

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**  
**Departamento de Historia de América I**



**LA ÉLITE INCAICA Y LA ARTICULACIÓN DEL  
TAHUANTISUYO.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**

**Francisco Javier Hernández Astete**

Bajo la dirección de la doctora

María Concepción Bravo Guerreira

**Madrid, 2010**

- ISBN: 978-84-693-1105-9

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Historia de América I  
Programa de doctorado Estado y Sociedad en la  
Historia de América



Tesis doctoral

La élite incaica y la articulación del

Tahuantinsuyo

Doctorando: Francisco Javier Hernández Astete  
Directora: Doctora María Concepción Bravo Guerreira

Madrid

2009

No creí, cuando comencé a escribir las cosas sucedidas en Perú que fuera proceso tan largo, porque ciertamente yo rehuyera de mi trabajo tan execivo [...] y verdaderamente yo estoy tan cansado y fatigado del continuo trabajo y vigiliyas que he tomado por dar fin a tan gran escritura [...] porque ya casi ha quitado todo el ser de mi persona trabajar tanto en ella"

Pedro Cieza de León [1552], Tercer Libro de las Guerras Civiles del Perú, el cual se llama La Guerra de Quito ed. de M. Serrano y Sanz, Madrid 1909, cap. LIX.

# Índice

Introducción .....	6
<b>Capítulo 1 .....</b>	<b>22</b>
<b>La construcción de la historia incaica</b>	
1.1 Las crónicas como fuente de estudio .....	25
1.1.1 El Tahuantinsuyo y las primeras crónicas .....	29
1.1.2 La década toledana .....	35
1.1.3 Garcilaso, el Tahuantinsuyo ideal y la historiografía andina del siglo XVII.....	39
1.1.4 Una versión indígena .....	49
1.2 Bases de la investigación .....	61
1.2.1 Crónicas cuzqueñas y textos fundamentales .....	63
1.3 La construcción de la historia incaica .....	71
1.3.1 Reconstruyendo la historia incaica .....	71
1.3.2 Un acercamiento interdisciplinario .....	82
1.3.3 Sobre la élite y el poder incaico .....	91
<b>Capítulo 2 .....</b>	<b>95</b>
<b>Organización económica y política en el Tahuantinsuyo</b>	
2.1 Reciprocidad y redistribución en la economía incaica.....	99
2.2 La dualidad y el Tahuantinsuyo .....	117

2.3 El poder entre los incas .....	127
<b>Capítulo 3 .....</b>	<b>142</b>
<b>La élite cuzqueña y el culto a los ancestros</b>	
3.1 La composición de la élite incaica .....	145
3.1.1 Una breve historia de la voz <i>panaca</i> .....	149
3.1.2 Las panacas y las fuentes coloniales .....	158
3.1.3 En búsqueda de una etimología de <i>panaca</i> .....	175
3.1.4 Una explicación para la estructura de la nobleza incaica ....	180
3.2 El culto a los ancestros y la articulación de la élite incaica ....	209
3.2.1 El alma y la noción de persona entre los incas.....	210
3.2.2 El cuerpo de los ancestros.....	223
3.2.3 La memoria de los ancestros.....	243
3.2.4 Los recursos de la élite.....	253
<b>Capítulo 4.....</b>	<b>267</b>
<b>La nobleza incaica y la articulación del poder en el Tahuantinsuyo</b>	
4.1 La élite y el ejercicio del poder.....	268
4.2 El culto estatal a los ancestros.....	279
4.3 El Inca Rurin y el correinado.....	291
4.4 El poder de los sacerdotes.....	324
4.5 El sistema sucesorio incaico.....	331
4.5.1 La influencia de la élite en la elección del nuevo inca.....	338
4.5.2 Un modelo alternativo.....	351

Capítulo 5.....	373
<b>El lado femenino del poder</b>	
5.1 La presencia de la mujer en el Tahuantinsuyo.....	375
5.1.1 La mujer y el ámbito religioso incaico.....	376
5.1.2 La presencia de la mujer en la sociedad incaica.....	394
5.2 La mujer y la economía:	
el sustento de la reciprocidad y la redistribución.....	401
5.3 La coya y la organización del poder.....	426
Capítulo 6.....	459
<b>Uso de la tierra y del espacio sagrado: la articulación del poder incaico</b>	
6.1 Los ancestros y la articulación del poder .....	462
6.2 Los linajes cuzqueños y el poder de la élite.....	471
6.3 El control del espacio sagrado .....	493
Conclusiones .....	514
Bibliografía y fuentes .....	548

## Introducción

Entre los siglos XIV y XV, se consolidó, en América del Sur, una de las más importantes organizaciones de América prehispánica, el Tahuantinsuyo, que en menos de doscientos años había logrado integrar a su enorme red de influencia una población de cerca de diez millones de habitantes ubicados en los territorios de cinco naciones latinoamericanas contemporáneas bajo un sistema que ha sido motivo de admiración desde el propio siglo XVI.

Sin embargo, aun cuando se puede afirmar que la historiografía sobre los incas se inició en el siglo XVI, su sistema de organización sigue ofreciendo múltiples retos a los investigadores, debido a que se carece de fuentes escritas directas sobre la época y a que su historia ha sido descrita desde múltiples enfoques teóricos. Esta tesis aborda el problema de la organización de la élite cuzqueña y su participación en el poder incaico. Al respecto, se pueden distinguir, básicamente, dos tendencias en la historiografía. Por un lado, aquella que asume a la nobleza cuzqueña como una suerte de organización rígida y, asimismo, entiende al Tahuantinsuyo como un Estado altamente jerarquizado y carente de movilidad. Esta tendencia, que suele denominarse "historiografía tradicional", ha intentado, numerosas veces, descubrir en las fuentes, la existencia de una red de funcionarios identificable, y

ofrece, para los incas, la impresión de un Estado con características similares a las de los imperios de la antigüedad clásica.

Contrariamente, la llamada Etnohistoria, influenciada por la antropología y los estudios interdisciplinarios, construyó un aparato teórico que le permitió cuestionar la información que proporcionan los cronistas y compararla con documentación administrativa y desarrolló, desde 1950, una historia “alternativa” sobre los incas. Sin embargo, dentro de esta tendencia, además de muchos trabajos acertados y exitosos, se puede observar también, en ciertos textos, la existencia de una excesiva ritualidad en la sociedad incaica, de modo que casi se niega la existencia de cualquier tipo de organización.

La existencia de esta simultaneidad de visiones sobre el Tahuantinsuyo y su grupo privilegiado sustentó la necesidad de emprender este estudio sobre el Tahuantinsuyo y su élite analizando, sobre todo, la influencia de la misma en la articulación del gobierno incaico. A su vez, el hecho de que hasta el momento sólo se había trabajado a la élite incaica como un grupo de nobles privilegiados cuya participación en el poder se limitaba al momento de la sucesión en el mando permitió justificar la necesidad de realizar esta investigación.

En ese sentido, la tesis que se presenta tiene como objetivo principal el estudio de la élite incaica, tanto en su estructura y organización interna como en su participación en el poder. Asimismo,

constituye también un intento de dar cuenta de la forma en que la élite incaica permitió la articulación del Tahuantinsuyo. Para ello, ha sido necesario desarrollar una metodología capaz de resolver los inconvenientes de estudiar, desde la historia, una sociedad carente de escritura.

Como hipótesis, se partió del cuestionamiento de la idea de poder absoluto del inca que se había manejado para el Tahuantinsuyo y, asimismo, dadas las evidencias disponibles, se asumió que la nobleza incaica tuvo una fuerte influencia en el ejercicio del poder a través de los aillus cuzqueños, identificados como panacas por la historiografía incaica. En ese sentido, se supuso que estos grupos en los que se dividía la nobleza incaica mantenían su prestigio y acceso al poder a través del culto a sus ancestros momificados. De esta manera, se asumió también el hecho de que las panacas del Cuzco mantuvieron las alianzas y recursos que había conseguido su fundador, y que el nuevo inca iniciaba su gobierno carente de ellos, situación que, además de permitir la permanencia en el poder de la panacas cuzqueñas, obligaba al nuevo soberano a negociar con ellas. Así, los aillus cuzqueños constituyeron piezas claves en el engranaje del poder que sustentó el prestigio del Tahuantinsuyo en los Andes y garantizó su expansión, dado que el sistema obligaba al nuevo gobernante a ampliar el espacio de influencia del Cuzco en el área andina.

Debido a que, como se mencionó, no es posible disponer de fuentes escritas durante la época incaica, esta investigación está construida sobre la base de fuentes indirectas escritas por españoles y andinos durante el periodo colonial. Dentro de estas, las crónicas ocupan un lugar importante. Sin embargo, su utilización requiere de cierto cuidado pues fueron redactadas con intenciones específicas, como la de justificar la conquista y, por lo tanto, fabricar una imagen de los incas como tiranos (como en el caso de Sarmiento de Gamboa) o con la intención de enfrentarse a las posturas toledanas y presentar a la organización incaica como una sociedad ejemplar (como en el caso del Inca Garcilaso de la Vega). Adicionalmente, en muchas ocasiones, los cronistas escribieron sobre los incas trasladando ideas europeas a la realidad andina y, por consiguiente, fabricando, con sus obras, imágenes de la sociedad andina que no correspondieron a la realidad. Por estas razones, fue necesario seguir con una tradición que los investigadores realizan desde la década de 1950, a propósito de la etnohistoria: se trabajaron los textos no como bases de datos incuestionables, sino como libros de historia, es decir, contrastando las opiniones de los cronistas sobre la base del conocimiento de la biografía del autor y de sus intenciones a la hora de escribir, intentando encontrar en los textos aquellas informaciones que reflejan mejor la realidad andina a partir del análisis de los datos que ofrecen y de las fuentes documentales que se consultaron.

Para el desarrollo del trabajo, se utilizaron fundamentalmente las crónicas con información cuzqueña, debido a que contienen básicamente información sobre la élite incaica y a que es en estos textos donde se encuentran transcritos los mitos que los cuzqueños relataron a sus interlocutores europeos. Paralelamente, la información de las crónicas cuzqueñas ha sido contrastada con las obras de otros cronistas y con la información proveniente de la documentación administrativa disponible, menos subjetiva, dado que no fue escrita con la intención de ser publicada, y que da cuenta de diversos aspectos de la realidad andina, muchas veces ignorados o excluidos por los cronistas. En cualquier caso y dado que los incas del Cuzco no tuvieron una imagen de la historia tal como se concibe desde la tradición clásica, sino que manejaron una noción cíclica del tiempo a la vez que integraron en su sistema de recuerdo del pasado la posibilidad de alterarlo, la información que se obtuvo de la documentación fue trabajada como parte de una tradición oral en constante transformación y como producto de una sociedad donde el ritual fue la base de la construcción de la memoria colectiva. Adicionalmente al trabajo de fuentes, para cada una de las partes de esta investigación se utilizó la bibliografía existente sobre el tema.

A lo largo de esta tesis, se intenta cuestionar la imagen del Tahuantinsuyo como una organización en la que es únicamente el inca el que tiene un rol protagónico en las decisiones políticas y militares. Por

ello, a partir del análisis de fuentes administrativas coloniales, así como de la información de los cronistas de Indias, se estudia a la élite incaica, tanto en su organización interior como en su proyección como articuladora de los territorios vinculados al Tahuantinsuyo. De esa manera, se estudia la élite incaica en relación a la fuerte influencia que ejercían los aillus cuzqueños (identificados como panacas por la historiografía) en la organización incaica y a la activa participación de sus miembros en la vida política del Tahuantinsuyo. Asimismo, se estudian también las limitaciones del gobernante cuzqueño en el ejercicio cotidiano del poder y su permanente necesidad de negociar con la élite.

Paralelamente, a la luz de las investigaciones existentes, fue posible cuestionar la existencia del concepto de propiedad entre los incas de modo que fue necesario enfrentarse a la interrogante sobre la manera en que se accedía a la tierra y la forma como el Tahuantinsuyo articuló los territorios que se le asocian. Es en este sentido que se plantea la importancia de la élite incaica en esta tarea en tanto existen evidencias razonables para suponer que es a partir del prestigio de los soberanos incas momificados que la nobleza cuzqueña mantuvo alianzas con los grupos étnicos así como el control de las tierras que se asociaron con las llamadas tierras del “Sol” y del “Inca”.

Para dar cuenta de los objetivos propuestos, el primer capítulo presenta la metodología con la que se ha trabajado y, paralelamente, da

cuenta de los orígenes coloniales de la historiografía sobre los incas, así como de las distintas épocas en las que se escribieron las Crónicas de Indias y las tendencias que, sobre los incas, se han podido rastrear en los textos. Asimismo, se presentan también las fuentes de la investigación y la forma como se ha organizado el material consultado.

Por su parte, el segundo capítulo está destinado a ofrecer una síntesis de lo que actualmente se conoce acerca de la historia del Tahuantinsuyo. Es necesario resaltar, sin embargo, que, dados los objetivos de esta investigación, la síntesis que se presenta se centra en los conocimientos que se ha considerado necesario tener en cuenta para la argumentación de los capítulos siguientes, por lo que se abordan básicamente dos temas: la organización y las bases de la economía incaica.

Asimismo, el tercer capítulo intenta adentrarse en la organización del Tahuantinsuyo y, concretamente, en la organización de su élite. Así, se da cuenta de la estructura y funcionamiento de la nobleza incaica, se define la composición de la élite y, partiendo del análisis de la bibliografía sobre los incas y de las fuentes coloniales disponibles, se estudia la categoría *panaca*. En este sentido, se discute la división tradicional de la nobleza cuzqueña en 10 ó 12 panacas a partir de la relectura de estas fuentes y del análisis del significado del término *panaca*. Finalmente, se propone que el Cuzco incaico estuvo dividido en dos grupos de nobles: una nobleza principal, llamada Cápac Aillu, y una

nobleza secundaria, llamada Hatun Aillu. El primero, integrado por los descendientes de los incas en mujeres nobles y, el segundo, por los descendientes de los incas en mujeres no nobles, provenientes de las elites locales. Adicionalmente, en este capítulo, se estudia la composición de la élite y los distintos mecanismos que utilizaron para mantenerse como el grupo más poderoso de los Andes Centrales.

De forma paralela, este capítulo está destinado también al análisis del culto y cuidado prodigado a los incas muertos, transformados en ancestros, los mismos que permitieron la articulación de los aillus cuzqueños y, asimismo, fueron la base de la organización que permitió extender la influencia incaica por el área andina.

De otra parte, el cuarto capítulo está dedicado al estudio de los mecanismos que el sistema incaico desarrolló para hacer efectivo su poder en los Andes. Inicialmente, dada la escasa información acerca de la implementación de la estructura política incaica, se analizan las referencias disponibles con miras a presentar la participación de la élite en determinadas funciones políticas. Asimismo, se desarrolla también la manera en que se organizó el culto a los ancestros, ya no de modo particular, a fin de consolidar la influencia incaica en el área andina a la par de otorgar poder a los descendientes de cada uno de los incas momificados. Adicionalmente, se discute también la forma en que los dos sectores en los que se dividió la élite cuzqueña, Hanan y Rurin Cuzco, se

hicieron con una parte importante del poder a través del sistema de co-gobierno. Atendiendo a este planteamiento, se presenta también una propuesta para el tema de la sucesión incaica y, dado el gran rol que el ritual ocupó entre los señores del Cuzco, se estudia la influencia de los sacerdotes en el gobierno.

El quinto capítulo está dedicado a presentar las distintas funciones que tuvieron las mujeres incaicas, tanto en el ámbito religioso y social como en el político. En este sentido, sin negar el evidente sesgo masculino que se puede apreciar en la sociedad incaica, no se debe perder de vista que las mujeres constituyeron piezas claves en el engranaje social y político incaico, por lo que estas tuvieron un rol protagónico en varios aspectos de la organización del Tahuantinsuyo. Dentro de las funciones femeninas que se analizan en este capítulo, destaca su papel como responsables de la organización de todo el aparato ritual destinado a la realización de la redistribución, pieza clave en la economía del Tahuantinsuyo. Adicionalmente, se estudia también la existencia de dos prácticas con las que estaban ligadas las mujeres incaicas, el reparto y el intercambio de las mismas, actividades que constituyeron la base de la ampliación del parentesco cuzqueño con los distintos grupos étnicos que integraron la red de influencia incaica en el área andina.

De otra parte, tal como se sugiere a lo largo de este trabajo, existen, en las fuentes revisadas, evidencias razonables para considerar

la influencia y poder de los linajes cuzqueños dentro de la estructura política incaica y negar, de esta forma, la idea de un inca todo poderoso a la cabeza de la organización cuzqueña. Lo demuestran, tanto su participación en las decisiones políticas, como su injerencia a la hora de elegir al nuevo gobernante, y las alianzas que el inca necesitaba materializar con algunos de ellos, probablemente con los más influyentes, a través de la celebración de matrimonios con mujeres de la élite realizados, entre otras cosas, con el propósito de contar con el apoyo de determinados sectores de la nobleza.

Por esta razón, en el último capítulo, se estudia el poder que ejerció el Cuzco sobre las poblaciones andinas a través de un sistema en el que los linajes incaicos mantenían, a partir del culto a los soberanos muertos, las alianzas establecidas por su fundador, garantizando, de esta manera, el prestigio cuzqueño en los Andes y la articulación del Tahuantinsuyo. En este sentido, se verá que los grupos más privilegiados de los Andes, en tiempos incaicos, mantuvieron en su poder tanto el acceso a recursos en las poblaciones andinas, fundamentalmente tierras, como el derecho a convocar la energía laboral de las poblaciones aliadas a través del parentesco. Al respecto, se concluye que son los incas muertos, los fundadores de los linajes de Cápac Aillu, los que estarían en el meollo del funcionamiento de estos mecanismos, a través de la permanencia de los vínculos de parentesco que crearon mientras

estuvieron vivos, que eran mantenidos a la postre por sus familias. De ese modo, pese a la crisis que se debía enfrentar en cada proceso sucesorio, quedaba asegurada en los Andes la supremacía cuzqueña, siendo así posible que el nuevo inca construyera su propio espacio de poder, al mismo tiempo que ampliaba, o consolidaba, las fronteras de la influencia incaica. De hecho, solo de esta manera es que puede entenderse la permanencia incaica en el poder andino: si asumiéramos que todos los vínculos con las etnias andinas se perdían con la muerte del inca, resultaría imposible asegurar la supremacía incaica en el área.

Finalmente, dado que se asume la inexistencia del concepto de propiedad entre los incas, se hizo necesario redefinir el sistema en que los señores del Cuzco articularon los territorios asociados al Tahuantinsuyo. En este aspecto, la existencia de una geografía sagrada, en la que son los ancestros los que delimitan el acceso a la tierra, permitió definir la relación de la gente con el espacio ceremonial, habitado por los ancestros, en tanto fue a partir de esta noción que se entendieron sus vínculos con la tierra y se sustentó el control de la misma.

## Agradecimientos

Entrando el invierno del año 2002, partí hacia Madrid en búsqueda de consolidar mi formación como historiador. Llegamos, con Aysa, en verano, y nos recibió una ciudad que, literalmente, se desarmaba. Tuvimos que esperar a que entrara el otoño para que emergiera la ciudad que terminó por convertirse en nuestra segunda casa. Fue en Madrid, en la Biblioteca de la 'Complu', en un día de nieve, de los pocos que hay, que empezó a cobrar forma el tema que presento ahora como tesis doctoral. Como es evidente, desde esa lejana fecha, muchas personas e instituciones han permitido que termine con este proyecto, y merecen mi más sincero agradecimiento.

En primer término, quiero agradecer el apoyo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, a través de su, entonces, Rector, el doctor Salomón Lerner Febres, pues gracias a la licencia y a la beca que me fueron concedidas, pude iniciar esta investigación en España durante una prolongada y enriquecedora estancia que me permitió dedicarme a tiempo completo al estudio de la sociedad incaica. En Madrid, debo agradecer el cálido recibimiento –y la sincera amistad– de Alfredo Moreno Cebrián, quien, sin conocerme, me hizo sentir como en casa, y me ha apoyado de diversas maneras a lo largo de estos años. Por su

parte, José Luis de Rojas, Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch merecen mi más profundo respeto y agradecimiento, pues sus comentarios atentos y sus respuestas esclarecedoras enriquecieron mi trabajo.

Asimismo, agradezco también lo aprendido en los seminarios del doctorado en el Departamento de Historia de América I de la Universidad Complutense de Madrid. En ellos, fueron invalorable los aportes que dieron a mi formación Ascensión Martínez Riaza, Rosa María Martínez de Codes y Carmen Ruigómez Gómez. Por otra parte, no puedo olvidar agradecer a quienes leyeron, apoyaron y criticaron incontables veces mi investigación; entre ellos, Juan Pedro García de las Heras y Fabian Almonacid Zapata merecen mi gratitud por su motivación y amistad.

Max Hamann, Marisol Camino, Francisco Diez Canseco, Juan Francisco Diez Canseco, Raquel González, Malena Simoni y, recientemente, David, Valeria y Martín, permitieron ahuyentar la pavorosa sensación de orfandad que amenaza frecuentemente a quienes viven a miles de kilómetros de casa. Ellos, qué duda cabe, se han convertido en nuestra familia madrileña.

Ya en Lima, agradezco especialmente a la doctora Liliana Regalado de Hurtado, quien me apoyó desde mis años de estudiante en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú y enriqueció esta investigación en incontables oportunidades pese a las múltiples

obligaciones que le demandaban sus tareas académicas. Mención especial merece también Héctor Noejovich, quien leyó y comentó mis borradores con entusiasmo y lucidez, aportando, entre otras cuestiones, diversas precisiones acerca del tema de la propiedad en los Andes. Asimismo, agradezco también infinitamente a Rodolfo Cerrón-Palomino, infatigable investigador de lenguas andinas, quien ha estado siempre disponible ante mis constantes dudas sobre el quechua y el aimara con la generosidad académica de pocos y con la tolerancia que exigía mi ignorancia. Por su parte, Tom Zuidema e Hidefuji Someda, en diversos momentos, comentaron y aportaron importantes ideas a esta investigación. No puedo olvidar agradecer a Luis Jaime Castillo y a Raúl Navarro, quienes me brindaron, en más de una ocasión, la hospitalidad que siempre encontré en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla durante el tiempo que pasé investigando en el Archivo de Indias. Asimismo, agradezco a la Fundación Carolina que, a través de una beca, permitió que regresara a España a concluir con mi investigación en Sevilla y Madrid.

Debo agradecer también al doctor Enrique González Carré, por su confianza incondicional y por entender, siempre, que la redacción de esta tesis me obligaba a ausentarme de la oficina. Por su parte, la doctora Pepi Patrón Costa, Jefa del Departamento Académico de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, merece mi más profundo

respeto y mi más sincero agradecimiento por su permanente disposición para apoyar mi investigación a través de las múltiples facilidades que me brindó.

Asimismo, debo agradecer a Jorge Iván Pérez, Jalh Dulanto y Kim Ji Hye, quienes me han acompañado y apoyado en las distintas etapas de esta investigación.

Aun cuando no pudo leer ninguna de estas páginas, las enseñanzas de Franklin Pease G.Y., y el diálogo permanente con su trabajo, me han permitido resolver cuestiones claves a través de todo el proceso de investigación y redacción de este trabajo por lo que quiero expresarle, una vez más, y de manera póstuma, mi gratitud y cariño.

Asimismo, debo agradecer el enorme apoyo que recibí de Concepción Bravo Guerreira, quien me acogió y orientó durante mucho tiempo, con quien inicié este trabajo y dirigió esta investigación. A ella, debo agradecerle no solo por sus valiosos comentarios y consejos, sino también por entender que mis proyectos académicos en el Perú requerían que pospusiera, en más de una ocasión, la redacción de esta tesis. Sin ninguna duda, su paciencia, su lucidez, su generosidad sin límites, y su permanente disposición, han permitido que culminara con este proyecto. Mi gratitud a Concha Bravo no puede estar desligada de Don Leoncio Cabrero, a quien agradezco infinitamente su permanente hospitalidad y su buena disposición en las múltiples oportunidades que

irrumpí en su casa con los problemas y las dudas que fue generando este trabajo.

De manera muy especial, agradezco la paciencia, el cariño y el apoyo incondicional de mi familia, sobre todo el de mi madre, por comprender mis ausencias. Finalmente, en el más especial de los espacios, debo agradecer a Aysa, compañera de miles de cosas, por compartirlo todo, incluyendo mi compulsiva obsesión por la Historia, y a Tomás, nuestro pequeño, por regalarme cada mañana la más tierna de las sonrisas.

# Capítulo 1

## La construcción de la historia incaica

La historia de los incas se viene escribiendo casi sistemáticamente desde el siglo XVI, cuando muchos de los primeros españoles que llegaron a los Andes se convirtieron en voluntarios seguidores de Clío y empezaron a plantear preguntas similares a las que hoy seguimos formulando al universo andino prehispánico. ¿Quién los gobernaba y de qué manera lo hacía?, ¿que exigía el "Estado" de sus "súbditos"?, ¿cómo se organizaban?, etc. son algunas de las interrogantes que se hicieron a los pobladores andinos en búsqueda de conocer la civilización que conquistaban y sentar las bases de la dominación hispana. Curiosamente, luego de más de 450 años de historiografía incaica, éstas y otras interrogantes continúan siendo dudas permanentes para aquellos que intentan internarse en el pasado más antiguo de la historia del Perú. Hoy, sin embargo, tenemos, paradójicamente, más recursos metodológicos para escudriñar en el pasado, pero muchísimas más limitaciones que aquellos que vieron en funcionamiento, aunque al final, al mítico y real Tahuantinsuyo, pues no queda ya ningún quipucamayoc que consultar, ni ningún descendiente de los incas que entrevistar. Con todo eso,

evidentemente, no podemos dejar de interrogar a los cronistas, aunque en los últimos años hayan sido acusados de mentirosos e indecentes plagiadores y, más aún, acusados de analizar la sociedad incaica y andina pre-colonial a partir de sus propias categorías de interpretación, práctica que, a todas luces, han realizado, y seguimos realizando, todos los que de una u otra forma nos dedicamos a la investigación histórica; pues es imposible despojarse plenamente de los prejuicios culturales que nos son inherentes y es siempre desde alguna perspectiva que se produce el conocimiento, como veremos en la última parte de este capítulo. Así pues, parece oportuno que en este capítulo, dedicado a presentar las fuentes y la metodología de esta investigación, se contraste la información que ofrecen las crónicas con la que se encuentra en fuentes de muy diversa índole.

En las páginas que siguen, se presenta un análisis de la forma en la que se ha trabajado a lo largo de la investigación. Se empezará dando cuenta de los orígenes coloniales de la historiografía sobre los incas así como de las distintas épocas en las que se escribieron las Crónicas de Indias y las tendencias que, sobre los incas, se han podido rastrear en los textos. Asimismo, se presentarán también las fuentes de la investigación y la forma como se ha organizado el material consultado. Finalmente, se discuten también las posibilidades de información fiable que podemos sacar acerca de la sociedad incaica de fuentes escritas en

el mundo colonial, las mismas que, aunque son las únicas disponibles, contienen información fragmentaria y significan una alteridad temporal a la que se sobrepone otra, de índole cultural. Por esta razón, se exponen las distintas estrategias seguidas en la investigación así como las posibilidades de la reconstrucción del pasado de los incas. Adicionalmente, se menciona, en una pequeña reseña, la historiografía "moderna" sobre los incas, pues el análisis detallado de las distintas tendencias y posiciones sobre cada uno de los temas que se trata en esta investigación se ha desarrollado en la parte correspondiente.

## 1.1 Las crónicas como fuente de estudio

El interés de los historiadores por sistematizar y editar las llamadas Crónicas de Indias puede ubicarse en el siglo XIX –sin perder de vista por cierto que las mismas fueron consultadas y utilizadas como fuentes desde el propio siglo XVI– en un trabajo que iniciaron, casi de manera paralela, Marcos Jiménez de la Espada desde España y Manuel González de la Rosa en el Perú. Desde esa lejana época en que se iniciaron los pacientes trabajos de búsqueda, transcripción y edición de Crónicas de Indias, la investigación sobre las mismas ha sido ininterrumpida y los avances en el conocimiento de estos textos son notables por lo que disponemos hoy de valiosas ediciones y estudios sobre la obra de los cronistas que nos permiten tener una idea certera y controlada de la construcción colonial de la historia de los Incas.<sup>1</sup> Adicionalmente al trabajo de estos investigadores, es necesario resaltar también el que han realizado José de la Riva Agüero, Raúl Porras Barrenechea y Franklin Pease GY., aunque, ciertamente, son muchos los interesados en el

---

<sup>1</sup> Aunque en esta investigación interesan únicamente las crónicas que contienen información sobre los incas, éstas también proporcionan datos importantes sobre la conquista y el establecimiento del poder colonial en América. Para un estudio amplio acerca de las crónicas como fuente de investigación y un detalle de las ediciones más importantes de las que se dispone, *Los Cronistas del Perú*, de Raúl Porras Barrenechea (aparecido inicialmente en 1986), y, posteriormente, *Las Crónicas y los Andes*, de Franklin Pease (1995), constituyen textos imprescindibles. Asimismo, resultan importantes *La Historia en el Perú* de José de la Riva Agüero (1910) y, recientemente, *Lecturas y ediciones de crónicas Indias. Una propuesta Interdisciplinaria* editado por Ignacio Arellano y Fermín del Pino, constituye quizás el trabajo más actualizado de la materia.

estudio y la edición de las crónicas que tratan sobre el Perú y el llamado Tahuantinsuyo.

A partir del estudio de sus autores, las crónicas han merecido una serie de clasificaciones atendiendo a diversos factores.<sup>2</sup> Así, para clasificarlas, se han utilizado, por ejemplo, criterios nacionales por lo que se puede encontrar referencias a los "cronistas españoles", "andinos" o "mestizos".<sup>3</sup> Paralelamente, atendiendo a su oficio principal, se les ha clasificado también como cronistas "soldados", "clérigos" o "geógrafos" y, tomando como base para clasificarlos los temas que predominan en sus obras, es posible encontrar referencias a las Crónicas de Indias en términos de si se refieren al "descubrimiento", "las guerras civiles", "la conquista" o "al incario", etc. Por otra parte, se les ha clasificado también en función a la mayor o menor cercanía a la información que procesaron y, en relación a los incas por ejemplo, se menciona a aquellos cronistas que "vieron" los últimos años del funcionamiento del Tahuantinsuyo, o sólo sus restos, a los que entrevistaron a los descendientes de los incas, o a aquellos que solo leyeron las obras de los anteriores.

En ese sentido, definitivamente, quienes fueron testigos presenciales de la conquista del Perú, y del paulatino desmembramiento

---

<sup>2</sup> RIVA- AGÜERO, 1910; PORRAS, 1996 y PEASE, 1995 contienen información importante acerca de las crónicas andinas así como de las distintas clasificaciones que se han hecho de las mismas. Sin embargo, son útiles también en este sentido, los estudios preliminares de cada una de las obras que se detallan en este capítulo y cuyas referencias exactas se encuentran en la bibliografía que acompaña a esta investigación.

<sup>3</sup> MARKHAM, [1910] 1920.

del Tahuantinsuyo, pudieron observar, aunque de forma parcial, su funcionamiento. Por ello, aun cuando la información contenida en sus textos suele ser poco fiable si se intenta rastrear en ellos la organización de la sociedad incaica, dado su precario conocimiento de la lengua y su poco acercamiento a la cultura originaria, sus descripciones de caminos, depósitos, puentes, edificaciones etc.; así como de las ciudades que fueron conquistando a su paso, es sin duda de primer nivel. Entre los testigos de la conquista podemos ubicar a Hernando Pizarro, al Anónimo Sevillano atribuido a Cristóbal de Mena, a Francisco de Xerez y a Pedro Sancho de la Hoz, los secretarios de Pizarro, así como a Juan Ruiz de Arce, Diego de Trujillo, Alonso de Borregán o Pedro Pizarro. Sus obras, sin embargo, no fueron necesariamente escritas en la misma época y, en algunos casos, nunca fueron publicadas.

Por su parte, entre los que entrevistaron a los descendientes de los incas, podríamos citar por ejemplo a Juan Diez de Betanzos, Pedro Cieza de León y Polo de Ondegardo, mientras que el padre las Casas y fray Martín de Murúa estarían, dentro de esta clasificación, entre aquellos que solo leyeron acerca de los soberanos del Cuzco. Es necesario precisar sin embargo que, la lejanía del tiempo inicial de la conquista les permitió realizar importantes trabajos de investigación y sus informaciones, como veremos, resultan de vital importancia en la reconstrucción de la historia de los incas y sus contemporáneos.

Un criterio adicional de clasificación de las crónicas es aquel que las ubica en función a la impronta que dejó el Virrey Francisco de Toledo en la Historiografía colonial. En ese sentido, es sabido que el propio virrey Toledo se encargó de diseñar un equipo de intelectuales destinado a reforzar la legitimización de la conquista con miras a enfrentar la leyenda negra que por ese tiempo circulaba acerca de la crueldad de los españoles. Por ello, los llamados "cronistas toledanos", a partir de los que se ubican a los "pre-toledanos" y los "post-toledanos", se esforzaron entonces por legitimar la conquista, entre otros argumentos, poniendo énfasis en la tiranía incaica. Entre este grupo destaca principalmente la obra de Pedro Sarmiento de Gamboa.

Finalmente, y absolutamente relacionada con el tema que nos ocupa, Franklin Pease clasifica a cierto grupo de textos como **crónicas cuzqueñas**, entre las que incluye únicamente las obras de quienes recogieron su información en el Cuzco, muchos de ellos conocedores del quechua y que, por su experiencia e investigación personal, constituyen testimonios valiosos acerca del conocimiento del Tahuantinsuyo.<sup>4</sup> Esta clasificación, aunque arbitraria también como todas las anteriores, es sin lugar a dudas la que más se relaciona con la temática de esta investigación, y la que nos resulta más relevante, pues nos permite poner en primer plano la información que proviene de la élite cuzqueña. Ese es

---

<sup>4</sup> PEASE, 1995.

por ejemplo el caso de Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León, Cristóbal de Molina " El Cuzqueño" y Pedro Sarmiento de Gamboa. Como se verá más adelante, son precisamente las obras de estos personajes, las que se han privilegiado en esta investigación destinada a dar cuenta del funcionamiento del Tahuantinsuyo a partir de la élite cuzqueña. En las páginas que siguen, intentaremos dar cuenta de la historiografía indiana y de las posibilidades de información acerca del Tahuantinsuyo que podemos encontrar en sus textos, así como ofrecer un mayor acercamiento a los personajes y a las obras de aquellos que constituyen la base cronística de esta investigación, cuyas informaciones, ciertamente, han sido contrastadas con otro tipo de testimonios que también se analizan y detallan en el transcurso de la investigación.

### **1.1.1 El Tahuantinsuyo y las primeras crónicas**

Los primeros en escribir sobre los Andes y que ofrecieron informaciones sobre las características de la vida social de los hombres andinos y, en algunos casos también las primeras visiones sobre el Tahuantinsuyo, fueron sin lugar a dudas aquellos que acompañaron a Pizarro en la conquista del Perú. Entre estos primeros historiadores de los Andes, destaca Miguel de Estete, autor de un texto que Carlos A. Larrea, su

primer editor, bautizara como *Noticia del Perú*.<sup>5</sup> Paralelamente, Francisco de Xerez escribió en 1534 una relación identificada por mucho tiempo como la de Sámano-Xerez, atendiendo a que éste último, un secretario de Carlos V que nunca estuvo en América, incluyera una suerte de fe notarial en el manuscrito. Asimismo, Hernando Pizarro, antes del ajusticiamiento de Atahualpa, escribió, en 1533, *A los Magistrados Señores Oidores de la Audiencia Real de Su Magestad que residen en la Çiudad de Sancto Domingo*, la misma que a decir de Franklin Pease fue copiada en Santo Domingo por Gonzalo Fernández de Oviedo, autor de la *Historia General y Natural de las Indias*, publicada parcialmente en 1535 y cuyo texto completo se conoce únicamente desde 1851.<sup>6</sup> Aparentemente, el texto de Hernando Pizarro fue escrito mientras éste viajaba a España para poner a disposición del Rey la parte que le correspondía del rescate de Atahualpa y fue modificado y reproducido por Oviedo. Este último, habría utilizado también para la redacción de su *Relación* el testimonio de algunos de los testigos de la conquista, como el de Diego de Molina, presente en el encuentro de Cajamarca, e incluyó referencias importantes acerca de los incas. Por esta razón es que se encuentran en su obra informaciones relevantes sobre el paulatino conocimiento de los españoles acerca de la cultura indígena como, por ejemplo, la presencia de la primera versión escrita de

---

<sup>5</sup> PEASE, 1995, p. 51, nota 1.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 15.

la palabra "Inca" (*yngua*) utilizada como nombre propio y no como un cargo o indicador de poder. Asimismo, el texto de Oviedo, menciona por primera vez el nombre de *Guainacaba* (Huaina Cápac) quizás modificando el texto original de Xerez, quien seguramente identificó a este Inca como el Cuzco Viejo siguiendo la tradición de los primeros textos sobre los gobernantes del Cuzco.<sup>7</sup>

Posteriormente, tras la muerte de Atahualpa, escriben sobre los Andes autores como Gaspar de Espinosa, redactor de una carta llevada a España por Cristóbal de Mena y que, como se verá en el segundo capítulo de esta investigación, ofrece información de primera mano acerca del asombro que causó a los españoles la capacidad de trabajo de la gente andina. De los años iniciales de la presencia española en los Andes es también el anónimo sevillano de 1534, *La Conquista del Perú llamada la Nueva Castilla*, atribuido por Raúl Porras a Cristóbal de Mena,<sup>8</sup> así como *La verdadera relación de la conquista del Perú* de Francisco López de Xerez, quien navegó las costas peruanas desde la década de 1520 y actuó como uno de los secretarios de Francisco Pizarro. En el texto de Xerez, se incluyó también otro, escrito por Miguel de Estete, en el que se registra la expedición de Hernando Pizarro a Pachacámac. A

---

<sup>7</sup> Oviedo se refiere, probablemente a Atahualpa, como al "Cacique Yngua". En este sentido, en el vocabulario de fray Domingo de Santo Tomás no se registra la palabra *inca*, ni *inga*, que recién aparecen presentes en el Anónimo de 1586 y en el texto de Diego González Holguín. Un análisis de este tema, puede encontrarse en PEASE, 1995, p. 16 y p. 53 nota 9.

<sup>8</sup> PORRAS; 1935. Para Pease, sin embargo, aunque no se puede descartar del todo la autoría de Mena, existen serias dudas al respecto. PEASE, 1995. p. 18.

este último, se le atribuye también la *Noticia del Perú*, aunque se conservan aún dudas sobre su autoría pues en él se incluyen informaciones sobre los Andes que los españoles manejaron recién en la década de 1540.<sup>9</sup>

Paralelamente, un texto importante de la década de 1530 es el de Pedro Sancho de la Hoz quien, como Xerex, actuó como secretario de Pizarro. Su texto, además de constituir una interesante fuente de consulta acerca de los primeros años de vida colonial así como de algunos aspectos del funcionamiento del Tahuantinsuyo, cobra una trascendencia adicional por estar firmado por el propio Pizarro, por lo que puede deducirse que Xerex habría consultado con el propio Pizarro el contenido de la obra. Por esta razón, suele considerarse una suerte de relación oficial de la conquista del Perú. Por su parte, el texto de Pedro Sancho, por continuar extraviado, se conoce de manera indirecta a partir de una traducción al italiano realizada por Giovanni Battista Ramusio en 1556 de la que se retradujo posteriormente al español.

Continuando con la historiografía indiana temprana, ya en el contexto de las guerras civiles entre los conquistadores, en la década de 1540, se iniciaron, en opinión de Pease: "... las primeras aproximaciones serias a los incas, su cultura y su experiencia andina".<sup>10</sup> Esta es la época en que se realizan en el Cuzco las primeras reuniones y entrevistas a los

---

<sup>9</sup> PEASE, 1995, pp. 18-19.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.22.

Quipucamayocs, como la realizada por Vaca de Castro y que se comentará más adelante. Sobre estos testimonios, aunque es posible dudar de que se traten de transcripciones literales de los quipus, pues lo más probable es que estos contuvieran información cuantitativa y no información narrativa, constituyen sin lugar a dudas, valiosos testimonios sobre la historia del Tahuantinsuyo por lo que, como se sabe, los resultados de estas reuniones fueron registrados en textos cuya información enseñó a los españoles acerca de las características de la vida andina anterior a la conquista. En esta misma década, la de 1540, escribió también Agustín de Zárate, quien estuvo en el Perú como contador y retornó a España en 1545 publicando un año después, en Amberes, la *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú*. Resultan también interesantes las obras de Gonzalo Fernández de Oviedo, la *Historia Natural y General de las Indias*, así como las informaciones de Pedro de la Gasca que integran su *Descripción del Perú* fechada en 1553, aunque visiblemente la información contenida en esta obra proceda de la década de 1540 como menciona Pease.<sup>11</sup>

Sin ninguna duda, hacia mediados del siglo XVI, un autor de vital importancia es Pedro Cieza de León, quien estuvo en el Perú entre 1548 y 1550, tiempo en el que realizó abundantes viajes por el entonces nuevo virreinato peruano y en los que recogió valiosos testimonios que

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 25.

le permitieron escribir la célebre *Crónica del Perú*, dentro de la que se encuentra el *Señorío de los Incas*, anteriormente conocida como la *Segunda Parte de la Crónica del Perú*.

Testigo de la misma época es Juan de Betanzos. Su obra, *Suma y Narración de los Incas* es de vital importancia para el estudio de los gobernantes del Cuzco por lo que la información que presenta, al igual que la de Pedro Cieza de León, ha sido crucial para la redacción de esta investigación como veremos más adelante. Por su parte, en 1552 se imprimió en España la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas, la misma que, sin ninguna duda, influyó en la creación y consolidación de la llamada leyenda negra. El padre Las Casas escribió también entre 1550 y 1561 la *Historia de las Indias y Apologética Historia Sumaria*, en la que ofrece informaciones importantes acerca del Perú y su historia más antigua. En este sentido, aunque sabemos que fray Bartolomé de las Casas no estuvo nunca en el Perú, la información que presenta en su obra, y que analizaremos sobre todo a la hora de abordar la organización de la élite cuzqueña, parece indicar que contó con textos tan relevantes como la obra hasta hoy perdida de Cristóbal de Molina y que contó, adicionalmente, con los datos que le proporcionó fray Domingo de Santo Tomás.

En ese sentido, en 1560 aparece en Valladolid el diccionario quechua-español del obispo de charcas Fray Domingo de Santo Tomás,

quién también escribe una gramática del quechua. Paralelamente, Hernando de Santillán respondía por escrito en 1553 al cuestionario de gobierno de los incas recogiendo sus experiencias andinas. De la misma época es también la *Historia del Nuevo Mundo* de Girolano Benzoni, en la que integra su visión del Perú en el relato de su viaje por América destinado a cuestionar la presencia española en el nuevo continente, así como la obra de Alonso de Borregán. Sin embargo, notablemente más interesantes, si lo que se quiere es escudriñar en el pasado incaico, son las obras de Juan de Matienzo, *El Gobierno del Perú*, y la del licenciado Polo de Ondegardo, destacados letrados y, sobre todo, conocedores de los Andes.

### 1.1.2 La década Toledana

Como es conocido, la época que coincidió con el gobierno de Francisco de Toledo (1569–1581), el quinto virrey del Perú, otorgó una impronta especial a la elaboración de la historia incaica, por lo que muchos estudiosos de la historiografía colonial americana se refieren a los autores de los textos sobre el Perú que aparecieron en esa época como a los "cronistas toledanos". Quizás el texto más representativo de esta tendencia resulte la *Segunda parte de la historia general llamada Indica* escrita, en 1572, por Pedro Sarmiento de Gamboa, pues su autor

manifiesta claramente, en la introducción a su obra, su intención de escribir sobre la tiranía incaica a petición expresa del virrey. De la misma época, es también la *relación de las Fábulas y ritos de los Incas* escrita en 1575 por Cristóbal de Molina, llamado "El Cuzqueño" para diferenciarlo de sus homónimos contemporáneos. Molina ("El Cuzqueño") fue clérigo y párroco de Nuestra Señora de los remedios en el Cuzco y es considerado un gran quechuista y conocedor de la realidad andina. Además de la *Relación de las Fábulas*, se tiene noticia por otros autores de la época de que escribió una *Historia General del Perú*, aún perdida. Sin embargo, aún cuando fueron escritos en la misma época, la información que presenta Molina y el tipo de acercamiento que ofrece al Tahuantinsuyo, hacen que sea imposible considerarlo como un "cronista toledano", sobre todo porque esta clasificación incorpora también un criterio de deformación voluntaria de la historia incaica con miras a construir una versión satanizada de los gobernantes del Cuzco y constituir así mayores argumentos para justificar la dominación colonial. Por ello, como se ha mencionado, es preferible identificar a Sarmiento y Molina por el origen preferente de sus informaciones, la élite cuzqueña, y diferenciarlos por el contenido político de sus argumentaciones e intereses. Es necesario mencionar sin embargo que, como veremos más adelante, ambos textos constituyen bases fundamentales para cualquier investigación que quiera acercarse a las formas de vivir y organizar la

sociedad en la época anterior a la presencia hispana en los Andes y, sobre todo, al Tahuantinsuyo.

A la época denominada toledana también pertenece el *Anónimo de Yucay* de 1571, una suerte de diatriba claramente enfrentada con las ideas lascasianas y que sin duda fue escrita con el único objetivo de justificar la conquista. La autoría del documento ha sido atribuida a diversos personajes de la época como Pedro Sarmiento de Gamboa, Pedro Gutiérrez Flores y Juan Polo de Ondegardo.<sup>12</sup> Otras obras escritas en la misma década de 1570 son también las de Pedro Pizarro y la de Diego Trujillo. Pizarro, quien había llegado entre los primeros conquistadores, escribió en 1571 la *Relación del Descubrimiento y Conquista del Perú* luego de una experiencia en el virreinato peruano primero como conquistador y luego como encomendero en el Cuzco y Arequipa. Por su parte, Diego de Trujillo escribió, por petición del Virrey Toledo, una *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*, aunque su condición de "segundón" en la conquista y las imprecisiones que se encuentran en su obra han hecho que se le clasifique como "un tanto fanfarrona y audaz", que peca "las más de las veces de superficial".<sup>13</sup>

La época toledana fue también testigo de la culminación de obras cuya redacción había comenzado anteriormente. Ese es por ejemplo el

---

<sup>12</sup> Mayores detalles sobre los probables autores del *Anónimo de Yucay* en: PEASE, 1995, p. 61.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 37.

caso de la *Historia del Perú* de Diego Fernández llamado también "El Palentino", publicada en 1571. Este texto, que incluye también algunos datos acerca de los incas, aparentemente habría sido utilizado años más tarde por el Inca Garcilaso y por Guaman Poma de Ayala en sus respectivas obras pues se sabe que, aunque fue prohibido por la administración peninsular debido a sus posiciones disidentes en torno a las guerras civiles, circularon algunos ejemplares por el Perú.

Años más tarde, hacia 1580, y distanciados ya de la marcada intención de tiranizar a los incas, escribieron el Licenciado Francisco Falcón y Miguel Cabello de Balboa. La *Miscelania Antártica* de Cabello, escrita en 1586, es una obra concebida para integrar la Historia Andina dentro de la concepción cristiana de la Historia Universal. Aparentemente, Cabello tuvo acceso a la obra perdida de Molina lo que, evidentemente, le otorga un valor adicional. En esta misma década, la de 1580, se escribieron también la mayoría de informes realizados a partir de los cuestionarios diseñados por la burocracia española y que fueron editados por Marcos Jiménez de la Espada en el siglo XIX como las *Relaciones geográficas de Indias*. A este mismo grupo de textos, pertenecen también los interrogatorios que se realizaron en el Cuzco a los principales descendientes de los incas y que publicó Roberto Levillier en 1940 bajo el título de *Las Informaciones de los Incas*, texto del que nos ocuparemos más adelante y que constituye, sin ninguna duda, un

valioso repertorio de información acerca de la organización incaica. Paralelamente, se escribió también la obra hasta hoy perdida del sacerdote jesuita Blas Valera, cuyas informaciones conocemos únicamente, y de manera fragmentaria, por los comentarios que de él hace el Inca Garcilaso de la Vega en su obra.<sup>14</sup>

Por su parte, José de Acosta, publicó en Sevilla, en 1588, *de procuranda Indorum salute* y en 1590 la célebre *Historia Natural y Moral de las Indias*, texto que aparentemente fue escrito bastante tiempo antes. Acosta fue un profundo conocedor de la cultura andina y del proceso de evangelización del que da cuenta en su obra.

### 1.1.3 Garcilaso, el Tahuantinsuyo ideal y la historiografía andina del siglo XVII

La tradición cronística de la época toledana, sobre todo aquella impulsada por el propio virrey, terminó con la prohibición de investigar acerca de la historia y las costumbres de los naturales en un intento de perpetuar una versión del pasado andino políticamente conveniente a los

---

<sup>14</sup> Acerca de la obra del Padre Varela existen opiniones muy discutibles que afirman que ésta es en realidad la que hoy se conoce como la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, escrita por Guaman Poma de Ayala. Quienes sostienen que esta obra fue escrita en realidad por Blas Valera y que Guaman Poma fue en realidad una suerte de testafarro, sostienen su posición sobre la base de cierta documentación encontrada en un archivo particular italiano. Para mayor detalle acerca de esta polémica, donde se pueden apreciar ambas posiciones: CANTÚ, 2001.

intereses de la corona.<sup>15</sup> Así, como se ha mencionado, a partir de un grupo significativo de textos, se creó una imagen tiránica de los incas así como una visión negativa de las costumbres de los indígenas peruanos, a quienes se presentaba como salvajes, ociosos y también como seres pusilánimes en permanente estado de ebriedad.

En ese sentido, y como una suerte de contraofensiva ante esta versión tiranizada de la organización incaica, surgieron textos que intentaron generar una imagen absolutamente opuesta, en la que se idealiza el Tahuantinsuyo y se presenta al inca como un gobernante justo y perfecto y, a los hombres andinos, como el modelo del buen súbdito. De esta tendencia, el Inca Garcilaso de la Vega es quizás el autor más representativo. Considerado por Raúl Porras como "el primer peruano",<sup>16</sup> el Inca Garcilaso fue un mestizo de primera generación. Nació en el Cuzco el 12 de abril de 1539, hijo de un importante capitán español, Garcí Lasso de la Vega, y de una de las nietas de Túpac Yupanqui, Isabel Chimu Ocllo, razón por la que se le vincula con la familia de Huáscar y se explica su enemistad con Atahualpa. Bautizado como Gómez Suárez de Figueroa, nombre que utilizó hasta 1563, el Inca Garcilaso tuvo, como todo mestizo, una infancia feliz rodeado de sus

---

<sup>15</sup> En 1577 incluso, como un intento de perennizar la versión toledana acerca de la historia incaica, Felipe II firmó, en 1577, Decreto en el que prohibía la investigación y publicación acerca de la historia de los naturales y, además, ordenaba el retiro de los manuscritos y textos que tuvieran una versión contraria. Un análisis del tema en: BRADING, 1993, p.164.

<sup>16</sup> PORRAS, 1986, p. 391.

padres y de su familia indígena, en su caso, la más importante nobleza del Cuzco. En sus primeros años tomó contacto con los familiares de su madre, entre los que se cuenta a Sayri Túpac, uno de los incas de Vilcabamba, y al anciano Cusi Huallapa. A decir de los estudiosos de la obra del Inca, como se suele llamar a Garcilaso, y de acuerdo a los propios textos del mismo, es en el contacto con su parentela materna donde aprende lo que años más tarde escribirá, desde Montilla, acerca de la cultura andina y la organización incaica.

El Inca Garcilaso se quedó en el Perú hasta los 21 años. En ese tiempo, fue testigo de la rebelión de Gonzalo Pizarro y Francisco de Carbajal y pudo apreciar la vida de la nobleza cuzqueña. Su vida en la llamada capital incaica se empezó a ver afectada en 1552 cuando su padre se casó con Luisa Martel Lermona. Posteriormente, tras la muerte de su padre en 1559, decidió trasladarse a España al año siguiente. Desde su partida en 1560, nunca pudo volver al Perú, aunque se tiene noticia que lo intentó en más de una oportunidad. Es desde este exilio voluntario que escribió con nostalgia sobre sus ancestros maternos.

Afincado en España, y luego de fracasar en su intento de conseguir mercedes en la península fundamentando la fidelidad al rey de su padre, el Inca Garcilaso se integró al ejército español y participó en las campañas de Navarra e Italia en 1564 y en la guerra de Alpujarras en 1570, consiguiendo el grado de Capitán.

Finalmente, se afincó en Córdoba en 1589, donde comenzó su trabajo como escritor, primero traduciendo del italiano los *Diálogos de Amor* de León Hebreo y luego escribiendo la *Genealogía de Garcí Pérez de Vargas* (1560), *La Florida del Inca* (1605) y, finalmente, los *Comentarios Reales de los Incas*, cuya primera parte se publicó en Lisboa en 1609, en la que trataba básicamente de la cultura y la historia incaica, y la segunda, conocida como la *Historia general del Perú*, fue publicada un año después de su muerte, en 1617, en la que aborda el tema de la conquista del Perú y las guerras entre los conquistadores.

Como menciona Pease, durante siglos Garcilaso ha sido considerado como "el más cotizado informante sobre la sociedad andina previa a la invasión española".<sup>17</sup> Es por esta razón que la primera parte de los *Comentarios Reales de los Incas* se difundió rápidamente y las traducciones no se hicieron esperar. Ya en el siglo XVIII, Andrés González Barcia hizo una segunda edición de texto, y uno de estos ejemplares fue a manos de Túpac Amaru, el rebelde indígena que desestabilizó a la administración virreinal en 1780. Quizás por esta razón es que en 1782 se dispuso que se requisaran todos los ejemplares del texto dado que se consideró que la lectura de la obra del Inca, y más concretamente de los *Comentarios Reales*, había propiciado el clima de rebeldía que se vivió en el siglo XVIII.

---

<sup>17</sup> PEASE, 1995, p. 41.

Como es natural, en esta investigación ha interesado la primera parte de los *Comentarios Reales de los Incas*, dedicada precisamente a la época incaica. Es verdad que el texto de Garcilaso ha sido probablemente una de las crónicas andinas que ha gozado de la mayor cantidad de ediciones y prestigio. Sin embargo, sus conclusiones y afirmaciones, plagadas de la angustiosa necesidad de legitimar a sus ancestros, han producido numerosas y ácidas críticas sobre su veracidad.<sup>18</sup>

Antes de abordar la temática básica de su obra y sus posibilidades de informarnos sobre el pasado incaico, interesa aquí comentar las bases sobre las que, según se tiene noticia, fue redactada la obra. En este sentido, por la propia redacción de Garcilaso, se sabe que consultó la obra hoy perdida del padre Blas Valera, de quien dijo haber visto unos manuscritos destrozados. Asimismo, consultó también a Pedro Cieza de León, probablemente solo la primera parte de su obra, así como el texto del padre Acosta y la *Historia Natural y Moral* de Gómara, cuyo ejemplar anotado refleja sus controversias con él. Asimismo, se tiene noticias también de que consultó la *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*, de Agustín de Zárate. Paralelamente, el Inca Garcilaso, afirma, además, haber recolectado informaciones de sus

---

<sup>18</sup> Para una mayor precisión acerca de la obra garcilasista y sus referencias al Tahuantinsuyo, puede consultarse: MIRÓ QUESADA, 1994; PORRAS, [1986] 1996. PEASE, 1995; RIVA AGÜERO, 1910 y VALCÁRCEL, 1986.

parientes cuzqueños, las mismas que le sirvieron de soporte para aclarar los viejos recuerdos de su infancia entre los nobles del Cuzco.

El Inca Garcilaso dividió su obra en nueve libros, imitando al padre de la Historia, su intención, qué duda cabe, era resaltar la grandeza de sus ancestros y enfrentarse a la leyenda de la tiranía incaica diseñada y difundida por los cronistas toledanos, al punto que algunos investigadores, como Means,<sup>19</sup> distinguen entre garcilacistas y toledanos para expresar las imágenes históricas construidas sobre los incas, las mismas que se distribuyen en una suerte de *continuum* cuyos extremos están cubiertos por posiciones que consideran una larga duración al Tahuantinsuyo, acompañada de una imagen blanda y paternalista de su organización, hasta aquellas que insisten en su corta duración y en la dureza de sus gobernantes. Evidentemente, la primera de las posturas encuentra en el Inca Garcilaso a su más célebre defensor, mientras que la segunda está anclada en la obra de Pedro Sarmiento de Gamboa. De hecho la dureza de su organización así como la duración de su estructura estatal constituían en la época colonial argumentos sólidos para demostrar, o negar, la tradición dinástica y asegurar de esta manera cualquier justificación de la conquista española. Es por esta razón que Garcilaso insiste en la larga duración del Tahuantinsuyo y en la continuidad de Urin y Hanan Cuzco, a las que identifica como dinastías

---

<sup>19</sup> MEANS, 1928.

en una historia que claramente tiene un contenido moral y político. Así, a la gran antigüedad de los incas en los Andes y la formación gradual de sus organizaciones se une, a decir de Porras, la idea de un gobierno suave y paternal.<sup>20</sup>

De hecho, la versión de Garcilaso es cuzcocéntrica y parcializada y está plagada del desconocimiento, e incluso de la negación de la historia provincial contemporánea al funcionamiento del llamado Tahuantinsuyo. Por esta razón, José de la Riva Agüero llamaba la atención sobre tres deformaciones presentes en los *Comentarios Reales* con respecto a la organización de los incas: la realizada por los quipucamayocs durante muchísimo tiempo y que estuvo destinada a legitimar al Cuzco frente a las distintas etnias andinas, el filtro de información que significaron sus parientes cuzqueños orientados siempre a presentar a la sociedad incaica como más eficiente y menos cruel que la que organizaron los españoles, y, finalmente, aquella que viene del propio temperamento poético de su autor. La conciencia de estas tres realidades es la que debe acompañar siempre una lectura crítica de la obra del Inca que intente utilizarla como fuente para la reconstrucción de la historia incaica según José de la Riva Agüero.<sup>21</sup> Sin embargo, pese a estas deformaciones, es posible encontrar también referencias importantes acerca de la sociedad incaica las mismas que, controladas con aquellas que provienen de otras fuentes de

---

<sup>20</sup> PORRAS, 1986, p. 399.

<sup>21</sup> RIVA AGÜERO, 1910.

información, permiten configurar una imagen más equilibrada, quizás también real, de la organización incaica. Así, a decir de Porras Barrenechea:

"La versión de Garcilaso del Incario, no es sin embargo falsa ni mendaz. Es simplemente unilateral. Oyó y contó principalmente lo favorable, lo que exaltaba la memoria del Imperio perdido y no lo que hubiera justificado su desaparición. En él hay que buscar por lo tanto, lo que él quiso darnos, los méritos y no los defectos, las excelencias y los aciertos que fueron grandes y felices en la mayor y más adelantada civilización indígena de la América del Sur".<sup>22</sup>

De este modo, pese a que como anotó Riva Agüero en 1910, el Inca Garcilaso se empeñó en mostrar el monoteísmo incaico y la creencia, entre los indígenas, de un Dios invisible creador y todo poderoso, cosa que por cierto también hace Guaman Poma de Ayala, y negó siempre el politeísmo indígena y se resistió a aceptar la existencia de sacrificios humanos en la sociedad incaica, la obra de Garcilaso sigue siendo un texto de lectura obligatoria para aquellos interesados en estudiar a los incas, un texto parcial pero importante en tanto nos muestra un aspecto de la realidad, la mayor de las veces polisémica, y en el que, sin ninguna

---

<sup>22</sup> PORRAS, 1986, p. 400.

duda, se pueden encontrar precisiones importantes acerca del llamado tributo incaico, la reciprocidad, la redistribución o los criterios que tuvo la gente que habitó en el Antiguo Perú acerca de la pobreza y la riqueza entre muchas otras nociones.

Por su parte, además del texto conocido como el "Jesuita Anónimo", que ofrece información importante acerca de la organización incaica, en el mismo siglo XVII, aparece también la obra de tres importantes religiosos criollos consideradas por José de la Riva Agüero y Pedro Benvenuto como parte de los "cronistas conventuales":<sup>23</sup> la *Historia Moralizada del Orden de nuestro padre San Agustín* de Fray Antonio de la Calancha escrita hacia 1638 y el *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú* que escribiera fray Buenaventura de Salinas y Córdova en 1631. Asimismo, en 1651 aparece en Lima la *Corónica de la religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú* de Diego Córdova y Salinas.

De la misma época, es también la obra de fray Martín de Murúa *Historia del origen y genealogía real de los incas, reyes del Perú*, redactada entre 1590 y 1611, sacerdote dedicado al adoctrinamiento de los indígenas con vínculos comprobados con Guaman Poma de Ayala. De la obra de Murúa, existen por lo menos dos manuscritos, el conocido como el manuscrito "Wellington" ubicado en la colección Getty de los

---

<sup>23</sup> BENVENUTTO, 1938.

Ángeles y el recientemente publicado manuscrito Galvin<sup>24</sup> que, a diferencia del anterior, contiene centenares de ilustraciones. Sobre la originalidad de la información de Murúa, pesan no solo las acusaciones de época hechas por Guaman Poma de Ayala, sino también el hecho de que trasladara, por ejemplo, datos mexicanos en la información sobre las coyas, las esposas de los incas, como indicara John Rowe en 1987.<sup>25</sup>

Importante en el siglo XVII es también la obra del padre Bernabé Cobo, quien escribió una extensa obra que se conoce aun parcialmente. Célebre es su *Historia del Nuevo Mundo*. Asimismo, las *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, de Fernando de Montesinos, contemporánea a las anteriores, contiene información sobre los incas, aunque ciertamente periférica. Por su parte, resulta también importante la obra de Francisco de Ávila, quien fuera párroco de Huarochirí, una población indígena asentada en la sierra limeña, quien recopiló un conjunto de tradiciones orales de la zona que se conoce como el *Manuscrito de Huarochirí* así como la obra de Pablo Joseph de Arriaga, quien escribiera en 1621 acerca de la *Extirpación de Idolatrías en el Perú*.

---

<sup>24</sup> OSSIO, 2004.

<sup>25</sup> ROWE, 1987.

#### 1.1.4 Una versión indígena

Dentro del universo de los cronistas que se refieren al pasado andino peruano destacan dos textos cuya autoría corresponde a hombres indígenas: Guaman Poma de Ayala y Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamque Salcamaihua. Definitivamente, la obra de estos autores resulta más que relevante para una investigación que busca esclarecer la organización incaica pues, si bien son textos que se escribieron mucho tiempo después del final del Tahuantinsuyo, sus autores representan a la sociedad que historiaron. Es necesario señalar sin embargo que, aún cuando se trate de autores indígenas, su manejo de la escritura y, paralelamente, su intención de justificar a la población indígena ante las autoridades coloniales, además de su decisión de escribir para lectores españoles, evidencian la presencia de interferencias culturales en sus obras que no se pueden descuidar.

El texto de Guaman Poma de Ayala es, entre estos, el que goza de mayor prestigio entre los investigadores dada la magnitud de la obra y las informaciones que ofrece. Conocido como *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, se terminó de redactar hacia 1615, dos años después de la fecha en que supuestamente terminara de escribir Joan de Santa Cruz Pachacuti. Se trata de una Carta que dirige al rey, escrita dentro de un proceso de aculturación en el que se busca una suerte de conciliación

entre lo andino y lo europeo. Por ello, se puede encontrar claramente en la obra de Guaman Poma una necesidad de conciliar la situación del indígena en la época colonial y, a la vez, hacer frente a la imagen tiranizada de la sociedad andina escrita a partir de la obra de Pedro Sarmiento de Gamboa, pero sin caer en el idealismo de Garcilaso. Así, de manera contraria al Inca, Guaman Poma de Ayala, en algunos contextos, ofrecerá a su lector, supuestamente el rey, la aceptación de la tiranía incaica, pero no de todos los incas y buscará, en todo momento, romper con la imagen negativa del poblador andino.

Es necesario señalar sin embargo que, aún cuando se trata de una obra monumental y con extraordinarios elementos para reconstruir la historia del Perú prehispánico, en algunos casos, su autor, quizás por ser indígena, recibió las más severas críticas. Así, por ejemplo, Raúl Porras sentencia:

Si el inca Garcilaso es la expresión más auténtica de la historia inca y cuzqueña –la visión dorada y suave del imperio paternal–, en Sarmiento de Gamboa está la leyenda épica antagónica del señorío tiránico y turbulento de los Hijos del Sol, en Gutiérrez de Santa Clara la pasión y el estrépito de la guerra civil integral y ecuánime del Incario unida a los más nobles y humanos impulsos del colonizador. El indio Felipe

Huamán Poma de Ayala, en cambio, hasta por sus nombres totémicos –huamán y puma: halcón y león– aparece póstuma y sorpresivamente, como una reencarnación de la behetría anterior a los Incas. Su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* no sólo trata de revivir épocas remotas, casi perdidas para la propia tradición oral en los fondos milenarios de la raza, sino que **es también por la confusión y el embrollo de sus ideas y noticias, y por el desorden y barbarie del estilo y de la sintaxis, pura behetría mental.**<sup>26</sup>

Notamos claramente en el texto de Porras el rechazo a la versión indígena de la historia pues, qué duda cabe, en la obra de Guaman Poma se puede encontrar, como lo demuestra la extensa bibliografía sobre su obra y las importantes conclusiones que de ella se han desprendido, que los indígenas también tuvieron una voz relevante en la historiografía indiana virreinal.

El texto que nos ocupa, *La Nueva Corónica y Buen Gobierno*, fue "descubierto" por Richard Pietschmann en la Biblioteca Real de Copenhague en 1908 y fue editado por primera vez en facsímil por Paul Rivet en 1936. Es importante notar que, en su voluminosa carta al rey profusamente ilustrada y de más de mil páginas, nuestro autor se

---

<sup>26</sup> PORRAS, 1986, p. 615. El resaltado es nuestro.

presenta como un anciano de 80 años, hecho que parece ser parte de la construcción de su autoridad como cronista y un argumento retórico para mostrar la veracidad de sus relatos.<sup>27</sup>

Aunque nadie duda de que la obra fuera escrita en el temprano siglo XVII, existen ciertas diferencias a la hora de precisar la fecha concreta de su composición. En ese sentido, en opinión de Raúl Porras (1986), la obra se debió escribir en dos partes; siendo la primera (la llamada *Nueva Corónica*) escrita antes de 1600 y, posteriormente, vuelta a copiar para ser integrada en el *Buen Gobierno*. Por su parte, Juan Ossio, basado en las referencias del propio cronista para calcular la edad de la civilización andina anterior al mundo bíblico, afirma que 1612 y 1613 son años claves para pensar en la redacción de la obra.<sup>28</sup> Estas fechas son sin embargo, para Rolena Adorno,<sup>29</sup> los años de inicio de la redacción, aunque no de su conclusión pues afirma que la segunda parte debió redactarse entre 1613 y 1614. Ahora bien, aunque no hay evidencias claras para cerrar la discusión, los argumentos presentados no resultan del todo contradictorios y no es necesario suponer que Porras estuviera errado pues, evidentemente, aun cuando el autor hubiera copiado otra vez el original para adecuarlo y unificarlo con el *Buen Gobierno*, debió preocuparse por adecuar también las fechas al

---

<sup>27</sup> GUERRA CAMINITI, 2003.

<sup>28</sup> OSSIO, 1976, p. 192-193.

<sup>29</sup> ADORNO, 1989, p.55-56.

nuevo momento de la redacción. Además, el propio Guaman Poma se refiere a un original que sirve de base a la nueva copia cuando afirma, al catalogar los pueblos del Perú, que: **“falta por poner todos los pueblos que lo tengo en el original escrito”**.<sup>30</sup>

Como se ha manifestado, existen evidencias razonables para suponer que el cronista indígena manejó argumentos retóricos en la construcción de su autoridad como cronista y, de ese modo, auto licenciarse para escribirle al rey a fin de salvar la distancia física y cultural que separa al autor indígena del receptor real. Por eso, en opinión de Mercedes López Baralt, necesitó establecer sus credenciales por lo que:

El cronista andino habrá de fundarse todo un linaje compuesto por un carnaval de máscaras –algunas ficticias y otras reales– entre las que se encuentran, a más de las de su propio padre Martín Mallque, las de autor, pintor, escribano, traductor, consejero real, predicador, cronista real, segunda persona del rey, sacerdote jesuita o franciscano, cacique principal, *cápac apo* o príncipe, el Inca, los dioses andinos Viracocha y Pariya Qaqa, y las de heredero de las

---

<sup>30</sup> GUAMAN POMA, 1993, 1084 p. 54.

dinastías reales del Perú nativo: los incas y los yarovilcas.<sup>31</sup>

Estas máscaras sirven a Guaman Poma para presentarse no solo como autorizado a escribir al rey sino también para hacerse de un lugar importante entre los indígenas del siglo XVII. Además lo hace con un conocimiento efectivo de los cánones historiográficos de la época, como la ficción de presentarse como anciano y sabio, los mismos que seguramente aprendió en sus múltiples vínculos con la compañía de Jesús como se verá más adelante. Asimismo, sustenta su autoridad como historiador en haber sido testigo de algunos de los temas que narra, así como en el hecho de basarse en fuentes "legítimas", en informantes ancianos y sabios y en los quipus, como dice López Baralt "...al llamar a su crónica "el primer" y "nueva" está desestimando de un plumazo la historia oficial del Perú, incluso se burlará de muchos de los cronistas que le antecedieron".<sup>32</sup> Es así como contradice la versión toledana, aunque con un discurso menos romántico que el Inca Garcilaso, quizás por eso más creíble al ser un punto intermedio. Presenta así un discurso en que los incas son representados negativamente, pero no todos, pues presentará a Mama Huaco como una mujer cruel y pecaminosa, y renegará de los descendientes de Manco Cápac; pero los incas anteriores –de los que desciende– son graficados en su versión de una

---

<sup>31</sup> LÓPEZ BARALT, 1993, p. 20.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 21.

manera positiva, incluso como creyentes y fruto de una “primera evangelización”, anterior a la española.

Como se ha venido mencionando, y observaremos a lo largo de la investigación, la obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, constituye también un texto que, utilizado como complemento y contraste de las llamadas crónicas cuzqueñas, es imprescindible para la reconstrucción de la historia de los incas.

Otro de los autores indígenas que escribió en el siglo XVII es Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, autor de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Del autor, se conoce exclusivamente lo que el escribe de sí mismo. En ese sentido, afirma descender de los curacas de Guaygua Chaqui y se dice natural del pueblo de Santiago de Hanan Huaihua y Hurin Huaihua, hijo de Diego Felipe Cóndor Canqui y de María Huayro Tari. Asimismo, cuenta entre sus antepasados a Juan Apo Inga Maygua y afirma ser biznieto de don Gonzalo Pizarro Tintaya y señala que su familia fue de los fieles servidores de los incas y, posteriormente, de la corona castellana y de la Iglesia Católica. De forma paralela, se muestra, a partir de su obra, como servidor de Dios, del papa y del rey por lo que, como afirma Pierre Duviols en el estudio preliminar que presenta en su edición de Pachacuti, “nuestro autor se coloca en una situación conveniente para pretender con derecho eventuales

recompensas del poder colonial. En este asunto, su postura es comparable a la de Guaman Poma de Ayala y del Inca Garcilaso”.<sup>33</sup>

La *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, forma parte de un grupo de manuscritos que contienen información sobre las creencias indígenas peruanas. El ejemplar encuadernado, cuyos manuscritos fueron probablemente de propiedad de Francisco de Ávila lleva la signatura 3192 y se encuentra dentro de los fondos de la Biblioteca Nacional en Madrid. La obra de Pachacuti se encuentra entre los folios 131 a 174 v, de un grupo de manuscritos entre los que se encuentra la obra de Cristóbal de Molina, *Las relación de las fábulas y ritos de los incas*, así como manuscritos de Polo de Ondegardo y Francisco de Ávila. Entre ellos, el célebre *Manuscrito quechua de Huarochirí* que, junto con la obra de Guaman Poma y la de Santa Cruz Pachacuti, son las fuentes indígenas más importantes acerca del pasado más antiguo de la historia del Perú.

La primera edición del texto de Santa Cruz Pachacuti fue hecha, en inglés, por Markham en 1873. Fue recién en 1879 que Marcos Jiménez de la Espada editó el manuscrito es castellano, cuya edición se considera la primera transcripción de la obra.<sup>34</sup> Aunque se sabe a ciencia cierta que el texto fue redactado en la primera mitad del siglo XVII, no se tiene certeza de la fecha exacta de la misma. En ese sentido, mientras Jiménez

---

<sup>33</sup> SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, p.20.

<sup>34</sup> En la edición de Pierre Duviols de 1993, se puede encontrar un análisis de las ediciones del manuscrito de Pachacuti.

de la Espada supone que fue redactada en 1613 a partir de las anotaciones existentes en el cuaderno en el que se inserta el manuscrito, Pierre Duviols afirma, a partir del análisis de la información que ofrece el propio texto, que debió redactarse después de 1640.

El texto de Pachacuti muestra claramente la visión de la historia indígena peruana a partir de los ojos de un indio convertido al cristianismo y es, en algunos casos, un testimonio de la verdad revelada presente en las tradiciones indígenas lo que, a todas luces, prueba el éxito de la evangelización en el autor. Sin embargo, pese a las múltiples imágenes cristianas que el autor inserta en la tradición indígena, existen referencias importantes a la vida anterior a la presencia hispana en los Andes, las mismas que, contrastadas con otras informaciones, ofrecen, como veremos a lo largo de la investigación, datos valiosos en la tarea de reconstruir la historia del Tahuantinsuyo.

Finalmente, y aunque no aborde directamente el pasado andino prehispánico, completa el cuadro de cronistas “indígenas” la *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui para el muy ilustre Señor el Licenciado Lope García de Castro, gobernador que fue destos reynos del Pirú, tocante a los negocios que con Su Magestad en su nombre por su poder ha de tratar*, título del manuscrito conservado hasta hoy en la Biblioteca del Monasterio del Escorial, en el pueblo de San Lorenzo de la sierra madrileña y conocido como *La Relación de la*

*Conquista del Perú* escrita por Titu Cusi Yupanqui, nieto de Huaina Cápac e hijo de Manco Inca, quien fuera uno de los llamados Incas de Vilcabamba, bautizado en 1568 como Diego de Castro.

Esta obra, como dice Francesca Cantu,<sup>35</sup> ha sido poco valorada por estudiosos como Raúl Porras, e incluso definida peyorativamente por Guillermo Lohman Villena como “...un entrelazamiento de chismes, lleno de falsedades...”.<sup>36</sup> La obra está fechada el 6 de febrero de 1570 y fue escrita para Felipe II con el propósito de legitimar su realeza cuzqueña a fin de que se le reconocieran los privilegios de los descendientes de los señores del Cuzco pues, entre otras cosas, Titu Cusi Yupanqui estaba en negociaciones con la corona para lograr el enlace de su hija con la hija de Sayri Túpac.<sup>37</sup>

Aunque se atribuye la autoría de la obra a Titu Cusi, el texto presenta adecuaciones importantes que hacen necesario un atento análisis de la información pues fue puesta por escrito por fray Marco García, fraile presbítero de la orden de San Agustín y contó con la colaboración del escribano e intérprete Martín de Pando. En la obra, sin embargo, se presentan puntos de vista importantes sobre los indígenas y sus costumbres como, por ejemplo, el hecho de que el no entendimiento con los españoles por parte de Atahualpa en Cajamarca, no fue por que

---

<sup>35</sup> CANTÚ, 1995, p. 171.

<sup>36</sup> LOHMANN, 1941, p. 2 y ss.

<sup>37</sup> CANTÚ, 1995, p. 180 y ss.

éste no entendiera la Biblia sino porque los españoles tiraron la chicha en lugar de consumirla.<sup>38</sup> De cualquier manera, la información que ofrece el texto presenta cuestiones relevantes acerca de la estructura de la élite pues, por ejemplo, la necesidad de casar a su hija con el hijo de Sayri Túpac plantea importantes luces acerca del parentesco incaico y los enlaces matrimoniales al interior de la élite, como veremos en el tercer capítulo de esta investigación. Asimismo, como se ha mencionado, este texto, visiblemente alterado por Marco García, el fraile agustino que actuó como escribano, resulta una visión andina particular sobre la conquista y los inicios de la convivencia, no necesariamente pacífica, entre andinos y españoles.

Para concluir con la mención de textos coloniales que ofrecen una versión indígena de la historia peruana más antigua, es necesario mencionar el caso del anónimo *Manuscrito quechua de Huarochirí*, texto que ofrece una extraordinaria versión en quechua de información que podría clasificarse como “provincial” pues se trata de textos recopilados, probablemente por Francisco de Ávila, en la sierra limeña. Este texto, aunque visiblemente no trate acerca de la élite cuzqueña, constituye una excelente fuente para contrastar la información del centro del Tahuantinsuyo y, sin ninguna duda, ofrece importantes testimonios que han servido en esta investigación.

---

<sup>38</sup> REGALADO, 1987 p. XLVI.

Finalmente, dentro de las “fuentes andinas” utilizadas para esta investigación, se encuentran una serie de respuestas a interrogatorios y diversos testimonios de pobladores indígenas coloniales acerca de las costumbres, las creencias y la organización peruana prehispánica, los mismos que se hallan dispersos en la llamada documentación administrativa colonial de la que daremos cuenta más adelante.

## 1.2 Bases de la investigación

En el caso de la presente investigación, la articulación de la influencia incaica en los Andes y la organización de la élite cuzqueña, dada la magnitud de información sobre los incas y la importancia de la información cuzqueña para el caso, el estudio se basa, fundamentalmente, en las llamadas por Pease<sup>39</sup> crónicas cuzqueñas, es decir, aquellas escritas a partir de las informaciones que los habitantes del Cuzco, principalmente miembros de la nobleza inca, brindaron a cronistas como Pedro Cieza de León, Juan Diez de Betanzos, Pedro Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo y Cristóbal de Molina “El cuzqueño”.

Las crónicas cuzqueñas han sido contrastadas con las obras de dos importantes testigos de la conquista. Pedro Sancho de la Hoz, secretario de Pizarro, y Pedro Pizarro. En estos casos, el hecho de que sus autores presenciaran los últimos años de funcionamiento del mundo incaico permite encontrar en sus obras importantes descripciones y testimonios sobre la élite incaica. Adicionalmente, la obra de estos importantes historiadores del siglo XVI se ha complementado con los datos que proporcionan una amplia variedad de cronistas, los mismos que, a lo

---

<sup>39</sup> PEASE, 1995.

largo de la investigación, han servido para contrastar con la información que presentan las llamadas crónicas cuzqueñas.

Por su parte, el análisis de fuentes administrativas, principalmente visitas, ha sido importante a la hora de estudiar la relación del Cuzco con las etnias andinas. Este es el caso de la Visita a la provincia de León de Huanuco publicada, por John Murra en 1967-72, y el de la Relación de Chincha. Adicionalmente, para temas específicos como el acceso a tierras por parte de los aillus cuzqueños, se analizan manuscritos procedentes de los archivos peruanos, bolivianos y españoles publicados por diversos especialistas, además de documentos del Archivo Arzobispal de Lima que relatan ciertas creencias indígenas que se registraron durante el virreinato y que permiten comprender algunas de las prácticas andinas que se encuentran en las crónicas estudiadas.

Finalmente, completa la investigación una gran variedad de documentos que han servido para contrastar la información que presentan las Crónicas Cuzqueñas y que se analizan a lo largo de este trabajo. Ese es el caso, por ejemplo, de las respuestas que ofrecieron importantes miembros de la nobleza indígena en la década de 1570 a los cuestionarios del Virrey Toledo, que se encuentran en el Archivo de Indias y que fueron publicados por Roberto Levillier bajo el título de *Las Informaciones de los Incas*.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> LEVILLIER, 1940.

Evidentemente, las fuentes consultadas han sido contrastadas con aquellas investigaciones relacionadas con los diversos temas que se tratan en esta investigación. En ese sentido, aunque al final de este capítulo se ofrece un panorama general de las mismas, a lo largo de este trabajo se recurre constantemente a la bibliografía disponible sobre los incas a fin de presentar un estado de la cuestión acerca de cada uno de los temas abordados y contrastar las conclusiones de los distintos especialistas en la historia incaica con las conclusiones y las propuestas de esta investigación.

### **1.2.1 Crónicas cuzqueñas y textos fundamentales**

Como se ha venido mencionando, la base sobre la que se ha construido la argumentación de esta investigación está compuesta por la información que presentan las llamadas Crónicas Cuzqueñas debido a que sus autores recogieron su información en la llamada capital incaica. En ese sentido, son fundamentales para este trabajo las obras de Pedro Cieza de León, Juan de Betanzos, Pedro Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina y Polo de Ondegardo.

