de la iglesia alegarán por su parte la existencia del Cielo como morada de los muertos, al lado de Dios y su Hijo. El Inca Garcilaso de la Vega opina que: "Cuando moría el inca [...] 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 [...] tuvieron en su gentilidad que después de esta vida había otra semejante a ella, corporal y no espiritual".<sup>23</sup> No tenemos mayor claridad en este asunto hasta el momento. Ciertas categorías supuestamente andinas fueron resemantizadas por el proceso de evangelización dirigido por las políticas lingüísticas de la iglesia. El análisis de este asunto es elemental para comprender la cultura andina, sin duda. Estenssoro señala que:

*Los evangelizadores están lejos de no intervenir en la lengua: ciertas propuestas de traducción son su elaboración directa como también lo es el rechazo de otras [...] Las palabras están sometidas a la presión de los contenidos propuestos por la doctrina y se mostrarán, en su uso*

22 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615], p. 263.

23 DE LA VEGA, 1985 [1609], p. 18.

*y asimilación, más o menos flexibles a ceder, en todo o en parte, su sentido primigenio.* (Estenssoro, 2003, p. 89).

Por su parte, objetos preciosos que en la colonia y en la república estimularon —y aún estimulan— el saqueo de tumbas y de santuarios, revelaban la posición social de élite de la momia real. Sus sirvientes eran sacrificados para que sirviesen en el otro mundo al dignatario difunto ya que su poder terrenal no desaparecía, éste pasaba a ser parte de la memoria del grupo corporativo que conservaba parte de su antiguo poder. La Coya, mujer principal del Inca, también tenía el deber de acompañar al Sapa Inca en su destino de mallqui, aunque Guamán Poma no indica expresamente el modo en que la mujer real (o principal) moría. Probablemente a la muerte de Inca ella quedaba viva preocupada de las labores políticas del hijo sucesor gobernante, como al parecer sucedió con Mama Anaguarque y Mama Ocllo, madres de Túpac Yupanqui y Huayna Cápac, respectivamente. La Coya no era sacrificada, ni cometía suicidio ritual. Es probable que, en cambio, otras mujeres del inca, las secundarias, sí fuesen sacrificadas o que ellas mismas eligieran el sacrificio. Esto se vincula con la hipótesis de la sociedad inca como sociedad matrilateral. El cronista indica que a los sirvientes sacrificados los “ahogaban”, es decir, les hacían ingerir algún tipo de bebida alcohólica, hojas molidas de coca o plantas alucinógenas (quizás *Echinopsis pachanoi*, o tal vez *Banisteriopsis caapi*), y perdían la vida intoxicados probablemente sin conciencia y sin dolor, dormidos, aunque sí conscientes del valor y del sentido del sacrificio que, en parte, realizaban por una convicción religiosa basada en la tradición y en el prestigio del hecho y, en parte, obligados por la etiqueta de la muerte del Sapa Inca. Se sabe que lugares de altura como los Apus nevados servían para depositar estas ofrendas humanas: las momias Juanita (Perú) y el Niño del cerro El Plomo (Chile) son excepcionales ejemplos de esto. Los hallazgos de Lullaillaco (Ceruti, 1999), los llamados “Niños del Volcán”, confirman que la Qhapaq Qocha era una tradición tan arraigada y tan prestigiosa que constituían un hecho esencial en la cosmovisión andina (Ceruti, 2003). Es posible que hayan existido otros lugares de inhumación sacrificial y ceremonial, pero se han perdido muchas de sus huellas debido al huaqueo sistemático de siglos (Duviols, 1977).

A continuación, nuestro cronista revela que eran embalsamados y depositados en el sitio jerárquico que le correspondía al cuerpo en una bóveda pétreo o “pucullo”. Esto último parece un error que cometió Guamán Poma, puesto que sabemos que las momias no eran depositadas en torres funerarias, sino que eran enviadas, una vez intervenidas, al Qoricancha, a un recinto especial donde estaban los cuerpos de todos las parejas reales, testigos de ellos son los primeros cronistas de los Andes: Francisco de Jerez [1534], Pedro Sancho de la Hoz [1534], Cristóbal de Mena [1534], Miguel de Estete [1535] (Velaochaga Dam, Herrera Villagra y Warthon Calero, 2016) y también Pizarro [1571]. Don Felipe no era cuzqueño, no conocía en detalle el sistema de culto a los mallquis reales, pero tampoco el cuzqueño Inca Garcilaso de la Vega lo sabía con certeza. La memoria andina experimentó pérdidas irremediables entre 1533 y 1600, y la escritura no tuvo, con todo, un poder absoluto en su restauración o en su preservación.

Al cabo de la muerte del Sapa Inca y de sus sirvientes, entre el primer y el segundo mes,

ocurrían los actos que hemos mencionado. Todo este tiempo era minuciosamente ritualizado y es de imaginar que quedase inscripto, si cabe decirlo así, en la tradición oral (himnos o canciones o relatos), pero también en soportes comunicativos materiales como quipus, keros y aquillas, en los tocapus de los textiles cumbi, en las hipotéticas tablas pintadas al interior de la esfera ceremonial, si es que estas lienzos de madera cromáticos existieron realmente en el llamado "Poquen Cancha", del cual Cristóbal de Molina<sup>24</sup> señaló que era una Casa del Sol donde su guardaban imágenes pintadas en tablas, o en las piezas metalúrgicas de orfebrería (como los Huauquis o dobles de piedra u oro), y, en fin, en cualquier tipo de soporte que permitiese dejar memoria del Único Señor. Estas evidencias nos conectan con la existencia de un sistema de signos andino (Herrera Villagra, 2016b), asunto que es necesario en lo sucesivo profundizar.

En el transcurso del tiempo dedicado a las exequias de estos cuerpos existió una actitud colectiva de respeto absoluto por las exequias regias que involucraba a toda la Panaca o familia real y también a las otras Panacas y grupos étnicos que se vincularon con el inca muerto, como sus Yanaconas o sirvientes, incluyendo desde luego al pueblo (runa), quienes adoraban en vida al Hijo del Sol (Cieza de León [1550]; Betanzos [1551] y Ondegardo [1559-73]) como una deidad viviente, y en la muerte como mallqui. Aclaremos que cada dignatario muerto había fundado su propia Panaca que se dedicaba al disfrute de sus posesiones y al cultivo de su memoria, sin lesionar la imagen sagrada del Sapa Inca vivo, al sucesor. En consecuencia, en toda la ciudad del Qosqo se "hacen grandes lloros y llantos con canciones y músicas, bailando y danzando lloraban", especialmente en Haucaypata. Al cabo del segundo mes de ceremonias el cuerpo era llevado al lugar denominado "Pucullo", en el cual era inhumado introduciéndosele en la bóveda especial. Todo esto se realizaba solemnemente a través de grandes procesiones. Los deudos ayunaban sal y se ofrecían objetos de oro o plata como ofrendas, igualmente animales (perros, cuys, llamas), ropa fina o Cumbi, bebidas y comidas... Luego se construía una "memoria oficial" sobre el fallecido y sus obras. En quechua "Memoria" se dice "Yuyainin", según el sacerdote lingüista Domingo de Santo Thomas.<sup>25</sup> Este dato indica que existió una forma de historiar los hechos ritualizados en la sociedad inca que se relaciona con la palabra "Memoria".<sup>26</sup> Estas memorias fueron captadas por la pluma de don Felipe, y, por ello, constituye una tradición historiográfica colonial que posiblemente encarne una memoria indígena colonial afecta siempre a los estragos del tiempo.

Guamán Poma también nos comenta que ceremonias similares a ésta se llevaban a

24 MOLINA, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Enrique Urbano. Lima: Fondo Editorial USMP, 2008 [1575], p. 4 y ss.

25 SANTO THOMAS, Fray Domingo de. *Vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua editor, 1560. 426p., p. 75. Kaulicke afirma: "El término memoria, sin embargo, no se ha escogido para convertir la respectiva información disponible en pretexto para una discusión teórica, sino porque aparece como tal en las crónicas o documentos más tempranos del siglo XVI, en especial en relación a la aristocracia incaica. Ante la acostumbrada retórica de identidad, un término obviamente relacionado con la memoria, como constructo moderno de una especie de subconciente del hombre andino que supuestamente une la amnesia histórica con una asombrosa retención cultural no deja de sorprender el alto significado del que la memoria gozaba, al parecer, en estos círculos privilegiados". Expresión con la cual concordamos plenamente (Kaulicke, 2016, p. 324).

26 Para la REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE) 'Memoria': "1. f. Facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado. 2. f. Recuerdo que se hace o aviso que se da de algo pasado. 3. f. Exposición de hechos, datos o motivos referidos a determinado asunto [...]". Disponible en: <<http://www.rae.es/>>. Acceso en: 10/09/2016.



cabo cuando fallecían los llamados “Cápac apo”, acto privativo de dicho tipo de autoridades en la jerarquía incaica. Luego de los “entierros” recalca que “el otro mes entran a la penitencia y ayunan todos los hijos legítimos o bastardos, y los principales”, en el Qosqo donde eran realizadas estos ritos funerales. En el tercer mes culminaban los ritos mortuorios; se asumía que el ciclo de ceremonias había terminado, con lo cual los vivos retornaban a sus actividades cotidianas y rutinarias guardando para siempre la memoria del mallqui.<sup>27</sup> Las memorias, en suma, eran guardadas por las Panacas que conservaban sus hechos y acciones en el interior del grupo parental. Para ello seguramente se utilizaba la tradición oral y la correspondiente mnemónica sígnica ya mencionada, la de las “tablas pintadas”, otro de los temas delicados del cual casi nada se sabe aún. Guamán Poma señala que en el tercer mes los incas entraban “a sacrificar al templo de Curi cancha a la casa del sol”, donde se realizaba, en el caso de los jefes supremos, el complejo y delicado tema de la sucesión del gobierno (Regalado de Hurtado, 1996, Cap. III).