De la obra de Cieza, interesa para el tema incaico la *Segunda Parte de la Crónica del Perú*, antiguamente llamada el *Señorío de los Incas*, escrita por Cieza en la década de 1550 y atribuida inicialmente por

William Prescott al Presidente del Consejo de Indias Juan de Sarmiento. La autoría de Cieza fue señalada por Manuel González de la Rosa, y la obra fue editada por primera vez por Marcos Jiménez de la Espada en 1880, quien bautiza a su autor como el "Príncipe de los Cronistas". Los datos que sirvieron a Cieza para la redacción de su obra fueron recogidos en el Cuzco y los obtuvo, fundamentalmente, a partir de las informaciones de Cayu Túpac Yupanqui, uno de los hijos de Huaina Cápac. Cieza, sin embargo, completó su investigación con un minucioso trabajo etnográfico y probablemente se benefició también de los conocimientos sobre los incas de Juan de Betanzos.

Por otro lado, se sabe también que Pedro Cieza de León, en su trabajo de historiar las guerras civiles, obtuvo una autorización del Presidente La Gasca que le permitió revisar papeles administrativos de la época, razón por la que se especula que tuvo el encargo de justificar la guerra del llamado pacificador, aunque nunca escribió sobre el tema sino acerca de las guerras anteriores. Es importante señalar sin embargo que, dada su muerte prematura, en 1554, Cieza alcanzó a escribir únicamente tres de los cinco libros anunciados de la última parte de la *Crónica del Perú*. En su obra, se nota que Cieza actuó permanentemente como un historiador, informándose siempre sobre los temas que encaraba, ya sea a través de la realización de entrevistas como acudiendo a los documentos de la época. De la *Crónica del Perú*, el bien denominado

Príncipe de los Cronistas, vio únicamente el primer volumen, publicado en Sevilla en 1553. El resto de su importante obra, fue publicada tardíamente.<sup>41</sup>

Asimismo, la *Suma y Narración de los Incas*, terminada por Juan Betanzos en 1551, es una obra indispensable en el tema que aquí se aborda debido al privilegiado acceso del autor a la información de la élite cuzqueña a través de los parientes de Cuxirimay Ocllo, su mujer, hija de Yamque Yupanqui (el correinante de Huaina Cápac) y anteriormente esposa de Atahualpa y Francisco Pizarro. Adicionalmente, la alta competencia de Betanzos en el quechua cuzqueño incrementa el valor de su obra para el estudio del Tahuantinsuyo.

Gran quechuista y conocedor de la sociedad incaica, Juan de Betanzos participó en las Informaciones que encargó Vaca de Castro entre 1541 y 1542 por lo que también debió recoger en ese momento parte de la información que utilizó para la redacción de su *Suma y Narración de los Incas*, publicada por primera vez en el siglo XIX por Marcos Jiménez de la Espada a partir de un manuscrito hasta hoy conservado en el Monasterio del Escorial, en la sierra madrileña. Sin embargo, la obra completa de Betanzos fue publicada recién en 1987 por María del Carmen Martín Rubio, a partir de un manuscrito hallado en la

---

<sup>41</sup> El texto completo de la Tercera Parte de la obra de Cieza se dio a conocer recién en 1979 a partir de un manuscrito proveniente del Vaticano. CONCEPCIÓN BRAVO, comunicación personal.

Biblioteca Bartolomé March en Palma de Mallorca. Este, a diferencia del anterior que contiene únicamente 18 capítulos, cuenta con 82 capítulos y es la edición que se ha consultado para esta investigación.

Por otro lado, forma también el grupo de crónicas cuzqueñas la *Relación de las Fábulas y ritos de los Incas* de Cristóbal de Molina. Esta obra, junto con su *Historia de los Incas*, hasta ahora perdida, fue una de las fuentes de Bartolomé de Las Casas para la redacción de su *Historia Apologética*.

Adicionalmente, la obra de Polo de Ondegardo es también importante para el conocimiento incaico, dado que refleja el gran conocimiento que adquirió sobre la organización incaica durante 1558 y 1561, época en que fue corregidor en el Cuzco, por lo que su obra es utilizada por cronistas posteriores como Sarmiento de Gamboa. Es Polo de Ondegardo quien precisamente encontró las momias de los incas celosamente guardadas por sus respectivas familias y quien proporcionó datos importantes sobre la población y la organización andina pues se informó sobre las características de la vida social y económica y, como recuerda Pease, "dió cuenta de la existencia de situaciones particulares como el control ecológico, la organización dual, la condición de los curacas y diversos derechos de la población".<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> PEASE, 1995, p. 34.

La *Historia de los Incas* de Sarmiento de Gamboa, escrita hacia 1572 por orden del Virrey Toledo, completa el cuadro de las crónicas cuzqueñas. En el caso de Sarmiento, aun cuando su obra esta redactada con la intención expresa de justificar la conquista a través de la creación de la imagen tiránica de los incas, sus entrevistas a miembros de la nobleza incaica, cuyos nombres incluye al final de la obra, recogen una importante información sobre la organización cuzqueña. Sarmiento, participó en la Visita General del Virrey Toledo y en los cuestionarios que realizaron a los nobles indígenas y que han sido utilizados también en esta investigación. Pertenece con Cieza, Betanzos y Molina, a decir de Pease, al grupo de escritores que vivieron y recogieron su información en el Cuzco del siglo XVI.

Ha sido también relevante en la investigación la *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú* de Agustín de Zárate. Su texto, adquiere importancia no sólo por las noticias que trae acerca de la guerra entre Huáscar y Atahualpa y sus breves referencias a los incas, menos rigurosas, o en todo caso incompletas si se les compara con los textos posteriores, sino sobre todo por la historia de su propia obra, pues en la segunda edición de 1575, en este caso sevillana, como veremos, desaparecieron o fueron modificados capítulos importantes sobre la sucesión de los incas y las costumbres de los 'naturales', temas que analizamos detalladamente en las páginas que se dedican a la

organización del Cuzco y a las creencias andinas acerca de la muerte y la inmortalidad del alma. En ese sentido, los capítulos omitidos en la segunda edición de Zárate no aparecieron en español sino hasta 1995,<sup>43</sup> aunque Marcel Bataillon los reprodujo en 1963.<sup>44</sup> Estas omisiones fueron motivadas por las dificultades de los evangelizadores en México pues en el mismo año que se hace la segunda edición española de la obra de Zárate, una disposición española de Felipe II, como anota Pease, ordena remitir a España las obras de los franciscanos que se ocuparon de las "supersticiones" de los indios. En ese sentido, es importante mencionar que los capítulos omitidos de la obra de Zárate sí figuran en algunas traducciones de su obra, como la versión inglesa de 1581.<sup>45</sup> Estos cambios en el contenido muestran, como analizamos en el capítulo 3, luces importantes acerca de, por ejemplo, la sucesión incaica.

Por su parte, han sido también de gran utilidad tanto la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* como en la *Historia de las Indias y Apologética Historia Sumaria*, escritos entre 1550 y 1561 por fray Bartolomé de las Casas quien, aunque nunca vivió en el Perú, se ocupa de los Andes a partir de la lectura de importantes obras como las de Fray Domingo de Santo Tomás y la de Pedro Cieza de León en su edición

---

<sup>43</sup> ZÁRATE, 1995. Edición de Franklin Pease.

<sup>44</sup> BATAILLON, 1963.

<sup>45</sup> Para mayores detalles, PEASE, 1995, p. 56, así como el estudio preliminar a la edición de 1995.

de 1553 y obtiene también, para su redacción, datos de los frailes dominicos afincados en el virreinato peruano. La obra del padre Las Casas ha sido ampliamente debatida y discutida desde su aparición, sobre todo por las agudas críticas que hace del sistema implantado por los españoles en América.

Como se ha mencionado, también se puede contar entre las fuentes con información cuzqueña a las respuestas que dieron los descendientes de los incas en la década de 1570 a los interrogatorios del Virrey Toledo y que sirvieron de base para la redacción de obras como las de Pedro Sarmiento de Gamboa. Estos textos, han sido de gran utilidad a la hora de estudiar la organización de la élite cuzqueña.

Finalmente, la *Relación de la Descendencia y gobierno de los Incas* que grafica las apreciaciones de la sociedad incaica de algunos quipucamayocs entrevistados por Vaca de Castro, han sido también de gran utilidad para esta investigación. En ese sentido, Vaca de Castro, quien gobernó el Perú entre 1541 y 1545, luego del asesinato de Pizarro, ordenó entrevistar a un grupo de quipucamayocs a fin de obtener datos acerca de la organización de la sociedad prehispánica. Así, aunque el texto original de las entrevistas con los quipucamayocs se haya perdido, se conoce un resumen tardío firmado en 1608 por "Fray Antonio" como indica Marcos Jiménez de la Espada, su primer editor.

Adicionalmente, a lo largo de este trabajo, han sido también de vital importancia las obras de Guaman Poma de Ayala, Joan de Santa Cruz Pachacuti, Hernando de Santillán, el Inca Garcilaso de la Vega, Titu Cusi Yupanqui, el llamado Anónimo de Yucay y el Manuscrito Quechua de Huarochirí entre otros muchos textos que han sido utilizados para contrastar la información de las llamadas Crónicas Cuzqueñas.

### 1.3 La construcción de la historia incaica

Definitivamente, aún cuando todavía continúan las discusiones sobre la posibilidad de que los quipus contengan información narrativa, hasta ahora nadie ha podido leerlos y, mientras esta situación permanezca, además de la información arqueológica, disponemos únicamente de fuentes indirectas escritas por españoles y andinos en la época colonial. Por un lado, de fuentes narrativas como las crónicas, algunas de ellas escritas por hombres andinos como Guaman Poma de Ayala o Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua y por otro, de fuentes “burocráticas” como probanzas, juicios o visitas administrativas.

#### 1.3.1 Reconstruyendo la historia incaica

La imposibilidad de contar con fuentes escritas directas en el estudio de las sociedades prehispánicas, ha generado que los distintos enfoques de acercamiento a la realidad prehispánica desarrollen metodologías de trabajo destinadas a extraer de la documentación colonial la información andina que ésta pueda contener. En este camino, ha sido muy importante el trabajo que la etnohistoria realizó desde la década de 1950, cuando se empezó a leer las crónicas no como bases de datos verificables sino como libros de historia que contienen información subjetiva y que por lo

tanto requieren de un cuidadoso análisis a fin de diferenciar, en los textos, aquella información que corresponde a las realidades prehispánicas de la que probablemente fue redactada con miras a justificar la realidad colonial o que presenta “errores de interpretación” cometidos por sus redactores. Asimismo, la etnohistoria, en permanente dialogo con la antropología, incorporó en los estudios andinos la información etnográfica que se encuentra en la documentación administrativa colonial. De hecho, la utilización de documentación burocrática en la reconstrucción del pasado prehispánico se hizo con el propósito de comparar la información que planteaban las crónicas en un proceso de búsqueda de registros supuestamente “menos contaminados” por las manos de los españoles y que por lo tanto informaran más directamente sobre las sociedades andinas.<sup>46</sup> Así, se incorporaron también en los estudios andinos, los lineamientos que planteaba la antropología con el propósito de ampliar las bases teóricas en las que sustentaba la historia así como la batería de preguntas a las que era sometida la documentación. En este sentido, aún cuando es indudable que este tipo de testimonios tienen sobre las crónicas la ventaja de constituir testimonios involuntarios, en el sentido planteado por Bloch,<sup>47</sup> también contienen información “contaminada” por la realidad colonial pues aún

---

<sup>46</sup> Para un mayor detalle sobre los intereses de la etnohistoria y sus planteamientos iniciales: Ver: MURRA, 1975, capítulo 12, PEASE, 1978. Asimismo, para un análisis de la etnohistoria andina a inicios de la década de 1990 ver: LORANDI Y DEL RÍO, 1992.

<sup>47</sup> BLOCH [1949], 1987.

cuando se trate de versiones indígenas coloniales, necesariamente responden a la racionalidad que los españoles instalaron en los Andes y demandan un cuidadoso análisis de parte del investigador.

Resulta también importante recordar que ningún documento es “inocente” y que, como señala Cipolla, independientemente de si se trata de una fuente narrativa, como las crónicas, o de un documento burocrático, las fuentes pueden transmitir información falsa<sup>48</sup> y es precisamente el trabajo del historiador intentar descubrir ante qué tipo de información se encuentra y qué posibilidades tienen las fuentes de responder a las preguntas que plantea su investigación.

En ese sentido, dentro del estudio del mundo prehispánico, tanto la lectura de crónicas como de documentación administrativa colonial plantea la necesidad de un atento análisis de las fuentes a fin de encontrar la información que permita una versión del pasado prehispánico, la misma que necesariamente debe hacerse a partir de una perspectiva interdisciplinaria en la que además de la vieja alianza entre antropólogos e historiadores y arqueólogos, se incorporen los estudios provenientes de la lingüística andina además del atento análisis de los

---

<sup>48</sup> Cipolla cataloga las fuentes en cuatro grupos según los criterios más elementales de la lógica: fuentes genuinas con información verdadera, fuentes genuinas con información falsa, fuentes falsas con información verdadera y fuentes falsas con información falsa. CIPOLLA, 1991.

metatextos y metalenguajes presentes en las crónicas y las fuentes en general.

Así, en el estudio histórico de sociedades prehispánicas, la etnohistoria intentó, en claro enfrentamiento con la entonces llamada historiografía tradicional, escribir la “historia de los vencidos” y construir una historia “desde el punto de vista indígena”. Ese es por ejemplo el caso de Miguel León Portilla<sup>49</sup> para las sociedades mesoamericanas y el de Natan Wachtel<sup>50</sup> para las andinas, autores que marcaron un estilo de acercamiento a las sociedades amerindias y una propuesta metodológica al respecto. Ahora bien, aun cuando se reconozca la importancia del trabajo de Wachtel, especialmente al recoger para los Andes la idea de reconstruir la “historia de los vencidos”, no se pueden olvidar los aportes de John Murra, John Rowe, María Rostworowski, Franklin Pease y Tom Zuidema,<sup>51</sup> entre otros, quienes con sus investigaciones marcaron el destino de la etnohistoria andina, la misma que, como afirmaba Pease, estaba destinada a convertirse en Historia andina, despojada ya de su necesaria singularidad inicial.<sup>52</sup> Sin embargo, aun cuando no se puede dejar de reconocer el valor de la etnohistoria en la historiografía andina y muchas de sus

---

<sup>49</sup> LEON PORTILLA, 1971

<sup>50</sup> WACHTELL, 1976

<sup>51</sup> Ver en la bibliografía que acompaña a este trabajo algunos de los estudios de estos investigadores.

<sup>52</sup> Pease, comunicación personal.

conclusiones continúen vigentes, como afirma Salomon,<sup>53</sup> el aparato metodológico sobre el que sostenía sus planteamientos fue erosionado por las críticas de la retórica historiográfica realizada por White<sup>54</sup> y por las planteadas por Clifford y Marcus<sup>55</sup> para el caso la etnografía. De esa manera, fue cada vez menos sostenida teóricamente la idea de desarrollar una historiografía en la que el autor intentara ocupar la posición del otro a la hora de reconstruir o más bien construir un relato de la historia indígena americana.

Dentro de esa interpretación, quienes asumieron el proyecto de reconstruir la historia del “otro”,<sup>56</sup> resaltaron también la necesidad de leer las crónicas con ojos críticos capaces de reconocer en ellas los “errores”, intencionales o no, que cometieron sus autores a la hora de redactar la historia prehispánica. En ese sentido, es posible encontrar en los textos “etnohistóricos” afirmaciones sobre la necesidad de despojarse de los propios prejuicios con el objetivo de no cometer los mismos errores en que cayeron los cronistas al relatar la historia prehispánica pues se acusa a los autores del siglo XVI de haber “reconocido” instituciones europeas en los Andes prehispánicos en un proceso que terminó por distorsionar la historia andina, sobre todo la incaica. En ese sentido por ejemplo, es común encontrar una crítica

---

<sup>53</sup> SALOMON, 1994.

<sup>54</sup> WHITE, 1973.

<sup>55</sup> CLIFFORD y MARCUS, 1986.

<sup>56</sup> Ver por ejemplo: TODOROV, 1987.

severa a la construcción, en el siglo XVI, de la imagen de una supuesta monarquía incaica, la misma que fuera “inventada” por los cronistas pues, dada sus limitaciones conceptuales, estaban obligados a entender cualquier organización del poder dentro de los patrones que planteaban los criterios de su época, para el tema, las monarquías europeas. Por ese camino, el hecho de que en las crónicas, Hanan Cuzco y Rurin Cuzco correspondan a una suerte de dinastías cuzqueñas en disputa perpetua por el poder sería también producto de una redacción en la que el investigador, en este caso cronista, no podía despojarse de los prejuicios que le imponía su propia formación, cultura y experiencia.<sup>57</sup>

Dentro de estas discusiones, apoyados por el surgimiento de la antropología estructural, varios autores plantearon la existencia de la dualidad andina y entendieron el funcionamiento de la misma al interior de las propias estructuras de poder. En ese contexto, se planteó la existencia de dos incas cada vez, uno de Hanan y otro de Rurin Cuzco.<sup>58</sup> El reconocimiento de la dualidad en los Andes fue exhibido por la etnohistoria como el logro de un aparato conceptual que habría permitido a los investigadores leer la información “desde el mundo andino” eliminando de sus trabajos los vicios que habían cometido los cronistas desde el siglo XVI. No pretendo aquí cuestionar la validez de la

---

<sup>57</sup> Sobre este tema, a manera de ejemplo, ver: ROSTWOROWSKI, 1983; DUVIOLS, 1980; PEASE, 1992 y 1994; REGALADO, 1996 y ZUIDEMA, 1980 y 1995.

<sup>58</sup> Ver ROSTWOROWSKI, 1983; DUVIOLS, 1980 y ZUIDEMA, [1964]1995, entre otros.

propuesta de la dualidad andina ni de muchos otros planteamientos que se han formulado en el ámbito de la etnohistoria. De hecho en otro momento he intentado profundizar sobre estos temas.<sup>59</sup> Sin embargo, lo que me parece cuestionable es el planteamiento de una propuesta metodológica en la que el investigador es capaz de reconocer y abandonar sus propios prejuicios de manera plena, una situación que me parece imposible de conseguir pues de hecho nadie es capaz de usar y descartar a voluntad sus propios prejuicios.

En ese sentido, también podríamos recordar aquí que el planteamiento de la dualidad en los Andes, y el de la cuatripartición, no son más andinos que el de la monarquía inca y que casi podríamos utilizar los mismos criterios de la etnohistoria para demostrarlo ensayando una interpretación que sostenga el transplante de las estructuras duales romanas a la realidad andina y el reconocimiento de la tetrarquía de Dioclesiano en la cuatripartición andina, aunque evidentemente el modelo de Zuidema es distinto del de la tetrarquía romana pues se basa en el parentesco. Definitivamente, el problema esencial está en que tanto los cronistas como los investigadores modernos tenemos un aparato conceptual distinto al que manejaban los hombres andinos en el pasado y uno de los principales inconvenientes al afrontar cualquier pregunta sobre las sociedades prehispánicas es que la distorsión

---

<sup>59</sup> Ver por ejemplo: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002b.

de la realidad hecha por los cronistas coloniales es una suerte de relativización epistemológica del pasado, y que al negar la veracidad de sus afirmaciones se pone en duda la validez cognoscitiva de sus nociones de realidad e irrealidad. Por ello, resulta pertinente preguntarnos si eso sólo ocurría con los cronistas y ahora los investigadores ya no proyectamos nuestras categorías explicativas a las realidades estudiadas o si quienes lo hacen pecan de negligencia.

Así, como dice Giusti, si es incorrecto ignorar el efecto distorsionador de nuestros esquemas conceptuales, deberíamos entonces definir un tipo de comprensión que no distorsione la realidad estudiada o en todo caso esforzarnos por conocer la esencia del problema dado que debe entenderse que todo conocimiento es necesariamente mediado. En consecuencia, parece que la comprensión ideal debería ajustarse a los hechos y no a los prejuicios categoriales contingentes.<sup>60</sup> Es preciso entonces plantear a los estudios andinos algunas preguntas: ¿Es posible atribuirle a la realidad una lógica significativa intrínseca, independiente de los marcos conceptuales que nos ofrece nuestra cultura para explicarla? ¿poseemos acaso ahora un modelo epistemológico tan universal que resulte invulnerable a la crítica relativista que dirigimos en contra de todas las otras épocas y culturas?,<sup>61</sup> obviamente no, y por este camino,

---

<sup>60</sup> GIUSTI, comunicación personal.

<sup>61</sup> Estas preguntas fueron planteadas por Miguel Giusti a Franklin Pease en una actividad académica realizada en 1990 en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

podríamos entonces afirmar que los argumentos en contra de la monarquía incaica o los que se erigen a favor de la propuesta de la dualidad en el mando no dejan de proyectar las categorías de análisis occidentales, pues de hecho son las únicas disponibles.

Con esta situación, queda siempre abierta la pregunta sobre la posibilidad de realizar estudios históricos sobre las realidades andinas prehispánicas dadas las limitaciones que las fuentes plantean. Evidentemente, es necesario ser conscientes de que cualquier investigación histórica es siempre una reconstrucción y es por naturaleza perfectible. Asimismo, el hecho de que se considere imposible la reconstrucción de una versión de la historia desde la perspectiva de los “vencidos”, no invalida la necesidad de “reconstruir”, o construir, una historia andina, incluso prehispánica, como parte del esfuerzo permanente de ofrecer una historia del Perú puesto que el relativismo pleno que se barajaba en la década de los 80-90 del siglo pasado fruto de las propuestas filosóficas postmodernas ya ha sido cuestionado. De hecho, desde las tradiciones filosóficas germana y angloamericana, comprender al otro es conocer sus creencias y estados mentales en un proceso en el que no se reconstruye su vida mental sino en el que se crea un espacio compartido.<sup>62</sup> En este sentido, al retomar el principio de “caridad” propuesto originariamente por Willard Van Orman Quine y

---

<sup>62</sup> QUINTANILLA, 2002.

Donald Davidson, Quintanilla ofrece una reformulación del mismo a partir de la noción de “simulación” en la que, en un proceso de comprensión del otro, se desarrollaría la capacidad de ponerse en el lugar de este otro bajo condiciones contrafácticas. Definitivamente, como manifiesta el propio Quintanilla, esta teoría de la comprensión puede conducir a alguna forma de etnocentrismo, aunque también presentaría la posibilidad de superar la dicotomía entre etnocentrismo y relativismo cultural en un proceso de conocer al otro a partir, evidentemente, de mis propias categorías mentales en la medida que se le asume como igual e interpretable.<sup>63</sup> En ese sentido aunque sea inevitable interpretar al otro como semejante y aunque esta práctica pueda considerarse una suerte de etnocentrismo, este resulta también deseable pues posibilita la interpretación, la misma que se realiza necesariamente centrada en uno e involucra una comparación entre las categorías mentales propias y las del “otro” y permite desarrollar actitudes morales y compromisos para con los otros. Este “etnocentrismo” deseable e inevitable se opondría, en opinión de Quintanilla, a aquel “etnocentrismo” indeseable que se origina cuando, en el proceso de interpretación, se asume a la propia cultura como axiológica y axiomáticamente superior.<sup>64</sup>

Por este camino, cualquier intento de conocer la historia andina prehispánica no es fácil, pero tampoco es más fácil el que se tiene con el

---

<sup>63</sup> QUINTANILLA, 2002 y 2004.

<sup>64</sup> Para un mayor análisis de este problema, ver: QUINTANILLA, 1993, 2002 y 2004.

estudio de las tradicionales fuentes escritas directas que informan sobre cualquier sociedad y tiempo, siempre capaces de transmitir información falsa y que exigen el ojo atento de los investigadores para leer en ellas las evidencias de la sociedad que las produjeron, incluso en las más contemporáneas. Es por eso que, por ejemplo, Langlois y Seignobos planteaban en 1898 la necesidad de la crítica de fuentes en el trabajo de los historiadores resaltando por ejemplo el hecho de no conocer “....un solo testigo contemporáneo que nos asegure haber visto a Pisístrato; en cambio, millones de “testigos oculares” juran haber visto al diablo”.<sup>65</sup> En el mismo sentido, no es para nadie extraño que las partidas de nacimiento de personajes peruanos contemporáneos pertenecientes a ciertas familias de inmigrantes pueden reflejar una imagen falsa de la fecha de nacimiento de un individuo debido a la extendida práctica de registrar en una misma fecha los nacimientos de todos los hijos de una misma familia. Por ello, aún cuando la tarea de reconstruir la historia prehispánica exige un cuidadoso análisis de las fuentes, éste no es distinto del que necesariamente se debe realizar en investigaciones históricas sobre otras sociedades y épocas. De esta manera, el sólo hecho de que el 7 de agosto de 1562, Esteban Pérez registre en su libro de notario la carta poder de una indígena, María, “natural de la tierra del

---

<sup>65</sup> Citado por CIPOLLA, 1991, p. 47.

Preste Juan”<sup>66</sup>, no la convierte en originaria de un lugar imaginario ni a éste en real y este dato, registrado y archivado hasta el momento, exige, como cualquier otro, el análisis de los investigadores y demuestra, una vez más, la posibilidad de que la documentación presente información falsa.

### 1.3.2 Un acercamiento interdisciplinario

En el caso de la historia prehispánica, es necesario descartar cualquier análisis que se base únicamente en las intuiciones de investigadores entrenados en detectar los “errores” que cometieron los cronistas y la información falsa que puedan contener las fuentes. Así, es necesario recurrir a una propuesta interdisciplinaria y basar la crítica de fuentes en un análisis riguroso de la información.

En el intento de reconstruir el pasado prehispánico, resulta particularmente importante, para el estudio de las crónicas, recoger los trabajos que provienen de la literatura, sobre todo aquellos destinados a analizar los criterios retóricos que marcaron la manera de escribir historia en los siglos XVI y XVII y que fueron en definitiva seguidos por los cronistas que se ocuparon de elaborar la historia andina anterior a la presencia europea.

---

<sup>66</sup> AGN, Notario Esteban Pérez, Protocolo 127. Registro 24. Agradezco esta información a una gentileza de Alfredo Tapia.

Por los estudios destinados a estudiar la retórica del mundo moderno, se sabe que una de las vías más importantes por las que se introdujo el saber hermogénico a la península ibérica fue a partir de los estudios del cretense Jorge de Tresibonda (1396-1472), maestro retórico formado con Guanino Veronese y Vittorino de Feltre, quien influyó en la historiografía española a través de su tratado retórico más importante *Rhetoricorum Libri V*,<sup>67</sup> publicado en Venecia entre 1433 y 1434 y en la Universidad de Alcalá de Henares en 1511. Esta obra, junto con las Instituciones de Quintiliano es, a decir de los especialistas, la base retórica utilizada en la España moderna y, en el caso específico de la redacción histórica, como señala Girolamo Cotroneo,<sup>68</sup> el texto de Trebisonda constituye un primer intento de ofrecer una reglamentación sistemática de las técnicas del quehacer historiográfico de la época pues introduce en la península los principios historiográficos utilizados por Cicerón en el *De Oratore*, así como los de Hermógenes y Tito Livio y propone, como Quintiliano, a Tito Livio como el modelo de historiador.<sup>69</sup>

En su obra, Jorge Trebisonda define a la historia como la “exposición cuidadosa de las hazañas” y, parafraseando a Cicerón, explica cómo debe ser su exposición y la manera que debe proceder el historiador:

---

<sup>67</sup> GUERRA, s/a, p. 2.

<sup>68</sup> COTRONEO, 1971, p.40. Citado por GUERRA, s/a, p. 5.

<sup>69</sup> GUERRA, s/a, p.6, p. 21.

El que escribe historia presentará primeramente la obra de modo que guarde el orden de los hechos y de los tiempos. Esto se hará si en los hechos grandes se exponen en primer lugar las deliberaciones dignas de memoria, después los hechos y, por último, sus consecuencias. Se añadirá a todo esto lo que resulte apropiado a cada [parte]; en las deliberaciones se consignará lo que las pruebe o las refute; en los hechos realizados, no sólo lo que se hizo o dijo, sino que también se demostrará de qué modo y por qué. Las consecuencias se expondrán de tal modo que sean explicadas todas las causas, bien debidas al azar o a la premeditación o a la temeridad; de los hombres mismos se mostrarán también brevemente no sólo sus hazañas, sino también por qué sobresalen en fama y renombre, y cuál es su clase y naturaleza. Esto no se hará de todos ni por todas partes, sino cuando el discurso trate de varones ilustres y singulares. Y no se separará [todo ello] de la sucesión [de hechos] de la historia o se segregará del resto como cosa extraña, sino que se insertará en las hazañas. Y estas cosas suelen desarrollarse en la historia, no sólo porque es

una exposición de hechos, sino también para que estos hechos [mismos] resulten más claros.<sup>70</sup>

Definitivamente, a la luz de este pasaje, se entiende mejor las razones por las que muchos de los cronistas que se ocuparon de los Andes redactaron sus textos otorgándole en la narración una gran importancia a la sucesión de gobernantes y al relato de sus hazañas así como el hecho de que en sus textos se incorporen también “declaraciones” atribuidas a los personajes que resultan los más importantes en sus obras. En la obra de Trebisonda, los puntos obligados de análisis en la elaboración de la historia que se configura en el Siglo de Oro español son: la definición de la historia como una narración verdadera de hechos pasados, la finalidad educativa de la historia, así como la necesidad de narrar los hechos desde sus causas hasta sus consecuencias y la presencia de un estilo que prioriza la narración de acontecimientos bélicos matizados por la descripción de lugares, personas y situaciones que ayuden a enmarcar lo relatado estimando la relevancia tanto de la narración y la descripción como de las formas discursivas más importantes, así como la necesidad de respetar el orden de los tiempos y la introducción de discursos directos pertinentes en la narración,<sup>71</sup> criterios que definitivamente se encuentran presentes en las crónicas andinas que son utilizadas como fuentes a la hora de escribir la historia de los andes prehispánicos.

---

<sup>70</sup> TREBISONDA, 1511. Citado por GUERRA, s/a, p. 7.

<sup>71</sup> GUERRA, s/a, p. 23.

Asimismo, como muestra de la utilización de la retórica del Siglo de Oro español en las crónicas andinas, Estrella Guerra da cuenta de cómo Guaman Poma de Ayala construye su autoridad como historiador a partir de una utilización consciente de los preceptos retóricos vigentes en la historiografía del XVI y XVII,<sup>72</sup> pues al escribir para un público español, elabora su obra con los moldes que aseguran el éxito de la empresa desplegando a lo largo de su trabajo estrategias retórico-historiográficas destinadas a crearse una imagen lo suficientemente sólida y confiable como para sostener la veracidad de su obra y apoyar un discurso argumentativo capaz de persuadir al rey de la necesidad de una reforma administrativa.<sup>73</sup>

En este sentido, hay incluso quienes aseguran que las declaraciones del autor de la *Nueva Corónica* de que no era letrado ni sabía latín serían simplemente estrategias destinadas a conseguir la benevolencia del lector y autores como Luisa López Grigera sostienen que debió conocer bien la retórica y ejercitarse en ella pues su sistema historiográfico se inscribía en la línea retórica aristotélica.<sup>74</sup> Esta clara aplicación de los preceptos retórico-historiográficos en la redacción del cronista andino, necesariamente implicaría un entrenamiento en teorías y ejercicios de composición y estilo que probablemente había adquirido a

---

<sup>72</sup> GUERRA, 2003.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p.15.

<sup>74</sup> LÓPEZ GRIGERA, 2001, p. 287. Citada por GUERRA, 2003, p. 4.

partir de su vinculación con la compañía de Jesús y también por imitación gracias a la lectura de otras obras que le permitieron familiarizarse con el estilo de la época pues aparentemente no habría manejado las fuentes de la retórica directamente.<sup>75</sup> Un camino similar habría sido utilizado también por el Inca Garcilaso según los planteamientos de Paul Abbott.<sup>76</sup>

Además del análisis de los planteamientos retóricos a la hora de revisar las crónicas, resulta de vital importancia el uso del lenguaje a la hora de reconstruir la historia prehispánica. Definitivamente, no es posible plantear un acercamiento a la realidad andina sin dejar de consultar los trabajos que sobre el tema vienen desarrollando los lingüistas hace bastante tiempo. La incorporación de los estudios de lingüística andina en el trabajo de los historiadores no se debe limitar a la consulta de diccionarios bilingües coloniales en búsqueda de la información andina pues, carentes de los recursos metodológicos desarrollados por la lingüística andina, los historiadores estamos obligados a dialogar con esta disciplina a la luz de los estudios realizados por los especialistas en el tema. En este sentido, y sólo como ejemplo, son importantes los trabajos de Taylor sobre las ideas de “cámac” y

---

<sup>75</sup> GUERRA, 2003.

<sup>76</sup> ABBOTT, 1995, p. 95. Citado por GUERRA, p. 5.

“supay” así como los de Rodolfo Cerrón-Palomino para varios temas relacionados con el quechua.<sup>77</sup>

Evidentemente, la incorporación de la retórica y la lingüística andina en los estudios históricos sobre el antiguo Perú deberá estar acompañada del clásico acercamiento con la antropología y la arqueología planteados por la metodología seguida por los estudios etnohistóricos en búsqueda de organizar un planteamiento interdisciplinario capaz de reconstruir la historia andina anterior a la conquista española. En este sentido resulta importante tener en cuenta el hecho de que en las fuentes con información sobre los Andes, muchas veces existen distintas versiones sobre un mismo tema, realidad que Iris Gareis calificó como el “efecto Rashomon”, utilizando la idea planteada por Karl Heider en evidente alusión a “Rashomon”, película dirigida por Akira Kurosawa basada en cuentos de Ryunosuke Akutagawa.<sup>78</sup> Sin embargo, como manifiesta Gareis, el hecho de que se dispongan de distintas versiones y percepciones sobre la realidad andina, ayuda también a asumir diferentes perspectivas y a desarrollar nuevas interpretaciones sobre la historia andina dentro de un proceso de búsqueda de una versión más integrada de la historia de los Andes.

---

<sup>77</sup> Sobre las posibilidades de responder a las preguntas planteadas por la historia a partir de los trabajos de los lingüistas, ver por ejemplo el tema de la noción de alma desarrollado en esta investigación.

<sup>78</sup> GAREIS, 1994.

Es importante resaltar también que al intentar resolver las interrogantes sobre la vida en el Perú prehispánico, a partir de las ya señaladas dificultades metodológicas asociadas con el tipo de información que se encuentra en las propias fuentes y en la limitación de las mismas en el proceso de reconstruir las imágenes, históricas o no, de una sociedad carente de escritura, como la andina, se hace necesario, como afirma Gary Gossen<sup>79</sup> para el caso de los Chamula de Chiapas, reconocer en el ritual la existencia de verdaderos textos culturales que constituyen medios de registro y concepción de su experiencia. Adicionalmente, al no poder reconocer en las “narraciones” andinas existentes en las crónicas la presencia de experiencias históricas, resulta importante aprender a leer la oralidad de sus narrativas y sus rituales así como resulta imprescindible extirpar la idea de que los mitos son historias pues es evidente que no son narraciones sino que fueron transformadas en ellas tanto por las preguntas planteadas por el interlocutor, cronista o antropólogo, como por su posterior registro escrito. Es así como se transformaron en narraciones y mitos conversaciones que en opinión de Manuel Gutiérrez Estevez, constituyen verdaderos juegos del lenguaje en los que los participantes van construyendo, juntos, una versión que puede variar considerablemente

---

<sup>79</sup> GOSSEN, 1992.

en los diversos contextos narrativos.<sup>80</sup> Es pues necesario, independientemente de si proceden de una crónica, un documento burocrático virreinal o una conversación contemporánea, despojarlos de su narratividad y entenderlos como juegos del lenguaje que de hecho pueden informar sobre las concepciones de la gente y que junto a los rituales constituyen fuentes capaces de informar sobre sus sociedades. Solo de esa manera, entendiendo los mitos lejos del alcance de la universalidad que les atribuyera Lévi-Strauss y de su identificación con los mitos griegos dentro de un mecanismo que los rotula como falsos en la medida que se oponen a los relatos verdaderos asociados tanto con las Sagradas Escrituras como con la Historia, es que se puede entender su contenido.

Finalmente, no se puede olvidar la información que proviene de las supuestas fuentes involuntarias, aquellas que en el caso de la historia andina provienen de la documentación administrativa y que aunque fue producida en contextos específicos de la administración colonial y se encuentra en ella la impronta del estilo impuesto por la administración española, definitivamente guarda en sí misma los criterios que la población andina tuvo sobre diversos temas. Sin embargo, el uso prioritario de determinado tipo de fuentes, estará evidentemente asociado con las preguntas que cada investigación plantee. Así, en este trabajo, asociado

---

<sup>80</sup> GUTIERREZ ESTEVEZ, 2001.

básicamente con la élite incaica, adquieren importancia las llamadas Crónicas Cuzqueñas, mientras que aquellos que se relacionan con el estudio de las etnias contemporáneas a los incas, aprovecharán mejor la información regional que recogen, en la mayoría de casos, las visitas, probanzas y otras fuentes administrativas coloniales, las mismas que, como hemos venido mencionando, también han servido en esta investigación como fuentes de control frente a la información de las crónicas. Las referencias exactas a los muy diversos documentos consultados en archivos peruanos y españoles así como las que corresponden a los manuscritos impresos que se han utilizado, están debidamente consignadas en las respectivas páginas en donde son utilizados.

### **1.3.3 Sobre la élite y el poder incaico**

Evidentemente, las fuentes han sido contrastadas con aquellas investigaciones relacionadas con el tema en cuestión. En ese sentido, han sido de suma importancia en esta investigación los trabajos existentes sobre la élite y el poder incaico. Dentro de los estudios sobre de la élite incaica, han sido de mucha trascendencia los aportes de Tom Zuidema, quien en 1964 publicara su estudio sobre los ceques incaicos, el mismo que ha sido reelaborado en múltiples oportunidades por su autor y ha suscitado múltiples investigaciones posteriores como la

reciente publicación de Brian Bauer en el año 2000. Por su parte, María Rostworoski estudió el gobierno de Pachacútec en un trabajo publicado en 1953 en el que planteaba por primera vez la idea del correinado para los incas y, en 1983 ofreció una importante publicación sobre la organización y la religión andina. La idea de la diarquía entre los incas, así como la existencia de la dualidad andina, han sido reevaluadas constantemente como se puede constatar en las publicaciones de Duviols en 1980 o en el trabajo de Concepción Bravo de 1992. Por otra parte, de un lado, Franklin Pease estudió la guerra entre Huáscar y Atahualpa en un trabajo publicado en 1972 y, de otro, Concepción Bravo estudió el gobierno de Huaina Cápac, así como a la élite incaica en diversas investigaciones que se iniciaron con su tesis doctoral de 1974.

Desde la década de 1990, se ha estudiado la élite incaica desde diversas perspectivas. Así, la sucesión incaica fue abordada por Liliana Regalado en 1993 y Mariusz Ziolkowski publicó, en 1997, un trabajo destinado a analizar diversos aspectos de la organización incaica. En los últimos años, destacan entre los estudios sobre la nobleza incaica, el trabajo de Catherine Julien publicado en el año 2000, el de Martti Pärssinem, cuya edición española es de 2003 y el reciente libro de Súsán Ramírez (2006).

Sobre temas específicos al interior de la organización incaica son importantes los trabajos de Conrad (1981), y Conrad y Demarest (1990)

acerca de la muerte entre los incas pues definieron la idea de "herencia partida" que discutiremos en los siguientes capítulos. Asimismo, aunque no relacionados directamente con el tema de la muerte entre los incas, Elizabeth Benson (1975) ofrece un volumen en el que diversos autores trabajan el tema de la muerte en diferentes espacios de Mesoamérica y los Andes. Por otra parte, el culto a los ancestros y los rituales funerarios incas han sido abordados por autores como Sabine Mac Cormak (1991), quien en un estudio destinado a dar cuenta de la religión andina, sobre todo en la época colonial, hace también un acercamiento al papel de los ancestros en la sociedad incaica, mientras que William Isbell (1997) analiza las momias y las estructuras funerarias andinas. Asimismo, Carlos Aranibar publicó en 1970 un trabajo sobre la necropompa entre los incas y Alicia Alonso estudió los rituales funerarios incaicos en su investigación doctoral, cuyos resultados fueron publicados en 1989 y 1990. Adicionalmente, Peter Kaulicke publicó reciente un estudio sobre la muerte entre los incas (2000) y, en un trabajo destinado a dar cuenta de los ritos de tránsito en el Tahuantinsuyo, Enrique González Carré (2003) también analiza el tema de la muerte desde esta perspectiva.

Por otro lado, el tema del acceso a tierras por parte de los aillus cuzqueños es común en la historiografía sobre el Tahuantinsuyo y destacan en este sentido el trabajo inicial de John Murra de 1956, así como

el de Sally Moore de 1958. Posteriormente, María Rostworowski ha publicado importantes documentos sobre el asunto, tarea que fue completada con las investigaciones posteriores de Glave y Remy de 1983 y los trabajos de John Rowe de 1990. Finalmente, el tema de la propiedad entre los incas ha sido trabajado por Murra en 1980, así como por Franklin Pease en 1986 y por Héctor Noejovich en 1996.

Estos trabajos, así como muchos otros, cuyas referencias se incluyen en la bibliografía que acompaña esta investigación, serán analizados en las páginas que siguen a fin de dar cuenta del debate bibliográfico de cada uno de los temas que aquí se tratan para pasar, posteriormente, a presentar las propuestas que aquí se plantean.

## Capítulo 2

# Organización económica y política en el Tahuantinsuyo

En un espacio de tiempo relativamente corto, menos de doscientos años, los incas organizaron el Estado más fuerte y poderoso de América del Sur, cuya importancia se compara únicamente con el Imperio Mexica. Desde el Cuzco, los "hijos del Sol" controlaron una red de influencia que abarcaba los territorios de cinco naciones actuales de Sudamérica y una población estimada en 10 millones de habitantes. Al mismo tiempo, contaban con un eficiente sistema de comunicación capaz de hacer llegar, rápidamente, noticias de todo el territorio en un tiempo bastante corto gracias a su compleja red de caminos estimada en unos cuarenta mil kilómetros cuadrados. Tal despliegue de poder y eficiencia en la organización ha despertado, desde hace mucho tiempo, el interés de los investigadores. Por ello, como se ha mencionado, la historia del Tahuantinsuyo se empezó a escribir desde el siglo XVI.

Desde esa lejana época, la bibliografía sobre los incas y el estado que organizaron en América del Sur es realmente copiosa. Al respecto, es necesario recordar que sobre el estado incaico se han construido imágenes muy diversas, incluso desde la época colonial. Así, como se ha dicho ya, en la bibliografía colonial existieron dos tendencias importantes. De un lado, aquella que presentaba la vigencia incaica en los Andes como relativamente nueva y argumentaba a favor de una dominación tiránica de los señores del Cuzco sobre el poblador andino, básicamente sustentada en la versión de la historia incaica de Pedro Sarmiento de Gamboa destinada a justificar la presencia española en el territorio andino. De otro lado, la imagen idílica del Tahuantinsuyo de Garcilaso de la Vega quien planteó, para los incas, una antigua presencia en los Andes y la idea de un estado perfecto. Por el mismo camino, aunque con matices importantes como se ha señalado, autores como Guaman Poma de Ayala plantearon una visión intermedia en búsqueda de una mayor comprensión de la situación colonial y, al mismo tiempo, cambiar la imagen negativa que se tenía del poblador andino.

Sobre la base de las crónicas, la llamada historiografía tradicional construyó también múltiples visiones acerca del pasado inca, la mayor de las veces suponiendo la existencia de un emperador al frente de la organización del Tahuantinsuyo quien, al igual que los monarcas europeos, estaba acompañado de un delfín (*auqui*), entendido como el primogénito del

inca en la emperatriz o coya. Del mismo modo, este "inca rey" habría estado asesorado por una nobleza cortesana que se dividía en nobleza de sangre y nobleza de privilegio, la misma que era representada en el ejercicio del poder por una suerte de "Consejo Imperial" identificado en las fuentes como el Tahuantinsuyo Camachic.<sup>81</sup>

Paralelamente, influidos por el pensamiento marxista, se intentó construir una imagen de "Imperio Socialista" para los incas, caracterizando su organización como un cooperativismo en la propiedad de los medios de producción y ejemplo de solución equitativa de las principales carencias que presentó su población.<sup>82</sup>

Como es natural, estas versiones de la historia incaica fueron construidas a partir de la incorporación de categorías universales y occidentalizadas en la historia andina, producto de la idea del pasado que tenían, por su formación, los historiadores que elaboraron esta lectura de la historia del Perú.

Como se ha mencionado también, en los últimos cincuenta años, y en muchos casos a la par de la construcción de la llamada "historia tradicional", la historiografía correspondiente al estudio del mundo andino, y particularmente la que se refiere a los incas, ha evolucionado

---

<sup>81</sup> Para mayores detalles de esta versión del Tahuantinsuyo se pueden consultar las obras de Del Busto, Means, Riva Agüero y Urteaga citados en la bibliografía final que acompaña este trabajo.

<sup>82</sup> Un ejemplo de esta visión en los trabajos de Baudin y Waldemar Espinoza citados en la bibliografía de esta investigación.

notablemente desde que hacia finales de la década de 1950 Valcárcel utilizó el término *etnohistoria* para definir a la disciplina que debería reescribir la historia andina.

Evidentemente, la etnohistoria supuso también la existencia de un total desprendimiento de prejuicios cognitivos de parte del investigador y la certeza, además, de la existencia de una única forma de entender la realidad estudiada. En esta investigación, intentamos seguir esta línea de trabajo, aunque con los matices y diferencias metodológicas que se anunciaron en el capítulo anterior.

En las páginas que siguen se ofrece una síntesis de lo que actualmente se conoce acerca de la historia del Tahuantinsuyo. Es necesario resaltar sin embargo que, dados los objetivos de esta investigación, la síntesis que se presenta se centra en los conocimientos que se ha considerado necesario tener en cuenta para la argumentación de los capítulos siguientes. Por ello, se abordan básicamente dos temas: la organización y las bases de la economía, desde la que se define el poder andino y, sobre todo, incaico.

## 2.1 Reciprocidad y redistribución en la economía incaica

Una rápida mirada a los vestigios arquitectónicos incaicos que aún se pueden observar en el territorio andino nos permite suponer, para los incas, una compleja organización económica. Así, a primera vista, es fácil deducir la gran capacidad que tuvieron los gobernantes del Cuzco para convocar mano de obra cualificada con el objetivo de realizar las construcciones que hoy forman parte del paisaje andino. De hecho, la capacidad de trabajo de los hombres andinos fue observada tempranamente por los conquistadores españoles que llegaron a los Andes, y rápidamente fue capitalizada a favor de la construcción del nuevo orden político. En ese sentido, por ejemplo, Gaspar de Espinosa, en una carta escrita en Panamá poco después del ajusticiamiento de Atahualpa, fechada el 10 de octubre de 1533 tuvo, como notó Murra y resaltó Pease, importantes elogios acerca de la capacidad de trabajo del hombre andino, los mismos que por cierto contradicen plenamente la condición de "ociosidad natural" de los antiguos peruanos presente en los textos toledanos. Así, en una suerte de proyecto prematuro de construcción del canal de Panamá, Espinosa afirmaba en el temprano siglo XVI:

Los yndios de las provincias del peru es gente muy diestra en hacer e abrir caminos y calçadas e

fortalezas y otros edificios de piedra y tapiería e de sacar agua e acequia tanto que visto que los edificios dizen que nos hazen mucha ventaja a nosotros mucho convendría al servicio de vuestra magestad y al bien de esta tierra y gobernación sea servido de mandar pasar a esta gobernación algunos de ellos por todas las vias e maneras justas que para ello pudiere aver a lo menos hasta en cantidad de dos mill [...] aviendo numero de esta gente podian sacar agua del Río de chagres para que venga a esta mar del sur como va a la del norte y que se navegase....<sup>83</sup>

Sobre la economía incaica, las crónicas de los siglos XVI y XVII, incluso las que abierta y arbitrariamente señalan la tiranía cuzqueña, coinciden en mencionar que los incas resolvieron las necesidades básicas de la población articulada por el Tahuantinsuyo, y que todos los pobladores andinos de la época disponían de alimentación, vivienda y vestido. Este hecho, como se ha mencionado, fue incluso motivo para que algunos investigadores vieran en el Tahuantinsuyo la organización de un estado socialista. Sin embargo, la ausencia de necesidades básicas refleja solamente la existencia de una organización económica eficiente y no anula la existencia de pobreza o riqueza, supuestamente contrarias a

---

<sup>83</sup> PORRAS, 1959, pp. 72-73, citado por PEASE, 1995, p. 54, nota 13. Ver también: MURRA, 1991, pp. 73-89.

cualquier organización socialista, y que de hecho existieron en los Andes prehispanicos.

La economía incaica se organizó en torno a los parámetros que se fueron desarrollando en los Andes a lo largo de la larga experiencia histórica precedente. Cabe destacar que, como señaló John Murra en 1955, la vida económica en el Tahuantinsuyo transcurría al margen de las nociones de propiedad, comercio, mercado y precio pues los incas se manejaron dentro de un sistema que se articulaba en torno a patrones distintos, basado principalmente en el parentesco.<sup>84</sup> Al respecto, es necesario mencionar que, si bien la propiedad privada no existió entre los incas, los cultivos sí estuvieron destinados a cuestiones específicas, aunque no necesariamente a las mismas en cada año agrícola. En este sentido, se sabe que en ciertos lugares que eran considerados sagrados, como Yucay o Urubamba, la producción estuvo destinada para el inca y los aillus cuzqueños, o para el culto a ciertos dioses, principalmente el Sol.<sup>85</sup>

La sociedad incaica, como se ha adelantado, carecía de sentido patrimonial por lo que la riqueza no se encontraba en la acumulación de bienes o propiedades sino que estaba basada en el parentesco. Así, era considerado rico aquel que disponía de una extensa parentela y,

---

<sup>84</sup> MURRA, 1955.

<sup>85</sup> En el capítulo 6 se desarrolla el tema del acceso a la tierra por parte de la élite cuzqueña y la aplicabilidad de la noción de propiedad para el caso del Tahuantinsuyo.

contrariamente, se identificaba como pobre al que carecía de estos. Una prueba de esta identificación es la evidencia léxica presente en los primeros diccionarios quechuas elaborados durante la época colonial, en los que se encuentra, por ejemplo, la palabra *Huaccha* traducida simultáneamente como pobre y como huérfano identificando la ausencia de recursos con la orfandad.<sup>86</sup>

De hecho, otro de los argumentos que evidencian la interrelación entre el parentesco y la riqueza/pobreza es sin duda la práctica del control de un máximo de pisos ecológicos, de larga data en los Andes y con demostrada ingerencia en el Tahuantinsuyo de los incas. Así, como demostró Murra,<sup>87</sup> los pobladores andinos intentaban cultivar en la mayor cantidad de ecologías posibles a fin de obtener una mayor diversidad de productos. Obviamente, esta práctica está también asociada a la diversidad ecológica del territorio andino que, por su variedad, limita las posibilidades de cultivo pues en cada zona agro ecológica las condiciones medioambientales sólo permiten el cultivo de un limitado número de productos. En consecuencia, como era imposible cultivar en una misma zona todos los productos requeridos, recurrían al cultivo en áreas dispersas. De esta manera, el tamaño del grupo familiar limitaba o ampliaba esta práctica: a mayor número de parientes, mayores posibilidades tenía un grupo étnico de acceder a la agricultura en

---

<sup>86</sup> GONZÁLEZ HOLGUÍN, [1575]1989, p. 167.

<sup>87</sup> MURRA, 1967.

diversos pisos altitudinales y, por tanto, disponer de una mayor diversidad de productos agrícolas. Por ello, a través del control del mayor número posible de pisos ecológicos, los hombres andinos, y los habitantes del Tahuantinsuyo no constituyeron una excepción; lograron reemplazar aquello que en las sociedades occidentales se resolvía comúnmente mediante el comercio.

En torno al parentesco se organizaron también los dos pilares centrales de la economía incaica: la reciprocidad y la redistribución. Éstas permitieron resolver las necesidades económicas a nivel local y estatal respectivamente.

La reciprocidad, identificada en las fuentes básicamente con el término *aini*, descansaba en el intercambio de energía humana, de trabajo, sólo se practicaba entre parientes y se regía por el grado de parentesco existente entre las partes. Este sistema local de articulación económica incluía, además, la expansión del parentesco de una persona o grupo a través de diversos mecanismos que convertían en parientes de éstos a los involucrados en las distintas relaciones que se establecían. Así, a través de la reciprocidad, los parientes intercambiaban energía humana cuando era necesario. De esta manera, se podía disponer de los parientes en la época de siembra o de cosecha de la tierra, de la misma manera que se estaba obligado a acudir a asistir a los mismos ante una convocatoria de similares características para realizar distintas

actividades. Sin embargo, es necesario resaltar que la reciprocidad no se realizaba entre individuos, sino que, al pertenecer a un grupo de parentesco (*aillu*), el individuo adquiría derechos y obligaciones dentro del mismo. Así, podía tanto disponer de la ayuda de sus parientes como ser convocado por estos a través de esta práctica habitual. Evidentemente, en los distintos *aillus* andinos, las múltiples reciprocidades estuvieron administradas por los jefes locales, los curacas, de manera que podían realizarse los trabajos que eran necesarios a través de la organización eficiente de los múltiples grupos familiares existentes. Paralelamente al *aini*, aunque también a nivel local, las tareas comunes, o que beneficiaban a una gran cantidad de individuos de un mismo grupo, recibieron el nombre de *minca*. Esta era organizada por los curacas y estaba destinada a la construcción de puentes, canales de regadío o a la organización de rituales comunales.

La reciprocidad llevada a un nivel estatal recibe el nombre de redistribución. De la misma manera que la reciprocidad, la redistribución exigía que los involucrados, grupos étnicos en este caso, fueran parientes. Es por esta razón que, en el caso del Tahuantinsuyo, el inca intercambiaba mujeres con los curacas. Así, se “casaba” con las hijas o hermanas de los curacas y entregaba mujeres cuzqueñas a los mismos

quedando simbólicamente el Cuzco y la etnia convertidos en parientes.<sup>88</sup>

Una vez establecido el vínculo, y tal como sucedía a nivel local con la reciprocidad, la redistribución implicaba derechos y obligaciones entre ambos. De esta manera, el inca disponía de una inmensa cantidad de mano de obra, a través de la mita, que le permitía realizar múltiples obras y realizar las mega tareas que demandaba la organización incaica. Es necesario decir que, dentro de este sistema, el hecho que el inca se convirtiera en pariente de los habitantes de los aillus, a través de estas prácticas matrimoniales, no implicaba que los aillus se constituyeran en parientes entre sí, por lo que el inca quedaba convertido en el que poseía la más grande parentela en el área; lo que, en términos andinos, significaba también ser el más rico y poderoso. Es necesario señalar que esta condición se mantenía mientras duraran las alianzas, y que la fragilidad de este tipo de organización obligaba al nuevo gobernante a actualizar todas las relaciones de parentesco con las distintas etnias a fin de no perder el liderazgo cuzqueño en los Andes.<sup>89</sup>

De la misma manera que con la reciprocidad, una vez más, la redistribución implicó siempre la entrega de mano de obra al estado y no la entrega de productos. El inca, a través de la mita, solicitaba que se

---

<sup>88</sup> Sobre los distintos mecanismos de ampliación del parentesco, vinculados principalmente con el matrimonio, volveremos en el capítulo 5 de esta investigación.

<sup>89</sup> Para un análisis de las consecuencias de una organización en la que el inca debía renovar constantemente las relaciones de parentesco con los aillus andinos y sus implicancias en el proceso sucesorio se puede ver: REGALADO, [1993]1996a. Este tema, será también discutido en los capítulos posteriores de esta investigación.

cultivaran tierras en el Cuzco o fuera de él, que se construyeran caminos y otras edificaciones, que se tejiera para el estado, que se le acompañara a la guerra, que se transportaran recursos, etc.

Así, solo después de que era establecida la alianza entre el inca y el curaca se podía acceder a la mano de obra de los parientes dentro del sistema de la reciprocidad, la misma que, como se ha mencionado, al involucrar al estado requería una organización más compleja que ha sido identificada como redistribución.<sup>90</sup> Para acceder a esta energía laboral era necesario convocarla, siempre a través de una suerte de "ruego" que necesariamente estaba acompañado de entrega de "dones" por parte del inca. Es por esta razón que, en las fuentes, aparece con frecuencia la imagen del inca como un personaje que constantemente repartía bienes dentro de una práctica que precedía cualquier convocatoria de energía laboral: tejido de cumbi, coca, maíz, chicha o incluso mujeres.

En los documentos de la visita a Huanuco que publicara John Murra en 1967 encontramos lo que probablemente constituya la información más representativa de lo que se conoce como la mita incaica. Un documento proveniente del Archivo General de Indias que data de 1549 y da cuenta de la visita a la etnia de los chupachos de Huanuco realizada por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida.<sup>91</sup> En el texto, destaca la

---

<sup>90</sup> Sobre la reciprocidad y la redistribución entre los incas, ver los trabajos de Murra, Harris y Noejovich citados en la bibliografía.

<sup>91</sup> ORTÍZ DE ZÚÑIGA, 1967, vol., 1. pp. 306-307.

declaración de los curacas de Conchumayo: Paucora Huaman, Querin y Xulxa Cándor, quienes respondieron a los visitantes sobre el "tributo" que habían dado a los incas a través de la lectura de un quipu, donde habían consignado rigurosamente lo que habían entregado. Se puede notar en la declaración de los curacas cómo la mita involucraba solamente entrega de mano de obra, la misma que estaba destinada tanto a la realización de tareas permanentes como la construcción en el Cuzco, o al trabajo agrícola y a tareas eventuales como la de acompañar al inca a cazar. Adicionalmente, resulta evidente en el documento que acompañar al inca a la guerra era considerado también una mita. Es importante notar que, como ha señalado bien la bibliografía sobre el tema, el hecho de que solo se entregara mano de obra implicaba también que el estado asumiera los riesgos de producción. Por ello, cuando el régimen colonial estableció el tributo indígena sobre la base de productos, cambió una realidad importante. Así, mientras que en la época incaica la obligación de cultivar se consideraría cumplida aún en los años de sequía o inundación, que implicaran una pérdida de la cosecha; en el mundo colonial, la pérdida de la cosecha no implicó el fin de la obligación de entregar, por ejemplo, determinada cantidad de maíz.<sup>92</sup>

Adicionalmente, la mita no fue establecida tampoco como una contribución regular en tiempo o cantidad. En la fuente mencionada,

---

<sup>92</sup> HARRIS, 1987.

podemos observar la diferencia en las declaraciones de los curacas de Huanuco acerca de lo que le daban al inca, y lo que posteriormente era entregado al encomendero: en el caso del inca: "Más daban para hacer sal unas veces sesenta indios y otras cuarenta y cincuenta...",<sup>93</sup> mientras que cuando se refieren al tributo colonial son claros en señalar la regularidad en las entregas, tanto en cantidades como en intervalos de tiempo: "Más dijeron que le dan cada mes cuarenta panes de sal en el verano y en el invierno veinte..."<sup>94</sup>

Además de esta irregularidad en las convocatorias de mitas y en la entrega de cantidades, es necesario señalar que las mitas no fueron uniformes en cuanto a lo que se pedía a cada etnia. En este sentido, aun cuando no se ha avanzado mucho en el asunto y es necesario investigar la relación del estado con cada una de las etnias a fin de comparar lo que el inca les exigía, las evidencias de Huanuco, así como las de Chucuito, nos llevan a suponer que, al menos en estos casos, mientras que los chupachos de Huanuco estaban sujetos a una fuerte "presión tributaria", los Lupacas del Lago Titicaca, también asociados a la red de influencia del Tahuantinsuyo, tuvieron obligaciones bastante más livianas. Aun cuando desconocemos las razones de estas diferencias, es posible especular que estuvieran asociadas tanto con el tipo de incorporación de la etnia al

---

<sup>93</sup> ORTÍZ DE ZÚÑIGA, 1967, vol., 1. pp. 306.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 307.

Tahuantinsuyo (alianza o guerra) como a la capacidad de sus respectivos curacas para negociar con el inca.

El trabajo solicitado por mitas implicaba únicamente entrega de energía laboral. Por ello, si era necesario el traslado de los trabajadores, el inca debía resolver las necesidades de alimentación y vivienda de los mismos mientras durase la actividad. Asimismo, cuando se trató por ejemplo de mitas de tejido, el inca debía proveer de las materias primas necesarias: " y que si hacían ropa de lana que los yngas se la daban y la hacían".<sup>95</sup>

Definitivamente, la mita solo fue una parte de la redistribución pues esta también implicó derechos para los señores étnicos y los miembros de los aillus a los que representaban. De esta forma, apelando a la misma relación de parentesco que el inca, los curacas también podían solicitar, por ejemplo, que se les ampliara la frontera agrícola a través de la construcción de andenes o que se hicieran para el aillu obras que, por la cantidad de mano de obra requerida, hubiera sido imposible realizarlas al interior de los grupos étnicos. Paralelamente, el curaca también podía solicitar ayuda al inca en una situación crítica del grupo como las que se producían, por ejemplo, ante una sequía o inundación. En ese sentido, tanto la entrega de mano de obra de los señores locales al Estado como las tareas que el Estado realizaba para los aillus, eran

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 307.

solicitadas a través de un ritual que requería la entrega de dones por parte del que solicitaba la ayuda. Los dones entregados, eran considerados productos rituales de gran importancia entre los pobladores andinos y cumplían la función de formalizar, de esta manera, la solicitud de la ayuda.

No es posible pues suponer una política de "captura de excedentes de producción" dentro de una economía que se rige por pautas de parentesco y que carece de un sentido patrimonial. En ese sentido, sería absolutamente inviable seguir sosteniendo una visión económica para la llamada nobleza de sangre como la siguiente:

El motivo que los impulsaba a la acumulación de riqueza y de propiedades era simplemente la acumulación, porque el consumo ostentoso les confería honor, ya que gastando exageradamente demostraban su encumbrada posición...<sup>96</sup>

Definitivamente, aun cuando el estado incaico contara con un sistema eficiente de almacenamiento de productos agrícolas y textiles en los depósitos, destinado a solucionar eventualidades agrícolas y a la convocatoria de mitas, no se acumulaban estas riquezas en el mismo sentido que se acumulaba oro y plata dentro de una economía mercantil. Por otro lado, como se ha mencionado, muchas de las labores que el inca

---

<sup>96</sup> ESPINOZA SORIANO, 1978.

solicitaba por mita tenía como destinatarios finales a otras poblaciones, cuyos curacas recurrieron al Cuzco reclamando la reciprocidad del inca. En el mismo sentido, consideramos que carecen de sustento las propuestas que distinguen una reciprocidad simétrica de una asimétrica.<sup>97</sup> Estos planteamientos se hacen sobre la base de suponer que el aini suponía la equivalencia de las tareas que el individuo realiza para el grupo y las que puede solicitar. Por su parte, se postula relaciones asimétricas para la mita, pues el inca, por ejemplo, estaría repartiendo ropa a la par que solicitaba hombres para asistir a la guerra. Evidentemente, bajo el paraguas de la reciprocidad, las acciones de solicitud de mano de obra no deben entenderse como acciones aisladas sino inmersas en un proceso mayor y, hasta cierto punto infinito, por lo que no es pertinente hacer comparaciones sobre la simetría o asimetría de lo solicitado en cada actualización de las relaciones de parentesco.

Por otra parte, dada la diversidad ecológica andina que se ha señalado, la redistribución fue también un mecanismo de intercambio de productos capaz de resolver lo que, localmente, y por las limitaciones de la población, no se pudo solucionar a través del sistema de control de pisos ecológicos. En ese sentido, la afirmación del manuscrito anónimo del siglo XVI que se transcribe a continuación es bastante explícita:

---

<sup>97</sup> PEASE, 1991, p. 63.

El mes y luna de mayo llamauan Aymorayquilla. Este mes hacían junta de yndios principales de toda la tierra en la plaça, adonde venían con sus tributos de todas las quatro partidas de la tierra, que son: Chinchaysuyo y Condesuyo, Collasuyo y Andesuyo, que estas quatro partidas se suelen juntar este mes en el Cuzco, con sus tributos... este mes y luna estauan obligados todos los Curacas del Reyno á parecer en el Cuzco ante el Ynga personalmente cada un año... venían con sus tributos y lo que cada uno estaua obligado á dar al Ynga, ansí de rropas, ganados, oro y plata y otras muchas cosas que aya en su tierra. Los Yngas acostumbrauan este mes de Mayo de todas aquellas cosas que de toda la tierra le trayan de tributo, después que lo tenían junto y rrescebido, dava á sus deudos y parientes lo que le parecía; lo demás lo dava y hazía mercedes á los mismos Curacas que venían á este Ayuntamiento; á los que venían del Collao dava las cosas que avían traydo de los Andes, á los de Condesuyo las dava traydas de otras partes, de aquellas cosas que carecían en sus tierras; lo que avían dado los vnos dava á los otros, de suerte, lo más

que avían dado lo se consumía en ellos, y les festejava y holgava con ellos, y al que merecía castigo le castigava con rrigor, y á los demás los despedía con mucho amor. Y este mes encerravan las comidas que avían cogido...<sup>98</sup>

Un sistema económico de esta naturaleza pudo establecerse sólo gracias a dos cuestiones claves que permitieron su funcionamiento. De un lado, una importante red de caminos que posibilitó la articulación de las distintas y distantes zonas asociadas a la red de intercambios del Tahuantinsuyo y, de otro, los quipus, que constituyeron un sistema de registro y control de la población asociada y los recursos disponibles. Asimismo, fueron también importantes los depósitos (*colcas*), que dispuestos a lo largo de los caminos, permitían el almacenamiento destinado a cubrir las necesidades que implicaban, por ejemplo, el traslado de ejércitos, o el reparto obligado de regalos por parte del inca, que precedía cualquier convocatoria de energía, así como el necesario almacenamiento con fines preventivos.

Evidentemente, como en muchas sociedades, la agricultura jugó un papel importante en la economía incaica. En este sentido, es necesario precisar que la tecnología agrícola no fue exclusiva de los incas y que la

---

<sup>98</sup> Texto anónimo del siglo XVI procedente de la Biblioteca Nacional de Madrid, publicado por Víctor Maúrtua con el título: *Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas*. MAURTUA, 1906, pp. 157-158.

utilización de andenes y la construcción de tambos y colcas era una practica común en gran parte de los Andes Centrales. Sin embargo, los incas se encargaron de la expansión de los mismos y, así, ampliaron el número de tierras agrícolas disponibles en todo el territorio al valerse de las laderas de los cerros para cultivar. El aprovechamiento de los suelos fue tan grande que no dudaron en construir andenes incluso en lugares casi inaccesibles, como los ubicados en la cima del Huaina Picchu.

Resulta pues evidente que en una economía como la descrita no es posible la obtención de recursos de manera inmediata. Es decir que, si no estaba prevista la necesidad, o se recurría a los depósitos, o no había forma de adquirir recursos dada la inexistencia de mercados. Esto es lo que hace asociar a la economía incaica con un sistema de "metas" en el que los recursos existen en la medida que han sido creados para un fin específico.<sup>99</sup> Asimismo, era necesario tener un manejo adecuado de los recursos y un sistema de almacenamiento eficaz, además de un sistema de caminos capaz de movilizar poblaciones y recursos rápidamente. Por otra parte, era también imprescindible tener un sistema calendárico capaz de articular los ritmos locales con las necesidades del Tahuantinsuyo. Sin un manejo eficiente del tiempo, y del tiempo agrícola, no hay manera de saber por ejemplo dónde es mejor sembrar un producto específico ante una necesidad específica, en un tiempo también

---

<sup>99</sup> Una propuesta de este tema en NOEJOVICH, 1995.

específico. Sobre el calendario incaico hay hasta el momento un número considerable de trabajos, aunque ninguno es todavía lo suficientemente claro como para cerrar la discusión.<sup>100</sup> Sin embargo, aunque desconozcamos sus características, no quedan dudas sobre el manejo de los intervalos de tiempo por parte de los soberanos del Cuzco.

Finalmente, y dado que existe información importante al respecto, se sabe también que los incas, a través de los quipus, llevaron registros precisos sobre la población asociada al Tahuantinsuyo.<sup>101</sup> De esta manera, se tenía un registro bastante claro de la cantidad de parejas adultas existentes en el territorio a las que se podía recurrir para convocar mano de obra.<sup>102</sup>

Un sistema económico tan complejo, capaz de administrar las necesidades de una población extensa repartida en un territorio también amplio requería, necesariamente, de una organización eficiente. En ese sentido, intentaremos ahora abordar el tema del poder incaico y los

---

<sup>100</sup> Para un análisis del calendario incaico puede consultarse: EARLS, 1978; NOEJOVICH, 1996 y ZUIDEMA [1964] 1995.

<sup>101</sup> Se sabe que los quipus contenían información contable sobre la administración de recursos y población en el Tahuantinsuyo. Asimismo, existen posturas acerca de que los mismos incluían también información narrativa. Al respecto es necesario señalar que hasta el momento no existen pruebas suficientes para demostrar la supuesta información narrativa de los quipus y que, además, hasta ahora nadie ha logrado leer su información. Ver al respecto: PÄRSSINEN, 2004.

<sup>102</sup> Como se ha demostrado ampliamente en la bibliografía, los pobladores andinos no contaban su edad anualmente sino por grupos de edad asociados a las capacidades de autosuficiencia y productividad del individuo. En este sentido, la vida adulta empezaba con el matrimonio. Debe señalarse también que tanto hombres como mujeres tenían similares obligaciones laborales. Un análisis del tema en: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a.

lineamientos generales de organización de su sociedad, tema sobre el que volveremos constantemente en esta investigación. Sin embargo, es necesario señalar que, dados los límites de este trabajo, nos centraremos en la organización de la élite cuzqueña y no abordaremos el sistema administrativo incaico.

## 2.2 La dualidad y el Tahuantinsuyo

Desde que a principios de la década de 1950 el estructuralismo empezara a sustentar la existencia de ciertos principios fundamentales en las organizaciones sociales y, particularmente, desde que se asumiera el sistema de organización dual como un elemento común a las sociedades en América del Sur, la hipótesis de la dualidad fue ampliamente asumida para las sociedades andinas.<sup>103</sup> De hecho, asumir la existencia de la dualidad ha tenido, como veremos en esta investigación, consecuencias teóricas importantes y ha servido también como elemento de explicación de las distintas sociedades andinas. En este sentido, aún cuando las evidencias empíricas constituyen pruebas contundentes sobre su existencia y vigencia en el territorio andino, es necesario reflexionar acerca de los alcances y los límites de esta hipótesis, en búsqueda de otorgarle un marco adecuado de aplicación sin por ello buscarla en todos los niveles de la sociedad y la vida, incluso cuando no hay evidencia suficiente. Es por esta razón que, antes de analizar los principales lineamientos de la organización incaica que maneja la historiografía, y en los que se ha aplicado la noción de dualidad, se ha considerado conveniente presentar las bases sobre las que se construye esta hipótesis.

---

<sup>103</sup> Sobre los primeros planteamientos de la dualidad y su presencia en América puede consultarse: LEVI-STRAUSS, 1956 y 1968. Asimismo, ZUIDEMA [1964] 1995 es quizás el primer ejemplo de la aplicación de las teorías estructurales en los Andes, y, de forma particular a la sociedad incaica.

El tema de la dualidad ha sido ampliamente estudiado para las sociedades andinas, incluso para las más contemporáneas. Y es que su existencia se percibe prácticamente en todas las manifestaciones de la realidad y el pensamiento de los pobladores de los Andes Centrales a lo largo del tiempo, y se puede encontrar desde el propio comportamiento de los seres sagrados hasta en el ejercicio del poder y en las manifestaciones de la vida cotidiana.<sup>104</sup> De hecho, una de las evidencias más importantes sobre el dualismo andino se encuentra en la propia existencia de ciertas marcas léxicas en quechua y aimara que nos ayudan a entender su funcionamiento. Ese es el caso de oposiciones léxicas como *hanan/rurin*,<sup>105</sup> *aran saya/manqha saya*, *ichoc/allauca* o *uma/urco* que representan, simultáneamente, las ideas de encima/dentro, alto/bajo, derecha/izquierda, delante/detrás, dentro/fuera, cerca/lejos y, también, masculino/femenino.

En ese sentido, a la luz de múltiples investigaciones, se sabe que el hombre andino prehispánico percibía el mundo dividido en partes opuestas

---

<sup>104</sup> La existencia de la dualidad como principio existente en los Andes, y sobre todo entre los incas, puede encontrarse en una serie de trabajos destinados a explicar diversos temas sobre la organización andina. A manera de ejemplo pueden citarse: BRAVO, 1992; HOCQUEMGHEN, 1983; PEASE, 1992; ROSTWOROWSKI, 1983 Y ZUIDEMA [1964] 1995 entre otros.

<sup>105</sup> Aún cuando no cuestiona la oposición *hanan-rurin*, Rodolfo Cerrón-Palomino señala, sobre la voz 'hurin', que, en verdad, este término nunca existió ni en quechua ni en aimara. La forma tendría su origen en una lectura equivocada de 'lurin', como lo prueba la misma toponimia, no sólo en la zona quechua, sino también en la aimara, conjuntamente con el hecho de que la voz 'hurin', como tal, no se encuentra en los diccionarios coloniales. De esta forma, advierte que esta sería una suerte de espejismo léxico desarrollado en oposición a 'hanan'. Así, aquí se opta por escribir 'rurin' dada la aceptación generalizada del término y que 'h' no estuvo asociada con esta voz. Ver: CERRÓN PALOMINO, 2002.

las mismas que, a su vez, se convierten en complementarias al ser siempre necesaria la existencia de una para el entendimiento de la otra. Como es natural, no se puede entender ninguna de las ideas que representan cada una de las partes de estas oposiciones sin contar con el significado de la otra. Por esta razón, entre otros autores, Tristan Platt, en un trabajo destinado a dar cuenta de las características de la vida social de los *macha*, de Bolivia, entendió que la complementariedad, permitida por la oposición que la dualidad plantea, convierte a cada una de las partes, de manera paralela, en opuestas y complementarias. Para explicar esta suerte de situación contradictoria en la que cada uno de los pares de estas oposiciones son a su vez contrarios y complementarios, Platt introdujo el término de *yanantin*, otorgándole un significado de simetría perfecta, como la que se da entre la realidad y la imagen que ésta proyecta ante un espejo.<sup>106</sup> A la noción de *yanantin*, se le opondría la de *chulla*, que González Holguín traducía en el siglo XVII como "Vna cosa sin compañera entre cosas pareadas"<sup>107</sup> y que complementa la idea de obligatoriedad presente en cada una de las partes en las que opera la dualidad andina, como demuestran los distintos términos asociados a *chulla*:

---

<sup>106</sup> PLATT, 1980. Es necesario mencionar que la noción de *yanantin* a la que se refiere Platt está recogida en el diccionario de González Holguín, quien consigna: *Yanantin yanantillan: dos cosas hermanadas*.<sup>106</sup> GONZÁLEZ HOLGUÍN [1608] 1989, p. 364. Adicionalmente, la presencia del sufijo *-ntin*, en quechua, sugiere también el tema de la dualidad dado que otorga, a la palabra derivada, el significado de "cosas pareadas o hermanadas" como en caso de *huauquentin* (dos hermanos) o *ñañantin* (dos hermanas). La existencia de estos derivados, que no necesariamente refieran a gemelos, para referir a pares, resulta una prueba adicional de la conciencia dual del mundo.

<sup>107</sup> GONZÁLEZ HOLGUÍN [1608] 1989, p. 119.

*Chulla ñaui* : El de vn ojo no mas, o el tuerto.

*Chhulla rinri* : el de vna oreja

*Chhulla maqui* : el manco de vna mano

*Chhulla çapato* : el vn çapato de dos

*Chulla churi, o chulla huahua* : el que no tiene mas hermanos más túolos.<sup>108</sup>

La existencia de la dualidad en los Andes prehispánicos se ha estudiado en diversos contextos. Como ejemplo, María Rostworowski<sup>109</sup> encontró la existencia de este principio en las diversas parejas que constituyen el universo religioso incaico y entendió como dualidades a ciertas parejas divinas como el sol (inti) y la luna (quilla), así como a aquella integrada por elementos de los distintos planos sagrados del mundo, "las aguas de arriba" –en el hanan pacha– y "las aguas de abajo" –en el rurin pacha–, aludiendo a la lluvia y al agua que sale de los manantiales y puquiales respectivamente. Por otra parte, la dualidad es también percibida, como se ha mencionado, en múltiples otros contextos andinos. Ese es el caso, por ejemplo, de la complementariedad existente entre los incas bajo la hipótesis de la diarquía en el mando,<sup>110</sup> que supone la existencia de dos incas de manera simultánea –uno de Hanan y otro de Rurin–, que

---

<sup>108</sup> *Ibidem, loc. cit.*

<sup>109</sup> ROSTWOROWSKI, 1993.

<sup>110</sup> La polémica en torno a la existencia de la diarquía entre los incas es motivo de discusión desde mediados del siglo pasado. Este tema, será discutido ampliamente en el capítulo 4 de esta investigación.

posteriormente fue ampliada también para la pareja formada entre el inca y la coya.<sup>111</sup> Del mismo modo, Platt encontraba este principio también, en el caso de los machas, en las parejas integradas por el sol (inti) y la tierra (pachamama), así como en la oposición complementaria de las zonas altas y bajas en las que habitan los macha bolivianos.

Por otra parte, se sabe también que dentro de las partes que conforman una misma dualidad existe cierta jerarquía, de modo que siempre una es considerada como "superior" a la otra. Por ejemplo, en el caso de las manos, pese a que son yanantin entre sí, siempre una de ellas es "más hábil" que la otra, pero el hecho de que sea la diestra superior a la siniestra, o viceversa, depende exclusivamente de las características del individuo.<sup>112</sup> Es por ello que, en el principio de dualidad, pese a destacarse siempre una parte sobre la otra, es cualquiera de ellas la que puede, en determinado momento, poseer mayor jerarquía, situación que, además, se puede convertir en intercambiable en determinados contextos. Un ejemplo de esta intercambiabilidad de las posiciones al interior de una dualidad es el caso del sol y la luna en los mitos que se refieren al origen del Tahuantinsuyo. En este sentido, resulta importante señalar que los términos que nos señalan la existencia de la dualidad son, a la vez,

---

<sup>111</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 1997.

<sup>112</sup> Hemos utilizado el ejemplo de las manos pues con él es fácil entender que en algunos casos es la diestra la que destaca sobre la siniestra y en otros no. Sin embargo, el ejemplo podría darse también con cualquier otra dualidad como la que funciona entre el sol y la luna o entre las parcialidades hanan y rurin de un determinado aillu.

parámetros de comparación y jerarquía entre las partes, por lo que se puede asumir que ser "hanan" frente a algo que es "rurin" es estar en una posición preeminente en tanto la dualidad funciona, en el Tahuantinsuyo, como un principio de clasificación y orden jerárquico. Así las cosas, aunque se reconozca la supremacía del sol frente a la luna, fundamentada además por la mayor intensidad de la luz solar, los mitos andinos recogen una situación pasada distinta. Al respecto, Sarmiento de Gamboa menciona que, luego del supuesto diluvio en los Andes,<sup>113</sup> el dios Huiracocha se fue a la zona del lago Titicaca y mandó que saliesen desde su interior el sol, la luna y las estrellas para dar luz al mundo,

Y dicen que crió a la luna con más claridad que el sol, y que por esto el sol, envidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dió con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedó oscurecida, de la color que ahora parece...<sup>114</sup>

De hecho, el reconocimiento de una situación jerárquica anterior distinta para la dualidad conformada por el sol y la luna, nos muestra la intercambiabilidad de sus posiciones por lo que, como se ha dicho, la dualidad marca jerarquías, pero estas pueden ser, en ocasiones, variadas por distintos contextos en las organizaciones andinas.

---

<sup>113</sup> Hay que recordar que la idea del diluvio está presente en varias de las crónicas que se ocupan del pasado andino.

<sup>114</sup> SARMIENTO, 1960, p. 208.

Como es de todos conocido, quizás la presencia más evidente de la dualidad en los Andes prehispánicos está asociada con el entendimiento del mundo físico, y social, como fragmentado en dos lugares, que son, al mismo tiempo, opuestos y complementarios. De un lado, en el caso de la división del espacio sagrado, se sabe de la existencia del Hanan Pacha, o mundo de arriba, a donde pertenecen el sol, la luna, las estrellas, el rayo, etc. y, de otro, el Rurin Pacha, o mundo de abajo, al que pertenecen ciertos dioses ctónicos, como Pachacámac, así como los muertos y las semillas aun sin germinar. En el caso del mundo social, por su parte, es incuestionable la división de todos los grupos étnicos en dos parcialidades de existencia paralela, "Hanan" y "Rurin", como en el caso de Hanan Cuzco y Rurin Cuzco. La existencia de estos mundos sobrenaturales opuestos, así como la división de las etnias andinas en dos parcialidades principales nos remiten, simultáneamente, tanto a la idea de oposición como a la de complementariedad en tanto ambas partes son necesarias para mantener el equilibrio sagrado y social.