Allí se daban cita los allegados al jerarca difunto y los hijos o parientes que aspiraban al cargo de Sapa Inca. Entre ellos uno era elegido por “Cápac Inga”, tal como lo expresa don Felipe. Era el “Padre Sol” quien elegía a este sucesor, y quien le ofrecía la borla imperial, la mascapaicha. El mecanismo probablemente lo decidía materialmente la Coya y la Panaca del soberano fallecido, de acuerdo a la noción ‘del más capaz’ que el propio Sapa Inca todavía vivo había institucionalizado haciéndose acompañar en el co-gobierno por su favorito. Esta materia es controversial, pero con todo nos ayuda a entender la idea de continuidad al menos para el caso de los tres incas más notables: Pachacutec, Túpac Yupanqui y Huayna Cápac. En este acto ritual en el cual el cuerpo del soberano muerto mantuvo un tipo de poder y sobre todo ingresa en el poderoso imaginario de la cosmovisión andina, subyace la idea de la existencia de un dispositivo político compuesto por oficiales, alianzas familiares, así como también alianzas étnicas con otros grupos influyentes, que facilitaron y validaron la sucesión, un acto político y religioso recubierto de ritualidad, tan complejo que incluso pudo culminar con la existencia del Tawantinsuyu cuando ocurrió la lucha entre los “sucesores” de Huayna Cápac, Huáscar y Atahualpa (ca. 1529-1533).<sup>28</sup>

De este complicado acto de sucesión surgían entonces los dos jefes supremos del Tawantinsuyu para la administración del gobierno diárquico, según aquellos que han propuesto esta idea estructuralista (Duviols, 1979; Wachtel, 1976; Zuidema, 1995). Rostworowski afirmó respecto de la guerra sucesoria que posiblemente hubo un sordo conflicto entre dos Ayllus reales incaicos: el Hatun Ayllu o Yñaca Panaca, familia de Pachacutec, y el Cápac Ayllu, familia

27 Creemos que este aspecto de la vida social incaica pudo estar inserto en el “Sistema de Ceques” que ordenaba cíclicamente los acontecimientos regulares del mundo natural y sobrenatural, aspecto cultural orgánico que además pudo reforzar la disciplina de la organización social mediante el establecimiento de los mallquis custodiados por las Panacas en cada ceque del sistema y por sus aliados étnicos principales. Sobre el “Sistema de Ceques” de la sociedad inca, véanse los interesantes libros de R. T. Zuidema (2011), M. Ziolkowski (2015) y B. S. Bauer (2016), quienes matizan la discusión y establecen la morfología general del fenómeno, así como nos entregan fuentes, hipótesis y sugerentes conclusiones que, con todo, aún no logran delinear del todo este interesante avance en materia socio-religiosa de la sociedad inca. Por su parte, si los mallquis estaban en el Qoricancha, el centro del concepto ritual de centro desde el cual surgían las líneas de los ceques, es posible que exista una específica implicación político-religiosa que por ahora no podemos explicar; queda como hipótesis de trabajo para futuras investigaciones. Este tema es llamativo pues afecta la política de la “memoria ritual” con respecto a los sucesivos Sapa Inca.

28 Véase Hemming (2004), Rostworowski (2014), Pease (1991).

de Túpac Yupanqui (Rostworowski, 2007, p. 123 y ss; 2014, p. 179 y ss). Los demás miembros de las Panacas “quedan por auquiconas, príncipes, y sobrinos y nietos son príncipes”, dice Guamán Poma, y todos ellos debían obedecer al elegido y concurrir a los cargos de administración del Tawantinsuyu.

Como podemos advertir, en estas informaciones de Guamán Poma aparecen casi superpuestas las ideas de sucesión monárquica europea y la idea de la sucesión por primogenitura, según la tradición europea medieval, muy diferentes de la idea andina de la sucesión que en general podemos identificar con la premisa: «Gobierna el mejor», aunque tampoco dejamos de pensar en la sucesión de padre a hijo, sin caer en la primogenitura ‘a la europea’, como en la tríada mencionada arriba, así como el co-gobierno o diarquía (Duviols, 1979). En cualquier caso, no hay duda de que estamos ante una sociedad de morfología compleja en la cual el sistema de creencias en torno a la muerte cumplió una notable función, en este caso la de transformar a un soberano en ancestro deificado y cabeza de su linaje. La muerte era parte de la ideología incaica, dándole sentido a las relaciones entre los vivos y los ancestros, lo cual generaba cohesión étnica y cultural.

Figura 7: Mapa del Tahuantinsuyu con las diferentes regiones del Imperio Inca



Fuente: <[https://www.google.com.br/search?q=los+andes+pr%C3%A9+hisp%C3%A1nico+mapas&espv=2&biw=1366&bih=638&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKewiJrr7h4rHQAhUFWpAKHQmIA\\_gQ\\_AUIBygC&dpr=1#tbm=isch&q=lel+imperio+inca+mapas&imgcr=qGY8Aptw-B4GM%3A](https://www.google.com.br/search?q=los+andes+pr%C3%A9+hisp%C3%A1nico+mapas&espv=2&biw=1366&bih=638&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKewiJrr7h4rHQAhUFWpAKHQmIA_gQ_AUIBygC&dpr=1#tbm=isch&q=lel+imperio+inca+mapas&imgcr=qGY8Aptw-B4GM%3A)>.

El “Tahuantinsuyu” fue el proyecto andino de integración multi-étnico y multi-regional, que tuvo su centro de poder en la legendaria ciudad de Qosqo (Cuzco). En el nivel macro, a partir de la referencia geográfica de Cuzco, el poder de los incas estaba amplificado hacia cuatro provincias (Suyus), ubicadas al norte (Chinchaysuyu), al sur (Collasuyu), al este (Antisuyu) y al oeste (Contisuyu), como se puede apreciar en el mapa (Figura 7) elaborado a partir de las regiones identificadas por don Felipe Guamán Poma de Ayala y teniendo en consideración la actual división geográfica de la región. En seguida, analizaré algunas de las afirmaciones de nuestro cronista sobre las costumbres fúnebres de cada una de estas regiones.

### Los “Chinchaysuyus”

Ahora concentrémonos en los ritos funerarios de los pueblos no-incas que vivieron en el área geográfica del Chinchaysuyu,<sup>29</sup> según lo estudiado en la *Nueva corónica*. En la Figura 3, podemos apreciar cómo en la parte superior del cuadro el cadáver embalsamado de un Curaca es llevado en andas por los deudos o sirvientes y transportado al “pucullo”. La estructura funeraria que se aprecia al fondo probablemente alude a las formas de la Chullpa, templo o torre de carácter mortuoria utilizado por los Señores Étnicos de los “reinos aymaras” (Gisbert, 2001, p. 7 y ss). Más arriba hemos analizado el carácter público y temporal del ritual, en efecto, este tipo de ceremonias también constituyen en sí mismos “Actos de la Memoria” que el sistema de comunicación y expresión de los andinos desarrollaba poniendo en función todo el conjunto de elementos que permitían compartir “políticas de la memoria” y las ceremonias de ofrendas y sacrificios. Todo esto aseguraba la comunicación de los vivos con los ancestros, metaforizados en huacas y apus. Las momias por su parte fueron la evidencia corporal esencial del poder mágico-religioso del Sapa Inca y del Curaca muerto, pero a la vez ello poseía un fundamento material ya que los bienes del difunto pasaban a ser parte del patrimonio de su Panaca o Ayllu, y servían como imagen del poder que se reproducía entre las élites.

También el cuerpo embalsamado permitía que se le considerara como ‘oráculo vivo’ —en efecto, el Señor continuaba vivo para su pueblo y se constituía en Huaca—, especialmente en el ámbito del gobierno de la élite; por lo tanto, éste era ‘consultado’ permanentemente por los dignatarios vivos, posiblemente un acto vinculado a los severos ayunos del Sapa Inca vivo (Curatola Petrocchi, 2008, p. 15 y ss; Spalding, 2008, p. 273 y ss). Aproximémonos nuevamente a las informaciones de don Felipe:

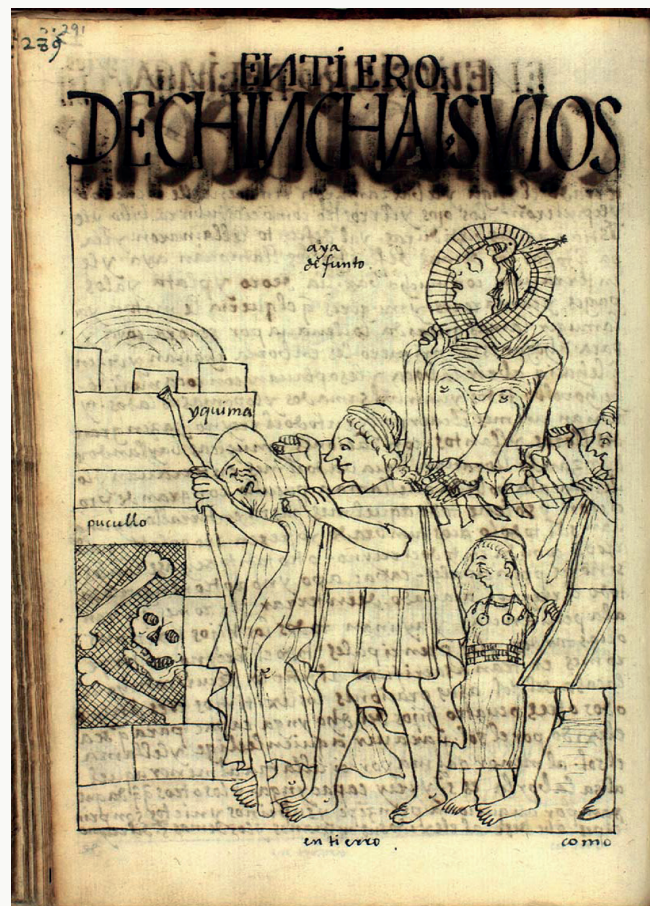
*En muriendo hasta cinco días no le enterrauan. Esa noche uelauan y ayunauan la sal y otros rregalos. Luego matauan un carnero y los comían crudos o cocidos pero no auían de tener sal ni agí. Y ueuían sangre cruda o que hazían llapisca con papas, sangre cruda. Y al defunto le dan de comer y de ueuer, mucho más al Ynga y a los señores capac apo. Allí*

29 El Chinchaysuyu corresponde a la zona centro peruana proyectada hacia el norte, lo que incluye de oriente a poniente ceja de selva y selva, sierra y costa (Pulgar-Vidal, 1996).

es la grande comida de sangre cruda y carne cruda. Por comer aquello uan todos a llorar y cantando sus canciones y bayles y múcicas, lloran y dan bozes y gritos y llantos. Al que llora más, a ésa les enborracha y ueue más y toma más rración de carne y de comidas. Y a la maystra del cantar y tener buena bos de llorar, ésa le caue una pierna de carnero, todo son borracheras. Y al defunto dizen que le lauan el cuerpo y le bisten todo sus bestidos y plumas y juyas de plata o de oro y le ponen en unas andas y uan a la procición. Como dicho es, cantan y uan saltando y llorando cada ayloy parcialidad como su costumbre. En los cinco días le lleuan a enterrar con la procición y ací dize pichicanmi ["Es su quinto día."]. Y en los dies días, otro tanto, dize chuncanmi ["Es su décimo día."]. Y la biuda todo cubirto de luto no se le parese su cara y le tresquila. Y en los says meses, otro tanto. Y en el año, otro tanto.<sup>30</sup>

Figura 3: Entierro de los Chinchaisuius

Aquí se representan cómo una momia es transportada por individuos que la llevan en andas. Los deudos, tanto hombres como mujeres, se muestran dolidos y llorosos. De igual modo, podemos visualizar construcciones de piedra en los que se contienen restos humanos. Estas estructuras son denominadas por el autor "pucullos" (Herrera Villagra, 2016a).



Fuente: Biblioteca de Copenhague, "El espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala". Disponible en: <[www.kb.dk/elib/mss/poma/](http://www.kb.dk/elib/mss/poma/)>.

30 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615], p. 265.



Vemos pues que el cuerpo del recién fallecido quedaba expuesto durante cinco días a los deudos, en algún lugar de las residencias del difunto. Notemos que el ayuno consistía en abstenerse de consumir sal y ají. Quizás esto era costumbre aceptada para denotar que los alimentos puros eran una muestra de respeto y humildad mundana en el período de los exequias, o en todo caso sobria expresión del ayuno ritual. Por otro lado, estaba permitido consumir sangre fresca obtenida del sacrificio de camélidos. Esta era estrujada con papas, alimento que llevaba el nombre de “llapisca”. Como ya hemos visto en los otros casos, el difunto —Curaca, Sapa Inca o Cápac Apo— era “alimentado”. Los deudos, por otro lado, expresaban sus sentimientos y su dolor por la pérdida “cantando sus canciones y bailes y músicas”, llorando y desahogándose. Destaquemos que la chicha de maíz (*Zea mays*) estaba siempre presente en estos actos de congoja y hacía las veces de catalizador de las emociones de la familia y la comunidad ante la pérdida, dadas sus cualidades ligeramente alcohólicas y desinhibidoras. Según podemos colegir de las informaciones de don Felipe también se señala que quien más lloraba era quien más bebía y comía. No olvidemos que don Felipe conoció algo de estos ritos ya que junto con Cristóbal de Albornoz, quien dejara un importante documento escrito sobre el particular, se dedicó a averiguar las características de las “idolatrías”.<sup>31</sup>

A la mujer que canta para el muerto y para los deudos también se le atendía con abundante comida. Parece que la chicha de maíz corría generosa en este trance de muerte, pues Guamán Poma no duda en estigmatizar estos actos como “borracheras”, utilizando el concepto español que denigraba esta práctica biológica y cultural puesto que la vinculaba irremediabilmente con las “idolatrías” (Saignes, 1993). En tanto, el cuerpo del difunto era lavado y luego “le visten todos sus vestidos y plumas y joyas de plata o de oro”. Una vez ataviado el cuerpo del dignatario étnico fallecido “le ponen en unas andas y van a la procesión”, a este acto le llama “pichicanmi”, y al cabo de diez días le dicen “chuncanmi”. Los estimados temporales de Guamán Poma (un año o dos años), tal vez deban relacionarse con los ciclos solares o lunares, conocimientos ‘calendáricos’ con los cuales los Incas al parecer llevaban la cuenta de los procesos de producción.

Estas informaciones señalan que la esposa del difunto, “toda cubierta de luto”, usaba una manta o chal que le cubría la cara. También a ella le cortaban su cabello dos veces en el año que transcurría a lo largo de estas exequias. Dice asimismo que la “buena viuda” prolongaba las ceremonias, o “fiesta”, por otros dos años más. Es de notar que “en cada fiesta del difunto” ciertos indígenas con autoridad realizaban una serie de discursos en homenaje al difunto, que denomina “chamachicoonas”. En estos discursos fúnebres los ancianos sacerdotes llamaban a la parentela a que “sean trabajadores y humildes a la justicia, y al Inga y a los principales”. Con esto, conjeturamos, la memoria del difunto era transferida a través de estos discursos orales a

31 Nos referimos a ALBORNOZ, Cristóbal de. *La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* [ca. 1571]. Allí leemos, por ejemplo: “Hay otros géneros de guacas que se llaman illapas, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. Esto no es mocha general sino particular de la parcialidad o ayllu que desciende de los tales muertos. Guárdanlos con mucho cuidado entre paredes a ellos y sus bestidos y algunos basos que tenía(n) de oro y plata y de madera o de otros metales o piedras. De este nombre de illapa, hay otras guacas que son los lugares donde caen rayos del cielo, y de tal manera reverencian estos lugares, que la casa en que da el rayo, la cierran con todo lo que está dentro y no tocan a ella ni se aprovechan della / /” (Duviols, 1979, p. 19). Esta información es válida para las zonas de Xauxa y Guamanga.

los deudos y a los miembros de la comunidad, asegurando la subordinación general al sistema político impuesto por los cuzqueños.

### Los "Antisuyus"

La gente de la selva tuvo sin duda sociedades y culturas que fueron determinadas por su vida en el mundo tórrido y exuberante del Amazonas.<sup>32</sup> Estos grupos humanos vivían en grado diferente de complejidad social. Más bien, debemos considerarlos como autosuficientes en su estilo de vida particular y único, en el que practicaron nociones religiosas y políticas basadas en el parentesco y la vida comunitaria, con sistemas económicos de producción de unidades familiares y con concepciones de poder que prescindían de la existencia del estado y de sus consecuencias sociales y económicas. El 'hombre de la selva' es un fenómeno antropológico bastante diferente, sin duda, al hombre que vive en ciudades bajo Estados en un régimen ideológico político y religioso basado en la jerarquía y la estratificación. El hombre de la selva vive, en cambio, un mundo natural marcado por la naturaleza. La antropología de la selva ha producido notables etnografías que dan cuenta de la vida de los selváticos y aportan bastantes conocimientos para conocer y comprender sus características y cualidades en relación al mundo andino controlado por el estado cuzqueño (Castrés, 2001). No obstante, no cabe duda que estas sociedades selváticas tuvieron desde siempre —tal vez más fluidamente desde el Horizonte Formativo— vínculos con las comunidades de la sierra, la puna o la costa, por razones económicas, religiosas y suntuarias. Los intercambios determinaban estas relaciones interétnicas.

El incanato tuvo una relación particular con estas etnias y con los recursos que podía obtener practicando una relación permanente de trueque de bienes. De hecho, muchas de las grandes instalaciones cuzqueñas estaban orientadas hacia el oriente, hacia la selva. ¿Por qué tanto interés de los incas por el territorio donde erigieron Ollantaytambo, Machu Picchu o Choquequiraw? Probablemente porque los lazos demográficos, étnicos y económicos son tan importantes como antiguos. Los incas iniciaron su expansión hacia el oriente hacia el siglo XIV, seguramente por las ricas materias primas allí disponibles; también por los vínculos con nativos de la selva y quizás con aldeas Wari; todas hipótesis que se confirmarán en un futuro cercano. Véase el interesante libro de Bauer, Fonseca Santa Cruz y Aráoz Silva (2016). Es importante tener todo esto con cuenta para que nos podamos referir, a continuación, al rito de entierro de difuntos entre los grupos étnicos del sector denominado Antisuyu, quienes según Guamán Poma:

*Dizen que lloran un día y hazen gran fiesta. Entre fiesta ajuntan con el llorar y cantar en sus cantares. Y no haze serimonias como los yndios de*

32 El Antisuyu corresponde a la ceja de selva y la selva hacia el oriente de la sierra, puna y altiplano sur-peruano (Pulgar-Vidal, 1996).



*la cierra ni los yungas, como son yndios de la montaña que come carne humana. Y acá apenas dexa el defunto que luego comiensen a comello que no le dexa carne, cino todo güeso. Luego que acaua de suspirar le bista unos bistidos de plumages que ellos les hazen y quitan la plumería y le desnudan y le lauan y comiensa a hazer carnesería e[n] ellos. Toman el güeso y lo lleuan los yndios y no llora las mugeres ni los hombres y lo mete en un árbol que llama uítica [?( árbol no identificado)], adonde los guzanos lo tenía hecho agugero. Allí lo meten y lo tapean muy bien y dallí nunca más lo uen en toda su uida ni se acuerda de ello ni saue ninguna serimonia como los yndios de la cierra, que al defunto hasta metelle en la boca oro o plata y coca. Lo hazen y lo entierra con sus ojotas y bestidos y comidas. Con todo ello entierra, hasta los topos de plata lo entierra; dizen que se la lleue. Hasta este día tienen el custumbre. En bolbiendo el ojo el padre lo echan y en ausencia del padre lo entierra como naupa pacha.<sup>33</sup>*

La muerte en la selva como fenómeno humano natural era observada con ceremonias que Guamán Poma llamará permanentemente como “gran fiesta”. En estos ritos los deudos lloraban la pérdida sufrida mientras ejecutaban sus “cantares”, pero no en la manera en que lo hacían los nativos de la Sierra o los Yungas. Don Felipe dice que los Antis comían carne humana, prejuicio y estereotipo típico de su educación occidental. Quienes sostenían esto –cierto o no– lo hacían por razones políticas relativas a la justificación de la conquista y de la evangelización, en la que el argumento de que los hombres nativos eran “incivilizados” e “infieles”, les permitía usar la idea de actuar en nombre de Dios, “civilizando” a través de la “evangelización de los naturales”, argumento retórico que tenía fuerza legal en el derecho europeo de la época.<sup>34</sup> Don Felipe especifica que apenas moría el individuo éste era devorado inmediatamente por la tribu. No sabemos ni tenemos cómo saber si esto era cierto. Por la investigación etnográfica actual lo que sabemos es los huesos de los muertos son molidos y mezclados con puré de plátano (Narby y Huxley, 2005; Chaumeil, Pineda Camacho y Bouchard, 2005; Clastrés, 2009; Viveiros de Castro, 2010).

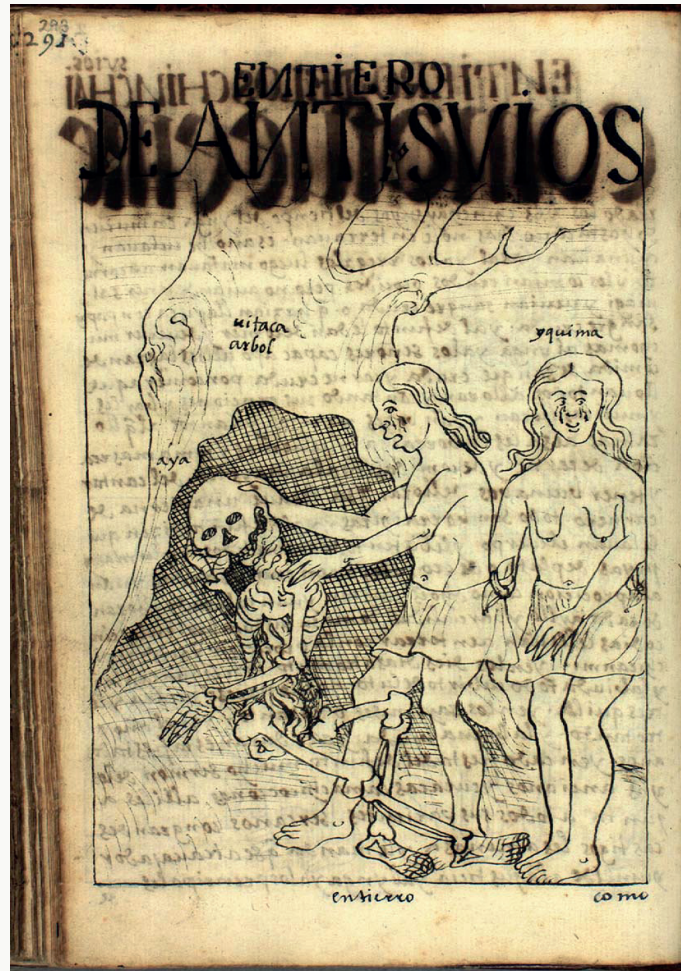
En cualquier caso, don Felipe informa que los restos de los muertos eran introducidos en oquedades de árboles, según podemos observar en la Figura 4, y tapadas estas oquedades con algún material sellante, con lo cual los restos humanos se ‘integraban’ al árbol. Aunque no tenemos tiempo ni espacio para analizar ese hecho, sabemos que el árbol es utilizada como una metáfora sagrada en muchas culturas americanas y también en muchas otras áreas del mundo, y alude a la vida perenne.

33 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615], p. 267.

34 Véase GAMBOA, Pedro Sarmiento de. *Historia índica*. 1960-65 [1572]. In: SANTA MARÍA, P. Carmelo Sáenz de (ed.). *Garcilaso de la Vega. Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Vol. III, pp. 187-279. S. I. Madrid: BAE, 1960-65 [1609].

Figura 4: Entierro de Antisuios

En la imagen vemos cómo individuos selváticos llevan un esqueleto a una oquedad ubicada en el tronco de un árbol. En tal lugar depositarán al cuerpo muerto quedando éste posiblemente conectado con el espíritu de la selva simbolizado en este árbol. El rito de depositación de los restos probablemente constaba de bailes, danzas, consumo de alimentos, y otros (Herrera Villagra, 2016a).