Por otra parte, de la duplicación de la dualidad se desprende la idea de cuatripartición, como la existencia de los cuatro suyos en el Cuzco. Además, aún cuando es posible sospechar cierta filtración de criterios occidentales en el asunto, asociadas sobre todo con la imagen de la trinidad transplantada por los evangelizadores, algunas fuentes sugieren la existencia de una suerte de tripartición como la que funcionaba dentro de

la división vertical del espacio sagrado Inca en *Hanan*, *Kay* y *Ucu Pacha* correspondiendo al mundo "de arriba", "de aquí" y "de abajo" respectivamente, y donde Hanan y Ucu (Rurin) Pacha formaban una dualidad mientras que, el Kay Pacha resultaba de la complementariedad entre ambas y operaba como un plano intermedio o *chaupi*.<sup>115</sup> De hecho, si se toma en cuenta el límite entre los opuestos que conforman una dualidad, nos encontramos con una suerte de espacio intermedio –*chaupi*– que funciona como una noción indispensable para apreciar la existencia, y los límites, de las mitades antagónicas.<sup>116</sup> Ese es por cierto el caso del Cuzco, concebido como un verdadero centro en tanto era considerado un espacio físico y ceremonial de convergencia.<sup>117</sup>

Adicionalmente, pese a que la división tripartita del universo sobrenatural incaico mencionada no se ha podido ubicar en fuentes coloniales que refieran al pasado prehispánico, y su innegable incorporación al pensamiento andino parece posterior, existen otras manifestaciones de la tripartición andina, asociadas, por ejemplo, con la existencia de tres ceques en la organización cuzqueña; Collana Payan y

---

<sup>115</sup> PEASE, 1991, p. 64; REGALADO, [1993] 1996, p. 21; VALCÁRCEL, 1967, p. 150 y ZUIDEMA, 1989, Cáp. 1.

<sup>116</sup> BOUYSSÉ-CASSAGNE, 1996, p. 201 y ss.

<sup>117</sup> BRAVO, 1992, p. 32; REGALADO, [1993]1996a, p. 21.

Cayao y en una variedad de mitos en los que se puede percibir la organización tripartita.<sup>118</sup>

Por su parte, la idea de la cuatripartición como duplicación de la dualidad permitió explicar la existencia de los cuatro suyos que conformaban el llamado Tahuantinsuyo o universo sagrado y ceremonial incaico.<sup>119</sup> A manera de ejemplo, un orden y una jerarquía entre ellos, ha sido elaborada por Franklin Pease en varios de sus trabajos, destacando una división del espacio sagrado que correspondía a la existencia de dos parcialidades, una Hanan a la que corresponden Chinchaisuyo y Antisuyo y una Rurin en la que se ubicarían Contisuyo y Collasuyo. Asimismo, a partir de la información que proporciona Betanzos sobre el recorrido de Huiracocha, logró identificar cada uno de los suyos con los respectivos puntos cardinales, ubicando Antisuyo al Norte, Contisuyo al Sur, Chinchaisuyo al Oeste y Collasuyo al Este. Dentro de este razonamiento, en opinión de Pease, la jerarquía de las parcialidades que integraron el Tahuantinsuyo sería la siguiente: Chinchaisuyo, Collasuyo, Antisuyo y Contisuyo.<sup>120</sup>

Como se ha mencionado, la hipótesis de la dualidad, y las ideas de tripartición y cuatripartición que la complementan, han tenido una

---

<sup>118</sup> Para mayores detalles sobre los ceques del Cuzco, consultar el monumental trabajo que sobre ese tema hiciera Tom Zuidema en la década de 1960, y que fue publicado en español en 1989.

<sup>119</sup> Para una discusión sobre la idea del Tahuantinsuyo como espacio ceremonial, ver: REGALADO, [1993]1996a.

<sup>120</sup> PEASE, 1978, pp. 109-110; PEASE, 1986, pp. 229-230.

importante acogida en las investigaciones sobre el pasado incaico en tanto han permitido explicar diversas características sobre su funcionamiento. Estas, han servido de base para plantear el funcionamiento de la supuesta diarquía incaica así como el complemento de obligaciones recíprocas entre las parcialidades andinas que la propia organización económica sugiere. Del mismo modo, asumir la hipótesis de la dualidad hizo posible también explicar el universo sobrenatural incaico además de ciertas prácticas políticas asociadas a rituales claves en la organización del Tahuantinsuyo. Por estas razones, en esta investigación, aun cuando se reconocen los límites y los peligros de asumir plenamente la dualidad para los incas, se considera que no es posible plantear una explicación sobre la organización incaica prescindiendo de estos conceptos, por lo que se asumirán, reconociendo para cada caso, los límites que planteen las evidencias empíricas y documentales sobre las que se ha trabajado. En este sentido, antes de dar cuenta de los distintos temas que se asocian con la organización de la élite incaica y la organización del Tahuantinsuyo, se ha considerado necesario revisar los principales lineamientos que la historiografía recoge para la organización del poder entre los soberanos del Cuzco.

### 2.3 El poder entre los incas

Antes de empezar a escudriñar en la organización de la élite incaica es necesario resaltar los distintos aspectos a los que se encuentra vinculado al poder en los Andes prehispánicos. En ese sentido, aun cuando existen evidentes rasgos locales en las distintas sociedades prehispánicas, consideramos que es posible postular algunas generalizaciones en lo que respecta a la forma como se hizo efectivo el poder antes de la llegada de los conquistadores españoles. Por este camino, cabe recordar que, como manifiesta Pease, existió en los Andes una estrecha relación entre el ejercicio del poder y la práctica de la redistribución por lo que se puede encontrar en las fuentes constantes referencias al ejercicio de la misma por parte de las autoridades andinas, las mismas que son siempre entendidas como organizadoras de la redistribución.<sup>121</sup> Es por esta razón que existen múltiples evidencias tanto en las crónicas como en los mitos modernos que se recogen en los Andes, como el célebre mito de incarrí, que recuerdan al inca como un ser sobrenatural, capaz de hacer que las piedras se organicen por sí solas y se transformen en andenes mientras recorre el territorio andino. Al mismo tiempo, el gobernante del Cuzco es también considerado como aquel que entrega la tecnología y el ganado, el que distribuye coca y ropa entre los pobladores de los Andes y, sobre

---

<sup>121</sup> PEASE, 1991; 1992a; 1994.

todo, es también considerado como un donador de maíz,<sup>122</sup> situación que se explica en la gran capacidad de convocatoria de mano de obra que manejaba gracias a las provechosas alianzas que celebraba en la región y que lo habían convertido en el personaje con mayor parentela en el área.

Además de la identificación de las autoridades andinas con el ejercicio de la redistribución, el sostenimiento del equilibrio social y la resolución de los conflictos internos y externos del grupo fue siempre otra de las funciones ejercidas por las autoridades las que, independientemente al grado de poder que poseían, eran responsables del equilibrio social del grupo al que dirigían y de las relaciones de éste con las otras etnias. Esta función de mediación, definida por Noejovich como de "nivelación"<sup>123</sup> se puede percibir tanto en las acciones de los curacas como en los paradigmáticos episodios de resolución de conflictos que las crónicas atribuyen a determinados incas. De hecho, para el caso del Tahuantinsuyo, el inca actuaba como un mediador entre los diversos planos del mundo. De un lado, era el responsable del equilibrio de la élite cuzqueña, situación que se demuestra en la crisis que se originaba tras la muerte del soberano,<sup>124</sup> y que se expresaba en el llamado proceso

---

<sup>122</sup> PEASE, 1992, p.68. Asimismo, para un análisis de la forma en la que recuerdan al inca los pobladores andinos contemporáneos, puede consultarse: PEASE, 1979.

<sup>123</sup> Noejovich, 1996.

<sup>124</sup> El tema de la muerte del inca ha sido ampliamente trabajado por ALONSO, 1989 y 1990 y, posteriormente por KAULICKE, 1998 y 2000, cuyos trabajos, entre otros dedicados a la misma problemática, comentaremos y analizaremos en el capítulo 3.

sucesorio que enfrentaba a las distintas facciones de la élite cuzqueña.<sup>125</sup> Es por esta razón que, cuando el nuevo gobernante se hacía con la borla, debía empezar un proceso de reconstrucción del equilibrio cuzqueño para luego iniciar el largo y complicado ejercicio de recomposición de las alianzas incaicas en el área andina, que garantizaban la supremacía cuzqueña en los Andes y que analizaremos posteriormente. A partir de la formación de alianzas y, sin duda, de ciertas conquistas, el inca quedaba convertido en la autoridad de mayor poder en los Andes y, por esta razón, actuaba también como mediador en los conflictos que se suscitaban entre las distintas etnias que constituían la red de influencia incaica.<sup>126</sup>

Además de esta asociación de la autoridad con la redistribución y con la intermediación social, las autoridades andinas también se comportaron como intermediarias en las relaciones entre los hombres y los diversos seres sobrenaturales que poblaron el universo religioso en la región. Por este camino, si bien las crónicas nos describen el poder en el país de los incas organizado como una suerte de teocracia, la misma que es definida según el estereotipo que en ese tiempo manejaban los europeos acerca de la organización de los pueblos infieles, no debemos olvidar que, en los Andes, las autoridades tuvieron visos de sacralidad y

---

<sup>125</sup> Sobre la sucesión incaica puede revisarse: ROSTWOROWSKI, 1983 y REGALADO, [1993]1996a. Posteriormente, en el capítulo 4 de esta investigación, analizaremos los distintos planteamientos que la historiografía presenta sobre la sucesión incaica y presentaremos también algunos aportes sobre el asunto.

<sup>126</sup> Sobre el tema, disponemos de numerosos ejemplos en los que el inca intervenía y mediaba entre las discrepancias entre los aillus andinos, los mismos que analizaremos ampliamente en los capítulos siguientes de esta investigación.

fueron por lo tanto consideradas en sí mismas como seres sagrados o huacas. Por esta razón, se las entendía de forma similar a las divinidades y gozaban de iguales privilegios que los dioses. Así, independientemente del grado de poder que ejercieran, desde el soberano del Cuzco hasta los curacas menos poderosos, las autoridades eran, como los seres sobrenaturales, mochadas<sup>127</sup> y trasladadas dentro de un complejo ritual que implicaba su aislamiento del mundo; privilegios que, definitivamente, hacen referencia a la sacralidad que en los Andes se atribuía a las autoridades.<sup>128</sup> Además de ser considerados seres sagrados, las autoridades andinas eran también las encargadas de organizar las ceremonias de culto a sus distintas divinidades siendo, como se ha mencionado, las responsables de mantener el equilibrio en las relaciones de su grupo con las mismas.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> La *mocha*, en los Andes se relacionaba con un ritual de reconocimiento de la divinidad como tal y constituía la parte central de la ceremonia de investidura identificando a la autoridad como un ser sagrado o huaca. El acto físico que se asociaba con la idea de "mochar" a alguien era una suerte de "beso", o soplido que se daba a quién se "mochaba". Al respecto, MARTÍNEZ, 1995, pp. 116 y ss. presenta un detallado análisis sobre el tema al interior de un trabajo destinado a analizar los rituales que identifican a las autoridades andinas. En el mismo trabajo, Martínez presenta también la descripción de los rituales organizados para el traslado de autoridades, asociados siempre con la idea de aislarlos del mundo para evitar el contacto con la tierra e impedir, con este acto, el desencadenamiento de catástrofes naturales. Un ejemplo importante en ese sentido, es el traslado del inca Atahualpa hacia la plaza de Cajamarca hacia su encuentro con Pizarro. Los testigos del hecho, que escribieron posteriormente sobre el tema, narran cómo Atahualpa era cuidadosamente transportado en Andas en un cortejo que empezaba y terminaba con rituales específicos que incluían el traslado de músicos, bailarines, mujeres que repartían chicha y altos dignatarios incaicos.

<sup>128</sup> Sobre estos temas y la manera cómo las autoridades andinas estaban vinculados con ellos volveremos más adelante.

<sup>129</sup> Sobre este tema, vinculado a la organización por parte de los incas de las distintas celebraciones religiosas organizadas en el Cuzco volveremos más adelante. Es

Por otra parte, es imprescindible mencionar también que en los Andes el poder fue ejercido siempre de manera ritual y que no es posible entender asuntos como el ejercicio de la redistribución, la llamada nivelación o sostenimiento del equilibrio social ni la sacralidad de las autoridades fuera de contextos rituales. Y es que –como manifiesta Pease– en la sociedad andina el ritual es visto como origen y sustento del poder dado que éste era obtenido y ejercido dentro de contextos rituales debido a que estuvo en permanente negociación, y la misma se hizo siempre dentro de los distintos rituales que se organizaban a lo largo del año.<sup>130</sup> En ese sentido resulta muy útil el trabajo de José Luís Martínez<sup>131</sup> en el que estudia los elementos rituales y los emblemas que en el mundo andino se relacionaban con el poder. Así, este autor manifiesta que son la tiana, las hamacas, y las trompetas, algunos de los signos que permiten el reconocimiento de la calidad del señor o señora principal.

Por otra parte, aun cuando se sabe que los incas constituyeron el más importante y poderoso estado de la América prehispánica, y no cabe ninguna duda sobre su éxito en la región austral de América, que abarcó los territorios de cinco naciones contemporáneas, su influencia no estuvo asociado a ningún logro destacado en términos tecnológicos o cognitivos.

---

necesario mencionar también que, ya en el mundo colonial, las autoridades siguieron considerándose responsables del equilibrio con el mundo sagrado. Por esta razón, los curacas, incluso los que habían recibido voluntariamente la fe católica, eran voluntarios constructores de templos, jefes de las cofradías y donantes principales de la iglesia.

<sup>130</sup> PEASE, 1994, pp. 207-208.

<sup>131</sup> MARTÍNEZ, 1995.

En ese sentido, los incas no fueron más grandes ceramistas que los que se habían desarrollado anteriormente en la costa norte y sur del Perú (Moche o Nazca), ni mejores tejedores que los antiguos habitantes de la cultura Paracas. De la misma manera, los forjadores de las altas culturas de la sierra central (Tiahuanaco y Huari), predecesores de los incas, habían desarrollado ampliamente el control de pisos ecológicos así como el cultivo en andenes y una alta tecnología arquitectónica en el manejo de la piedra y, finalmente, en materia metalúrgica, la costa norte del Perú tuvo sin duda un desarrollo más sofisticado como puede apreciarse en la producción de los habitantes de la zona del Chimor. Y es que el aporte más importante de los incas en los Andes estuvo en saber capitalizar todos estos conocimientos, y en distribuirlos por los territorios que fueron asociando a su amplia red de poder convirtiéndose, por esta razón, en los más importantes difusores de conocimiento y tecnología gracias a su hábil sistema organizativo, tema sobre el que trata esta investigación.

Sobre la manera en que los incas organizaron su poder en los Andes y la organización interna del Cuzco, como se ha venido mencionando en las páginas anteriores, existen muchas versiones y formas de organización estatal, incluso contradictorias. En ese sentido, básicamente podemos encontrar dos tendencias antagónicas. De un lado, aquella que entiende al Tahuantinsuyo como un estado altamente

burocratizado, monárquico y muy parecido a los estados nacionales del mundo moderno. Por otro lado, los seguidores de la etnohistoria desarrollaron una imagen de la sociedad incaica bastante opuesta a la anterior, que entendieron como el producto de una lectura ingenua de los textos escritos por los cronistas, responsables de haber transplantado a la historia incaica los lineamientos organizativos propios de los estados de la Europa moderna. Por ello, entendieron a la organización incaica como un sistema bastante distinto, donde el ritual ocupaba un lugar preferente en una organización carente de estructuras políticas complejas y sin funcionarios específicos. Al respecto, qué duda cabe, es imposible suponer que el manejo de un territorio tan amplio y de una extensa red de influencia como la que establecieron los incas fuera realizado sin una estructura organizada. Por esta razón, como es natural, surgieron también aquellas investigaciones en las que se buscó un justo medio entre ambas posiciones, intentando conciliar la incorporación de los lineamientos que la antropología planteaba sin perder de vista la necesaria organización política evidente en un estado que manejó con éxito una población numerosa en un territorio amplio.<sup>132</sup> Es necesario

---

<sup>132</sup> Aún cuando es difícil asociar plenamente a los distintos autores como parte de una determinada posición historiográfica, podemos asociar con la primera forma señalada de entender a los incas a los trabajos de Del Busto, Espinoza, Julien, Means, Riva-Agüero, Rowe y Urteaga, y citados en la bibliografía. Por su parte, aun cuando se pueden apreciar múltiples distinciones en los trabajos de aquellos autores que moldearon la segunda manera de entender al Tahuantinsuyo, podemos señalar como parte de esta tendencia los aportes de: Bravo, Murra, Noejovich, Pease, Ramírez, Regalado, Rostworoski y Zuidema entre otros, y cuyas investigaciones sobre los incas se

mencionar también que el Tahuantinsuyo distó mucho de las organizaciones imperiales modernas y que no constituyó un estado unitario bajo un mismo aparato político sino, más bien, se creó a partir de las relaciones de parentesco entabladas por el inca con los distintos grupos étnicos a partir de la celebración de alianzas matrimoniales. Por esta misma razón, el poder del inca en el área fue sólido mientras no existió una fuerza contraria capaz de desarticularlo.

Sobre la existencia de la élite incaica no queda ninguna duda. En este caso, todas las investigaciones que se refieren a los incas, la distinguen fragmentada en una nobleza de sangre y una nobleza de privilegio, de menor nivel jerárquico. Al mismo tiempo, considerando o no la hipótesis de la dualidad, la élite incaica se concibe dividida en dos sectores, los mismos que corresponden también a la propia división del Cuzco: Hanan Cuzco y Rurin Cuzco. Sin embargo, sobre este tema, existen también notables diferencias. De un lado, aquellos que consideran que ésta división correspondió a la existencia de dos dinastías sucesivas que se sucedieron en el poder cuzqueño.<sup>133</sup> Por otro lado, como es del todo conocido, se ha entendido también la presencia de Hanan Cuzco y Rurin Cuzco como grupos paralelos.<sup>134</sup>

---

encuentran debidamente consignadas en la bibliografía que acompaña esta investigación.

<sup>133</sup> Ver por ejemplo DEL BUSTO, 1983 y ESPINOZA SORIANO, 1987a.

<sup>134</sup> Para analizar esta tendencia puede consultarse: BRAVO, 1986; PEASE, 1992 y ROSTWOROWSKI, 1983 entre otros.

Dependiendo la manera como se entendió a la nobleza incaica, se han desarrollado también dos tendencias sobre la figura del inca. Así, quienes abrazaron la tesis de la sucesión de dinastías, entendieron también al Tahuantinsuyo como una monarquía, gobernada por trece, o catorce incas en la mayoría de casos.<sup>135</sup> Los trece incas, habrían gobernado el Tahuantinsuyo de manera sucesiva. En este sentido, vale la pena recordar que casi podemos componer una lista de incas por cada cronista que se ocupó de la historia cuzqueña y que, incluso, Fernando de Montesinos construyó, en el temprano siglo XVII, una relación de gobernantes integrada por más de un centenar de supuestos incas.<sup>136</sup> De cualquier manera, aún cuando consideramos que una relación exacta de gobernantes será imposible de conocer, dada la imagen de historia que tuvieron los incas, la lista más aceptada por la historiografía, no por eso la más real, es la siguiente:

---

<sup>135</sup> La relación de 13 incas o "Cápac Cuna" se hizo básicamente con la información que presenta el Inca Garcilaso.

<sup>136</sup> MONTESINOS, 1930.

Rurin Cuzco	Hanan Cuzco
1. Manco Cápac	6. Inca Roca
2. Sinchi Roca	7. Yahuar Huaca
3. Lloque Yupanqui	8. Huiracocha
4. Maita Cápac	9. Pachacútec
5. Cápac Yupanqui Yupanqui	10. Amaru Inca
	11. Túpac Inca Yupanqui
	12. Huaina Cápac
	13. Huáscar
	14. Atahualpa

Al margen de la posición tomada sobre la estructura de la élite y la identificación de las parcialidades incaicas como sucesivas o paralelas, hay acuerdo en considerar al Sapan Inca como el personaje más importante de la nobleza cuzqueña y que, como tal, era considerado un arquetipo andino y asumía todas las prerrogativas del poder que se identifican con la autoridad. Por esta razón, el Sapan Inca era considerado un ser sagrado, identificado como el hijo del sol, y era quien mantenía el equilibrio de la élite cuzqueña y quien presidía la organización de la redistribución estatal. Hay sin embargo dos tendencias a la hora de asumir el tipo de poder que ejerció el inca. Así, de un lado se considera al inca como un monarca con similares características a los reyes modernos y, de otro, amén de la tesis de la dualidad, se ha considerado la existencia de dos incas de manera paralela. Sobre esta

última hipótesis, quienes consideran la coexistencia de las parcialidades cuzqueñas, están de acuerdo en plantear que, de manera simultánea, gobernaron el Tahuantinsuyo un inca de Hanan Cuzco y un inca de Rurin Cuzco.<sup>137</sup> El primero, es identificado normalmente como el responsable de las relaciones del Cuzco con las distintas etnias andinas y era quien organizaba la redistribución, la convocatoria de mitas y las acciones militares. Por su parte, el llamado Inca Rurin es identificado como el responsable de las relaciones de los incas con los seres sobrenaturales, por lo que organizaba las ceremonias religiosas incaicas. Al mismo tiempo, el Inca Rurin también estuvo asociado con todo el sistema logístico del Tahuantinsuyo dado que, al manejar el calendario, y el sistema de quipus, era una suerte de responsable de la organización de la producción. Adicionalmente, este mismo inca estaría asociado con la organización de las acllas cuzqueñas, importantes tejedoras y preparadoras de productos rituales, por lo que entre sus funciones también estarían las de administrar el aparato cuzqueño destinado a producir los recursos rituales necesarios para la celebración de las fiestas religiosas incaicas y para el reparto de dones, que

---

<sup>137</sup> El tema de la diarquía incaica se estudiará detalladamente en el capítulo 4.

obligatoriamente se debían repartir en toda convocatoria de mano de obra destinada a la mitas.<sup>138</sup>

Acerca de cómo organizaba el inca su poder en el Tahuantinsuyo, independientemente a si se trataba de un único soberano o de un sistema dual, subsiste la idea de una suerte de poder absoluto por parte del inca en la organización cuzqueña, la misma que discutiremos ampliamente en esta investigación dada la presencia de múltiples indicios sobre la permanente necesidad de negociación con la élite a la que estaba obligado el soberano del Cuzco.

Por su parte, la historiografía sobre los incas, y en esto hay bastante acuerdo, ha asumido que la más importante nobleza cuzqueña, la llamada nobleza de sangre, estuvo dividida en diez o doce grupos de parentesco identificados como "panacas". Estas, como veremos en el siguiente capítulo, habrían sido fundadas históricamente a partir de la descendencia de cada uno de los gobernantes del Cuzco e integraban a toda su descendencia. Adicionalmente, entre las principales funciones asociadas a las panacas, estaban la de cuidar la momia del su fundador, además de preocuparse por mantener activa su memoria. Debe señalarse sin embargo que la construcción de esta imagen de la élite incaica ha sido construida básicamente a partir de la obra de Pedro Sarmiento de

---

<sup>138</sup> Aún cuando desarrollaremos este tema detalladamente en el capítulo 4, se puede consultar un adelanto de las atribuciones del llamado inca Rurin en: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002b.

Gamboa, y que existen razones poderosas para asumir que las llamadas panacas son un producto historiográfico, como veremos más adelante.

Por su parte, el tema de la sucesión incaica ha merecido también el interés de los investigadores. Sobre este asunto, se han construido también visiones divergentes, básicamente asociadas a dos matices. De un lado, quienes abrazan la idea de un gobierno monárquico identifican el tema sucesorio con criterios bastante similares a los que se manejaban en la tradición dinástica europea, asociando a los incas un sistema sucesorio bastante similar al de la tradición sálica francesa. En este sentido, el futuro inca, estaría determinado por criterios de primogenitura y ascendencia paterna, y actuaría como *auqui*, una suerte de delfín, durante el gobierno de su padre.<sup>139</sup> Por otro lado, quienes asumen la tesis de la dualidad, plantean un sistema sucesorio diferente. Así, al identificar que en los Andes no existieron los criterios de bastardía, legitimidad o primogenitura, y atribuir su presencia a la incorporación de criterios occidentales en las crónicas andinas, desarrollan una posición que identifica la sucesión incaica como un complejo proceso que se iniciaría en el gobierno del inca anterior y estaría regido, principalmente, por la habilidad de los descendientes de los incas para hacerse con el mando. En ese sentido, son considerados candidatos a ocupar la más alta dignidad cuzqueña todos los

---

<sup>139</sup> Ver por ejemplo: DEL BUSTO, 1983; ESPINOZA 1987, y ROWE, 2003.

descendientes de los anteriores soberanos, es decir, los miembros de las panacas, y no necesariamente los hijos del inca reinante, siempre y cuando demostraran habilidad suficiente para dirigir el Tahuantinsuyo.<sup>140</sup>

Sobre el tema de la sucesión incaica es necesario plantear algunas cuestiones importantes a fin de mostrar la necesidad de ampliar la información disponible. De un lado, la incongruencia existente en el planteamiento manejado por los llamados "etnohistoriadores" dado que, pese a asumir la tesis de la diarquía y entender que el Tahuantinsuyo era gobernado por dos incas cada vez, uno de Hanan Cuzco y otro de Rurin Cuzco, desarrollan el tema de la sucesión como si se tratara del reemplazo de un único monarca, desconociendo sus propios planteamientos. Por otra parte, como se analizará posteriormente, existen evidencias razonables para suponer que la organización cuzqueña no dejó al azar la elección de sus gobernantes y que, al parecer, sí tuvieron un sistema sucesorio, y no fue la habilidad para gobernar el único criterio de selección.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> El tema de la sucesión incaica dentro de esta perspectiva, se puede rastrear en una serie de trabajos destinados al estudio de la élite cuzqueña. Sin embargo, una buena síntesis de los aportes sobre el asunto, además de un estudio monográfico del tema en función a la información de Juan de Betanzos se pueden encontrar en: REGALADO, [1993]1996a. Debe señalarse sin embargo que existen múltiples contradicciones en el desarrollo del tema de la sucesión por parte de la bibliografía disponible como analizaremos en el capítulo 4 de este trabajo.

<sup>141</sup> Sobre este punto, Concepción Bravo Guerreira tiene una hipótesis importante desarrollada para la descendencia de Huaina Cápac en: BRAVO, 1976, la misma que analizaremos detalladamente en el capítulo 4.

En las páginas que siguen, como se ha venido mencionando, revisaremos detalladamente las discrepancias existentes en la historiografía sobre el tipo de estado que desarrollaron los incas, así como las evidencias que se han encontrado sobre la organización de la nobleza cuzqueña y su liderazgo en los Andes.

## Capítulo 3

### La élite cuzqueña y el culto a los ancestros

"Tratar de sus miserables comidas, sería gastar tiempo y papel en cosas que, por una parte, provocan compasión y por otra, considerada su simplicidad, causarían risa; por mejor decir, lloro."<sup>142</sup> Con estas duras palabras sobre la gastronomía incaica, escritas en el siglo XVI, Lope de Atienza mostraba abiertamente su posición contraria frente a los señores del Cuzco, posición que se aprecia claramente a lo largo de toda su obra y lo ubica entre los más duros críticos de los incas, a quienes consideraba ilegítimos, bárbaros y dignos de ser conquistados. Sin embargo, y seguramente muy a su pesar, no puede evitar elogiar sus logros administrativos por lo que tiene también, en su célebre *Compendio Historial del Estado de los indios del Perú*, frases elogiosas acerca de la capacidad de manejo de la información entre los incas:

... con tanta presteza y brevedad se sabía en el Cuzco lo que pasaba quinientas y mil leguas de allí, que a lo sumo dentro de tres días, tenían, de una parte a ótra, aviso del estado de los negocios que convenía

---

<sup>142</sup> LOPE DE ATIENZA, 1931, p. 43.

comunicarse; tanta era la fuerza de indios que por su mandado, estaban puestos en los caminos como postas, por los cuales se daba el aviso muy fácilmente.<sup>143</sup>

Y es que como hemos venido adelantando, el manejo del territorio andino, y de las poblaciones asociadas a la red de influencia cuzqueña, por parte de los incas, debió ser muy eficaz, y para ello debieron tener un eficiente sistema de administración. El presente capítulo intenta adentrarse en la organización del Tahuantinsuyo y, concretamente, en la organización de su élite. Así, se empezará por rastrear, en las fuentes disponibles, las referencias que nos permitan reconstruir la estructura y funcionamiento de la nobleza incaica. Para ello, se empezará por definir la composición de la élite, rescatando los debates historiográficos que existen sobre el tema. Así, partiendo del análisis de la bibliografía sobre los incas y de las fuentes coloniales disponibles, se estudia la categoría *panaca*. En este sentido, se discute la división tradicional de la nobleza cuzqueña en 10 ó 12 panacas a partir de la relectura de estas fuentes y del análisis del significado del término *panaca*. Finalmente, se propone que el Cuzco incaico estuvo dividido en dos grupos de nobles: una nobleza principal, llamada Cápac Aillu, y una nobleza secundaria llamada Hatun Aillu. Cápac Aillu estuvo integrado por los descendientes de los

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, 1931, p. 20.

incas en mujeres nobles, y Hatun Aillu por los descendientes de los incas en mujeres no nobles, provenientes de las elites locales. Finalmente, se concluye que las llamadas *panacas* fueron, en realidad, los aillus que integraban a los descendientes de las mujeres nobles. Adicionalmente, se estudia la composición de la élite y los distintos mecanismos que utilizaron para mantenerse como el grupo más poderoso de los Andes Centrales.

### 3.1 La composición de la élite incaica

Las fuentes coloniales contienen referencias lo suficientemente claras sobre la élite incaica por lo que no es posible dudar acerca de su autoridad en el mundo prehispánico, y de su evidente incorporación a la sociedad colonial. Sin embargo, estas mismas fuentes presentan información contradictoria sobre su estructura y funcionamiento. Por esta razón, desde hace más de cuarenta años, existen debates académicos sobre la organización y sustento de la nobleza incaica. En ese sentido, tanto la distinción hecha por los cronistas entre ‘nobleza de sangre’ y ‘nobleza de privilegio’,<sup>144</sup> como la composición misma de la primera, han sido abordadas desde diversas perspectivas teóricas por lo que hoy disponemos de propuestas divergentes sobre el tema.<sup>145</sup>

De hecho, una de las primeras distinciones al interior de la más alta nobleza cuzqueña es la que diferencia aillus de panacas. Al respecto, existe cierto consenso en la bibliografía que se refiere a los incas. Se asume que los aillus correspondían, dentro de la élite incaica, a un nivel

---

<sup>144</sup> La llamada nobleza de privilegio estaría asociada con las élites locales. Aparentemente su reconocimiento por parte de los incas marcaría diferencias entre ellos asociadas con el modo en que se incorporaron al Tahuantinsuyo. Así, los privilegios de los curacas, o hatun curacas, debieron depender de si su incorporación al llamado Tahuantinsuyo fue producto de una conquista o de una negociación. Evidentemente, el tipo de negociación, generaba una más o menos provechosa alianza con los cuzqueños.

<sup>145</sup> Para mayores detalles puede consultarse: BRAVO, 1986 y 1992; DUVIOLS, 1980; PÄRSSINEN, 2003; PEASE, 1992; REGALADO, 1996a; ROSTWOROWSKI, 1983; ROWE, 1985; ZUIDEMA, 1964; ZIÓLKOWSKI, 1997.

jerárquico inferior al de las panacas y se les identifica como aliados de los incas desde su llegada al Cuzco, asumiendo que su presencia en el área se pierde en la información mítica. Por su parte, las panacas incaicas, de mayor jerarquía que los aillus, se vincularían directamente con los descendientes de los incas reinantes e integrarían la más alta nobleza cuzqueña.<sup>146</sup> Es necesario mencionar sin embargo que, tanto la interpretación asignada a las panacas, como la que se otorga a los aillus cuzqueños, merecen aún el interés de los investigadores debido a que los argumentos sobre los que se ha construido la información acerca de sus distinciones y definiciones son bastante laxos, y la propia historiografía presenta huellas de estas contradicciones. En ese sentido, a modo de ejemplo, en opinión de John Rowe<sup>147</sup> *aillu* y *panaca* probablemente fueron sinónimos antes del siglo XVI. En esta investigación, con el propósito de estudiar el funcionamiento y el poder de la más alta nobleza cuzqueña, nos interesará hacer algunas precisiones acerca de las panacas;

---

<sup>146</sup> Como afirma Julien, los llamados "incas", por las fuentes coloniales, se consideraban descendientes de Manco Cápac y Mama Ocllo, y eran llamados también orejones dado que se perforaban las orejas y llevaban en ellas, como adorno, un cilindro de oro. A este grupo, aparentemente, pertenecían también otros que, sin ser considerados descendientes de Manco Cápac y Mama Ocllo, adquirieron esta denominación como los Chilques y Mascas de Pacaritambo por ejemplo. JULIEN, 2002, p. 23. Por otra parte, diversos autores distinguen a la alta jerarquía cuzqueña de los llamados "caca cuzcos" integrantes de los llamados aillus cuzqueños y que obtuvieron el estatus de nobles por el parentesco con el inca a partir del intercambio de mujeres. Asimismo, existió también un tercer grupo de nobles que las fuentes suelen denominar "incas de privilegio" que pertenecieron a las elites regionales y que no fueron integrados al sistema de parentesco incaico. Sobre el tema, puede consultarse, por ejemplo, ROWE, 2003, p. 73.

<sup>147</sup> ROWE, 2003, pp. 45 y ss.

principalmente acerca de la manera cómo se ha construido historiográficamente el contenido de esta categoría.

Como se ha mencionado, existe consenso en la historiografía acerca de que la nobleza cuzqueña estuvo organizada en panacas, las mismas que son definidas como grupos de parentesco extendido formados a partir de un Sapan Inca<sup>148</sup> y que estaban integradas por todos sus descendientes, exceptuando a aquel que quedaba convertido en gobernante, quien debía abandonar la panaca paterna y formar la propia. De hecho, los españoles del siglo XVI encontraron descendientes de los incas, muchos de los cuales se incorporaron activamente a la vida del Perú colonial. A estos personajes los investigadores contemporáneos suelen identificarlos, casi automáticamente, como ‘militantes’ de alguna de las panacas incaicas a partir del inca del que afirman descender. Así, aunque hay algunas discrepancias sobre la existencia de determinadas panacas, existe también acuerdo sobre la presencia de otras de modo que, aparentemente, solo quedaría en discusión la existencia de la panaca fundada por Huáscar y la de algunas otras que María Rostworowski llamó panacas añadidas.<sup>149</sup>

Casi siempre sobre la información que presenta Pedro Sarmiento de Gamboa, los investigadores reconocen como oficial esta relación de panacas, integrada, como se ha mencionado, por todos los descendientes

---

<sup>148</sup> Sapan Inca es el título del gobernante cuzqueño.

<sup>149</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, p. 141 y ss.

de cada inca reinante. Las cinco primeras identificadas con Rurin Cuzco<sup>150</sup> y las siguientes con la parcialidad de Hanan Cuzco:

<b>Fundador</b>	<b>Panaca</b>
Manco Cápac	Chima Panaca Aillu
Sinchi Roca	Raura Panaca Aillu
Lloque Yupanqui	Avayni Panaca Aillu
Maita Cápac	Usca Maita Panaca Aillu
Cápac Yupanqui	Apu Maita Panaca Aillu
Inca Roca	Vicaquirau Panaca Aillu
Yahuar Huaca	Aucaylli Panaca
Huiracocha	Socso Panaca Aillu
Pachacútec	Hatun Aillu / Iñaca Panaca Aillu
Túpac Yupanqui	Cápac Aillu
Huaina Cápac	Tumipampa Aillu

Esta relación de panacas es aceptada casi sin mayores cuestionamientos pese a haber ciertas discrepancias en torno a la existencia de la última panaca así como sobre la integración –o no– de los dos supuestos grupos asociados con Pachacútec: Iñaca panaca y Hatun aillu. Como se verá más

---

<sup>150</sup> Aún cuando no cuestiona la oposición hanan–rurin , Rodolfo Cerrón–Palomino señala, sobre la voz ‘hurin’, que, en verdad, este término nunca existió ni en quechua ni en aimara. La forma tendría su origen en una lectura equivocada de ‘lurin’, como lo prueba la misma toponimia, no sólo en la zona quechua, sino también en la aimara, conjuntamente con el hecho de que la voz ‘hurin’, como tal, no se encuentra en los diccionarios coloniales. De esta forma, advierte que ésta sería una suerte de espejismo léxico desarrollado en oposición a ‘hanan’. Así, aquí se opta por escribir ‘rurin’ dada la aceptación generalizada del término y que ‘h’ no estuvo asociada con esta voz. Ver: CERRÓN-PALOMINO, 2002.

adelante, aún cuando las fuentes no ofrecen el consenso necesario para la asimilación de esta suerte de formación consecutiva de las familias incaicas, los investigadores han asumido esta información de manera axiomática.

### 3.1.1 Una breve historia de la voz *panaca*

Es bastante común encontrar en los textos referentes a los incas menciones a las panacas e incluso la identificación de cualquier miembro de la nobleza incaica, prehispánica o colonial, como integrante de alguna de ellas. Los investigadores contemporáneos no sienten tampoco la necesidad de justificar estas asociaciones y por tanto la relación de panacas, y la necesaria pertenencia de los nobles del Cuzco a alguna de ellas, es asumida como una verdad historiográfica. Incluso en los textos escolares peruanos, a los que normalmente se trasladan las novedades historiográficas con cierto retraso, se encuentran explicaciones y referencias a las mismas. En esta oportunidad interesa empezar a escudriñar la historia de esta categoría. Por eso son importantes algunas preguntas iniciales: ¿cuándo se empezó a identificar a la nobleza cuzqueña como una organización dividida en panacas? ¿Por qué utilizar la voz *panaca* para estas asociaciones? es decir: ¿cuál es la historia de esta categoría? Intentando responder a estas preguntas no es muy difícil

llegar a una evidente conclusión: las fuentes coloniales no identifican a los incas divididos en nada parecido a panacas. Así por ejemplo, el Inca Garcilaso de la Vega, con evidente filiación a la nobleza cuzqueña, y con la firme determinación de mostrar este origen, jamás se identificó como miembro de alguna panaca. Por su parte, como es evidente, es Pedro Sarmiento de Gamboa la fuente principal de todas las asociaciones de la nobleza cuzqueña y su división en panacas. Sin embargo, al hacer la relación de nobles cuzqueños en la época de la redacción de su crónica, a modo de justificación de sus afirmaciones, no los divide en panacas, aunque sí identifica a los nobles cuzqueños como miembros de aillus asociados con incas reinantes. Seguramente algunos lectores estarán pensando en este momento en que existe una probanza colonial en la que algunos nobles cuzqueños se reclaman descendientes de Cápac Aillu, la supuesta panaca de Túpac Yupanqui.<sup>151</sup> Sin embargo, como veremos, literalmente, los descendientes del Inca sólo estaban manifestando que formaban parte del aillu noble, el aillu de los cápac, de los ricos, los poderosos. Llama en ese sentido poderosamente la atención que este aillu, por alguna razón identificado posteriormente como una 'panaca', no tenga ninguna referencia a ésta en su denominación.<sup>152</sup> ¿De dónde viene

---

<sup>151</sup> ROWE, 1985.

<sup>152</sup> En el mismo sentido, en un trabajo destinado a estudiar la permanencia de criterios prehispánicos en las comunidades indígenas andinas contemporáneas, concretamente en lo que respecta a la noción de "aillu", Ballesteros y Martín Rubio estudiaron a dos comunidades indígenas cuzqueñas (San Sebastián y Chinchero). En estos casos, resulta

entonces esta asociación? Empecemos por rastrear algunas de las funciones y roles que tienen las panacas según la historiografía.

Tal vez la definición más utilizada, aunque no por cierto totalmente aceptada, es la que plantea Tom Zuidema, quien las define como: “el grupo o unidad de hermanos con sus hermanas descendientes de un antepasado masculino en una línea masculina de hombre y línea femenina de mujeres por cuatro generaciones”.<sup>153</sup> Adicionalmente, Zuidema identifica roles calendáricos para las panacas y las asocia tanto con el sistema de ceques como con la irrigación del Cuzco además de con los aillus cuzqueños.<sup>154</sup> Asimismo, establece una relación entre ellas y las tierras cuzqueñas a través de la identificación de cada panaca con un sistema de *chapas* (espacios agrícolas) a partir de una referencia de Juan de Betanzos. Asimismo, aun cuando Zuidema ha venido reformulando su propuesta acerca de las panacas, se puede decir que, en su planteamiento final, este autor considera a las panacas como los aillus nobles cuzqueños que eran reformulados en cada sucesión a partir del

---

importante notar que en la documentación que consultaron en el Archivo Departamental del Cuzco, básicamente probanzas, los indígenas que pretendían demostrar durante el virreinato su filiación con la nobleza incaica, se definían como pertenecientes a los aillus de Sucusu, Aucaylli, Chima, Raurau, etc., y no hacen ninguna mención a su pertenencia a alguna "panaca".

<sup>153</sup> ZUIDEMA, 1980, p. 77. Es necesario mencionar también que Tom Zuidema ha trabajado numerosas veces sobre las panacas incaicas desde la redacción de su tesis doctoral. Con el paso del tiempo, los aportes de Zuidema en ese sentido son numerosos puesto que las ha estudiado desde diversas perspectivas teóricas. Sin embargo, la definición citada anteriormente, se ha mantenido a través del tiempo en sus investigaciones.

<sup>154</sup> ZUIDEMA, 1964, 1980 y 2004.

parentesco que establecían con el inca reinante. Así, para este autor, el inca se casaba, entre otros matrimonios, con veinte mujeres: diez de alto rango y diez de bajo rango. Sus hijos, uno con cada mujer, integrarían entonces las diez panacas (cinco de Hanan Cuzco y cinco de Rurin Cuzco) y los diez aillus cuzqueños. Asimismo, es necesario manifestar que Zuidema identifica también un comportamiento anómalo para Cápac Aillu y Hatun Aillu, información que ha sido clave en nuestra propuesta.<sup>155</sup> Por otra parte, basado básicamente en argumentos que provienen de la teoría del parentesco, Tom Zuidema distingue también dos tipos de descendientes para los incas: los que denomina *churi* (hijos), que corresponderían a los hijos del inca con la coya, su mujer principal, y aquellos a los que denomina *concha* (sobrinos), en los que incluye a los descendientes del inca en mujeres que básicamente provienen de las noblezas provinciales. En este caso, como es obvio, los términos de parentesco estarían siendo utilizados para dar cuenta de rangos jerárquicos.<sup>156</sup> Asimismo, como se ha comentado, este autor otorga a Cápac Aillu el rango de Aillu Real, aunque lo clasifica dentro del sistema de 10 panacas.<sup>157</sup> En este caso, nuestra propuesta, como se verá más adelante, no pasa por vincular a Cápac Aillu como una "panaca" de mayor rango, sino únicamente como el Aillu noble, mientras que las

---

<sup>155</sup> ZUIDEMA, 1964, 1980 y 2004.

<sup>156</sup> ZUIDEMA, 1991, pp. 44-47.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

denominadas panacas constituían una suerte de división interna del mismo, como veremos.

Por su parte, María Rostworowski identificó una fuerte presencia femenina en las llamadas panacas a partir de la presencia de la raíz *pana* (hermana) en su denominación, por lo que asumió una filiación matrilineal para estos grupos.<sup>158</sup> Adicionalmente, esta autora identifica también tierras asociadas con las panacas incaicas tanto en el Cuzco como fuera de él. La bibliografía sobre los incas identifica además sistemáticamente dos funciones para estos grupos: cuidar la momia de su fundador, garantía de la existencia del grupo, y cuidar e incrementar la memoria del mismo.<sup>159</sup> Se ha afirmado también que estos grupos eran en parte responsables de mantener las alianzas hechas por su fundador por lo que se les asocia con una evidente capacidad de convocatoria de mano de obra en los grupos étnicos, la misma que explicaría su poder y prestigio en el Tahuantinsuyo, expresado, por ejemplo, durante el proceso sucesorio.<sup>160</sup>

Por su parte, la existencia simultánea de panacas y aillus en el Cuzco ha sido explicada a la luz de la organización tripartita de la ciudad planteada por Zuidema. Así, el grupo inca al que pertenecen las panacas se consideraría Collana y tendría más jerarquía que el grupo Cayao

---

<sup>158</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, 141 y ss.

<sup>159</sup> BRAVO, 1986; PEASE, 1992; REGALADO, 1996a; ROSTWOROWSKI, 1983; ZUIDEMA, 1980, 2004.

<sup>160</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2004.

asociado tanto con los aillus que acompañaron a los Ayar en la fundación del Cuzco como con las poblaciones originarias de la región. Paralelamente, dada la exogamia del grupo inca, de sus uniones con mujeres Cayao surgió el grupo Payan, de mayor jerarquía que los de Cayao al ser descendientes de los incas.<sup>161</sup> Dentro de esta división, Collana se asociaría con los incas fundadores de panacas, Payan con las panacas mismas, y Cayao con los aillus y las otras poblaciones cuzqueñas. De ese modo, dentro de esta postura, claramente las panacas se diferenciarían en rango de los llamados aillus. Sin embargo, Franklin Pease<sup>162</sup> puntualizó que tanto la supuesta descendencia de Huaina Cápac (Tumipampa Aillu), como la de Túpac Inca Yupanqui (Cápac Aillu), no incluían la voz *panaca* en su denominación, lo que complica la propuesta de diferenciar aillus de panacas, sobre todo cuando se asumía que los incas sólo fundaban panacas. Situación similar se puede observar en el caso de Hatun Aillu, vinculado a Pachacútec, pues si bien Sarmiento menciona que éste se fusionó con Ñaca Panaca luego de que Pachacútec se hiciera con la borla, María Rostworowski documentó la vigencia de ambas en la sociedad colonial.<sup>163</sup> Adicionalmente, John Rowe<sup>164</sup> llamó la

---

<sup>161</sup> BRAVO, 1986; ZUIDEMA, 1964 y 1980.

<sup>162</sup> PEASE, 1992, p. 73.

<sup>163</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, p. 143. Para esta autora, Ñaca Panaca era una de las panacas añadidas. Asimismo, la considera de estructura matrilineal y dadora de mujeres. Es necesario aquí mencionar que el tema de la doble descendencia parece una incorporación colonial y el hecho de que algunas coyas provengan de Ñaca Panaca, parece explicarse por la tremenda conveniencia de los aspirantes a incas de

atención acerca de los nombres de algunas panacas, tales como Hatun Aillu (aillu grande) y Cápac Aillu (aillu real) y menciona que éstas eran frases descriptivas y no nombres de panacas, situación que, unida al hecho de que algunos aillus, como indica Rostworowski,<sup>165</sup> tenían ceques a su cargo, y algunas panacas disponían únicamente de adoratorios, hizo pensar a Rowe que *aillu* y *panaca* fueron probablemente sinónimos antes del siglo XVI y que la caracterización de una panaca como el grupo de parentesco fundado por un inca ‘reinante’ sería más bien una construcción posterior a la conquista. Adicionalmente, dada la confusión entre aillu y panaca, es necesario profundizar en la idea planteada por Rostworowski acerca del significado de la voz *panaca*<sup>166</sup> y estudiar, detenidamente, los nombres de las mismas pues es probable también que la voz *panaca* aludiera únicamente a la descendencia femenina de los incas reinantes y no a toda la parentela del gobernante.

En ese sentido, como se ha mencionado, está tan enraizada en la historiografía incaica la identificación de los grupos de poder al interior de la nobleza cuzqueña con la voz *panaca* que nadie considera necesario citar ninguna referencia al hablar de ellas e identificar a miembros de la nobleza cuzqueña como militantes de las mismas. Sin embargo, todos los

---

relacionarse con la descendencia de Pachacútec. Ver un análisis del tema en: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002.

<sup>164</sup> ROWE, 2003, p. 45 y ss.

<sup>165</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, pp. 150 y ss.

<sup>166</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, p. 139.

textos parecen tener un origen común: la obra de Luis E. Valcárcel, quien en 1925 presenta, por primera vez, la división de la élite incaica en 10 panacas. Afirmaba Valcárcel que fue Bartolomé de las Casas quien, en su *Historia Apologética de las Indias*, presenta la información sobre estos grupos al relacionar a Pachacútec con la organización del Cuzco, en realidad de la élite incaica, en dos grupos: Alto y Bajo Cuzco. En la versión de esta reorganización que presenta Las Casas, y resaltaba Valcárcel, la nobleza habitante de ciudad sagrada fue dividida, en realidad subdivida, en 10 panacas que Pachacútec asignó a sus antecesores e inmediato sucesor:<sup>167</sup>

1. Chima
2. Raurahua
3. Hahuainñin
4. Uscamaita
- 5 Apumaita
6. Huekaquirau
7. Aucailli
8. Sucusu
9. Ñaca
- 10 Atum

---

<sup>167</sup> VALCÁRCCEL, 1925, pp. 35-37.

Posteriormente, en el mismo texto, Valcárcel define *Pana-kak* como:

"...la que es hermana" y añade:

La 'panaca' es, pues, la fraternía, la agrupación fraterna [...] Los Ayllus cuzqueños, fundadores del imperio, guardaron relativamente buena armonía, por eso se consideraron hermanos, y la fundación de las panacas correspondió a una necesidad de índole política: el parentesco de todos.<sup>168</sup>

Aunque, como veremos, la interpretación que Valcárcel hace del término no es del todo equivocada, ignoramos las razones por las que concluye, a partir de la referencia de Las Casas, en la identificación de las 'panacas' con el concepto que maneja de fraternía y que, a nuestro entender, constituye el texto fundador de la interpretación y el significado que hoy se le da al término. De hecho, para este autor, la formación de las 'panacas' y su identificación con las fraternías, constituye parte de la 'evolución natural' de cualquier sociedad. La información de Valcárcel, en la que la nobleza incaica se divide en panacas, fue paulatinamente incorporada por la historiografía de manera sistemática sin hacerse necesaria su justificación. De ese modo, como se viene afirmando, los

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 38.

textos incorporaron esta división de la élite incaica en grupos más pequeños y los etiquetó como ‘panacas’ sin que exista ninguna evidencia clara que la sostenga.

Encontramos también en el texto de Valcárcel, en claro reconocimiento de la autoridad de Las Casas sobre el tema, una marcada oposición a la visión de Sarmiento pues considera que dichos grupos no fueron formados históricamente sino que integraban un sistema que Pachacútec sólo reorganizó. Asimismo, identifica a Cápac Aillu como una suerte de ‘panaca principal’, pues asume el rol de ‘panaca reinante’, el mismo que perdería luego de la sucesión, tema que como se ha mencionado rescata Zuidema, y sobre el que volveremos más adelante.<sup>169</sup>

### 3.1.2 Las panacas y las fuentes coloniales

Lo mencionado hasta ahora nos obliga a revisar las fuentes disponibles en búsqueda de la información que aparentemente sostiene la definición de *panaca* y la que nos permita aclarar su significación, pues, sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que no existen referencias en la documentación colonial sobre la división de la élite en ‘panacas’ y ningún noble cuzqueño declara haber pertenecido a alguna de ellas. Debo mencionar sin embargo que esto no significa que no existieran grupos

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, pp. 90 y ss.

dentro de la nobleza cuzqueña asociados con los incas reinantes. Simplemente que, al parecer, no hay ningún argumento válido para identificarlos como ‘panacas’ y que la estructura organizativa del Cuzco – sobre la que se sustenta su autoridad– parece haber sido distinta a la que la historiografía asume hasta el momento, como veremos.

Aun cuando está totalmente extendida la información que presenta Pedro Sarmiento de Gamboa sobre la formación histórica de las panacas, existe un grupo de textos, liderados por el Padre Las Casas, en los que se manifiesta un sistema distinto como veremos más adelante.

En relación a su supuesto origen histórico, aparentemente, ante un pedido de Sarmiento de Gamboa al Virrey Francisco de Toledo hecho en Cuzco el 29 de febrero de 1572 para autenticar su manuscrito, se mandó llamar a los más nobles de la ciudad a través de Gabriel de Loarte, de lo que da fe Álvaro Ruiz de Navamuel. Es importante notar que, en la relación de a quiénes se les leyó la obra de Sarmiento para que testifiquen la autoridad de las informaciones, en una suerte de construcción de la autoridad del manuscrito, se les relaciona con los aillus de los doce incas, y que jamás se menciona nada parecido a las doce panacas.<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> SARMIENTO, 1988, 172 y ss.

Por otra parte, en la obra de Sarmiento, a diferencia del sistema planteado por Bartolomé de las Casas, se asume la creación de los linajes del Cuzco de manera sucesiva:

Este Manco Capac ordenó, para conservación de su memoria, lo siguiente: que su hijo mayor y de su mujer legítima, que era su hermana, sucediese en el estado, y si hubiese hijo segundo, a éste tiene cargo que tuviese cuidado de amparar a todos los demás hijos y parientes, y que ellos le reconociesen por cabeza para sus necesidades, y que se apellidasen de su nombre, y él tuviese cargo de los favorecer y sustentar, y para esto les dejó hacienda. A esta parcialidad o bando o linaje llamó ayllu, que es lo mismo que linaje. y si faltase hijo segundo, y aunque hubiese, si era incapaz de gobierno, lo encargasen al pariente más cercano y de más habilidad. Y para que de él tomasen los venideros ejemplo, hizo el primer ayllu y llamole Chima panaca Ayllu, que quiere decir linaje que descende de Chima; porque el primero a quien dejó encomendado su linaje o ayllu se llamó Chima, y Panaca quiere decir descender.<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 63-64.

Sarmiento da cuenta de la formación de cada uno de los once grupos en los que divide a la nobleza cuzqueña, sin llamarlos nunca como ‘panacas’. Al respecto de estos grupos, reproducimos la relación de los mismos según la obra de Pedro Sarmiento de Gamboa. En el cuadro se aprecia tanto el nombre del inca fundador como el de la parcialidad a la que pertenecía cada uno (Hanan Cuzco o Rurin Cuzco) además del nombre del ‘ídolo huauqui’ de cada inca.

	<b>Parcialidad</b>	<b>Fundador</b>	<b>Aillu</b>	<b>Huauqui</b>
1	Rurin Cuzco	Manco Cápac	Chima Panaca Aillu	Pájaro indi
2	Rurin Cuzco	Sinchi Roca	Raura Panaca Aillu	Huanachiri / Amaru (pez)
3	Rurin Cuzco	Lloque Yupanqui	Avayni Panaca Aillu	Apu Maita
4	Rurin Cuzco	Maita Cápac	Usca Maita Panaca Aillu	Pájaro indi?
5	Rurin Cuzco	Cápac Yupanqui	Apu Maita Panaca Aillu	¿?
6	Hanan Cuzco	Inca Roca	Vicaquirau Panaca Aillu	¿?
7	Hanan Cuzco	Yahuar Huaca	Aucailli Panaca	¿?
8	Hanan Cuzco	Huiracocha	Socso Panaca Aillu	Inca Amaru
9	Hanan Cuzco	Pachacútec	Hatun Aillu / Inaca Panaca Aillu	Chuqui-Ylla / Inti illapa
10	Hanan Cuzco	Túpac Yupanqui	Cápac Aillu	Cusi-Churi
11	Hanan Cuzco	Huaina Cápac	Tumipampa Aillu	Huaraqui Inca

De acuerdo a la información de Sarmiento de Gamboa, existieron en el Cuzco once grupos (panacas), cinco de Rurin Cuzco y seis de Hanan Cuzco. Sin embargo, para Cristóbal de Molina, que terminó de escribir su obra hacia 1575,<sup>172</sup> la nobleza cuzqueña estuvo dividida en diez linajes según la información que se desprende del ritual que presenta al describir la fiesta de la Citua en el que participan los grupos que Molina asocia con cada una de las cuatro partes que formaban el Tahuantinsuyo:

Rurin Cuzco		Hanan Cuzco	
Contisuyo	Collasuyo	Antisuyo	Chinchaisuyo
Chima Panaca Aillu (1)	Ahuaymin aillu (3)	Aucailli aillu (7)	Vicaquirao aillu (6)
Yaura Panaca Aillu (2)	Uscamayta aillu (4)	Cuzco Panaca aillu (8)	Atun aillu (9)
	Apomayta aillu (5)		Cápac aillu (10)

El hecho de que Molina no mencione a Tumipampa Aillu, la supuesta panaca de Huaina Cápac, parece corresponder, desde una perspectiva histórica de su formación, al momento recordado por sus informantes, aparentemente asociado a un tiempo anterior al gobierno de Huaina Cápac. Sin embargo, la asociación que hace de las mismas con cada uno de los cuatro suyos que formaban el Tahuantinsuyo nos da una pista sobre la organización cuzqueña, pues se sabe que esta distribución

---

<sup>172</sup> MOLINA, 1988.

estaba relacionada con la existencia de una suerte de geografía sagrada andina, la misma que estudió Tom Zuidema<sup>173</sup> en su trabajo sobre los ceques o líneas imaginarias que partían del Cuzco y en las que se distribuían 328 huacas. De acuerdo a la hipótesis de Zuidema, tanto los ceques como los adoratorios se asociaban con la organización cuzqueña.

Según la bibliografía sobre el tema, básicamente sustentada en la información de Sarmiento, las ‘panacas’ tomaban el nombre de su primer jefe según una tradición iniciada, en opinión de Sarmiento, por Manco Cápac, cuyos descendientes integraron Chima Panaca Aillu, liderada inicialmente por Chima, pariente de Manco Cápac<sup>174</sup> y primer responsable del grupo. Esta situación se repite en la mayoría de casos salvo en el de los descendientes de Pachacútec, que según el mismo cronista, debido a la gran cantidad de hijos del inca (cuatro en su mujer principal y cien varones y cincuenta mujeres en sus esposas secundarias) llamó Hatun Aillu, que quiere decir ‘gran linaje’.<sup>175</sup> En este caso, habría que preguntarse por el tipo de pertenencia de todos estos hijos al grupo pues, si la panaca estaba integrada simultáneamente por los hijos de la coya y los de las esposas secundarias del inca, no tendrían todos sus integrantes las mismas prerrogativas al interior del grupo. En

---

<sup>173</sup> ZUIDEMA, 1964. Sobre el espacio sagrado que significó el Tahuantinsuyo ver también: REGALADO, 1996b.

<sup>174</sup> SARMIENTO, 1988, pp. 63-64

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 126.

ese sentido, se cree por ejemplo que sólo los hijos de la coya podían convertirse en incas,<sup>176</sup> situación sobre la que volveremos más adelante.

Adicionalmente a la existencia de estos linajes cuzqueños, las crónicas mencionan aillus conformados por pobladores del Cuzco, como los diez aillus que según Sarmiento de Gamboa acompañaron y ayudaron a los incas en la fundación del Cuzco dentro del ciclo mítico de los hermanos Ayar.<sup>177</sup> En este mismo contexto, Sarmiento menciona también a algunos descendientes de estos aillus cuzqueños que vivían en la zona en 1572, fecha en que termina de redactar su obra:<sup>178</sup>

Hanan Cuzco	Rurin Cuzco
1. Chauin Cuzco Aillu (descendientes de Ayar Cachi) 2. Arayraca Aillu Cuzco-Callan (descendientes de Ayar Uchu) 3. Tarpuntay Aillu 4. Huacaytaqui Aillu 5. Sañoc Aillu	6. Sutic-tocco Aillu (generación que salió de la ventana del mismo nombre) 7. Maras Aillu (generación que salió de Maras-tocco) 8. Cuycusa Aillu 9. Masca Aillu 10. Oro Aillu

<sup>176</sup> Ver sobre el tema: REGALADO, 1996a; ROSTWOROWSKI, 1983.

<sup>177</sup> Dados los objetivos de esta investigación, concentrada en la más alta jerarquía cuzqueña, no centraremos nuestra atención en los llamados aillus cuzqueños.

<sup>178</sup> SARMIENTO, 1988, pp. 52-53.

Sobre la participación de la élite en el ejercicio del poder incaico, la historiografía ha centrado su atención, casi exclusivamente,<sup>179</sup> en su influencia en la sucesión, dejando la imagen de que en todos los otros contextos era el inca quien decidía sobre todos los aspectos asociados con el gobierno. Sin embargo, todo parece indicar que, como manifiesta Regalado,<sup>180</sup> la presencia e influencia de la élite en la organización del Tahuantinsuyo fue constante y que el Sapan Inca debía necesariamente negociar con ella dado que los linajes incaicos participaban activamente en las decisiones y labores políticas al interior de la organización incaica.<sup>181</sup>

Según la bibliografía existente, las llamadas panacas incaicas dependían casi exclusivamente de dos situaciones claramente identificadas: la existencia y cuidado del cuerpo de su fundador, que sustentaba su origen y permanencia en la élite, y el prestigio adjudicado a su ancestro, que afianzaba su poder. Evidentemente, la posición de una panaca dentro de la estructura de la élite dependía también de su capacidad para negociar con los distintos sectores de la misma.

De este modo, siguiendo a Sarmiento, se asume que la organización cuzqueña fue construida históricamente y que las panacas fueron formadas cada vez que un nuevo inca era entronizado como

---

<sup>179</sup> Para una postura distinta sobre la participación de la élite en el ejercicio del poder, ver REGALADO, 1987 y 1996a.

<sup>180</sup> REGALADO, 1993.

<sup>181</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2004.

gobernante. Sin embargo, como se ha mencionado, las fuentes sugieren también la existencia de un sistema alternativo. Ese es el caso que Valcárcel destacó en 1925 a partir de la obra de Bartolomé de las Casas. Así, según este cronista, Pachacútec dividió la ciudad sagrada en dos barrios, partes o bandos: Hanan Cuzco y Rurin Cuzco y luego hace una subdivisión en cada una de estas parcialidades, identificando cinco sectores en cada una de las parcialidades. Conviene citarlo en extenso:

Lo primero que cerca de esto hizo, fué dividir toda la ciudad del Cuzco, que ya era muy populosa, en dos barrios o partes o bandos. El uno y más principal llamó Hanancuzquo, que quiere decir "la parte o barrio o bando de arriba del Cuzco"; a la otra puso nombre Rurincuzquo, que significa, "la parte o barrio de abajo del Cuzco". El barrio y parte Huanancuzquo, que era el principal, subdividió en cinco barrios o partes: al uno y principal nombró Capac aylo, que quiere decir "el linaje del Rey"; con éste juntó gran multitud de gente y parte de la ciudad, que fuesen de aquel bando; al segundo llamó Ñaca panaca; el tercero Cucco panaca; el cuarto Aucayllipanaca, el quinto Vicaquirau panaca; a cada uno de los cuales señaló su numero grande de gente, y así repartió por bandos toda la ciudad. Del primer barrio o bando hizo capitán a su hijo mayor

y que le había de suceder en el reino; el segundo y tercero señaló a su padre y descendientes por la línea transversal; el cuarto a su abuelo y descendientes también por la línea transversal; el quinto a su visabuelo, por la misma línea. Asimismo la parte y bando segundo y principal de la ciudad que llamó de Rurincuzco, barrio de abajo del Cuzco, subdividió en otras cinco partes o parcialidades: a la primera llamó Uzcamayta, y de éste hizo capitanes a los descendiente del segundo hijo del primer Rey Inga; a la segunda nombro Apomaytha, de la cual constituyó capitán y capitanes al segundo hijo y descendientes del segundo Inga; a la tercera parcialidad o bando puso nombre Haguayni, del cual nombró por capitán y capitanes al segundo y descendientes del tercero Inga; al cuarto barrio nombró Rauraupanaca, cuya capitanía encomendó al segundo hijo y descendientes del cuarto Inga; al quinto barrio llamó Chimapanaca, y dióle por capitán y capitanes al segundo hijo y sus descendientes del quinto Inga.<sup>182</sup>

Las Casas menciona también que Pachacútec señaló capitanes para cada uno de estos "barrios" y los asignó a sus ancestros y sus respectivos descendientes así como a los descendientes de los incas anteriores y sus

---

<sup>182</sup> LAS CASAS, 1948, pp. 90-91.

respectivos familiares. Evidentemente cada uno de los barrios, que hoy llamaríamos panacas, asociados con determinados incas o sus descendientes, estarían integrando también a todos los familiares del fundador, "descendientes en línea transversal" según el citado cronista. Así, en una organización presidida por el Sapan Inca, en Hanan Cuzco, Pachacútec habría entregado el primer barrio a su hijo, el segundo y tercer barrio a su padre, el cuarto a su abuelo y el quinto a su bisabuelo respectivamente. En el caso de Rurin Cuzco, la situación habría sido otra en opinión de las Casas, pues cada barrio estaba encargado a los segundos hijos de los incas anteriores, desde el primero al cuarto. Es curioso el sistema que propone Las Casas y que se reproduce en el siguiente cuadro, pues presenta una clara diferenciación entre el sistema de reparto del poder entre cada una de las parcialidades del Cuzco, situación que puede explicarnos un tema aún no resuelto en la historiografía incaica, el de la sucesión, dadas las constantes contradicciones sobre el sistema sucesorio incaico que aparecen en las fuentes.<sup>183</sup> A continuación se presenta un cuadro que resume la

---

<sup>183</sup> Aún cuando la temática de este capítulo no permite extendernos sobre el tema sucesorio, que trabajaremos en el siguiente, se debe mencionar que pese a que exista cierto consenso acerca de la "habilidad" como criterio predominante en la sucesión, las fuentes proporcionan imágenes aparentemente contradictorias sobre el modo de acceso al poder, las mismas que pueden resolverse desde una perspectiva que asuma la sucesión de modo paralelo pues es claro que existieron dos sectores diferenciados en la élite incaica Hanan y Rurin y que, pese a manejarse al interior de la hipótesis de la dualidad, quienes estudian la sucesión no la han resuelto desde este mismo marco teórico. Sobre el tema de la sucesión, ver por ejemplo: REGALADO, [1993] 1996 y ROSTWOROWSKI, 1983.

información que proporciona Las Casas, el mismo que se completa con los nombres de los incas, según la relación tradicional de reyes, con los que estaría relacionado cada grupo y que correspondería a su ancestro fundador.

Hanan Cuzco	Encargado/ Ancestro	Rurin Cuzco	Encargado /Asociado con
1. Cápac Aillu	Su hijo (Túpac Yupanqui)	1.Usca Mayta	El segundo hijo del primer inca (Manco Cápac)
2. Ñaca Panaca	Su padre (Huiracocha)	2.Apomayta	El segundo hijo del segundo inca (Sinchi Roca)
3.Cucco Panaca	Su padre (Huiracocha)	3.Huaguani	El segundo hijo del tercer inca (Lloque Yupanqui)
4.Aucaylli Panaca	Su abuelo (Yahuar Huaca)	4.Raura Panaca	El segundo hijo del cuarto inca (Maita Cápac)
5.Vicaquirau Panaca	Su bisabuelo (Inca Roca)	5.Chima Panaca	El segundo hijo del quinto inca (Cápac Yupanqui)

Es preciso detenerse en dos detalles claves según el sistema que presenta Las Casas. Por un lado, el hecho que esta relación aparentemente sería reorganizada ante la presencia de un proceso sucesorio, en el que el nuevo inca reordenaría todo el sistema a partir del parentesco con él. Asimismo, conviene mencionar algo que desarrollaremos más adelante y es la identificación de Cápac Aillu con

Túpac Yupanqui pues si seguimos el sistema planteado por Las Casas, él estaría encargado de este grupo únicamente mientras sea asociado como hijo del inca y que, apenas otro personaje asumiera el mando, Cápac Aillu debería ser dirigido por el hijo del nuevo inca reinante. Al respecto, recordemos que Valcárcel identificaba a este grupo como una suerte de ‘panaca reinante’ o aillu principal. A nuestro entender sin embargo, y como explicaremos más adelante, Cápac Aillu sería el nombre genérico de la nobleza incaica, el mismo que estaría integrado por grupos asociados con cada uno de los incas convertidos en ancestros. Esta sería la razón por la que las probanzas coloniales presentadas por nobles incaicos, como la mencionada *Probanza de los Incas nietos de conquistadores*, como un medio de demostrar su origen noble, afirmarían pertenecer a este grupo. Asimismo, la razón por la que la historiografía identifica a Cápac Aillu con el linaje de Túpac Yupanqui, correspondería únicamente al momento recordado por los nobles incaicos, la división de la ciudad por parte de Pachacútec, donde el jefe del grupo era Túpac Yupanqui. Esta situación, unida a la evidente historización de los incas realizada por Sarmiento, explicaría la división en panacas y la identificación de Cápac Aillu exclusivamente con Túpac Yupanqui quien, a nuestro entender, dejó de ser el ‘capitán de este aillu’ en el momento en que se ciñó la borla.

Información similar a la que presenta Las Casas es la que nos ofrece Gutiérrez de Santa Clara, quien afirma que Túpac Yupanqui:

... fue el primer Inga que comenzó hacer la fortaleza del Cuzco, aunque otros viejos dicen que Pachacuti Capac Inga la comenzó edificar cuando tuvo las competencias con el gran curaca del Cuzco, y que no la pudiendo acabar la dexó y que después este Topa Inga Yupangue la añadió mucha parte, desde donde dava mucha guerra al gran curaca. Asimismo dividió la ciudad en dos barrios grandes: el uno y el más principal llamó Annan Cuzco, que quiere decir el barrio de arriba del Cuzco y el otro se llamó Hurin Cuzco, que significa el barrio de abaxo. Hecho esto repartió el barrio de arriba en cinco partes: al primero y más principal llamó Aylllo cappa, que quiere decir el barrio del linaje del Inga; el segundo se llamó Yña Capañaca [Iñaca panaca], la tercera Cuccopanaca [Sucso panaca]; la cuarta Yllipanaca [Aucalli panaca], y la quinta Cumapanaca [Suma panaca]; y a cada uno destes barrios señaló número de gente para que, como vecinos perpetuos, estuviesen en el. Del primer barrio hizo capitán y señor a un hijo que tenía que le había de

suceder en el reino; el segundo y el tercero señaló para sus descendientes por línea transversal; el cuarto a su abuelo y decendientes; el quinto a su bisabuelo. El otro barrio segundo, que era la otra parte de la ciudad de abaxo, repartió en otras cinco partes: a la primera llamó Uzcamayta [Usca Mayta] y desta hizo capitán a los descendientes del segundo hijo del primer Inga que reinase después dél; la segunda nombró Appomayta [Apo Mayta], de la cual constituyó por capitán al hijo segundo del segundo Inga. Y por esta orden mandó que en el tercero, cuarto y quinto barrio sucediesen en la administración los segundos hijos del tercero, cuarto y quinto Inga, aunque después no creció este imperio por la entrada que hicieron los españoles en la tierra.<sup>184</sup>

Por su parte, Fray Martín de Murúa, en un capítulo sin numerar ubicado entre el segundo y el tercer capítulo según la edición preparada por Manuel Ballesteros en el 2001 a partir del conocido "Manuscrito Wellington",<sup>185</sup> titulado *Del primer rey ynga Mango Capac, padre y genitor, de quien procede y se derivan todos los demás y de sus maravillosos hechos*, presentaría también una información similar, la que

---

<sup>184</sup> GUTIERREZ DE SANTA CLARA, III, 214, citado por ZUIDEMA, 1995, p. 224.

<sup>185</sup> MURÚA, [1616] 2001.

transcribimos para poder identificar una tendencia distinta a la presentada por Sarmiento y asumida por la historiografía. En ese sentido, refiriéndose también a Pachacútec, afirmaba el mercedario que:

Lo primero que hizo fue reducir a policía la dicha ciudad, dando forma de pueblo a lo que antes era chacarras o caseríos, partiéndola en dos ayllos o barrios, como se dirá en la discreción de la dicha ciudad del Cuzco, con que autorizó su persona y se hizo respetar más de la gente popular. Nombró por capitán a su hijo Sinchiroca de uno de los ayllos en que repartió, que después de sus días le había de suceder en la corona. Los demás los repartió entre sus descendientes por línea transversal, haciendo ley que los hijos segundos de los Yngas viviendo sus padres gobernasen los ayllos y parcialidades, como cabezas y capitanes generales.<sup>186</sup>

Asimismo, Fernando de Montesinos ofrece, sobre las panacas, una información similar la que presenta el padre Las Casas; mientras que Bernabé Cobo nos trae una postura intermedia entre la versión dinástica de Sarmiento y la que ofrecen textos como los de Murúa y el obispo de

---

<sup>186</sup> MURÚA, [1616]2001, pp. 42-43.

Chiapas.<sup>187</sup> Así, como es evidente, son dos las explicaciones que ofrecen las fuentes coloniales acerca de la división de la élite incaica. Por un lado la formación de grupos dinásticos de manera histórica, y de otro, aquella que presenta un sistema cambiante en la que todo se reordena según el parentesco con el inca reinante. Queda claro además que en ningún caso se encuentra en la documentación colonial ninguna referencia a que estos grupos deban etiquetarse como panacas. Evidentemente, al parecer, tanto Las Casas como Gutiérrez de Santa Clara, Fray Martín de Murúa y Fernando de Montesinos manejaron una fuente común, quizás la crónica aún hoy extraviada de Cristóbal de Molina. De hecho, aunque Las Casas nunca estuvo en el Perú, se sabe de su vinculación con textos de la época y de su preocupación por documentarse sobre el área andina. El solo hecho de que escriba Rurin Cuzco, en vez de Urin Cuzco, de la

---

<sup>187</sup> Sobre las panacas, Montesinos afirma que, "Lo primero que acordó, fué dividir la ciudad del Cusco, que ya era muy populosa y de soberbios edificios, que habían comenzádose en tiempo de su padre, en dos barrios, que distinguió: al principal mandó llamar *Hanan Cusco*, que quiere decir Cusco-arriba, o el barrio de arriba; al otro llamó *Urin Cusco*, que significa el Cusco-inferior, o el barrio de abajo. El primer barrio dividió en cinco calles o seis, y dió el gobierno dél al hijo heredero, y llamóle *Capac Ayillo*, que quiere decir la parcialidad más principal. Pobló este barrio de todos estados y gentes, y a las calles puso sus nombres. Al barrio segundo, llamado Urin Cusco, repartió en otras cinco o seis calles, y el gobierno dél dió al hijo segundo, y le pobló de diversas gentes. [...] Esta distribución y división mandó el Inti Capac que se hiciese en todas las ciudades de su reino [...] y asimismo mandó que su reino se dividiese en las partes, llamando al medio de él *Hanan Sayac* y al otro medio *Urin Sayac*, que quiere decir los de la parte superior y los de la inferior." MONTESINOS, 1930, pp. 22-34. Asimismo, la versión de Cobo es la siguiente: "Usaron todos éstos reyes fundar cada uno su linaje y familia, por esta forma: que sacando el príncipe que sucedía en el reino a su padre, los otros sus hermanos se reputaban por ser de un linaje, cuya cepa era el rey su padre; no entrando en esta cuenta y familia el príncipe heredero, porque como rey futuro, había de ser cabeza y principio de otra nueva familia, y cada linaje éstos tenía su propio nombre". COBO, lib. 12, cap. 4, 1890, 05, tomo III p. 131. Citado por ROWE, 2003 p. 81.

misma forma que Molina, parece indicar que tuvo acceso a fuentes confiables en cuanto a la manera de escribir quechua.<sup>188</sup>

### 3.1.3 En búsqueda de una etimología de *panaca*

Varias son las explicaciones que la historiografía ha otorgado a la voz *panaca*. Conviene recopilar aquí las que se han mencionado hasta el momento y compararlas con las que se encuentran en los textos coloniales a fin de buscar una explicación al término. Así, Tom Zuidema las define como: “el grupo o unidad de hermanos con sus hermanas descendientes de un antepasado masculino en una línea masculina de hombre y línea femenina de mujeres por cuatro generaciones”.<sup>189</sup> Por su parte, María Rostworowski, asumiendo una identificación ‘matrilineal’ para estos grupos, asume con Zuidema que, dadas las características femeninas del término *pana* (hermana), cada hombre pertenecería al grupo de su hermana por lo que sus hijos no podrían clasificarse con él, aunque esta autora no resuelve cuestiones centrales acerca de la manera

---

<sup>188</sup> Aún cuando las ediciones de Molina consignen Hurin Cuzco, la consulta directa con el manuscrito no deja ninguna duda sobre el hecho de que esto se debe a una mala lectura de Rurin, claramente en el original ubicado en la Biblioteca Nacional de Madrid. Para una explicación sobre la naturaleza de Rurin Cuzco y su identificación como un espejismo léxico ver CERRÓN-PALOMINO, 2002.

<sup>189</sup> ZUIDEMA, [1964]1980, p. 77. Posteriormente, en 1991, y aunque en otros trabajos retornó a su idea inicial de 1964, este autor manifiesta que las panacas estaban constituidas por las mujeres secundarias del inca y sus descendientes. Esta propuesta, por cierto más cercana a la que aquí se plantea, no explica la situación de los hijos de los hombres nobles con mujeres nobles. ZUIDEMA, 1991.

en que cada uno de los nobles cuzqueños se identificaba con estos grupos.<sup>190</sup> Adicionalmente, como se mencionó, Valcárcel afirmaba que *Pana-kak* podría leerse como "...la que es hermana..." sin explicar la presencia de varones al interior de estos grupos.<sup>191</sup>

Ahora bien, el escudriñamiento de este término en las fuentes coloniales nos otorga mayores precisiones sobre el significado de *panaca*. Para Sarmiento de Gamboa, *panaca* significaba 'descender' por lo que entiende frases como *chima panaca aillo* como 'el linaje que desciende de Chima', el primer responsable del grupo en su versión de la formación histórica de las panacas.<sup>192</sup>

Como es sabido, hay en quechua dos términos que corresponden al significado de 'hermana': *pana* y *ñaña*. El varón llama *pana* a su hermana, mientras que la mujer le dirá *ñaña*. Paralelamente, *huauque* y *tora* corresponden a 'hermano', por lo que el varón llama *huauque* a su hermano, mientras que la mujer lo llama *tora*.<sup>193</sup> A su vez, dada la inexistencia de términos para identificar a los colaterales, éstos mismos se aplicarán para nombrarlos. Según el propio González Holguín: "...todos los primos hermanos, y segundos y terceros se llaman desta misma manera como hermanos y hermanas *huauque, ñaña, pana, tora*, con los

---

<sup>190</sup> ROSTWOROWSKI, 1993, p. 138 y ss.

<sup>191</sup> VALCÁRCEL, 1925, p. 38.

<sup>192</sup> SARMIENTO, 1988, pp. 63-64.

<sup>193</sup> GONZÁLEZ HOLGUÍN, 1975.

nombres de hermanos, que no hay de primos”.<sup>194</sup> Es por eso que el mismo González Holguín, esta vez en el *Vocabulario*, al señalar el significado de *pana*, lo extiende a los colaterales: “pana: hermana del varón, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linaje o conocida”.<sup>195</sup> No se encuentra, sin embargo, en los diccionarios coloniales, ninguna definición de *panaca* como ‘linaje’ o ‘grupo de parentesco’, la que sí corresponde, sin ninguna duda, al término *aillu*. En ese sentido, Fray Domingo de Santo Tomás identifica tanto ‘linaje’ como ‘familia’ con la voz *aillu*.<sup>196</sup>

En la búsqueda de una descripción etimológica para *panaca*, dado que ésta no es registrada en ningún diccionario colonial, para su reconstrucción se debe partir necesariamente de la raíz nominal *pana* que refiere a la ‘hermana’ cuando el que habla es un varón. En este sentido, en la probable formación de *panaca*, la incompatibilidad de la raíz nominal *pana* con la marca de agentivo /q/ hace imposible la formación de *pana(q)*, pues esta marca agentiva exige la presencia de un verbo. Así, la necesaria verbalización de la raíz nominal puede realizarse con el auxiliar /ka-/ (‘ser’).<sup>197</sup> Con la presencia de este auxiliar se hace posible admitir el agentivo *q* para formar la construcción /pana-ka-q/. A

---

<sup>194</sup> GONZÁLEZ HOLGUÍN, 1989, citado por CERRÓN-PALOMINO, 1993, p. 251.

<sup>195</sup> GONZÁLEZ HOLGUÍN, 1975.

<sup>196</sup> DOMINGO DE SANTO TOMÁS, 1951.

<sup>197</sup> El uso del /ka/ era compartido entre quechuahablantes y aimarahablantes en el siglo XVI.

partir de esta forma, debido al uso frecuente de la expresión se produce el desgaste del auxiliar /-Ka/, llegando incluso a desaparecer, para dar *pana-q*; es ésta forma la que recibe finalmente la vocal paragógica, obligatoria en el aimara, como resultado de la influencia de esta lengua. De otro lado, la presencia de la vocal /a/ final se puede explicar por la exigencia, en el aimara, de una vocal final en las palabras acabadas en consonante. Así llegamos a *pana-ka-q(a)*, cuyo significado sería “las que son hermanas de...”. De esta forma, la construcción quedaría finalmente como *panaq(a)*, que por cierto nunca tendría el significado de ‘linaje’ y, en consecuencia, como intuía Valcárcel, construcciones del tipo *chima panaca aillu*, referirían a ‘las que son hermanas de Chima’. Por su parte, frases como *Iñaca Panaca*, podrían vincularse o con una redundancia, dado el significado de ‘hermana’ para ambos términos en quechua y aimara respectivamente, o responder a una cuestión estilística, explicada también por la cercanía entre el quechua y el aimara.<sup>198</sup>

Así, si entendemos que la voz *panaca* está asociada, únicamente, con las mujeres nobles, con las que son ‘pana’ –pues se definen a partir del parentesco con alguno de los incas anteriores convertidos en ancestros–, se puede entender la filiación matrilineal de la más alta nobleza dentro de un sistema que asocia la poliginia incaica con un

---

<sup>198</sup> La explicación de la reconstrucción de la voz *panaca* fue hecha por Rodolfo Cerrón-Palomino en una muy gentil comunicación personal en el 2005. Asimismo, un adelanto de esta explicación de la estructura de la nobleza incaica, aunque con menores detalles, puede encontrarse en: HERNÁNDEZ ASTETE, 2008.

sistema patrilineal de parentesco en el que se incorporan elementos matrilineales según la hipótesis manejada por Rodicio.<sup>199</sup> De este modo, sólo integraban la nobleza cuzqueña más alta aquellos hombres y mujeres que descendían de una ‘pana’, pues los hombres del grupo, incluyendo al inca, tenían hijos también con mujeres que no formaban parte de la gran nobleza cuzqueña. Así, la pertenencia de un varón al ‘linaje real’, a la nobleza, se explica por ser hijo de una mujer noble, mientras la condición noble de la mujer está asegurada por su caracterización como “hermana de...” un inca. Solo ellas, a quienes identificamos como ‘panas’<sup>200</sup> otorgaban el estatus de noble a sus descendientes directos puesto que, por lo que se sabe hasta el momento, la poligamia fue una prerrogativa de los varones. De este modo, un inca, o cualquier descendiente del mismo, podía tener hijos con varias mujeres, pero sólo los hijos de las mujeres nobles integraban la nobleza. Por su parte, todas las mujeres de la élite, hijas también de padres nobles, a las que denominamos ‘panas’, constituían grupos de parentesco asociados con cada uno de los sectores del poder cuzqueño, y afirmaban su autoridad –y su nobleza– por el parentesco con alguno de los incas, a quienes rendían culto. Los aillus formados a partir de estos grupos de mujeres serían los que la

---

<sup>199</sup> RODICIO, 1980, pp. 183 y 204. Aunque en esta investigación se asume el carácter patrilineal de la familia incaica, al que se han incrustado rasgos matrilineales, un análisis del parentesco incaico según diversos modelos puede encontrarse en: CUNOW, 1929; LOUNSBURY, 1978 y ZUIDEMA, 1980.

<sup>200</sup> Se identifica como "pana" a la mujer noble incaica atendiendo al significado de "hermana de un varón" que tiene este raíz nominal en quechua.

historiografía ha denominado ‘panacas’, salvo los casos de Cápac Aillu y Hatun Aillu que, como se ha mencionado, no tienen la voz *panaca* en su denominación y cuyas características exploraremos en el siguiente apartado.

#### 3.1.4 Una explicación para la estructura de la nobleza incaica

Si se asume la explicación anterior, como se ha señalado, quedan fuera de la caracterización como ‘panacas’ tanto Cápac Aillu como Hatun Aillu. Empecemos entonces por buscar una explicación para la composición de Cápac Aillu. Aquí vale la pena recordar el interés de Valcárcel en otorgar un mayor rango a Cápac Aillu, al punto de asociarlo con una suerte de realeza o panaca principal, protagonismo que Zuidema también le ha otorgado en varios de sus trabajos, aunque sin dejar de clasificarlo dentro del sistema de diez panacas.<sup>201</sup>

Ahora bien, si atendemos exclusivamente al significado de *Cápac Aillu*, evidentemente debemos pensar en algo como: "... el aillu de los cápac, de los ricos, los poderosos...". Con esta explicación, se puede asumir, sin temor a equivocarnos, que Cápac Aillu era únicamente el nombre genérico de la más alta nobleza incaica, la llamada realeza, por lo que cobra sentido entonces que, en las probanzas coloniales que se

---

<sup>201</sup> VALCÁRCEL, 1925; ZUIDEMA, 2004.

mencionó anteriormente, los nobles incaicos estén interesados únicamente en mostrar su filiación con Cápac Aillu.<sup>202</sup> Es decir, su condición de nobles. En este sentido entonces, podríamos deducir que en la época de predominio incaico, el grupo de nobles era llamado Cápac Aillu, y que era de este aillu de donde salían los gobernantes y los distintos rangos de mayor autoridad cuzqueña. Asimismo, al interior de este grupo, existirían una serie de sub-grupos integrados, en principio, por las hermanas de un inca reinante y los descendientes de las mismas. Estos serían los diversos aillus caracterizados hasta ahora como panacas y cuya significación corresponde con los aillus de las hermanas de cada inca y sus descendientes. Como se ha mencionado, para ser noble, para integrar Cápac Aillu, era necesario descender de una de las 'pana' y de un varón noble evidentemente.

Esta probable estructura cuzqueña fue, como manifiesta Duviols,<sup>203</sup> poco difundida por los propios incas en la época colonial pues, sometidos a las reglas dinásticas españolas en búsqueda de mercedes, no

---

<sup>202</sup> Es también importante mencionar que, por ejemplo, en la documentación cuzqueña que publicara Roberto Levillier y que recoge la información de importantes descendientes de los incas en el siglo XVI, ninguno de ellos se identifique como perteneciente a una "panaca", aunque siempre se asocian con uno de los incas reinantes. Por ello, es común encontrar referencias como las que presentan quienes declararon en el Cuzco el 17 de junio de 1571 y se identifican como: Don Pedro Roca, curaca del pueblo de Calgua y del aillu de Pachacuti Inga Yupangui. LEVILLIER, 1940, p. 149. Don Francisco Topa Yupangui y Martín Matau Yupanqui, descendientes de Pachacutec. LEVILLIER, 1940, p.149. Hernán Gómez Poma Gualpa, descendiente de Jaguar Guacac Inga Yupangui. LEVILLIER, 1940, p.150 y Don Felipe Yamean (sic) y Topa Yupangui descendientes de Huiracocha Inca. LEVILLIER, 1940, pp. 152-153.

<sup>203</sup> DUVIOLS, 1980.

consideraron importante explicar su propio sistema. Notamos, sin embargo, rastros de esta estructura en las fuentes coloniales, las mismas que, sin ninguna duda, nos han permitido rastrear las estructuras incaicas. Ese es por ejemplo el caso de Juan de Betanzos, en cuya obra se puede apreciar claramente la importancia de Cápac Aillu sobre el resto de los aillus cuzqueños aún cuando asuma su filiación con Túpac Inca, evidentemente enraizada a partir de los últimos recuerdos de la propia jerarquía incaica:

Mandó Topa Ynga Yupanque, después de la muerte de su padre, que ninguno de los descendientes de este Inga Yupanqui llamaron desde entonces hasta hoy Capac Aylo Ynga Yupanque Haguaymin, que dice linaje de reyes descendientes y nietos de Ynga Yupanque, y estos son los más sublimados y tenidos en más entre los del Cuzco, que otro linaje ninguno [...] y como andando el tiempo fueron multiplicando esta generación de orejones, hubo y hay el día de hoy muchos que hicieron cabezas y nombra días como mayorazgos, y tomaron apellidos diversos, casándose con mujeres que no eran de su linaje. Y viendo esto los de Inga Yupanque, ordenaron que los que ansi mezclaban sangre ajena que apellidasen nuevos

apellidos y sobrenombre, para que ellos pudiesen limpiamente nombrarse Capac Ayllu y descendientes de Ynga Yupanque. Y como viniesen los españoles todo esto se acrecentó que así los unos como los otros se nombran de aquel linaje.<sup>204</sup>

Se nota claramente en el párrafo anterior la confusión existente acerca de la estructura de la élite y la necesidad de su reconstrucción, la misma que se hizo, como se ha venido mencionando, a partir de la configuración de una historia dinástica preparada por Sarmiento y convenientemente asumida por los nobles cuzqueños desde el siglo XVI. Sin embargo, con absoluta claridad, el propio Inca Garcilaso nos muestra la caracterización de Cápac Aillu con el único significado de “Aillu noble”:

...eran diferentes linajes, siendo todo uno, como lo dan a entender los indios con llamar a todos aquellos ayllus divididos. *Capac Ayllu* que es linaje augusto de sangre real...<sup>205</sup>

En otro momento, el mismo Garcilaso afirma, refiriéndose a Huaina Cápac y comentando las razones por las que lleva en su nombre la partícula “cápac”, que es rico: “no de bienes de fortuna, sino de excelencia y grandezas de ánimo; y de allí quedó aplicarse este nombre solamente a las casas reales que dicen Capac Ayllu, que es la generación

---

<sup>204</sup> BETANZOS, 1987, p. 150.

<sup>205</sup> GARCILASO, 1965, p. 259.

y parentela real...".<sup>206</sup> Finalmente, el célebre historiador, describiendo la ciudad de Cuzco, comenta que en el lugar amplio que hay entre la calle San Agustín y el arrollo que deciede de Sacsaihuaman:

En aquel espacio largo y ancho vivían los Incas de la sangre real, divididos por sus *ayllus*, que es linajes, que aunque todos ellos eran de una sangre y de un linaje, descendientes del rey Manco Capac, con todo eso hacían sus divisiones de descendencia de tal o tal rey, por todos los reyes que fueron, diciendo "Estos descienden del Inca Fulano y aquéllos del Inca Zutano, y así todos los demás". Y esto es lo que los historiadores españoles dicen en confuso, que tal inca hizo tal linaje, y tal Inca otro linaje llamado tal, dando a entender que eran diferentes linajes siendo todos uno, como lo dan a entender los indios con llamar en común a todos aquellos linajes divididos Capac Ayllu, que es linaje Augusto de sangre real; también llamaron Inca sin división alguna a los varones de aquel linaje, que quiere decir varón de sangre real, y a las mujeres *Palla* que es mujer de la misma sangre real.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 259.

Con esta caracterización queda evidenciada la estructura de la élite que venimos mencionando en la que la más alta nobleza cuzqueña recibía el nombre de Cápac Aillu, el mismo que estaba dividido en los aillus que la historiografía ha denominado “panacas” y que se agrupaban en torno a cada uno de los incas reinantes momificados, y a las mujeres nobles emparentadas con este ancestro y sus descendientes. Asimismo, el aillu mayor, Cápac Aillu, tenía como jefe a quien estaba destinado a suceder al soberano.

Finalmente, queda por explicar el caso de Hatun Aillu que, como se mencionó líneas arriba, la historiografía asocia, no sin discrepancias, con Pachacútec, como una suerte de subdivisión de Iñaca Panaca. Es importante recurrir otra vez al significado literal del término: el de ‘Aillu grande’. En este sentido podríamos suponer una suerte de nobleza de menor rango que Cápac Aillu (quizás los llamados incas de privilegio) en la que se estaría integrando a todos los descendientes de nobles en mujeres no incas. La clave está en el texto del propio Pedro Sarmiento de Gamboa, quien al hablar de Pachacútec, menciona que éste:

Tuvo cuatro hijos legítimos en su mujer Mama Anahuarqui, tuvo cien hijos varones y cincuenta hijas bastardas, a los cuales, por ser muchos, llamó Hatun

Ayllu, que quiere decir "gran linaje". Llámase por otro nombre este linaje Inaca Panaca Ayllu.<sup>208</sup>

Así, pese a la necesidad de Sarmiento de construir linajes para los incas a modo de dinastías, deja también claro el origen de los integrantes de Hatun Aillu, el grupo de descendientes de los incas en mujeres no nobles, o de las élites locales, condición que debió tener por ejemplo Paullu Inca. Finalmente, y como una probable explicación a la última parte de la cita anterior donde queda clara la identificación de Hatun Aillu con Iñaca Panaca, dentro de los descendientes de los incas en mujeres de las diversas élites provinciales, *hatun* remite a los hombres e *iñaca* a las mujeres, aunque esto último queda pendiente de investigación.<sup>209</sup>

Con esta explicación, la nobleza cuzqueña –cantera de la autoridad en el mundo prehispánico– estaría integrada por Cápac Aillu, comandado por el hijo del gobernante de turno –según las Casas–, e integrada por grupos de poder asociados por línea materna con los antiguos gobernantes –las llamadas panacas–. Asimismo, Hatun Aillu correspondería a los descendientes de los nobles en mujeres no incas,

---

<sup>208</sup> SARMIENTO, 1988, 126.

<sup>209</sup> Resulta pertinente mencionar que en la última reformulación de su propuesta sobre las panacas, Tom Zuidema considera que Hatun Aillu e Iñaca Panaca constituían un mismo grupo de parentesco originado a partir de los descendientes del Inca en mujeres no incas, a las que clasifica simultáneamente como "panas" (en tanto las considera 'hermanas' del Inca) e *Iñacas*. Zuidema, 2005, p. 41. Es necesario mencionar sin embargo que esta reformulación contradice también su propuesta de considerar a las llamadas panacas como sub-divisiones de Hatun Aillu, dado que, aunque otorga un rango superior a Cápac Aillu, continúa clasificándolo como una "panaca".

condición que recuerda el modelo tripartita de Zuidema en el que Collana identificaría a Cápac Aillu, Payan a Hatun Aillu y, finalmente, Cayao a las élites locales, las que, para acceder al poder cuzqueño, establecían vínculos de parentesco con los incas, tema por cierto bastante documentado por la literatura que se refiere al Tahuantinsuyo. Corrobora esta hipótesis la evidencia léxica presente en el único documento colonial que se preocupa por sistematizar el parentesco incaico, el Vocabulario Anónimo de 1586, donde encontramos *linage* como *aillu*, *linage real* como 'capac aillu' y *linage noble* como "collana hatun ayllu".<sup>210</sup> Asimismo, para el caso de Hatun aillu, aún cuando no dispongamos del texto original, se ha encontrado lo que parece ser la única referencia a los Hatun Cuzcos como grupo paralelo a los de Cápac Aillu. Esta, se encuentra en los documentos que presentara María Joaquina Inca, en el siglo XIX, ante las autoridades coloniales para solicitar mercedes aludiendo ascendencia a la más alta jerarquía incaica. En el expediente que presenta existe una relación de documentos referidos a los incas, enviada por el Archivero Mayor luego de que se le solicitara ubicar las reales cédulas que darían la razón a María Joaquina en cuanto a sus pretensiones económicas. En esta relación, aunque lamentablemente no se consignan mayores referencias, salvo la mención de que podían encontrarse en Simancas, se menciona una: *Provisión dada*

---

<sup>210</sup> ANÓNIMO, 1951, p. 155.

*por el Virrey Don Luis de Velasco a favor de los Yngas Atun Cuzcos, para que no sirban en servicios personales que data de 1603.*<sup>211</sup>

Para terminar la caracterización de la nobleza cuzqueña, interesa vincular la información disponible con las propuestas de la dualidad y la tripartición, que se trabajaron en el segundo capítulo de esta investigación y en el que se reseñaron tanto las implicancias como la importancia de estas propuestas para el mundo andino e incaico. Interesa ahora analizar la relevancia de este planteamiento en lo que se refiere a la nobleza cuzqueña a la luz de la bibliografía disponible y de las evidencias documentales consultadas. Es en ese sentido importante manifestar que Hanan y Rurin Cuzco, los dos sectores en los que, como se ha venido mencionando, se dividía la nobleza incaica, representan una partición que sobrepasa la vida social de la llamada ciudad sagrada y se instala incluso en la propia composición arquitectónica de la ciudad. En términos generales, como se ha venido observando, estos dos grandes sectores son identificados en las fuentes como barrios, y, paralelamente, al igual que el propio Tahuantinsuyo, se subdividían para

---

<sup>211</sup> AGI, México 2346. Cartas y expedientes sobre las pretensiones de doña María Joaquina Inca, natural de Lima, en los reinos del Perú, y vecina de la ciudad de México, de que se le reconozcan sus prerrogativas y derechos como descendiente de los reyes Incas del Perú. 1800-1801. 402 folios.

formar cuatro zonas identificadas generalmente como "canchas": Quinticancha, Chumbicancha, Sayricancha y Yurumbuicancha.<sup>212</sup>

Por su parte, las referencias que disponemos acerca de los gobernantes incaicos nos muestran, constantemente, la presencia de la dualidad en la composición de la elite al presentarlos asociados con uno de los dos sectores o parcialidades en las que se dividía la nobleza cuzqueña, también llamadas Hanan Cuzco y Rurin Cuzco. Estas, han recibido varios tratamientos en la producción bibliográfica. Así, en primer lugar, basados principalmente en la información que presenta el Inca Garcilaso, se identificaron como dinastías sucesivas. Dentro de este planteamiento, identificado como "tradicional", a Rurin Cuzco, supuestamente la primera dinastía incaica, se integraban los gobiernos de Manco Cápac, Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Maita Cápac y Cápac Yupanqui. Paralelamente, la llamada historia tradicional identificó con Hanan Cuzco, la segunda dinastía, los gobiernos de Inca Roca, Yahuar Huacac, Huiracocha, Pachacútec, Túpac Inca, Huaina Cápac y Huáscar o Atahualpa. En el mismo sentido, aún cuando se distancia de la llamada historiografía tradicional sobre los incas, John Rowe mantenía también una postura similar a la mencionada acerca de las parcialidades incaicas

---

<sup>212</sup> SARMIENTO, 1940, p. 40-41. Citado por JULIEN, 2000. Asimismo, ROWE, 1979 constituye un trabajo importante sobre la composición del Cuzco primitivo al constatar, a través del trabajo arqueológico, la información que ofrece Sarmiento de Gamboa. Aún cuando no hay acuerdo en las demarcaciones exactas de los dos sectores en los que se dividía el Cuzco, no hay dudas sobre su bipartición. Un análisis de las distintas propuestas sobre la subdivisión espacial del Cuzco puede encontrarse en PÄRSSINEN, 2003, pp. 205-210.

e identificaba a las llamadas panacas como integradas a cada una de estas parcialidades asociando, con Hanan Cuzco y Rurin Cuzco, cinco panacas o aillus reales y cinco aillus no reales respectivamente.<sup>213</sup>

Paralelamente, una segunda posición sobre este asunto es la que plantearon de manera paralela Tom Zuidema y Pierre Duviols,<sup>214</sup> quienes identifican a Hanan Cuzco y Rurin Cuzco no como dinastías sucesivas sino como sectores de la nobleza a los que pertenecían los dos incas que gobernaron la ciudad de forma simultánea. Es necesario precisar sin embargo que, dentro de los planteamientos de Zuidema y Duviols existe, como veremos en el siguiente capítulo, una discrepancia importante dado que, mientras Duviols argumenta por un co-gobierno entre los incas, Zuidema entiende la presencia de un gobernante y una segunda persona. Evidentemente, en las propuestas de ambos autores, existe cierta preminencia de los Hanan Cuzco frente a los Rurin Cuzco, aún cuando se reconoce una mayor antigüedad para los segundos.<sup>215</sup>

Como se ha venido manifestando, las propias fuentes anuncian la subdivisión de la élite en estos dos sectores. El propio Garcilaso de la Vega, al presentar la versión del origen incaico que los asocia como descendientes de la mítica pareja que saliera de las profundidades del

---

<sup>213</sup> ROWE: 2000, pp. 45 y ss.

<sup>214</sup> DUVIOLS, 1980; ZUIDEMA, [1964] 1995 y 1980.

<sup>215</sup> Las posturas de Tom Zuidema y Pierre Duviols sobre la dualidad en el mando cuzqueño han tenido una importante repercusión en las investigaciones en torno a la nobleza incaica. Sobre este punto volveremos ampliamente en el siguiente capítulo, en el que trabajaremos la figura del inca en función al proceso sucesorio.

Lago Titicaca, Manco Cápac y Mama Ocllo, identifica la división de las parcialidades incaicas como producto de la convocatoria de gente que realizaron de forma paralela el inca y la coya, su mujer. Así, para el ilustre cronista mestizo, quienes fueron reclutados por el inca formarían la parcialidad de Hanan Cuzco y, quienes habían sido reclutados por la coya, la de Rurin Cuzco, identificando claramente una jerarquía entre ambos sectores de la nobleza:

... que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquier preeminencia de lugar y oficio, por haber sido atraídos los del alto por el varón, los del bajo por la hembra.<sup>216</sup>

Información similar acerca de la nobleza y de esta suerte de división jerárquica asociada a papeles sexuales es la que ofrece Pedro Cieza de León quien considera a los Hanan Cuzco como los conquistadores originales del Cuzco y, a los de Rurin, como producto de la práctica del intercambio de mujeres celebrada con uno de los curacas cercanos a la ciudad que concluyó con la creación de otro sector a partir de la incorporación de los nuevos parientes del gobernante.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> GARCILASO, 1965, p. 28.

<sup>217</sup> CIEZA, 1986, p. 97. Estos temas, aún cuando se ha trabajado anteriormente, HERNÁNDEZ ASTETE, 2002, serán ampliamente discutidos en los siguientes capítulos de

Una postura interesante sobre este tema es la que presenta Concepción Bravo,<sup>218</sup> quien, al analizar la información proveniente de un grupo significativo de textos del siglo XVI, concluye en una suerte de postura intermedia entre las reseñadas anteriormente. En ese sentido, Bravo Guerreira identifica la presencia de las dos parcialidades cuzqueñas como el producto de un acuerdo entre los dos grupos que se ubicaron en la misma área y que decidieron, no sin fricciones, compartir el poder y, por lo tanto, compatibilizaron sus tradiciones y compartieron sus historias. De este modo, para Bravo, los Rurin Cuzco, provenientes de Pacaritambo, habrían poblado la zona anteriormente, pero habrían perdido privilegios frente al grupo proveniente del Lago Titicaca y que la memoria colectiva indentificó como los Hanan Cuzco.<sup>219</sup> De esta manera explica también la presencia de dos versiones míticas sobre el origen de los incas, una que los asocia como provenientes de Pacaritambo y descendientes de los cuatro hermanos Ayar y sus esposas, narrada por Juan de Betanzos, y otra, popularizada por Garcilaso de la Vega, que los identifica como originarios del Lago Titicaca y descendientes de Manco Cápac y Mama Ocllo. De este modo, a diferencia de lo que plantea Dick Edgard Ibarra Grasso,<sup>220</sup> quien analiza a los collas y manifiesta que los incas habrían

---

esta investigación. Tanto en lo referente al tema de la dualidad, que se abordará en el capítulo cuarto, como en el siguiente, destinado a analizar el lado femenino del poder.

<sup>218</sup> BRAVO, 1992.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p.20.

<sup>220</sup> IBARRA, 1978.

copiado su mito de origen para hacer la versión de los hermanos Ayar, para Bravo, los Hanan Cuzco no reconstruyen la historia en una tradición oral manipulada sino que transforman la tradición oral en un proceso de integración en el que ocupan el espacio de poder de los Rurin Cuzco y en el que terminan suplantando sus funciones y reduciendo su poder, pero sin suprimirlos de la más alta nobleza cuzqueña.<sup>221</sup>

Como parte de su argumentación, Concepción Bravo analiza las versiones de Polo de Ondegardo y Acosta, que sirvieron de base para la propuesta del correinado de Duviols, y las considera como pruebas de la presencia de esta suerte de dinastías paralelas y no continuadas. Dentro de este planteamiento Hanan Cuzco integraría a los forasteros y conquistadores, mientras que Rurin Cuzco a los supuestos originarios y conquistados. Paralelamente, los Rurin Cuzco asociarían su origen con la cueva de Guanacaure<sup>222</sup> y los conquistadores foráneos originados en el altiplano lacustre, se constituyen como los adoradores del sol. Evidentemente, esta tradición fue codificándose con el tiempo pues los miembros de los dos sectores de la nobleza se consideraban, en el siglo XVI, como adoradores del sol y descendientes del primer inca. Asimismo, al parecer, podría pensarse también que, aún cuando en un primer momento estos sectores estuvieron perfectamente divididos, las

---

<sup>221</sup> BRAVO, 1992 p. 27.

<sup>222</sup> Es necesario mencionar que la llamada huaca de Guanacaure tenía un rol protagónico en los rituales cuzqueños y ocupaba un lugar preferente, equiparable con el sol.

fronteras sociales se fueron flexibilizando con el tiempo por lo que, como veremos más adelante, Huascar Inca pudo manifestar su voluntad de dejar a los Hanan Cuzco para convertirse en Rurin Cuzco. De este modo, lo que en algún momento se definió probablemente por nacimiento, se convirtió luego en una posición intercambiable, quizás luego de la recreación de la dinastía identificada en las crónicas con el gobierno de Pachacútec.

Con esta propuesta de Bravo, se puede entender mejor la afirmación de Garcilaso recogida por Zuidema acerca de que los de Rurin Cuzco eran considerados como hermanos secundarios de los de Hanan Cuzco. En ese sentido, Bravo presenta la necesidad de entender la información del parentesco en términos más laxos que identifica como una suerte de parentesco jerárquico y no genealógico. Así, como manifiesta la autora: "... parece más verosímil que los *hurin* fueran de un linaje procedente de Pacarectambo y precedieran en una generación a los de *Hanan*, llegados del Altiplano del Titicaca..".<sup>223</sup> De este modo, mientras que en la postura de Zuidema, el parentesco expresaría la estratificación social, para Bravo, es la estratificación social "per se" la que se expresa en términos de parentesco.<sup>224</sup> Una prueba adicional a la

---

<sup>223</sup> BRAVO, 1992, pp. 30-36.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 37. Es necesario manifestar que con este planteamiento de un parentesco jerárquico se pueden entender muchos de los problemas que la historiografía ha tenido al analizar a la sociedad incaica bajo las pautas del parentesco. A manera de ejemplo puede señalarse tanto la identificación del Inca Rurin como una suerte de hermano

posición de Bravo es el hecho cada vez más comprobado de que los incas manejaran, de manera paralela, el quechua y el aimara. Este último, considerado por Rodolfo Cerrón-Palomino como la llamada lengua secreta de los incas.<sup>225</sup> En ese sentido, tal como manifiesta Hiltunen,<sup>226</sup> es probable que los Hanan Cuzco fueran hablantes de quechua y que los Rurin Cuzco de aimara o de una variante del puquina y que, con el tiempo, ambos grupos manejaran las dos lenguas. La evidente yuxtaposición de las lenguas entre los señores del Cuzco es un argumento más para considerar la validez de la propuesta de Bravo Guerreira sobre el paralelismo de las dinastías lo que, como veremos más adelante, explica también la presencia de dos incas en el gobierno.

Así las cosas, la nobleza cuzqueña, identificada como Cápac Aillu, estaría subdividida en dos sectores: Hanan y Rurin Cuzco los que, a su vez, articulaban a los aillus reales que la historiografía ha venido denominando como panacas.

Por otra parte, en el tejido social cuzqueño, además de las representaciones de la dualidad y la cuatripartición que se han mencionado, existen también distintas referencias acerca de una división tripartita, la misma que, como se resaltó en el segundo capítulo de este

---

menor del proveniente de Hanan como la ya superada idea de la coya como hermana del inca sobre la que volveremos en el capítulo cinco. Se debe manifestar también que en una de sus reelaboraciones sobre el tema, en 1991, Tom Zuidema asumió que los rangos jerárquicos podían también explicarse en términos del parentesco. ZUIDEMA, 1991, p. 47.

<sup>225</sup> CERRÓN-PALOMINO, 1998.

<sup>226</sup> HILTUNEN, 1999.

trabajo, forma también parte del mismo sistema. En este aspecto, destaca por ejemplo la existencia de tres grupos de nobles al interior de la más alta jerarquía social, la misma que es encabezada por los integrantes de Cápac Aillu y Hatun Aillu considerados descendientes directos de los incas reinantes y que han sido identificados por diversos autores con la supuesta categoría de " *intipchurin* " o hijos del sol. Esta primera clase social, se distinguiría de los llamados "caca cuzcos" cuya pertenencia al grupo se asocia a partir del parentesco extendido pues se trata de los parientes "políticos" del inca dentro del sistema poligínico que manejaron.<sup>227</sup> Finalmente, el tercer grupo de nobles estaría integrado por la llamada "nobleza de privilegio" que agrupaba a aquellas elites locales aliadas de los incas pero que no fueron integradas a la nobleza bajo las pautas del parentesco.

Sobre el tema, Santa Cruz Pachacuti afirma que, dentro del contexto de la guerra entre Huáscar y Atahualpa, el primero, al dirigir la última batalla contra los capitanes de Atahualpa, ordenó a "todos los orejones de Mancop churin Cuzco que son caballeros, y a caca cuzcos y ayllun cuzcos que son caballeros particulares"<sup>228</sup>. Esta división ternaria de la nobleza fue reseñada también por John Rowe quien identificó tres

---

<sup>227</sup> Esta supuesta categoría de "caca cuzcos" se asocia con la voz *caca* o *cacay*, que refiere al suegro o cuñado. De ese modo se clasificó dentro del sistema de nobles a los parientes políticos. Ver por ejemplo: PÉREZ BOCANEGRA, p. 611-613 y GONZÁLEZ HOLGUÍN, 1842, fols. 96v, 99. Citados por JULIEN, 2000, p. 54.

<sup>228</sup> SANTA CRUZ PACHACHUTI, 1993, p. 261. Citado por ROWE, 2003 p. 73.

clases de nobles. La primera clase, integrada por los orejones "churin Cuzco", descendientes de Manco Cápac, la segunda por los "Caca Cuzcos" o tíos maternos de los incas de sangre real, como los integrantes del aillu de Anahuarque, parientes de Mama Anahuarque esposa de Pachacúec; y una tercera clase de nobles llamados "Ayllon Cuzcos" o incas puros de privilegio, a quienes, como vimos, Santa Cruz Pachacuti llama "particulares", lo que Florez Ochoa a partir de sus investigaciones en Santa Bárbara, Sicuani, identifica como los "no parientes".<sup>229</sup>

Una segunda forma en la que la tripartición es observada en la estructura de la nobleza cuzqueña es la presencia de tres sectores identificados como Collana, Payan y Cayao a partir del trabajo sobre los ceques que hiciera Tom Zuidema en 1964.<sup>230</sup> Al interior de este planteamiento, como se ha manifestado, la alta nobleza (Cápac Aillu en nuestra propuesta), integraría el grupo Collana, de mayor jerarquía. De forma paralela, un segundo sector, denominado Payan estaría vinculado con los descendientes de los incas a través de sus uniones exogámicas, lo que se identifica en esta propuesta con Hatun Aillu y, finalmente, el sector Cayao estaría asociado con los aillus cuzqueños o los llamados "caca cuzcos" por ser parientes políticos de los incas. En cualquier caso,

---

<sup>229</sup> ROWE, 2003, pp. 73-74.

<sup>230</sup> ZUIDEMA, [1964] 1995.

Collana, Payan y Callao son solo clasificadores dentro de un sistema ternario y funcionarían en diversos contextos, como veremos.

Es en ese sentido importante analizar la información que presenta la documentación que presentaron, en mayo de 1569 ante las autoridades coloniales, los descendientes de Túpac Inca ante el licenciado Juan Ayllón, teniente de corregidor, para solicitar que reciba una información que probara su ascendencia real y las conquistas de Túpac Inca y que publicara John Rowe en 1985.<sup>231</sup> Por la información que ofrece el citado documento, John Rowe manifestaba que aún cuando se ha considerado a Cápac Aillu como compuesto por los descendientes de Túpac Inca, sus integrantes explican, en la probanza presentada ante las autoridades coloniales, que Cápac Aillu estaba compuesto de tres linajes vinculados con los descendientes de Túpac Inca (Collana), los de su hermano Amaro Túpac (Payan), y los de un tercer hermano denominado Túpac Yupanqui, considerados Cayao dentro de esta estructura clasificatoria.<sup>232</sup> Por esta razón, por estar dividido en tres linajes, John Rowe afirma que Cápac Aillu constituye una panaca anómala. Consideramos sin embargo que, como veremos a partir de la información del propio documento, la estructura tripartita de la élite esta expresada en la propia composición de Cápac Aillu, el linaje más importante, y no se trata de una subdivisión de una de las panacas sino de toda la élite como manifiestan los propios

---

<sup>231</sup> ROWE, [1985] 2003.

<sup>232</sup> ROWE, 2003, p. 79.

interesados en reclamar privilegios ante las autoridades virreinales. Así, en la declaración hecha en el Cuzco el nueve de mayo de 1569, Andrés Topa Yupanqui, Cristóbal Pisac Topa, García Cayo Topa y García Pilco Topa, reclamaban su pertenencia a la más alta nobleza cuzqueña identificándose como: "... nietos de Topa Ynga Yupangui... y de sus hermanos amaro topa [ynga y topa] yupangui ynga...".<sup>233</sup>

Según el documento, la nobleza cuzqueña, Cápac Aillu, estaba integrada en 1569 por las siguientes personas, integradas en tres aillus distintos.

Collana: descendientes de Túpac Inca Yupanqui	Payan: descendientes de Amaro Túpac Inca	Cayao: descendientes de Túpac Yupanqui
1. Andrés Topa Yupanqui 2. Juan Puco Topa 3. Felipe Topa Yupanqui 4. Gerónimo Tito 5. García Pilco Topa 6. Gonçalo Amaro 7. García Limache Yupangui 8. Hernando Topa manco 9. Pedro Quespi Puro	1. Cristóbal Pisac Topa 2. Garçia Ayacho 3. Garçia Pilco Topa 4. Alonso Guaypar Topa 5. Martín Topa 6. Alonso Topa Yupanqui 7. Alonso Ayacho 8. Domingo Topa	1. Garçia Cayo Topa 2. Françisco Topa 3. Françisco Chonco Topa 4. Françisco Churi Topa 5. Felipe Topa Yupangui

<sup>233</sup> ROWE, [1985] 2003 p. 100.

De este modo, podría pensarse entonces, ante las evidencias que se encuentran en la probanza presentada por los descendientes de los incas, que Cápac Aillu estaría dividido en tres sectores, Collana, Payan y Cayao, y que estas subdivisiones, que evidentemente muestran rangos jerárquicos al interior de la élite, se originarían a partir de los descendientes del inca reinante y sus allegados. Así, los descendientes de los reyes, de todos los gobernantes, integrarían el grupo Collana, mientras que los descendientes de parientes directos del mismo integrarían los otros dos grupos (Cayao o Payan) dependiendo del grado de afinidad que lograran mostrar frente a un inca reinante.

De este modo, la principal nobleza cuzqueña identificada, como hemos venido manifestando, como Cápac Aillu, estaba subdividida en dos parcialidades, Hanan y Rurin Cuzco y en tres aillus, Collana Payan y Cayao y era encargada a quien se vislumbraba como el principal candidato a ocupar la posición del inca en la siguiente generación. Esta nobleza, a su vez, estaba integrada por diez grupos que se asociaban con cada uno de los incas reinantes convertidos en ancestros y que la historiografía ha identificado normalmente como panacas. Dentro de este planteamiento, un noble cuzqueño, que conseguía su afiliación con Cápac Aillu a partir de ser descendiente, simultáneamente, de un noble y una mujer de la misma condición, estaría asociado a uno de estos diez aillus y sería considerado "collana" si su padre era o descendía directamente de

un inca reinante. De lo contrario, según descendiera de un "segundo" o "tercer" hermano, integraría el grupo Payan o Cayao respectivamente. Evidentemente, en este caso, estaríamos ante un parentesco jerárquico y no genealógico atendiendo a la propuesta de Bravo que se ha comentado anteriormente.

### Cápac Aillu

#### Rurin Cuzco

Collana	Payan	Cayao
1. Chima Panaca	1. Chima Panaca	1. Chima Panaca
2. Raura Panaca	2. Raura Panaca	2. Raura Panaca
3. Avayni Panaca	3. Avayni Panaca	3. Avayni Panaca
4. Usca Maita Panaca	4. Usca Maita Panaca	4. Usca Maita Panaca
5. Apu Maita Panaca	5. Apu Maita Panaca	5. Apu Maita Panaca

#### Hanan Cuzco

Collana	Payan	Cayao
6. Vicaquirau Panaca	6. Vicaquirau Panaca	6. Vicaquirau Panaca
7.. Aucailli Panaca	7.. Aucailli Panaca	7.. Aucailli Panaca
8. Socso Panaca	8. Socso Panaca	8. Socso Panaca
9. Ñaca Panaca	9. Ñaca Panaca	9. Ñaca Panaca
10. Tumipampa? <sup>234</sup>	10. Tumipampa?	10. Tumipampa?

<sup>234</sup> Dado que la información que disponemos sobre la organización de la élite incaica parece corresponder con el recuerdo del gobierno de Pachacútec y, por lo tanto, del liderazgo de Túpac Yupanqui frente a Cápac Aillu, no es posible reconstruir con referencias la evolución de la nobleza. Sin embargo, incluimos a Tumipampa como el último grupo cuzqueño, asumiendo que la estructura de la élite evolucionó de esta manera.

Dentro de esta propuesta entonces, tanto los hijos del inca reinante en la coya, como los descendientes directos del mismo en mujeres "pana" integraban el más importante sector de la nobleza: el aillu Collana de Cápac Aillu, que estaba dividido en lo que la historiografía identificó como panacas a partir de la filiación de sus madres con uno de los ancestros momificados. Como prueba de esta situación pueden presentarse las declaraciones de Don Juan Manco Sapaca en 1571 publicada por Roberto Levillier en que se le identifica como: " Don Juan Manco Sapaca, de Hurincuzco, del aylo que se dice Raurao Panaca, descendiente del Inga Sinchi Roca...",<sup>235</sup> donde claramente vemos su identificación con una de las dos parcialidades (Hanan o Rurin), con una de la llamadas panacas y su asociación con uno de los incas convertidos en ancestros. No figura su pertenencia a uno de los tres sectores (Collana, Payan o Cayao), aunque asumimos que se trata de un miembro del aillu Collana.

Asimismo, al interior de Cápac Aillu, existieron también otros dos sectores que, según descendieran del segundo o tercer hijo del inca<sup>236</sup>, se identificaban con el aillu Payan o con el Cayao. Estos últimos, dado

---

<sup>235</sup> LEVILLIER, 1940, p.185. Otro ejemplo, en el mismo documento, es el caso de Don Agustín Tito Conde Mayta: "...Inga, cacique principal de Hariamina, del aylo de los Ingas hurincuzcos, [...] de la decendencia del Inga Mayta Capac...". LEVILLIER, 1940, p. 168.

<sup>236</sup> Aparentemente, ser considerado primer, segundo, o tercer hijo del inca no tuvo que ver, necesariamente, con la primogenitura sino que, siguiendo la hipótesis de Bravo del parentesco jerárquico, fue producto de la habilidad en el mando mostrada en el largo proceso de relevo generacional que reseñaremos en el siguiente capítulo a partir del proceso sucesorio.

que no fueron descendientes directos del rey, integraban sectores de la nobleza de rango inferior, aunque es probable que estuvieran asociados con las llamadas panacas dado que descendían de mujeres nobles. De este modo, mientras que la pertenencia a uno de los tres aillus de Cápac Aillu (Collana, Payan o Cayao) se transmitía por línea paterna, la pertenencia a Cápac Aillu o a Hatun Aillu se definía por línea materna. Desconocemos la composición de Hatun Aillu aunque es posible que también estuviera dividido en tres sectores.

Por otra parte, en un plano distinto, y dado que, como se ha venido mencionando, Collana, Payan y Cayao son clasificadores de ordenes jerárquicas, Cápac Aillu era considerado Collana frente a Hatun Aillu que era considerado Payan por surgir de matrimonios mixtos entre hombres del primer grupo y mujeres de las elites locales, identificadas como Cayao dentro de esta división de la nobleza.

Finalmente, y aunque no esté directamente relacionado con esta investigación centrada en dar cuenta de la más alta jerarquía de la nobleza cuzqueña, es también probable que los llamados incas de privilegio se subdividieran en tres sectores. Esta posibilidad, aunque requerirá de una investigación particular sobre el asunto, se desprende de la información documental publicada por John Rowe. En ese sentido por ejemplo, Rowe menciona que el curaca principal de los aillus de Pomammarca y Ayarmaca, reducidos en San Sebastian, declaró en 1768

que los descendientes de los antiguos ayarmacas estaban divididos también en dos parcialidades identificadas con Hanan Cuzco y Rurin Cuzco, y que estaban a su vez subdivididos en tres sectores (Collana, Payan y Cayao).<sup>237</sup> De esta manera podríamos también sospechar, a partir de la información de los aillus cuzqueños no reales que presenta Sarmiento de Gamboa, que tuvieran una división similar a la de Cápac Aillu; atendiendo también a que cada uno de estos aillus estaba asociado con una de las llamadas panacas incaicas.

#### Rurin Cuzco

Collana	Payan	Cayao
1. Sutic-tocco Aillu	1. Sutic-tocco Aillu	1. Sutic-tocco Aillu
2. Maras Aillu	2. Maras Aillu	2. Maras Aillu
3. Cuycusa Aillu	3. Cuycusa Aillu	3. Cuycusa Aillu
4. Masca Aillu	4. Masca Aillu	4. Masca Aillu
5. Oro Aillu	5. Oro Aillu	5. Oro Aillu

#### Hanan Cuzco

Collana	Payan	Cayao
1. Chauin Cuzco Aillu	1. Chauin Cuzco Aillu	1. Chauin Cuzco Aillu
2. Arayraca Aillu Cuzco-Callan	2. Arayraca Aillu Cuzco-Callan	2. Arayraca Aillu Cuzco-Callan
3. Tarpuntay Aillu	3. Tarpuntay Aillu	3. Tarpuntay Aillu
4. Huacaytaqui Aillu	4. Huacaytaqui Aillu	4. Huacaytaqui Aillu
5. Sañoc Aillu	5. Sañoc Aillu	5. Sañoc Aillu

<sup>237</sup> Memorial de don Antonio Sicos, f. 17,19 y 21; AHC, Intendencia, Real Hacienda, Legajo 171, 1785. Citado por: ROWE, 2003, p. 75.

Finalmente, antes de iniciar el estudio de la importancia de Cápac Aillu en lo que se refiere al gobierno del Tahuantinsuyo, se considera importante transcribir, en extenso, el último capítulo de los "Comentarios Reales de los Incas" del Inca Garcilaso de la Vega. Este, constituye una prueba adicional de lo que venimos sosteniendo: que toda la nobleza se identificaba como Cápac Aillu y estaba dividida en dos parcialidades (Hanan Cuzco y Rurin Cuzco) y que, al interior de estas parcialidades, se encontraban los linajes asociados con cada uno los incas reinantes convertidos en ancestros:

Muchos días después de haber dado fin a este libro nono, recibí ciertos recaudos del Perú, de los cuales saqué el capítulo que se sigue, y así lo añadí aquí. De los pocos Incas de la sangre real que sobraron de las crueldades y tiranías de Atahuallpa, y de otras que después acá ha habido, hay sucesión más de la que yo pensaba; porque al fin del año de seiscientos y tres escribieron todos ellos a don Melchor Carlos Inca y a don Alonso de Mesa, hijo de Alonso de Mesa, vecino que fué del Cozco, y a mí también, pidiéndonos que en nombre de todos ellos suplicásenos a su majestad se sirviese de mandarlos exentar de los tributos que pagan y de otras vejaciones que como los demás

indios comunes padecen. Enviaron poder *in solidum* para todos tres y probanza de su descendencia, quiénes y cuántos (nombrados por sus nombres) descendían de tal rey, y cuántos de tal, hasta el último de los reyes; y para mayor verificación y demostración, enviaron pintado en vara y media de tafetán blanco de la China el árbol real, descendiendo desde Manco Capac hasta Huayna Capac y su hijo Paullu. Venían los Incas pintados en su traje antiguo. En las cabezas traían la borla colorada y en las orejas su orejeras, y en las manos sendas partesanas en lugar de cetro real. Venían pintados de los pechos arriba y no más. Todo este recaudo vino dirigido a mí, y yo lo envié a don Melchor Carlos Inca y a don Alonso de Mesa, que residen en la corte en Valladolid, que yo por estas ocupaciones no pude solicitar esta causa, que holgara emplear la vida en ella, pues no se podía emplear mejor. La carta que me escribieron los Incas es de letra de uno de ellos y muy linda, el frasis o lenguaje en que hablan, mucho de ello es conforme a su lenguaje, y otro mucho a lo castellano, que ya están todos españolados; la fecha, de diez y seis de abril de

mil y seiscientos y tres. No la pongo aquí por no causar lástima con las miserias que cuentan de su vida. Escriben con gran confianza (y así lo creemos todos) que sabiéndolas su magestad católica, la mandará remediar y les hará otras muchas mercedes, porque son descendientes de reyes. Habiendo pintado las figuras de los reyes Incas ponen al lado de cada uno de ellos su descendencia con este título Capac Ayllu, que es generación augusta o real que es lo mismo. Este título es a todos en común, dando a entender que todos descienden del primer Inca Manco Capac. Luego ponen otro título en particular a la descendencia de cada rey, con nombres diferentes para que se entienda por ellos los que son de tal o tal rey. A la descendencia de Manco Capac llaman Chima Panaca; son cuarenta Incas los que hay de aquella sucesión. A la de Sinchi Roca llaman Raura Panaca; son sesenta y cuatro Incas. A la de Iloque Yupanqui, tercero Inca, llaman Huahuanina Ayllu; son sesenta y tres Incas. A los de Capac Yupanqui llaman Apu Mayta; son cincuenta y seis. A los de Mayta Capac, quinto rey, llaman Usca Mayta; son treinta y cinco. A los de

Inca Roca dicen Uicaquirau; son cincuenta. A los de Yahuar Huacac, séptimo rey, llaman Ayllu Panaca; son cincuenta y uno. A los de Viracocha Inca dicen Zoczo Panaca; son sesenta y nueve. A la descendencia del Inca Pachacutec y a la de su hijo Inca Yupanqui, juntándolas ambas, llaman Inca Panaca; y así es doblado el número de los descendientes porque son noventa y nueve. A la descendencia de Tupac Inca Yupanqui llaman Capac Ayllu, que es descendencia Imperial, por confirmar lo que arriba dijo con el mismo nombre, y no son más de diez y ocho. A la descendencia de Huayna Cápac llaman Tumipampa, por una fiesta solemnísima que Huayna Capac hizo al sol en aquel campo(...) La memoria de aquella fiesta tan solemne quiso Huayna Capac que se conservase en el nombre y apellido de su descendencia, que es Tumipampa, y no son más de veinte y dos [...] La carta que me escribieron firmaron once Incas, conforme a las once descendencias, y cada uno firmó por todos los de la suya con los nombres del bautismo y por sobrenombres los de sus pasados.<sup>238</sup>

---

<sup>238</sup> GARCILASO, 1960, Libro IX, Capítulo XL titulado "La descendencia que ha quedado

### 3.2 El culto a los ancestros y la articulación de la élite incaica

Aun cuando no se trata de una práctica exclusiva de los pobladores del Cuzco, el culto y cuidado de los incas muertos era organizado por las llamadas panacas cuzqueñas debido a que su existencia dependía exclusivamente de su capacidad de mostrar que su fundador continuaba formando parte de la estructura política incaica a través, por ejemplo, de su participación en las múltiples festividades cuzqueñas. De allí la preocupación de estos *aillus* por cuidar tanto el cuerpo momificado de su fundador como sus "bultos"<sup>239</sup>, y que los conflictos entre ellos pudieran devenir en la destrucción de la momia del ancestro del grupo contrario.

Está asociado con el culto a los muertos el tema de la supuesta noción de alma manejada por los pobladores andinos prehispánicos pues parece que se desprende de su concepción de persona, y de su idea de la muerte, el gran cuidado que prodigaban al cuerpo de sus ancestros. Por ello, antes de abordar las características del cuidado a los cuerpos de los incas muertos, es necesario analizar la noción de persona que manejaron los incas en el antiguo Perú.

---

de la sangre real de los Incas", pp. 384-385.

<sup>239</sup> Dentro del patrón funerario incaico luego de la muerte del inca, además de momificar su cuerpo, se hacían uno o varios "bultos" a partir de las uñas y cabellos que durante su vida habían sido guardados para este fin. Para mayores detalles sobre este tema, consultar ALONSO, 1989 y 1990. Debe señalarse también que, como veremos más adelante, estos bultos se hicieron incluso durante la vida del soberano.

### 3.2.1 El alma y la noción de persona entre los incas

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

la naturaleza humana y, por tanto, muestran ciertas incongruencias sobre este asunto.<sup>240</sup>

En tales circunstancias, al llegar a los Andes, los españoles no se cuestionaron la humanidad de los hombres andinos y procedieron sin demora a su evangelización. En este proceso, si bien el tema del alma es asumido casi sin problemas por los cronistas, en el caso de los evangelizadores se advierte que no creyeron en la existencia de esta idea entre los pobladores andinos y rápidamente desarrollaron estrategias para llevar a cabo un proceso evangelizador que empezara por cambiar en los indígenas su propia concepción de persona pues, como se ha mencionado, era necesario que poseyeran un alma para poder salvarla. De hecho, la evangelización es uno de los principales mecanismos por el que los españoles lograron instalar su propia conciencia al interior de las mentes andinas.<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Debo agradecer a Manuel Gutiérrez Estévez, y a Pedro Pitarch, por las ideas que propusieron en los seminarios de doctorado que impartieron durante el 2004 en la Universidad Complutense de Madrid, que me han permitido organizar la información de este apartado.

<sup>241</sup> La instalación de la conciencia española y cristiana en los Andes fue un proceso exitoso, pues por ejemplo, como resultado final, los pobladores andinos contemporáneos se reconocen poseedores de un alma y, aunque hayan desarrollado una doble conciencia que ha hecho que en medios académicos se hable de un sincretismo religioso, el alma de la que hablaban Aristóteles y Santo Tomás es hoy una realidad en los Andes. Investigaciones sobre la noción de alma entre poblaciones amerindias contemporáneas muestran claramente que la noción de persona entre los amerindios contemporáneos difiere mucho de la respectiva concepción cristiana por lo que, como hemos dicho, aparentemente la creencia en el alma habría sido también producto de la evangelización americana iniciada en el siglo XVI. Sobre la noción de alma entre poblaciones amerindias contemporáneas ver: PITARCH, 1996; POLIA, 1996. Recientemente, Juan Carlos Estenssoro asume que los andinos no compartían la noción europea de inmortalidad del alma. ESTENSSORO, 2003, p.121.

Como se ha dicho, los cronistas que se ocuparon del tema en los Andes, por ignorancia o por decisión, señalaron insistentemente la creencia indígena en el alma, pese a que, visiblemente, notaran ciertas incongruencias. Ese es el caso de Polo de Ondegardo, quien afirma que los antiguos peruanos, aunque creían en la inmortalidad del alma, no conocían las nociones cristianas de gloria y castigo eternos después de la muerte:<sup>242</sup>

Mas de que los cuerpos ouiessen de resuscitar con las Animas nunca lo entendieron. Y assi ponian excessiva diligencia en conservar los cuerpos y sustentarlos, y honrarlos después de muertos. Y el vulgo de los indios entendio que las comidas y beuidas y ropa, que ponian á los defuntos les sustentaua, y les libraua de trabajo: aun que los más sabios de los Yngas no creyeron esto.<sup>243</sup>

Por su parte, Cieza de León presenta también cierta confusión al respecto cuando describe las creencias indígenas sobre la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno:

Todos los [moradores de las p]rovinçias de acá creen la ynmor[talidad de la ánima], conoçen que ay Hazedor, tienen por dios [Soberano al Sol. A]doravan

---

<sup>242</sup> Sobre las creencia andinas en la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno, ver también: MOLINA, 1988, pp.111-112.

<sup>243</sup> POLO, 1916, t III, p.7.

en árboles, piedras, sierras y en [otras cosas que ellos] ymajinavan. El creer quel ánima era [inmortal, según] lo que yo entendí de muchos señores [naturales a quien] se lo pregunté, hera aquellos dezían [que si en el mundo] avía sido el varón valiente y avía [engendrado mucho]s hijos y tenido reverençia a sus [padres y hecho p]legarias y sacrificios al Sol y a los [demás dioses suy]os, que su “songo” déste, que ellos tienen [por corazón, por] que distinguir la natura del ánima [y su potencia] no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento, va a un lugar deleytoso, lleno de viçios y recreaçiones, a donde todos comen y beven y huelgan; y por el contrario a sido malo, ynovidiente a sus padres, enemigo de la religión, va a otro lugar oscuro y tenebregoso.<sup>244</sup>

En este texto, evidentemente Cieza presenta una posición contradictoria sobre las creencias indígenas acerca de la inmortalidad del alma pues, aunque aparenta no dudar de la misma, resulta evidente que no está tan convencido del asunto y ofrece ciertas pautas acerca de la probable concepción andina sobre el tema. Así, no solo identifica el alma con el

---

<sup>244</sup> CIEZA, 1986, p.4.

corazón, (creencia difundida fuertemente en la actualidad entre algunas poblaciones amerindias), sino que imagina el “cielo” andino como un lugar distinto al cristiano, lleno de vicios y recreaciones, (características asumidas también por determinadas poblaciones amerindias contemporáneas).<sup>245</sup> Resulta importante la asociación que hace Cieza entre alma y corazón (*sonqo*), confirmada además por los diccionarios coloniales que la identifican también con *kamac*, principio relacionado con una suerte de energía vital asociada con las huacas, pero también con los ancestros y con el inca en tanto ser sagrado.<sup>246</sup>

Visiblemente, el asunto del alma entre la población andina se encuentra relacionado con las actividades de los evangelizadores, redactores también de los diccionarios coloniales de lenguas indígenas. Por eso, la *Instrucción* de Gerónimo de Loayza de 1545-1549, pensando tanto en la necesidad de la incorporación de la noción de alma entre los habitantes de los Andes como en la incorporación de las nociones de redención de los pecados y vida eterna, reclamaba la importancia de hacer entender a los hombres andinos el hecho de que “... aunque los cuerpos mueren, las ánimas son inmovibles y los que son bautizados aunque

---

<sup>245</sup> Aunque lamentablemente se carece de trabajos de esta naturaleza para los Andes, tanto entre los mayas de lengua Tzeltal de Cancún estudiados por Pedro Pitarch, como entre los *wayuu* estudiados por Michell Perrin, el corazón está identificado con el alma, y el “cielo” indígena, el *Ch’iibal* para los tzeltales y *Jepirá* para los *wayuus*, es un lugar de goce permanente, lleno de sexo y alcohol. PERRIN, 1976; PITARCH, 1996.

<sup>246</sup> POLIA, 1986, p. 170; ZIOLKOWSKI, 1997, pp. 27-28.

haciendo lo que Dios manda, cuando mueren van a la gloria", <sup>247</sup>  
información que es mantenida por la *Instrucción* del Primer Concilio  
Limense hacia 1551 que insistía en que se les

...diga la diferencia que hay entre nosotros los hombres  
todos y los demás animales brutos, que cuando ellos  
mueren, ánima y cuerpo juntamente muere, y todo se  
torna tierra; pero nosotros los hombres no somos así,  
porque cuando morimos solamente muere nuestro  
cuerpo, nuestra anima nunca muere, sino para siempre  
vive..." <sup>248</sup>.

Un ejemplo adicional en este sentido es la *Plática para todos los indios* de  
Fray Domingo de Santo Tomás, quien luego de ofrecer un texto similar al  
anterior sobre la naturaleza de los animales, menciona como parte de las  
nociones necesarias de enseñar a los indígenas la idea de que, a diferencia  
de los animales,

... nosotros los hombres no somos así, que cuando  
morimos nosotros, y vamos deste mundo, solamente  
muere nuestro cuerpo. Mas nuestra anima y spiritu, este

---

<sup>247</sup> *Instrucción* de Gerónimo de Loayza 1545-1549. Citado por ESTENSSORO, 2003,  
pp. 565-566.

<sup>248</sup> *Ibidem*, pp. 564-565.

hombre interior (que acá dentro tenemos) nunca muere,  
para siempre jamás vive.<sup>249</sup>

De hecho, son los propios evangelizadores quienes declaran la ausencia del alma en el sistema de creencias prehispánicas. Ese es por ejemplo el caso del clérigo Bartolomé Álvarez, quien se quejaba de esta realidad y afirmaba que

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

---

<sup>249</sup> Citado por ESTENSSORO, 2003, p. 565.

hombre es. Oyendo predicar del alma, han considerado que lo que ellos llaman mullo es alma, por razón [de] que les decimos que cuando el alma sale del cuerpo, entonces muere el hombre. Como con aquel pavor o temor que conciben de alguna cosa súpita [súbita] les faltan o se les amortiguan los espíritus vitales, imaginan ser el alma lo que llaman mullo. Dicen algunos que lo que llaman mullo –y en otra lengua llaman *yque*, que no moría ni se perdía ni se acababa [...] y del alma y de su inmortalidad, ni de la resurrección de los muertos, no tenían conciencia ni saber alguno por faltarles todo esto.<sup>250</sup>

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

Pues el hombre decís que va allá debajo de la tierra a vivir, y que va a ver a vuestros padres y a estar con ellos, ¿qué parte del hombre es la que va, cómo lo entendéis? Porque el cuerpo siempre lo ven en la

---

<sup>250</sup> ALVAREZ, 1998, p.145-146.

sepultura, “yque” decís –que no sabéis si va, o qué se hace- : ¿qué parte del hombre va adonde están sus padres?<sup>251</sup>

Como parte de este proceso de “inoculación” del alma en los Andes, los evangelizadores iniciaron el proceso de incorporación de la idea del alma, tanto en la conciencia de los evangelizados como en las propias lenguas indígenas. Por ello, escogieron con cuidado las palabras que debían resemantizar para incorporar las nuevas creencias. En los últimos tiempos, aun cuando es urgente una profunda investigación sobre el tema, existen algunos trabajos que, desde la lingüística andina, intentan reconstruir este proceso. Sin lugar a dudas, es Gerald Taylor el primero en preocuparse por el tema con su trabajo sobre el “supay”,<sup>252</sup> término que luego de la evangelización quedó identificado con el diablo, aunque hoy se sabe que en tiempos anteriores a la invasión española aludía precisamente a la noción de ancestro y a la sombra de la persona, como lo muestran claramente Bartolomé Álvarez y Pedro Cieza de León.<sup>253</sup> Esta "sombra" de los ancestros identificada con *supay*, habría sido inicialmente traducida como ángel bueno y malo, pero rápidamente perdió su condición angelical para quedar convertida en el diablo cristiano. Es

---

<sup>251</sup> *Ibidem*, p.146.

<sup>252</sup> TAYLOR, 2000.

<sup>253</sup> “...que lo que ellos llaman *çupai* saben que fue persona que en este mundo vivió con ellos o con los pasados, que nació de mujer, que murió como mueren todos ellos y que lo tienen sepultado en alguna parte [...] ALVAREZ, 1998, p.15 . Sobre este tema, ver también CIEZA, 1986, TAYLOR, 2000, ESTENSSORO, 2003, p.104 y SZEMINSKI, 1992, p.176.

precisamente el clérigo Bartolomé Álvarez quien cuestionaba la identificación del supay con el demonio pues reconocía que, al hacerlo, se estaba sólo afirmando que el demonio era el muerto.<sup>254</sup> Habría que precisar, sin embargo, que no todos los muertos eran supay, sino solo aquellos que se convertían en ancestros.

De hecho, pese al gran aporte de Taylor sobre la noción de supay y a otros estudios que tratan sobre el problema del alma,<sup>255</sup> es urgente una profunda investigación sobre el tema pues, si se acepta que el alma es una noción cristiana inoculada en América, quedaría por resolver qué tipos de conceptos de alguna forma relacionados con el asunto manejaron los pobladores andinos antes de la conquista. En este sentido, habría que tomar como ejemplo el caso de los significados quechuas contemporáneos de /nuna/ alma o espíritu, en oposición a /runa/ gente, los cuales podrían ser –en opinión de Rodolfo Cerrón-Palomino– producto de la fuerte influencia histórica del aimara en el quechua que hizo variar /n/ por /r/, situación que por cierto es bastante frecuente en las lenguas aimaras. De esta manera, ambas palabras podrían haber estado identificadas con un mismo concepto, probablemente el de Hombre.<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> ALVAREZ, 1998, p. 156.

<sup>255</sup> Ver: TAYLOR, 2000, ESTENSSORO, 2003, y ALBO, 2002.

<sup>256</sup> CERRÓN PALOMINO, comunicación personal.

Adicionalmente, una posible prueba de la incorporación colonial de la noción de alma en los Andes es que, para las poblaciones andinas contemporáneas estudiadas por Polia,<sup>257</sup> el concepto de “sombra”, diferente a alma, es compartido tanto por los seres humanos como por animales y cosas y es precisamente la “sombra” la que, tras la muerte, conserva intactas las características fisonómicas y las calidades de la persona, como bondad o maldad y, mientras después de la muerte el alma va al cielo o al infierno, la sombra queda en los lugares en que vivió y fue sepultada la persona.<sup>258</sup> Asimismo, en poblaciones aimaras contemporáneas, se han registrado tres tipos de sombra:<sup>259</sup> *ajayu*, *animu* y *coraje*, las mismas que pueden abandonar temporalmente el cuerpo del individuo durante su vida pero solo lo abandonan definitivamente ocho días después de la muerte. Así, los muertos aimaras, "transformados en almas", emprenden su camino hacia el poniente, mientras que los pobladores del norte de Potosí afirman que sus muertos viajan hacia Tacna. Paralelamente, a la luz de fuentes coloniales, Taylor identifica tres aspectos del "alma": el *kámac*, una suerte de fuerza vital que animaba a personas y toda clases de seres,<sup>260</sup> el *sonqo* o núcleo material

---

<sup>257</sup> POLIA, 1986, p. 162.

<sup>258</sup> Para una mayor precisión sobre el tema del alma andina y otras ideas relacionadas, como las nociones de /nuna/, /runa/ y /supay/, ver: TAYLOR, 1980; ESTENSSORO, 2003, 103 y ss.

<sup>259</sup> ÁLVAREZ, 1998, p.146, ALBO, 2002.

<sup>260</sup> Es importante resaltar que una persona u objeto puede ser animado por múltiples fuentes animadoras y a grados diversos. Por eso, es posible que un hombre participe,

del cuerpo que recibe la fuerza y el *çamay*, el soplo o aliento, la emanación de esa fuerza, a veces visible que sale del cuerpo por la boca, pero también el soplo recibido o el espíritu que anima.<sup>261</sup>

En definitiva, el tema de la noción de persona andina prehispánica está indisolublemente ligado al culto de los ancestros pues son ellos los *supay* que los evangelizadores identificaron primero con la noción de ángel, bueno o malo, y después con el diablo. Así pues, desde la época prehispánica, para los indígenas, la vida de los muertos en el más allá sigue ligada a sus cuerpos y a la satisfacción de las necesidades materiales de los mismos.<sup>262</sup> Por eso, Agustín de Zárate cuenta que los indios suplican a los españoles que no destruyan ni esparzan los huesos de los difuntos cuando saquean sus tumbas.<sup>263</sup> Así, los hombres andinos tenían un especial cuidado con el cuerpo de los muertos, sobre todo con los de aquellos que quedaban convertidos en ancestros.

Ante las evidencias de la ausencia de la idea de alma entre las poblaciones andinas, es lícito preguntar ¿qué es lo que define la humanidad para los hombres andinos prehispánicos? y es aquí donde conviene recordar la tremenda curiosidad andina sobre el comportamiento de los españoles cuando éstos arribaron a los Andes,

---

como miembro, del *camay* colectivo del grupo que emana de un antepasado ilustre y puede también gozar de los beneficios de un *cámac* personal. TAYLOR, 2002, p. 29.

<sup>261</sup> TAYLOR, 2000, p. 33 nota 44.

<sup>262</sup> ESTENSSORO, 2003, p.121.

<sup>263</sup> ZARATE, 1995, p. 54. Citado por ESTENSSORO, 2003, p. 121.

que se materializa cuando Atahualpa, preocupado por las costumbres y, probablemente también por la sacralidad o humanidad de los recién llegados, pregunta si comían y qué comían, y si lo que comían era crudo o cocido, y si comían carne humana, o si se vestían.<sup>264</sup> A las preguntas del inca, Cinquinchara ofrece respuestas que insisten en la humanidad de los españoles:

...son hombres como nosotros porque comen y beben y se visten y remiendan sus vestidos y conversan con mujeres y no hacen milagros ninguno ni hacen sierras ni las allanan ni hacen gentes ni producen ríos ni fuentes en la parte donde hay necesidad de agua...<sup>265</sup>

Así, en oposición a las características asociadas con las divinidades como la producción de alimentos, la modificación geográfica o la provisión de agua,<sup>266</sup> para los incas, la humanidad de los españoles está asociada al cuerpo y sus necesidades. De esa manera, podríamos pensar que lo que define al hombre en el pensamiento de los pobladores andinos, tanto en oposición a los dioses como a los animales, es su corporalidad, y es esta razón la que hace importante cuidar el cuerpo de

---

<sup>264</sup> BETANZOS, 1987, p. 255.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>266</sup> Es importante notar que éstas funciones atribuidas a las divinidades, son compartidas también por el Sapan Inca, recordado así en una de las versiones del mito de Incarrí. PEASE, 1979.

los muertos y evitar su destrucción. En este sentido, no sería exactamente la posesión del cuerpo la que identificaría la condición humana sino el tipo de cuerpo que posee y sus características pues, definitivamente, los dioses eran también identificados como poseedores de un cuerpo, aunque diferente al humano.

### 3.2.2 El cuerpo de los ancestros

En el caso de los incas, la importancia del cuerpo muerto para sus descendientes se encuentra bastante documentada tanto en las crónicas como en la documentación colonial. Así, se sabe por ejemplo que Atahualpa, de ninguna manera convertido por fe al cristianismo, acepta el bautismo únicamente para evitar la destrucción de su cuerpo, como nos lo recuerda Pedro Sancho, secretario de Pizarro,<sup>267</sup> al mismo tiempo en que recoge la alegría de los seguidores del inca al enterarse de que se había cambiado la sentencia. Sin embargo, se sabe que después no se cumplió con el trato y que se le quemó parcialmente como informa el propio Sancho,<sup>268</sup> y completa Betanzos al confirmar que el cuerpo quemado de Atahualpa es retirado por Cusi Yupanqui y enviado en andas a Quito, donde se encontraba Rumiñagui. Asimismo, en opinión de Betanzos, Rumiñagui estuvo preocupado por el traslado del cuerpo de

---

<sup>267</sup> SANCHO, 1962, p. 18.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p.19.

Atahualpa a cargo de Cusi Yupanqui pues pensaba que éste se quedaría con el citado cuerpo para, en posesión de él, intentar matarlo y quitarle el poder que tenía en Quito.

Por estas razones, parecería entonces que no solo resulta importante mantener el cuerpo muerto del gobernante, sino que su posesión otorgaría poder<sup>269</sup> por lo que resultaba ser sumamente apreciado y por lo tanto cuidado. Un tratamiento similar debió también recibir el bulto del gobernante pues, de la misma manera que el cuerpo, otorgaba poder a quien lo cuidaba. Solo de esa manera se entiende por qué, una vez muerto Atahualpa, cuando tres españoles entraron al Cuzco por orden de Pizarro, Quisquis mandó a Chima a esconder el bulto de Atahualpa para evitar que sea capturado pues, el bulto del inca resultaba importante para emprender la guerra contra los conquistadores, situación que se observa también cuando Manco Inca, luego de rebelarse, se llevara a Vilcabamba los bultos de varios de los incas anteriores.<sup>270</sup>

La importancia del cuerpo de los muertos, y la necesidad de su posesión por parte de sus deudos, se evidencia también en las múltiples referencias que aparecen en las crónicas a la necesidad de destruir los cuerpos de los enemigos muertos<sup>271</sup> y al mismo tiempo recoger y llevar a

---

<sup>269</sup> BETANZOS, 1987, p.285-286.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>271</sup> Sobre la destrucción de los cuerpos de los enemigos muertos, ver por ejemplo: BETANZOS, 1987, p. 45, y sobre la costumbre de regresar con los muertos cuzqueños y con los aliados, ver: BETANZOS, 1987, p. 101; CIEZA, 1986, p. 195.

casa los propios y los de los aliados, de manera que se conserve, para la posteridad, la humanidad de los parientes muertos.<sup>272</sup> Esta situación se observa luego de que Gonzalo Pizarro quemara el cuerpo de Huiracocha y se apoderara del rico ajuar funerario que lo acompañaba. En efecto, las cenizas son rescatadas por los indígenas y fueron encontradas posteriormente por Polo de Ondegardo junto con su huauqui.<sup>273</sup> Paralelamente, como dice Zuidema<sup>274</sup> al analizar la información de Polo de Ondegardo, los incas se consideraban victoriosos únicamente después de poseer el cuerpo y la casa del enemigo vencido, como se observa también en el relato que ofrece Betanzos sobre la victoria de Pachacútec frente al señor de Hatun Colla. En este contexto, luego de matarlo; "... la cabeza del cual mandó el Ynga que fuese aderezada de manera que no se dañase..."<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> Interesa en este sentido, y quizás también en la reconstrucción de la evolución del concepto de "supay", una referencia que ofrece Juan Santa Cruz Pachacuti acerca de la amenaza que significaban para Huaina Cápac, antes de la batalla, las "almas de los vivos": " Y entonces llega la nueva del Cuzco que como abía pestilencia de sarampión, y de allí parte para las conquistas de nuevo reyno de Opaluna. Y assí llega hasta los Pastos y de más adelante, y en donde, estando caminando el ynga, da rayos a los pies, y de allí buelbe para Quito, teniendo por mal agüero. Y quando yba hazía la mar con su campo, se vido a media anoche vesiblemente çercado de millón de millón de hombres, y no saben "ni supieron" quiénes fueron. A esto dizen que dixo que eran las almas de los bibos que Dios abía mostrado, significando que abían de morir en la pestilencia tantos, los quales almas dizen que venían contra el ynga de que el ynga entiende que era su enemigo. Y assí toca armas de arrebató, y de allí buelbe a Quito con su campo, y haze fiesta de Capac Raimi, solemnizándole..." SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, pp. 252-253.

<sup>273</sup> SARMIENTO, 1988, p. 84.

<sup>274</sup> ZUIDEMA, 1989, p. 93.

<sup>275</sup> BETANZOS, 1987, p. 101.

La necesidad de conservar el cuerpo del pariente muerto estuvo también muy presente en la época colonial. Por ello, una parte importante de los procesos de lucha contra la idolatría están relacionados con la organización de desentierros masivos por parte de los indígenas a fin de llevar los restos de sus difuntos a sus cuevas o machayes,<sup>276</sup> práctica que también denunció Polo de Ondegardo en el Cuzco hacia la década de 1570 al afirmar que “no cesa entre los Indios el tener gran veneracion a los cuerpos de sus antepassados, y procurales comida y beuida, y vestidos, y hazerles diuersos sacrificios”<sup>277</sup> y que era:

...cosa comun entre Indios desenterrar secretamente los defvntos de las Iglesias, o cimiterios, para enterrarlos en las Huacas, o cerros, o pampas, o en sepulturas antiguas, o en su casa, en la del mesmo defvnto, para dalles de comer y beuer en sus tiempos. Y entonces beuen ellos, y baylan y cantan juntando sus deudos y allegados para esto.<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> Pierre Duviols entre los papeles de idolatrías de Cajatambo, publicó varios documentos en los que se evidencia esta práctica. DUVIOLS, 2003. Asimismo, el clérigo Bartolomé Álvarez comenta esta situación y da cuenta de qué hacen cuando les es imposible desenterrar los cuerpos de las iglesias, afirmando que: “Cuando no pueden habar los cuerpos de los muertos, como he dicho, les cortan las uñas de los pies y las manos y unos pocos cabellos: y esto, envuelto con un poco de coca y atado en un paño, lo llevan a enterrar en el lugar donde le han de hacer veneración”. ALVAREZ, 1998, p.116.

<sup>277</sup> POLO, 1916, t III, pp. 9-10.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p.194.

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

En esta exploración de las repercusiones políticas que tuvo el culto a los muertos entre los incas, no nos detendremos en los rituales funerarios, los mismos que han sido ampliamente estudiados por arqueólogos como Alicia Alonso y Peter Kaulicke en publicaciones que, desde la arqueología, buscan describir los rituales y contextos funerarios.<sup>279</sup>

Sin embargo, vale la pena destacar que las fuentes coinciden en señalar que el patrón funerario que encontraron los conquistadores en el siglo XVI fue establecido, según recordaban los informantes andinos, durante el tiempo asociado con Pachacútec cuando se hizo más complejo el ritual vinculado a las exequias del inca. Sobre este tema, Juan de Betanzos asocia con Pachacútec la organización de un suntuoso ritual

---

<sup>279</sup> Ver: ALONSO, 1989; KAULICKE, 2000.

funerario en el que los orejones incaicos intervienen activamente y que incluía el “relato de hazañas” y lamentaciones públicas. En la obra de Betanzos, se percibe una aparente “preocupación” del inca por adquirir, después de muerto, un rol protagónico en los rituales destinados a la construcción de la memoria, tema que también “preocuparía” a los aillus cuzqueños, interesados sobre todo en que su fundador adquiriera prestigio a través del recuerdo de sus logros. Es importante destacar también que, en la versión de Betanzos, Pachacútec muestra la intención de que su cuerpo curado sea puesto en el Coricancha junto al de los incas anteriores.<sup>280</sup>

Resulta necesario mencionar que en las descripciones sobre los funerales del inca aparecen siempre escenas asociadas con el sacrificio de allegados al gobernante como parte de dicho ritual funerario.<sup>281</sup> Así, según la versión de Betanzos, Pachacútec ordena para su funeral la organización de masivas ejecuciones, en todo el territorio andino,<sup>282</sup> cuestión que mencionan también tanto Betanzos como Cieza al narrar los funerales incaicos y confesar, aterrados, haber sido testigos de estos

---

<sup>280</sup> BETANZOS, 1987, pp. 142-145.

<sup>281</sup> Ver por ejemplo lo descrito por Cieza para el ritual funerario de Inca Roca, en el que destaca la muerte de muchas mujeres CIEZA, 1986, p. 108. Asimismo, Miguel de Estete da cuenta de cómo tras la muerte de Atahualpa en Cajamarca, muchas mujeres y allegados irrumpieron en el funeral cristiano a fin de que se les dejara enterrarse vivos con el Inca. ESTETE, 1938, p. 236.

<sup>282</sup> BETANZOS, 1987, pp. 142-145; también se mencionan ejecuciones para las celebraciones de las exequias de Túpac Inca. *Ibidem*, p. 177.

sacrificios durante los funerales de Paulo Inca en 1550.<sup>283</sup> Sobre este tema, trabajado ampliamente por Carlos Aranibar<sup>284</sup> en su estudio sobre la Necropoma entre los incas, se puede pensar que la mención de estos sacrificios humanos rodeando los funerales de los incas está vinculada más bien a la imagen de tiranos e infieles que la administración española necesitaba plasmar alrededor del Tahuantinsuyo como parte del aparato de justificación de la conquista. Sin embargo, desde que en 1997 Walter Alva descubriera la hasta ahora única tumba excavada de un dignatario andino en Sipán, la presencia de los restos de los acompañantes sacrificados durante el entierro del personaje principal no hacen sino confirmar esta práctica en los Andes. De todos modos, la hasta ahora aparente inexistencia de estructuras funerarias incaicas debido a la costumbre de momificar y mantener cerca de los vivos a los gobernantes del Cuzco, impedirá que la arqueología termine por confirmar el asunto.<sup>285</sup>

Dentro de las celebraciones asociadas con las exequias incaicas, destaca la fiesta del Purucaya, celebrada casi siempre al año de la

---

<sup>283</sup> Betanzos también asegura presenciar la fiesta del Purucaya hecha para Paulo Inca en 1550. Betanzos, 1987, p. 146. Por su parte, Pedro Cieza de León también afirma haber presenciado el mismo hecho, aunque sin otorgar mayores detalles sobre el mismo. CIEZA, 1986, p.p. 98-99, 178.

<sup>284</sup> ARANIBAR, 1970.

<sup>285</sup> Sobre esta práctica entre los incas, el Inca Garcilaso comenta que: " Cuando moría el Inca o algún *curaca* de los principales, se mataban y se dejaban enterrar vivos los criados más favorecidos y las mujeres más queridas, diciendo que querían ir a servir a sus reyes y señores a la otra vida; porque como ya lo hemos dicho, tuvieron en su gentilidad que después de esta vida había otra semejante a ella corporal y no espiritual." GARCILASO, 1965, p. 199.

muerte del gobernante.<sup>286</sup> Era precisamente durante esta celebración en la que se sacrificaba el mayor número de gente. Esta fiesta, que cerraba el ciclo de los funerales del inca, se asocia con la conversión del difunto en ancestro. Dentro de esta celebración, debía luchar la gente de Hanan Cuzco contra la de Rurin Cuzco siendo este un combate ritual puesto que los segundos siempre debían mostrarse vencidos.<sup>287</sup> En opinión de Betanzos, el complejo ritual del Purucaya era la garantía de la conversión del inca en ancestro pues dice el cronista que, terminada la fiesta,

... el nuevo señor hiciese de su cuerpo un bulto y lo tuviera en su casa do todos le reverenciasen y adorasen porque con las ceremonias e idolatrías que ya habéis oido era canonizado y tenían que era santo.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> Sobre la fiesta de Purucaya hecha en honor a Mama Ocllo, Betanzos narra un episodio en el que Huaina Cápac dice en secreto a los señores del Cuzco que iría a comprar coca y ají a Chinchaisuyo para la organización de la fiesta, pues Pachacútec había establecido que la fiesta se hiciera con cosas “compradas” a fin de que el muerto “fuera a buen lugar y do el sol estaba” BETANZOS, 1987, p. 189. Como la “compra” de estos productos involucró el traslado de más de cien mil hombres de guerra, Maruiz Ziolkowski la interpreta como la organización de sacrificios humanos para su celebración, ZIÓLKOWSKI, 1997. Esta “compra” de productos para el ritual debía realizarse desde la muerte del dignatario hasta la realización de la fiesta. Para el caso de Mama Ocllo, cuando terminó la fiesta le hicieron el bulto correspondiente y, “...pusiéronla en su casa y pintaron una luna do estaba la cual quería decir que aquella señora iba a do el Sol estaba su padre y que era otra luna y a ella semejante”. BETANZOS, 1987, p.190.

<sup>287</sup> Los combates rituales incaicos fueron estudiados por Franklin Pease en el contexto de la guerras sucesorias entre Huáscar y Atahualpa, PEASE, 1991. Éstos también se asocian con el mito de Incarrí, como analiza Manuel Gutiérrez, GUTIERREZ, 1984. Normalmente, estos combates rituales incluían desde el “guión” a los vencedores y los vencidos. Así, Atahualpa, como Hanan, debería ser el vencedor de Huáscar, de la misma manera que Incarrí debía vencer a Collarrí.

<sup>288</sup> BETANZOS, 1987, p. 147-148.

Claramente, el fin de las ceremonias funerarias del antiguo gobernante está asociado tanto con su conversión en ancestro como con el establecimiento del poder del nuevo inca.

Un tema importante, que lamentablemente no podemos resolver en el estado actual de las investigaciones, es a dónde creían que iban los muertos y qué idea tuvieron de la vida posterior. Sin embargo, si se acepta la importancia del cuerpo en la definición andina de persona, bien podría pensarse también en que éstos continuaban su existencia entre los vivos, en el caso de los incas, en el Coricancha, y era, seguramente por ello que se tenía tanto cuidado con el mantenimiento de los cuerpos.<sup>289</sup>

El culto a los incas muertos incluía la momificación de su cuerpo, la construcción de un ídolo de oro que, según las crónicas, era puesto encima de una supuesta estructura funeraria, y la fabricación de bultos hechos a partir de ropa, uñas y cabellos del difunto, todos ellos<sup>290</sup> destinados a su participación en los diversos rituales a los que posteriormente debían ser llevados. Esta situación es descrita por

---

<sup>289</sup> Sobre este tema vale la pena recordar que los habitantes contemporáneos de los Andes creen que la “sombra” del muerto continúa viviendo tanto en los lugares donde el difunto solía estar como en su propia tumba. POLIA, 1996, p. 162.