Fuente: Biblioteca de Copenhague, "El espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala". Disponible en: <[www.kb.dk/elib/mss/poma/](http://www.kb.dk/elib/mss/poma/)>.

Durante el rito mortuario el cuerpo lavado del individuo fallecido era acicalado con "vestidos de plumajes" para sus exequias formales. Entonces, el cuerpo era objeto de antropofagia, según nuestro informante, quien pudo solo reproducir lo que sus maestros españoles indicaban. Los deudos no lloraban cuando realizaban esta acto sino que proseguían sus actos rituales y depositaban los restos en la oquedad de un árbol llamado "uitaca". Una vez depositado el cuerpo en el agujero practicado en el árbol, éste era tapiado. Finalmente, los vivos se olvidaban del muerto: no se aceptaban sus recuerdos entre los que permanecían vivos: se les desterraba al silencio, su memoria era cancelada, se corría un tupido velo tras su desaparición. Su espíritu moraría entre los espíritus, y eso significaba que podían transformarse en una fuerza benigna, pero también podía ocurrir que se transformasen en una fuerza maligna, negativa para los vivos; por ello, al parecer era mejor no mencionar al difunto, separando el



mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Esta idea tiene sentido si consideramos que las enfermedades eran consecuencia de la acción maléfica de los espíritus malignos. Pareciera que nos enfrentáramos en este caso a un sistema religioso de creencias animistas, propio de sociedades simples. Podemos darnos cuenta de las notables diferencias que recibía el cuerpo muerto en la Selva, bastante distinto al tratamiento que los indígenas de la Puna y Sierra daban a sus difuntos.

Destaquemos que en la selva, según el relato de Guamán Poma, los deudos nunca más visitaban el lugar donde eran depositados los restos del familiar fallecido. Aparentemente, se aplicaba una "ley del olvido" que obligaba a los deudos a no volver a evocar a sus muertos. Quizás en esto podemos encontrar trazos de una supuesta creencia según la cual los espíritus no debían mezclarse en la vida de los vivos por su capacidad para influir negativamente en los individuos, en la familia y en la comunidad. En ese sentido, el sistema de creencias parece ser animista; en tal sistema sólo un chamán podía intervenir con un resultado incierto. Eso es interesante ya que la presencia del chamán emerge decisivamente en el delicado vínculo de muertos y vivos con ritos especiales, como el que encontramos hoy en día presente en la sociedad Wachipaire (región Cusco) y en sus "cantos eshuva" (Lyon, 1967).

### *Los "Collasuyos"*

Los habitantes de esta región de altura<sup>35</sup> tuvieron ancestros prestigiosos que practicaron complejos ritos de preservación de los cuerpos, quizás desde la época de la cultura Pukará (ca. siglos II aC-VI dC). Vamos a considerar las tradiciones y las creencias en torno a la muerte que los habitantes de Tiwanaku practicaron en su época, lamentando lo poco que sabemos todavía respecto de esta antigua sociedad altiplánica (Gisbert, 2001, p. 24 y ss; Murra, 2002, Cap. V; Bauer y Stanish, 2003). Una de las evidencias materiales más relevantes son las chullpas, que hoy en día podemos observar en muchos lugares del Sur del Perú, Bolivia y Chile, denominadas también "torres funerarias". Al ser un importante foco de irradiación cultural desde el Horizonte Medio, los Proto-Incas en su ciclo migratorio que los llevaría al valle de Aqhamama (ca. XII o XIII), debieron ser portadores de varias de las tradiciones y costumbres de los hombres del Altiplano (y tal vez también integrando otras, irradiadas por la cultura Wari, por ejemplo), entre ellas las costumbres rituales funerarias ampliamente arraigadas por al menos 1000 años. Por ello es verosímil pensar que las tradiciones de los "reinos aymaras" también influyeron transmigrando sus ideas y creencias, en el período del Tawantinsuyu, hacia el mundo Inca.

El culto a los muertos, podemos ya enunciarlo con claridad, a pesar de sus múltiples formas rituales, era un patrón pandino. La presencia de Mallquis, de Qhapaq Hucha, de huacas y apus, en zonas tan importantes como la Costa, la Sierra y el Altiplano, en diferentes cronologías y horizontes culturales, así lo confirman. Eran prácticas generalizadas en el terriorio que

35 El Collasuyu corresponde a la zona serrana, puna y altiplano en el sur del Perú. Incluye centralmente la zona circunlacustre del Titicaca, ceja de selva y selva hacia el oriente. Hacia el sur se proyectaba en la época de los Incas hasta el desierto y altiplano de Tarapacá y Atacama, y el norte y centro argentino, llegando incluso hasta la zona centro-sur del Chile actual (Pulgar-Vidal, 1996).

denominamos Mundo Andino. En este caso encontramos una enorme diferencia: algunos cuerpos eran quemados (¿en piras funerarias?). A partir de la lectura crítica de la Nueva Corónica, analicemos ahora cómo los “Collasuyus” ritualizaban a sus difuntos:

*Pribístenle y luego le lloran en el primer día. Y en los cinco les entier[r] an asentado con mucha bestidura y baxillas de oro y de plata y de barro. Ci es yndio pobre, le hazen lleuar mucha comida. Y al defunto le enbía otros yndios o yndias a otros defuntos a sus padres o a su madre o a los parientes y ermanos y amigos le enbía de comer o chicha o agua, oro, plata, baxillas y rropa o de otras cosas. Y con ello le entierran al defunto en los cinco días, como dicho es. En los dies días tornan a llorar y enbían otro tanto. Entonses los queman y dicen que, cuando la llama del fuego da sonido, dicen que lo rreciben los defuntos y que uan derecho a Caray Pampa los Chinchay Suyos y Ande Suyos y los Colla Suyos, Conde Suyos. Se uan los defuntos derecho a Puquina Pampa y a Corapona, que allí se ajuntan. Y dicen que allí tienen mucha fiesta y conuersación entre los defuntos y defuntas. Que pasado dallí uan a otra parte adonde pasan muy mucho trauajo, hambre, sed y frío, y en lo callente, mucho calor. Y acá le entierran con sus comidas y ueuidas y cienpre tienen cuydado de enbialles de comer y de ueuer. Y en los seys meses hazen otro tanto sus fiestas de los defuntos y en el año, otro tanto. Pero no lo sacan afuera el defunto como Chinchay Suyo a la procición al dicho defunto, cino que le dexan estar metido en su bóveda, pucullo y le llam[an] el pueblo de los defuntos amayan marcapa hiuirinacan ucanpuni cuna huchasa camachisi [aymara: (...) Los que alimentan a los muertos...].<sup>36</sup>*

El cuerpo del difunto era vestido con finos vestidos, provisto de alimentos y bebida, y obsequiado con ostentosos accesorios. Los primeros cinco días daban paso a la expresiones de la emocionalidad de sus deudos y de la comunidad. Al cabo del quinto día el cuerpo del dignatario Qolla era enterrado con todo tipo de bienes suntuarios. Guamán Poma agrega que si el muerto era pobre recibía solamente cerámica de barro, aunque bastante comida. En efecto, una costumbre común, que entraña además una creencia, es el hecho de que las familias hacían abundantes ofrendas de alimentos y bebidas (chicha de jora de maíz) al difunto si era pobre. Esto era común a todo el mundo andino, aunque diametralmente opuesto al rito cristiano ante la muerte, como Guamán Poma lo pudo observar en tiempos coloniales. Luego de diez días de ceremonios y ritos funerarios, donde inferimos que música, canciones, danza y tradiciones orales hacían su aporte al rito, el cuerpo era quemado en una pira previamente construida. Es sugestivo el hecho de que esta práctica haya sido eminentemente privativa de dichas poblaciones. No hay otras evidencias disponibles para poder relacionar distintas informaciones, aunque no descartamos que puedan aparecer con un trabajo documental más riguroso. (También lo es el hecho de que los hispánicos al conocerla la comparasen con los algunos pueblos ‘bárbaros’ de Europa). Guamán Poma no menciona que las etnias de las otras

36 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615], p. 269.

regiones también lo hicieran. Tuvo que haber sido, por lo tanto, una tradición del Altiplano. También resulta substancial lo mencionado sobre el sonido que emitiría el fuego (un cierto crepitar) al consumir el cuerpo: si el sonido era propicio los vivos asumían que el difunto iba de camino a un lugar llamado "Caray pampa", y especifica que esta creencia correspondía básicamente a los "Chinchaysuyos y Andesuyos". En tanto que los difuntos de "Collasuyos, Condesuyos" se irían a un lugar denominado "Puquina pampa y a Corocona", este último el volcán Coropuna (6425 metros sobre el nivel del mar, departamento de Arequipa), un Apu.<sup>37</sup> Se trata de lugares donde los muertos pasarían "muy mucho trabajo, hambre, sed y frío", y también "en lo caliente mucho calor". Recalca el autor que las ofrendas de comidas y bebidas eran permanentes y que los deudos nunca dejaban de llevar este tipo de dádivas a los difuntos. Es posible vincular adicionalmente el culto a los muertos con el culto al agua, derivado de la adoración que recibían precisamente las altas cumbres nevadas que son las que producen cursos de agua dulce, imprescindibles para la vida humana y natural.

Los estudios arqueológicos y etnográficos contemporáneos dan cuenta que en el territorio altiplánico así como en otros lugares del mundo andino, estas costumbres y tradiciones, y las creencias que las fundamentan, persisten hoy en día (Duchesne, 2005; Duchesne y Chacama, 2012). Esto es sumamente importante porque ayuda a fortalecer la idea de que las culturas andinas, o fragmentos de ésta, lograron cruzar el tiempo gracias a las lenguas quechua y aymara, sostén de la memoria y la tradición culturales, sobreviviendo a múltiples procesos sociales históricos, aunque al precio de mestizarse o sincretizarse con la cultura e ideología colonizadora. De igual modo, es importante observar que en el altiplano Qolla si bien hubo grandes campañas de evangelización y una notable presencia hispánica en los siglos del coloniaje, la población nativa se mantuvo en una relativa independencia social y cultural que le permitió salvaguardar gran parte de su tradición. Noble David Cook (2010), destacado demógrafo, ha planteado que en los siglos XVI y XVII la población altiplánica más que en otras partes del ex-Tawantinsuyu, se mantuvo bastante más a salvo de la crisis demográfica y sus varias consecuencias, de forma tal que sus grupos étnicos tuvieron otras oportunidades diferentes para sobrellevar culturalmente el período virreinal, básicamente por el hecho de haber estado "a la cabeza del Rey" produciendo tejidos (gracias a su enormes reservas de cabeza de ganado lanar), lo que aseguraba que no sufrieran abusos de los funcionarios coloniales.