<sup>290</sup> Vale la pena mencionar que una práctica similar rodea la exequias de las coyas, como narra Betanzos para la muerte de Mama Ocllo, la mujer de Túpac Inca, para quien éste ordena hacer un bulto de oro y celebrar para ella la fiesta del Purucaya. BETANZOS, p. 177. Se sabe también que de la misma manera que los Incas muertos estaban dispuestos en el recinto del Coricancha donde se encontraba la figura del sol, los cuerpos de las coyas se encontraban en el recinto dedicado a la Luna también en el Coricancha, HERNÁNDEZ ASTETE, 2002, pp.144-145.

Cieza<sup>291</sup> para la muerte de Inca Yupanqui, cuyas exequias incluyeron la fabricación de un bulto.<sup>292</sup> Del mismo modo, Juan de Betanzos cuenta cómo luego de muerto, Pachacútec fue llevado al pueblo de Patallacta donde habría construido una suerte de estructura funeraria sobre la que pusieron, por orden de Yamque Yupanqui, su sucesor en la relación de Betanzos, un bulto de oro hecho a su semejanza, y

... de las uñas y cabellos que en su vida se cortaba mandó que fuese hecho un bulto el cual así fue hecho en aquel pueblo do el cuerpo estaba y de allí trajeron este bulto en unas andas a la ciudad del Cuzco [...] el bulto lo pusieron en la casa de Túpac Inca y [...] cuando así fiestas había en la ciudad le sacaban a las tales fiestas con los demás bultos y lo que es más de reir deste señor Ynga Yupangue es que cuando quería hacer algún ídolo entraba en la casa del sol y fingía que hablaba el sol con él y él así mismo le respondía para hacer en creyente a los suyos que el sol le

---

<sup>291</sup> CIEZA, 1986, pp. 98-99.

<sup>292</sup> Tanto Alicia Alonso como Peter Kaulicke destacan en sus trabajos cómo los cronistas utilizan indistintamente el término “bulto” para referirse tanto al cuerpo momificado como a los fardos de ropa o los hechos a partir de uñas y cabellos. ALONSO, 1989, p. 111; KAULICKE, 2000, p. 36.

mandaba hacer aquellos ídolos y guacas y ellos los adorasen por tales<sup>293</sup>.

Es importante notar aquí, como manifiesta Regalado, que la entronización del bulto del inca muerto en el Cuzco cerraba el ciclo de los rituales funerarios que debía organizar el sucesor en el contexto del proceso de su incorporación al poder<sup>294</sup>. Asimismo, el hecho de que el bulto de Pachacútec sea llevado a casa de Túpac Inca, prueba la importancia que tenía para sus descendientes pues, de acuerdo a la versión de la sucesión de Pachacútec que ofrece Betanzos, Yamque Yupanqui detentaría el poder mientras que Túpac Inca quedaba encargado de la supuesta panaca de Pachacútec y por lo tanto también a cargo del cuidado del fundador momificado.

El culto a los muertos de más alta jerarquía es relatado también por Juan de Betanzos al narrar la muerte de Yamque Yupanqui a quien también le hicieron dos bultos; uno de oro y otro construido a partir de sus cabellos y uñas destinado a la conservación de su memoria pues, como refiere el cronista,

...mientras estos señores vivían eran acatados y reverenciados como a hijos del Sol y después de muertos sus bultos eran acatados y reverenciados

---

<sup>293</sup> BETANZOS, 1987, pp. 149-150.

<sup>294</sup> REGALADO, 1996.

como dioses y así se los hacía delante sacrificios  
como se hacía al bulto del sol...<sup>295</sup>

Es importante destacar aquí que estos bultos incaicos estaban dispuestos en el Coricancha junto con la imagen solar pues, parte del prestigio del sacerdote del Sol estaba asociado con su protagonismo en el culto a los incas muertos.

Ahora bien, aún cuando la mayoría de los incas tuvo un tratamiento funerario similar, no todos los gobernantes accedían al mismo privilegio pues este era, en apariencia, una exclusividad de aquellos que fueron reconocidos como ancestros. Así, según los informantes de Cieza, Inca Yupanqui, el séptimo en su relación, al ser asesinado en el Cuzco por gente del Condesuyo dispuesta a someter la ciudad,"... no se le hizo en su entierro la honra que a los pasados, ni le pusieron bulto como a ellos..." ,<sup>296</sup>situación que puede también estar relacionada con una destrucción de su momia como parte del conflicto entre las distintas facciones de la élite, tema sobre el que volveremos más adelante.

Al parecer, la momificación del gobernante muerto era una tarea exclusiva del nuevo inca, como refiere Sarmiento de Gamboa<sup>297</sup> al tratar sobre la muerte de Huaina Cápac y menciona Liliana Regalado al estudiar

---

<sup>295</sup> BETANZOS, 1987, p. 166.

<sup>296</sup> CIEZA, 1986, pp. 110-111.

<sup>297</sup> SARMIENTO, 1988, p.140.

a Betanzos en relación a la sucesión incaica.<sup>298</sup> Es probablemente por esta razón que Huáscar estuviera tan interesado en el traslado de este inca al Cuzco, luego de un complejo proceso de momificación magistralmente descrito por Juan Diez de Betanzos, quien menciona cómo, luego de la muerte en Quito de Huaina Cápac, y antes de su traslado al Cuzco,

...los señores que con él estaban le hicieron abrir y toda su carne sacar aderezándole porque no se dañase sin le quebrar hueso ninguno le aderezaron y curaron al sol y al aire y despues de seco y curado vistiéronle de ropas preciadas y pusieronle en unas andas ricas y bien aderezadas de pluma y oro y estando ya el cuerpo ansi enviáronle al Cuzco con el cual cuerpo fueron todos los demás señores que allí estaban...<sup>299</sup>

De acuerdo con esta versión, luego de trasladado al Cuzco, el cuerpo de Huaina Cápac es puesto en Yucay en una supuesta estructura funeraria que él había construido y, según la tradición, al cabo de un año, le hicieron también la fiesta de Purucaya en la ciudad del Cuzco.<sup>300</sup>

Resulta importante señalar que los cuidados prodigados a las momias de los incas muertos no terminaban luego de los rituales

---

<sup>298</sup> REGALADO, 1996a.

<sup>299</sup> BETANZOS, 1987, p.201

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 208; Cieza de León, también narra el ritual funerario de Huaina Cápac: CIEZA, 1986, p. 201.

funerarios, pues sus descendientes debían hacerse cargo de su cuidado de manera cotidiana. Cristóbal de Molina afirma que de la misma manera que hacían los sacerdotes con el Sol,<sup>301</sup> el Trueno y Huanacaure,

... las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados nunca sesavan xamás, ningún día de quemar las comidas y derramar la chicha que para ello tenían, según y como lo usavan quando estaban vivos; y las comidas que ellos comían quando estaban vivos aquéllos les quemavan, porque tenían entendido, y por muy averiguado la ynmortalidad del ánima, y decían que adondequiera que el ánima estava, recevía aquello y lo comía como si estuviere vivo...<sup>302</sup>

La costumbre de "alimentar a los muertos" está también documentada en la colonia pues muchas veces los curas doctrineros escucharon declaraciones indígenas de cómo era necesario hacerlo. Así por ejemplo, en el siglo XVII, Bartolomé Jurado da cuenta de una confesión sobre el tema durante su visita al pueblo de Chuncuy, en la que asegura que

... hallo aber echo el pacarico a la muerte de un difunto quemando sebo y cocinando frijoles sin sal ni

---

<sup>301</sup> Betanzos refiere cómo había un anciano, recientemente nombrado sacerdote solar, que era el encargado de dar de comer al Sol, para lo cual debía quemar comida frente al ídolo. BETANZOS, 1987, pp. 51 y ss.

<sup>302</sup> MOLINA, 1988, p. 98.

aji diciendo que el difunto abia muerto sin comer  
y que para que comiese se guizaba aquella comida.<sup>303</sup>

Aparentemente, los hombres andinos creían que los muertos se alimentaban con la esencia de los alimentos que se les quemaba: ganado, ropa, maíz y coca, y que bebían la chicha que se les derramaba,<sup>304</sup> prácticas que estaban relacionadas con un culto que tenía como fin evitar la enemistad con los difuntos pues estos podrían ocasionar enfermedades. Así, como parte del proceso de curación, el oficiante mandaba al enfermo que dé de comer a sus muertos “...porque le hace entender el hechicero que, por estar muertos de hambre, le han hechado aquella maldición por donde a enfermado”<sup>305</sup>, situación que muestra claramente cómo el culto a los muertos se encuentra relacionado con la necesidad de establecer una alianza con los ancestros de manera que se garantice la estabilidad del grupo y se evite asimismo la venganza de los muertos. Por ejemplo, en relación al Taqui Oncoy, Molina recogía la creencia indígena sobre el hecho de que las huacas, al cesar los cuidados necesarios, “...andavan por el ayre secas y muertas de hambre porque los yndios no les sacrificavan ya, ni derramavan chicha...”<sup>306</sup>

---

<sup>303</sup> Visita de idolatrías de los pueblos de pallasca, hecha por el bachiller Bartolomé Jurado. AAL. 16?? Legajo I:14 (vi: 50). La inexactitud de la fecha corresponde con el documento original.

<sup>304</sup> BETANZOS, 1987, p.85.

<sup>305</sup> MOLINA, 1988, p.133.

<sup>306</sup> *Ibidem*, p.130. Resulta también importante destacar que las características de sed y hambre que aparentemente padecen los muertos, podría también estar relacionada con la evangelización cristiana. Ver también POLO, 1916, t III, pp. 194-195: “Creen tambien

Todo lo que se acaba de mencionar ayuda a entender por qué el cuerpo del inca muerto era evidentemente tratado con mayor cuidado y había gente especializada encargada de ello como lo anotó Polo de Ondegardo al afirmar que:

...tenya siempre el cuerpo un capitán a cuyo cargo quedaua toda aquella gente desde que fallescía, y solo éste y las mugeres a cuyo cargo estaua el linpiarle y lavarle de hordinario, e rrenovarle la rropa y algodón, le podían ver el gesto, aunque dizen que çiertas vezes le veyea el hijo mayor que susçedía en el rreyno; e ansí lo hallé yo en diferentes con toda esta custodia.<sup>307</sup>

Por su parte, Sarmiento de Gamboa registró la existencia de dos personajes encargados del cuerpo del inca muerto al contar que, en el caso de los restos de Huaina, Cápac Polo de Ondegardo encontró a dos personas a su cargo, Huapla Titu y Suma Yupanqui.<sup>308</sup> El "Capitán", señalado así por Polo, estaría encargado de dirigir todo el aparato ritual

---

que las animas de los defunctos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frio, calor y cansancio, y que las cabeças de sus defunctos o svs fantasmas, andan visitando los parientes, o otras personas en senal que an de morir o les a de venir algun mal por este respecto de creer que las animas tienen hambre, sed, o otros trabajos, ofrecen en las sepulturas chicha y cosas de comer y guiasados, plata, ropa, lana y otras cosas para que aprouechen a los defunctos: y por esto tienen tan especial cuydado de hazer sus aniuersarios. Y las mismas ofrendas que hazen en las Iglesias a vso de Christianos las enderecan muchos Indios, y Indias en sus intenciones a lo que vsaron sus antepassados."... "Que las animas de los defunctos andan vaueando y tienen necessidad de comida, y beuida y ropa por la hambre y sed y frio que passan". POLO, 1916, t III, p.203.

<sup>307</sup> POLO, 1916, t III, p. 124.

<sup>308</sup> SARMIENTO, 1988, p.149.

que involucraba el cuidado del cuerpo del difunto, mientras que una pareja interpretaba sus “decisiones”, muchas veces asociadas con alianzas matrimoniales de la panaca así como con otras cuestiones vinculadas con el ejercicio del poder. Adicionalmente, un grupo de mujeres, probablemente acllas, estaban dedicadas a los cuidados cotidianos del muerto: cambiarle la ropa, darle de comer, etc.<sup>309</sup>

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

...se sentaua en la plaça junto a él, y en nombre suyo ymbiava con las mugeres sus vasos de chicha al Ynga vivo, e al Sol e a los otros cuerpos; e aun pasaua otra cosa ques justo que se haga rrelación, para que se entendiese que en aquellos vasos quel Sol y el Ynga avían embiado con sus mugeres a los cuerpos, se avían bevido en su nombre: quando yva a orinar tomaua el capitán el cuerpo a cuestras e así lo hacía, y esta solenydad se haçía en el Cuzco en la plaça grande todos los días que daua lugar el tiempo, porque los sacrificios

---

<sup>309</sup> ALONSO, 1989, pp. 112-113.

como está dicho en su lugar, eran allí ordinarios todos los días, sin faltar nynguno, dende la mañana que se ençendían los fuegos hasta medio día; así lo quel Ynga haçía en sus fuegos dirigidos al Sol, como lo que haçía el Sol al Viracocha Pachayachachi é otros muchos, que haçían los cuerpos, e los que se haçían a las guacas, que si esto creo que no auido género de gente, en la notiçia, que tenemos que se preçiasse tanto desto y que tanta cantidad consumyese en sacrificios en aquella Ciudad del Cuzco hasta las cumbres apachitas destos seruiçios universales de que todos contribuyan.<sup>310</sup>

Los señores muertos también participaban en los rituales de las más importantes fiestas del Cuzco. Según Alicia Alonso,<sup>311</sup> participaban en el Cápac Raimi, en el Inti Raimi, en Coya Raimi, así como en la fiesta que los cronistas asocian con los muertos, el Ayamarca Raimi.<sup>312</sup> La presencia de la momias o los bultos en estos rituales es registrada por Cristóbal de Molina al hablar de las celebraciones posteriores a la ceremonia del Huarachico, mencionando cómo luego de una guerra ritual

---

<sup>310</sup> POLO, 1916, t III, p. 124.

<sup>311</sup> ALONSO, 1989, p. 125.

<sup>312</sup> La participación de los soberanos muertos en otros rituales incaicos como el momento en que Manco Inca asume el mando en 1534 y la descripción del último Inti Raimi celebrado en 1535 descrito por Bartolomé de Segovia, ha sido documentada por Mac Cormack. MAC CORMACK, 1991, p. 71 y ss.

entre Hanan Cuzco y Urin Cuzco,<sup>313</sup> sacaban a la plaza los cuerpos de los incas difuntos para darles de comer. Por otra parte, los muertos también participaban de la fiesta de la Capacocha<sup>314</sup> y eran preguntados, cada uno por separado, por el futuro del llamado Tahuantinsuyo:

...questas estatuas y bultos y çaçerdotes se juntavan para saber por bocas dellos el çuceso del año, si avia de ser fértil o si avía de aver esterilidad, si el Ynga te[r]nía larga vida y si por caso moriría en,       aquel año, si avían de venir enemigos por algunas partes o si algunos de los paçíficos se avía de revelar.<sup>315</sup>

Como se mencionó, era también importante su participación en la fiesta de la Citua, durante el mes de Coyaraymi, que involucraba un ritual de expulsión de enfermedades y la participación de los cuerpos de los muertos<sup>316</sup> en el baño ritual a cargo de sus familiares.<sup>317</sup> La Citua terminaba con una ceremonia a la que asistían los señores muertos junto con el inca, la coya, los sacerdotes del Sol, el trueno y Huanacaure.<sup>318</sup> Posteriormente, se unían los pobladores de los dos sectores de la ciudad. Molina menciona que todos los participantes se sentaban según un orden

---

<sup>313</sup> MOLINA, 1988, pp.111-112.

<sup>314</sup> Un estudio de la Capacocha en DUVIOLS, 1976. Según Cieza, los muertos también participaban en la fiesta de Hatun Layme, una de las más importantes del Cuzco que se celebraba en agosto CIEZA, 1986, p. 92.

<sup>315</sup> CIEZA, 1986, p. 87.

<sup>316</sup> MOLINA, 1988, p.76.

<sup>317</sup> *Ibidem*, pp.76-77.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p.78.

preciso, el mismo que aparentemente marcaba la jerarquía entre los miembros de la élite al tiempo que equiparaba el poder de los aillus cuzqueños con el del inca gobernante. Finalmente, como una suerte de resolución de tensiones entre los miembros de la nobleza cuzqueña, todos bebían chicha “Los sacerdotes dellos veían unos con otros y los cuerpos embalsamados los de Anancuzco con los de Hurincuzco”.<sup>319</sup>

Además de participar en estos rituales, los cuerpos de los incas difuntos participaban también en la toma de la borla por parte del nuevo gobernante, como lo muestran tanto Cieza de León cuando menciona la fiesta en la que Huáscar tomaría el poder,<sup>320</sup> como Sarmiento de Gamboa al hablar de la toma de poder de Túpac Inca.<sup>321</sup> Finalmente, llevaban también los bultos de los incas muertos a la guerra como una suerte de garantía de victoria. Ese es por ejemplo el caso del bulto de Manco Cápac que fue llevado por Huaina Cápac a Quito y Cayambis y devuelto posteriormente tras la muerte de Huaina Cápac.<sup>322</sup>

De esa forma, los aillus cuzqueños participaban de la vida de la ciudad sagrada solo a partir de la presencia de su fundador, el mismo que le da sustento a su existencia y les brinda la posibilidad de pertenecer a la llamada nobleza de sangre y negociar su cuota de poder,

---

<sup>319</sup> *Ibidem*, p.79.

<sup>320</sup> CIEZA, 1986, P. 204.

<sup>321</sup> SARMIENTO, 1988, p. 115

<sup>322</sup> *Ibidem*, p.64.

muchas veces relacionada con el tipo de recuerdo que se tenía de su fundador.

### 3.2.3 La memoria de los ancestros

Dado que todos los miembros de Cápac Aillu tuvieron el privilegio de pertenecer a la alta nobleza, su mayor o menor acceso al poder dependía, al margen de las condiciones políticas coyunturales sobre las que volveremos más adelante, del recuerdo de su ancestro. Así, podían conseguir mayor privilegio aquellos que descendían de un ancestro fundador que ocupaba un papel importante al interior de la memoria incaica. Es por eso que, una de las funciones inherentes a las llamadas panacas era la de cuidar su memoria y, si era posible, aumentar su prestigio.

Sobre el tema, es necesario recordar que la tradición oral andina e incaica tuvo una visión del pasado distinto a la memoria histórica occidental y que, dada la oralidad de la transmisión de su memoria, las escenificaciones rituales tuvieron vital importancia en la incorporación de registros en la memoria colectiva. Este tipo de memoria ritual, que incluía una visión particular del pasado, fue estudiada por Pease, quien llamaba la atención en 1995 acerca de cómo luego de las guerras civiles entre los conquistadores en los Andes, las autoridades de Potosí

organizaron una gran fiesta de acción de gracias en las que también participó la gente andina asentada en la zona a través de rituales en los que desfilaban los incas en andas mientras a su paso se informaba sobre sus hechos y conquistas. Estos rituales fueron identificados posteriormente como procesiones por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela al registrarlos en el siglo XVIII.<sup>323</sup> Estas escenificaciones, abiertamente organizadas para mantener, y en algunos casos modificar, la memoria oral, fueron continuadas por la población andina colonial y republicana, y se sabe que la memoria oral transformaba los hechos con miras a adaptar su recuerdo a las necesidades o conveniencias del momento. Este es el caso por ejemplo de la muerte de Atahualpa, pues la población andina transformó el garrote en decapitación,<sup>324</sup> aparentemente porque desaparecido el cuerpo de este inca, se garantizaba la posibilidad de su reconstrucción a partir de su cabeza ubicada en algún lugar de los Andes, y se daba lugar a esperanzas mesiánicas como las posteriores versiones

---

<sup>323</sup> ARZÁNS, 1965, T. 1, p.98. Citado por PEASE, 1995, p.102

<sup>324</sup> Guaman Poma, quien escribió en 1615 ya ofrece una versión de Atahualpa decapitado. Asimismo, en el Museo Arqueológico de la Universidad del Cuzco, se encuentra un óleo con la misma imagen que fue estudiado por VALCÁRCEL, 1933, p. 98 y por GISBERT, 1980, pp.201-202. Asimismo, en un procedimiento seguido por la Real Hacienda contra Hernando Pizarro y su mujer Francisca Pizarro en la década de 1570, los testigos tuvieron que contestar a la pregunta por “Si saben que el dicho don Francisco Pizarro prendió al dicho Atabalipa y sin causa *le hizo cortar la cabeza y se la cortaron*.” GUILLEN, 1974, p.10. Para un mayor análisis de este tema, ver PEASE, 1991, p. 155 y ss.

del mito de Incarrí inmersas ya en la tradición andina colonial que adoptó visiones europeas en su concepción del mundo.<sup>325</sup>

Es sabido que el tipo de recuerdo que manejaban los informantes andinos del siglo XVI era distinto al que requerían los cronistas interesados en registrar hechos verificables de la historia del Tahuantinsuyo, situación que señala claramente Juan Diez de Betanzos en el prólogo a su obra, cuando afirma que no podía ser elocuente porque debía guardar la forma de hablar de los naturales, “...para ser verdadero y fiel traductor...”<sup>326</sup> dando cuenta también de la aparente falta de coherencia de los relatos andinos, los que obviamente carecían del sentido de narración histórica esperado por Betanzos. De esta manera, la memoria incaica era guardada tanto por las escenificaciones a las que nos referimos anteriormente como por probables sistemas nemotécnicos utilizados como las famosas pinturas que guardaban la historia de los incas, “y también sus fábulas” como anunciaba Cristóbal de Molina en la década de 1550<sup>327</sup> o los quipus y tocapus incaicos. Sin embargo, dado que aun no disponemos de ninguna de estas posibilidades de lectura de la tradición incaica, son precisamente las escenificaciones rituales recogidas por la documentación colonial las que nos dan cuenta no solo de su forma de recordar, sino de lo que les interesaba recordar.

---

<sup>325</sup> Sobre este tema, ver: PEASE, 1991, p 163 y ss.

<sup>326</sup> BETANZOS, 1987, pp. 7-8.

<sup>327</sup> MOLINA, 1988, p.50.

Es de esta manera que se puede entender la gran importancia que tuvo para los distintos aillus que integraban Cápac Aillu consolidar, no sin conflictos, la posición de su fundador en el recuerdo oral cuzqueño a través de su participación en los rituales. Esta preocupación por la memoria oral, probablemente transmitida a Cieza por sus informantes, es la que lo hace construir la imagen de una suerte de "cronista mayor" entre los incas al mencionar la existencia de especialistas, fundamentalmente ancianos, a los que el inca escogía para recordar los hechos de su gobierno,<sup>328</sup> los mismos que solo debían referirlos frente a él y luego ante su sucesor a fin de continuar con la tradición. En la versión de Cieza, aparentemente esta situación no se limitaba al gobierno de cada inca sino que los supuestos especialistas también recordaban y transmitían la información sobre los demás incas, pues,

Fue ordenado por los Yngas lo que ya avemos escrito acerca del poner sus bultos en sus tierras y en que se escojiesen algunos de los más sabios dellos para que en cantares supiesen las vidas de los señores qué tal avía sido y cómo se avían avido en el gobierno del reyno.<sup>329</sup>

Como es evidente, la permanencia en la memoria oral de los acontecimientos necesarios de recordar no quedaba únicamente en

---

<sup>328</sup> CIEZA, 1986, pp. 30-31.

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 30.

manos del Sapan Inca y los especialistas sino, como se ha manifestado, cada uno de los aillus debía velar por la memoria de su fundador, hecho que recoge Sarmiento de Gamboa al mencionar que los descendientes de Sinchi Roca en la década de 1550, “tienen cargo de saber y sustentar las cosas y memorias de Sinchi Rocca”.<sup>330</sup> Y es que dadas las implicancias del manejo de la memoria oral, los descendientes de cada uno de los incas momificados debían mantener viva la memoria de su fundador a fin de que no desapareciera del recuerdo cuzqueño. Es probablemente por esta razón que, al hablar del bulto de Pachacútec, Betanzos menciona que fue Túpac Inca quien ordenó que lo llevaran a las fiestas del Cuzco y que:

...cuando ansi le sacasen le sacasen cantando las cosas que él hizo en su vida ansi en las guerras como en su ciudad y que ansi le sirviesen y reverenciasen y mudasen las ropas y vestidos como él los mudava y era servido en su vida.<sup>331</sup>

Asimismo, en opinión de Cieza, Pachacútec estableció una tradición relacionada con la conservación de su propia memoria:

...entendida la orden que tenía para no se olvidar de lo que pasava en el reyno, es de saber que, muerto el

---

<sup>330</sup> SARMIENTO, 1988, p. 65, Asimismo, también da cuenta del mismo fenómeno al referirse a los descendientes contemporáneos de Manco Cápac. SARMIENTO, 1988, p.64.

<sup>331</sup> BETANZOS, 1987, p. 150.

rey dellos, si valiente avía sido y bueno para la governaçion del Reyno, sin aver perdido provinçia de las que su padre le dexó ni usado las baxesas y porquedades ni hecho otros desatinos, que los príncipes locos con la soltura se atreven a hazer en su señorío, era permitido y ordenado por los mismos reyes que fuesen hordenados cantares honrados y que en ellos fuesen muy alabados y ensalçados, de tal manera que todas las jentes se admirasen en oyr sus hazañas y hechos tan grandes; y quéstos no sienpre ni en todo lugar fuesen publicados ni apregonados, sino quando estoviese hecho algúnd ayuntamiento grande de jente venida de todo el reyno para algúnd fin y quando se juntasen los señores prençipales con el rey en sus fiestas y solazes o quando se hazían los “tequis” o borracheras suyas. En estos lugares, los que sabían los romançes a bozes grandes, mirando contra el Ynga, le contavan lo que por sus pasados avía sido hecho; y si entre los reyes alguno salía remiso, covarde, dado a biçios y amigo de holgar sin acreçentar el señorío de su ynperio, mandavan que destos tales oviese poca memoria o casi ninguna; tanto

miravan esto, que si alguno se hallava era por no olvidar el nonbre suyo y la suseçión; pero en lo demás, se callava sin contar los cantares de otros de los buenos y valientes<sup>332</sup>.

De referencias como la anterior, se desprende la idea, que mencionamos páginas atrás, de que no todos los incas gozaban del mismo protagonismo en la memoria de la élite por lo que sus descendientes debieron emprender acciones destinadas a avivar la memoria existente sobre su fundador pues del recuerdo de su ancestro dependía su papel en la configuración del poder en cada situación sucesoria. Asimismo, al parecer, un criterio considerado en la configuración de la memoria colectiva de la élite era el que se refería a las conquistas realizadas por cada inca. En este sentido, resulta importante recordar que la información que nos dan las crónicas sobre las conquistas incaicas están mostrando estructuras rituales pues se nota en las fuentes que todos los incas iniciaban sus conquistas en el Cuzco, para luego regresar triunfantes a la ciudad sagrada en un recorrido que seguía el sentido de las agujas del reloj. Esta idea, planteada por Pease en 1991,<sup>333</sup> nos permite entender mejor por qué, por ejemplo, en cierta documentación administrativa, los incas tardíos se encontraban todavía conquistando los alrededores del Cuzco así como el hecho de que algunos cronistas

---

<sup>332</sup> CIEZA, 1986, p.28.

<sup>333</sup> PEASE, 1991, p. 74.

mencionen a diferentes incas conquistando a los mismos pueblos y venciendo a los mismos enemigos,<sup>334</sup> hecho que, en lugar de sugerir la falsedad de las conquistas, nos lleva a pensar que los recuerdos de las mismas estaban organizados por las pautas rituales de la memoria andina y que se encontraban asociados con un evidente manejo de la información por parte del Cuzco y las panacas cuzqueñas y con la idea de que el nuevo inca debía construir su "propio Tahuantinsuyo".

Un tema importante en el recuerdo de los gobernantes incaicos es el lugar preferencial que adquirieron tanto Manco Cápac como Pachacútec,<sup>335</sup> visiblemente los dos arquetipos cuzqueños asociados con la fundación del Cuzco, el primero, y con la gran expansión incaica el segundo. Es así como parece que, si bien cada uno de los ayllus cuzqueños buscaba acrecentar o mantener la memoria de su inca, y que el culto a su fundador era una exclusividad de cada grupo, Manco Cápac es reverenciado y recordado por toda la élite como sugiere Pedro Sarmiento de Gamboa al mencionar sobre Chima Panaca, la Panaca de Manco Cápac:

Y es de notar que los de este ayllu siempre adoran la estatua de Manco Capac, y no las demás estatuas de

---

<sup>334</sup> Para una comparación sobre las conquistas incaicas en diferentes fuentes, ver PEASE, [1978] 2001, pp. 86-87.

<sup>335</sup> La identificación de Manco Cápac y Pachacútec como arquetipos andinos fue propuesta y estudiada por Franklin Pease, PEASE, 1992, pp. 58-59.

los incas, y los *ayllus* de los demás incas adoran siempre aquella estatua y las demás.<sup>336</sup>

Adicionalmente, las fuentes dan cuenta del gran poder que tenía la parentela de Pachacútec,<sup>337</sup> asociado con la gran fuerza de su recuerdo al momento en que los cronistas recogieron su información en el siglo XVI. En este sentido, es revelador el hecho de que Huaina Cápac, en una suerte de visita a cada uno de los incas muertos, establece una jerarquía al pasar más tiempo en el culto de Manco Cápac y Pachacútec, doblando los recursos del primero pues los encontró escasos. Así, aunque es verdad que también beneficia a los bultos de Túpac Inca y Yamque Yupanqui, el primero su padre y el segundo una especie de tutor en la versión de Betanzos, queda clara la supremacía de Manco Cápac y Pachacútec sobre todos los demás.<sup>338</sup>

Por su parte, las disputas por el poder podrían llevar a los miembros de la élite a realizar acciones violentas destinadas a desaparecer la memoria de sus enemigos, incluso destruyendo la momia del fundador. Ese es el caso por ejemplo de la guerra entre Huáscar y Atahualpa pues, luego de la victoria de éste último, se organizó la venganza contra los partidarios de Huáscar<sup>339</sup> por lo que Chalcuchímac

---

<sup>336</sup> SARMIENTO, 1988, p.64.

<sup>337</sup> Sobre este tema volveremos más adelante.

<sup>338</sup> BETANZOS, 1987, p. 182.

<sup>339</sup> Sobre la venganza de Atahualpa con respecto de la familia de Huáscar, ver BETANZOS, 1987, pp. 250 y ss.

quemó el cuerpo de Túpac Inca Yupanqui, del que solo se encontraron sus cenizas adoradas en Calispuquio.<sup>340</sup>

Es posible suponer que estos relatos fueron fabricados por Sarmiento con el propósito de justificar la muerte de Atahualpa al evidenciar su crueldad. Sin embargo, Betanzos da cuenta también de actitudes similares al mencionar la amenaza de Huáscar a los emisarios de Atahualpa al tiempo que se enfrentaba abiertamente con el bando de Hanan Cuzco, al que renunciaba autoproclamándose de Rurin Cuzco, y amenazando con “matar a Atahualpa y a todos sus deudos y de su linaje que eran de Hanan Cuzco y hacer de nuevo linaje de Rurin Cuzco”.<sup>341</sup> Si bien esta información de Betanzos podría relacionarse con la justificación de la actitud posterior de Atahualpa debido a su filiación con la familia de este inca, el hecho de que tanto Sarmiento como Betanzos mencionen estas prácticas permite pensar en que las mismas eran habituales entre los miembros de la nobleza incaica.

---

<sup>340</sup> SARMIENTO, 1988, p.137.

<sup>341</sup> BETANZOS, 1987, p.210.

### 3.2.4 Los recursos de la élite

Dados los parámetros de esta investigación, no resulta necesario profundizar aquí el tema de la economía andina y sus características en el país de los incas. De cualquier manera, puede decirse que, como se comentó en el segundo capítulo, en los últimos años, son pocos los avances significativos en esta materia pese a que la bibliografía es extensa y sus resultados ampliamente conocidos. En este sentido, se ha señalado que en el sistema económico andino e incaico el dinero, el mercado, el comercio o simplemente la propiedad, fueron conceptos desconocidos por la gente andina anterior a la presencia europea, dado que los hombres andinos ordenaron su economía a partir del sistema de parentesco y resolvieron sus necesidades dentro del funcionamiento de las conocidas prácticas de reciprocidad y redistribución.<sup>342</sup>

Sin embargo, para presentar el tema de los recursos con los que contaban los distintos aillus que integraban Cápac Aillu, básicamente asociados con la disposición de tierras y mano de obra, interesa abordar aquí la discusión existente con respecto a la existencia o no del concepto de propiedad en los Andes prehispánicos. En este sentido, tanto Rostworowski como Espinosa Soriano coincidieron al plantear la existencia del concepto de propiedad en la época prehispánica, de modo que,

---

<sup>342</sup> Sobre este asunto ver los trabajos de Harris, Murra, Pease, Rostworowski y Noejovich citados en la bibliografía.

siguiendo la información de las crónicas, clasificaron a las tierras andinas como 'del inca' o 'del estado', 'de la iglesia' o 'de las huacas' y 'del pueblo'. Sobre este mismo tema, Franklin Pease planteaba en 1986, que existía una comunidad en el trabajo pero no una propiedad común<sup>343</sup> y afirmaba a la luz de la documentación colonial que, por lo menos los curacas, no habían manejado el concepto de propiedad cuestión que ya había sido planteada por John Murra en 1980 pero más bien como una interrogante. Al afirmar la inexistencia de la noción de propiedad en los Andes, Pease supuso que la tierra era considerada un bien sagrado, y por lo tanto común, por lo que se debía mantener con ella una relación religiosa, que a su vez convertía su trabajo en una actividad ritual. En otras palabras, la tierra era también concebida como un "pariente" por lo que se establecían con ella vínculos de reciprocidad.<sup>344</sup>

De hecho la mayoría de cronistas distinguen varios tipos de bienes, y los asocian con diferentes tipos de propietarios, por lo que mencionan la existencia de tierra y ganado del inca, del Sol, de las huacas, de las autoridades étnicas, y de la gente.<sup>345</sup> Evidentemente, esta primera "identificación" de las 'posesiones' prehispánicas tenía una explicación pragmática, puesto que los primeros encomenderos tuvieron un marcado interés por las tierras y el ganado que habían sido de los incas, debido a

---

<sup>343</sup> PEASE, 1986, p. 58.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p.11.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 3.

que la corona española las había entregado primero como mercedes, y luego las había dado a remate o composición. Así, cuando los cronistas señalaron la existencia de las tierras del inca, las definían como 'propiedad estatal' y, al caracterizar a los mismos como *tiranos e ilegítimos*, los dominios del inca, incluyendo las tierras, podían pasar a poder del rey de España por derecho de justa conquista y éste a su vez cederlas como mercedes.<sup>346</sup>

Así se fue construyendo en la época colonial un aparato conceptual sobre el mundo prehispánico que incluía la noción de propiedad de la tierra con efectos específicamente favorables para los colonizadores como la posibilidad de confiscar lo que había sido del inca, por derecho de justa conquista, y lo que había sido del Sol o las huacas, por considerar sus cultos como paganos. Sin embargo, tomemos en cuenta que en el propio siglo XVI, un gran conocedor de los Andes como Juan de Matienzo, oidor de Charcas, anunciaba las bondades del aprendizaje del concepto de propiedad por parte de los hombres andinos:

... de mucho provecho, pues esto es lo que les ha de aficionar al trabaxo y a ser hombres, y los apartará de la ociosidad (como dixé arriba), porque hasta aquí no

---

<sup>346</sup> *Ibidem*, pp.11-12.

han poseído tierras propias antes el cacique se las reparte como él quiere...<sup>347</sup>

Definitivamente, el interés de Matienzo por enseñar el concepto de propiedad resulta ahora una importante información que permite, en consecuencia, apoyar la idea de su inexistencia en el mundo prehispánico, ya que Matienzo estaba proponiendo la manera de organizar el gobierno del Perú y, por lo tanto, planteaba la formulación de leyes acerca de la propiedad.

Un paso más adelante sobre el tema ha sido el trabajo de Héctor Noejovich, que caracteriza el régimen de bienes prehispánicos peruanos como un sistema de "*no-propiedad*" debido a que careció del sentido patrimonial de los bienes y plantea la idea de un equilibrio tierra/gente sustentado en una equilibrada asignación de recursos como una de las probables características de este sistema de organización de no-propiedad.<sup>348</sup> Al sustentar sus planteamientos, Noejovich afirma que el concepto de propiedad es producto de la evolución histórica de Occidente y que su existencia se encuentra totalmente relacionada a la del mercado, institución donde se realiza el intercambio de bienes, de modo que la propiedad sólo puede entenderse desde tres marcos teóricos definibles dentro de la cultura occidental: el derecho romano, el "common law" y el

---

<sup>347</sup> MATIENZO, [1567] 1967, p.57 .

<sup>348</sup> NOEJOVICH, 1993.

derecho socialista,<sup>349</sup> siendo, a su juicio, el concepto absolutamente inviable en sociedades no occidentales.<sup>350</sup>

Así, encuentra también que es el parentesco el que de algún modo validaría el derecho a las tierras. Ahora bien, aun cuando parece evidente que en los Andes prehispánicos no existió la noción de propiedad y no se podría tampoco pensar en derecho de uso de la tierra pues esta noción no es aplicable en un sistema “sin dueños”, al definir un régimen de “no-propiedad”, quedaba por resolver el sistema de acceso a los bienes, y por extensión a las tierras, que operó en el Tahuantinsuyo.

En este sentido, aun cuando volveremos sobre este tema más adelante, analicemos ahora únicamente los datos sobre las tierras de los aillus cuzqueños entendiendo que éstas les eran asignadas dentro de un sistema de acceso a los recursos definido bajo pautas de parentesco y en el que la identificación de una tierra con una unidad étnica, o un sector de la élite, se sustentaba en la existencia de una geografía sagrada en la que la posición de las divinidades y ancestros definía también el acceso a la tierra.

El tema del acceso a tierras por parte de las llamadas panacas cuzqueñas es común en la historiografía sobre el Tahuantinsuyo, destacan por ejemplo el trabajo inicial de de John Murra, así como el de Sally Moore durante la década de 1950. Posteriormente, María Rostworowski publicó

---

<sup>349</sup> NOEJOVICH, 1992, p. 2.

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 12.

importantes documentos sobre el tema, tarea que fue completada con las investigaciones de John Rowe y los trabajos de Glave y Remy.<sup>351</sup> Asimismo, las fuentes son claras al señalar que los señores muertos disponían de una serie de recursos entre los que destacan tierras –con yanaconas para sembrarlas–, gente a cargo de su cuidado así como estructuras arquitectónicas. Así, en documento conocido como el Anónimo de Yucay, al describir en 1571 el tipo de bienes andinos, se afirma que:

Otros vienes auía que estauan ya dedicados y dados a los difuntos, como si vn señor Ynga rico v otro moría, enterráuase y dejaua thesoros de oro y plata y ropa rica, y poníanlo junto a su cuerpo, y aún dejaua su casa entera para su seruiçio, y tierras para labrar, ganados, y todo ello le ofreçían comida, y del mismo arte estaua en pie su casa de indios y yndias que si fuera biuo, porque esperaua que auían de resuçitar, y que de todo aquello se auían de seruir después; y por hallar algunas riqueças, las guardaban consigo.<sup>352</sup>

Las tierras, o más bien su uso, asociado con los muertos, no fueron de ninguna manera privilegio de los varones, y su existencia está también documentada tanto para las coyas como para las mujeres secundarias de

---

<sup>351</sup> MURRA, 1955; MOORE, 1958; ROSTWOROWSKI, 1962 y 1963; GLAVE Y REMY, 1983; ROWE, 1990.

<sup>352</sup> ANÓNIMO DE YUCAY, 1571, pp. 145-146.

los incas, situación que evidencia Cristóbal de Molina cuando afirmaba que la chacra de Sausiro (de tremenda importancia ritual por cierto) era trabajada en beneficio del cuerpo de Mama Huaco,<sup>353</sup> situación que demuestran también los "títulos de propiedad" exhibidos por Angelina Yupanqui, hija de Yamque Yupanqui y esposa de Atahualpa, Pizarro y Juan de Betanzos, en los que se mencionan linderos de las propiedades de Angelina con "chacras de Topa Ynga y Guayna Capa" así como con tierras de coyas como Coca Huaco, Mama Ocllo y Raura Ocllo.<sup>354</sup> Además, como parte de la justificación del derecho de Angelina, se menciona también la existencia de tierras conjuntas de Túpac Yupanqui y Mama Anauarque, cuyas "propiedades" son también reclamadas en 1630 por sus descendientes.<sup>355</sup>

Para el caso de los incas, María Rostworowski ha documentado la existencia de tierras asociadas con gobernantes del Cuzco y con sus descendientes<sup>356</sup> en textos coloniales, como en los reclamos de tierras hechos por Juan Meneses en 1555 argumentando que estaban eriazas,

---

<sup>353</sup> MOLINA, 1988, p. 118.

<sup>354</sup> Títulos de tierras que fueron de doña Angelina Yupanqui, mujer de Juan de Betanzos. AMCP, 1558. Publicado por ROSTWOROWSKI, 1993, pp.120 y ss.

<sup>355</sup> AGN. Derecho Indígena y Encomienda. Legajo 7. Cuaderno No 85, 1630. Publicado por ROSTWOROWSKI, 1993, pp. 132 y ss.

<sup>356</sup> Según esta autora, las tierras de las panacas se encontraban en las cercanías del Cuzco y eran trabajadas por yanaconas sin acceso a los recursos provenientes de los depósitos por lo que trabajaban también tierras asignadas para su sustento. ROWSTOROWSKI, 1993, pp. 85-86 y 107.

cuyos testigos afirmaron haber pertenecido al linaje de Huáscar,<sup>357</sup> lo mismo en relación a las tierras reclamadas ante el Capitán Garcilaso de la Vega que de acuerdo a los testigos habían pertenecido a Túpac Inca Yupanqui y habían sido labradas por los yanaconas de Chinchero.<sup>358</sup> Asimismo, a partir de un documento existente en el Archivo General de Indias, dicha autora identificó tierras asociadas con Huiracocha, Pachacútec, Túpac Yupanqui Huaina Cápac y Huáscar.<sup>359</sup>

Adicionalmente, las crónicas ofrecen también información respecto de las “posesiones” de los incas muertos. En ese sentido Pedro Sancho<sup>360</sup> al describir el Cuzco menciona la existencia de cuatro casas principales alrededor de la plaza, afirmando que la mejor de ellas pertenecía a Huaina Cápac, ya muerto a la llegada de los conquistadores, y agrega que los muertos “mantienen sus casas de recreo con la correspondiente servidumbre de criados y mugeres, y les siembran sus campos de maíz, y se le pone un poco en sus sepulturas”.<sup>361</sup> Asimismo Pedro Cieza al mencionar el suntuoso entierro de Mama Ocllo, afirma que, “Los más tesoros y casas de los Yngas muertos y eredades, que llaman “chacras”,

---

<sup>357</sup> AGN. Real Audiencia. Causas Civiles. Legajo 4. Cuaderno 26, 1559. Publicado por ROSTWOROWSKI, 1993, pp. 117 y ss.

<sup>358</sup> AGN. Títulos de Propiedad. Legajo No 1,1558, publicado por ROSTWOROWSKI, 1993, pp.119 y ss.

<sup>359</sup> Huiracocha estaría asociado con tierras en Caquia, Jaquijahuana y Paucartica, Pachacútec en Tambo (Ollantaitambo) y Písac, Túpac Yupanqui en Chinchero, Huailambamba y Urcos, Huaina Cápac en Yucay y Quispihuana y Húascar en Calca y Muyna. ROSTWOROWSKI, 1993, p. 168.

<sup>360</sup> SANCHO, 1962, pp. 88-89.

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 92.

todo estaba entero desde el primero, sin que ningún osase gastarlo ni tomarlo”.<sup>362</sup>

Evidentemente, las cosechas provenientes de las supuestas propiedades de los señores muertos estaban destinadas no solo al cuidado del cuerpo y los bultos del ancestro fundador sino que eran el principal sustento de los aillus cuzqueños, situación que describe el propio Cieza:

Y cada bulto tenía sus truhanes o desidores que estaban con palabras alegres contentando al pueblo; y todo el tesoro que el señor tenía siendo vivo, se estaba en poder de sus criados y familiares y se sacaba a las fiestas semejantes con gran aparato; sin lo qual no dexaban de tener sus “chacras”, que nombre de heredades, donde cojían sus mayzes y otros mantenimientos con que se sustentaban las mugeres

---

<sup>362</sup> CIEZA, 1986, p. 180. Sobre el tema de los recursos asociados con los aillus Cuzqueños, conviene transcribir lo que, sobre este asunto, mencionan tanto los nobles cuzqueños que declararon en la documentación que publicara Levillier como lo que afirma sobre el tema Hernando de Santillán: "Pruevase que los cuerpos de los yngas muertos tenían servicio situado de yndios chacaras y ganados para su comida como si fueran viuos y que los sacauan y dauan de comer y de veber a manera de zerimonia que se usava entrellos y que la misma manera que se lo ofrezian en su vida se lo tenían guardado despues de muerto y avia depositos para esto antes que los spañoles entrassen en esta tierra y aquellos lo vieron y oyeron dezir assi a sus padres y passados." . LEVILLIER, 1940, pp. 7-8. "Tenían asimismo otra religion e idolatría, que á los cuerpos muertos de los señores pasados honraban y guardaban en grand veneración, y cada uno estaba en su casa con el mismo servicio que tenia siendo vivo, que no se tocaba en ello; y así tenían sus chácaras, yanaconas, ganados y sus mugeres, las cuales los estaban sirviendo y dando de comer y chicha como si estuvieran vivos, y los llevaban en andas á muchas partes" SANTILLÁN, 1968[1563], pp. 393-394.

con toda la demás familia destos señores que tenían bultos y memorias aunque ya eran muertos<sup>363</sup>.

Las fuentes son claras al afirmar que los recursos de cada inca quedaban en posesión de sus descendientes, como lo demuestra Pedro Sancho cuando afirma que:

Cada señor difunto tiene aquí su casa de todo lo que le tributaron en vida, porque ningun señor que sucede (y esta es ley entre ellos) puede despues de la muerte del pasado tomar posesion de su herencia. Cada uno tiene su vajilla de oro y plata, y sus cosas y ropas aparte, y el que le sucede nada le quita<sup>364</sup>.

La idea de que el nuevo inca no tenía acceso a los recursos de sus antecesores, y de que éstos quedaban a disposición de los miembros de su aillu, garantizaba la autonomía económica de estos grupos así como los privilegios políticos de los mismos. Esta idea fue trabajada anteriormente por Conrad<sup>365</sup> quien definió esta situación como "herencia partida", la misma que involucraba la carencia de bienes por parte del sucesor. Pese a que Conrad considera esta práctica bajo las pautas del mercado y entiende

---

<sup>363</sup> CIEZA, 1986, p. 29.

<sup>364</sup> SANCHO, 1962, p.92. Información similar es ofrecida por Cieza: "...muerto uno destos señores tan grandes no aplicava su hijo para si otra cosa que el señorío, porque era ley entre ellos que la riqueza y aparato real del que avía sido rey del Cuzco no lo oviese otro en su poder". CIEZA, 1986, p.29, y también por Polo de Ondegardo: "cada ynga labraua de nuevo para si e para su thesoro, y esto no lo heredaua el sucesor como esta dicho, sino todo quedaua con los cuerpos e para su thesoro e hacienda suya. POLO, 1916, t III, pp. 100-101.

<sup>365</sup> CONRAD, 1981; 1990.

que los señores muertos son propietarios de la tierra, situación que como se ha mencionado carece ya de todo fundamento, debe rescatarse de la hipótesis de este autor la importancia que tuvieron los muertos en el sustento de la economía incaica y en la posición de sus descendientes. La imposibilidad de que el nuevo inca se hiciera del control de los recursos de su antecesor se confirma no sólo para las tierras sino también para las residencias de los miembros de las distintas facciones de Cápac Aillu, es por eso que veíamos anteriormente cómo Pedro Sancho daba cuenta de la residencia de Huaina Cápac a la llegada de los conquistadores al Cuzco. Aparentemente, este hecho está asociado con el lugar de asiento de los descendientes del inca por lo que el nuevo gobernante debía construir su propio lugar de residencia, como nos recuerda Sarmiento al narrar el momento en que Inca Roca, el primer Hanan Cuzco en su obra, abandona la casa del Sol donde hasta ahora vivían pues:

... cada inca hacía particular palacio en que vivir, no queriendo vivir el hijo en las casas que había vivido su padre, antes las dejaban en el estado que eran al fallecimiento del padre, con criados, deudos y *ayllu* y sus heredades, para que los tales se sustentasen y los edificios se separasen...<sup>366</sup>

---

<sup>366</sup> SARMIENTO, 1988, p. 72.

Ahora bien, el hecho de que los recursos de cada gobernante no pasaran a su sucesor, incrementa el poder de los aillus cuzqueños y dificulta también el inicio del nuevo gobierno. Esta situación, estudiada anteriormente por Conrad,<sup>367</sup> obligaba al nuevo inca a negociar con la élite a fin de conseguir los recursos necesarios para el inicio de su gobierno de la misma manera como tuvo que buscar aliados entre las llamadas panacas para hacerse con la borla dentro del proceso sucesorio. Es por esta razón que autores como Franklin Pease y Liliana Regalado<sup>368</sup> afirmaban que cada inca debía “armar su propio Tahuantinsuyo”, sobre todo al referirse a las alianzas que éste debía iniciar con cada uno de los grupos étnicos. En la misma dirección, Pease planteaba también que al inca y los curacas les eran asignadas tierras en los ámbitos de cada una de las unidades étnicas, al margen del Cuzco donde las crónicas afirman que la zona del valle del Urubamba había sido adscrita casi en su totalidad a las panacas cuzqueñas.<sup>369</sup>

La asignación de tierras hechas por las etnias a los incas se puede observar, por ejemplo, en la información de Chíncha, donde a cada inca le asignaban tierras que debían volver a ganar al “rearmar” el Tahuantinsuyo.<sup>370</sup> Sin embargo, aún cuando volveremos más adelante sobre el tema, si bien el nuevo inca debía armar su propio espacio de

---

<sup>367</sup> CONRAD, 1981; 1990.

<sup>368</sup> REGALADO, 1987; PEASE, 1991.

<sup>369</sup> PEASE, 1986, p.7

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 8.

poder, los lazos del Cuzco con cada uno de los grupos étnicos se mantenían vigentes a través de los recursos y alianzas de las panacas<sup>371</sup>.

Adicionalmente, dado que los aillus cuzqueños tenían asegurado el acceso a las mejores tierras y eran las depositarias de las alianzas del Cuzco con los grupos étnicos, el nuevo gobernante debía “construir” nuevas tierras ya sea a través de la canalización de ríos, la construcción de nuevos andenes<sup>372</sup> o el desplazamiento de poblaciones de mitimaes, como un proceso paralelo a la renovación de los lazos de parentesco con cada uno de los grupos étnicos que le darían acceso a mano de obra, a través de la mita, para la realización de estas tareas.<sup>373</sup>

Así, aparentemente, la dependencia del nuevo inca con respecto de Cápac Aillu se incrementaba con el tiempo, por lo que Huáscar se enemistó con los Hanan Cuzco y, según Pedro Pizarro, amenazó con despojar a los muertos, y por ende a sus descendientes, de sus recursos:

Pues boluiendo a Guáscar, enoxándose un día con los muertos, dixo que los auía de mandar enterrar a todos y quitalles todo lo que tenían, que no auía de auer

---

<sup>371</sup> Ver. HERNÁNDEZ ASTETE, 2002.

<sup>372</sup> Sobre este tema, Rostworowski llamaba la atención en 1962 cuando publicó el documento citado anteriormente sobre las tierras de Huáscar, en el que el testigo, el Curaca de Quillay, menciona cómo Huáscar mandó desviar un río a fin de poder sembrar maíz en Calca. ROSTWORWSKI, 1993.

<sup>373</sup> Para asegurar su poder, el Inca establecía lazos de parentesco con cada uno de los grupos étnicos aliados a través de la práctica del intercambio de mujeres con los curacas. Ver HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a.

muertos sino uiuos, porque tenían todo lo mexor de su  
rreyno<sup>374</sup>

De ese modo, a través de la identificación de las tierras y otros recursos con los ancestros fundadores, las llamadas panacas aseguraban tanto su independencia económica con respecto del gobernante, como su capacidad de involucrarse en el poder a través de ventajosas alianzas con el Sapan Inca, las mismas que como se ha mencionado, empezaban a tejerse desde el inicio del proceso sucesorio.

---

<sup>374</sup> PIZARRO, 1986, p.54. Betanzos proporciona también información sobre la orden de Huáscar de apropiarse del acceso a las tierras que tenían tanto el Sol como los incas muertos. BETANZOS, 1987, p.207, así como del enfrentamiento de Huáscar con Atahualpa y con los Hanan Cuzco, destacando la decisión de Huáscar de abandonar a los Hanan Cuzcos y “hacer de nuevo linaje de los Hurin Cuzco” matando a la familia de Atahualpa. BETANZOS, 1987, p.210.

## Capítulo 4

# La nobleza incaica y la articulación del poder en el Tahuantinsuyo

El presente capítulo tiene como objetivo adentrarse en los mecanismos que el sistema incaico desarrolló para hacer efectivo su poder en los Andes. Inicialmente, dada la escasa información acerca de la implementación de la estructura política incaica, se analizarán las referencias disponibles con miras a presentar la participación de la élite en determinadas funciones políticas. Asimismo, interesará también desarrollar la forma en que se organizó el culto a los ancestros, ya no de modo particular, a fin de consolidar la influencia incaica en el área andina a la par de otorgar poder a los descendientes de cada uno de los incas momificados. Adicionalmente, se discutirá también la forma en que los dos sectores en los que se dividió la élite cuzqueña, Hanan y Rurin Cuzco, se hicieron con una parte importante del poder a través del sistema de co-gobierno que se estudiará en apartado 4.3 de este capítulo y, atendiendo a este planteamiento, se presentará también una propuesta para el tema de la sucesión incaica. Finalmente, y dado el gran rol que el ritual ocupó entre los señores del Cuzco, se estudiará la influencia de los sacerdotes en el gobierno.

#### 4.1 La élite y el ejercicio del poder

Tradicionalmente, a partir de la información proporcionada por los cronistas, se entendió a la sociedad incaica como carente de movilidad social distinguiéndose, al interior de la élite, una realeza y una nobleza de sangre. Como es de todos conocido, esta visión quedó totalmente superada a partir de diversos estudios sobre la élite cuzqueña,<sup>375</sup> y del entendimiento de un modelo de gobierno en el que cada inca formaba su propia panaca por lo que, tras un proceso sucesorio, al formarse una nueva “panaca reinante” se impedía la consolidación de una realeza a la vez que se modificaba fuertemente la jerarquía de los linajes al interior de la organización cuzqueña. Así, fue posible imaginar el descenso jerárquico de las panacas incaicas conforme se sucedían los gobiernos. La observación de esta realidad llevó a Tom Zuidema a plantear que las familias de los incas iban perdiendo prestigio y posición con la obtención del poder por cada nueva generación.<sup>376</sup> Ahora bien, dentro de un sistema como el que proponemos, con una alta nobleza (Cápac Aillu) integrada por los descendientes de las mujeres nobles, y dividida en aillus reales asociados con el culto a cada uno de los incas muertos

---

<sup>375</sup> Ver por ejemplo: BRAVO, 1986 y 1992; DUVIOLS, 1980; PEASE, 1978, 1991, 1992 y 1994; REGALADO, [1993]1996a; ROSTWOROSKI, 1983; ROWE, 1985; ZUIDEMA, 1964 y 1989.

<sup>376</sup> ZUIDEMA, 1989, p. 44.

convertidos en ancestros, es lícito preguntarse por la movilidad social de los miembros de estos grupos.

Resulta entonces pertinente preguntarse ¿hasta qué punto podía uno de estos grupos, tradicionalmente identificados como panacas, perder poder y prestigio? En ese sentido, al parecer, la posición de cada una de estas facciones en un determinado momento de la historia incaica no dependía exclusivamente de cuándo había gobernado su ancestro, una o más generaciones atrás, sino que su prestigio involucraba, a su vez, dos variantes adicionales. Por un lado, la habilidad del grupo para asociarse con el nuevo poder a través de la presencia de una de sus mujeres como coya o como madre del nuevo gobernante, o simplemente como una de las principales aliadas en el proceso sucesorio. Adicionalmente, parece haber existido una suerte de límite en el descenso de estos grupos en la jerarquía cuzqueña, en base a las ideas que se han expuesto en el capítulo anterior, pues el prestigio de los mismos se encontraba asociado con el de su ancestro fundador. En ese sentido, si pensamos por ejemplo en el linaje de Pachacútec, es posible suponer que, dado el prestigio del fundador, este grupo no podría convertirse en el de menor influencia en la élite así no hubiese podido conseguir que por lo menos uno de sus miembros llegase a convertirse en el inca reinante ni lograr que alguna de sus mujeres quedara convertida en coya, o en esposa secundaria del nuevo gobernante. El

prestigio de su fundador, estrechamente asociado con los recursos que disponía, las alianzas logradas y su participación en el poder efectivo, hacían que los aillus cuzqueños gozaran de una importante posición al interior de la élite. Paralelamente, las referencias existentes en las crónicas acerca del "empobrecimiento" de cierto sector de la élite y, por ende, de determinados aillus reales son, probablemente, motivadas por su incapacidad para administrar sus alianzas y mantener el prestigio de su ancestro.

Por otra parte, la evidente referencia en las fuentes a la reorganización constante de la élite cuzqueña, fue observada anteriormente por Franklin Pease y Liliana Regalado, quienes afirmaban que, tras un proceso sucesorio, el nuevo inca debía configurar su espacio de poder de una manera tan radical que prácticamente se podía constatar que "armaba su propio Tahuantinsuyo".<sup>377</sup> Sin embargo, habría que preguntarse si todo el poder de los incas en los Andes realmente desaparecía con cada sucesión o si, al menos en parte, éste era administrado por los aillus cuzqueños en estos contextos, y si parte de esta reorganización del cosmos se encontraba asociada con las alianzas que mantenían los diversos sectores de la élite con las etnias andinas de acuerdo a lo adelantado por Regalado.<sup>378</sup> En este sentido es que se pueden entender, por ejemplo, las constantes referencias a que el nuevo

---

<sup>377</sup> PEASE, 1991; REGALADO, 1987.

<sup>378</sup> REGALADO, [1993] 1996a, p.91.

gobernante se encontraba absolutamente carente de recursos pues, según las crónicas, éstos quedaban en poder de sus descendientes en tanto conservaban los recursos de su fundador, tema que trabajaremos en el capítulo seis de esta investigación.

Adicionalmente, como se ha señalado ya, el poder que tuvieron las llamadas panacas incaicas en la organización cuzqueña estaba sustentado tanto a partir del prestigio de su ancestro fundador, y de las alianzas que manejaban, como en su protagonismo en las fiestas y rituales cuzqueños y en los recursos con los que éstas contaban. Así, el poder de los distintos grupos que integraron Cápac Aillu involucraba todos los aspectos de la vida política del llamado Tahuantinsuyo; por lo que participaban activamente tanto en la configuración del poder cuzqueño, como en la estabilización de las relaciones del Cuzco con las distintas etnias que integraban la extensa red de influencia incaica. Por ello, aún cuando el inca estuvo a la cabeza de la élite, sabemos que siempre tuvo que negociar con ella en tanto era la fuente principal de gobernantes y autoridades menores. En este sentido, se ha discutido la presencia de funcionarios incaicos, calificándola de un prejuicio surgido a partir de la incorporación de ideas europeas en la lectura de la organización andina. Sin embargo, aún cuando estamos seguros de la inexistencia en los Andes prehispánicos de una burocracia en el sentido moderno (siglos XVI y XVII), no podemos imaginar a la sociedad incaica como una sociedad carente de una estructura política

compleja y con relaciones jerárquicas exclusivamente rituales<sup>379</sup>. Sobre el tema, es importante precisar que aún cuando es evidente la ritualidad de la sociedad inca, ello no invalida la existencia de autoridades menores, no necesariamente "funcionarios", pues es sólo a través de una compleja y eficiente estructura organizativa que fue posible la construcción, el control y la expansión de la red de poder organizada en los Andes por los incas del Cuzco.

Adicionalmente, las fuentes señalan también la ingerencia directa de la élite en la elección del nuevo gobernante.

Definitivamente, el tema de la sucesión generaba tensiones al interior de la élite cuzqueña puesto que involucraba cambios en el prestigio y poder de los linajes. De hecho, parte del poder de las panacas se expresa en el sistema sucesorio a través de su intervención en la elección del inca. Asimismo, fue también tras las sucesiones que se reestructuraba la élite cuzqueña y por tanto, el momento debía ser aprovechado por sus miembros para hacerse con una conveniente cuota de poder.

Sin embargo, al terminar el proceso, la más de las veces violento, la élite debía estabilizarse pues era necesario consolidar el poder incaico fuera del Cuzco a fin de garantizar su predominio en el área andina. Es por eso que, en el último proceso sucesorio, Atahualpa incorpora en su

---

<sup>379</sup> Una discusión sobre el asunto en REGALADO, [1993] 1996a, p.66 y ZUIDEMA, 1995, p. 64.

red de aliados a antiguos colaboradores de Huáscar, como Quillis Auqui, derrotado por el ejército de Atahualpa y posteriormente enviado como “gobernador” a Quito,<sup>380</sup> y como Cusi Yupanqui, anteriormente del bando de Huáscar, pero luego convertido en una suerte de segunda persona de Atahualpa encargado de la eliminación de miembros de la familia de Huáscar. A su vez, la decisión de entrar en guerra parece también involucrar a la élite. En ese sentido, tanto Juan Diez de Betanzos como Pedro Cieza de León se refieren a momentos de conquista y guerra en los que el inca aparece negociando con la élite la continuación de una conquista, o la formación de una alianza delicada.<sup>381</sup>

Ese es el caso de Túpac Inca quien, luego de terminar una guerra fuera del Cuzco, decide organizar otra incursión y convoca ejércitos con este fin no sin antes enviar mensajeros a la ciudad sagrada,<sup>382</sup> aparentemente para informar. Sin embargo, como en el Cuzco se encuentra Yamque Yupanqui, visiblemente un personaje con poder para los informantes de Betanzos, el envío de mensajeros resulta más una

---

<sup>380</sup> BETANZOS, 1987, p. 228.

<sup>381</sup> En ese sentido, por ejemplo, tanto Pedro Sarmiento de Gamboa, Fray Martín de Murúa, Miguel Cabello de Valboa, como Joan de Santa Cruz Pachacuti, mencionan una suerte de "motín" de los orejones cuzqueños contra Huaina Cápac, concretamente durante las llamadas campañas de Quito. Llama la atención que, en los textos mencionados, ante la oposición de los orejones a la continuación de la guerra, el Inca se vea obligado a renegociar con ellos su participación, entregando regalos, y volviéndolos a comprometer con su causa. De esta forma, queda evidenciada la permanente necesidad del Inca de negociar con la élite cuzqueña, incluso durante la guerra. SARMIENTO, 1988, p. 144-145; MURÚA, [1616] 2001, pp. 112-115; CABELLO, [1586]1951, pp. 371-378; SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, p. 252.

<sup>382</sup> BETANZOS, 1987, p. 159.

suerte de búsqueda de los recursos necesarios para el inicio de una nueva guerra, la misma que evidentemente requería de una nueva convocatoria de mitas.

Por su parte, Pedro Cieza de León muestra cómo, durante el gobierno de Huiracocha, época en que según sus informantes Cari y Çapana se encontraban luchando por el poder en la región del Collao, el inca consulta con la élite la decisión de apoyar a uno de ellos en sus enfrentamientos dado que ambos se lo habían solicitado.<sup>383</sup> Es significativo que tanto el inca y los “de su consejo”, evidentemente cierto sector de la élite, decidieran hacer la consulta a los oráculos pues esto evidencia el poder de los intermediarios de los dioses y ancestros en las decisiones de gobierno. Finalmente, se decide apoyar a Cari, quien quedará convertido en líder del Collao. En este sentido, más allá de consideraciones religiosas y rituales, es probable que estas consultas se desarrollaran con el propósito de saber la opinión que manejaba sobre el tema el sector de la élite que mantenía alianzas y contactos en el Collao.

A su vez, como se ha mencionado, la absolutamente documentada idea del cogobierno incaico refuerza las limitaciones del inca en el ejercicio del poder, y constituye una prueba más de la necesidad permanente de negociar que tenía el sapan inca. En ese sentido, a la diarquía formada por los incas hanan y rurin, se la ha considerado, o

---

<sup>383</sup> CIEZA, 1986, pp. 121-123.

como una estructura intercambiable, o se han asumido funciones específicas para cada uno de sus integrantes identificando al inca hanan como conquistador y guerrero y al rurin con funciones sacerdotales.<sup>384</sup>

Al respecto, habría que mencionar que, si bien resulta evidente la presencia de dos incas en el gobierno, las probables funciones de ambos no están totalmente definidas dado que, como veremos más adelante, en ocasiones, se observa en las fuentes constantes referencias a los vínculos del inca rurin con episodios de guerra por lo que es más plausible asumir la idea del intercambio de funciones entre ambos incas planteada anteriormente por Regalado.<sup>385</sup>

Por otra parte, siguiendo con la participación de la élite incaica en el ejercicio del poder, vale la pena recordar la red de autoridades incaicas que se encuentran mencionadas en las fuentes y que suponemos eran reclutadas de la élite y no eran, como se había pensado, únicamente gente especializada en funciones administrativas sin vínculos con la nobleza cuzqueña. Destacan entre ellos, las menciones a los *tocticuc*, según las fuentes encargados de la administración de cada región del Tahuantinsuyo así como la presencia de *quipucamayocs* asociados con tareas contables además de los *capac ñan tocticuc*, posiblemente encargados de la administración de las redes de comunicación.<sup>386</sup>

---

<sup>384</sup> Ver un análisis del tema en: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002b.

<sup>385</sup> REGALADO, [1993] 1996a.

<sup>386</sup> PEASE, 1992, p. 74-75.

Asimismo, destacaría también la mención a una suerte de Consejo Real que representaba tanto a los Hanan como a los Rurin Cuzco<sup>387</sup>. La existencia y funciones de estas autoridades incaicas han sido objeto de mucha discusión en los últimos años. Sin embargo, aún cuando se ha identificado que las características que se les asocian están más relacionadas con la idea de administración que manejaban los cronistas que con la realidad andina, merecen la atención de los investigadores. En ese sentido, es probablemente un estudio lexicográfico el que nos puede dar mayores luces sobre el asunto.

Adicionalmente, al margen de la especificación de las funciones de éstos personajes, muchas veces se encuentra en las fuentes la presencia de miembros de la élite incaica encargándose de algunas actividades relacionadas con el poder. Al respecto, Betanzos menciona cómo a la muerte de Túpac Inca, el joven Huaina Cápac se encontraba asesorado por “gobernadores” a los que el padre había encargado la administración. Así, Apogualpaya y Oturungo Achache apoyaron a Huaina Cápac en el recuento de población y recursos, y en la consolidación de las alianzas,<sup>388</sup> por lo que Huaina Cápac manda a ocho personas a realizar una suerte de visita a los territorios aliados, cuatro para dar cuenta de

---

<sup>387</sup> BRAVO, 1986, pp. 108-109; WACHTELL, 1976, p.115.

<sup>388</sup> BETANZOS, 1987, pp. 179-180.

las tareas de los administradores cuzqueños y cuatro para reconocer la actuación de los curacas.<sup>389</sup>

Finalmente, asociados con miembros de la élite incaica actuando directamente en la administración, las fuentes dan cuenta de la existencia de una suerte de “teniente” del inca, como el caso de Inca Apu que, en tiempos de Atahualpa, estaría encargado de las negociaciones con la élite y los curacas.<sup>390</sup> Se menciona también a un encargado del ídolo de las batallas nombrado por Huaina Cápac,<sup>391</sup> y se recuerda la figura de “gobernadores” de provincias como los que fueron a Quito y Contisuyo a la muerte de Pachacútec, visiblemente miembros de la élite del Cuzco.<sup>392</sup> De esta manera, aunque aún no es posible precisar su número, y menos aún sus funciones y rangos, la presencia de autoridades provenientes de la élite cuzqueña asociadas con las tareas de gobierno es un tema recurrente en las fuentes y una prueba más del peso de los linajes cuzqueños en el ejercicio del poder en el Tahuantinsuyo. Es evidente, sin embargo, que la élite intentaba demostrar a los españoles un amplio control de los Andes por lo que debieron componer sus relatos al informar a los cronistas intentando adecuar sus criterios a la noción de autoridad de los conquistadores.

---

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>390</sup> SARMIENTO, 1988, p.155.

<sup>391</sup> BETANZOS, 1987, pp.194-195.

<sup>392</sup> Tambo Topa, Gualpache y Huaina Yupanqui se encargarían de Quito, mientras que Ingaquico y Caimaspi de la región del Contisuyo. BETANZOS, 1987, p. 155.

Esta situación, de hecho nos obliga a desconfiar del tipo de estructura administrativa descrita por los cronistas, o por lo menos a buscar fuentes alternativas capaces de precisar mejor estas informaciones. Sin embargo, es evidente también que el poder incaico se orquestó en los Andes a través de autoridades incaicas provenientes de la élite y que éstas estuvieron encargadas de articular las relaciones del Cuzco con las distintas etnías.

## 4.2 El culto estatal a los ancestros

Anteriormente se ha mencionado cómo los miembros de las llamadas panacas incaicas debían preocuparse por el culto a sus ancestros fundadores como un mecanismo de asegurar su pertenencia a la élite; y su participación en el poder cuzqueño. Sin embargo, es necesario también precisar que una parte importante de los mecanismos de articulación del poder cuzqueño frente a las etnias locales, se relaciona también con la difusión de sus cultos religiosos y, en este sentido, el dispensado a los incas muertos tuvo una vital importancia pues, de algún modo, aseguraba la continuidad del poder incaico en el área andina. Sobre este tema, es ilustrativa la asociación que se destaca en el *Anónimo de Yucay* entre la expansión del poder de los incas y el temor a la venganza de los soberanos muertos:

Y así, quanto rrespeto tuvieron a los Yngas, siendo vivos y después de muertos, todo fue, no de amor (que aun términos y vocablos le falta para dezirlo), sino temor extraño metido en las entrañas, lo vno por las crueldades que hazían viviendo, y lo otro por las quesperavan que les harían en resuzitando si no les obedezían conforme a las fábulas y mentiras que les persuadieron, diziendo que heran hijos del Sol, y

privados de sus dioses haziéndose divinos, y que han de rresucitar para ganar esta misma vida, y otras muchas fábulas y mentiras que componían para engañar, hasta fingir en sí mismos cossas de dioses y de divinidad para con ella hazer su tiranía rreligi6n, y con este engaño y ygnorancia hazerse señores y acabar de sujetar lo que no podía con el brazo de su potencia, porque siempre se les revelavan con todo quanto los Yngas matavan y asolavan y destruían pueblos y los mudavan de vnas rregiones a otras para que perdiesen el brío que de su esclavonia y miseria conzebían.<sup>393</sup>

Es conocido el evidente sesgo toledano del *Anónimo de Yucay* debido a su propósito de mostrar la tiranía de los incas para, a su vez, justificar la presencia española en los Andes. De ahí que no sea extraño encontrar referencias en el texto a las supuestas crueldades de los soberanos del Cuzco con las poblaciones sometidas. De cualquier manera, una mención especial a una supuesta “venganza” de los soberanos muertos no es común en la información toledana y muestra, por lo menos, la necesidad incaica de afianzar el liderazgo del Cuzco a través del convencimiento general de la divinidad de los incas, incluso después de muertos, pues de

---

<sup>393</sup> ANÓNIMO DE YUCAY, 1571, pp. 136-137.

esta manera actuaban como una suerte de garantes del poderío cuzqueño.

Es probablemente por la evidente intención de extender la influencia incaica que se construyeron templos del Sol en los más importantes centros administrativos. Asimismo, en el propio Cuzco, cuando Pachacútec mandó construir un “niño de oro macizo” para que representara al Sol en el Coricancha, puso también una piedra forrada en oro en el centro de la plaza de la ciudad, en opinión de Betanzos, para que pudieran acceder al culto solar aquellos que no pertenecían a la élite incaica y que por consiguiente no podían ingresar en el templo solar cuzqueño.<sup>394</sup> El momento de colocación de esta piedra es descrito por Betanzos como un complejo ritual en el que incluso no falta referencia a los aillus reales; pues narra el cronista que se hizo un gran hoyo en la piedra para que los habitantes de la ciudad ofrecieran oro, y que antes de cerrarlo hicieron:

tantos escuadroncitos cuantos linajes había en la ciudad del Cuzco y con cada linaje un bultico de aquellos que significasen el más principal de cada linaje de aquellos y estos escuadrones<sup>395</sup>.

Dice Betanzos que luego cerraron el hoyo y pusieron encima una pila y luego la piedra solar a manera de un

---

<sup>394</sup> BETANZOS, 1987, p.53.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p 53.

ofrescimiento que hacían al Sol de la generación de los del Cuzco y de los linajes della desde Mango Capa la había poblado hasta los que en aquel tiempo eran...<sup>396</sup>

Queda claro que estamos frente a un ritual que duplica, en la plaza del Cuzco, la estructura religiosa del Coricancha en la que alrededor de la figura solar se encontraban también los ancestros de cada uno de los linajes de Cápac Aillu, conjunto que evidentemente representa el poderío de los incas. Es incluso al inca Pachacútec al que se le atribuye la ubicación de la imagen solar en el Coricancha rodeada de los bultos de los incas muertos. El propio Betanzos asegura que luego de la muerte de Huiracocha, Pachacútec:

hizo hacer bultos de los Incas anteriores, desde Manco Cápac hasta Huiracocha y los puso en el mismo lugar que a su padre, y mandó que les sacrificaran, y nombra yanaconas y acllas y tierras y ganado para ellos.<sup>397</sup>

Según el cronista, Pachacútec hizo poner los bultos de los incas en el Coricancha y los ubicó en escaños luego de adornarlos con diademas de plumas en la cabeza, orejeras de oro y patenas, también de oro, en la frente. Parece clara, en la celebración del ritual descrito líneas arriba, la intención de duplicar el recinto del Sol, rodeado por los bultos de los

---

<sup>396</sup> *Ibidem*, p.53.

<sup>397</sup> BETANZOS, 1987, pp. 85-86.

incas muertos, y ubicarlo en la plaza de la ciudad como un mecanismo relacionado con la construcción de un aparato de culto destinado a consolidar el prestigio y poder de la élite cuzqueña, no sólo al interior de la ciudad, sino en los territorios que esta controlaba en los Andes.

Estas transformaciones atribuidas a Pachacútec son también señaladas por Sarmiento de Gamboa quien da cuenta de cómo este inca, de alguna forma “reconstruyó” la historia incaica al visitar Pacaritambo y Tampu Tocco y construir puertas de oro en la ventana por donde, según los mitos, salieron los hermanos Ayar antes de fundar el Cuzco y, de esta manera, aumenta el prestigio de estos lugares sagrados.<sup>398</sup> De hecho, la transformación de los antiguos adoratorios incas esta relacionada con la llamada por Pease "entronización solar" organizada por Pachacútec y de la que Sarmiento da cuenta diciendo que es el primero, luego de Manco Cápac, que reconstruye el Coricancha por lo que,

...desenterró los cuerpos de los siete incas pasados desde Manco Capachasta Yahuar-Huacca Inca, que todos estaban en la casa del Sol, y guarneciólos de oro, poniéndoles máscaras, armaduras, de cabezas a que llaman chucos, patenas, brazaletes, cetros a que llaman yauris o champis y otros ornatos de oro. Y

---

<sup>398</sup> SARMIENTO, 1988, pp. 94-95.

después los puso por orden de su antigüedad en un escaño, ricamente obrado de oro, y luego mandó hacer grandes fiestas y representaciones de la vida de cada inca. Duraron estas fiestas, a que llamaron purucaya, más de cuatro meses. E hizo grandes y suntuosos sacrificios a cada cuerpo de inca al cabo de la representación de sus hechos y vida. Con lo cual les dio tanta autoridad, que los hizo adorar y tener por dioses de todos los forasteros que venían a verlos.<sup>399</sup>

Cuenta también Sarmiento que además de reorganizar el espacio del Sol y de los señores muertos, Pachacútec

hizo dos ídolos de oro. Y al uno llamó Viracocha Pachayachachi, que representase su creador que ellos dicen, y púsole a la diestra del ídolo del Sol. Y al otro llamó Chuqui-Ylla, que representase al relámpago y púsole a la siniestra del bulto del Sol...<sup>400</sup>

De esta forma, según lo recogido por Juan de Betanzos y Sarmiento de Gamboa, se asocia con Pachacútec la expansión de un culto presidido por el Sol y compuesto por las huacas de Huiracocha y *Chuqqi-Ylla* además

---

<sup>399</sup> *Ibidem*, pp. 95-96.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 96.

de los antiguos señores del Cuzco.<sup>401</sup> De hecho, luego de vencer a los soras en lo que puede entenderse como su primera conquista como sapan inca, Pachacútec regresa victorioso al Cuzco y luego,

...entró el Ynga en el Cuzco donde como llegase a la plaza halló en ella el bulto del sol y los demás bultos de las demás guacas e de los señores antiguos que él ansi había hecho a los cuales como ansi llegase hizo su acatamiento y sacrificios...<sup>402</sup>

Claramente, el hecho de realizar "su acatamiento",<sup>403</sup> tanto a la huaca del Sol como a las otras huacas, y a los señores difuntos, se establece una jerarquía donde si bien el sapan inca es el señor de la tierra, se encuentra subordinado a estos personajes sagrados, situación que no puede dejarse de entender junto con la idea de que estas divinidades, incluidos los cuerpos de los incas muertos, tenían representantes que "interpretaban sus voluntades" y que evidentemente ejercían presión sobre el inca y participaban activamente en el ejercicio del poder.

---

<sup>401</sup> Una situación similar es descrita por Pedro Cieza de León al describir el Coricancha y registrar la existencia de cuatro casas pequeñas, "En la una destas casas que era la más rica estava la figura del Sol, muy grande, hecha de oro, oabrada muy primamente, engastada en muchas piedras ricas; y estavan en aquélla algunos de los bultos de los Yngas pasados que avían reynado en el Cuzco, con gran multitud de tesoros. " CIEZA, 1986, p. 81.

<sup>402</sup> BETANZOS, 1987, p.95.

<sup>403</sup> El hecho de que Betanzos refiera que el inca realizó "su acatamiento", muestra claramente una condición de respeto al Sol, las huacas y los señores muertos. En la época, según informa Sebastián de Covarrubias, el término se refiere a "Acatar: valer honrar y tratar con reverencia y respeto a alguna persona; y porque la miramos con recato y cuydado de no ofenderla, ni aun con la vista. Acatamiento, reverencia, mesura. Desacatar, desacato vale lo contrario". COVARRUBIAS, 2003 p. 33.

De esta forma, se establece una tradición que luego será ampliada a otros sectores de la élite cuzqueña pues, como afirma Cristóbal de Molina, luego de la fiesta del Huarachico, que marcaba el inicio de la vida adulta de los orejones del Cuzco, los participantes reverenciaban a las huacas y:

... también hacían reverencia por su horden a todos los cuerpos enbalsamados de los señores y señoras muertos que los que a cargo los tenían les avían sacado a la plaza para vever con ellos, como si estuvieran vivos, y para que los que se avían armado cavalleros les pedían los hiziesen tan venturosos y valientes como ellos avían sido.<sup>404</sup>

La construcción de esta jerarquía divina estuvo acompañada de un importante aparato ritual asociado a las estructuras arquitectónicas del Cuzco. Este ensamble formó parte del establecimiento del poder incaico en los Andes ya que sirvió para garantizar su prestigio y poder. Por ello es muy probable que cuando los curacas andinos visitaban el Cuzco notaran la comunión existente entre el sapan inca, las divinidades cuzqueñas y los antiguos señores, y guardaran también esta estructura jerárquica en la que el sapan inca quedaba en un segundo plano ante la sacralidad atribuida a huacas y difuntos. De hecho, el propio secretario

---

<sup>404</sup> MOLINA, 1988, pp. 107-108.

de Pizarro, Pedro Sancho, da cuenta del prestigio que mantenía Huaina Cápac, aún después de muerto, entre los curacas andinos:

Este Guarnacaba que fue tan nombrado y temido, y lo es hasta hoy día así muerto como está, fué muy amado de sus vasallos, sujetó grandes provincias y las hizo sus tributarias: fué muy obedecido y casi adorado, y su cuerpo está en la ciudad del Cuzco, muy entero envuelto en ricos paños y solamente le falta la punta de la nariz. Hay otras imagenes hechas de yeso ó de barro las que solamente tienen los cabellos y uñas que se cortaba y vestidos que se ponía en vida, y son tan veneradas entre aquellas gentes como si fueran sus dioses. Lo sacan con frecuencia á la plaza con músicas y danzas, y se están de día y de noche junto á el espantándole las moscas. **Cuando algunos señores principales vienen á ver al cacique, van primero á saludar á estas figuras y luego al cacique, y hacen con ellos tantas ceremonias, que sería gran prolijidad escribirlas.**<sup>405</sup>

Se nota pues claramente la jerarquía de los señores muertos frente al sapan inca que, como se ha afirmado, garantizaba el aparato ritual que

---

<sup>405</sup> El resaltado es nuestro. SANCHO, 1962, p. 98.

sustentaba el poder cuzqueño frente a las etnias andinas y seguramente limitaba las acciones del inca. En todo caso, parece evidente su necesidad de negociar tanto con los linajes incaicos, en tanto vinculados a los antiguos gobernantes y responsables de sus momias y bultos, como con los representantes de las otras huacas, seguramente también miembros de la élite, principalmente los de la del Sol desde el tiempo de Pachacútec.

Es importante resaltar que la jerarquía establecida por Pachacútec fue posteriormente modificada por Huaina Cápac, por lo menos en la versión de Betanzos. Así, se menciona cómo luego de su consolidación en el poder, Huaina Cápac visita a los señores muertos en una suerte de reorganización de sus posiciones, y otorga mayor poder a Manco Cápac doblando su servicio. Cuentan los informantes de Betanzos cómo luego continua visitando a cada uno de los señores muertos, escucha los relatos de sus hazañas y les otorga lo que les hacía falta. Sin embargo, de la misma manera que privilegió a Manco Cápac, al ver el prestigio de Pachachútec, tardó un mes en las celebraciones en su honor y además,

...mandó que los Soras y lucanas y changas de andaguialas que fuesen deste bulto y a él le sirviesen porque fueron las primeras provincias que este señor Ynga Yupangue en su vida conquistó y sujetó.<sup>406</sup>

---

<sup>406</sup> BETANZOS, 1987, p. 182.

Como se ha señalado, terminada las visitas a los muertos, quedan claramente privilegiados además de Manco Cápac, Túpac Inca Yupanqui y Pachacútec. De esta manera, Huaina Cápac esta reorganizando no solo la estructura jerárquica de los bultos en el Coricancha sino también a toda la élite, pues es evidente que al entregar más o menos recursos a los muertos esta también cambiando los privilegios de cada uno de los linajes de Cápac Aillu o, en todo caso, reconociendo, a través de los rituales, la nueva organización de la élite producto del proceso sucesorio. En ese sentido, resulta importante recordar que Betanzos menciona el hecho de que Huaina Cápac asignó a soras, lucanas y a los chancas de Andahuailas para el servicio de Pachacútec, y que entregó el repartimiento de vilcas al bulto de Yamque Yupanqui.<sup>407</sup> Definitivamente, parece que existió algún tipo de vínculo entre las etnias y los linajes incaicos a través de los bultos de los señores muertos, situación que puede explicar también la influencia y el poder de las llamadas panacas del Cuzco al interior de la élite. Se podría afirmar, sin embargo, que Betanzos, interesado en afianzar el prestigio de los familiares de su mujer, construye un relato según el cual quedaban privilegiados estos incas, abiertamente emparentados con Angelina Yupanqui o, en todo caso, se puede pensar que sus informantes le dieron a conocer esta versión que a todas luces privilegia convenientemente a su linaje. Sobre

---

<sup>407</sup> *Ibidem*, p. 183.

el tema, se trate o no de una situación real, lo que sí queda claro es la existencia de este tipo de reorganizaciones, dado que no puede pensarse que dichas informaciones no respondieran a un patrón de comportamiento. Es decir, procesos eventuales de reorganización de la élite, incluso en el orden de lo ritual.

### 4.3 El Inca Rurin y el correinado

Como se ha mencionado ya, la existencia de dos sectores de la élite incaica vinculados con los dos “barrios” en los que se dividía el Cuzco (Hanan Cuzco y Rurin Cuzco), a los que se integraban los aillus reales, permitió abandonar la idea de la existencia de una realeza entre los gobernantes cuzqueños.<sup>408</sup> En este sentido, y a la luz de la tesis del correinado entre los incas, planteada inicialmente por María Rostworowski en 1953,<sup>409</sup> se ha generalizado la aceptación de la existencia, simultánea, de dos incas, uno de hanan y el otro de rurin respectivamente; probablemente asociados con funciones militares el primero y religiosas el segundo.<sup>410</sup> Sin embargo, como se mencionó en el capítulo precedente, y sin negar la existencia de la diarquía incaica, Hanan y Rurin Cuzco no correspondieron únicamente a una distinción ritual jerárquica e intercambiable sino que, además, respondieron a sectores diferenciados de la élite cuzqueña asociados con las familias que integraban cada una de estas mitades.

Es ilustrativo en ese sentido que en un documento existente en el Archivo General de Indias, en el que se relata un encuentro ceremonial organizado para bautizar a un hijo de Carlos Inca, un testigo afirma que

---

<sup>408</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, PEASE, 1991; BRAVO, 1986 y 1992, DUVIOLS, 1980, etc.

<sup>409</sup> ROSTWOROWSKI, [1953]2001.

<sup>410</sup> Un análisis del tema, centrado en la figura del inca rurin, en: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002b.

la madre, al enterarse que su hijo sería bautizado como Melchior Huiracocha Inca, respondiera enojada que:

no le den ese nombre, que Viracocha ynga es nombre de los yngas de Orincuzco que es de diferente parcialidad de donde era my marido.<sup>411</sup>

En este caso, quedaría por resolver por qué Doña Catalina afirmaba que Huiracocha había pertenecido a Rurin Cuzco cuando las fuentes lo asocian normalmente con Hanan Cuzco.<sup>412</sup> Sin embargo, la identificación de las familias, incluso de los nombres, con las parcialidades del Cuzco, aparece totalmente reforzada con esta afirmación y, aunque este testimonio no garantiza la condición de rurin para Carlos Inca, sí demuestra la relevancia que dieron los incas al hecho de ser considerados de Hanan o de Rurin Cuzco. Por esta razón, resulta importante recordar aquí la propuesta elaborada por Concepción Bravo<sup>413</sup> que comentamos en el capítulo anterior, en la que entiende a las parcialidades cuzqueñas como "dinastías" paralelas donde Hanan Cuzco queda identificado como el sector de los forasteros y los conquistadores de la región, mientras que Rurin Cuzco correspondería al grupo formado por los originarios del Cuzco, que fueron conquistados por los de la otra

---

<sup>411</sup> AGI, Audiencia de Lima 1575-1576. fol. 2588v, Justicia 465. Tercer legajo de la nominada Residencia tomada al doctor Gabriel de Loarte del tiempo que fue corregidor de la ciudad del Cuzco y visitador de las provincias del Perú. Citado por PÄRSSINEN, 2003, p.161.

<sup>412</sup> Siguiendo la tesis de la cuatripartición, Pärssinen interpreta esta situación como una subdivisión al interior de cada una de las mitades del Cuzco. PÄRSSINEN, 2003, p.161.

<sup>413</sup> BRAVO, 1992.

mitad. Siguiendo esta idea, cada uno de los incas de las diarquías sucesivas pertenecería a cada uno de los sectores del Cuzco, siendo visible en las fuentes que los de Hanan Cuzco eran superiores a los de Rurin Cuzco, únicamente por su condición de conquistadores. Así, la intercambiabilidad de funciones entre hanan y rurin, que mencionaba Regalado,<sup>414</sup> apoyaría la idea de un mayor prestigio del sector de Rurin Cuzco en un tiempo anterior al que registraron los españoles en la época colonial.

En este sentido, como se viene mencionando, la innegable presencia de la dualidad en el mundo andino hizo pensar en la posibilidad de que existiera en el Tahuantinsuyo un sistema similar en lo concerniente a la estructura del poder. Por ello, autores como Franklin Pease, Pierre Duviols, María Rostworowski y Tom Zuidema, se han referido, en distintas etapas de sus investigaciones, a un correinado entre los incas.<sup>415</sup> De hecho, como señala Concepción Bravo,<sup>416</sup> la existencia de autoridades duales andinas ha sido demostrada ampliamente a partir del cotejo de la documentación colonial tardía y de la presencia en la misma de ejemplos concretos que la confirman, información que, por cierto, concuerda con

---

<sup>414</sup> REGALADO, [1993] 1996a.

<sup>415</sup> DUVIOLS, 1980; PEASE, 1991 y 1992b; ROSTWOROWSKI 1953, 1983; ZUIDEMA, 1989 y 1995.

<sup>416</sup> BRAVO, 1992, p. 13.

las evidencias que se pueden extraer de los cronistas.<sup>417</sup> Así, dado que está más que demostrada la presencia de la dualidad en los Andes, y que ésta constituye una tradición arraigada que se puede observar en el área andina a través de la arqueología y la antropología, además de en la documentación colonial y que, como vimos en el segundo capítulo de esta investigación, existe también evidencia léxica que la confirma, coincidimos con Concepción Bravo cuando afirma que "No es lógico, en consecuencia, pensar que los incas en la organización de sus propias relaciones como grupo, o en la organización del Tahuantinsuyo, fueran ajenos a un principio panandino de tan arraigada tradición y larga persistencia."<sup>418</sup>

En virtud de lo anterior, la posibilidad de la existencia del correinado fue asumida rápidamente por la historiografía sobre los incas,<sup>419</sup> llegándose incluso a pensar, para el Tahuantinsuyo, no solamente en la existencia paralela de un inca *hanan* —probablemente guerrero— y uno *rurin* —con probables funciones sacerdotales— sino incluso, amén de la tesis de la cuatripartición, en la existencia de una doble diarquía.<sup>420</sup> Es importante precisar sin embargo que, aún cuando la historiografía ha asumido que la tesis del correinado entre los incas es común a las propuestas específicas

---

<sup>417</sup> Para mayores detalles acerca de los distintos desarrollos que se han hecho para el área andina a partir de la propuesta de la tesis de la dualidad, puede consultarse los siguientes textos MURRA, 1975; ROSTWOROWSKI, 1983; PLATT, 1980; URTON, 1984; BAUER, 1987, entre muchos otros.

<sup>418</sup> BRAVO, 1992, p. 14.

<sup>419</sup> BRAVO 1986 y 1992; REGALADO 1987 y [1993] 1996a, entre otros.

<sup>420</sup> ZUIDEMA, 1989 y 1995 y REGALADO, [1993] 1996a.

sobre el tema de Tom Zuidema y Pierre Duviols, mientras el primero manifiesta la existencia de un gobernante y de una segunda persona, el segundo asume una posición más equivalente entre ambos.<sup>421</sup>

La idea del cogobierno entre los incas hizo necesario que la historiografía rediseñe la imagen que se tenía de la relación de gobernantes que se agrupaban en torno a lo que Garcilaso de la Vega denomina como "Cápac Cuna", lo que, literalmente, significa "los magnánimos o poderosos", si asumimos que en quechua "Cápac" tiene el significado de "magnánimo y poderoso" y que "cuna" constituye una marca de plural. En este sentido, aun cuando consideramos que dada la visión de la historia de las poblaciones andinas es imposible tener una relación exacta de los gobernantes del Cuzco, es importante señalar lo que hasta el momento se ha dicho sobre el tema. De esta forma, de modo tradicional y bajo la hipótesis de un gobierno monárquico, se popularizó una relación de incas bastante parecida al sistema monárquico romano, integrada por un primer grupo de incas pertenecientes a Rurin Cuzco, lo que se entendía como la primera dinastía cuzqueña, y un segundo grupo de gobernantes asociados con la supuesta segunda dinastía cuzqueña, la de Hanan Cuzco. La relación tradicional de incas que transcribimos, y que ha gozado de mayor popularidad, es la que ofrece Garcilaso de la Vega, aunque

---

<sup>421</sup> Tom Zuidema, comunicación personal.

consignando al final los nombres de Huáscar y Atahualpa de manera simultánea:

Rurin Cuzco	Hanan Cuzco
Manco Cápac	Inca Roca
Sinchi Roca	Yahuar Huaca
Lloque Yupanqui	Huiracocha
Maita Cápac	Pachacútec
Cápac Yupanqui	Amaru Inca yupanqui
	Túpac Inca Yupanqui
	Huaina Cápac
	Huáscar / Atahualpa

Como es evidente, esta relación tuvo que ser modificada a partir de la tesis del correinado, aunque es necesario mencionar que, como veremos enseguida, hasta el momento solo un autor logró implementar una relación alternativa, a partir de dos fuentes concretas. Por ello, vale la pena volver a la idea que mencionamos acerca de la imposibilidad de lograr una relación definitiva. Y es que casi podemos mencionar que existen tantas listas de gobernantes como cronistas escribieron acerca de la historia incaica y que, en muchos casos, las listas no se parecen entre sí. Sobre este asunto, recientemente Susan Ramírez, en un trabajo destinado a

reflexionar acerca de lo que la autora llama "herencia posicional" para el área andina, y que se presentará en el siguiente apartado destinado a presentar el tema de la sucesión incaica, compara las diversas relaciones de incas que aparecen en las crónicas de los siglos XVI y XVII, destacando que el número de incas varía de manera dramática. Así, mientras autores como Miguel de Estete ofrecen un número reducido de gobernantes, apenas cuatro, Fernando de Montesinos tiene una relación de más de cien gobernantes.<sup>422</sup>

Estos datos, qué duda cabe, nos permiten entender la complejidad del asunto y la justificación de abandonar la empresa de reconstruir una relación exacta de los gobernantes cuzqueños debido a que es evidente que cada uno de los cronistas que elaboró una relación distinta de incas lo hizo, no solamente sobre el recuerdo específico de sus informantes, sino que, dada la natural manipulación de la historia que desarrollaron los incas, estas relaciones se fueron recreando con el tiempo, e incluso adecuaron sus historias a la realidad colonial con el objeto de obtener privilegios ante las autoridades virreinales. Asimismo, debemos recordar también que los cronistas escribieron historias que se basaron muchas veces en tradiciones orales que reflejaban rituales más que acontecimientos concretos. Es probablemente por esta razón que, como se ha comentado muchas veces en la historiografía sobre los incas, a la hora de leer en los

---

<sup>422</sup> RAMÍREZ, 2006, pp. 14-15.

textos coloniales las biografías de los incas, nos enfrentamos a situaciones de evidente manipulación pues, en muchas ocasiones, aparecen, distintos incas, enfrentando a los mismos jefes, incluso en las mismas batallas. Por ello, Franklin Pease<sup>423</sup> llamó muchas veces la atención sobre el hecho de que las biografías de los señores del Cuzco siguen prácticamente dos únicos arquetipos: los de Manco Cápac y Pachacútec, los mismos que corresponden a lo que este autor identificó como los ciclos míticos del origen y la expansión respectivamente. Por esta razón, dividió la relación de incas según sus biografías según uno de estos arquetipos agrupándolos de esta manera:

<b>Manco Cápac</b>	<b>Pachacútec</b>
Sinchi Roca	Amaru Inca Yupanqui
Lloque Yupanqui	Túpac Inca Yupanqui
Maita Cápac	Huaina Cápac
Cápac Yupanqui	Huáscar
Inca Roca	Atahualpa
Yahuar Huaca	
Huiracocha	

---

<sup>423</sup> PEASE, 1992, pp. 57 y ss.

Completan los estudios acerca de la relación de incas, la ya comentada propuesta de Pierre Duviols acerca de la diarquía, la misma que elaboró a partir de las documentaciones de Acosta y Polo<sup>424</sup>. De esta forma, a partir de las informaciones de estos autores coloniales, Pierre Duviols elaboró lo que constituye la única relación disponible de gobernantes dentro de la propuesta del correinado:

Hanan		Rurin
Inca Roca	1	Sinchi Roca
Yahuar Huaca	2	Cápac Yupanqui
Huiracocha	3	Lloque Yupanqui
Inca Yupanqui / Pachacútec	4	Maita Cápac
Túpac Yupanqui	5	Tarco Huaman
Túpac Yupanqui II	6	Hijo del anterior
Huaina Cápac	7	Tambo Maita, don Juan
Huáscar	8	Tambo Maita, don Juan

Resulta también de mucha utilidad mencionar que en la documentación administrativa, la misma que refleja la información que manejaron sobre el

---

<sup>424</sup> DUVIOLS, 1980. Es necesario mencionar que tanto la propuesta de Duviols acerca del correinado como la que realizara Zuidema, recibieron múltiples críticas. Quizás, la más radical, aunque no por eso real en nuestra opinión, es la que realizó John Rowe: ROWE, 2001, pp. 37 y ss.

Cuzco las etnias que integraron la red de influencia incaica, como la llamada visita de Chíncha que comentaremos en el capítulo seis de este trabajo,<sup>425</sup> aparecen solo algunos incas. En el caso específico de la información de Chíncha, se da cuenta únicamente de los gobiernos de Cápac Yupanqui, Túpac Inca y Huaina Cápac; probablemente porque fueron los únicos que se relacionaron con esta población. Sin embargo, este dato nos permite reflexionar acerca de una realidad concreta, el hecho de que todas las informaciones disponibles sobre determinados gobernantes corresponden únicamente al momento que recuerdan los informantes y que, en consecuencia, dada la recreación constante de la historia que realizaron los hombres andinos y la imprecisión de las fuentes, es lícito, como se ha anunciado, abandonar los intentos de obtener información histórica concreta de los datos disponibles para los gobiernos anteriores a Huaina Cápac. Este hecho, sin embargo, no nos exime de buscar lo que las fuentes nos pueden decir sobre los gobiernos de los incas a partir de Huaina Cápac, ni de intentar reconstruir el sistema de gobierno que manejaron los incas al finalizar su influencia en los Andes. Por esta razón es necesario, para este contexto, buscar en la documentación la información que conlleve a hacer nuestro el tema del cogobierno.

Sobre el tema específico de la presencia de la dualidad en el mando incaico, quizás la primera referencia disponible es la que ofrece

---

<sup>425</sup> CASTRO Y ORTEGA MOREJÓN, [1558] 1974.

Francisco de Xerex al relatar los informes que proporcionó el curaca de Pabor a Francisco Pizarro y expresar el conflicto interno que pudo observar entre los incas "... junto con él, está su otro hermano, tan gran señor como él".<sup>426</sup> Adicionalmente, es fácil percatarse que las pruebas de la dualidad en el mando están presentes tanto en las fuentes tempranas como en las tardías. Así por ejemplo, en la declaración de Cristóbal de Molina en el siglo XVI, recogida por Roberto Levillier y resaltada por Concepción Bravo, puede leerse que: "...esta segunda persona de dicho inga se elegía al día que le alzaban por señor, porque la elección deste tocaba a los sacerdotes del sol".<sup>427</sup> Esta segunda persona es también identificada en la obra de Juan de Betanzos quien la denomina *Apo Ynga Radirimaric*, "señor que habla en lugar y nombre del rey".<sup>428</sup>

De hecho, una de las referencias más exactas sobre la presencia simultánea de dos incas en el Tahuantinsuyo es sin duda la que ofrece Pedro Cieza de León al comentar la existencia de los dos linajes incaicos y, sin dar crédito a sus informantes, comentar que "[...] algunos yndios quisieron dezir que el un Ynga avía de ser de uno destos linajes y otro del otro, mas no lo tengo por çierto, ni lo creo [...]".<sup>429</sup> De manera análoga, en otro momento de la *Segunda Parte de la Crónica del Perú*, conocida

---

<sup>426</sup> XEREX, 1985, p. 84. Citado por BRAVO, 1992, p.13.

<sup>427</sup> Texto anónimo de 1583 publicado por Roberto Levillier. Citado por BRAVO, 1992, p. 15.

<sup>428</sup> BETANZOS, 1987, p. 111. Citado por Bravo, 1992 p. 15.

<sup>429</sup> CIEZA, 1986, p. 97.

antiguamente como el *Señorío de los Incas*, Cieza hace constante alusión a la coexistencia de dos incas en el mando. Menciona por ejemplo que, dado que Lloque Yupanqui había tenido ya anciano a su hijo Maita Cápac, la sucesión no se pudo completar a tiempo por lo que el inca solicitó que la borla la pusieran en el Coricancha hasta que su descendiente creciera y que, mientras tanto “[...] por gobernadores dizen que dexó a dos de sus hermanos, los nombres de los cuales no entendí”.<sup>430</sup> De esta forma, no se entiende sino por el camino del cogobierno la razón por la cual Cieza menciona que en este contexto se nombró a dos gobernadores, probablemente incas, para el ejercicio momentáneo del poder.<sup>431</sup>

Por otra parte, gracias a los estudios sobre los incas, se sabe que el inca *hanan* estaba identificado con la guerra, y que siempre estaba fuera del Cuzco conquistando o replanteando las conquistas cuzqueñas, a la par que organizaba la redistribución. Paralelamente, el inca *hurin* era probablemente el encargado de quedarse en el Cuzco y organizar el aparato religioso y ritual, tan necesario en una organización como la incaica. Es probablemente por esta razón que Cieza menciona que luego de

---

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>431</sup> En este mismo sentido, debe mencionarse que Huaina Cápac, cuando inició sus campañas hacia el norte, dejó en el Cuzco en manos de dos gobernadores, simultáneos, de acuerdo a la información que puede extraerse de Sarmiento de Gamboa, Cabello de Valboa y Fray Martín de Murúa. Estos regentes nombrados por Huaina Cápac eran: Guaman Achachi Apo Hilaquita y Auqui Topa, para Sarmiento; Apoc Larquita y Auqui Topa Ynga para Cabello; y Apo Hilaquita y Auqui Toma para Murúa. Citados por BRAVO, 1974, P. 90a (Cuadro comparativo del desarrollo del reinado de Huayna Cápac...). Asimismo, aunque cita el episodio en un momento distinto, Alonso de Borregán también menciona a estos regentes encargados del Cuzco por Huaina Cápac. En su versión, estos serían Ylla Oma y Tito Yupanqui. BORREGÁN, 1948, p. 82.

la victoria frente a los chancas, Inca Yupanqui salió del Cuzco a organizar su poder frente a los otros, dejando la ciudad sagrada en manos de su hermano Lloque Yupanqui.<sup>432</sup> Asimismo, al escribir sobre la fiesta de Hatun Layme en el Cuzco y de cómo el inca participaba en ella, el propio Cieza de León refiere la presencia, en este ritual, de un personaje al que identifica como el “gran sacerdote”, al cual asocia con todo tipo de celebraciones y con el reparto de chicha organizado por las *acllas* a su cargo. Sobre este asunto, es conveniente recordar aquí la importancia de la chicha en las celebraciones cuzqueñas y su identificación con el aparato redistributivo según precisamos en el segundo capítulo de este trabajo. Adicionalmente, Cieza de León, luego de describir los detalles de la celebración de Hatun Layme, en la que junto con el inca esta presente el gran sacerdote, quien cumplía un papel protagónico en la celebración, afirma que:

El çaçerdote mayor tenía aquella dinidad por su vida y era casado y era tan estimado que conpetía en razones con el ynga y tenía poder sobre todos los oráculos y templos y quitaba y ponía çaçerdotes. El Ynga y él jugavan muchas veces a sus juegos; y eran estos tales de gran linaje y de parientes poderos[os], y no se

---

<sup>432</sup> CIEZA, 1986, pp. 137 y ss.

dava la tal dinidad a honbres baxoa ni oacuroa, aunque tuviesen mucho mereçimiento.<sup>433</sup>

En este contexto es importante recordar que al inca *urín* se le asocia con las funciones sacerdotales y con el sostenimiento del equilibrio entre el mundo incaico y el panteón religioso, y que su poder era evidente pese a estar relacionado con funciones sacerdotales dado que, para el caso de los incas, no se hace evidente una distinción entre el poder religioso y el político sino que, al contrario, las autoridades ejercían funciones religiosas y políticas de manera simultánea.

La idea del correinado entre los incas se deduce también a partir de varias referencias presentadas por Felipe Guaman Poma de Ayala en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. De hecho, en una de las ordenanzas que este cronista atribuye a Tupa Inga Yupanqui podemos encontrar la siguiente afirmación:

Item mando que ayga asesor Incap Rantin Rimaric Cápac Apo; el dicho asesor fue hombre principal. Item mando que ayga virrey, que fue segunda persona, no consentía que fuese gente baja su Virrey sino Cápac Apo Guaman Chaua. A este señor enviaba con andas, chicche ranpa, llevaba como Inga a las dichas privincias, y le llamaba Incap rantin, en lugar de Inga.<sup>434</sup>

---

<sup>433</sup> CIEZA, 1986, p. 93.

Así, aun cuando es bastante clara la existencia de un inca *rurín* en el pasaje anterior, habría que mencionar que Cápac Apo Guaman Chaua, el inca *rurín* que presenta el cronista, es uno de sus parientes, hecho que nos podría hacer dudar de la veracidad de sus informaciones. En este sentido, si bien esta información puede ser sospechosa, la sola mención de la "institución" nos manifiesta su existencia, dado que aunque el cronista falseara información para favorecer a su familia, lo estaría haciendo obviamente a partir de "instituciones" existentes.

De forma paralela, un tema también de suma utilidad para iniciar el estudio de las probables funciones del inca *rurín* en el contexto de la organización del Tahuantinsuyo es el de los capitanes, igualmente presentado por Guaman Poma de Ayala. En este caso, luego de narrar las respectivas biografías de incas y coyas, este autor entrega una relación de capitanes, los mismos que, curiosamente, son también identificados como hijos de los incas reinantes:

1. Inga Yupanqui Pachacuti Inga (hijo de Manco Cápac)
2. Topa Amaro Inga / Uari Tito Inga (hijos de Sinchi Roca)
3. Cusi Uanan Chire Inga (hijo de Lloque Yupanqui)
4. Apo Maytac Inga / Bilcac Inga (hijos de Maita Cápac)
5. Auqui Topa Inga Yupanqui (hijo de Cápac Yupanqui)

---

<sup>434</sup> GUAMAN POMA, 1993, p. 139.

6. Otorongo Achachi o Apo Cápac Inga (hijo de Inca Roca)
7. Inga Maytac / Inga Urcón (hijos de Yahuar Huaca)
8. Apo Cápac Inga (hijo de Pachacuti Inca Yupanqui)
9. Inga Urcón / Auqui Topa Inga (hijos de Túpac Inca Yupanqui)
10. Callco Chima Inga y otros (hijos de Huaina Cápac)
11. Rumiñauí Sinchicona Auca (hijos de Huaina Cápac)
12. Cápac Apo Guaman Chauca Chinchaysuyu (segunda persona del inca)
13. Cápac Apo Ninarua (acompaña a Huaina Cápac)
14. Mallco Castilla Pari (acompaña a Huaina Cápac)
15. Mallco Mullo (acompaña a Huaina Cápac)

Y es que, como anotó Franklin Pease en el prólogo a la edición de Guaman Poma preparada para el Fondo de Cultura Económica,<sup>435</sup> la figura del capitán parece ser una suerte de inca *rurín*. De esta forma, esta instancia, a la que el cronista andino denominó "capitán" en un intento de hacer inteligible su información para sus lectores europeos, en este caso el propio rey, parece haber funcionado, además, como parte del proceso sucesorio. Esta situación, puede evidenciarse en el hecho de que no todos los capitanes logran completar las tareas que les son asignadas y mueren o fracasan en las mismas; o en algunos casos en los que, luego de triunfar en ciertas conquistas, fallan en el intento final de conquistar el Cuzco. En

---

<sup>435</sup> PEASE, 1993.

otras palabras, no son los más hábiles para llegar a ser incas. No es descabellado suponer entonces que Guaman Poma esté llamando “capitanes” a los personajes que forman parte de una suerte de proceso inicial de la sucesión incaica en el que constantemente se está probando a los diversos “candidatos” a asumir el mando.

Así, la figura del capitán, aparentemente, se transforma con el gobierno de Huaina Cápac, por lo menos en la información de la *Nueva Corónica*. Es posible entonces encontrar dos tipos de capitanes: por un lado los hijos del inca, obviamente de una generación posterior a la que ejerce el poder, que serían personajes que atraviesan por una serie de pruebas en búsqueda de demostrar habilidad para ejercer el gobierno; y por otro lado, algunos contemporáneos que "sospechosamente" cogobiernan con el inca, como el caso del abuelo de Guaman Poma a quien éste se refiere como la segunda persona del inca.

Por otra parte, es interesante notar que la redacción de Guaman Poma de Ayala es dudosa en el caso de los capitanes, casi en ningún momento hay concordancia de número en sus afirmaciones, lo que hace pensar que se está esforzando por occidentalizar una "institución" andina y presentarla como una suerte de "capitán general del ejército del Tahuantinsuyo", cuando en realidad se trata de otro tipo de "institución". Esta sospechosa ausencia de concordancia de número es posible notarla, por ejemplo, cuando Guaman Poma, al referirse al cuarto capitán, dice:

"*El cuarto* capitán Apo Maytac Inga y Bilac Inga. *Fueron* grandes y valerosos capitanes, y conquistaron por mandado de su padre Mayta Cápac Inga [...].<sup>436</sup> Esta aparente occidentalización de la figura del capitán puede percibirse cuando el mismo cronista, al mencionar al décimo capitán, luego de dar varios nombres señala que “[...] estos fueron generales, otros capitanes y sargentos y maese de campo, fueron muy muchos que por proligidad no la pongo”.<sup>437</sup> Queda entonces clara la intención del autor de presentar la institución de los "capitanes" en términos occidentales; sin embargo, desliza para esta figura información que corresponde a una suerte de institución andina con cierta jerarquización que por ahora lamentablemente no es posible reconstruir.

Hasta el momento se ha mencionado que, al hablar de la figura del capitán, Guaman Poma se refiere por un lado a la figura del inca *rurin* y, por otro lado, a una suerte de tránsito en el proceso sucesorio. Es decir, precisamente el ámbito en el cual los aspirantes a la borla pueden demostrar sus habilidades. De esta manera, es posible acercarse por la ruta que ofrece Guaman Poma al llamado inca *rurin* o "segunda persona del Inca", como lo denomina el propio cronista, figura que queda claramente evidenciada cuando se refiere al decimosegundo:

Cápac Apo Guaman Chaua Chinchay Suyo, segunda  
persona del Inga, aguelo del autor [...] fue capitán

---

<sup>436</sup> GUAMAN POMA, 1993, p. 117.

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 130.

general de los Chinchay suyos y de todo el reino y señor y príncipes y mayor valeroso capitán, conquistó toda la provincia de Quito hasta Novo Reino, con Guayna Cápac Inga acabó su vida.<sup>438</sup>

Es importante observar el nombre que recibe este capitán: Cápac Apo..., dado que, anteriormente, el propio cronista manifiesta que es *Cápac Apo* y no *Inga* la partícula que se asocia con la noción europea de rey.<sup>439</sup> Es decir que este "capitán", según los términos del cronista, tendría un rango similar al del inca, es decir Huaina Cápac; en otras palabras, Huamán Chaua sería el inca *urín*. Es muy probable, como se afirmó líneas antes, que Guaman Poma tuviera claras intenciones de modificar la jerarquía de su familia dentro del régimen colonial para ser reconocido como descendiente de los incas. Pero en todo caso —vale la pena reiterarlo—, él estaría validando sus derechos a partir de una institución andina realmente existente: la figura del inca *urín*. Adicionalmente, el hecho de que Guaman Chaua no figure como hijo de Huaina Cápac es otro punto interesante. Por otro lado, cuando el cronista redacta la biografía de Túpac Inca Yupanqui (el inca anterior a Huaina Cápac), señala además que Guaman Chaua gobernó

---

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>439</sup> Ver: GUAMAN POMA, 1993, p. 67: "Que todos los que tienen orejas se llaman Ingas pero no son perfectos sino son indios pobres y gente baja, ni son caballeros sino percheros; de estos dichos que tienen orejas solo uno fue rey Inga, el primero Mango Cápac, por eso le nombran Cápac, que quiere decir Inga, es común no es rey, sino Cápac Apo quiere decir rey [...]".

durante cincuenta años.<sup>440</sup> Es decir que este inca habría gobernado como inca *rurin* durante el periodo correspondiente a dos incas, idea que concuerda con la imagen de antepasado o *huaca* que se podría asociar a la figura del inca *rurin*, como lo ha demostrado recientemente la historiografía andina.<sup>441</sup>

Luego de la lista de capitanes, el cronista andino hace una lista de "señoras", aunque lamentablemente sólo menciona a cuatro:

1. Cápac Guarmita Poma Gualca, de Chinchaysuyo
2. Cápac Mallquima, de Andesuyu
3. Cápac Umi Tallama, de Coyasuyo
4. Mallco Guarmita Tintama, de Condesuyo

De la relación de señoras que presenta Guaman Poma se puede destacar, en primer lugar, el hecho de que cada una de ellas esté vinculada a uno de los *suyos* que conforman el Tahuantinsuyo. Esto, unido a una descripción de la población que habita en los *suyos* formando parte de la biografía de las señoras, podría indicar cierta estructura cuatripartita a este nivel de organización. Asimismo, es importante resaltar que tres de las cuatro señoras mencionadas por el cronista presentan en su nombre la partícula Cápac, que como se mencionó líneas atrás, y se ha destacado en varios

---

<sup>440</sup> GUAMAN POMA, 1993, p. 89.

<sup>441</sup> Ver por ejemplo REGALADO, [1993] 1996a.

estudios sobre el asunto, se relaciona directamente con el poder incaico. De esta manera, y teniendo nuevamente intereses personales, Guaman Poma afirma que la primera señora, la de Chinchaisuyo, era esposa de Cápac Apo Guamán Chaua, razón por la cual se podría intuir la existencia de una organización dual al interior de la facción *rurin* del poder, en la que estarían operando el capitán y la señora como una pareja similar a la que forman el inca y la coya.

Por otra parte, con miras a definir las características del poder del inca *rurin*, es útil observar el contexto de la guerra ritual entre Huáscar y Atahualpa. En este ámbito es posible encontrar "afirmaciones" de los "candidatos" destinadas a asociar a su respectivo contendor con características femeninas, a fin de demostrar así la condición de *rurin* que debía asumir su contrincante, y afianzar de esta manera su condición "hanan" en la estructura política incaica.<sup>442</sup> A manera de ejemplo: Santa Cruz Pachacuti relata que Atahualpa envió a Huáscar una serie de regalos —seguramente con la intención de identificarse como inca *hanan*, dado que el ejercicio de la redistribución era una característica de esta posición —, los mismos que serían rechazados y destruidos por Huáscar en señal de no aceptación de una probable supremacía de Atahualpa. Por el contrario, en un intento de demostrar su poder frente a Atahualpa, Huáscar le envía

---

<sup>442</sup> Para mayor detalles de la asociación de *hanan* con masculino y *rurin* con lo femenino en la estructura del poder, ver los trabajos de Platt, Rostworowski, Regalado y Hernández Astete citados en la bibliografía que acompaña a esta investigación.

"[...] bestidos de mugeres, acompañada de palabras muy pesadísimos [...]"  
hecho que, en palabras del cronista, motiva que Huáscar mande apresar a Atahualpa.<sup>443</sup>

En este caso, como es evidente, nos encontramos ante una información entendida por el cronista con criterios occidentales, al punto de considerar el hecho como una afrenta —hasta cierto punto pueril— destinada a acobardarlo con alusiones a su poca valentía y falta de virilidad. Sin embargo, si se entiende la información en términos andinos y dentro de un contexto ritual, no es difícil pensar que se trataba de una suerte de "juego" en el que se estaban negociando las condiciones de *hanan* y *rurin* de los respectivos candidatos, a través de constantes propuestas hechas con la intención de que el contrario aceptara su condición de *rurin*, la misma que, como dijimos, se asociaba a determinadas características femeninas. En este mismo sentido, Fray Buenaventura de Salinas y Córdova recoge otra versión sobre este mismo suceso: Atahualpa envía a Huáscar el cuerpo de Huaina Cápac con una serie de regalos, acción que genera que este último envíe a su hermano:

[...] vnos vellones de lana, y vn huso, y rueca de oro,  
para que hilase vna ropa de muger de fino cumbe, vnas  
ollas, y chamelicos de plata, faxas, y gargantillas, y  
otros ornamentos de vestido mugeril, dando a entender

---

<sup>443</sup> SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, p. 255.

con esto, que aquello le pertenecía a Atagualpa, y no el señorío de Quito.<sup>444</sup>

En este caso puede notarse que, junto con el ofrecimiento de convertirse en *rurin*, Huáscar envía a su hermano una serie de objetos que en términos andinos pueden calificarse como "valiosos" (tejido y "materiales" para tejer), vinculados con lo *rurin* por su relación con la preparación de los objetos destinados a la redistribución y no con el ejercicio de la misma. Es preciso recordar que si bien dentro de la redistribución se reparten objetos rituales, entre ellos tejidos, la preparación de los mismos no está relacionada directamente con el ejercicio del poder.<sup>445</sup> De esta manera, quedan claras las múltiples evidencias disponibles acerca de la existencia del inca *rurin* y su probable asociación con las tareas sacerdotales, relacionadas éstas con la preparación de objetos destinados a la organización de los rituales más importantes del Tahuantinsuyo.

De este modo, aparentemente, las funciones del inca *rurin* estaban asociadas con el aparato de culto cuzqueño y, adicionalmente, este personaje asumía también una serie de funciones asociadas con el inca hanan cuando este estaba ausente. Como veremos, todo parece indicar que mientras el inca hanan era considerado un guerrero y era el encargado de manejar las relaciones de los incas con las otras etnias, el inca *rurin* se quedaba en el Cuzco organizando la élite así como una serie

---

<sup>444</sup> SALINAS, 1957, p. 60.

<sup>445</sup> Ver HERNÁNDEZ ASTETE 1996 y 1998.

de funciones adicionales que iremos precisando en las páginas que siguen. Así, en la *Relación Anónima sobre el modo de gobernar de los Incas* de 1583 publicada en Madrid en 1925 como parte de la documentación del Virrey Enríquez,<sup>446</sup> aparece una importante información sobre el llamado Inca Rurin,

... el ynga tenia señalado y nombrada vna persona graue de su linaje con quien se tratasen y definiesen todos los negocios y este lo trataua con el ynga y entre ambos se acordava lo que se avia de hazer y esta segunda persona lo mandaua poner en execusión y esta segunda persona del dicho ynga se elexia el dia que a el le alçavan por señor porque la elección deste tocava a los sacerdotes del sol...<sup>447</sup>

Es importante mencionar que el documento recoge las informaciones de testigos importantes del proceso de aculturación española que vivió la élite indígena en los primeros tiempos coloniales, y que fue interesándose en el pasado indígena. Por esta razón, las informaciones que presenta aparentan proceder de buenas fuentes dado que, por ejemplo, uno de los testigos llamados a declarar por orden del Virrey fue nada menos que el célebre Cristóbal de Molina, quien declaró en el

---

<sup>446</sup> ANONIMO, 1583 [1925] publicado por Roberto Levillier en el volumen IX de la colección GOBERNANTES DEL PERU, 1925.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 280.

Cuzco el 4 de abril de 1582. Asimismo, otros testigos importantes que se mencionan en el manuscrito destinado a "establecer las costumbres que tenían los Incas del Perú antes de la conquista española, en la manera de administrar justicia civil y criminal" fueron García de Melo, Damián de la Bandera, Alonso de Mena, Bartolomé Porras y algunos indígenas. Destaca en el documento, como se ha podido apreciar, no solo la presencia del llamado inca rurin, como segunda persona en el mando, sino su estrecha relación con los sacerdotes del sol, la misma que puede ser perfectamente entendida dentro de la propuesta de Bravo acerca de las dinastías paralelas en la que, como se ha mencionado reiteradamente, la facción de Rurin Cuzco habría quedado asociada con el culto solar, con sede en el Coricancha.

Esta asociación aparece también de manera bastante clara en el texto comúnmente conocido como el *Jesuita Anónimo*, el mismo que goza de una merecida fama acerca de su conocimiento de las costumbres indígenas, particularmente incaicas

... el gran *Vilahoma*, que era como Pontífice máximo entre ellos, que en los tiempos antiguos tenía jurisdicción sobre los reyes; aunque después de *Topa Inga Yupanqui* dieron una baja muy grande él y los

demás ministros, no sólo en la autoridad y poder, sino también en el linaje y rentas...<sup>448</sup>

El mismo autor, al hablar de la elección del inca rurin, confundido muchas veces con una suerte de Sumo Pontífice incaico y asociado, erróneamente en nuestra opinión, con una institución identificada como la de *Vilahoma*, confundiendo el nombre de un individuo con el de una supuesta institución, manifiesta que, cuando lo elegían: "... en aquel mismo día lo coronaban en un templo, poniéndole el *huamparchucu*, o mitra, y sus vestimentas, y haciendo diversos sacrificios; y luego le daban la obediencia los reyes y reinas y los príncipes y caciques y señores...".<sup>449</sup>

Es importante mencionar que muchas veces las fuentes identifican al jefe de Rurin Cuzco como "hermano del inca", información que debe entenderse dentro de la idea de parentesco jerárquico propuesta por Bravo. Es ilustrativo en este sentido el caso que nos presenta Fernando de Montesinos acerca de Sinchi Cosme, identificado por nuestro cronista como uno de los Pachacútec que menciona en su texto, quien era el

... mas respetado de todo su reino y de otros muchos Señores fuera de su señorío [...] los Señores, de muy lejos le venían a reverenciar la persona con grandes ofrendas y presentes para la fábrica del templo y

---

<sup>448</sup> JESUITA ANÓNIMO, 1968, p. 161.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 163.

servicio suyo; que aunque no se había acabado, hacían en él los sacrificios, y preguntaban sus hechos y sucesos por medio del sumo sacerdote, que siempre asistía en el templo; y administraba esto un hermano del rey, pariente muy cercano, a cuya causa eran los reyes del Cusco muy afamados.<sup>450</sup>

Notamos en el texto anterior, claramente, cómo Montesinos identifica al llamado inca rurin como un hermano del inca y una suerte de segunda persona en el mando. Asimismo, es precisa también su asociación con el culto solar y como responsable de parte de la fama adquirida por los cuzqueños en los Andes.

Es necesario mencionar que, aún cuando existe una fuerte asociación con el inca rurin y el culto solar, como recuerda Garcilaso de la Vega, el propio inca también actuaba como sacerdote del sol pues, como manifiesta el cronista:

Hacia el rey las primeras ceremonias como sumo sacerdote, que aunque siempre había sumo sacerdote de la misma sangre, porque lo había de ser hermano o tío del Inca de los legítimos de padre y madre. En esta fiesta por ser particular del sol, hacía las ceremonias el mismo rey, como hijo primogénito de ese sol, a

---

<sup>450</sup> MONTESINOS, 1930, p. 24.

quien primero y principalmente tocaba solemnizar su fiesta.<sup>451</sup>

Es posible entonces suponer que, aun cuando el jefe de Rurin Cuzco actuara como una suerte de sacerdote mayor del sol, dadas las características del poder en los Andes que asociaban a las autoridades poderes políticos y religiosos, el inca hanan tuviera también a su cargo funciones religiosas relacionadas con el culto solar, sobre todo cuando se trataba de los rituales más importantes del Cuzco y, de manera específica, cuando estos estaban organizados como parte del aparato de poder que los cuzqueños querían hacer notar frente a los otros aillus. Asimismo, las informaciones que proporciona Garcilaso son también concordantes con la idea de que el inca rurin fuera reconocido como hermano del inca.

Definitivamente, a partir de la bibliografía disponible, así como de las distintas evidencias que nos muestra tanto la documentación consultada como los resultados de las investigaciones arqueológicas y antropológicas sobre los Andes, y, por cierto, basados también en la evidencia léxica, no quedan ya dudas sobre la presencia de dos incas gobernando de manera paralela, uno de Hanan Cuzco y otro de Rurin Cuzco. Adicionalmente, como se ha visto, todo parece indicar también que el primero asumía funciones que hoy podríamos denominar más

---

<sup>451</sup> GARCILASO, 1960, p. 219.

políticas y que, el inca rurin, asumió un papel más ritual. Es necesario precisar también que esta situación, como se ha venido mencionando, no era estática y que en más de una ocasión podemos encontrar al denominado inca hanan ejerciendo funciones sacerdotales, y, de forma paralela, al rurin dirigiendo el ejército. Esta situación, qué duda cabe, se explicaría también a partir del intercambio de funciones entre ambas facciones de la élite y en la existencia en los Andes de un poder que yuxtapone las funciones políticas y religiosas. Adicionalmente, estamos también en condiciones de manifestar que el llamado inca hanan, identificado en las fuentes como el único inca, asumía el liderazgo en las relaciones del Cuzco con las otras etnias por lo que lo encontramos constantemente fuera del Cuzco ejerciendo las tareas asociadas con la redistribución y el control de las poblaciones asociadas al poder cuzqueño. De manera paralela, el inca rurin encabezaba el culto solar y todas las manifestaciones que se asociaban con él y que estaban relacionadas tanto con la preparación de los objetos necesarios para la redistribución, chicha y tejido, como con el manejo del calendario solar que fue necesario para la administración de la producción agrícola. Es, asimismo, posible suponer que el inca rurin estuvo también capitaneando el control de la información que se guardaba en los quipus y que registraba, entre otras cosas, la información de la demografía incaica y de los recursos disponibles.

Quedaría por dilucidar, sin embargo, si el cogobierno se materializaba en forma de diarquía, como sugería Duviols<sup>452</sup> o si, por el contrario, el inca rurin tenía una función "inferior" al del inca hanan como sugirió Zuidema.<sup>453</sup> En este caso, es nuevamente útil la propuesta de Concepción Bravo<sup>454</sup> sobre el tema pues nos permite entender mejor el funcionamiento del co-gobierno entre los incas. En este sentido, Bravo encuentra que, debido a que en cada uno de los cuatro suyos en los que se dividía el Tahuantinsuyo parece que existieron demarcaciones más pequeñas –denominadas *huamani*– y que agrupaban a un promedio de cuarenta mil familias cada una, sería también posible entender al Cuzco como un huamani independiente, cuyo gobierno no estaría en manos de un Tocricoc, como en el caso de los otros, sino al mando del Jefe de los Rurin Cuzco.<sup>455</sup> De esta forma, la propuesta de Bravo resolvería el tema del cogobierno, y es posible entender una afirmación como la de Juan de Betanzos en la que manifiesta que "... cada uno diese tributo al inca y al Cuzco"<sup>456</sup> dentro de un sistema en el que la dicotomía entre hanan y rurin se resolvía con un reparto del poder en el que la facción de Hanan se encargaría de todo lo relacionado al gobierno fuera del Cuzco y, la de

---

<sup>452</sup> DUVIOLS, 1980.

<sup>453</sup> Zuidema, comunicación personal.

<sup>454</sup> BRAVO, 1992.

<sup>455</sup> BRAVO, 1986 p. 140.

<sup>456</sup> BETANZOS, 1987, p. 115.

Rurin, de la organización de la ciudad sagrada.<sup>457</sup> Así las cosas, el Coricancha constituiría el centro religioso dominado por los Rurin, mientras que los de Hanan construyeron la supuesta fortaleza de Sacsaihaman, en realidad un centro de culto, también como centro, más estatal en oposición al otro, más cuzqueño. Por ello, Cieza de León menciona que Pachacútec:

... determinó que se hiciera otra casa del sol que sobrepasara el edificio a lo hecho hasta allí... y esta obra se comenzó tan soberbia, que si hasta oy durara su monarquía no estuviera acabada" [...] Como se fundó la casa del sol en un collado que por encima del Cuzco está, a la parte del norte, que los españoles comunmente llaman la fortaleza, y de su admirable edificio y grandeza y cosas que en él se ven...<sup>458</sup>

Con esta división de poderes, y de ritos, que nos comenta Bravo, en la que los Hanan Cuzco se habían apropiado tanto del mito de origen Altiplánico como del culto a Huanacaure y de una historia en la que se les identifica como conquistadores y forasteros; y de modo paralelo, los Rurin Cuzco, se asociaban con el mito de origen de los hermanos Ayar, estaban identificados con el culto solar y asociados con la población originaria, y vencida, se entiende mejor entonces porqué, como vimos en

---

<sup>457</sup> BRAVO, 1992, pp. 35-36.

<sup>458</sup> CIEZA, 1996, p. 147. Citado por BRAVO, 1992, p.38.

el capítulo anterior, Pease manifestaba que, en el proceso sucesorio, quien se identificaba como el inca hanan debía mostrarse vencedor, mientras que quien asumía las funciones de rurin, asumía el papel de vencido. Asimismo, podemos entender también porqué, como comentábamos líneas arriba, las festividades cuzqueñas eran encabezadas por las Huacas del Sol y de Huanacaure, claramente asociadas con Rurin y Hanan Cuzco respectivamente, a las que seguían los soberanos muertos, representando a los aillus reales, como garantes de un poder que hacían efectivos tanto el inca hanan como el rurin. De hecho, a partir de la información que los quipucamayocs ofrecieron a Vaca de Castro, todo parece indicar que existió una suerte de dualidad entre las huacas del Sol y Huanacaure, las mismas que constituían la validación simbólica para el gobierno dual. Por esta razón, cuando se refieren al origen de los incas, y hablan de Manco Cápac y de la presencia de los dos viejos sacerdotes que lo ayudaban y asesoraban y que, en opinión de los quipucamayocs, lograron convencer a los pobladores del Cuzco de su sacralidad, mencionan que éstos: “...venían de parte del Sol y de Guanacaure, su segunda persona...”<sup>459</sup>

Finalmente, es necesario resaltar también que tanto las posiciones de los gobernantes, como la identificación de los nobles con estas facciones se fueron relajando con el tiempo, y se convirtieron en

---

<sup>459</sup> CALLAPIÑA, 1973, p. 10.

intercambiables. Por ello, como manifiesta Betanzos, Huáscar, identificado como de Hanan Cuzco, pudo trasladarse de parcialidad pues, ... mandó que nadie lo tuviese por de Hanan Cuzco, porque Atagualpa era de Hanan Cuzco y de la línea de Inga Yupanqui. Que él no quisiera ser de aquella línea y que si de ella venía que él desde allí decía que no venía de ella, sino de Hurin Cuzco, porque los del pueblo de Guascar do el nació eran del apellido Hurin Cuzco, que él lo era así mismo y que de allí adelante le nombraran Hurin Cuzco, porque él pensaba matar a Atahualpa y a todos los de su linaje, que eran de Hanan Cuzco, y hacer de nuevo linaje de Hurin Cuzco.<sup>460</sup>

---

<sup>460</sup> BETANZOS, 1987, p. 210. Información adicional sobre el enfrentamiento de Huáscar con la parcialidad de Hanan Cuzco puede encontrarse en: BRAVO, 1992, p. 42 así como en PIZARRO, 1978, p. 54. y SARMIENTO, 1965. p. 266.

#### 4.4 El poder de los sacerdotes

Como se ha destacado, se sabe que los incas, y en general los pobladores andinos prehispánicos, no hicieron claras diferencias entre el poder político y el poder religioso, y que las autoridades fueron consideradas como seres sagrados o huacas. Por ello, las autoridades andinas gozaron de privilegios similares a los que tenían las divinidades y eran mochados y trasladados bajo complejos procedimientos rituales que incluían su aislamiento del mundo.<sup>461</sup> En suma, en los Andes, el poder fue siempre ejercido de manera ritual y tanto los procesos de redistribución,<sup>462</sup> como de registro de población que los incas hacían al interior de las etnias, se ejercían dentro de contextos rituales.<sup>463</sup>

Es de esta manera que debe entenderse a los miembros de la élite incaica identificados como sacerdotes por las fuentes coloniales, pues si bien estuvieron asociados con tareas religiosas, esto no impedía, sino que, por el contrario, permitía el ejercicio del poder. Por esto, una parte importante de las funciones vinculadas con las autoridades andinas, sin

---

<sup>461</sup> Para un mayor análisis de la sacralidad de las autoridades andinas y de los símbolos que se asociaban con el poder, ver: MARTÍNEZ, 1995.

<sup>462</sup> La redistribución, asociada con el poder, se ejercía dentro de rituales organizados para reclutar mano de obra al interior de las etnias. Por su parte, las fuentes administrativas recogen rituales organizados por el Cuzco con la intención de registrar las uniones matrimoniales de los pueblos andinos seguramente con la intención de llevar un control de la mano de obra disponible.

<sup>463</sup> PEASE, 1994, pp.207-208.

excluir al sapan inca, se relacionaban con la estabilización de las relaciones entre los hombres y los dioses.

Dentro de este contexto, resulta importante analizar las características que las fuentes asocian con los sacerdotes incaicos. Entre ellos, el llamado gran sacerdote o "mayordomo del Sol",<sup>464</sup> quien controlaba una parte importante del poder incaico al ser el responsable del culto solar y con ello, del manejo del calendario agrícola así como de los rituales cuzqueños, y probablemente responsable final de las acllas, visiblemente identificadas no solo con los rituales solares sino también con la preparación de los productos necesarios para la redistribución cuzqueña.<sup>465</sup>

Anteriormente se mencionó la existencia del correinado entre los incas y la probable asociación del inca rurin con funciones sacerdotales. Curiosamente, Sarmiento de Gamboa menciona que Inca Roca, el primero de Hanan Cuzco en su obra, dejó de residir en la casa del Sol donde habían permanecido sus antecesores.<sup>466</sup> Cabría preguntarse aquí si el inicio de la supremacía de Hanan Cuzco está relacionado con una disminución del poder por parte de los sacerdotes vinculados a Rurin Cuzco, o si más bien se asocia con la necesidad de iniciar la expansión cuzqueña y fue por esta razón que a partir de este momento, bajo una

---

<sup>464</sup> Según Corominas, el término "mayordomo", del latín *major domus*, hace referencia al "mayor de la casa". COROMINAS, 1976, p. 386.

<sup>465</sup> Ver un análisis de las acllas en: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a.

<sup>466</sup> SARMIENTO, 1988, p.72.

visión militarista, las fuentes asignan a Hanan Cuzco supremacía sobre el bando de los Rurin, a la par de dar cuenta que el gobernante cuzqueño dejó de residir en el Coricancha.

En ese sentido, la vinculación del sacerdote del Sol como inca rurin, que acabamos de mencionar en el apartado anterior, se puede desprender también de la obra de Betanzos, quien al hablar del gobierno de Huaina Cápac señala a Yamque Yupanqui como el "mayordomo del Sol" y encargado de informar al inca tanto de los recursos destinados a la divinidad solar como del servicio de los bultos de los incas muertos así como el de acllas y yanaconas.<sup>467</sup> Yamque Yupanqui, a todas luces correinante de Huaina Cápac, es hijo del anterior Yamque Yupanqui, visiblemente correinante de Túpac Inca en la obra de Betanzos. Asimismo, Betanzos registra que, antes de la muerte de Túpac Yupanqui, es precisamente Yamque Yupanqui el que impone la borla a Huaina Cápac en una ceremonia vinculada con la sucesión en el mando, en la que Apogualpaya y Oturungo Achache se encargarían del gobierno hasta que Huaina Cápac y Yamque Yupanqui se hicieran mayores.<sup>468</sup> Evidentemente, puede tratarse del traslado de un ritual sucesorio propio de la Europa moderna en la que el Papa coronaba al rey. Sin embargo, al no estar el inca rurin únicamente asociado a funciones religiosas, lo que

---

<sup>467</sup> BETANZOS, 1987, p. 181.

<sup>468</sup> En el mismo momento, Túpac Inca encarga a Yamque Yupanqui el control del ganado destinado a las celebraciones cuzqueñas y su registro en los quipus, y a Huaina Cápac el control del llamado "ganado del sol". BETANZOS, 1987, p.176.

Betanzos registra como una ceremonia de "investidura", podría tratarse simplemente de un reconocimiento ritual de su condición de hanan. De esta manera, Betanzos da cuenta de una práctica que ya había mencionado anteriormente, pues fue Pachacútec quien le dio la borla a Yamque Yupanqui para que se la imponga a Túpac Inca. La costumbre de que sea el inca rurin, probablemente el sacerdote del Sol, quien impone la borla al futuro gobernante, la registra también Sarmiento de Gamboa cuando menciona que es el sacerdote del Sol quien entrega la borla a Pachacútec durante el gobierno de Huiracocha luego de una consulta al Sol sobre quién debía ser el inca,

Y el oráculo del demonio que allí tenían, y por ventura algún indio que habían hecho esconder para que respondiese, dio por respuesta que él tenía señalado a Pachacuti Inca Yupanqui para que fuese inca.<sup>469</sup>

Por otro lado, el poder del Sol, y por ende el de su sacerdote, se observa también cuando el inca regresa victorioso al Cuzco y le ofrece los despojos de los vencidos como una muestra de reconocimiento de su autoridad. Este es el caso de Pachacútec, quien luego de vencer a los collas,

ofreció los cautivos y despojos al Sol, el cual, digo su estatua o su sacerdote por él pisó todo el despojo y presa

---

<sup>469</sup> SARMIENTO, 1988, p. 92.

que Pachacuti tuvo del los Collas.<sup>470</sup>

Habría que precisar que, según Ziolkowski, antes del gobierno de Pachacútec, la huaca de Huanacaure gozaba del mayor rango dentro del universo religioso incaico, y que es precisamente Pachacútec quien otorga la supremacía solar en una suerte de alianza con el gran sacerdote, pues se hizo del control religioso y se atribuyó el nombramiento del sacerdote del Sol.<sup>471</sup> Sin embargo, los argumentos presentados por este autor merecen una atención mayor pues en las fuentes que menciona para el tema, principalmente la obra de Betanzos, la elección del sumo sacerdote no queda claramente establecida. Lo que sí queda claro, es la complementariedad que existía entre el sapan inca, visiblemente conquistador, y el inca rurin dedicado al culto solar y al cuidado de la élite cuzqueña, así como a múltiples tareas administrativas y de logística, situación que describe claramente Pedro Cieza de León cuando afirma que,

El çaçerdote mayor tenía aquella dinidad por su vida y era casado y era tan estimado que competía en razones con el Ynga y tenía poder sobre todos los oráculos y tenplos y quitava y ponía çaçerdotes. El Ynga y él jugavan muchas vezes a sus juegos; y eran estos tales de gran linaje de

---

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>471</sup> ZIOLKOWSKI, 1997, p. 163.

parientes podero[os], y no se dava la tal a hombres baxos ni oscuros, aunque tuviesen mucho mereçimiento.<sup>472</sup>

Como se ha señalado, un caso que merece más atención es sin duda el de Vilaoma, identificado como supremo sacerdote del Sol por los primeros españoles en los Andes y a la vez asociado abiertamente con actitudes bélicas pues afirma Betanzos que es precisamente Vilaoma quien apoya a Manco Inca en su rebelión contra los españoles, aunque no descuida por ello sus obligaciones como gran sacerdote pues el propio cronista advierte que es el encargado del bulto solar y de interpretar sus designios. Por eso, cuando había alguna decisión delicada que tomar:

era el primero y más principal en dar voto y parescer y hablaba en estas cosas ansi unas veces por sí y como él mismo y otras veces en lugar del sol...<sup>473</sup>

No se sabe a ciencia cierta si las acciones militares de Vilaoma formaban parte de sus funciones habituales como sacerdote del Sol, o si respondían a lo excepcional del contexto de la invasión española, aunque lo más probable es que respondan a la idea del intercambio de funciones que se ha mencionado. En todo caso, es clara su intervención en la guerra pues acompaña a Almagro a Chile con miras a permitir la

---

<sup>472</sup> CIEZA, 1986, p. 93.

<sup>473</sup> BETANZOS, 1987, p.291.

organización de Manco Inca en el Cuzco y se dedica a convocar gente de guerra en el Collao.<sup>474</sup>

Vinculado o no a la guerra, el sacerdote del Sol manejaba una importante red de gente dedicada tanto al culto solar como a la interpretación de los designios de las divinidades, cuestión que de hecho expresaba el poder de la élite en el ejercicio del mando entre los incas. Asimismo, con importantes funciones religiosas en el mundo andino, las crónicas rescatan a los *calparicu*,<sup>475</sup> capaces de ver el futuro soplando en las viseras de aves, corderos y carneros, y seguramente aquellos que a través de la callpa, decidían el gobierno del Cuzco.<sup>476</sup> De la misma manera, se menciona también a los *yanarcaes*, también asociados con la lectura del futuro, y a los *tarpuntaes*, dedicados a la alimentación de las huacas.<sup>477</sup> Finalmente, existió también una asociación entre los antepasados y un ritual oracular vinculado con el fuego, el mismo que se empleaba, únicamente en opinión de Conrad,<sup>478</sup> en casos excepcionales en los que los "adivinos", muy respetados por cierto, leían el futuro en el fuego a través del cual consultaban con los muertos.

---

<sup>474</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>475</sup> MOLINA, 1988, pp. 62-63.

<sup>476</sup> A través de la *Callpa*, se designaba al nuevo gobernante del Cuzco, diciendo que era llamado por el Sol.

<sup>477</sup> MOLINA, 1988, p.64.

<sup>478</sup> CONRAD y DEMAREST, 1990, p.131.

#### 4.5 El sistema sucesorio incaico

Sin lugar a dudas, uno de los temas más controversiales en lo que se refiere a la organización andina prehispánica es el de la sucesión en el mando. Al respecto, desde el siglo XVI, se ha planteado la interrogante y se ha esbozado más de una teoría sobre el asunto. En lo referente a la sucesión en el Tahuantinsuyo, las crónicas andinas de los siglos XVI y XVII, aunque mantienen discrepancias en su tratamiento, están más o menos de acuerdo en presentar una versión que incorpora a los Andes los lineamientos de la sucesión dinástica europea de la época, en los que intervienen –entre otros– los conceptos de bastardía, legitimidad y primogenitura. Estos conceptos, como veremos, fueron combinados en los textos coloniales con la presentación de un sistema sucesorio caótico para los incas, donde prácticamente la única forma de acceder al mando era mostrar habilidad para gobernar.

Y es que el tema de la sucesión incaica, como es bien sabido, no fue ajeno a los cronistas de Indias, e incluso generó tales discrepancias que, en algunos casos, fue necesario cambiar la información que se ofreció sobre el asunto, como en el caso de la obra de Agustín de Zárate que estudiaremos más adelante.

Adicionalmente, entre los historiadores modernos, existen dos tendencias totalmente marcadas acerca de la forma en que se transmitió

el mando entre los incas. Por un lado, aquella que lee la información de las crónicas casi textualmente y a la que podríamos tildar de "tradicional", y aquella que pretende ser más crítica con las fuentes y plantea un sistema alternativo sobre el asunto. Así, encontramos por ejemplo en la obra de varios autores, una posición que privilegia una postura dinástica acerca de la sucesión incaica, y que traduce la información que los cronistas dan a la hora de escribir las biografías de los incas, afirmando que heredaban el "señorío" de padres a hijos, respetando el principio de primogenitura y planteando, además, el asunto de la habilidad para gobernar como la excepción que confirmaría la regla para casos en los que el legítimo heredero tuviera serios problemas físicos para acceder de manera plena al ejercicio cotidiano del poder.<sup>479</sup>

Paralelamente, desde la Etnohistoria, ha ido cobrando fuerza la tesis de la "habilidad" para gobernar como uno de los lineamientos principales en el tema de la sucesión.<sup>480</sup> En esta corriente sobre el

---

<sup>479</sup> Para un detalle del sistema sucesorio incaico manejado por la historiografía tradicional, pueden consultarse, entre otras, las obras de Espinosa Soriano, Riva Agüero, Julien y Rowe citadas en la bibliografía que acompaña a esta investigación. Estos autores, con pequeñas variaciones, presentan una imagen bastante dinástica de la sucesión entre los incas por lo que entienden que el mando se transmitía exclusivamente de padres a hijos siguiendo un esquema bastante similar que el de la ley sálica francesa. Es necesario mencionar que, quien empezó a alejarse de esta perspectiva fue John Rowe, quien en 1946 señaló la clara existencia de un sistema de designación de sucesores, aunque afirmó que los hombres andinos no tenían una regla clara en este sentido. ROWE, [1946], 1963, p. 257.

<sup>480</sup> Sobre este tema, el de la "habilidad" como requisito indispensable en la elección del nuevo inca, resultan sumamente sugerentes las palabras que Betanzos atribuye a Huaina Cápac a la hora de responder a los orejones acerca de la necesidad de que nombrara a su sucesor: "... y si caso es que yo me muriese fuera desta ciudad y mis hijos fuesen tan niños que no fuesen para gobernar entre vosotros no hay señores que

asunto, iniciada por María Rostworowski en 1956 con su trabajo sobre Pachacútec y reelaborada posteriormente en 1983, serían los hijos de cualquier inca, los miembros de las llamadas panacas, los que podrían acceder a la borla dependiendo de su capacidad para gobernar.<sup>481</sup> De esta forma, para Rostworowski, la tesis del correinado, que entiende como el gobierno conjunto del inca y su heredero principal como una suerte de entrenamiento para el mando, habría sido para los incas la mejor solución para un viejo problema, dadas las luchas que se habrían producido en las distintas sucesiones y de las que se tiene noticia también tras la muerte de Huaina Cápac. Así, para esta autora, en su primer planteamiento, la elección del gobernante se producía durante el gobierno del padre, siguiendo una regla que incluía fuertemente la habilidad para gobernar: "la regla, que parece haber existido en el momento culminante del incario, fue la elección del más hábil entre los candidatos al gobierno, debiendo tener preferencia los vástagos de la coya, por ser la mujer principal".<sup>482</sup> Es necesario resaltar también que, para esta autora, el sistema del correinado no implicó una obligación vinculante con la persona elegida para la sucesión en el mando, por lo que la decisión podría ser revocada en cualquier momento de acuerdo a

---

puedan mandar el reino hasta que nombrádes el que de mis hijos mejor capacidad os pareciese para que mandase y fuese señor de los señores...." BETANZOS, 1987, pp. 193-194.

<sup>481</sup> ROSTWOROWSKI, [1953] 2001 y 1983.

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 240.

las habilidades que demostrara durante esta suerte de periodo de prueba.<sup>483</sup> Esta postura, fue, como se ha mencionado, ampliada posteriormente por la misma autora, concretamente en 1983, en un trabajo destinado al estudio de las estructuras políticas y religiosas incaicas. En este estudio, sobre el tema de la sucesión incaica, Rostworowski amplió las evidencias que confirmaban sus hipótesis iniciales acerca del vínculo entre la sucesión y el correinado, afirmó la tesis de la "habilidad" en el mando como requisito fundamental para acceder al poder, y amplió a todos los miembros de la élite, los integrantes de las llamadas panacas, la posibilidad de convertirse en incas. Es necesario resaltar además que, en este trabajo, señaló, como detallaremos más adelante, la importancia del aillu materno como uno de los criterios más importantes a la hora de la elección del soberano del Cuzco.<sup>484</sup>

Por su parte, aunque nunca abordó el tema de manera monográfica, Franklin Pease mencionó siempre la necesidad de entender la sucesión entre los incas desde una perspectiva distinta a la de la norma europea vigente hacia 1500. En este sentido, motivado por la asociación entre correinado y sucesión presentada por María Rostworowski, analizó la información que sobre el tema presenta Sarmiento de Gamboa y verificó con ella que, en todas las sucesiones narradas por el cronista, existieron

---

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>484</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, p. 167 y ss.

siempre dos candidatos, uno de hanan y otro de rurin, asociándose el primero con las conquistas fuera del Cuzco, y el segundo con la administración de la ciudad sagrada. Asimismo, notó también cómo es una constante en la obra de Sarmiento el hecho de que el candidato designado por el inca nunca asumía el mando, lo que consideró una prueba adicional de la necesidad de combinar el "derecho" a gobernar con la habilidad para ejercer el mando.<sup>485</sup> Adicionalmente, muchos otros autores se han referido al tema de la sucesión desde esta perspectiva, manteniendo básicamente la postura de una designación basada en la habilidad en el mando sin desarrollar una posición alternativa.<sup>486</sup> Quizás, la postura más distanciada de esta tendencia, asociada básicamente con la sucesión de Huaina Cápac, y sobre la que volveremos al finalizar este apartado, es la de Concepción Bravo.<sup>487</sup>

Así, existe solo un trabajo destinado íntegramente a responder la pregunta acerca de la sucesión entre los incas, el realizado por Liliana Regalado de Hurtado en 1993.<sup>488</sup> En ese trabajo, basada en la información de Juan de Betanzos, la autora escribe una importante monografía sobre el tema destacando dos cuestiones primordiales. Por un lado, la habilidad de las madres para hacer que uno de sus hijos se

---

<sup>485</sup> PEASE, 1991, p. 96-97.

<sup>486</sup> Una aplicación de la idea de la habilidad como principal mecanismo para la sucesión incaica puede encontrarse en los trabajos de: DÁLTROY, 2003, SOMEDA, 1999, ZIÓLKOWSKI, 1997 y ZUIDEMA, [1964] 1995 entre otros.

<sup>487</sup> BRAVO, 1976.

<sup>488</sup> REGALADO, [1993] 1996a.

convierta en el inca y, por otro, la necesaria aprobación divina que vendría apoyada por la ceremonia de la *callpa*, y de una serie de procesos rituales que tendrían la misión de elegir al candidato de peso para hacerse con la borla como un mecanismo de manifestación de la posición de la élite acerca de los distintos candidatos.

En sus planteamientos, Regalado asume básicamente los postulados anteriormente desarrollaron sobre el tema por Tom Zuidema y, sobre todo, por María Rostworowski, aunque elabora una propuesta más amplia a partir de la información de Betanzos la misma que, básicamente, incluye un complejo proceso sucesorio en el que se seguirían las siguientes etapas: Manifestación de señales divinas a favor de uno de los candidatos, la capacidad de futuro inca para obtener el control de los recursos del área, el incremento de la élite a partir de la celebración de convenientes matrimonios, la asociación con un grupo importante de la élite y el dominio territorial expresado en las conquistas realizadas por el aspirante principal a la borla colorada. Asimismo, menciona Regalado que, además de las actividades rituales que el futuro gobernante debía realizar, y en las que destacan la celebración de las exequias de su padre, así como la realización de un baño ritual antes de asumir el mando, se asociaban con el proceso sucesorio, y con la definición de los candidatos, las prácticas de diversas actividades destinadas a hacerse con el control definitivo del poder, que estaban,

principalmente, asociadas con el reordenamiento del Cuzco, el control de diversas poblaciones, la realización de conquistas exitosas y la ocupación ritual y "reconquista" del Cuzco que finalizaba el proceso. Como es evidente, esta autora, como veremos más adelante, incorpora también en su trabajo la idea de la dualidad en el mando, y la del correinado como mecanismo sucesorio.<sup>489</sup>

Ahora bien, aún cuando muchos de los trabajos que analizan el tema de la sucesión suscriben también la tesis de la dualidad en el mando, sus conclusiones acerca de la transmisión del mando parecen corresponder a un solo proceso en el que se elige a un único gobernante, dejando de lado la posibilidad de que se eligieran a dos candidatos de manera separada. Como se ha mencionado, Rostworowski asume el correinado como un mecanismo sucesorio, aunque en sus textos también aparece la idea de un correinante contemporáneo del supuesto inca principal. Por su parte, dentro de la posición de Regalado, la condición de Hanan o Rurin para los incas sería únicamente el resultado final de una única lucha por el poder. En las páginas que siguen, aunque reconocemos la necesidad de una investigación monográfica sobre el tema, intentaremos presentar algunas ideas acerca de la sucesión dentro de la propuesta que se ha realizado de la élite y su división en dos facciones. Asimismo, se entenderá también el tema de la sucesión en el mando

---

<sup>489</sup> REGALADO, [1993] 1996a.

como una prueba adicional del poder que ejerció la élite sobre el llamado inca reinante y que, como se ha mencionado, impide interpretar a la organización incaica como un sistema tiránico en donde el gobernante principal era el único capaz de tomar todas las decisiones políticas.

#### 4.5.1 La influencia de la élite en la elección del nuevo inca

Como se ha adelantado ya, es a través del estudio de la influencia de las mujeres en el proceso sucesorio que la historiografía sobre los incas ha mostrado la ingerencia de la élite en el ejercicio del poder. Una primera aproximación a este problema fue planteada por María Rostworowski al estudiar el rol sociopolítico de las mujeres incas y encontrar que jugaban una función importante en las estructuras de las llamadas panacas, siendo a través de la parentela materna que los aspirantes a incas hicieron valer sus derechos a la sucesión.<sup>490</sup> Posteriormente, la misma autora definió la influencia de la parentela femenina en la sucesión incaica mediante un análisis de la intervención de las madres de Huáscar y Atahualpa en el último proceso sucesorio del que se tiene noticia<sup>491</sup> y, como se mencionó, el tema fue ampliado por Liliana Regalado, quien afirma que, sin constituir un criterio absoluto y aunque bastaba tener por madre a una de las integrantes de la élite incaica para convertirse en inca, los hijos de la coya,

---

<sup>490</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, p. 168.

<sup>491</sup> ROSTWOROWSKI, 1988, pp. 137-157.

si además eran hábiles y capaces, tenían mayor posibilidad de acceder al poder pese a la gran cantidad de hijos del inca.<sup>492</sup> Adicionalmente, en un trabajo anterior señalamos que un criterio importante en la definición de la sucesión estaba relacionado con la mujer que el candidato podría presentar como coya. Es decir, no solo era importante tener una madre influyente, sino también haber conseguido una esposa capaz de aportar una valiosa alianza al candidato.<sup>493</sup>

Evidentemente, la importancia de la mujer, hermana, madre o esposa, dentro del proceso sucesorio, se da a partir de la parentela que hay en torno a ella pues, como se viene sosteniendo, los distintos linajes que integraban Cápac Aillu continuaban accediendo a los privilegios obtenidos por medio del parentesco de su ancestro fundador, incluso en pleno proceso sucesorio. De ese modo, madre y esposa significaban para el candidato a inca el apoyo de los linajes a los que aquellas mujeres pertenecían, el mismo que se materializaba en el control de población y, por lo tanto, en la capacidad para convocar las mitas que permitieran al futuro inca consolidarse como gobernante del Cuzco.

Es por esta razón que el futuro inca buscaba aliados a través de la celebración de matrimonios al interior de la élite cuzqueña. Es en este sentido ilustrativo el caso que presenta Santa Cruz Pachacuti al mencionar que Huaina Cápac:

---

<sup>492</sup> REGALADO: [1993] 1996a, p. 48.

<sup>493</sup> Sobre el tema ver: HERNÁNDEZ ASTETE, 1997 y 2002a.

pretende casarse con su segunda hermana carnal llamada Mama Coca, el qual su hermana no consiente el cassamiento, y por su hermano visto aquello, les maltrata y pretende hazer fuerça, y no los puede assí por ruegos y amenazas." Entonces va con ofrendas al cuerpo de su padre a pedir que les "las diese por mujer" y **el muerto nunca responde.**<sup>494</sup>

El hecho de que el muerto no respondiera, decisión que debió comunicar la pareja encargada de interpretar las decisiones del ancestro, expresa claramente la negativa del linaje ante la alianza propuesta.<sup>495</sup> El caso es sumamente sugerente pues muestra que era posible que un aillu cuzqueño rechazara el ofrecimiento de matrimonio por parte del futuro inca, posiblemente porque el grupo estaba interesado en una alianza con un bando distinto.

La búsqueda de aillus reales aliados en el proceso sucesorio a través de matrimonios<sup>496</sup> es ilustrada también por Juan de Betanzos cuando

---

<sup>494</sup> SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, p. 246. El resaltado es nuestro.

<sup>495</sup> La tradición de "rogar" a la momia para acceder al matrimonio con alguna de las mujeres de su aillu o panaca es presentada también por Pedro Pizarro cuando indica que tuvo que intervenir en el ritual para interceder por Manco Inca ante una orden de Francisco Pizarro: "... me llevaron a un bulto de estos muertos, donde estaua asentado dentro de unas andas, que así lo tenían; y el yndio diputado que hablaua por él de un lado, y la yndia al otro, sentados cabe el muerto" y Pizarro rogó, el indio miró a la india y finalmente aceptaron ". PIZARRO, 1986, pp. 53-54.

<sup>496</sup> En otra ocasión se ha demostrado cómo la celebración de matrimonios del inca, tanto con mujeres de la élite cuzqueña como con las hijas y hermanas de los curacas, fue uno de los mecanismos que sustentaron el poder del gobernante del Cuzco. Ver: HERNÁNDEZ ASTETE, 1997 y 2002a.

menciona que Huaina Cápac adopta por madre a una hija de Yamque Yupanqui, visiblemente su segunda persona según el citado cronista, para entregarla luego por mujer a Atahualpa,<sup>497</sup> su hijo, situación que merece un análisis mayor desde el punto de vista del parentesco incaico, pues que una mujer sea, simultáneamente, abuela y esposa, evidencia la alianza entre abuelos y nietos, bastante documentada en la mitología andina contemporánea.<sup>498</sup> Por otra parte, el mismo cronista, al hablar de Pachacútec, muestra cómo era importante para el mantenimiento del poder que el inca tomara esposas secundarias tanto de Rurín como de Hanan Cuzco: "... y así mismo en este tiempo tomó por mujeres otras veinte señoras hijas de aquellos principales de la ciudad así de los Huren Cuzco como los de Hanan Cuzco ..." <sup>499</sup>, lo que, como es evidente, sugiere una alianza con todos los *aillus* cuzqueños, diez de Rurín y diez de Hanan en la versión de Juan de Betanzos.

Mencionamos anteriormente la posibilidad de que la figura del "capitán" señalada por Guaman Poma de Ayala sugiera la existencia de una suerte de periodo de prueba para los probables incas; información que concuerda con la hipótesis del correinado planteada inicialmente por Rostworowski y ampliada posteriormente por Liliana Regalado. En este

---

<sup>497</sup> BETANZOS, 1987, p. 197. Para un análisis del mismo ver también: REGALADO, [1993] 1996a, p. 39 y HERNÁNDEZ ASTETE, 1998, p. 111. Es importante mencionar que la mujer en cuestión es nada menos que Angelina Yupanqui, esposa de Pizarro y posteriormente del propio Betanzos.

<sup>498</sup> Alejandro Ortiz, comunicación personal.

<sup>499</sup> BETANZOS, 1987, pp. 99-100.

sentido, la idea de que la figura del capitán funcione dentro del proceso sucesorio se percibe también en el hecho de que casi todos los capitanes que el cronista menciona están incorporados tanto en la lista de hijos de las coyas, como en la que se refiere a los hijos de los incas. Asimismo, como se afirmó anteriormente, todos los capitanes a los que se refiere Guaman Poma de Ayala, hasta antes de Huaina Cápac, murieron en vida del inca reinante, en medio de aparentes procesos de expansión. Ese es, por ejemplo, el caso de "Inga Maytac" e "Inga Urcón", hijos de Yahuar Huaca en la versión del cronista andino, sobre los que manifiesta que "[...] murieron todos después de la conquista en la Ciudad del Cuzco, por donde le pesó muy mucho a su padre y fue enterrado muy honradamente".<sup>500</sup> En este caso, nos encontramos ante un ciclo sucesorio no completado, dado que aparentemente no habrían terminado la conquista pues mueren en el Cuzco. Vale la pena recordar que, en varios de sus trabajos, Pease menciona que luego de asumir la borla, el inca efectuaba una conquista ritual que terminaba con una exitosa reconquista del Cuzco. En este caso se podría pensar que tal conquista tenía lugar también antes de asumir el poder y como parte del proceso de sucesión. Atahualpa, por ejemplo, se encontraba fuera del Cuzco cuando aún no había concluido la sucesión. Otros casos en los que no se completa la sucesión por parte de los capitanes mencionados por Guaman Poma, son los de Inga Urcón y Auqui

---

<sup>500</sup> GUAMAN POMA 1993, p. 122.

Topa Inga, hijos de Topa Ynga Yupanqui. En este ciclo sucesorio, luego de mencionar que Inga Urcón fracasó en el intento de llevar una piedra del Cuzco a Huánuco,<sup>501</sup> y que Auqui Topa Inga conquistó Huánuco, Caxatambo, Conchucos, Chinchaycocha, Tarma, Canta, Huno, Lurin y Hanan Guaylas, Guaman Poma dice que “[...] murió el primer Capitán en el Cuzco, el segundo capitán murió en la conquista, murieron como valerosos capitanes [...]”.<sup>502</sup> Estos capitanes, estarían disputándose la borla pero habrían fracasado en el proceso, razón por la cual no llegaron a ser incas. Además resulta importante mencionar —pensando en futuras investigaciones al respecto— que la relación de los mismos sugiere que siempre eran dos los que estaban en guerra por la borla, noción que concuerda con la guerra ritual en la que Huáscar y Atahualpa estuvieron envueltos luego de la muerte de Huaina Cápac.

De esta manera, funcionaría entonces, como parte del proceso sucesorio, una suerte de mecanismo de prueba en el que, los probables incas, cuyos derechos estaban asociados con su pertenencia a Cápac Aillu, podrían probar sus habilidades para ejercer el cargo, dado que resulta bastante claro que no bastaba ser el "primogénito", ni poseer la condición de noble, para gobernar el Tahuantinsuyo, sino que existió un

---

<sup>501</sup> Regalado afirma que una tarea asociada al inca luego del proceso sucesorio es precisamente la edificación. REGALADO, [1993] 1996a.

<sup>502</sup> GUAMAN POMA 1993, p. 125.

proceso de designación, asociado con la búsqueda de los candidatos con mayores capacidades dentro de los nobles cuzqueños.