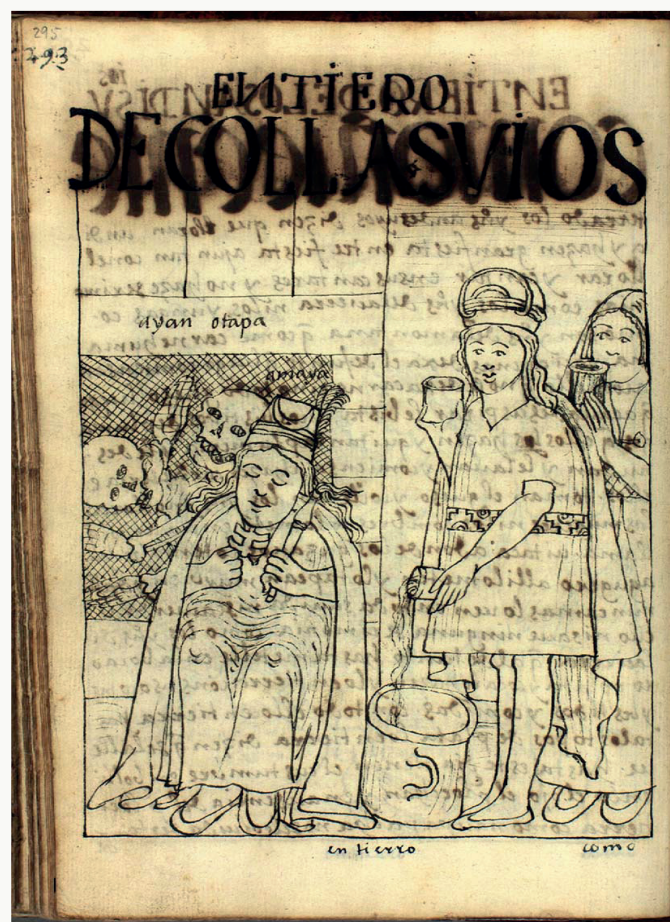
Prosiguiendo con nuestro asunto, en los siguientes seis meses del fallecimiento del Señor Ético seguían realizándose ceremonias de homenaje al muerto; Guamán Poma las llama "fiestas de los difuntos" (que podemos observar en la Figura 5). Aquí aparece siempre la chicha sagrada por su valor simbólico como producto de prestigio en la época inca. En el siguiente año continuaban estos ritos mortuorios. En el siguiente año continuaban estos ritos mortuorios. En este trance ocurría un fenómeno que llamó profundamente la atención de los colonizadores y de los evangelizadores: el cuerpo del difunto embalsamado era subido a unas

37 Véanse los interesantes artículos sobre la muerte y las mitologías en el volcán Coropuna de Valderrama y Escalante (2011, p. 189-219; 2016, p. 25-58). Ricard Lanata (2007, p. 53 y ss) también tocó el tema refiriéndose a la montaña Pachatusan y al Ausangate (muy cercana al Cuzco), lo cual permite una visión regionalmente más amplia. Sobre el nevado Salkantay (también muy cercano al Cuzco) faltan trabajos de este tipo, sólo podemos citar en tanto el valioso trabajo de Sánchez-Garrafa (2016, p. 13-24).

andas que eran cargadas por servidores, familiares y por el pueblo, posiblemente en ciertas ceremonias tradicionales, "como (en) Chinchaysuyo", compara don Felipe. Se organizaba una procesión en el cual el difunto era paseado a la vista de todos los miembros del grupo étnico. En realidad, llevar al cuerpo del antiguo Mallqui en andas implicaba un vínculo inolvidable para sus deudos y sus súbditos, lo que aseguraba la identidad étnica del grupo gracias a su presencia intemporal y desde luego afirmaba la preeminencia de las élites que descendían de este Apu ancestral. Los Incas cuzqueños también realizaban estas actividades rituales a lo largo de prácticamente todo el ciclo solar y lunar, sacando a los mallquis desde el Qoricancha y transportándolos, similarmente a como lo hacían los Qollas, a la plaza Aucaypata (Alonso Sagaseta, 1989, p. 125 y ss).

Figura 5: Entierro de Collasuios

En esta interesante escena mortuoria podemos observar tres planos: los vivos se ven libando ritualmente con chicha, el cuerpo fallecido del dignatario en el que destacan sus ropajes y accesorios, y las construcciones de piedra o adobe donde se depositan estos cuerpos. Este tipo de estructuras han sido denominadas "chullpas" o torres funerarias; son típicas del altiplano (Herrera Villagra, 2016a).



Fuente: Biblioteca de Copenhague, "El espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala". Disponible en: <[www.kb.dk/elib/mss/poma/](http://www.kb.dk/elib/mss/poma/)>.



Resulta confusa, finalmente, la información que nos entrega el autor al señalar que “al dicho difunto [...] le dejan estar metido en su bóveda, pucullo”, y que al lugar físico donde quedaban ubicados estos cuerpos embalsamados/ritualizados los deudos le llamaban “amayan marcapa hiurinacan ucan puni cunahuchasa camachisi”. Esta última frase está escrita en lengua aru y demuestra que don Felipe tuvo alguna competencia en ella.<sup>38</sup> El significado es, como se puede entender, prácticamente impugnador (“Los que alimentan a los muertos, en éstos siempre se hace el pecado”) del sentido cultural indígena que pudo haber tenido este acto o ritual religioso.

## Los “Condesuyos”

Los habitantes de esta región también tuvieron ancestros prestigiosos que practicaron ritos de preservación de los cuerpos.<sup>39</sup> A esto sumemos, al menos en la parte de la Costa, el hecho de que el propio clima desértico ayudó a que los cuerpos muertos se mantuviesen en buen estado al paso del tiempo y de los siglos. Desde incluso antes de la época Paracas (Horizonte Temprano) y Nazca (Horizonte Intermedio Temprano) ocurrió de este modo. Como mencionamos antes, fue en la zona costera desértica hace 5000 años donde los antiguos Chinchorro aprendieron a ritualizar el cuerpo muerto a través de la momificación (Allison et al., 1984; Rivera y Rothhammer, 1986; Arriaza, 1994; Llagostera, 2003); suponemos, por el fenómeno de dispersión de tradiciones culturales, que esta antigua tradición tuvo que haber trascendido siendo absorbida por sociedades posteriores.

Por otro lado, posteriormente (hacia los Horizonte Medio e Intermedio Tardío) en las zonas de la Sierra Centro-Sur peruana también se practicaron la momificación artificial y la ubicación de cuerpos en lugares especialmente habilitados para ello, posiblemente por influencia de culturas de la Costa y del Altiplano. En esta área del Tawantinsuyu, habitada por Collaguas y otros grupos étnicos, también desde antiguo se adoraban huacas y apus. Todo esto refrenda el hecho de que las tradiciones mortuorias eran bastante afines en el territorio andino. Veamos el comentario de Guamán Poma acerca del modo en que eran tratados los difuntos:

*[A]yunar sal y hazer pacarico [pasarse la noche en celebración ritual] y comer carne cruda y ueuer sangre cruda es común del rreyno desde los Yngas hasta agora. Pero dizen que sacan las tripas y hazen bálsamo y le bisten muy rrica bistidura y luego le lloran. Con ello beuen mucha chicha y meten en la boca plata. También es común esto de meter plata o oro en la boca del defunto y más dizen que la sal corronpen. Dizen que acá la muerte corronpe y porque no mueran presto y acá lo ayunan la sal. Y luego para sepultalle edefican unas bóvedas como horno de piedra y los blanquean y los pintan de colores y llaman ayap*

38 [NOTA DE LAS EDITORAS]: Ver las presentaciones de Murra (p. XIII-XIX); Urioste (p. XX-XXXI) y Adorno (p. XXXII-XLV) en GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615].

39 El Condesuyo corresponde a una franja altipánica, serrana y costera en torno a la actual ciudad de Arequipa en el sur del Perú (Pulgar-Vidal, 1996).



*llactan [pueblo de los muertos], amayan marcapa [aymara: del muerto su pueblo]. Y otros entierran en peñascos y en los serros los güesos questán en quebradas, güesos grandes. Son güesos de los primeros de Uari Uira Cocha Runa y de Uari Runa y de Purun Runa y de Auca Runa. Entier[r]a en pucullos [construcción funeraria] desde el tiempo de Auca Runa. Quando se muere, luego mata un carnero para que le lleue el quipi[atado] y cocaui[vianda]. Y en los cinco días a de matar otro carnero y en los dies días, otro carnero y en los says meses, otro carnero y en el año, otro carnero. Y las fiestas susodichas es común en este rreyno y lo usan todauía.<sup>40</sup>*

Don Felipe inicia estas descripciones indicando que los ritos funerarios de las etnias de esta área eran semejantes a los del Qollasuyu. Los deudos ayunaban o se abstenían de consumir sal, hacían “pacarico”, comían sangre cruda y carne cruda, común en la época Inca, y todavía se realizaba en tiempos coloniales (ca. 1600-1615). Vemos luego que los cuerpos de los fallecidos eran eviscerados, y se preparaban productos (“bálsamo”) para la momificación. El cuerpo era vestido con ropas finas (cumbi), como usualmente se hacía en otros lugares. Las bebidas rituales estaban presentes siempre en este tipo de ceremonias mortuorias; la chicha de maíz cumplía su sagrado rol, siendo suministrada abundantemente por aquellas mujeres que estaban encargadas de hacerla: las mamaconas. En la boca del difunto se introducían objetos metálicos de oro y plata, y ello era común, afirma Guamán Poma. Por otro lado, los deudos expresaban sus emociones llorando, cantando y bailando. La razón por la cual en varios lugares los seres humanos se abstenían de comer sal, cuando realizaban ritos de muerte, era que la sal corrompía el cuerpo y el espíritu, creencia que se relaciona con la muerte ya que, en sus conceptos, también consistía en la corrupción del cuerpo humano. De tal forma se prohibía consumir elementos que corrompían igual que lo hacía la muerte. Tal vez también tenga sentido la explicación de esta abstención una noción de austeridad, en relación a los alimentos que los humanos consumían, alimentos que provenían de la “Madre Tierra” o de la “Madre Mar” (Rostworowski, 2007, Cap. 3).

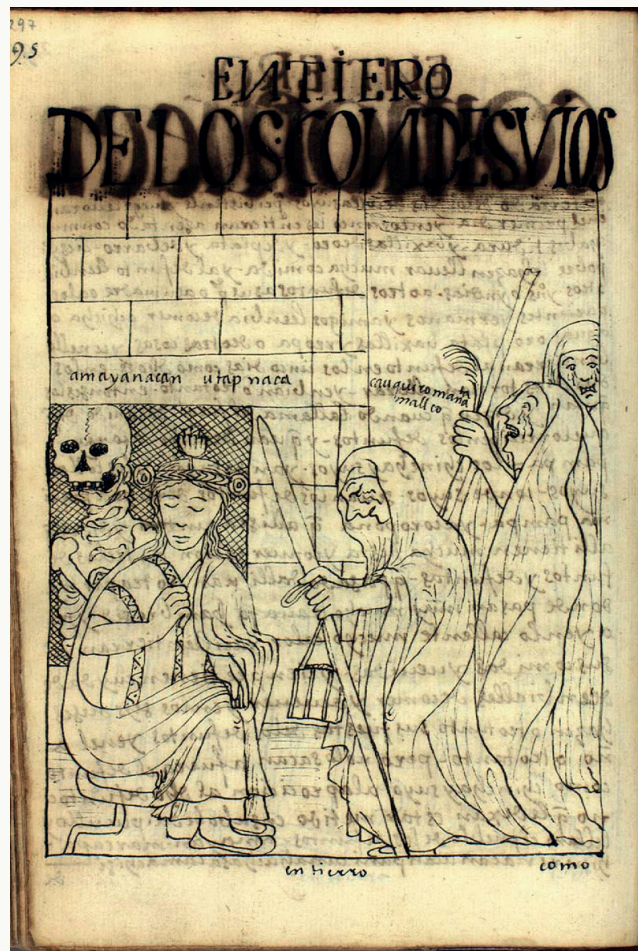
Los habitantes de “Condesuyos” también construyeron estructuras pétreas para sepultar a los cuerpos de los difuntos: “edifican unas bóvedas como horno de piedra y los blanquean y los pintan de colores”, indica don Felipe. En la Figura 6 observamos restos antiguos de mallquis antiguos, también el cuerpo del nuevo mallqui y una procesión ceremonial que desarrolla los ritos de las exequias correspondientes. A estas estructuras las llamaron “ayap llactan amayan marcapa” (chullpas). Otros individuos eran enterrados en lugares de altura, aprovechando todo tipo de accidentes topográficos, como cavernas o aleros rocosos o quebradas, en los macizos de la Cordillera. En otra inferencia curiosa, Guamán Poma indica que los huesos que allí se podían hallar “son huesos de los primeros de Uari Uiracocha runa y de Uari runa y de Purun runa y de Auyca runa”. Esto implicaría una gran antigüedad de dichos sitios mortuorios, e incluso esto sugiere la posibilidad de que algunos de esos huesos (“huesos grandes”) podrían

40 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615], p. 271.

corresponder a animales antiguos y extintos (Mega fauna). Guamán Poma asevera que los difuntos eran enterrados “en pucullos”, desde la época que ha denominado “Auca runa”. Se trataría, ahora nos parece más claro, de la costumbre de construir chullpas para los muertos, indudablemente; los “ayap llactan”, como los llama en quechua, “pueblos de muertos”. Otro acto ritual muy tradicional fue el sacrificio de camélidos “para que le lleve el quipi y cocaui”. Señala asimismo que pasados cinco días volvía a sacrificarse otro animal para el fallecido.

Figura 6: Entierro de los Condesuios

Por último, nuestro autor nos muestra otra expresión visual de la manera en que estos hombres andinos desarrollaban el rito mortuario. El cadáver está ad portas a ser depositado en el interior de una estructura pétreica donde descansan los restos óseos de otros difuntos. Los deudos, que portan varas largas, y bolsas o chuspitas donde portan hojas de coca, están en actitud de dolor y recogimiento, y están vestidos con ropajes largos (Herrera Villagra, 2016a).



Fuente: Biblioteca de Copenhague, “El espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”. Disponible en: <[www.kb.dk/elib/mss/poma/](http://www.kb.dk/elib/mss/poma/)>.

En estas informaciones encontramos evidencias significativas que expresan la experiencia propia del autor en asuntos de extirpación de “idolatrías”. Comenta don Felipe que las ceremonias, invariablemente llamadas “fiestas”, eran normales entre las poblaciones del área,

y en la época (tercio final del siglo XVI) en que andaba asesorando al sacerdote evangelizador Cristóbal de Albornoz, todavía se podían ver. Guamán Poma alega que “lo he visto a vista de ojos”, y que “los padres de las doctrinas lo consienten”, puesto que pasando por alto estas actividades ilegales a ojos de la autoridad colonial podían asegurar asuntos económicos y pecuniarios que les permitían su sustento y la recolección de medios para construir capillas, parroquias e iglesias, utilizando incluso el chantaje. Ello no era inusual: ocurría similarmente en otras partes del Virreinato como en la Provincia de Huarochirí, por ejemplo. De ese modo las poblaciones étnicas lograban mantener sus costumbres a un alto precio frente a la “policía” virreinal. Las penas que arriesgaban estos creyentes nativos era la expulsión de sus lugares de vivienda y de sus pueblos, perdiendo todos sus bienes y patrimonios, prisión en la Casa (o Cárcel) de la Santa Cruz o extrañamiento a lugares lejanos, como Nueva España o Santiago de Chile. Vemos en esto cómo Guamán Poma era bastante consciente de las prácticas que afectaban “a los pobres de Cristo” en la cristiandad colonial; estos hechos los esgrimirá como argumento de las iniquidades e injusticias que cometían los españoles, pero también de las sobrevivencias de las antiguas creencias que él consideraba “idolatrías”, en un juego narrativo ambivalente, pero real y objetivo.

## Los “Yungas”

Los habitantes de la costa desértica<sup>41</sup> poseían sus propias creencias y costumbres que reflejaban sus puntos de vista ante la muerte y constituían una parte importante de sus sistemas ideológicos y cosmológicos. Como es evidente, en la antigüedad precolombina diferentes comunidades étnicas desarrollaron originales tradiciones en múltiples áreas de la vida social y cultural, propias de un mundo aislado que no tuvo mayores influencias externas que los determinaran. Como ya hemos indicado, diversas características culturales parecen muy afines en materias relativas a las ideologías y a la organización social: el culto a los muertos, el parentesco y la ancestralidad, las principales deidades agrícolas, etc. Esta es una de sus cualidades más singulares del mundo andino antiguo: el panandinismo o la generalización de los rasgos culturales en el área geográfica y la diacronía temporal. En el caso que analizamos a continuación, podemos apreciar cómo nuestro autor se refiere a estos diferentes grupos étnicos:

*Es un enterramiento solo, muchica, alco mico, come-perro. Le entierra con perros como matalle carnero, acimismo el ualle de Xauxa, Uanca, alco mico, Quito, alco mico. Todos éstos les enterrauan a sus defuntos con perros y el sacrificio, otro tanto. Primeramente yndios de los llanos llora diziendo: “Nanu, nanu, nanu.” Comen y ueuen hasta*

41 Básicamente, los pueblos Yungas estaban ubicados en la costa sur, centro y norte del Perú antiguo. Aunque también por Yungas se entiende “tierras calientes” en otras zonas ecológicas como algunos lugares con altitudes regulares en el Altiplano y en la Sierra (Pulgar-Vidal, 1996).



*tornarse locos, atónitos y ayunan como los serranos. Y ci halla carne lo comen pero anda mucho pescado y camarón. Lo primero al defunto le destripan y le quitan toda la carne y las tripas y carne lo meten en una olla nueva y los güesos amortaxa con una manta de algodón y lo cose. Y ciñi con sogas de cabuya que llaman toccla [lazo], muy alinado. Luego le pinta con colores de encima al defunto y la carne y el defunto lo mete en su bóveda y le haze asentar con sus padres y madres y parientes cin allegar a otro ayllu [parcialidad] y an[c]í se entier[r]an los Yungas.<sup>42</sup>*

Guamán Poma resalta en primer lugar la costumbre costeña de sacrificar animales como el perro (que reemplazaría a la llama o *Lama glama*), en honor y homenaje al difunto (esta especie se le conoce como “perro peruano” o *Canis lupus familiaris*). Menciona a tres grupos étnicos que tenían esta tradición de comer carne de perro: los “muchica”, los “Xauxa” y los “Quito”. Los vivos, en tanto, cruzaban el trance emocional de la muerte reunidos comiendo y bebiendo. Incluso el autor señala que algunos deudos realizaban “ayuno”, que consistía en abstinencia sexual y alimenticia. En relación a las carnes que se consumían resulta interesante consignar que se trataría por supuesto de alimentos del mar, tales como “pescado y camarón”. Ahora bien: en cuanto al cuerpo de los fallecidos, Guamán Poma relata que el cuerpo del difunto era tratado por hombres especialistas (chamanes-sacerdotes, probablemente) quienes practicaban la técnica de la evisceración del cuerpo humano: las vísceras extraídas eran depositadas en una “olla nueva”, luego lo deshuesaban cubriendo los restos óseos cubiertos con mantas de algodón; éstas eran cosidas y ceñidas. Son los llamados ‘bultos’ que eran depositados bajo la tierra en cámaras colectivas. El despojo mortuorio era, finalmente, pintado con diferentes colores. La “momia” era depositada en una “bóveda” o estructura pétreo, en cuyo interior estaban los innumerables restos de sus ancestros del Ayllu y etnia al que pertenecía. Si bien notamos contradicciones de nuestro informante sus informaciones generales tienen objetividad cuando rastreamos varias evidencias.

Comentemos, en último término, lo que Guamán Poma relata sobre la perduración de este tipo de tradiciones en la época colonial y lo que pudo observar en su propio contexto sociohistórico.

*Lo que uzauan en tie[n]po de los Yngas y en este tiempo lo está uzando los yndios en este rreyno. Después de auer enterrado sus defuntos las biudas y parientas y ermanos, en los cinco días se uan a lauar al tincoc yaco [confluencia de aguas]. Se laua ellas y todo su rropa. Y después proeua para sauer ci an de morir presto adonde se lauan. Tienen en todos los pueblos sus hermitas antiguas, una bóveda que tiene dos puertas que entra una puerta y sale por otra puerta. Y ci se tarda de salir, dizen que es mala señal y que a de murir muy presto. Y otros hazen unas asecyas rredonda; de arriua entra un cano de agua y de auajo se haze una secya sola. Y que de arriua suelta la agua la biuda y ci se junta ygualmente la agua, dizen ques buena señal y que no a de*

42 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615], p. 271-272.

*murir. Y se se tarda la agua por el otro cano y no se ajunta yqual, dizen que es mala señal, que a de murir presto. Y en esto de la prueuamiento dexan sus lutos o chunbis [faja de cintura] o uinchas [cinta] o las ojotas [sandalias] por señal. Y en algunos pueblos hazen las prueuas en las asecyas adonde se lauan y tuerzen unos hilos a los esquierdo de blanco y negro.<sup>43</sup>*

El autor de la *Nueva corónica* afirma que los antiguos ritos funerarios “idolátricos” realizados antaño por los incas, todavía a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, continuaban llevándose a cabo con motivo de fallecimientos de miembros de las etnias, contrariando los preceptos morales de la Iglesia Católica tocante al tratamiento que se le debía dar a los muertos, lo que contradecía la creencia de los dominadores respecto del estado real de la evangelización de los “indios”. Al cabo de cinco días de enterrados los cuerpos fallecidos, toda la familia concurría al lugar donde confluían las aguas canalizadas para lavar su cuerpos y todas sus prendas. Finalizado este rito de limpieza corporal y de sus ropas de vestir, observaban cuidadosamente los signos visibles del rito para pronosticar si alguien más moriría pronto. Tales creencias fueron reprobadas por don Felipe. Oráculos y adivinación eran asociadas a prácticas de magia negra, diabólicas, y anticristianas, por lo tanto (Curatola Petrocchi, 2008, p. 15 y ss; Spalding, 2008, p. 273 y ss). En estos lugares donde se realizaban estas lavativas, los antiguos habitantes tenían pequeños templos o estructuras de piedra similares a un *dolmen* en los cuales habría una bóveda que sería cruzada de lado a lado por los deudos, poniendo en práctica la creencia de que ciertos hechos o circunstancias implicarían buenas y malas señales, es decir, la fortuna de la vida o la desgracia de la muerte. La mentalidad costeña-andina estuvo determinada, podemos deducirlo fácilmente, por los signos místicos que ellos podían auscultar o predecir según un sistema mágico de adivinación y de oráculos, dados por una tradición oral compuesta de saberes y fórmulas tradicionales.