Un ejemplo de esta situación es también el que nos ofrece Garcilaso de la Vega al narrar el gobierno de Inca Roca y la forma en que encargó a Yahuar Huaca la conquista del antisuyo:

Pasados algunos años que el Rey Inca Roca gastó en paz y quietud en el gobierno de sus reinos, le pareció enviar al príncipe heredero llamado Yahuar Huacac su hijo, a la conquista de Antisuyo, que es levante del Cozco y cerca de la ciudad; porque por aquella banda no se había alargado su imperio más de lo que el primer Inca Manco Cápac dejó ganado hasta el río Paucartampu.<sup>503</sup>

Asimismo, resulta también ilustrativo sobre el tema el ciclo sucesorio de Pachacútec que ofrece en su crónica el Inca Garcilaso de la Vega. En él, refiere el cronista que es Cápac Yupanqui el responsable de muchas de las conquistas en la época de Pachacútec, evidentemente su segunda persona, las mismas que se organizan en ciclos de tres años. En este contexto, afirma que, tras una visita general que dura tres años,

se volvió a su corte, donde gastó algunos meses en fiestas y negocios; mas luego trató con el hermano,

---

<sup>503</sup> GRCILASO, 1960, Lib. III cap. XVI p. 136.

que era su segunda persona y con los de su consejo de volver a la conquista de las provincias de Chinchaisuyo [...] Acordaron que el Inca Capac Yupanqui volviese a la conquista, pues en la jornada pasada había dado tan buena muestra de su prudencia y valor, y de las demás partes de gran capitán ; mandaron que llevase consigo al príncipe heredero su sobrino, llamado Inca Yupanqui, muchacho de diez años...<sup>504</sup>

A su vez, y en oposición con la idea de un inca todopoderoso, Liliana Regalado ha planteado la hipótesis de la existencia de una doble diarquía en el gobierno incaico. La primera diarquía, integrada por los ya conocidos incas hanan y rurin, y la segunda, asociada a miembros de una generación posterior a la primera y con menor rango que los anteriores.<sup>505</sup> En ese sentido, se considera que la segunda diarquía no estaría totalmente consolidada y se asociaría más a esta suerte de "sistema de entrenamiento" donde los futuros incas demostraban sus habilidades para hacerse con el poder.<sup>506</sup> Ese sería, por ejemplo, el caso de Yamque Yupanqui y el de Túpac Inca, quienes, según Betanzos,

---

<sup>504</sup> GARCILASO, 1960, Lib VI cap. XII p. 209.

<sup>505</sup> Ver REGALADO, [1993]1996a.

<sup>506</sup> HERNÁNDEZ, ASTETE, 2002b.

estaban encargados de realizar conquistas aún en vida de Pachacútec<sup>507</sup> y fueron posteriormente convertidos en incas, experiencia distinta de aquellos que fallaron en sus expediciones de conquista, como Amaru Túpac Inca y Paucar Usho, quienes fracasaron en la expedición a Collasuyo que terminó con la muerte del segundo.<sup>508</sup>

De hecho, la sucesión de Pachacútec en la obra de Betanzos merece un análisis mayor, pues según el cronista, a su muerte, no solo quedaron Yamque Yupanqui y Túpac Inca Yupanqui en el poder, sino que ya había nacido Huaina Cápac y lo habían convertido en inca, aunque en una evidente posición inferior con respecto a los anteriormente mencionados.<sup>509</sup>

Así, aunque Betanzos afirma que a la muerte de Pachacútec, Túpac Inca Yupanqui y Huaina Cápac quedaron en el poder, se desprende del propio texto la autoridad de Yamque Yupanqui pues además de estar, en opinión del cronista, a cargo de la educación de Huaina Cápac, Pachacútec le encarga también "...el gobierno de todo el reino mientras viviese pues su hijo Topa Ynga siempre había de andar en las guerras..."<sup>510</sup>.

---

<sup>507</sup> BETANZOS, 1987, pp.127.

<sup>508</sup> *Ibidem*, p.120. Se menciona que posteriormente Amaru Túpac derrotó a los asesinos de su hermano. Sin embargo, luego de la primera derrota, no aparece más como aspirante a inca.

<sup>509</sup> BETANZOS, 1987, pp.127-129.

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 137.

Resulta evidente que la referencia anterior no corresponde a la asignación de un tutor o regente para Huaina Cápac, idea que es a todas luces un sesgo occidental de la información, sino que da cuenta de parte del proceso sucesorio en el que Yamque Yupanqui quedaba convertido en una suerte de ancestro ejemplar, en posición rurin dentro del esquema de la doble diarquía de acuerdo a lo que planteó anteriormente Regalado.<sup>511</sup>

De este modo, podría pensarse que Túpac Yupanqui sería el inca hanan y Yamque Yupanqui el rurin, por eso es que se vincula al primero principalmente con las guerras. Sin embargo, las funciones de Yamque Yupanqui no son estrictamente sacerdotales sino que se encuentran asociadas directamente con la administración. Probablemente por esto existía, según los informantes de Betanzos, un acuerdo en la élite para que, luego de la muerte de Yamque Yupanqui:

...nombraban por gobernador y en lugar de su señor Topa  
Ynga Yupangue a un hermano suyo que se decía Sopono  
Yupangue.<sup>512</sup>

En la cita anterior, aún cuando queda clara la necesidad de reemplazar al inca rurin, aparentemente también sería reemplazado Túpac Inca por lo que se podría pensar que Túpac Inca pasaba a asumir las funciones de Yamque Yupanqui. Adicionalmente, la sucesión del inca rurin, tema que

---

<sup>511</sup> REGALADO, [1993] 1996a.

<sup>512</sup> BETANZOS, 1987, p. 155.

merece una mayor atención de los investigadores, aparentemente se relaciona con la referencia anteriormente mencionada sobre el hecho de que Huaina Cápac había adoptado como madre a la recién nacida, hija de Yamque Yupanqui, su segunda persona, e hijo del anterior correinante de Túpac Inca Yupanqui. En este sentido, si aceptamos la existencia de la cuatripartición en el poder incaico, que entiende la existencia simultánea de "cuatro incas", dos en la primera diarquía y dos en la segunda, habría que preguntarse si esta implicaba o no la presencia de cuatro linajes en el poder, y si estos cuatro incas estarían asociados con la división en cuatro suyos tan documentada, pero no necesariamente cierta, para el país de los incas. Sobre el tema, como se ha resaltado, Guaman Poma de Ayala, luego de escribir sobre incas y coyas, menciona la existencia de capitanes y señoras, e identifica a los capitanes como las segundas personas del inca, y a las señoras como esposas de los últimos. Ese es por ejemplo el caso del tiempo de Huaina Cápac en la Nueva Corónica pues además del inca y la coya, en este caso Raua Oclo, el autor menciona a Cápac Apo Guaman Chaua, capitán que identifica como segunda persona del inca, casado con una de las que denomina "señoras", Cápac Uarmi Poma Gualca. De este modo, según Guaman Poma, tendríamos esta estructura:<sup>513</sup>

---

<sup>513</sup> Para mayor detalle sobre la doble dualidad de incas y coyas en la obra de Guamán Poma, ver HERNÁNDEZ ASTETE, 1998, p. 123. y HERNÁNDEZ ASTETE, 2002b.

<b>Inca Hanan:</b> Huaina Cápac	<b>Capitán:</b> Cápac Apo Guaman Chaua
<b>Coya Hanan:</b> Raua Ocllo	<b>Señora:</b> Cápac Uarmi Poma Gualca

Ese sería también el caso de la sucesión de Huiracocha, quien estaba absolutamente desprestigiado tras su abandono del Cuzco ante la amenaza de los chancas, y la posterior derrota de los mismos por parte de Inca Yupanqui. En ese contexto, aun cuando Huiracocha insiste en que Inca Urco debía convertirse en el gobernante son, según Sarmiento, sus propios hijos y capitanes, Apu Maita y Vicaquirao, quienes se oponen a la voluntad del inca, lo que facilita el acceso de Pachacútec al poder.<sup>514</sup> El propio Sarmiento menciona también otros casos de sucesiones que cambiaron de destinatario como una manera de mantener la alianza con ciertos sectores de la élite. Pueden ilustrar esta situación los casos de Lloque Yupanqui, convertido en inca tras el desplazamiento de Manco Sapaca,<sup>515</sup> el de Túpac Inca Yupanqui convertido en gobernante tras el desplazamiento de Inca Amaru,<sup>516</sup> y el de Huaina Cápac, quien queda convertido en inca luego de que Huaman Achachi lograra evitar que la familia de Cápac Huari se haga con el poder.<sup>517</sup>

---

<sup>514</sup> SARMIENTO, 1988, pp. 83–84. Este hecho es narrado también por Betanzos, aunque para él, tras la negativa de Pachacútec de alzarse con el poder, los señores del Cuzco presionan a Huiracocha Inca y es éste quien convierte en inca al vencedor de los Chancas, dándole el nombre de *Pachacuti Ynga Yupangue Capac Indichuri*. BETANZOS, 1987, p. 83.

<sup>515</sup> SARMIENTO, 1988, p.80.

<sup>516</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>517</sup> *Ibidem*, pp. 138–139.

Por otra parte, la evidente y natural interdependencia del inca con el sector más privilegiado e influyente de la nobleza cuzqueña, probablemente el hanan, queda evidenciada en la narración de Sarmiento de Gamboa pese a que la misma está hecha siguiendo los moldes occidentales de nombramiento del sucesor. Así, dice el cronista que en los últimos momentos de la vida de Pachacútec, reunió a sus hijos y a los orejones del Cuzco y dirigiéndose a Túpac Inca le dice: “A estos nuestros deudos te dejo por padres, para que te aconsejen. Mira por ellos y ellos te sirvan.”<sup>518</sup> Claramente, los informantes de Sarmiento se refirieron a un momento clave en las transformaciones políticas de la élite. Siguiendo a Regalado,<sup>519</sup> estaríamos ante una transformación de las diarquías pues, luego de haberse asegurado la condición hanan de Túpac Inca frente a Amaru Inca,<sup>520</sup> había llegado el momento del enroque generacional por lo que el correinante de Pachacútec quedaría en la segunda diarquía mientras que Túpac Inca y Amaru Inca pasarían a integrar la diarquía principal.

---

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>519</sup> REGALADO, [1993] 1996a, pp. 64 y ss.

<sup>520</sup> SARMIENTO, 1988, p. 115.

#### 4.5.2 Un modelo alternativo

Señaladas las tendencias que existen en la historiografía acerca de la sucesión incaica, así como la influencia de la élite cuzqueña en este proceso, interesa ahora pensar en este asunto entendiéndolo en función de la necesidad de reemplazar dos posiciones interdependientes. Así, aunque la historiografía haya avanzado largamente sobre el tema, vale la pena seguir las evidencias de una alternativa diferente, la misma que nos pueda, además, ofrecer también otros alcances sobre el proceso sucesorio incaico. Por este camino, existen dos pistas importantes que nos pueden llevar a construir un sistema complementario. Por un lado, el hecho de que la mayor parte de la información sobre la habilidad para gobernar como requisito casi único en la sucesión provenga de los llamados textos toledanos y, por el otro, la modificación del texto de Agustín de Zárate sobre la sucesión incaica luego de la realización de las informaciones toledanas y de la publicación de la historia de Sarmiento de Gamboa. Y es que probablemente el texto de Zárate se modificó a propósito de la consolidación de la elaboración de la historia oficial de los incas, la misma que, como vimos en el primer capítulo, terminó por prohibir la investigación sobre la historia de los naturales andinos con miras a perpetuar ese punto de vista.

Respecto del primer tema, como se ha manifestado ya, la cantera principal de evidencias acerca de la habilidad como requisito para gobernar el país de los incas está constituida por los textos comúnmente denominados como toledanos. Así por ejemplo, el conocido *Anónimo de Yucay* dice sobre la sucesión:

Y son estos caçiques tan malos y tan viçiosos comunmente que todo lo lleuan trás sí. Y si éstos suçediesen "jure hereditario", era destrucción de todo el gouerno, porque era sufrir cauesas malas y peruersas que destruyesen la República, y quitalle al rey el poder de haçer elección de los mejores y virtuosos, y a ellos la ocaçión de pretender estos estados por virtud y buena christiandad. Porque, en sauiedo ellos que estos cazicazgos no se auían de dar sino a los mejores, criarían a sus hijos virtuosa y christianamente para que su Magestad se los diese. y si el hijo menor era mejor, darlo aquel, y si todos biciosos a ninguno, sino al mejor siempre. Y esta libertad tiene su Magestad agora, y ésta la quitaua este Padre, haziendo éstos señores naturales.<sup>521</sup>

---

<sup>521</sup> ANÓNIMO DE YUCAY, pp. 114-115.

En este caso, aunque claramente el texto se refiere a los curacas, no queda ninguna duda de que señalar la habilidad para el mando como requisito indispensable, quizás único, para el ejercicio del poder era una práctica que cierto sector de la burocracia Habsburgo en América sugería al rey incorporar. Lo que evidentemente no queda claro es si se trataba de una práctica andina recogida por los funcionarios virreinales o, por el contrario, su incorporación a la historia de los Andes constituía un argumento adicional en el proceso de justificación de la conquista. Es importante en este sentido estudiar lo que nos dicen sobre el tema los documentos toledanos conocidos como *Las informaciones de los incas*, los mismos que, como se ha señalado en el primer capítulo, fueron realizados sobre la base de los interrogatorios a los que se sometió a los más importantes nobles cuzqueños en la década de 1570. Interesa, en primer término, analizar lo que planteaban sobre el tema de la sucesión las preguntas formuladas por los funcionarios virreinales, dado que, al parecer, se estaba construyendo una categoría – bastante conveniente por cierto– sobre las costumbres y tradiciones andinas:

Sy es verdad que a estos no los elegian syno aquellos como valientes se señalauan en las guerras y todos los seguian como a tales.<sup>522</sup>

---

<sup>522</sup> LEVILLIER, 1940, p. 47.

Sy es verdad quel ynga ponía los curacas conforme a lo que le parecía y según las partes que hallava en ellos para el gobierno de manera que si avía muchos hijos lo dava al que le parecía que teya mas partes para gobernar.<sup>523</sup>

Sy es verdad que quando no avía [entre] los descendientes del curaca muerto persona que satisficiese al ynga para nombrarle, en su lugar nombrava otro qual le parecía fuese su deudo o no lo fuese...<sup>524</sup>

Preguntas como las transcritas, qué duda cabe, estaban orientadas a justificar, mediante los testimonios que motivaran, no solamente el hecho de que no existió un sistema sucesorio entre los curacas andinos, sino, sobre todo, que las autoridades étnicas eran nombradas por el inca sin seguir ningún patrón de sucesión y que, por lo tanto, estaba absolutamente justificada la idea de que el monarca hispano, a través de sus funcionarios, nombrara a los curacas coloniales. Estos datos, interpretados convenientemente y extendidos al Tahuantinsuyo, ayudarían también a contradecir las tesis de la legitimidad de las

---

<sup>523</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>524</sup> *Ibidem*, pp. 47-48.

autoridades andinas y a justificar la conquista. Quizás por esta razón los cronistas también desarrollan estos argumentos en sus redacciones, aunque señalan también algunas contradicciones al respecto, aplicando para los incas las normas de sucesión de la Europa moderna. De hecho, las propias conclusiones que presentan sobre el tema las *Informaciones sobre los incas*, permiten seguir la argumentación que se está presentando:

Pueuase ansimismo que quando auia algun hijo de tal curaca o caçique o principal muerto que tuviese abilidad y entendimiento para gouernar el dicho ynga le proveia en el dicho cargo sin tener consideración a que fuesse el mayor o el menor sino a el que tuviese mas abilidad y que siempre estuvo en costumbre de quitar y poner estos Curacas y Caçiques como le parecia y en quien quería sin tener rrespeto a dezendencias ni subzesiones ni a otra cossa y no auía ninguna contradicción en ello.<sup>525</sup>

... que tiniendo vuestra Magestad el verdadero señorío destos rreynos como lo tiene y no aviendo

---

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 5.

como no hay ligitimos subzesores de los tiranos yngas todas las minas y minerales y todos los bienes del Sol y ydolos y todos los tesoros de sepulturas y tierras y ganados questan dedicados para seruicio de los cuerpos de los yngas en que no haya poseedores particulares con buen titulo pertenencen a Vuestra Magestad como a rrey y Señor como bienes vacos mostrencos questan proderelictos.<sup>526</sup>

Al parecer, bien podría entenderse que quienes estuvieron detrás de estos textos quisieron dar la imagen de una organización absolutamente caótica para el tema de la sucesión en los Andes, y es de ese modo que se podría justificar la conquista bajo el supuesto de haber derrocado a jefes carentes de legitimidad. En este caso, si pensamos por ejemplo en la información de Pedro Sarmiento de Gamboa, podríamos entender mejor el asunto. En este sentido, como recordábamos líneas atrás, Franklin Pease destacó cómo este cronista, aunque abogaba por una sucesión dinástica, deslizaba en su obra datos importantes para corroborar la hipótesis de la habilidad como requisito para la sucesión. Recordemos entonces lo que dice Sarmiento sobre el tema. En su texto, aunque destaca que quien debía heredar el título de inca era el primogénito del anterior, construye, en su redacción, un sin número de

---

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 12.

excepciones a la regla, básicamente, desde el gobierno de Huiracocha. Por ello, en la versión de Sarmiento, ninguno de los que fueron designados por el inca logró convertirse en gobernantes. Así, en la versión de Sarmiento, Huiracocha designó a Inca Urco pero Pachacútec se hizo con el poder; éste designó a Amaru Túpac Inca, aunque Túpac Inca Yupanqui se convirtió en gobernante. Posteriormente, Túpac Yuapanqui designó a Cápac Huari, pero fue Huaina Cápac quien se hizo con la borla y, finalmente, Huaina Cápac designó a Ninan Cuyochi, quien murió prematuramente dando lugar a las conocidas guerras entre Huáscar y Atahualpa.<sup>527</sup>

La pregunta sería entonces si realmente el cronista quería acomodar los datos para hacer parecer una sucesión dinástica o si, por el contrario, con estas informaciones sobre incas, elegidos por habilidad, buscaba incorporar a la historia del Tahuantinsuyo la idea de una sucesión, bastante antigua, de herederos ilegítimos.

Un acercamiento alternativo al tema es el que nos ofreció Concha Bravo cuando estudió la descendencia, y la sucesión, del Inca Huaina Cápac.<sup>528</sup> En este trabajo, siguiendo la obra de Agustín de Zárate, la autora muestra de qué manera se había modificado la versión original del

---

<sup>527</sup> SARMIENTO, 1988. Esta situación es destacada por Franklin Pease en: PEASE, 1991, 97 y ss.

<sup>528</sup> BRAVO, 1976.

cronista, quien ofrecía un sistema distinto al hasta ahora señalado. En este texto primitivo de Zárate de 1555, siguiendo a la autora,

cuando un rey moría no era ninguno de sus hijos quien le sucedía inmediatamente, sino el mayor de sus hermanos. Después de la muerte de éste la sucesión retornaba al hijo mayor del rey precedente, y de éste a su hermano, después de este hermano al hijo mayor del anterior y así sucesivamente.<sup>529</sup>

El tema planteado por Bravo, como se señaló, hace necesario profundizar en la información que ofrecen, sobre la sucesión incaica, las dos ediciones de Agustín de Zárate realizadas en el siglo XVI, cuyas incongruencias sobre el tema en cuestión, notadas anteriormente por Concepción Bravo, Pierre Duviols, Marcel Bataillon y Franklin Pease, nos ofrecen un camino interesante.<sup>530</sup> En este caso, como es de todos conocido, la célebre *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* se editó por primera vez en Amberes, en 1555, y, con ciertos cambios, apareció en Sevilla una segunda edición en 1577. El asunto es más que evidente, en la segunda edición se cambiaron capítulos referentes a temas controversiales para la versión sobre la historia y las costumbres

---

<sup>529</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>530</sup> BATALLON, 1963, BRAVO, 1976 y DUVIOLS, 1964. Se puede ver también una presentación de este asunto en la introducción a la edición de Agustín de Zárate preparada por Franklin Pease: ZÁRATE, 1995. Debo agradecer a Concepción Bravo Guerreira por señalarme las incongruencias en la obra de Zárate acerca del tema de la sucesión incaica, cuyas pistas han permitido encontrar un sistema alternativo a la versión "oficial" sobre la transmisión del mando en el Tahuantinsuyo.

andinas, aparentemente con el propósito de perpetuar la imagen histórica que presentaban los llamados textos toledanos. De hecho, uno de los capítulos que se transformó por completo es el de la sucesión entre los incas. Analicemos las dos versiones del texto de Zárate:

Texto de 1555:

Estos yngas començaron a poblar la ciudad del Cuzco, y desde allí fueron sojuzgando toda la tierra y la hicieron tributaria, **sucediendo por línea derecha de hijos el imperio, como quiera que entre los naturales no suceden los hijos, sino primero el hermano del muerto siguiente en edad, y después de aquel fallecido torna el señorío al hijo mayor de su hermano, assí dende en adelante hereda el hermano déste; y después torna a su hijo, sin que jamás falte este género de sucesión.**<sup>531</sup>

Texto modificado en 1577:

Estos ingas comenzaron a poblar la ciudad del Cuzco, y desde allí fueron sojuzgando toda la tierra y la hicieron tributaria; **y de ahí adelante iban sucediendo en este señorío el que más poder y fuerzas tenía, sin**

---

<sup>531</sup> ZÁRATE [1555] Lib. I, cap. XIII. Citado por ZÁRATE, 1995, p. XIII-XIV. El resaltado es nuestro.

guardar orden legítima de sucesión, sino por vía de tiranía y violencia; de manera que su derecho estaba en las armas.<sup>532</sup>

Claramente, como notó anteriormente Pierre Duviols y resaltó Franklin Pease, el texto original de Agustín de Zárate fue modificado para dar la imagen de un sistema desordenado y sujeto a tiranía; coherente además con las distintas herramientas textuales que el virrey Toledo estaba preparando con miras a afianzar su visión sobre el Tahuantinsuyo. No es por tanto antojadizo suponer que la idea de la habilidad como único requisito para la transmisión del mando entre los incas sea una realidad más toledana que andina. En este caso, la pregunta por la sucesión quedaría nuevamente abierta en búsqueda de nuevas luces que nos permitan concordar lo que dice la historiografía con el sistema de sucesión de hermanos que planteaba la original versión de Zárate sobre el asunto. Sigamos, a partir de otros textos, las pistas de Zárate.

Siguiendo esta línea, aún cuando Hernando de Santillán afirme que sucedían los hijos a los padres y que, si había más de uno en la mujer principal, la designación priorizaba al más capaz entre los hijos del Inca, nuestro cronista desliza también información acerca del paso del mando al hermano del inca anterior, situación que por cierto puede verse en la sucesión de los llamados Incas de Vilcabamba como bien señala el autor:

---

<sup>532</sup> ZÁRATE [1577] Lib. I, cap. X. Citado por ZÁRATE, 1995, p. XIV. El resaltado es nuestro.

...cuando el inga tenía muchos hijos, no venía la subcesion forzosamente al mayor, sino á aquel quel padre quería más y quería dejalle por rey [...] y siempre escogía el inga entre sus hijos el que era más hombre, ó el que habia en alguna hermana suya ó mujer de su linaje. Cuando sucedía morir el inga, sus hijos, los ingas orejones ó personas principales escogían otro hermano suyo y le daban la borla y lo alzaban por rey, como lo hicieron con Mango Inca por muerte de Guascar; y agora muerto Xayre Topa, los orejones questan tras la cordillera alzaron á su hermano Amaro Inga, al cual tienen allí por señor conforme a sus fueros y costumbres.<sup>533</sup>

La información que nos ofrece el texto de Hernando de Santillán acerca de la sucesión entre los incas es, como puede apreciarse, confusa. El autor combina en su alternativa sobre el tema una sucesión dinástica en la que el mando se transmite de padres a hijos, aunque no necesariamente a los mayores pues operaba el criterio de habilidad como discriminador entre los candidatos, con el sistema que ofrecía Agustín de Zárate acerca de una sucesión entre hermanos como primera opción antes de pasar a la siguiente generación. Páginas más adelante, el mismo

---

<sup>533</sup> SANTILLAN, 1968, p. 387.

Santillán, al comentar la forma en que se elegía a los curacas, afirma que el tema era complicado y sugiere la elección de las autoridades locales por manos del inca. Sin embargo, reafirmando la complejidad del sistema afirma que:

Acerca desto hay alguna variedad, porque otros dicen que á estos señores principales y curacas de pachaca y guaranga los sucedían sus hermanos el que dellos era más bastante para mandar, y esto aunque dejase hijos; y despues de muerto el hermano sucedían los hijos del primer hermano difunto y á éste sus hermanos, y por esta órden iba la sucesión, y al presente se hace desta manera; y esto parece ser así por muchas probanzas é informaciones que dello se han visto en la audiencia.<sup>534</sup>

Mencionamos anteriormente cómo en las llamadas *Informaciones sobre los Incas*, realizadas en Cuzco en la segunda mitad del siglo XVI, los funcionarios virreinales estaban decididos a presentar un sistema sucesorio caótico tanto para los gobernantes del Cuzco como para los curacas andinos. Así, las propias preguntas estaban destinadas a recoger respuestas que confirmaran su contenido. De este modo, los funcionarios españoles estaban interesados en mostrar que antes de los incas no hubo

---

<sup>534</sup> *Ibidem*, pp. 387-388.

señores naturales, sino behetrías, y que los incas eran gobernantes ilegítimos que tiranizaron a los curacas, a quienes ponían en el gobierno sin una regla clara, a su voluntad. Sin embargo, hay un hecho evidente en el propio texto: todos los curacas entrevistados afirman ser hijos o nietos de los antiguos gobernantes, cuestión que, como es evidente, contradice incluso sus propias informaciones. Asimismo, cuando hablan del tema sucesorio, los propios curacas sugieren un sistema similar al que venimos presentando a partir de la información de Zárate. Vemos algunos ejemplos: "... diego chullo ykra e ques curaca del pueblo de lango de la encomienda de la menor del ynga y que **por ser ya viejo a dexado el mando de su cacicazgo a un hermano suyo que tiene mas fuerça** quel para gouernar..."<sup>535</sup> Ese es también el caso de Domingo Xuxso natural de chibaco, quien menciona que "... su padre hera mandon de diez yndios puesto por gainacapac en el dicho pueblo e **que despues de muerto su padre por que este testigo no tenia abilidad fue puesto un hermano del dicho su padre** para que los mandase..."<sup>536</sup> Asimismo, Don Francisco Suy Guaman, quien afirmaba ser curaca de cien indios, aseguraba que "... **por ser viejo dejó de mandar y los manda el día de hoy un Don Alonso Pomaescoleo, su hermano**".<sup>537</sup> Finalmente, un caso también similar es el de Don Francisco Vichic, natural de hanan guanca, quien

---

<sup>535</sup> LEVILLIER, 1940, p. 105. El resaltado es nuestro.

<sup>536</sup> *Ibidem*, p. 114. El resaltado es nuestro.

<sup>537</sup> *Ibidem*, pp. 134-135. El resaltado es nuestro.

luego de asegurar que el padre fue también curaca, en este caso de quinientos indios, afirmaba también que, muerto el padre, "... **por faltarle la edad y memoria de los gobernar ha subcedido un hermano suyo** en el cargo...." <sup>538</sup>.

Habría que mencionar que en todos los casos presentados, el tema de la habilidad como requisito para gobernar es señalado, exclusivamente, como una práctica asociada con los curacas y que, aparentemente, los testimonios presentados sugieren un sistema de reemplazo generacional. En ese caso, podría pensarse, también para los incas, en un sistema que combinaba dos posibilidades: el reemplazo del gobernante por un hermano cuando se trataba de un momento en el que la siguiente generación aún no estaba "preparada", y en una transmisión del mando a la siguiente generación cuando esta ya había llegado a lo que podría considerarse como una suerte de "edad propicia".

De hecho, como veremos a continuación, parecería que el tema sucesorio combinaba múltiples posibilidades según el contexto en el que ocurría la necesidad de reemplazar al gobernante. Sobre el tema, el Inca Garcilaso de la Vega también señala esta multiplicidad de posibilidades afirmando que, aún cuando la primogenitura era la regla que se debía aplicar en primer lugar, y que, de no existir hijos en la coya podría heredar la borla un hijo del inca en una mujer secundaria, da cuenta

---

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 159. El resaltado es nuestro.

también de la posibilidad de transmitir el mando al "más capaz", e incluso a un hermano del gobernante:

En otras heredaba el hijo más bienquisto de sus vasallos, amado por su virtud y afabilidad, que parece elección más que no herencia [...] En otras provincias heredaban todos los hijos por su antigüedad, que muerto el padre, sucedía el hijo mayor, y luego el segundo y tercero, etc. [...] De haber oído esta manera de heredar de algunos curacas se engañó un historiador español, diciendo que era común costumbre en todo el Perú, no solamente en los caciques, mas también en los reyes heredar los hermanos del rey, y luego los hijos de ellos por su orden y antigüedad: lo cual no hubo en los reyes Incas sino en algunos curacas como hemos dicho.<sup>539</sup>

En este sentido, resulta de suma utilidad la información que proporciona Diego Fernández (el Palentino), y resalta Concepción Bravo sobre este aspecto:

Cuanto a las mujeres que los Ingas tenían (porque ellos usaron tener muchas) cerca de cual había de ser principal, era desta manera: la primera con quien

---

<sup>539</sup> GARCILASO, 1965, pp. 129-130.

casaba y se hacía esta solemnidad arriba dicha, era la señora y la que mandaba a todas las demás. Y si acaecía no tener hijos en esta primera, juntábanse los capitanes y principales del reino y miraban, entre los hijos de las otras mujeres que el Inga tenía, uno que a ellos parecía que más convenía para señor. Y llevábanlo a esta señora primera y decían que lo tuvieran por hijo pues era hijo de su marido. Y ella recibíalo y tenía lo por tal. Y lo mismo hacían si la primera tenía hijo que fuera mentecapto o no tuviese juicio para gobernar.<sup>540</sup>

Vistas las referencias mencionadas hasta el momento, vale la pena recordar que, pese a resaltar la habilidad en el mando, desde sus planteamientos iniciales, María Rostworowski notó la existencia en los textos coloniales del sistema alternativo que venimos comentando. Por esa razón, mencionaba esta autora en 1956 que "... en ciertos lugares la sucesión pasaba uno tras otro a todos los hijos de un curaca, retomando la herencia el hijo mayor",<sup>541</sup> tema que reelaboró en 1961, en que destacó que la sucesión del hermano, antes que del hijo, fue una práctica asociada con las etnias de la costa norte, aunque posteriormente ampliada para otras poblaciones serranas y costeñas, mas nunca aplicada

---

<sup>540</sup> FERNÁNDEZ, [1571] 1963, p. 1963. Citado por BRAVO, 1976, p. 108.

<sup>541</sup> ROSTWOROWSKI, 1956, p. 255.

para los incas.<sup>542</sup> Ahora bien, como hemos visto, la práctica de heredar entre hermanos se dio también para el caso del Tahuantinsuyo, por lo menos claramente entre los incas posteriores a Huaina Cápac, entre los que, incluso, encontramos casos de hijos del inca en las llamadas "mujeres secundarias", como el caso de Paullu Inca. De este modo, se puede afirmar que, tanto en el caso de los curacas, como en el de los incas, era claro que ambos gobernantes, el de hanan y el de rurin, debían pertenecer a la misma generación, y que su reemplazo se daba en forma simultánea. En ese sentido, Concepción Bravo señala claramente cómo los tres gobernantes Hanan anteriores a Huaina Cápac dejaron el gobierno y fueron sustituidos por sus hijos, dentro de un proceso en el que el acceso al poder se hace luego de un periodo de aprendizaje, como correinantes. De ese modo, para el caso de los incas, estaríamos ante un sistema sucesorio múltiple, que no dejaba dudas sobre la situación y que preveía cualquier contexto.

Así las cosas, el sistema incluía el reemplazo de los gobernantes hanan y rurin cuando la edad de los gobernantes había llegado a un punto en el que era mejor que abandonaran el ejercicio cotidiano del poder. Por esto, existía una suerte de periodo de prueba en el que los aspirantes hacían valer sus derechos demostrando su habilidad para gobernar, prefiriéndose a los hijos del inca en la coya que a los otros, tomando en

---

<sup>542</sup> ROSTWOROWSKI, 1956, 1961 y 1983, pp. 155.

consideración que eran considerados como hijos del inca todos los integrantes de Cápac Aillu pertenecientes a una determinada generación. Como es evidente, y como nos hace pensar la información colonial, ante la ausencia de herederos de Cápac Aillu, podía hacerse con la borla alguien de Hatun Aillu, como en el caso de Paullu. Evidentemente, en la consolidación de un candidato como inca, intervenían, además de los criterios de "derecho" mencionados, aquellos que correspondían a la llamada "habilidad" para gobernar y en la que intervenían, como se ha mencionado, tanto la aprobación del grupo mostrada en la celebración de múltiples rituales, como las convenientes alianzas que estos pudieron hacer con los linajes de su madre y esposa.

Una descripción de este sistema complejo, aunque para nada caótico como quiso demostrar la posición toledana, es el que se dio en 1563, en Lima, según registran los documentos publicados por Roberto Levillier. En este caso, se da cuenta de la sucesión de los curacas de Hanan Guanca, la misma que describe la complejidad que venimos anunciando y que, aún cuando se trata de un caso colonial y "provincial", nos puede dar mayores detalles sobre la complejidad del tema, incluso para los incas. En este caso, con el permiso de las autoridades coloniales:

...e otro si dixo su Excelencia que porque le parecia  
quel dicho don Carlos al presente no tenya hedad

complida para poder gouernar los dichos yndios mandava que en el entretanto que la tiana use el dicho don hernando su tio que presente estava al qual manda que lo hiziese asy y a los dichos yndios y principales que le obedesciesen e acatasen en el dicho entretanto bien asy como avian de obedecer y acatar al dicho don Carlos sy fuera de hedad complida y quel dicho don hernando en el dicho ynterin gozase de todas las preheminencias quel dicho don Carlos qvia de gozar y asimismo su Excelencia mando que dicho don hernando se sentase en otro duho junto con el dicho don Carlos el qual se sento e luego se levantaron ambos y fueron a besar las manos de su Excelencia y Su Excelencia dio al dicho Carlos y don hernando de su mano dos pares de ropas de las que dichos yndios suelen traer para que las tuviesen por insignias del dicho cargo e ymbistidura...<sup>543</sup>

El texto sugiere así una herencia del cargo de hermano a hermano como un mecanismo previo al paso del poder a la siguiente generación. Evidentemente, habría que entender el término "hermano" en términos andinos, esto es como contemporáneos. Bajo este esquema, podría

---

<sup>543</sup> LEVILLIER, 1940, pp. 96-98.

perfectamente entenderse el complejo proceso sucesorio que presentaba Betanzos, y que comentábamos líneas atrás, al mencionar la transmisión del mando entre Túpac Inca, Yamque Yupanqui y Huaina Cápac.

Finalmente, sobre el tema del correinado y la probable elección de dos incas, uno para Hanan Cuzco y otro para Rurin Cuzco, es útil recordar lo que mencionábamos en el capítulo anterior sobre la probable composición de la élite incaica. En este caso, siguiendo la información que proporcionaban tanto el padre Las Casas como fray Martín de Murúa y Gutiérrez de Santa Clara, en el caso de Rurin Cuzco, estaba claro que los linajes en los que se dividía esta facción de Cápac Aillu estaban al mando de los llamados "segundos hijos" de los respectivos fundadores. En este caso, bien podría entenderse que, de los dos candidatos que aparentemente siempre quedaban en el proceso sucesorio, uno de ellos, el que finalmente se identificaría como jefe de los Rurin Cuzco, era identificado como "segundo hijo" del inca, quedando la condición de "primer hijo", para el Inca Hanan. De esta forma, la aparente confusión que generó para los españoles el entendimiento de este complejo sistema, fue utilizada para elaborar una conveniente imagen de caos sucesorio de modo que se lograba un argumento adicional en el proceso de justificación de la conquista.

Adicionalmente, y como un dato necesario a considerar en un futuro estudio monográfico sobre el tema de la sucesión, que no es

posible desarrollar aquí dados los objetivos de esta investigación, las confusiones sobre la sucesión que presentan las crónicas fueron entendidas recientemente por Súsán Ramírez dentro de lo que denomina el sistema de "herencia posicional".<sup>544</sup> En este caso, utilizando como modelos los sistemas africanos de los yaro de Nyasalandia (malawi), los bamba del noreste de Rhodesia y el de los wambugwe de Tangañika, desarrolla para los incas los conceptos de "herencia posicional" y "parentesco perpetuo". En este sentido, menciona el hecho de que dado que una misma posición, incluida la del inca, tenía múltiples ocupantes a lo largo del tiempo, los nombres de estas posiciones eran heredados por estos últimos. De este modo, la autora explica el hecho de los múltiples nombres repetidos en las relaciones de los incas; los que, dentro de su esquema, responderían al hecho de que una misma posición era ocupada por distintas personas a lo largo del tiempo, por lo que asumían un mismo nombre. De hecho, parte de su argumentación se sostiene en ejemplos de la costa norte peruana y, aunque asume una situación parecida para los incas, reconoce que es difícil encontrar para el Tahuantinsuyo evidencias contundentes para su modelo. De cualquier

---

<sup>544</sup> RAMÍREZ, 2006. Debe mencionarse que, anteriormente, Tom Zuidema asoció los nombres de los incas con títulos indicativos de su distancia genealógica en relación al gobernante. Por ello, este autor afirma que estos nombres podían ser reutilizados por los sucesivos incas, siempre que compartieran el mismo rango social que su antepasado epónimo. ZUIDEMA, 1991, p. 65. Esta situación, obviamente, se entiende dentro de un modelo en el que los rangos jerárquicos pueden ser explicados por el sistema de parentesco.

manera, qué duda cabe, el tema de la sucesión incaica merece un interés mayor de parte de los investigadores.

## Capítulo 5

### El lado femenino del poder<sup>545</sup>

Dadas las características de la organización de la sociedad incaica, resulta imprescindible referirse al papel que jugaron las mujeres dentro de la misma organización. Por esta razón, el presente capítulo está dedicado a presentar las distintas funciones que tuvieron las mujeres incaicas tanto en el ámbito religioso y social como en el político. En este sentido, sin negar el evidente sesgo masculino que se puede apreciar en la sociedad incaica, no se debe perder de vista que las mujeres constituyeron piezas claves en el engranaje social y político incaico, por lo que tuvieron un rol protagónico en varios aspectos de la organización del Tahuantinsuyo.

Dentro de las funciones femeninas que se analizarán en las páginas siguientes, destaca su papel como responsables de la organización de todo el aparato ritual destinado a la realización de la redistribución, pieza clave en la economía del Tahuantinsuyo como se ha señalado en el segundo

---

<sup>545</sup> Parte importante de este capítulo, como se recoge en la bibliografía que acompaña esta investigación, está basado en la información sobre las mujeres incaicas que formó parte de la tesis de Licenciatura que defendí en la Pontificia Universidad Católica del Perú en 1997, y que fue publicada como libro en el 2002. Los planteamientos presentados en ese momento han sido actualizados y reformulados a partir de la revisión de las diversas fuentes con las que aquí se ha trabajado.

capítulo. Adicionalmente, debe mencionarse también, como actividades en las que destacan las mujeres, la existencia de dos prácticas con las que estaban ligadas: el reparto y el intercambio de las mismas, prácticas que constituyeron la base de la ampliación del parentesco cuzqueño con los distintos grupos étnicos que integraron la red de influencia incaica en el área andina.

Adicionalmente, tal como se verá en el último apartado de éste capítulo, la coya, esposa principal del inca, cumplió tareas importantes en la organización de la élite y en la definición del estatus social de sus hijos como aspirantes a la borla.

## 5.1 La presencia de la mujer en el Tahuantinsuyo

En este apartado, se intenta analizar el papel que jugaron tanto hombres como mujeres al interior de la sociedad incaica. Al respecto, en primer lugar, se analiza la presencia de las mujeres al interior de los ciclos míticos incaicos, así como la presencia de las diosas en el panteón religioso incaico. Asimismo, luego de reseñar los distintos papeles que el universo mítico asoció con hombres y mujeres y destacar la relación de estos con las tareas femeninas al interior de la sociedad incaica, se estudia el papel que tuvieron las mujeres dentro de la sociedad incaica. En ese sentido, se destaca su relación con la reciprocidad y la redistribución, así como las características de distintas prácticas de ampliación del parentesco donde las mujeres tuvieron un rol protagónico.

Finalmente, antes de analizar el papel que cumplió la coya dentro de la organización del Tahuantinsuyo, se analizan las distintas funciones, evidentemente redistributivas, de las llamadas *acllas*.

### 5.1.1 La mujer y el ámbito religioso incaico

Definitivamente, tal como se anotó en un trabajo anterior,<sup>546</sup> es en el universo mítico donde se percibe el papel que jugaron las mujeres en la sociedad incaica, dado que es en este contexto en el que las sociedades suelen validar sus prácticas sociales, al proyectar en sus dioses las imágenes de su concepción del *deber ser*. Por ello, coincidimos con Rostworowski cuando considera que en los mitos es posible percibir el pensamiento de la gente andina,<sup>547</sup> pues es en el mundo sagrado donde es posible encontrar los *comportamientos ideales* que la gente asoció a "hombres" y "mujeres", ya sea porque se atribuyen determinadas funciones masculinas o femeninas a las divinidades, o porque en la tradición oral, que recogieron los cronistas y que se encuentra en los ciclos míticos que nos relatan, los "primeros" hombres y mujeres incaicos actúan de acuerdo con ciertas características que, en la mayoría de casos, coinciden con el comportamiento de las divinidades.

En ese sentido, en el mundo sagrado andino, y también incaico, es notable la presencia de diosas, las mismas que se encuentran casi siempre relacionadas a la agricultura y la producción de alimentos. Asimismo, en la tradición oral incaica recogida por los cronistas, la mujer aparece ocupando un espacio importante dentro de la estructura del relato mítico,

---

<sup>546</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p. 25.

<sup>547</sup> ROSTWOROWSKI, 1992, p. 19; 1995, p. 1.

el mismo que la vincula con una función similar a la que se atribuye a las diosas, por ejemplo, su asociación con la transformación de los productos agrícolas en objetos rituales. En oposición a esta realidad, las divinidades "masculinas" aparecen en las fuentes asociadas generalmente con el poder, por lo que es posible "constatar" que los dioses incaicos son siempre los ordenadores del cosmos y los que de algún modo originan las tareas primordiales, como la fundación del Cuzco por ejemplo. Paralelamente, quienes tienen un papel predominante en los ciclos míticos son generalmente varones, y son ellos los "responsables" del éxito de las empresas que se relatan en los mitos. Evidentemente, es posible suponer un sesgo machista en la elaboración de las crónicas, aunque no hay tampoco evidencias para suponer una realidad distinta para el universo incaico. Sin embargo, es necesario mencionar que llama poderosamente la atención el hecho de que, tanto en el comportamiento de las divinidades, como en el desarrollo de los ciclos míticos incaicos, son notables las alusiones a la "pareja" en tanto "responsable" de la realización exitosa de las acciones de ordenación y creación por lo que es fácil percibir, en el mundo sagrado, la existencia de una perfecta complementariedad, inclusive por géneros, dentro de lo que podría llamarse el *ideal incaico*, el mismo que, por cierto, es más bien andino.

De hecho, el tema de los roles femeninos en la religión andina fue planteado inicialmente por María Rostworowski en 1983. En este trabajo,

la autora estudió, junto con otras divinidades andinas, los casos de Mama Raigwana, Vichama y Pachacámac así como la presencia femenina en las narraciones de Ávila; encontrando una estrecha relación entre las diosas y la obtención de los alimentos provenientes de la agricultura o pesca.<sup>548</sup> Adicionalmente, habría que precisar que no sólo los productos agrícolas estaban relacionados con las divinidades femeninas sino que también se asociaba con lo femenino el tema del origen de los minerales.<sup>549</sup>

Acerca de la presencia de la mujer en el mundo religioso incaico, Rostworowski advirtió, también en 1983, una fuerte presencia femenina dentro de la cosmovisión andina, mostrando la ausencia, en las fuentes, de la figura paterna en los mitos, por lo que existía básicamente el binomio madre-hijo, situación que hizo a la autora asumir que, en algún momento del tiempo mítico andino, hubo tal predominio de la figura femenina de modo que se opacó a la figura masculina, relegándola a una suerte de violador o lejano progenitor.<sup>550</sup> Asimismo, es preciso recordar que la ausencia del padre que la autora menciona para algunas tradiciones locales se da en un tiempo mítico relacionado al caos, siendo por ejemplo importante, desde el origen de los incas, la presencia de la pareja, tanto a nivel de las divinidades como de las parejas fundantes, como se explicó en un trabajo anterior en el que se destacaba cómo la presencia femenina

---

<sup>548</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, p. 72.

<sup>549</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p. 28.

<sup>550</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, p. 96; 1995, p. 2.

resulta bastante significativa en los ciclos míticos que se refieren al origen de los incas, aunque es importante señalar que nunca se presenta de manera aislada, sino que la participación de las mujeres se da siempre en compañía del varón, es decir, se encuentra en los mitos del origen de los incas constantes referencias a la actuación de *la pareja* en la fundación del Cuzco.<sup>551</sup>

Asimismo, es necesario resaltar que la historiografía sobre los incas ha descuidado el tema de la religión, y solo se encuentran –en los últimos tiempos– avances importantes en lo que respecta a la organización de la sociedad dado que el tema religioso, como el económico, no han merecido la renovada atención de los investigadores. Sobre las divinidades femeninas incaicas, en el trabajo antes mencionado, María Rostworowski afirmó que tanto los dioses como las diosas andinas cumplían funciones diferentes. Los dioses estaban vinculados a los fenómenos naturales, necesarios de controlar a través de la realización de ofrendas y sacrificios, como por ejemplo los casos de Tunupa a quien se le puede relacionar con el rayo y la lava hirviente, Illapa o Libiac considerado una suerte de rayo amenazador, Pariacaca y su hijo Macahuisa asociados a las lluvias torrenciales, y Pachacámac, conocida divinidad ctónica, que ejerce su voluntad sobre los movimientos sísmicos y que, además, junto a su hermano Vichama, representaba la oposición noche/día. Por su parte, a

---

<sup>551</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, pp. 29-36.

diferencia de los dioses, las diosas incaicas se relacionan con el origen y el equilibrio de las subsistencias necesarias para la manutención humana. Así por ejemplo, Pachamama era identificada como la madre tierra, Mama Quilla asociada con la Luna, Mama Cocha con la mar, Urpay Huachac con peces, aves marinas y pescadores, y Mama Raiguana con el reparto de las plantas útiles a los hombres, así como con las Conopas que personificaban a las plantas, como las llamadas *Mamas* del maíz, papas, coca, etc.<sup>552</sup> Asimismo, en un estudio anterior acerca de la mujer en el Tahuantinsuyo,<sup>553</sup> se rescató el hecho de que aun cuando era posible relacionar a las divinidades femeninas con la obtención de los recursos necesarios para la subsistencia, no se debía perder de vista que, por ejemplo, pese a que el Sol no poseía ningún tipo de representación femenina, claramente estaba asociado a la agricultura. Adicionalmente, no sólo la figura de Mamaraiguana es cercana al "primer" reparto de productos alimenticios sino que, por ejemplo, en la tradición oral andina una figura como la de Incarrí se encuentra vinculada también con este tipo de función.<sup>554</sup> Es por ello que, sin negar el vínculo evidente, no se debe suponer una relación exclusiva entre las deidades femeninas y la producción de alimentos, pues es posible encontrar a divinidades

---

<sup>552</sup> ROSTWOROWSKI, 1995, pp. 1-2. Asimismo un primer acercamiento al tema de las diosas y su relación con la producción alimenticia puede encontrarse en ROSTWOROWSKI, 1983, p. 72 y ss.

<sup>553</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a. p. 49.

<sup>554</sup> PEASE, 1973 y 1982.

masculinas con atributos similares. De manera adicional, no debe perderse de vista que el rol protagónico de las diosas en la producción de alimentos no es logrado sin la intervención de divinidades masculinas; prueba de ello es que, por ejemplo, la Pachamama, la divinidad que se puede identificar con más claridad con los productos agrícolas, no sea considerada una diosa universal y omnipotente sino que siempre necesita, para cumplir sus funciones, de un cónyuge, que en la mayoría de casos resulta siendo un gran dios de características creadoras, rasgos ancestrales y vigencia ultra regional.<sup>555</sup>

Por otro lado, anteriormente mencionamos la presencia de la pareja como unidad dentro de los mitos de fundación del Tahuantinsuyo. En ellos, habíamos notado la existencia de ciertos roles para hombres y mujeres que nos habían llevado a pensar en una relación de oposición entre las funciones que los mitos asociaban a hombres y a mujeres, las mismas que resultaban complementarias en tanto era la pareja quien terminaba la empresa exitosamente. En el caso de la religión incaica, también es posible encontrar este patrón, dado que podemos percibir la existencia de parejas que actúan en base a los criterios que permite la dualidad.<sup>556</sup> Esta presencia de la pareja en la religión incaica puede leerse también dentro de un esquema de oposición y complementariedad entre las divinidades

---

<sup>555</sup> MARISCOTTI, 1978, p. 200.

<sup>556</sup> Puede encontrarse una aproximación a esta idea para el caso de los macha bolivianos en: PLATT, 1980. Asimismo, ROSTWOROWSKI, 1983 desarrolló la idea de las parejas divinas en el universo religioso andino prehispánico.

masculinas y femeninas incaicas, como en el caso de Inti (el sol), con evidentes atributos masculinos, y Mama Quilla (la luna). Sin embargo, hay que destacar que las fuentes, además de reconocer el vínculo existente entre el Sol y la Luna, dentro la dualidad que conforman, destacan la importancia del primero y lo ubican en una posición superior frente a la Luna. Sobre el tema, Garcilaso de la Vega afirma que:

...no tuvieron más dioses que al sol, al cual adoraron por sus excelencias y beneficios naturales, como gente más considerada y más política que sus antecesores, los de la primera edad, y le hicieron templos de increíble riqueza, y aunque tuvieron a la luna por hermana y mujer del sol y madre de los Incas, no la adoraron por diosa, ni le ofrecieron sacrificios, ni le edificaron templos: tuviéronla en gran veneración por madre universal, más no pasaron adelante en su idolatría.<sup>557</sup>

El hecho de que se establezca la supremacía del Sol frente a la Luna hace pensar en la posibilidad de que este fuera considerado hanan frente a la Luna, que sería rurin. La propia intensidad de la luz solar puede asegurar esta supremacía. Sobre este aspecto, Sarmiento de Gamboa menciona que

---

<sup>557</sup> GARCILASO, 1960, p. 42. Garcilaso, además de mencionar que el Sol y la Luna actuaban como pareja, manifiesta que el patrón del matrimonio entre hermanos que practicaban el inca y la coya estaba asociada por un lado al ejemplo de los primeros incas (Manco Cápac y Mama Ocllo) y por el otro al de los "abuelos" término con los que se refiere al Sol y a la Luna. GARCILASO, 1960, p.38.

luego del diluvio,<sup>558</sup> Huiracocha se fue a Titicaca y mandó que saliesen el Sol, la Luna y las estrellas para dar luz al mundo,

Y dicen que crió a la luna con más claridad que el sol, y que por esto el sol, envidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dió con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedó oscurecida, de la color que ahora parece.<sup>559</sup>

Este pasaje de Sarmiento resulta significativo pues, el asociar la superioridad de la luz solar a un acontecimiento como el descrito, y destacar una anterior superioridad de la Luna, pone de manifiesto la posibilidad del intercambio de posiciones entre las parejas divinas, además de confirmar la oposición que existía entre el Sol y la Luna. Información similar nos presenta también Santa Cruz Pachacuti al referirse a la existencia de un importante ídolo de mujer que habría sido destruido por Tunupa al reordenar el mundo.<sup>560</sup> Hay que recordar sin embargo que, la supuesta “biografía” de Tunupa que presenta Santa Cruz Pachacuti fue elaborada en base a la del Apóstol Santo Tomás y que, en este caso, puede estar asociada a la figura de una suerte de "extirpador de idolatrías prehispánico" dedicado a borrar el pecado original andino –siempre de origen femenino– en un tiempo anterior a la invasión española. En todo

---

<sup>558</sup> Hay que recordar que la idea del diluvio está presente en varias de las crónicas que se ocupan del pasado andino.

<sup>559</sup> SARMIENTO, 1960, p. 208.

<sup>560</sup> SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, p.190.

caso, lo que sí es claro es la oposición masculino-femenino que el pasaje destaca, y la existencia de un tiempo mítico en el que los roles sexuales se intercambiaron originándose el orden incaico que encontraron los españoles.

Por otra parte, como es conocido, probablemente la figura que posee la mayor jerarquía en el mundo celeste incaico es la del dios que los cronistas convirtieron en una suerte de "creador andino" y que, en diversos relatos, aparece ordenando el mundo en Tiahuanaco, o después del diluvio que algunas de las fuentes vincularon con el área andina.<sup>561</sup> Huiracocha, el llamado "creador andino",<sup>562</sup> encuentra en uno de los relatos que Garcilaso de la Vega atribuye al padre Valera un vínculo con Pachacámac, al punto que se afirme que *Ticci Viracocha* y *Pachacámac* son una misma divinidad considerada "...como a Dios poderosísimo, triunfador de todos los demás dioses."<sup>563</sup> Es sumamente sugerente esta asociación que Garcilaso (o Valera) encuentra entre las divinidades que poseen mayor jerarquía en el Hanan Pacha y el Uku Pacha, pues son

---

<sup>561</sup> Mayor información sobre esta divinidad en: PEASE, 1973.

<sup>562</sup> Aunque el caso de Huiracocha merece un nuevo estudio monográfico, debe entenderse la figura de "creador" asociada con Huiracocha y desarrollada por Pease como la de un creador de un nuevo orden a partir de otro pre-existente. PEASE, 1973.

<sup>563</sup> GARCILASO, 1960, p. 155. Asimismo, en otro momento Garcilaso, al hablar del dios creador andino, afirma que los incas: "...alcanzaron que había un Hacedor de todas las cosas, al cual llamaron Pachacámac, que quiere decir el Hacedor y sustentador del universo." GARCILASO, 1960, p. 233.

Huiracocha y Pachacámac los que en definitiva mantendrían el equilibrio del cosmos desde sus respectivas posiciones.<sup>564</sup>

Nos llama la atención el hecho de que el supuesto "creador andino" sea presentado por las fuentes como carente de género, y que se asuma para él, simultáneamente, funciones masculinas y femeninas. Asimismo, el acto de crear u ordenar el mundo que se le atribuye lo habría realizado sólo y únicamente por medio de la palabra. Sobre este tema, Pease destaca que Cristóbal de Molina sostiene que a la Huaca del Hacedor nunca le habían dado mujer pues no la quería (no la pidió), encontrando así una connotación andrógina para esta divinidad. Este carácter bisexual del creador andino encuentra asidero en una "oración al hacedor" que Pease rescata de la crónica de Santa Cruz Pachacuti « Oh Uiracocha, Señor del Universo / seas varón / seas hembra...» [ también se puede leer «ya sea este varón/ ya sea este hembra...»].<sup>565</sup>

Esta carencia de complemento que se encuentra en la supuesta figura del creador andino concuerda con la ausencia de la pareja en una buena parte de la cosmología andina que intuía Rostworowski al hablar de

---

<sup>564</sup> Sobre el vínculo entre Huiracocha y Pachacámac y una probable oposición Costa-Sierra ver: PEASE, 1973, p. 33 y ss.

<sup>565</sup> PEASE, 1973, pp. 24-25. Esta suerte de dualidad sexual se encuentra también en las representaciones escultóricas atribuibles a Huiracocha y en los monolitos Chavín que estudiaran en su momento Julio C. Tello y John Rowe, los mismos que presentan dos imágenes iguales pero de sexos diferentes. Por ello es que la bisexualidad atribuida a la divinidad se presenta como expresión ejemplar de la potencia creadora. PEASE, 1973, p. 25.

la ausencia del padre o la madre en algunos ciclos míticos.<sup>566</sup> Sin embargo, dicha ausencia es sólo temporal por lo que parece que la tradición oral en determinado momento asoció a los incas, en tanto constituían el tiempo vigente, el origen de un orden que presenta a hombres y mujeres actuando juntos en una relación de oposición y complemento.<sup>567</sup>

Si pensamos, a partir de las fuentes, en la existencia de una jerarquía dentro de las divinidades celestes que gozaron de mayor prestigio entre los incas, Huiracocha poseía una posición superior frente a Inti y Mama Quilla, los mismos que actuaban como pareja y eran *ruin* con respecto al anterior.<sup>568</sup> Asimismo, una jerarquía similar a la planteada es la que observamos, por ejemplo, cuando en la fiesta de *Hatun Layme*, celebrada hacia finales de agosto en gratitud por la buena cosecha, Pedro Cieza de León menciona que se hacían rituales a Huiracocha, Inti y Mama Quilla junto con otros dioses, y que dentro de estas celebraciones que se hacían en la "plaza", se encontraba en lo más alto de una suerte de "teatro" la figura de *Tiçiviracocha*, en una posición jerárquica evidente sobre el Sol y la Luna que se hallaban en segundo plano.<sup>569</sup>

---

<sup>566</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, p. 96.

<sup>567</sup> Hay que recordar aquí que en determinado momento Huiracocha se convierte en un dios ocioso carente de vigencia, momento en que se da la difusión del culto solar y la expansión incaica tras la derrota de los Chancas. PEASE, 1973.

<sup>568</sup> Esta situación debió variar al convertirse la figura de Huiracocha en la de un dios "ocioso", momento en que debió invertirse el orden pasando Huiracocha a formar parte de un "pasado no vigente" y por lo tanto *ruin* frente al Sol y la Luna.

<sup>569</sup> CIEZA, 1985, pp. 90-91.

Finalmente, dentro de las divinidades que se pueden llamar ctónicas, podemos destacar a Pachamama (la tierra) y Mamacocha (la mar) por sus connotaciones femeninas. El tema de Pachamama fue estudiado por María Mariscotti en 1978 y disponemos por ello de una importante información sobre sus atribuciones relacionadas a la producción de alimentos, pues es considerada como la "Madre tierra", "dueña" y "protectora" de los animales que en ella habitan.<sup>570</sup> Sin embargo, para el caso de Mama Cocha aún no disponemos de un estudio monográfico de esa envergadura. A pesar de ello, es fácil comprobar la clara connotación femenina que la gente andina asoció con esta divinidad, así como su vinculación con la alimentación que la pesca generaba.

Dijimos que al reseñar lo que la tradición oral y la religión incaica reservaban para mujeres y diosas, teníamos la intención de buscar algunos de los comportamientos ideales que la gente asoció con atributos "femeninos". Ahora, intentaremos descubrir, en esos comportamientos arquetípicos, los roles que la sociedad inca debió considerar como propios de hombres y mujeres. En este sentido, como se ha manifestado, las diosas andinas estaban relacionadas generalmente, pero no de manera excluyente, con la producción agrícola y marina. Situación similar es la que encontramos en los roles que en los mitos de origen del Tahuantinsuyo se asocian a las mujeres, pues en ellos aparecen también relacionadas a los

---

<sup>570</sup> MARISCOTTI, 1978.

productos agrícolas como podemos observar en este pasaje de la versión del origen del Cuzco que nos ofrece Betanzos, en el que las mujeres de los Ayar sacaron de Pacarictambo:

...el servicio con que habían de servir y guisar de comer a sus maridos como son ollas y cantaros pequeños y platos y escudillas y vasos para beber todo de oro fino...<sup>571</sup>

Es por esto que se puede suponer una relación entre las diosas que dan origen a los productos agrícolas, peces, etc. y las mujeres incas quienes, en estrecha vinculación con ellas, se dedicaban a la transformación de los mismos en ofrendas rituales y productos destinados a la redistribución. En ese sentido, vale la pena señalar que –como menciona Rostworowski– la mujer andina tomaba parte activa en la agricultura encargándose básicamente del depósito de semillas y tubérculos, tarea que en su opinión era considerada exclusivamente femenina pues la tierra (Pachamama) poseía el mismo género.<sup>572</sup> Este hecho, evidencia la existencia de una práctica andina que se relaciona con la mujer y que por ello se expresa claramente en la religión y la mitología. De esta forma, el propio hecho de que las diosas se relacionen con el contexto agrícola es producto del papel protagónico de la mujer en un acontecimiento tan importante como la

---

<sup>571</sup> BETANZOS, 1987, p.18. Hay que recordar aquí que en el mito de origen de los cañares que estudiamos anteriormente, las mujeres también estuvieron dedicadas a la preparación de los alimentos. SARMIENTO, 1960, pp. 207-208.

<sup>572</sup> ROSTWOROWSKI, 1986, p. 9.

siembra para una sociedad básicamente agrícola. De ese modo, se valida en el universo sagrado una práctica social. Es decir, que la presencia de diosas relacionadas con los productos agrícolas, unida a la estrecha relación de las mujeres con la siembra y con la preparación de los alimentos, podría entenderse como una explicación, o validación simbólica, de las tareas que en la sociedad incaica se relacionaban con las figuras femeninas.

Parece pues que existió una relación ritual entre la preparación de los alimentos por parte de las mujeres y la producción de los mismos sacralizada por las diosas. En ese sentido, habría que añadir cómo en los diferentes rituales andinos, incluyendo los espacios de socialización en donde se efectúa la reciprocidad, la participación de la mujer en la producción/transformación de alimentos se da como una forma de agasajar a quienes se está convocando. Esta situación, la encontramos por ejemplo cuando en el texto de Betanzos, Inca Yupanqui realiza una celebración en el Cuzco para agasajar a los Curacas y:

... vinieron las señoras así las mujeres del ynga como las de los demás principales las cuales sacaron muchos e diversos manjares **e luego se sentaron a comer...**<sup>573</sup>

Es importante resaltar que detrás de la imagen cortesana propuesta por el cronista, se acoge una imagen ceremonial donde la participación femenina

---

<sup>573</sup> BETANZOS, 1987, p.61. El subrayado es nuestro.

guarda relación con los discursos míticos y la práctica de la reciprocidad andina. Si bien la mujer estaba relacionada a la preparación de los alimentos, no se encuentra en situación inferior al hombre sino que participa de diversas formas en el ritual, y su vinculación con la preparación de los alimentos destinados a iniciar la reciprocidad no es sino un ejemplo de su participación en éste. Además –como manifiesta Rostworowski– y aún cuando se trate de una práctica bastante generalizada pero no única, en el Tahuantinsuyo el trabajo estaba dividido por géneros desde la niñez, existiendo una suerte de complementariedad entre los sexos adecuada a las circunstancias.<sup>574</sup> Ahora bien, esta relación de las mujeres con la preparación de los alimentos no era únicamente una división de tareas entre el varón y la mujer entendida en términos de sumisión de las mujeres frente a los varones, sino parte importante de esta complementariedad del trabajo según los géneros mencionados por Rostworowski. Paralelamente, encontramos también que en los ciclos míticos, la mujer estuvo asociada con el tejido,<sup>575</sup> el mismo que constituía una parte importante dentro de las actividades rituales que tanto la reciprocidad como la redistribución demandaban.

---

<sup>574</sup> ROSTWOROWSKI, 1986, p. 7. Esta situación, como se verá en el apartado 5.1 de esta investigación, está muy expresivamente escenificada en la *Nueva Corónica* de Felipe Guaman Poma de Ayala.

<sup>575</sup> Garcilaso por ejemplo dice que luego de la fundación del Cuzco, Mama Ocllo enseñó a las mujeres a tejer e hilar para ellas, sus maridos e hijos. GARCILASO, 1960, p. 28.

Por otro lado, el ejercicio del poder, la participación en la guerra así como el cultivo de la tierra o la fabricación de arados, acequias y calzado son tareas que las fuentes consideran básicamente como masculinas.<sup>576</sup> Sin embargo, Rostworowski, basándose en la información de Betanzos, encontró cierto tipo de participación femenina relacionada principalmente con la guerra, en torno a la mítica figura de Mama Huaco, situación que cobraba sentido al considerar a Mama Huaco como una mujer (femenino-masculina) dentro de la cuatripartición por géneros que presentó la autora citada.<sup>577</sup> En ese sentido, Juan de Betanzos también menciona algunos ritos en los cuales participan mujeres guerreras como en el caso de las celebraciones realizadas a la muerte de Pachacútec, pues éste habría pedido que, en las exequias que se hicieran después su muerte, participen mujeres vestidas de hombre bailando con hondas y utensilios de guerra.<sup>578</sup> En este caso, habría que notar que el propio cronista menciona que estas mujeres se vistieron *de hombres*, por lo que pese a que en la visión de Betanzos estas funciones eran reservadas exclusivamente para los varones, parece que en realidad estarían simulando ser hombres. Asimismo, una probable explicación a este hecho podría encontrarse en que este tipo de situaciones se den en ciertas ocasiones excepcionales,

---

<sup>576</sup> Al respecto ver por ejemplo GARCILASO, 1960, p. 28. y SILVERBLATT, 1990, pp. 10-11. Por otro lado, habría que recordar que esta autora manifiesta también que había pocas cosas que no pudieran ser hechas por ambos sexos además por lo que aún cuando los hombres podían hilar, el arado y la guerra eran funciones estrictamente masculinas.

<sup>577</sup> ROSTWOROWSKI, 1988, p.33 y 1993, pp.132-133.

<sup>578</sup> BETANZOS, 1987, p.147.

pues dentro de la oposición complementaria que formaban hombres y mujeres, los roles podrían intercambiarse.

Definitivamente, es claro que, ante la posibilidad de que se den situaciones en las que sea necesario que las mujeres acudan a la guerra, existía la validación mítica para tal circunstancia. En ese sentido, habría que recordar también que Mama Huaco actúa luego de la muerte de dos de los hermanos Ayar, claramente un contexto de crisis. Sin embargo, habría que añadir también que el hecho de que Mama Huaco sea identificada, por Rostworowski, como una suerte de mujer-masculina, se debe principalmente a su actuación en los mitos de origen cuzqueños. Efectivamente, en ellos Mama Huaco es presentada como una mujer cruel y despiadada capaz de quitar los bofes de los enemigos muertos y soplar en ellos en señal de “valentía”. Sin embargo, si pensamos que en la sociedad incaica existía un ritual adivinatorio asociado a la lectura del futuro en las vísceras de ciertos animales, sobre todo llamas, como es el caso de la *callpa* dentro del proceso sucesorio, es posible entonces atribuir también a Mama Huaco un rol sacerdotal aunque, naturalmente, no deja de ser despiadado el hecho de que se practique con el cuerpo de los enemigos.<sup>579</sup>

---

<sup>579</sup> Los Calparicu son identificados como los que ven el futuro soplando los bofes de las aves en la Crónica de Cristóbal de Molina, lo que es confirmado también por los diccionarios coloniales. MOLINA, 1988, p. 63, nota 23.

María Rostworowski rescata también otro contexto en el que Mama Huaco aparece asociada con atributos masculinos, al alertar que pese a que la mayoría de cronistas mencionan a Manco Cápac como el portador de la vara de oro, Sarmiento de Gamboa relaciona este hecho con la figura de Mama Huaco, encontrando en ello una imagen femenina con atributos fálicos. Asimismo, menciona el hecho de que Mama Huaco dirigió su propio ejército. Esta imagen de mujer guerrera se puede observar también, en la contienda contra los Chancas, en la figura de Chañan Cury Coca.<sup>580</sup>

Es necesario llamar la atención otra vez sobre el hecho de que, al igual que en la versión de los Ayar, la presencia de una mujer con atributos masculinos en la guerra contra los Chancas se da en una situación de crisis. Recordemos que el ciclo mítico de la guerra contra los Chancas marca el inicio de un nuevo orden social a partir de la figura de Pachacútec, por lo que bien podríamos pensar que se trata de una inversión de roles en una época de alteración del orden previa a un nuevo tiempo mítico.<sup>581</sup>

---

<sup>580</sup> ROSTWOROWSKI, 1983, pp. 133-135 y 1995, p. 5. Sobre la participación de Chañan Cury Coca en el contexto de la guerra contra los Chancas ver: SARMIENTO, 1960, p. 233; SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, pp. 218 y 220. Asimismo, Jorge Flores Ochoa analizó también a este personaje femenino con atributos masculinos, destacando cómo Chañan Cury Coca incluso aparece, como heroína cuzqueña, pintada tanto en un Quero como en un lienzo colonial. FLORES OCHOA, 1990, pp. 42-44.

<sup>581</sup> No necesariamente como una muestra más de la participación de las mujeres con roles masculinos en ciertos rituales, pero sí como una prueba de su actuación, en algunos casos independiente de las decisiones masculinas, en este caso del inca, destaca la celebración de un ritual funerario. En este caso, Santa Cruz Pachacuti describe cómo luego de la muerte del inca Huiracocha, la coya, esposa de Huiracocha, en una suerte de oposición a lo que considera un duelo fingido por parte de Pachacútec, organiza un ritual paralelo: "... diciendo que el ynga se holgava de la muerte de su

En todo caso, al margen de este tipo de vínculos con las actividades relacionadas con la guerra que se pueden asociar a las mujeres, a partir de su participación en ciertos rituales, queda clara la relación de lo femenino con la producción y transformación de productos agrícolas y marinos, la misma que se ejerce dentro de un contexto de oposición y complementariedad con las actividades asociadas con lo masculino.

### 5.1.2 La presencia de la mujer en la sociedad incaica

Interesa ahora analizar el rol que jugaron tanto hombres como mujeres en la organización social y económica de los incas y, por los intereses de este capítulo, destacar los mecanismos de articulación social y económica donde se encuentra presente la mujer. En ese sentido, de manera similar a lo observado en el apartado anterior, se puede percibir que dentro del orden social y económico que existió en el Tahuantinsuyo, la mujer jugó un papel protagónico, siendo "lo femenino" de vital importancia tanto para el mantenimiento del sistema de parentesco, en buena cuenta el sustento de la organización incaica, recordemos por ejemplo que la pertenencia a la nobleza cuzqueña dependía fuertemente de la ascendencia femenina, como

---

padre, cantando alegrías. Al fin las yndias salen otra proçeçión, todos haziendo llantos y lloros, y trisquilados y con fajas negras, y el rostro, todo hechas negras, con uinchas de tunissa o quisua, hecehas con campanillas de la misma quichua, y desnudas hasta medio cuerpo, asotándose con quichuas y coyos o siuicas. Y otras yndias con tamborçillos pequeñuelos ychándose con sinezas en las cabeças. SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, pp. 225-226.

para la reciprocidad y la redistribución, es decir, las bases económicas del llamado Tahuantinsuyo.

En ese sentido, dentro de los estudios que hacen referencia al rol que cumplieron tanto hombres como mujeres en la sociedad incaica cobró importancia, en la década de 1990, la tesis de la doble descendencia o descendencia paralela, que suponía que los hombres pertenecían al grupo de parentesco de sus padres de igual forma que las mujeres al de sus madres.<sup>582</sup> A partir de esta idea, Silverblatt, basada en las informaciones de Zuidema, planteó el funcionamiento de líneas de descendencia paralelas relacionadas con el acceso a recursos, por lo que supuso que era a través de las madres que las mujeres andinas accedían al agua, a los animales, e incluso a los rebaños comunales.<sup>583</sup> Según esta postura, el paralelismo entre hombres y mujeres definía las funciones que ambos cumplieron en la sociedad incaica, y existía un fuerte vínculo que articulaba a las diosas, las coyas, las mujeres de la élite y las mujeres "del común".<sup>584</sup> Esta idea se aplicaría también entre los varones, de modo que, a partir del inca, se desprendía una organización jerárquica masculina de las mismas características que la que operaba en torno a las mujeres.

Sin embargo, es necesario mencionar que, al parecer, esta suerte de paralelismo en la descendencia masculina y femenina, al que se refieren

---

<sup>582</sup> Al respecto ver los trabajos de Zuidema citados en la bibliografía.

<sup>583</sup> SILVERBLATT, 1990, p. 3. Asimismo, un primer acercamiento al tema en puede encontrarse en SILBERBLATT, 1976 y ORTIZ, 1993.

<sup>584</sup> Ver los trabajos de Silverblatt citados en la bibliografía.

tanto Zuidema como Silverblatt, es el producto de la imagen distorsionada que proyectan las fuentes coloniales en las que basaron su argumentación, dado que, como manifiesta Liliana Regalado, el texto principal que origina sus afirmaciones, Pérez Bocanegra, es bastante tardío y contiene una serie de prejuicios occidentales con respecto al sistema de parentesco andino.<sup>585</sup> En este sentido, son múltiples las evidencias que contradicen esta propuesta, muchas de ellas ya analizadas en capítulos anteriores de esta investigación. Como ejemplos, podemos recordar tanto la facultad que tenían las mujeres de hacer cambiar la posición social de sus esposos y definir la de sus hijos, que se comentó en el tercer capítulo de este trabajo, así como las documentadas ingerencias de las mujeres a la hora de la sucesión incaica que se trabajaron en el cuarto capítulo.<sup>586</sup> Asimismo, es clara la importancia de la entrega de mujeres como parte del proceso de formulación de alianzas y la ampliación del parentesco que analizaremos en este capítulo.<sup>587</sup>

Asimismo, como se destacó en un trabajo anterior,<sup>588</sup> aún cuando una de las ordenanzas del Tercer Concilio de Lima haya sido utilizada como argumento a favor del planteamiento de la doble descendencia o

---

<sup>585</sup> REGALADO, [1993] 1996.

<sup>586</sup> Aunque nos referiremos a este tema más adelante, sobre las constantes influencias de las mujeres en la definición del rol social e incluso político de sus parientes, se puede consultar HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a; REGALADO: [1993] 1996; ROSTWOROWSKI: 1983; PEASE: 1992a y ZIÓLKOWSKI: 1996.

<sup>587</sup> Ver al respecto: REGALADO, [1993] 1996, pp. 83-84, y ROSTWOROWSKI: 1983.

<sup>588</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p. 69.

descendencia paralela,<sup>589</sup> consideramos que lo estipulado en ella constituye un argumento más para negar la idea de la doble descendencia, pues parecería más el reflejo de una costumbre colonial de la gente andina: poner a los varones el apellido del padre, y a las mujeres el de la madre, producto de esta disposición, y no reflejaría, de ninguna manera, una práctica andina anterior a la invasión europea:

Para que eviten los yerros que en reiterar baptismo y matrimonio yndios conocidos suelen acaecer; totalmente se les quite a los yndios el usar de los nombres de su gentilidad e ydolatría y a todos se les ponga nombres en el baptismo cuales se acostumbraban entre christianos, y de estos mismos los compelan a usar entre sí. Mas los sobrenombres para que entre sí se diferencien, procúrese que los varones procuren los de sus padres, las mugeres los de sus madres.<sup>590</sup>

En búsqueda de una redefinición de la hipótesis de la doble descendencia o descendencia paralela, resulta útil lo planteado por Liliana Regalado, quien afirma que esta idea se aplicaba únicamente en relación a la definición y sacralización de las funciones masculinas y femeninas, las mismas que incluso podían intercambiarse.<sup>591</sup> De ese modo, dentro de un contexto

---

<sup>589</sup> ZUIDEMA, 1980, p. 75.

<sup>590</sup> Citado por, ZUIDEMA, 1980, p. 75.

<sup>591</sup> REGALADO, [1993] 1996.

normal de ritual y sacralidad, las diosas definían el rol de las mujeres de la misma manera que los dioses el de los varones. Se trata entonces, nuevamente, de una de las expresiones más evidentes del pensamiento andino, la complementariedad entre los elementos masculino y femenino, los mismos que en algunos casos aparecen como opuestos entre sí, pero que actúan también como complementarios.

Sobre este último aspecto, el de la complementariedad masculino-femenina, resulta importante recordar que, al referirse a la economía en la época incaica, María Rostworowski afirmaba que la mujer jugaba un papel semejante al del varón, y que el matrimonio marcaba el inicio de la edad productiva para la pareja.<sup>592</sup> Asimismo, partiendo de un análisis sobre la cantidad de tiempo invertida por la gente en la entrega de mano de obra al estado cuzqueño, Héctor Noejovich demuestra que en el mundo andino la capacidad de trabajo solicitado por el inca tanto a hombres como a mujeres resultaba equivalente,<sup>593</sup> razón por la que las mitas se encargaban a las unidades "familiares". Así, la pareja trabajaba en igualdad de condiciones y, por lo mismo, tanto hombres como mujeres tenían obligaciones equivalentes.

Sobre este tema, Pedro Pizarro destaca la "sumisión" de las mujeres con respecto a sus maridos, información bastante cargada por cierto de los prejuicios del cronista, pero aún así manifiesta que:

---

<sup>592</sup> ROSTWOROWSKI, 1986.

<sup>593</sup> NOEJOVICH, 1993, p. 64.

las yndias casadas que andauan en la guerra lleuauan a  
questas la comida de sus maridos, las ollas, y aun  
algunas la chicha [...] **Llegauan estas yndias cargadas  
tan presto como sus maridos**, y entendían en guisalles  
de comer...<sup>594</sup>

En el texto, además de resaltar la participación femenina en la guerra, muy similar por cierto a la que se daba entre las mujeres que participan en los mitos de origen del Cuzco, menciona el cronista que estas mujeres llevaban cargas de dimensiones y peso similares a las de sus maridos, información que concuerda con lo planteado por Noejovich en relación a la existencia de una similar capacidad de trabajo entre los hombres y las mujeres andinas. Por otro lado, es sumamente sugerente la información que proporciona Guamán Poma de Ayala al referirse a las "calles", describiendo con ellas los diferentes "grupos de edad" en los que se organizaba la sociedad incaica, y en las que se puede observar una simetría perfecta entre las actividades que realizaban los hombres y las mujeres de cada grupo. En esta descripción, el autor define como actividades masculinas a la guerra, el labrado y el cultivo de la tierra, la obtención de leña y paja, la limpieza de las casas de las "autoridades", el tejido, la crianza de animales y la caza; mientras que las mujeres estarían dedicadas al tejido de cumbi o avasca, al pastoreo, al servicio de las

---

<sup>594</sup> PIZARRO, 1986, fol.149v. El subrayado es nuestro.

mujeres principales, y a la agricultura.<sup>595</sup> Ahora bien, aun cuando para Guamán Poma, hombres y mujeres realizaban los mismos trabajos, al referirse a la octava "calle" de las mujeres, en la que ubica a las niñas entre 5 y 9 años, menciona que a estas,

...se le han de enseñarle a limpieza, y que sepan desde chicas hilar, y llevar agua y lavar, y cocinar, que es oficio de mujer y doncella que conviene...<sup>596</sup>

Es significativo que el citado cronista mencione que las mujeres en el Tahuantinsuyo estaban dedicadas a la preparación de chicha, tejido y alimentos, tareas que concuerdan perfectamente con los roles que encontramos propios de las mujeres al estudiar la religión y el universo mítico. Y es que debemos pensar que si bien hombres y mujeres compartían las tareas domésticas, las mismas que eran realizadas indistintamente por ambos, existían diferencias en lo que al ritual y al manejo político se refiere, donde pese a que las tareas podían intercambiarse, hombres y mujeres asumían las funciones que el equilibrio del sistema les planteaba y que se expresaban tanto en las relaciones económicas como en el manejo del poder.

---

<sup>595</sup> GUAMÁN POMA, 1993, pp. 148-174.

<sup>596</sup> *Ibidem*, p. 174.

## 5.2 La mujer y la economía: el sustento de la reciprocidad y la redistribución

Resulta evidente que el matrimonio constituía una pieza importante en el engranaje político y social incaico en tanto era a través de él que se articulaba la élite y se posibilitaba la ampliación del parentesco entre la nobleza cuzqueña y las élites locales. Es obvia también la relación de la mujer con este mecanismo en tanto estuvo vinculada con dos prácticas destinadas a la celebración de alianzas y al establecimiento del poder: el reparto y el intercambio<sup>597</sup> de mujeres, prácticas que fueron señaladas ya en un trabajo anterior<sup>598</sup> y que es necesario traer a esta investigación en tanto permiten entender el funcionamiento y la articulación de la élite incaica, debido a que operaban como mecanismos destinados a afianzar, o extender, los vínculos de parentesco entre el Cuzco y las diferentes etnias, así como entre los propios aillus. Por otra parte, dado que la pareja era considerada en el Tahuantinsuyo como una suerte de "unidad productiva" y "contable", se deduce también que el matrimonio contribuyó al funcionamiento y equilibrio del poder económico dado que, luego de su

---

<sup>597</sup> Existen evidencias razonables que indican que el Inca repartía mujeres de la misma forma como repartía objetos valiosos tales como coca, chicha o tejido de cumbi. Esta práctica se diferenciaba de un "intercambio" de mujeres, realizado principalmente entre el inca y las élites locales, el mismo que involucraba una unión "matrimonial" entre éstas y las personas que las recibían y por consiguiente un lazo de parentesco entre aquellos que las intercambiaban.