Destaquemos una curiosa creencia o una “superstición” que consiste en que luego de la muerte del individuo y de los ritos previstos para su homenaje póstumo, los deudos construían “unas acequias redondas”, de las cuales brotaba el agua de un manantial de agua, la cual si caía en una segunda acequia que la recibía, los familiares observaban que “si se junta igualmente el agua dicen que es buena señal y que no ha de morir; y si se tarda el agua por el otro caño y no se ajunta, igual dicen que es mala señal que ha de morir presto”. Eso en relación a los deudos. En medio de estos actos rituales o creencias para espantar a la enfermedad y a la muerte —sin duda, una estratagema de los vivos para “defenderse de los muertos”, cuestión universal por lo demás— los deudos dejaban atrás el uso de “lutos, chumbis u ojotas”.<sup>44</sup> Por su parte, agrega don Felipe que en otros pueblos realizaban otras ceremonias semejantes utilizando ciertos hilos torcidos de colores blanco y negro (nudos o lazos); éstos eran dejados por los familiares a la vista de otras personas que participaban de los rituales funerarios y post-

<sup>43</sup> Idem, p. 272.

<sup>44</sup> DE LA VEGA (1985 [1609], Libro Séptimo, Cap. VI, p. 96-97-98) aporta una información significativa en este sentido, al aludir a la ceremonia llamada “Citua” desarrollada en el mes de septiembre, en la cual desterraban de la ciudad a las enfermedades mediante una elaborado ritual de purificación y limpieza.

funerarios. Los objetos significativos ocupaban su importante espacio en la simbolización de los vínculos entre la muerte y la vida. Para los andinos antiguos la muerte era otra forma de vivir en un mundo semejante a éste, pero donde se perdían los pasos de la vida. En el mundo andino antiguo vida y muerte diferían radicalmente de lo que la cristiandad entendía por tales, salvo por aquellas cosas que evidentemente son inherentes e inmanentes. La concepción de los hispánicos hundía sus raíces en el cristianismo que visualizaba un “cielo” y un “infierno”, en los cuales los “justos” pasaban a ocupar el espacio divino que Dios les prometía, mientras que el “pecador” bajaba al “infierno” a pagar sus errores en sufrimiento eterno.

El extirpador Arriaga decía en su obra ya comentada que habían sido capturados “seiscientos y diecisiete malquis”<sup>45</sup> en la zona donde comenzó a operar la “extirpación”, lo que muestra en alguna medida su importante presencia en la vida de los andinos. Este era el rol principal que cumplían las ceremonias comunitarias que unían a muertos y vivos en el centro de las preocupaciones ante lo natural y lo sobrenatural.<sup>46</sup> La muerte en los Andes, el mayor de los misterios de la vida, era percibida por los deudos como una fuente de disminución de la energía de los que aún no habían muerto, es decir, del Camaq que otorgaban las deidades, según nuestra interpretación de la obra estudiada. No se olvide que la pérdida de un miembro de la familia o la comunidad implica menos manos para el trabajo. Y la riqueza precisamente estaba en el aumento de la población. Por lo tanto, debía conjurarse la presencia simbólica de la vida humana, animal y vegetal para la continuidad de la comunidad y del cosmos. Justamente las fuerzas de la naturaleza y la imaginación de sus ideologías eran las encargadas de ritualizar los aspectos sociales de la vida. Los mallquis no sólo eran seres oraculares sino propiciadores del bienestar económico y material de la comunidad.

Entonces, como era tradicional, los vivos y los muertos unidos en la cósmica soledad de la naturaleza, bebían y bailaban por varios días y por varias noches, hasta armonizar el dolor con la alegría del nacimiento de un nuevo ciclo.

## Conclusiones

De acuerdo a lo que hemos venido reflexionando gracias a las evidencias documentales de Felipe Guamán Poma de Ayala, somos más conscientes de cómo las lexicografías y los campos semánticos coloniales distorsionaron las categorías culturales propias del mundo andino. Esta idea no nos deja indiferentes ante el grado de influencia europea del autor consultado. Sin embargo, sus informaciones sobre nuestro tema son muy útiles, y específicamente en este aspecto no han sido utilizadas aún con mayor propiedad. Llenamos, quizás, un pequeño espacio vacío. Las categorías complejas del pasado hoy están más claras y por ello el uso documental es menos difuso respecto de la influencia europea en las informaciones de don Felipe y de

45 ARRIAGA, 1999 [1621], p. 23.

46 Sin embargo, el cristianismo logró triunfar ya que destruyó completamente esta práctica tradicional de rendirle culto a los muertos quemando las momias. Sólo el recuerdo de estos mallquis logró permanecer en la mentalidad andina, remanente que al parecer se mezcló en el tiempo con la devoción por los santos católicos.



otros escritores indígenas o mestizos, como el Inca Garcilaso o Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. Cuando enunciamos conceptos tales como "entierro", "enterrar", "enterraban" somos ahora más conscientes de que estamos en presencia de una "resemantización ideológica y cultural" (lo que antes llamaban "contaminación", concepto poco específico) de los contextos sociales andinos. En los Andes antiguos los cuerpos no eran tratados como en Europa: no eran "enterrados". Tuvieron otros modos de intervención, un trato particular y un significado *sui generis*. En est/e sentido, a pesar de las distorsiones típicas de los documentos coloniales indígenas, ahora conocemos mejor las distintas ritualidades en la época del Tawantinsuyu, rica en avances en materia cultural y en el cultivo de tradiciones religiosas. Hay muchos otros ejemplos que podemos citar a la pasada: "amaro"/"dragón", "cama"/"pecado", "camak Dios"/"Dios criador", "çupay"/"demonio", "mallqui"/"árbol", etc.<sup>47</sup> Dejamos para otro trabajo futuro el análisis de tales evidencias.

Los cuerpos muertos en el caso de los incas y de otras sociedades andinas, según las creencias que describe Guamán Poma se transformaban en apus, en huacas o en mallquis y pasaban a integrar el mundo sagrado de las deidades; es decir que los cuerpos pasaban a ser parte de la naturaleza sin perder sus atributos antropológicos sumando otros atributos naturales y sobrenaturales, y no se apartaban del mundo parental o político sino que lo fundamentaban mejor. Se transformaban en íconos de poder, transmutaban en ancestros prestigiosos, validaban jerarquías y estratificaciones sociales. Sus cuerpos se naturalizaron y representaron animales, alimentos, montañas, agua. Tal vínculo estableció la memoria que sus Ayllus o Panacas construyeron sobre los ancestros que se ritualizaban en sus ceremonias cíclicas. En este sentido la relación cuerpo humano/naturaleza exhibe un carácter ideológico que explica los antiguos sistemas de pensamiento antes de que estos fuesen instrumentalizados por los ideólogos de la iglesia colonial.

La muerte en este contexto es un fenómeno de tanta originalidad cultural que nos cuesta entender cada uno de sus aspectos constituyentes: sacrificios, momias, espíritus, montañas, naturaleza, organización social y económica, poder político. Y, sin embargo, son aquellos elementos dispersos los que nos permiten un nuevo ángulo de penetración en los aspectos más intrigantes y asombrosos de las sociedades andinas. Sobre todo nos atraen por su complejidad, solemnidad y sabiduría. Desde luego, no se trata de esencializar las costumbres, creencias y tradiciones de los pueblos antiguos del Ande, pero no podemos negar la sorprendente cosmovisión de los antiguos habitantes de estas tierras que institucionalizaron el respeto solemne, el rico simbolismo y la reflexión pragmática por el cuerpo humano y la naturaleza en aquel ámbito esencial de la vida que es el hecho de morir, rito de paso o lugar de liminaridad elemental. Creemos que el cuerpo humano muerto en el contexto de la cosmovisión andina pasaba a integrarse la tierra, a la naturaleza, a la ontología natural del mundo. Así pues el culto a los muertos implicaba una funcionalidad que le vinculaba con el mundo de las ideologías que explicaron el cosmos y dieron cohesión al mundo social. Por coloniales que nos parezcan las categorías de Uku Pacha, Hanan Pacha, Hakaq Pacha y Kay Pacha, funcionan bien para explicar

47 GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1989 [1609], p. 24-47-88-224.



las probables estructuras del pensamiento andino. Muestran que el hombre tuvo nociones concretas sobre las dimensiones cósmicas de la naturaleza y del significado con que las dotó de sentido trascendental. El estado de la cuestión indica que queda mucho por hacer para develar este mundo de creencias y tradiciones.

Don Felipe, privilegiado testigo de la vida colonial hispano-andina, nos ofrece en efecto interesantes informaciones sobre la formas de vida indígena antes de la colonización española, sobre la evangelización, el cristianismo indígena y los cambios que planteó el sistema colonial impuesto por los españoles. Que las condiciones en que recogió estas informaciones para su *Nueva Corónica*, escrita entre los años 1583 a 1616 según J. V. Murra<sup>48</sup>, hayan estado en gran medida determinadas por su labor de intérprete y traductor del primer extirpador Cristóbal de Albornoz, resulta comprensible ya que fue educado para ser intérprete y traductor de la iglesia; no obstante ello, don Felipe observó con ojos críticos el comportamiento de los cristianos españoles y reparó en sus debilidades y falencias, sobre todo a la luz del maltrato permanente que sufrían los “pobres de Cristo”, la feligresía indígena. Así mismo, podemos entender que pese a su formación hispanófila y cristianocéntrica no olvidó del todo sus propias memorias y tradiciones, más bien las usó para comparar ambas sociedades antes y después de la invasión, y fundamentar su *Buen Gobierno* o propuesta de reforma administrativa.

En este sentido, la obra del Inca Garcilaso de la Vega [1609] también es importante ya que nos enseña cómo pensaron la vida colonial y cómo indígenas y mestizos a principios del siglo XVII valoraron el recuerdo de la antigüedad andina. El hecho de que tengamos pocas pero significativas versiones desde el punto de vista del andino, es suficiente para validar su obra *Nueva corónica*. Las problemáticas heurísticas de esta obra no empañan en ningún modo su calidad historiográfica. En la obra de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613?] también podemos hallar una rica visión colonial del imaginario indígena transformado, pero aún fiel a sus memorias y tradiciones.

Finalmente, proponemos que estamos en presencia de una operación mental compleja: la convergencia del recuerdo de la tradición antigua vista con los ojos de la sociedad colonial mediante el imaginario cristiano, y el empleo de la escritura y de la lengua castellana, hechos de la cultura colonial que no dejó satisfecho a don Felipe (y tampoco al Inca Garcilaso). Se trata por lo tanto de una obra bicultural que puede ayudarnos a entender dos culturas vinculadas y sus complejidades dialécticas en su relación indisoluble y secular. Esta perspectiva etnohistórica nos enseña bastante sobre la mirada de los vivos ante el mundo de los muertos en una época en que todavía las nociones de Cielo e Infierno no lograban ser aprehendidas del todo por la feligresía andina, la que, pese a todo, no renunció a su tradicionales nociones de huacas y apus. Este período histórico constituye el origen mismo de la relación ambivalente, ambigua y contradictoria —pero no menos orgánica— del cristianismo colonial con las creencias de los pueblos andinos.

48 NOTA DE LAS EDITORAS: Ver la presentación de Murra (p. XIII-XIX). In: GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 2006 [1615], p. XIII.

## Referencias Bibliográficas

ADORNO, Rolena. Cronista y príncipe. *La obra de Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1992. 276p.

\_\_\_\_\_. *Guamán Poma*. Writing and resistance in Colonial Peru. Texas: University of Texas Press, 2000 [1986]. 256p.

ALLISON, Marvin J. et al. *Chinchorro, momias de preparación complicada: métodos de momificación*. Revista Chungará. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, n. 13, p. 155-173, 1984.

ALONSO SAGASETA, Alicia. Las momias de los Incas: su función y realidad social. *Revista Española de Antropología Americana*. Universidad Complutense, Madrid, n. XIX, p. 100-135, 1989.

ARIÈS, Phillipe. *Morir en Occidente*. Desde la Edad Media hasta nuestros días. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2007. 272p.

ARRIAZA, Bernardo. Tipología de las momias Chinchorro y evolución de las prácticas de momificación. *Revista Chungará*. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, v. 26, n. 1, p. 11-24, 1994.

BAUER, Brian S.; Charles STANISH. *Las islas del sol y de la luna*. Ritual y peregrinación en el lago Titicaca. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2003. 316p.

BAUER, Brian S.; SANTA CRUZ, Javier Fonseca & ARÁOZ SILVA, Miriam. *Vilcabamba y la arqueología de la resistencia inca*. Lima: IFEA; Ceques Editores; UIC; The Institute for New World Archaeology. 2016. 261p.

BAULENAS I PUBILL, Ariadna. Illapa, señor del rayo y deidad inca de la guerra. Hacia una sistematización de sus poderes y funciones en el mundo andino. In: CURATOLA PETROCCHI, Marco & SZEMINSKI, Jan (Eds.). *El Inca y la huaca*. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016a, p. 317-352.

\_\_\_\_\_. *La divinidad Illapa*. Poder y religión en el imperio inca. Arequipa: Ediciones El Lector, 2016b. 255p.

CERUTI, María Constanza. *Llullaillaco*. Sacrificios y Ofrendas en un Santuario Inca de Alta Montaña. Salta: EUCASA, 2003. 342p.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel. *La palabra y la pluma en "Primer nueva corónica y buen gobierno"*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2005. 205p.

CHAUMEIL, Jean-Pierre, Roberto PINEDA CAMACHO y Jean-Françoise BOUCHARD. Chamanismo y sacrificio. *Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur*. Bogotá: Institute Francaise d'Études Andines; Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales; Banco de la República, 2005. 368p.

CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 2001. 256p.

\_\_\_\_\_. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. México: FCE, 2009[1999]. 80p.

CONRAD, Geoffrey W. y Arthur A. DEMAREST. *Religión e imperio*. Dinámica del expansionismo azteca e inca. Madrid: Alianza, 1988. 312p.

COOK, Noble David. *La catástrofe demográfica andina*. Perú, 1520-1620. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2010[1981]. 416p.

COX, Victoria. *Guaman Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo de tiempo*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2002. 214p.

CURATOLA PETROCCHI, Marco. La función de lo oráculos en el imperio inca. In: \_\_\_\_\_ & ZIOLKOWSKI, Mariusz S. (Eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial PUCP, p. 15-69, 2008.

\_\_\_\_\_. La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aureal de la religión andina antigua. In: \_\_\_\_\_; SZEMINSKI, Jan (Eds.). *El Inca y la huaca*. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo. Lima: Fondo Editorial PUCP, p. 259-316, 2016.

DILLAHAY, Tom D. (Ed.). *Tombs for the living: andean mortuary practices*. Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995. 434p.

DUCHESNE, Frédéric. *Tumbas de Coporaque*. Aproximaciones a concepciones funerales collaguas. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. V. 34, n. 1, p. 411-429, 2005.

DUCHESNE, Frédéric; Juan CHACAMA. Torres funerarias prehispánicas de los Andes centro-sur: muerte, ocupación del espacio y organización social. Estudio comparativo: Coporaque, cañón del Colca (Perú) y Chapiquiña, Precordillera de Arica (Chile). *Chungará Revista de Antropología Chilena*. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, v. 44, n. 4. p. 605-619, 2012.

DUVIOLS, Pierre. Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir las guacas del Pirú y su camayos y haciendas. *Journal de la Société des Americanistes*. V. 56, n. 1, p. 7-39, 1967.

\_\_\_\_\_. *La destrucción de las religiones andinas*. Conquista y colonia. México: UNAM, 1977. 479p.

\_\_\_\_\_. La dinastía de los Incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, Francia, v. 66, p. 67-83, 1979.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: Fondo Editorial PUCP; IFEA, 2003. 586p.

GISBERT, Teresa. *El paraíso de los pájaros parlantes*. La imagen del otro en la cultura andina. La Paz: Plural; Universidad de Nuestra Señora de La Paz, 2001. 318p.

HEMMING, John. *La conquista de los Incas*. México: FCE, 2004[1970]. 686p.

HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco. Poder y muerte entre los Incas. *Revista M. Estudios sobre a morte, os mortos e o morrer*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 7-26, jan-jun., 2016.

HERRERA VILLAGRA, Sergio Alejandro. Ideologías, Identidades e Imaginarios en la obra de "Tres Autores Andinos". Perú, siglos XVI y XVII. *Revista Diálogo Andino*. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, n. 40, p. 21-46, 2012.

\_\_\_\_\_. *Escritura andina colonial. La construcción de una memoria indígena en los Andes, siglos XVI y XVII*. Tesis (Doctoral en Historia). Programa de Doctorado en Historia, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2016a. 509p. Disponible en: <<http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/140322/Escritura-andina-colonial.pdf?sequence=1>>.

\_\_\_\_\_. El Runa Yndio Ñiscap. Tradiciones mítico-históricas andinas registradas en textos escritos para la extirpación de idolatrías y la Evangelización: un modo paradójico de persistencia de la religión indígena. Huarochirí, ¿1598-1608? *Revista Diálogo Andino*. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, n. 49, p. 423-442, 2016b.

HOLLAND, Augusta. E. *Nueva Corónica: tradiciones artísticas europeas en el Virreinato del Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, 2008. 229p.

ISBELL, William H. *Mummies and mortuary monuments. A postprocessual prehistory of central Andean social organization*. Austin: University of Texas Press, 1997. 372p.

KAULICKE, Peter. *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016 [2001]. 381p.

LLAGOSTERA M., Agustín. Patrones de momificación chinchorro en las Colecciones Uhle y Nielsen. *Chungará Revista de Antropología Chilena*. Santiago del Chile, v. 35, n. 1, p. 5-22, 2003.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo; Luis MILLONES. *Dioses del norte, dioses del sur*. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes. México: Era, 2008. 296p.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes. *Guamán Poma de Ayala, autor y artista*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1993. 213p.

LYON, Patricia. *Singing as social interaction among the wachipaeri of eastern Peru*. Tese (Doutorado em Antropologia). University of California, Berkeley; University Microfilms, Inc., Ann Harbor, Michigan, 1967. 151p.

MacCORMACK, Sabine. *Religión en los Andes*. Visiones e imaginación en el Perú colonial. Arequipa: Ediciones El Lector, 2016. 440p.

MILLONES, Luis. *Después de la muerte*. Voces del limbo y del infierno andino. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010. 208p.

MURRA, John. *El mundo andino*. Población, medio ambiente y economía. Lima: IEP; Fondo



Editorial PUCP, 2002. 511p.

NARBY, Jeremy; Francis HUXLEY (Eds.). *Chamanes a través de los tiempos*. Quinientos años en la senda del conocimiento. Madrid: Kairós, 2005. 295p.

OSSIO, Juan. *En busca del orden perdido*. Idea de la historia en Felipe Guamán Poma de Ayala. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2008. 288p.

PEASE, Franklin. Los últimos incas del Cusco. Madrid: Quinto Centenario, 1991. 182p.

\_\_\_\_\_. Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del Inca. In: CURATOLA PETROCCHI, Marco & SZEMINSKI, Jan (Eds.). *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial PUCP, p. 21-88, 2016.

PULGAR-VIDAL, Javier. Geografía del Perú. Lima: Peisa, 1996. 304p.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. 335p.

RAMOS, Gabriela (Ed.). Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670. Lima: IEP; IFEA; République Française; Cooperación Regional Para los Países Andinos, 2010. 362p.

REGALADO DE HURTADO, Liliana. Sucesión incaica. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1996. 124p.

RICARD LANATA, Xavier. Ladrones de sombras. El universo religioso de los pastores del Ausangate. Lima: IFEA, 2007. 256p.

RIVERA, Mario y ROTHHAMMER, Francisco. Evaluación biológica y cultural de poblaciones Chinchorro: nuevos elementos para la hipótesis de contactos transatlánticos, cuenca Amazonas-Costa Pacífico. *Revista Chungará*. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, n. 16-17, p. 295-306, 1986.

ROSTWOROWSKI, María. Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política. Obras completas. Vol. VII. Lima: IEP, 2007. 197p.

\_\_\_\_\_. Historia del Tawantinsuyu. Obras completas. Vol. VIII. Lima: IEP, 2014. 320p.

ROWE, John Howland. Behavior and Belief in Ancient Peruvian Mortuary Practice. In: DILLAHAY, Tom D. (Ed.). *Tombs for the living: andean mortuary practices*. Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, p. 27-41, 1995.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo. Apus de los cuatro suyos. Construcción del mundo en los cilos mitológicos de las deidades montaña. Cusco: CBC; IEP, 2014. 358p.

\_\_\_\_\_. Apu Sallqantay: guardián de la naturaleza. *Revista Inkari*. Cusco-Perú, v. 1, n. 1, p. 13-24, 2016.

SAIGNES, Thierry (Comp.). Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes. La Paz: Bolivia. HISBOL; IFEA. 1993. 202p.

SPALDING, Karen. Consultada a los ancestros. In: CURATOLA PETROCCHI, Marco & ZIOLKOWSKI, Mariusz S. (Eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial PUCP, p. 273-292, 2008.

TAYLOR, Gerald. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2000. 187p.

TORALLAS TOVAR, Sofía. Textos y contextos funerarios en el Egipto grecorromano: el caso de las etiquetas de las momias. In: MARTÍN HÉRNANDEZ, Raquel; \_\_\_\_\_ (Eds.). *Conversaciones con la muerte*. Diálogo del hombre con el más allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 117-127, 2011.

URBANO, Henrique (Ed.). Estudio preliminar y notas. In: PABLO DE ARRIAGA, Joseph. *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos CBC, 1999 [1621]. 200p.

VALDERRAMA F., Ricardo; ESCALANTE G., Carmen. Apu Qurpuna. Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Pumamarca. *Revista Tupaq Yawri*. Cusco, Peru, n. 2, p. 189-219, 2011.

\_\_\_\_\_. Mitologías del Coropuna. *Revista Inkari*. Cusco, Perú, v. 1, n. 1, p. 25-58, 2016.

VELAOCHAGA DAM, Carlos; Alejandro HERRERA VILLAGRA; Rafael WARTHON CALERO. *Crónicas tempranas del siglo XVI*. Tomo I. Estrategia hispana: la invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533); Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: descripciones historiográficas del Cuzco (1542-1590). Cusco: Ministerio de Cultura, DDC – Cusco, 2016. En Prensa.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Líneas de antropología postestructural. Buenos Aires: Katz Editores, 2010. 255p.

VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985. 328p.

WACHTEL, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española*. Madrid: Alianza, 1976. 408p.

ZIOLKOWSKI, Mariusz. *Pachap unancha*. El calendario metropolitano del estado inca. Lima: PTSL; Ediciones El Lector, 2015. 650p.

ZUIDEMA, Reiner Tom. *El sistema de ceques en el Cuzco*. La organización social de la capital de los incas. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1995. 420p.

\_\_\_\_\_. *El calendario inca*. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú; Fondo Editorial PUCP, 2011. 906p.

*Recebido em: 10 de setembro de 2016.*

*Aprovado em: 02 de novembro de 2016.*