<sup>598</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a.

celebración, la nueva pareja se constituía como "receptora" de las obligaciones de la mita.<sup>599</sup>

Por otra parte, como se ha señalado con anterioridad, es necesario diferenciar el llamado "matrimonio normal"<sup>600</sup> de aquel "matrimonio ritual" que se hacía únicamente como mecanismo de ampliación del parentesco, o con el propósito de obtener alguna alianza beneficiosa y que era realizado, sobre todo, entre el inca y las élites cuzqueña y locales, a través del "intercambio" de mujeres. Acerca del llamado "matrimonio normal", existen algunas evidencias que indican que el estado cuzqueño se preocupaba por "registrar" las uniones de la gente a fin de contabilizar –ritualizándolas– las nuevas unidades domésticas a quienes se les podía convocar para la mita. Por esta razón, se pensó que el Cuzco propiciaba las uniones matrimoniales con el propósito de ampliar su "base productiva"<sup>601</sup>. Así, informaciones como las presentadas por Juan de Betanzos donde Inca Yupanqui, luego de treinta días de celebraciones, ordena a los orejones que cuenten el número de solteros y

---

<sup>599</sup> Sobre este asunto habría que notar que cuando los informantes de los visitantes de Huanuco respondieron en la década de 1540 a la pregunta referente a lo que "daban al Inca" lo hicieron siempre a partir de las unidades domésticas. ORTÍZ DE ZÚÑIGA, 1967, pp. 305-307.

<sup>600</sup> En un trabajo anterior, se definió como "matrimonio normal" aquel que se realizaba entre un hombre y una mujer que constituían una pareja más o menos estable, procreaban y compartían la residencia. Por su parte, se entendió como "matrimonio ritual" al que era realizado exclusivamente con el propósito de ampliar el sistema de parentesco. En este caso, los contrayentes no constituían una pareja estable por lo que un hombre noble podía celebrar varios matrimonios rituales. Además, en este tipo de unión, probablemente los "cónyuges" no compartían el lugar de residencia. HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p. 73.

<sup>601</sup> ROSTWOROWSKI, 1995, p.9

solteras para cazarlos,<sup>602</sup> o Pedro Pizarro que presenta una información similar,<sup>603</sup> fueron entendidas como acciones de la propia burocracia cuzqueña destinadas a organizar "matrimonios masivos" a fin de ampliar su capacidad de convocar mitas en los aillus a partir de la ampliación del número de parejas, y por lo tanto de personas "productivas". Sin embargo, como se ha mencionado, estas prácticas eran una suerte de sacralización de las uniones preexistentes con el objeto de contabilizarlas y no una intervención del Cuzco en la "propiciación" de matrimonios.

Por otra parte, la identificación de la pareja como una suerte de "unidad productiva andina", así como las intervenciones de la élite cuzqueña en la sacralización de las uniones, permiten suponer que la monogamia era una práctica extendida entre la gente andina. Por ello, existe acuerdo, por lo menos en lo que se refiere a las clases populares, en que la mayoría de hombres solo tenía una mujer y que la poligamia constituía una excepción, o un privilegio, de los nobles, sobre todo del inca.<sup>604</sup>

Como se ha mencionado, de forma análoga a esta suerte de matrimonio "normal" existió, al interior de las élites (cuzqueña y

---

<sup>602</sup> "...en cada pueblo y provincia que llegasen casassen los mancebos de una provincia con las mozas solteras de la otra e las mozas solteras de la otra con los mancebos solteros de la otra e ansi fuesen haciendo por las tierras e subieto de quellos señores caciques e multiplicasen e tuviesen perpetua amistad deudo y hermandad los unos con los otros..." BETANZOS, 1987, p. 62.

<sup>603</sup> "...cada año xuntaua todas estas mamaconas en la plaça, y las que heran ya mayores para casar, les dezía que escoxesen los maridos que querían de su pueblo, y llamando a los yndios les preguntauan que con qué yndias se querían casar." PIZARRO, 1996, f. 56v.

<sup>604</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p. 74; ROSTWOROWSKI, 1995, p. 7.

regionales), una práctica destinada a afianzar el poder que consistía en la celebración de varios tipos de uniones que fueron entendidas como matrimonios por los europeos de los siglos XVI y XVII. Estas uniones, cuyas características difieren de las anteriores, cumplieron un papel sumamente importante dado que, a partir de las mismas, se ampliaba el sistema de parentesco y se accedía, en buena cuenta, a una serie de derechos y obligaciones con respecto a los parientes del "cónyuge". De ese modo, al interior de la élite incaica, y en las relaciones de ésta con las élites locales, se dieron un "intercambio" y un "reparto" de mujeres de los que obviamente no participaba el resto de la gente. Los "matrimonios" generados tanto por el "reparto" como por el "intercambio" de mujeres debieron tener diversas connotaciones y ser de diversos tipos; el problema principal es que el español tradujo siempre como "matrimonio" los distintos tipos de uniones que seguramente se dieron en tiempo de los incas, y que probablemente se diferenciaban de acuerdo al propósito de su realización y a los diversos rangos de los involucrados en los mismos. Asimismo, y como forma de preservar el poder incaico, debieron también existir restricciones en cuanto a las posibilidades de acceso a este tipo de matrimonios "rituales".<sup>605</sup>

Acerca de los probables beneficios de la ampliación del sistema de parentesco a través del intercambio de mujeres, vale la pena recordar que

---

<sup>605</sup> Sobre este asunto, puede consultarse: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, pp. 75-76.

tanto la riqueza andina como el propio ejercicio del poder incaico se basan en el sistema de parentesco, por lo que dependía, en buena cuenta, del número de parientes que poseyera la autoridad, el mismo que se incrementaba a partir de la mayor cantidad de mujeres (o matrimonios) que pueda celebrar. No tanto por los hijos que puedan generarse al interior de estas uniones sino por la posibilidad de convertirse en pariente de los familiares de las mujeres que desposaba. De hecho, el inca, "casado" incluso con una mujer de cada grupo étnico, era el más poderoso, sobre todo por la posibilidad de convocar a una gran cantidad de mano de obra. En este caso, valdría la pena recordar que *Cápac*, partícula asociada con el poder entre los incas, puede traducirse como "magnánimo", pero también como "rico y poderoso".<sup>606</sup>

De hecho, un ejemplo de estos "matrimonios rituales" es el que era celebrado entre el inca y las hijas o hermanas de los curacas. La alianza entre el inca y los curacas, a partir del "intercambio" de mujeres, resulta de vital importancia para el sostenimiento del Tahuantinsuyo, pues tanto el inca como las unidades étnicas se veían beneficiados con ella, ya sea por el acceso a los canales de redistribución que suponía la relación de parentesco con el inca, como por la disponibilidad de mano de obra que adquiriría el Cuzco mediante estas alianzas. Estas uniones con mujeres de las élites locales se realizaron, por cierto, al margen de los matrimonios

---

<sup>606</sup> Rodolfo Cerrón-Palomino, comunicación personal.

que el propio inca celebraba al interior de la propia élite, entre los que destaca su unión con la coya. Ilustran este tipo de alianzas entre el gobernante cuzqueño y las mujeres que rodeaban a los jefes étnicos, las célebres uniones de Huaina Cápac con dos mujeres de Huailas: Contarguacho y Añas Colque.<sup>607</sup>

Definitivamente, las alianzas obtenidas fuera del Cuzco permitían el funcionamiento del Tahuantinsuyo, mientras las realizadas al interior de la élite cuzqueña aseguraban la posición del inca al interior de la misma, es decir, permitían de algún modo su permanencia en el poder.

Una prueba importante acerca de los distintos matrimonios que realizaba el inca al interior de la élite cuzqueña es sin duda la probanza que presentan, ante las autoridades coloniales, los hijos de Atahualpa en 1554, evidentemente en búsqueda de mercedes. Se trata en este caso de tres hijos de Atahualpa con tres mujeres de la élite incaica: Francisco Ninancoro, quien presenta el documento, Diego Ilaquita y Juan Quispe Tupa, los mismos que aseguran ser hijos de Atahualpa con Chumbi Carva, Nançacoca y Choquesuyo, respectivamente. Resulta pues evidente que el inca se casaba, además de con la coya, con otras mujeres de la nobleza cuzqueña. En el documento mencionado, es muy ilustrativo el testimonio de Inés Yupanqui, quien al hablar de las madres

---

<sup>607</sup> El matrimonio entre Huaina Cápac y las mujeres de Huailas, se desprende de unas probanzas publicadas por Waldemar Espinoza Soriano. ESPINOZA, 1976.

de los hijos de Atahualpa, responde de la siguiente manera a la quinta pregunta del interrogatorio:

A la quinta pregunta dixo que sabe lo contenido en la pregunta porque como dicho tiene conosció a las susodichas e a cada una de ellas las quales el dicho Atabalipa tenia por sus mugeres conosciada e publicamente e por tales sus mugeres heran avidas e tenidas obedescidas e rrespetadas / e tenía en cuenta particular con ellas como tales sus mugeres sin que ninguno otro tubiese conbersaçion ni quenta con ninguna dellas porque esto entre los naturales a la dicha sazón espeçialmente entre los señores e mas particularmente en cosas del dicho atabalipa se tenía muy gran rrespeto asi de parte de los hombres como de las mugeres para no tener ninguna conversaçion vnos con otros e a las mugeres del dicho Atabalipa se tenía tanto rrespeto que avn no las osaban mirar a la cara e si ellas alguna cossa en contrario desto hizieran luego las matavan e lo mismo a qualesquier yndios que en ello exçedieran e esto es asi entre los naturales cossa publica e notoria.<sup>608</sup>

---

<sup>608</sup> AGI, Patronato, 187, ramo 21, f. 19-19v.

El documento mencionado nos muestra claramente cómo Atahualpa habría practicado la poliginia al interior de la élite. Como es evidente, desconocemos si una de estas mujeres quedaría convertida en coya en el caso de que se hubiera terminado el proceso sucesorio tras la muerte de Huaina Cápac. Adicionalmente, es también evidente que las esposas del inca se convertían en importantes piezas dentro del engranaje social de la élite incaica, por lo que eran tratadas de manera especial, situación que nos hace pensar también en que cada una de ellas implicaba una alianza del linaje al que pertenecía con el posible inca. Asimismo, la documentación colonial refiere también otra de las uniones de Atahualpa con mujeres cuzqueñas. Este es el caso de la unión del inca Atahualpa con Doña Ysabel Yarupalla “...de las mugeres mas principales de Atahualpa”; según manifestó su hijo Diego Lobato de Ssosa, clérigo, al solicitar algunas mercedes, quizás una canongía, ante las autoridades virreinales. Es importante mencionar que en este caso, Diego Lobato, quien se presenta como “predicador de los naturales en lengua del ynga”, solicitaba estas mercedes como nieto de Atahualpa y no como hijo natural del español Loan Lovato. En este proceso, uno de los testigos, Esteban Rodríguez Cabeça de Vaca, vecino de Quito, afirmaba el 4 de febrero de 1591 sobre la esposa de Atahualpa, doña Ysabel Yarupalla, que “... conoce a la dicha doña Ysabel Yarapalla conthenida en la

pregunta la qual hera / una india principal de las pallas de el Cusco...”.<sup>609</sup>

Como se ha mencionado, parecería entonces que el inca realizaba por lo menos tres tipos de "matrimonios", los mismos que involucraban a tres tipos de mujeres. Por un lado, se casaba con una coya y con varias mujeres de la élite incaica como se ha visto en los documentos presentados y, finalmente, se casaba también con las hijas o hermanas de los curacas. Tanto el matrimonio con la coya como las uniones con las otras mujeres nobles del Cuzco implicaban para el inca el establecimiento de importantes alianzas al interior de la nobleza cuzqueña, las mismas que lo ayudaban a acceder al poder. Paralelamente, los matrimonios que celebraba con las mujeres de las distintas etnias resultaban siendo piezas claves en la organización incaica fuera del Cuzco en tanto garantizaban la subordinación de los pueblos andinos. Existen, como se ha mencionado, múltiples ejemplos de estos matrimonios, siendo los casos más conocidos los de Contar Huacho y Añas Colque, las dos mujeres huailas de Huaina Cápac. Probablemente por esta razón, el Inca Garcilaso, al mencionar las distintas jerarquías de los hijos del inca, las mismas que corroboran lo que se presentó en el tercer capítulo, afirma que:

... el rey Inca tenía tres suertes de hijos, los de su mujer, que eran legítimos para la herencia del reino,

---

<sup>609</sup> AGI, Quito, Legajo 83 1591/1592. f. 10. Citado por OBEREM, 1976.

los de las parientas, que eran legítimos en sangre, y los bastardos, hijos de las extranjeras....<sup>610</sup>

Por otra parte, la participación femenina en el manejo económico de los incas se dio también a partir del funcionamiento de los propios pilares de la articulación económica. Así, se podría afirmar que eran las mujeres quienes de alguna manera constituían la base de la economía incaica, ya sea por el "intercambio" de mujeres que facilita la formación de las alianzas entre el inca y los grupos étnicos, como por el "reparto" de las mismas que permite su articulación. Asimismo la presencia de mujeres, como las acllas, dedicadas a la elaboración de los productos rituales que involucraban tanto la reciprocidad como la redistribución, permiten aquilatar la importancia del elemento femenino en el funcionamiento de la economía que operaba en el Tahuantinsuyo.

En ese sentido, se sabe por ejemplo que para iniciar la reciprocidad era necesario "convocar" siempre la mano de obra de los parientes a través de un "ruego" acompañado de la debida entrega de "dones" por parte del inca. Por esta razón, los cronistas presentan la imagen de un inca que constantemente se encuentra "repartiendo" tejido de cumbi, coca, maíz o chica, es decir, los productos más importantes en cualquier ritual de convocatoria de energía. En esta convocatoria, el "reparto" de mujeres jugaba un rol importante, sobre todo si éstas eran entregadas por el propio

---

<sup>610</sup> GARCILASO, 1960, p. 129.

inca adquiriendo las mujeres, en determinados contextos, las características de un "don". Al entregarse mujeres se refuerzan y crean vínculos de parentesco entre el inca y la élite, y entre este y los grupos étnicos. Asimismo, es posible afirmar que las alianzas establecidas por el inca con los grupos étnicos a través del "intercambio" de mujeres tomaban diversas características con cada uno de los aillus bajo el dominio incaico, por lo que cada uno de ellos asumía diversas obligaciones con el inca, y les correspondían diversos derechos de acuerdo al tipo de alianza establecida. Al respecto, como se manifestó en el segundo capítulo, son muchas las afirmaciones que podemos encontrar en las fuentes coloniales sobre que el inca solicitaba mano de obra sin ningún tipo de regularidad, haciéndolo simplemente "según lo necesitara".<sup>611</sup>

Por otra parte, vale la pena recordar aquí que, como se ha manifestado anteriormente,<sup>612</sup> la convocatoria de mitas por parte del inca era siempre precedida de una entrega de "dones", normalmente tejido, maíz y chicha, y que eran las mujeres las que prioritariamente se encargaban de hacer la chicha, el pan de maíz y el tejido de la ropa de cumbi; y de repartirlos entre la gente. Al mismo tiempo, no se debe perder de vista el hecho de que la mujer actuaba como un "don" y era "repartida"

---

<sup>611</sup> Sobre las relaciones económicas entre el inca y los grupos étnicos, ver por ejemplo la información sobre los Chupaichu que se encuentra en la visita a Huanuco, la que seguramente corresponde al último registro de solicitud de mano de obra por parte del inca que hicieron los Quipucamayocs. ORTÍZ DE ZÚÑIGA, 1972, t.I, pp. 305-397.

<sup>612</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p. 87.

como medio de mantener o ampliar las alianzas entre el inca y los curacas, constituyendo así un elemento de vital importancia para el equilibrio de la reciprocidad. Asimismo, dado que los patrones de riqueza, o pobreza, de la gente andina no dependían de sus posibilidades de acumulación sino del acceso a la mano de obra generado a partir de las relaciones entre parientes,<sup>613</sup> y que el acceso a la energía laboral era posible por una activa participación femenina, se ha afirmado, sin negar por cierto la existencia de otras formas de establecerla o sostenerla, que eran las mujeres las que, de algún modo, sostenían la reciprocidad.<sup>614</sup>

La importancia de las mujeres en el establecimiento y mantenimiento de las relaciones de parentesco, así como la capacidad de convocatoria de mano de obra que supone su "entrega" e "intercambio", se puede observar en la forma en que, quien era proclamado inca debía iniciar infinitas entregas de dones y contradones con el propósito de mantener el equilibrio del Tahuantinsuyo. Así, cuando Inca Yupanqui había recibido la borla, reunió a los curacas:

... e a cada uno dellos del dio unas señoras naturales del Cuzco y de su linaje para que fuesen cada una destas mujer principal del cacique a quien ansi le habían

---

<sup>613</sup> Ver por ejemplo: MURRA, 1975 y 1978; ROSTWOROWSKI, 1978 y 1988; PEASE, 1978, 1981 y 1991; NOEJOVICH, 1996 entre otros.

<sup>614</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p. 87y ss.

dato e que los hijos que en las tales hubiesen fuesen herederos de los tales estados e señoríos...<sup>615</sup>

En definitiva, con esta entrega de mujeres, el inca establecía relaciones de parentesco con los curacas a quienes las entregaba, y por ende, obtenía el derecho a convocar la mano de obra de éstos y sus respectivos aillus. Esta entrega de mujeres fue seguida siempre de una entrega de presentes, hecho que evidencia el inicio de una relación de reciprocidad entre el inca, los curacas y los aillus respectivos, por lo que esta entrega de mujeres y dones a los curacas mencionados por Betanzos concluyó con una fiesta y un "ruego" a los mismos para que hicieran lo necesario a fin de llenar de ropa los depósitos del Cuzco, es decir, el inca estaba ejerciendo el derecho de convocatoria de energía que la entrega de mujeres suponía y que constituía buena parte de la eficiencia del sistema, por lo que los curacas:

...mandaron que luego en sus tierras fuesen juntas muchas mujeres y puestas en casas e corrales les fuese repartida mucha lana fina e de diversos colores e que ansi mismo fuesen puestos y armados muchos telares e

---

<sup>615</sup> BETANZOS, 1987, p. 57. Asimismo, este tema puede verse también en la entrega de mujeres a los curacas que realizara Túpac Inca Yupanqui apenas su elección, BETANZOS, 1987, p. 167, en los dones, yanás y mamaconas que Huaina Cápac ofreció al bulto de Inca Yupanqui al percatarse de su poder, BETANZOS, 1987, p. 182, así como en la visita que realizara Huaina Cápac en torno al Cuzco, entregando mujeres, ganado, vasos de oro, plata y ropa de cumbi, BETANZOS, 1987, p. 186.

que así hombres como mujeres con toda la más brevedad que fuese posible hiciesen la ropa...<sup>616</sup>

De ese modo, podemos notar la importancia de las mujeres dentro de las relaciones de poder, dado que era con su entrega a los curacas que se iniciaban las relaciones que servirían para el sostenimiento del equilibrio económico en el Tahuantinsuyo. Una vez realizado el vínculo, las relaciones económicas entre el inca y los grupos étnicos suponían el establecimiento de la redistribución cuzqueña, por lo que era normal que se entregara mano de obra al Cuzco y se accediera a los bienes que el inca distribuía, y al beneficio que significaban la construcción andenes, canales de regadío, mantenimiento de depósitos, etc.<sup>617</sup> Al mismo tiempo, como se viene mencionando, dentro de la redistribución incaica existieron dos situaciones que involucran buena parte de la presencia de las mujeres en la economía del Tahuantinsuyo, el "reparto" y el "intercambio" de mujeres, estando el primero relacionado con la creación de nuevas alianzas, y el segundo con su permanencia. Así, cuando el inca luego de un proceso sucesorio "reorganizaba el Tahuantinsuyo", generaba nuevos vínculos de parentesco con miras a ampliar el poder cuzqueño a través del intercambio de mujeres con los curacas, y "repartía" mujeres con el propósito de formalizar las alianzas previas, por ello, la burocracia cuzqueña debió

---

<sup>616</sup> BETANZOS, 1987, p.62.

<sup>617</sup> PEASE, 1992a, p. 118.

prever la existencia de mecanismos estables para la realización de esta entrega de mujeres.

De hecho, una prueba adicional del intercambio de mujeres que realiza el inca es la que presenta Fernando de Montesinos. En este sentido, refiere el cronista que apenas el inca Huiracocha asume el poder, llegaron al Cuzco, desde Chile, dos sobrinos suyos; hijos de su hermana y prima hermana respectivamente, a quienes Yahuar Huaca, el inca anterior, había casado con "chilenos". Por esta razón, sus padres los habían enviado al Cuzco para presentarse ante el inca:

pocos días despues de haber tomado posesión del reino, vinieron de Chile dos sobrinos suyos, hijos de su hermana y de una prima hermana, nacidos en aquel reino: a éstas casó con dos señores principales Yahuar Huacac, su padre, cuando vinieron aquellas tropas de gentes en tiempos de su abuelo Sinchi Roca. Dióles batalla y prendió a los Señores, y quedáronse en el Cusco hasta el tiempo de Yahuar Huacac, y como era pacífico y ellos se le mostraron humildes, casó a uno con su hija y al otro con su sobrino, y envióles a Chile, y ellos trataron con todo amor a sus mujeres; tuvieron en ellas dos hijos, y sabida la muerte de Yahuar Huacac, y cómo sucedió Huiracocha en el reino,

enviaronse los padres, para que viniesen y conociesen a su tío.<sup>618</sup>

Es claro, en este caso, que no solo el inca se casaba con mujeres provenientes de los grupos étnicos sino que se realizaba un intercambio de las mismas en el que el inca, además de tomar esposas entre las hijas y hermanas de los curacas, casaba también con ellos a mujeres provenientes de la élite incaica. Como es evidente, con estos intercambios, se establecían con los curacazgos los lazos de parentesco necesarios dentro del tipo de organización que se había creado en los Andes. En el mismo sentido, Montesinos también presenta otra evidencia, esta vez refiriéndose a Huiracocha y la conquista de la isla de la Puná:

Preso el Señor principal, le hizo el Inga muy buen tratamiento, y para obligarle en lo de adelante, tomó una hija suya por mujer; dióle a él el Inga una hermana suya, acompañada de muchas pallas, con que se aseguró de los de la isla.<sup>619</sup>

Por su parte el denominado "reparto" de mujeres se hacía cada vez que el inca actualizaba las alianzas anteriores a su presencia en el poder. Al respecto, Sarmiento de Gamboa presenta una importante información sobre la forma como se establecían dichos acuerdos, a través de la entrega de

---

<sup>618</sup> MONTESINOS, 1930, p. 100.

<sup>619</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

mujeres que realizaba el inca, por lo que afirma que Topa Inca nombraba a los Curacas y luego les:

...daba de su mano criados, mujeres, chácras, por cuenta y razón que, aunque eran curacas, no tenían licencia de tomar por su autoridad cosa ninguna, so pena de muerte, sin expresa licencia del inga.<sup>620</sup>

Evidentemente, Sarmiento de Gamboa presenta la imagen del Tahuantinsuyo como el de un Estado tiránico en el que el inca es capaz incluso de decidir sobre las parejas que debían tener las autoridades locales. Sin embargo, aunque resulta obvio que Sarmiento construye su argumentación a partir de la entrega de mujeres, debe entenderse que tal práctica, lejos de ser una "imposición de esposas", forma parte del reparto de mujeres que venimos comentando, y que ciertamente se relaciona con la celebración de matrimonios "rituales". Al mismo tiempo, resulta importante mencionar que el que "reparte" mujeres, obtiene, dentro de las relaciones económicas, un papel predominante, Hanan, frente al que las recibe, pues esta práctica otorgaba prestigio a quien estaba en condiciones de realizarla.

De forma paralela, tal como se ha señalado, en el "intercambio" de mujeres estas constituían un medio para iniciar, o consolidar, las alianzas entre el Cuzco y los grupos étnicos a partir de la unión del inca con una

---

<sup>620</sup> SARMIENTO, 1960, p. 257.

mujer de la etnia y, paralelamente, del curaca con una mujer entregada por el inca. El intercambio de mujeres se diferencia del llamado reparto de las mismas porque, en este caso, las mujeres no constituían únicamente parte de los rituales de solicitud de energía sino que definían las relaciones interétnicas debido a que se estaban iniciando o consolidando alianzas. En este caso, parece bastante probable que las mujeres "repartidas" posean un rango inferior a las que estaban sujetas al "intercambio". Sobre el tema, el propio Inca Garcilaso de la Vega da cuenta de esta práctica al mencionar que el inca repartía mujeres a los curacas, tomando para ello a las hijas de otros curacas que había reclutado para tal fin y que a veces (aunque pocas) entregaba a los curacas "bastardas de sangre real" "...por hacerles merced como por obligarles con ella a que le fuesen leales vasallos."<sup>621</sup> De esta manera, parecería que parte del prestigio de la autoridad andina se basaba en su posibilidad de entregar mujeres, por lo que éstas eran entregadas por el inca como una suerte de respaldo de dichas alianzas y constituían de hecho la manera más tangible de mantenerlas.<sup>622</sup>

Dentro de este mecanismo, parece evidente que el inca entregaba a las autoridades locales mujeres que había obtenido de los propios intercambios con la élite cuzqueña, de hecho parece que parte de las obligaciones de los "deudos" del inca era proveer a este de mujeres que

---

<sup>621</sup> GARCILASO, 1960, p. 126.

<sup>622</sup> Un estudio detallado de los casos que demuestran esta práctica puede encontrarse en HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, pp. 94-95.

incrementen su capacidad de expandir, a través de su entrega, las relaciones de parentesco. Asimismo, queda claro el prestigio del que gozaron estas mujeres entre las personas a quienes se las entregaba en "matrimonio", dado que el hecho de ser transportadas en andas da cuenta de la sacralidad que se asocia a sus funciones.<sup>623</sup> Definitivamente, una información que concuerda con este circuito de "intercambio" de mujeres la podemos obtener de un pasaje que presenta Pedro Cieza de León en el que manifiesta cómo el inca "recogía" mujeres de los curacazgos, y "...dellas tomava para sí y otras dava a sus capitanes y privados, las demás heran puestas en los templos del Sol y allí guardadas".<sup>624</sup>

Finalmente, dentro de las funciones económicas y sociales de las mujeres en la época incaica, no se puede dejar de mencionar la existencia de una clásica institución cuzqueña destinada por el Estado al sostenimiento de los pilares de la redistribución, en términos del reparto de mujeres y de la fabricación de los objetos utilizados en el propio sistema redistributivo: las *acllas* o *mamaconas*. Sobre el tema, vale la pena recordar que éstas han sido entendidas muchas veces, incluso por un mismo cronista, como monjas o vestales romanas asociadas siempre a la

---

<sup>623</sup> Sobre la relación que se establece entre sacralidad, poder y el ser transportado en andas revisar Martínez: 1995.

<sup>624</sup> CIEZA, 1986, p. 182.

virginidad, y, al mismo tiempo, como parte de una suerte de "harem" andino de libre disposición del inca.<sup>625</sup>

Las acllas, aparentemente separadas de su grupo de parentesco, estuvieron también relacionadas con las labores textiles y con el intercambio de mujeres que venimos mencionando, pues eran entregadas por el inca en "matrimonio" a algunos curacas para concertar determinadas uniones.<sup>626</sup> Asimismo, tal como manifiesta Pease,<sup>627</sup> aunque algunos estudios difundieron una imagen romántica de las acllas llamándolas incluso «vírgenes del sol» y presentándolas a la manera de las monjas cristianas, son ya muchos los estudios que han destacado entre sus principales funciones principales, la producción textil y el establecimiento de nuevas relaciones de parentesco entre el Estado y los grupos étnicos.

Una posición contraria sobre el tema es la que presenta Waldemar Espinoza Soriano, quien supone que las acllas eran simplemente mujeres reclutadas y encerradas en los acllahuasi con el único propósito de hacerlas tejer en beneficio del Estado, llegando a afirmar incluso que los incas habían inventado la imagen de que eran mujeres escogidas entre las más bellas a fin de lograr su captación,<sup>628</sup> imagen que obviamente proviene de los textos coloniales que armaron, sobre todo en tiempos del Virrey

---

<sup>625</sup> PEASE, 1996. Asimismo, sobre la asociación que hacen las fuentes coloniales entre las acllas y las vestales romanas, ver ALBERTI, 1987a.

<sup>626</sup> ALBERTI, 1986, p. 184.

<sup>627</sup> PEASE, 1992a, p. 110.

<sup>628</sup> ESPINOZA, 1987a, pp. 212-220.

Toledo, la idea de la tiranía incaica como uno de los mecanismos para justificar la conquista. Por su parte, una posición interesante frente al caso de las acllas es la de María Rostworowski quien las considera una contraparte de los yanas masculinos puesto que eran las encargadas de la fabricación de textiles y la preparación de las bebidas utilizadas en los rituales, además de ser entregadas por el inca como esposas a aquellos con quienes quería mantener relaciones de parentesco,<sup>629</sup> es decir, constituían mano de obra adscrita permanentemente y directamente al inca, afirmación que concuerda con la idea de la dualidad existente entre lo masculino y lo femenino que operaba en el pensamiento andino.<sup>630</sup>

En este sentido, si se toma como verdadera la opinión de Rostwotowski acerca de que las acllas fueron una contraparte de los yanas, debe considerarse su importancia dentro del llamado Tahuantinsuyo dado que en tanto eran escogidas y manejadas por el Cuzco, constituían una pieza clave en el sostenimiento del sistema. En ese mismo sentido, la relación existente entre la expansión incaica y la construcción de edificios destinados a la residencia de las acllas (acclahuasis) permite observar la constante preocupación del Cuzco por ampliar el número de las mismas

---

<sup>629</sup> ROSTWOROWSKI, 1988, p. 226.

<sup>630</sup> Para una clasificación de las acllas puede consultarse, ROSTWOROWSKI, 1988, p. 227 y GUAMÁN POMA, 1993, pp. 225-227.

pues, como vimos, parte del sistema redistributivo, y de los mecanismos que permiten la ampliación del parentesco, se basaban en su existencia.<sup>631</sup>

Obviamente las acllas estuvieron vinculadas tanto con el reparto como con el intercambio de mujeres que venimos señalando pues, entre otras cosas, fueron reclutadas por el inca para entregarlas a los curacas como una forma de iniciar las relaciones de parentesco con las etnias. Asimismo, como señalamos anteriormente, el reparto de mujeres era una de las formas que tenía el inca de convocar la mano de obra de los curacas, por esta causa, debió tener acceso permanente a ellas para poder, a su vez, entregarlas a los curacas, lo que en parte tuvo que ver con la actividad económica en el país de los incas.

Adicionalmente, es posible suponer un estrecho vínculo entre las acllas y la coya, sobre todo si entendemos a esta última como la "jefa de las mujeres", tal como se la presentó desde la consabida tesis de la descendencia paralela.<sup>632</sup> En este sentido, a un nivel de definición de funciones, se puede llegar a pensar que la coya, esposa "principal" del inca, era la encargada de asegurar el funcionamiento de todo el sistema de "esposas" como un mecanismo de perpetuar las alianzas generadas a partir de la entrega de mujeres, por lo que existen en las fuentes importantes referencias sobre el total aislamiento de las acllas, siendo la coya la única que podía acercárseles:

---

<sup>631</sup> Para mayores detalles sobre el tema: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002, pp. 100-101.

<sup>632</sup> Ver sobre este punto los trabajos de Zuidema y Silverblatt.

Sólo la *Coya*, que es la reina y sus hijas, tenían licencia de entrar en las casas y hablaban con las encerradas, así mozas como viejas...<sup>633</sup>

Y es que se debe entender a las acllas simplemente como las escogidas, siendo desde ese punto de vista parte de una estructura femenina hasta cierto punto "presidida" por la más "privilegiada" entre las escogidas, la coya. Asimismo, resulta importante mencionar que, además de constituir la pieza clave en el reparto y el intercambio de mujeres, la participación de las acllas dentro de la estructura redistributiva incaica estaba relacionada también con la preparación de los objetos que servían para la convocatoria de mitas. Tradicionalmente se ha vinculado a las acllas con el tejido,<sup>634</sup> y parece que, aunque no era su única función, constituía una de las principales tareas que se les encomendaban. Al respecto, resulta bastante ilustrativa la imagen de las acllas que presenta Agustín de Zárate:

...aúia también por todo el Perú casas o monasterios donde muchas mugeres estauan dedicadas al Sol, que nunca de allí salían, hilando y texiendo muy buena ropa de algodón y lana, y toda esta ropa, quando acabada estaua, la quemauan con huesos de ouejas blancas, y auentavan los polvos azia el sol...<sup>635</sup>

---

<sup>633</sup> GARCILASO, 1960, p. 122.

<sup>634</sup> Al respecto ver sobre todo los trabajos de Alberti y Aybar citados en la bibliografía.

<sup>635</sup> ZARATE, 1995, p. 3.

Queda clara la estrecha relación entre las acllas y el culto solar pues además del destino evidentemente ritual de las prendas que fabricaban, el culto solar, fueron permanentemente utilizadas para la convocatoria de mitas por parte del inca. Por ello, creemos que pese a que, a nivel doméstico, los hombres también se ocuparon de la fabricación de prendas,<sup>636</sup> cuando se trataba del ritual, esta función estuvo asociada siempre con lo femenino.

Además de la fabricación de la ropa que se utilizaba en la redistribución cuzqueña, se puede mencionar también como parte de las tareas asignadas a las acllas la fabricación de una especie de pan o *zancu* destinado para realizar ofrendas al sol en las principales fiestas como el "raimi" y la "cittua",<sup>637</sup> fiestas con probables connotaciones masculina y femenina respectivamente. Asimismo, la preparación de la chicha o "aca" que fue utilizada también con fines rituales, era preparada por las acllas.<sup>638</sup>

De ese modo, resulta clara la labor cumplida por la mujer en la fabricación de los productos utilizados en el sistema redistributivo y ceremonial, maíz (pan), tejido y chicha, pues en efecto éstos eran los productos con los que se iniciaba cualquier convocatoria de mitas por

---

<sup>636</sup> Sobre la participación de hombres en el tejido, Garcilaso menciona que: "...la lana para toda esta ropa hilaban las mujeres, y tejían la ropa basta que llaman *auasca*, la fina tejían los hombres, porque la tejen en pie." GARCILASO, 1960, p. 155.

<sup>637</sup> GARCILASO, 1960, pp. 123-124 y 220; ZÁRATE, 1995, p. 30.

<sup>638</sup> GARCILASO, 1960, p. 124.

parte del Estado. Al respecto, se entiende que el inca únicamente repartía bienes cocidos, en los que interviene la mano del hombre según la definición de Lévi-Strauss, y solicitaba mano de obra (bienes crudos) de los aillus, a través de los curacas, a fin de articular el sistema económico del Tahuantinsuyo organizando esta energía en función de las metas económicas que se quería cumplir.<sup>639</sup> Sin embargo, pese a ser explícitas las informaciones, incluso en las fuentes administrativas coloniales, respecto a que el inca únicamente solicitaba mano de obra, no se sabía cómo es que éste accedía a las obligadas "mitas previas" que debieron hacerse a fin de disponer de los "bienes cocidos" que se requerían para dichas convocatorias, cuestión que puede solucionarse si pensamos en la participación de la mujer, prioritariamente las acllas, en la elaboración de estos productos con valor agregado que venimos mencionando.

---

<sup>639</sup> Sobre este punto se encontrará mayor información en los trabajos de Murra, Noejovich, Pease, y Rostworowski citados en la bibliografía.

### 5.3 La coya y la organización del poder

El tema de la participación política de la mujer en el mundo andino ha sido tratado anteriormente por algunos autores.<sup>640</sup> Asimismo, existen también algunos trabajos que destacan la participación política de la coya en la organización incaica.<sup>641</sup> En ese sentido, parecería que la participación de la mujer en el manejo del poder estaba relacionada con un protagonismo en los ritos que hacen que el poder funcione, pues es en el espacio de socialización que precede a cualquier convocatoria de energía, y en la ampliación del parentesco, en donde las mujeres tuvieron su más importante rol. Y es que pese a que un gran sector de la historiografía sobre los incas ha dado por hecho que el poder político en el mundo andino e incaico estuvo vinculado básicamente al varón, en la sociedad incaica la mujer de la élite tuvo mayor vinculación con el poder. Debe señalarse sin embargo que la presencia femenina en el ejercicio del poder estuvo siempre vinculada al elemento masculino, pues ambos actuaban como elementos opuestos a la vez que complementarios entre sí.

Definitivamente, resulta obvio que dentro de la estructura política incaica, la coya, esposa principal del inca, ostentaba un lugar preferencial en la organización del Tahuantinsuyo. Sobre el tema, anteriormente Pease había planteado que se debía asociar a la coya con un contexto ritual

---

<sup>640</sup> ROSTWOROWSKI, 1986; SILVERBLATT, 1990; ESPINOZA, 1987 entre otros.

<sup>641</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 1997, 1998, 2002a, 2004 y 2007.

vinculado a su vez con la emulación de la pareja primordial y los ritos agrarios de renovación que eran celebrados anualmente.<sup>642</sup> Asimismo, para Silverblatt, al igual que el propio inca, la coya debía ser elegida, asumiendo esta función la mujer "más capaz" entre las probables candidatas.<sup>643</sup> Asimismo, como se ha manifestado anteriormente, la mujer que se convertía en coya lo hacía el mismo día en que el inca "tomaba" la borla,<sup>644</sup> aunque obviamente el proceso de elección debía ser anterior. Sobre el tema, Santa Cruz Pachacuti menciona que:

... así dizen que los aparejó la muger para el Guayna Capac a su misma hermana carnal «de padre y madre» llamada Coya Mama Cuçi Rimay, porque como era costumbre de sus pasados. Al fin, el mismo día de la coronación se cassó.<sup>645</sup>

De esta forma, en cuanto era el matrimonio el que definía el inicio de la vida productiva en la pareja andina y, como vimos, eran sólo las parejas las consideradas dentro de las obligaciones de la mita, el inca y la coya iniciaban su actividad como "gobernantes" luego de celebrado su enlace.

Acerca de los criterios que se seguían para la elección de la coya, resulta sumamente sugerente que Juan de Betanzos manifieste las distintas

---

<sup>642</sup> PEASE, 1973, pp. 59-60.

<sup>643</sup> SILVERBLATT, 1990, p. 43.

<sup>644</sup> BETANZOS, 1987, p. 78.

<sup>645</sup> SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, p. 243.

posibilidades de casamiento que tenía el inca cuando se trataba de escoger a la coya, afirmando que:

...el ynga que así es señor tiene una mujer principal y esta ha de ser de su deudo e linaje hermana suya o prima hermana suya a la cual mujer llaman ellos Piviguarni (...) y la gente común como de tal mujer principal del señor llaman cuando así la entran a saludar Paxxa Yndi Usus Capaicoya Guacchacoyac luna e hija del sol e sola reina amigable a los pobres...<sup>646</sup>

De esta manera, tal como se puede apreciar, la que se convertiría en hija del sol debía pertenecer, al igual que el inca, a la élite cuzqueña, y además a su misma generación, pues la afirmación de Betanzos en el sentido de que debía ser hermana del inca más parece una referencia a la generación que al parentesco real como manifiesta Regalado.<sup>647</sup> Sobre este tema, resultan altamente esclarecedoras las restricciones en el matrimonio incaico que presenta Guamán Poma, quien, en lo que define como "ordenanzas incaicas", destaca:

Iten mandamos que ninguno se casasen con hermana, ni con su madre, ni con su prima hermana, ni tía, ni sobrina, ni parienta, ni con su comadre, so pena que

---

<sup>646</sup> BETANZOS, 1987, p. 78. Betanzos consigna también el nombre de Mamaguarme para referirse a la coya

<sup>647</sup> REGALADO, 1993, p. 47.

serán castigados, y le sacarán los dos ojos, y le harán cuartos, y le pondrán en los cerros para memoria y castigo, porque solo el Inga ha de ser casado con su hermana carnal por la ley.<sup>648</sup>

Es pues sumamente sugerente esta restricción que presenta Guamán Poma sobre la imposibilidad de prácticas endogámicas entre la gente, a diferencia de lo que practicaba el inca, información entendible dada la imagen tiránica de los incas que en muchos casos presenta el autor<sup>649</sup>. Por el contrario, Santa Cruz Pachacuti menciona que la práctica del incesto entre los incas era más bien excepcional:

Este ynga Apo Manco Capac se cassó con su ermana carnal llamada Mama Ocllo, y **este casamiento lo hizo por no aber hallado su yqual, lo uno por no perder la casta** y a los demás no los consentieron por ningún modo, que antes lo prohebieron, y assí començó poner leyes morales para el buen gobierno de su gente, conquistándole a los ynobedientes muchas provincias y naciones de los Tauantinsuyus.<sup>650</sup>

---

<sup>648</sup> GUAMÁN POMA, 1993, p. 142.

<sup>649</sup> En los mitos actuales se considera que: "El Inca, siendo paradigma del hombre, hacía entonces lo que éste tan sólo aspira en sus fantasías (o casarse fuera de su pueblo, con alguien totalmente diferente; o con una persona próxima como su propia hermana)." ORTIZ, 1993, p. 85.

<sup>650</sup> SANTA CRUZ PACHACUTI, 1993, p. 197. El subrayado es nuestro.

Por ello, habría que recordar que la noción de "hermanos" dentro del sistema de parentesco andino se extendía a los miembros de una misma generación, y no hacía referencia alguna a la connotación del término occidental<sup>651</sup> por lo que si bien es posible hablar de la poligamia entre los incas, ésta no incluyó necesariamente el incesto.<sup>652</sup>

En esta caso, resulta oportuno profundizar en el significado que debió tener la palabra quechua que las fuentes traducen como "hermana", sobre todo cuando se refieren a la coya y su parentesco con el inca. En este caso, contrariamente a todas las ideas que aparecen en las crónicas acerca de la existencia del "incesto imperial" incaico, y del entendimiento de esta práctica como una suerte de licencia del gobernante con el objeto de mostrar su liderazgo y mantener su condición de divinidad; tanto la evidencia etnográfica, como la léxica, nos muestran una confusión en la percepción del término quechua *pana*. Así, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que cuando los españoles registraron de sus informantes andinos el hecho de que el inca se casaba con su "hermana", esta asociación resulta de una mala traducción de "pana", como "hermana", cuando el que habla es un varón. Así, atribuyeron también al traducir el término al español una connotación literal distinta de la que posee la palabra en el idioma original. Sobre el

---

<sup>651</sup> Al respecto, ver: REGALADO, [1993] 1996, p. 47.

<sup>652</sup> Habría que precisar que pese a reconocer la existencia de la poligamia entre los incas a través de los múltiples matrimonios del inca, éstos tienen características distintas al matrimonio occidental.

tema, en su *Gramática*, González Holguín manifiesta que "...todos los primos hermanos, y segundos y terceros se llamaron desta misma manera como hermanos y hermanas *Huaoque, ñaña, pana, tora*, con los nombres de hermanos, que no hay de primos".<sup>653</sup> De hecho, en su *Vocabulario*, el conocido quechuista muestra también el carácter polisémico de estos términos asociados con el parentesco incaico:

*Pana*: Hermana del varón, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linaje, o conocida.<sup>654</sup>

*Ñaña*: Hermana de la muger, o prima hermana, o segunda, o la de su tierra o amiga, todas se dicen ñaña.<sup>655</sup>

*Huaunquey*: Mi hermano, o primo, o el primo segundo, o tercero, o a su sobrino quando es igual, o maior que el, más si es menor *churi*.<sup>656</sup>

*Huaunqueçapa*: El que tiene muchos hermanos, o amigos, o parientes.

*Churi*: Dize el padre a su hijo o hija [...] Dize el tío a su sobrino, o sobrina hijos de su hermano.<sup>657</sup>

---

<sup>653</sup> GONZÁLEZ HOLGUÍN, [1607] 1975, II, LII, p. 98. Citado por CERRÓN-PALOMINO, 1993, p. 251.

<sup>654</sup> GONZALEZ HOLGUÍN, D., [1607] 1989, p. 277.

<sup>655</sup> GONZALEZ HOLGUÍN, D., [1607] 1989, p. 256.

<sup>656</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>657</sup> *Ibidem*, p. 123.

Adicionalmente, la evidente polisemia en los términos del parentesco que ofrece el quechua, encuentra correlato en la evidencia etnográfica, la misma que también demuestra esta confusión a la hora de identificar, como hermanos, a los integrantes de una familia más extensa. Así por ejemplo, Ortiz Rescaniere manifiesta cómo dentro de los patrones de parentesco andinos, incluso contemporáneos, los hombres de determinada generación pueden llamarse hermanos entre sí, de la misma manera que los de la generación anterior resultan siendo todos los padres o madres de éstos.<sup>658</sup> Por todo ello es que podemos afirmar, con bases más sólidas ahora, que cuando las fuentes hacen referencia a que el inca buscaba a su coya entre los miembros de su propia generación, los cronistas recogieron el hecho como que se casaba con su hermana. Sin embargo, debemos añadir que en este caso las fuentes deben estarse refiriendo no solo a una mujer de su propia generación, sino además, a una mujer de la nobleza, del grupo inca, y que la restricción de que sea de su propia generación diferenciaría a la coya de los otros matrimonios celebrados por el inca dentro de la élite. De esta manera, no es que la coya sea la hermana carnal del inca, sino que era necesario que pertenezca a su propia generación y linaje, quizás una prima hermana, o segunda, pero no una hermana de padre y madre obligatoriamente como manifestaron los cronistas coloniales y algunos investigadores contemporáneos.

---

<sup>658</sup> ORTÍZ, 1993, p. 158.

La referencia que se consigna a continuación, proporcionada por los quipucamayocs que fueron consultados por Vaca de Castro, constituye una prueba más en este sentido:

Por fin y muerte de Toca (sic) Cusi Vallpa, hijo subcesor que fue de Guiana Cápac Inga, en el Cusco ni en todo el reino del Pirú no quedó inga de la generación dellos por vía ligítima; pues aunque Mango Inga fue hijo de Guaina Cápac habido en mujer de la misma generación, fue de las concubinas. En lo legítimo, ansímismo Paulo Topac Inga fue habido en una hija del Señor de la provincia de los Guailas, llamada Añas Colque.<sup>659</sup>

Una buena pregunta en este sentido es porqué se hace necesaria la aclaración de que la coya pertenezca a la misma generación que el inca. En este caso, podría suponerse, siguiendo el planteamiento que venimos desarrollando, que el inca podía realizar varios matrimonios dentro de Hatun Aillu, pero que sus posibilidades de casamiento al interior de Cápac Aillu, la alta nobleza, estaban limitados. Así, debía desposar solo a una mujer de la propia generación, la que se convertiría en coya, quedando las posibilidades de aliarse con otros linajes cuzqueños a partir de alianzas con mujeres de otras generaciones. Sobre el tema, conviene

---

<sup>659</sup> CALLAPIÑA y otros, 1973, p. 23-24.

recordar la información que comentamos en el tercer capítulo de esta investigación acerca del matrimonio de Atahualpa con una recién nacida. Es pues otra vez Juan de Betanzos quien nos ofrece una luz sobre el asunto al recordar cómo Huaina Cápac adopta por madre a la recién nacida hija de Yamque Yupanqui, su co-gobernante en la obra de Betanzos, la misma que entrega por mujer a Atahualpa. Betanzos dice sobre el tema que cuando Huaina Cápac se enteró del reciente nacimiento de la hija de Yamque Yupanqui afirmó:

... esa es mi madre y para mi la quiero yo y luego mandó que se aderezase para que después de los cuatro días pasados le quería hacer una gran fiesta a aquella muchacha e ansi fue hecha y el año cumplido del nacimiento della Guayna Capac y los demás señores y señoras le hicieron la fiesta y tresquiláronla y ofreciéronla sus dones y Guayna Capac dijo que en aquella fiesta que él la quería para sí y que había de ser Piviguarmi de Atagualpa su hijo diciendo que había de ser su mujer legítima y principal de su hijo Atagualpa....<sup>660</sup>

---

<sup>660</sup> BETANZOS, 1987, pp. 197-198. Es necesario recordar que, como dijimos en el tercer capítulo, esta mujer fue Angelina Yupanqui, quien también fue mujer de Pizarro y Betanzos. Un análisis anterior de esta situación puede encontrarse también en: REGALADO, 1993, p. 39.

De esta manera, celebrando solo un matrimonio con una mujer de su misma generación al interior de Cápac Aillu, quedaban asegurados los derechos de la coya y sus descendientes dentro de la más alta jerarquía incaica. No obstante, los hijos del inca con otras mujeres podrían acceder también a varios privilegios, y en situaciones extremas, como la que se dio a partir de la presencia de Pizarro en los Andes, llegar incluso a pretender la borla colorada, como el caso de Paullu Inca.

Asimismo, es necesario mencionar que la poligamia que encontramos en la élite no implicaba necesariamente una vida marital entre los involucrados. Por el contrario, parece que las uniones propiciadas con el interés de afianzar o crear vínculos de parentesco eran exclusivamente rituales, y que incluso la mujer en cuestión adquiría ciertos visos de sacralidad. Al respecto, resulta sumamente sugerente que Guamán Poma establezca una jerarquía de los curacas a partir del número de mujeres que habían desposado, mencionando que dentro de las "ordenanzas incaicas" se establecía que los:

...caciques y principales tengan cincuenta mujeres para sus servicios y aumento de gente en el reino: Huno curaca, treinta mujeres, Guamanin Apo, tenga veinte mujeres; Uaranga curaca, que tenga quince mujeres; Piscapachaca, tuviese doce mujeres; Pachaca camachicoc, tuviese ocho mujeres; Pisca chungu

camachicoc, tuviese siete mujeres; Chunca camachicoc, tuviese cinco mujeres; Pichicamachicoc, tuviese tres mujeres; y un indio pobre tuviese dos mujeres. Y los otros que tenía puesto por mitimaes, tenían dos mujeres, y los soldados de guerra conforme de la victoria les daban mujer para el aumento.<sup>661</sup>

Evidentemente, dentro de este sistema, quien accedía a un mayor número de matrimonios era naturalmente el inca, quien por cierto, aun cuando celebraba muchos y de diversas características, solo desposaba a una coya.

En opinión de Betanzos, desde el día de su matrimonio, la coya se convertía en "Señora de toda la élite y de todo el Tahuantinsuyo" idea que, en términos andinos, puede entenderse como que asumía una posición privilegiada dentro de los rituales cuzqueños y que pasaba a ser considerada como un ser sagrado asumiendo, como el inca, las características de arquetipo, así, Betanzos afirma que se constituía en:

... Piviguarme o mujer principal a la cual tenían e respetaban así los señores de la ciudad del Cuzco como los demás señores de toda la tierra como a su tal reina e señora principal de todos ellos...<sup>662</sup>

---

<sup>661</sup> GUAMÁN POMA, 1993, p. 142.

<sup>662</sup> BETANZOS, 1987, p. 79.

Visiblemente debieron existir criterios para la elección de la coya, los mismos que parecen relacionarse con la celebración de provechosas alianzas por parte de los linajes incaicos que arreglaban el matrimonio entre el inca y la coya. En este sentido, debemos recordar que, como manifestamos en el capítulo anterior, la elección de una mujer poderosa como esposa, producto de una alianza con su linaje, resultaba vital en la posición de los candidatos a la borla. Por ello es que Betanzos presenta el caso de una consulta hecha por los parientes de una de las probables coyas a fin de establecer una alianza con el inca, este es el caso de Pachacútec, a quien el día que recibió la borla,

... sus padres e deudos rogaron al nuevo señor Pachacuti Ynga Yupangue que la tuviese por bien de rescibir por mujer de la tal su hija e deuda y el nuevo señor como viese que era cosa que le convenía a él perteneciente dijo que la rescebía por la tal su mujer...<sup>663</sup>

En la referencia citada, se puede apreciar claramente cómo la elección de la coya involucraba necesariamente una reestructuración de la élite, al encontrarse los parientes de la misma, luego del matrimonio, probablemente en una situación de mayor privilegio al interior de nobleza cuzqueña. Por ello, no se debe perder de vista que la alianza con los

---

<sup>663</sup> *Ibidem*, p. 84.

parientes de la coya era algo que el inca tenía en cuenta a la hora de aceptar la propuesta.

Asimismo, las fuentes indican que una vez realizado el matrimonio, la coya era "agasajada" por el inca, quien le otorgaba un determinado número de aclas. Al respecto, Juan de Betanzos menciona que luego de la celebración del matrimonio, Pachacutec,

...dióle e ofrecióle cien mamaconas mujeres para su servicio e luego fue llevada de allí a las casas del sol la cual hizo allí su sacrificio y el sol la dió e su mayordomo en su nombre otras cincuenta mamaconas e salida de allí e siendo ya en las casas del Ynga los señores de la ciudad la fueron a ofrescer sus dones...<sup>664</sup>

Como es evidente, se le está entregando aclas con miras a que organice la producción de objetos destinados a la redistribución. Al mismo tiempo, es necesario recordar que, como manifiesta Regalado,<sup>665</sup> dentro del proceso sucesorio el control y reparto de excedentes jugaron un papel importante.

Es también necesario subrayar que aún cuando las fuentes señalan que el matrimonio entre el inca y la coya se celebraba el mismo día de la entrega de la borla, existen referencias importantes que indican que la unión, o en todo caso la elección, se realizaba con anterioridad, probablemente en el "tiempo del inca anterior". Sobre el tema, Cieza de

---

<sup>664</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>665</sup> REGALADO, [1993] 1996.

León menciona que Inca Roca se casó con Nicay Coca cuando aún vivía su padre, y que su hijo Ynga Yupanqui se casó con Mama Chiquia cuando Inca Roca todavía era el inca.<sup>666</sup> Y es que, como se ha manifestado en otro trabajo, es bastante probable que tanto el inca como la coya actúen juntos en el proceso sucesorio, y que dado que la propia coya influía en la elección de su marido como inca, su elección debía ser anterior.<sup>667</sup> Por ello es posible que lo que los cronistas describen como el matrimonio del inca el día en que asume la borla, sea simplemente el ritual de formalización de la pareja principal del Tahuantinsuyo.

Con respecto a las actividades que realizaba la coya en la organización incaica, amén de la tesis de la doble descendencia, se ha desarrollado la idea de la existencia de una organización jerárquica liderada por esta, que involucraba a todas las mujeres del Tahuantinsuyo<sup>668</sup>. Esta idea se sostiene en las informaciones que presentan algunos casos en los que la coya realizaba actividades paralelas a las del inca como la que presenta Cieza al mencionar que luego de "pacificar" el Collao Topa Ynga fue recibido en el Cuzco con una fiesta: "...y la Coya, su muger y ermana, llamada Ocllo, hizo por sí grandes fiestas y vayles".<sup>669</sup> Sin embargo, como se ha señalado, es necesario tener

---

<sup>666</sup> CIEZA, 1986, pp. 105-106.

<sup>667</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p. 119.

<sup>668</sup> SILVERBLATT, 1976 y 1990. Sobre el tema, ver también los trabajos de Zuidema citados en la bibliografía.

<sup>669</sup> CIEZA, 1986, p. 160.

presente que, pese a existir referencias en las que se encuentre a la coya a la cabeza de determinadas celebraciones en las que participan únicamente a mujeres, éstas pueden corresponder a un mismo ritual en el que se involucraba a hombres y mujeres y que expresaba, en la división, la existencia de la oposición ritual masculino-femenino.<sup>670</sup>

Ahora bien, acerca de la posición de la coya en la estructura política incaica, las fuentes son bastante claras al resaltar para el inca y la coya una jerarquía similar. Al respecto, como se ha resaltado en varias ocasiones, el hecho de que se celebren dentro del calendario incaico, las fiestas del Sol y la Luna (Inti Raimi y Coya Raimi),<sup>671</sup> y que éstas estén asociadas con el inca y la coya respectivamente; y que en el Coricancha se hayan guardado celosamente tanto los cuerpos de los incas como los de las coyas no dejan ninguna duda sobre esta situación. Adicionalmente, es absolutamente claro que el hecho de ser la "mujer principal" del inca otorgó a la coya gran prestigio entre las mujeres de la élite cuzqueña, sin embargo, el poder que ejercía, en tanto se encontraba en una posición similar a la del inca, iba más allá del grupo femenino. Sobre este punto, existen innumerables fuentes que indican la importancia de la coya dentro de la organización del Tahuantinsuyo. Incluso, se sabe que, de la misma

---

<sup>670</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, pp. 119-120.

<sup>671</sup> Para una descripción de éstas fiestas se puede revisar: GUAMÁN POMA, 1993, pp. 182-192.

forma como existen casos en los que el inca "cambió de coya",<sup>672</sup> existen evidencias, como las que ofrece Cieza de León, del caso de un "cambio de inca" por parte de la coya. Ese es el caso de Inca Urco, quien pierde la posibilidad de convertirse en el inca luego de la derrota de los Chancas y del ascenso de Inca Yupanqui (Pachacútec) al poder,

... ay algunos que dizen que la Coya, muger que era de Ynca Urco, lo dexó sin tener hijo dél ninguno y se vino al Cuzco, donde la reçibió su segundo hermano Ynga Yupanque, que hecho el ayuno y otras serimonias, salió con la borla, haçiendose en el Cuzco [grandes] fiestas, hallándose a ellas gente de muchas partes.<sup>673</sup>

La referencia anterior muestra claramente la independencia que tenía la figura de la coya con respecto a la del inca, por lo que se puede suponer que la elección de la misma se realizaba en forma independiente, y que si bien ambos llegaban juntos "al poder" el proceso de selección se hacía en forma independiente, incluyendo por supuesto ventajosas alianzas para ambos.

Acerca de las funciones que cumplía la coya en la organización incaica, Betanzos menciona el caso de Tupac Inca Yupanqui, quien al estar anciano encargó

---

<sup>672</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 1997, pp. 103 y ss.

<sup>673</sup> CIEZA, 1986, p. 135.

...que tuviesen cuidado de mirar por su mujer Mama Ocllo madre del Guaynacpac y que la respetasen todos como a su señora y madre y que lo que ella dijese y rogase paresciéndoles que era cosa que conviniése al bien del Cuzco y sustentación que lo hiciese el tiempo que ella viviese y después de sus días que le hiciesen bulto de oro y que le hiciesen la fiesta de Purocaya con todas sus solemnidades y sacrificios...<sup>674</sup>

Como podemos apreciar, aunque en una forma menos directa que el inca, resulta bastante claro que la coya tenía ciertas atribuciones políticas. En ese sentido, Betanzos menciona que durante la crisis sucesoria que se dio tras la muerte de Huaina Cápac, la madre de Huáscar aconsejó a éste no despreciar los regalos de Atahualpa, indicación a la que Huáscar hizo caso omiso.<sup>675</sup> Informaciones como la anterior nos hacen pensar en el hecho de que la coya, en oportunidades que aparentemente constituían situaciones de crisis, ejercía cierta autoridad en el Tahuantinsuyo. Al respecto, Pedro Cieza de León presenta el caso de la crisis sucesoria originada por la muerte "repentina" de Inca Yupanqui, sin haber dejado hijos para que lo sucedan, planteando, para este contexto de caos en el que no se sabía quién gobernaría el Cuzco (incluso menciona que no hicieron al muerto las exequias acostumbradas),

---

<sup>674</sup> BETANZOS, 1987, p. 177.

<sup>675</sup> *Ibidem*, p. 210.

Sobre estas cosas auía gran ruydo; y temiendo su porfía se quenta que salió una muger a travez de los Hanancuzcos, la qual dixo : «¿En qué estays ay?, ¿por qué no tomáys a Viracocha Ynga por señor, pues lo merece también?» Oyda esta palabra, como son tan determinable[s] estas gentes, dexando los vasos de vino, a gran prieda fueron por Viracocha Ynga, sobrino de Ynga Yupanque, diziendose -como le vieron- que ayunase lo acostunbrado y reçibiese la borla que darle querían.<sup>676</sup>

Ciertamente no se puede asumir que la sola intervención de la mujer mencionada en la cita anterior -seguramente la coya- haya solucionado el problema de la sucesión. Sin embargo, lo que sí parece claro es la radical intervención de la mujer en este contexto, situación que nos confirma su participación política. En ese sentido, un caso similar es planteado por el mismo Cieza cuando señala que Huaina Cápac retardó su traslado a Quito por la intervención de la coya, en este caso su madre.<sup>677</sup> Por su parte, Sarmiento menciona el caso de Mama Ocllo, la mujer de Túpac Inca, quien

---

<sup>676</sup> CIEZA, 1986, p. 112.

<sup>677</sup> *Ibidem*, p.179. La intervención de la madre de Huaina Cápac en este contexto, permite suponer que ésta continuaba siendo considerada coya aún cuando su marido había muerto, situación que nos hace suponer la presencia de una dualidad entre las coyas, la misma que inicialmente se daba entre la esposa del inca reinante y la coya anterior. Sin embargo este asunto lo trataremos con mayor detenimiento en las páginas siguientes.

intercedió ante éste para que cesaran los castigos contra la gente de yanayaco, petición a la que el inca accedió.<sup>678</sup>

Estas referencias hacen evidente el rol político que ejercía la coya en la sociedad incaica. De manera adicional, y dadas las características del poder andino, debió también tener ingerencia en la redistribución. En ese sentido, Guamán Poma nos presenta una interesante información al mencionar que "...le traen de presentes al Inga y a la señora coya los señores principales del reino...";<sup>679</sup> notándose pues que ésta tomaba también parte importante en la mencionada redistribución.

Adicionalmente, tal como se manifestó en un trabajo anterior,<sup>680</sup> la poca preocupación de alguna de las coyas en la realización de las actividades relacionadas con la redistribución es mencionada por el mismo Guamán Poma como una desidia en la actitud de las mismas, como el caso de Mama Cora Ocllo Coya, quién, en opinión de Betanzos,

... de puro mísera no estaba bien con sus vasallos, y de ello no le hacía tanto caso los señores y principales grandes; de todas las riquezas y comidas mandaba encerrar en el depósito, allí se pudría y acababa...<sup>681</sup>

Por esta razón, resulta probable que algunos de los "cambios de coya" que se mencionan en las crónicas sean producto de un descuido en las

---

<sup>678</sup> SARMIENTO, 1960, p. 256.

<sup>679</sup> GUAMÁN POMA, 1993, p. 250.

<sup>680</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p.124.

<sup>681</sup> GUAMÁN POMA, 1993, p. 98.

"funciones" que éstas tenían dentro de los rituales relacionados con la redistribución. Por ello, parece evidente que la habilidad en la práctica de la redistribución, era una condición necesaria para ejercer la función de coya entre los incas.

De otro lado, en las páginas que Guamán Poma dedica a elaborar una relación de las coyas se puede encontrar una clara relación entre éstas y el equilibrio social que significaba el reparto de objetos rituales o la celebración de "banquetes", visiblemente relacionados con la convocatoria de energía, por lo que parecería que dentro de las funciones de la coya, el cuidado de las alianzas establecidas con los demás grupos, a partir de la organización de rituales, tenía un lugar preferente.<sup>682</sup>

De hecho, parte del rol que tenía la coya en la organización del ritual incaico está ilustrada en la obra de Montesinos, quien afirma que Mama Ciuaco, madre de Inca Roca en su narración y, por cierto, quien lo proclama inca en la versión de fray Buenaventura de Salinas y Córdova:

Tenía cuidado la madre de Inga Roca de saber de sus sucesos; ofrecía por la buena suerte grandes sacrificios y tenía dedicados muchos sacerdotes para este ministerio, que después confirmó en él Inga Roca. Sabido por ella las victorias que habían tenido y cómo el de Vilcas se había ofrecido de paz, le envió un

---

<sup>682</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, pp. 124-125.

*chasqui* suplicándole se volviese al Cusco, pues ya había querido el Illatica Huira Cocha que se le hibiesen sujetado sus enemigos.<sup>683</sup>

Asimismo, prueba de la intervención de la coya en la organización política cuzqueña es la que nos ofrece uno de los testigos que fueron interrogados como parte de las llamadas *Informaciones de los Incas* que publicara Roberto Levillier y que organizara el virrey Toledo en el Cuzco en la década de 1570. En este caso, Francisco Cachin, quien vivía en Chinchapuquio aunque procedía de huailas, afirmaba que, tras la muerte del inca, era la coya la que dirigió la reorganización del territorio y el eventual traslado de mitimaes:

... su padre fue curaca grande en guaylas puesto por topa ynga yupangui en la conquista que hizo y que despues que murio guainacpac en quito rraba ocllo mujer del dicho guainacpac le truxo a el e a cinquenta yndios de los quales le hizo curaca en chinchaypuquio e les dio tierras en que biuir....<sup>684</sup>

Por otra parte, como se viene sosteniendo, existe una clara asociación entre las autoridades y las divinidades, siendo incluso las primeras consideradas como sagradas. En este sentido, la coya comparte esta característica con las autoridades incaicas, siendo bastante preciso su

---

<sup>683</sup> MONTESINOS, 1930, p. 83.

<sup>684</sup> LEVILLIER, 1940, pp. 112-113.

carácter sagrado, así como su identificación como huaca. Por ello, no es difícil encontrar evidencias que la comprueban, como este pasaje recogido por Juan de Betanzos en el que manifiesta que luego de la muerte de Mama Ocllo (la madre de Huáscar), se celebró la fiesta de Purucaya, y luego de dos meses de celebraciones,

...hicieron un bulto desta Mama Ocllo y pusiéronlo en su casa y pintaron una luna en el lugar do estaba la cual quería decir que aquella señora iba do el sol estaba su padre y que era otra luna...<sup>685</sup>

Resulta pues evidente la asociación que se hace entre la figura de la coya y la Luna, que además nos recuerda su vínculo con el inca, quien a su vez estaba ritualmente identificado con el Sol, esposo de la Luna en la cosmovisión incaica. Asimismo, las fuentes presentan también evidencias de cómo la coya era transportada en rituales similares a los que se tenía con el inca, y que correspondía a la manera andina de trasladar a los seres sagrados: impidiendo su “roce” con la tierra como precaución de desastres.<sup>686</sup>

Finalmente, regresando a las funciones de la coya en la sociedad incaica, es necesario recordar que, en algunos trabajos anteriores se ha

---

<sup>685</sup>BETANZOS, 1987, p. 190.

<sup>686</sup> Sobre el traslado ritual de las coyas se puede ver el caso de Añas Colque, una de las mujeres de Huaina Cápac, pues aún cuando ésta fue "elevada" a la categoría de coya por los interés de Ampuero frente a la burocracia española, la información del traslado ritual es importante. Ver también ver la declaración de Melchor Carlos Inca que registrara Rómulo Cúneo Vidal en 1926. Citado por ESPINOZA, 1976, p. 258.

mencionado que, si se sostiene la hipótesis del correinado entre los incas, resulta claro que la coya también debió ser una autoridad dual en tanto cada uno de los incas (hanan y rurin) tendría su propia esposa.<sup>687</sup> Al respecto, y no podría ser de otra manera debido a la mentalidad del español que recogió la información andina, son escasas las referencias a la coya y por ende a su probable dualidad. Sin embargo, es posible encontrar algunas afirmaciones que constituyen al menos indicios razonables sobre la existencia de la dualidad entre las coyas. En ese sentido, recordemos que se ha mencionado anteriormente la existencia de situaciones en las que, aparentemente, el inca "cambió" de coya, como el caso del "segundo matrimonio" celebrado por Huaina Cápac con Raua Ocllo ante la "esterilidad" de Pillco Huaco. En este pasaje, resulta bastante significativo que el inca se case simultáneamente con ésta y con Mama Runto.<sup>688</sup> Aunque el cronista no da detalles sobre las razones por las que se da este "tercer matrimonio", definitivamente esta información puede darnos pistas para resolver el asunto de la dualidad entre las coyas en tanto, probablemente, el inca se casara siempre con dos mujeres al mismo tiempo, recordemos el caso histórico de Contar Huacho y Añas Collque, las dos mujeres huailas de Huaina Cápac.

Ahora bien, con respecto a la información que presenta Garcilaso de la Vega, es de hecho comprensible que el inca quiera demostrar la

---

<sup>687</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, p.134 y ss.

<sup>688</sup> GARCILASO, 1960, p. 303.

condición de coya de Raua Ocllo, pues era madre de Huáscar y podría justificar así su preferencia por él, pero el hecho de mencionar el matrimonio con Mama Runtu no puede explicarse por ese camino. Además, el Inca Garcilaso no se limita a mencionar este "tercer matrimonio" de Huaina Cápac sino que además se preocupa por mencionar que:

El Rey Tupac Inca Yupanqui, y a todos los de su consejo, ordenaron que aquellas dos mujeres fuesen legítimas mujeres tenidas por reinas, como la primera y no por concubinas; cuyos hijos sucediesen por su orden en la herencia del reino.<sup>689</sup>

Es notoria pues la existencia de una jerarquía similar para ambas mujeres, la misma que concuerda con la idea de dualidad que planteamos para las coyas por lo que una de ellas asumiría la condición de hanan frente a la otra. Asimismo, recordemos que Rostworowski plantea un doble rol mitológico para las mujeres, en el que podemos distinguir a la mujer subordinada que representa Mama Ocllo, y a la mujer guerrera y libre representada por la figura de Mama Huaco, figuras que definitivamente se podían asociar con los elementos constitutivos del principio de dualidad,<sup>690</sup> aunque consideramos que la descripción de este doble rol que Rostworowski encuentra en las mujeres míticas parece más un traslado de categorías occidentales a la realidad andina que un reflejo de la misma. A

---

<sup>689</sup> GARCILASO, 1960, p. 303.

<sup>690</sup> ROSTWOROWSKI, 1986, pp. 130 y ss.

nuestro entender, la distinción entre las míticas Mama Huaco y Mama Ocllo, entendida dentro del contexto de una organización dual como la incaica, estaría relacionada con la existencia de una dualidad entorno a la coya, donde Mama Huaco y Mama Ocllo simbolizaban a la coya Hanan y a la Coya Rurin sin que esto represente realmente una relación con categorías de sumisión o libertad. En este sentido habría que recordar que entre los incas también se enviaban objetos femeninos como una forma de demostrar la condición de Hanan frente al otro.<sup>691</sup>

La posibilidad de que el criterio de dualidad funcionara al igual que con los incas, con las coyas, se entiende perfectamente dentro del esquema de la estructura dual andina dado que, al igual que en el mundo sagrado, existe una contraparte para la Luna en Pachamama, por lo que bien podría existir un criterio dual en el caso de las coyas. De hecho, en la versión de la historia incaica que presenta Sarmiento, el Inca Huiracocha aparece casado con dos mujeres: Mama Rondocaya y Curi Chulpa.<sup>692</sup> Un aparente problema en esta interpretación es el hecho de que al haberse propuesto una "estructura dual" para el pensamiento y la realidad andina, producto de la teoría "cualquier indicio" puede entenderse como la presencia de la dualidad. Sin embargo, la constante presencia de dos

---

<sup>691</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 1997.

<sup>692</sup> SARMIENTO, 1960, p. 229. Es necesario recordar también que tanto en la versión de Guamán Poma como en la de Fray Buenaventura de Salinas, el origen de los incas fue producto de los engaños de dos mujeres, Mama Huaco y Pilcosisa GUAMÁN POMA, 1993, pp. 64-67; SALINAS Y CÓRDOVA, 1957, pp. 14-15.

mujeres, actuando juntas desde los propios mitos de origen y hasta en las uniones efectuadas por el inca con mujeres de los grupos étnicos nos alejan de este problema para el caso de las coyas.

En ese sentido, una importante información sobre la existencia de la dualidad entre las coyas se presenta en el conjunto documental publicado por Espinoza Soriano en el que Francisco de Ampuero solicitaba el repartimiento de Huailas a través de los derechos de su mujer, Doña Inés Yupangue, debido a que este repartimiento había sido entregado por Huaina Cápac a Contar Huacho.<sup>693</sup> En este texto, resulta bastante significativo que se mencione que el inca tomó por esposas a dos mujeres de Huailas: Contar Huacho y Añas Colque. Al respecto, es necesario señalar que, si bien las probanzas son documentos cuya información es discutible debido a las características de su elaboración,<sup>694</sup> y es posible que Ampuero falseara la información sobre los derechos de su mujer, o exagerara el prestigio de Contar Huacho; no se debe perder de vista que en la base de la información presentada está el hecho de que el inca tome dos mujeres, lo que debió corresponder a la tradición andina.

Por otro lado, es necesario resaltar aquí que cuando Molina reseña la celebración del Inti Raimi menciona que se hacía un ritual en el que sacaban dos figuras de mujer llamadas *pallaayllo* e *incaayllo*

---

<sup>693</sup> ESPINOZA, 1987.

<sup>694</sup> Para una crítica a la publicación de estas probanzas y al estudio que las precede ver: PEASE: 1992a.

respectivamente,<sup>695</sup> las mismas que probablemente representen esta dualidad que se daba en torno a la figura de las coyas. Asimismo, otra de las informaciones que nos permiten pensar en esta idea, es la versión de lo sucedido tras la muerte de Atahualpa que nos ofrece Pedro Pizarro, quien manifiesta que luego de la ejecución, probablemente dentro de las exequias que se hicieron:

...auuiéndose ahorcado alguna xente y una hermana suya con algunas yndias, diciendo que yuan al otro mundo a seuir a Atauualpa, **quedaron dos hermanas que andauan haziendo grande llanto con atambores y cantando, contando las hazañas de su marido.**<sup>696</sup>

Claramente, se nota la presencia de dos mujeres que reclamaban ser las esposas de Atahualpa, las mismas que en el contexto de la muerte de éste, debieron corresponder a quienes se habían perfilado como las coyas, hanan y rurin respectivamente. Sin embargo, un tema por resolver es el hecho de que dos mujeres se relacionen con uno de los incas, en este caso, el Hanan. En ese sentido, anteriormente se ha abogado por la existencia de una probable cuatripartición entre las coyas, siendo éstas simplemente uno de los lados de la dualidad.<sup>697</sup>

---

<sup>695</sup> MOLINA, 1988, p. 40.

<sup>696</sup> PIZARRO, 1986, p. 42. El subrayado es nuestro.

<sup>697</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, pp. 139 y ss.

Al respecto, la idea de la cuatripartición como hipótesis de trabajo para el caso de las coyas la podemos notar en una de las informaciones que presenta Betanzos, en las que se puede notar el funcionamiento de una aparente diarquía entre las coyas en el contexto de la crisis sucesoria que originó la muerte de Huaina Cápac, cuando Ragua Ocllo y su hija Chuquihiipa a la hora que Huaina Cápac "nombró" señor a Huáscar, fueron encerradas para que ayunaran pues Chuquihiipa iba a ser la mujer principal de Huáscar, y cuando murió el inca y su cuerpo fue llevado al Cuzco ambas lo acompañaron.<sup>698</sup> Asimismo, otro pasaje donde notamos el funcionamiento de esta diarquía entre las coyas es el que hace referencia a la supuesta orden de Atahualpa de matar a la elite relacionada con Huascar, aunque solicitó que le traigan, junto con Huáscar, a su mujer y a su madre.<sup>699</sup> En este caso, es posible suponer que dentro del contexto de la guerra ritual entre los pretendientes a la borla exista también una coya por cada posible inca, y que finalmente quede convertida en tal, o en coya hanan, aquella que se había aliado con el inca triunfante.

Asimismo, la idea de la cuatripartición, como duplicación de la dualidad a partir de las coyas, puede apoyarse sobre todo en la existencia de la misma para los incas, por lo que se puede suponer que cada uno de los cuatro incas tenía una mujer o coya. Al respecto, es significativa la información que presenta Guamán Poma donde dentro de la organización

---

<sup>698</sup> BETANZOS, 1987, p. 201.

<sup>699</sup> *Ibidem*, p. 251.

cuzqueña que presenta, luego de elaborar las "biografías" de incas y coyas, añade interesantes datos "biográficos" sobre lo que define como "capitanes" y "señoras",<sup>700</sup> los mismos que son presentados como parte de la organización del poder incaico. En este sentido, al elaborar lista de "señoras" el cronista menciona la existencia de cuatro, las que se encuentran vinculadas con cada uno de los suyos,<sup>701</sup> hecho que, unido a una descripción de la población que habita en los suyos formando parte de la biografía de las mismas, nos podría indicar cierta estructura cuatripartita a este nivel de organización. Por otra parte, tres de las cuatro señoras mencionadas por Guamán Poma presenten en su nombre la partícula Cápac, la misma que como se ha destacado en varios estudios sobre el asunto se relaciona directamente con el poder. Además, dentro de la biografía de la "primera señora", Guamán Poma manifiesta que,

Esta señora y reina antes que fuese Inga y, después; fue muy bizarra y hermosa mujer y señora de Cápac Apo Guaman Chaua, segunda persona del Inga, fue de la casta de Yarouilca Allauca Guánoco, abuela del autor.<sup>702</sup>

Definitivamente, Guamán Poma atribuye cierta autoridad a esta señora, cosa que nos hace pensar en un rol político asignado a la probable coya

---

<sup>700</sup> GUAMÁN POMA, 1993, pp. 114-138.

<sup>701</sup> Las señoras que menciona el autor son: Cápac Guarmita Poma Gualca relacionada con Chinchaisuyo, Cápac Mallquima vinculada con Andesuyo, Cápac Umi Tallama asociada a Coyasuyo y Mallco Guarmita Tintama vinculada a Condesuyo GUAMÁN POMA, 1993, pp 133-138.

<sup>702</sup> GUAMÁN POMA, 1993, pp. 133 y 136.

urin. Ahora bien, aún cuando hemos abogado con anterioridad por esta idea, es necesario mencionar también que la existencia de dos coyas identificadas como esposas del inca por algunas fuentes, no necesariamente debe entenderse como una evidencia para la hipótesis de la cuatripartición. En este caso, podría también entenderse como parte de la argumentación del cronista en la construcción de la imagen de un inca tirano y polígamo. En este caso, nuestros informantes del siglo XVI habrían atribuido a un solo inca el matrimonio con las dos señoras que eran identificadas como coyas en la organización incaica. Sin embargo, en una organización con evidentes características duales y en la que claramente se ha identificado dos sectores independientes dentro de la élite: hanan y rurin, cada uno con un inca como cabeza de la parcialidad, lo más probable es que cada uno tuviese una esposa principal, identificada como coya.

Finalmente, lo que resulta también evidente para la figura de la mujer principal del Tahuantinsuyo es que, a partir de la lectura de las fuentes, el inca y la coya, en tanto autoridades arquetípicas, se comportaban como partes opuestas y complementarias de una misma dualidad, por lo que eran considerados *yanantin*, en tanto ambos constituían la pareja primordial del Tahuantinsuyo. Este hecho encuentra asidero no sólo en la dualidad religiosa que funcionaba entre el Sol y la Luna sino también en una serie de hechos como que el traslado del inca, dentro de determinados contextos, involucrara también el de la coya.

Además, así como en el contexto económico la pareja era considerada productiva, probablemente en el manejo del poder la pareja constituida entre el inca y la coya resulte también una unidad donde pese a ser opuestos, obviamente actuaban como complementarios.

Sobre este tema, resulta significativo el hecho de que, aún cuando se trata de una etnia norteña, el curaca de Cajamarca convocaba la mano de obra de sus parientes junto con su mujer,

... e se acuerda este testigo aver visto quando el dicho don Pedro yba a sus pueblos que llevaba consigo a la dicha Cosa Vanunchipac su mujer la llevaban en una amaca con munchas trompetas como señora principal e las otras yndias mançebas del dicho don Pedro llevaban chicha e maíz para dalles de comer... <sup>703</sup>

Asimismo, como se señaló anteriormente,<sup>704</sup> la presencia de la complementariedad entre el inca y la coya se puede rastrear a partir de los propios mitos de origen de los incas los mismos que, en todas sus versiones, nos ofrecen la imagen de la pareja interactuando a la hora de presentarnos el tema.<sup>705</sup> Incluso, Garcilaso menciona que un anciano tío de su madre le informó que la pareja primordial formada por Manco Cápac y

---

<sup>703</sup> AGI. Lima. 128,f,6v; curaca Don Pedro Angasnapon, segunda persona de las siete guarangas de Cajamarca. Citado por MARTÍNEZ, 1995, p. 56.

<sup>704</sup> HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, pp. 142 y ss.

<sup>705</sup> BETANZOS, 1987, p. 17 y GARCILASO, 1960, p. 28.

Coya Mama Ocllo Huaco, eran hermanos, hijos del Sol y de la Luna, al igual que los incas y las coyas.<sup>706</sup>

Complementa esta idea el hecho de que, dentro de los patrones funerarios incaicos, exista la tradición de guardar los cuerpos de los incas dentro del coricancha los mismos que, en opinión de Zuidema, estarían ordenados según ciertas jerarquías.<sup>707</sup> Asimismo, la información que nos presentan otros cronistas como Garcilaso y Fray Buenaventura de Salinas y Córdova hace posible la existencia de una costumbre similar para las coyas donde, a diferencia de los cuerpos de los incas, estarían ordenadas frente a la figura de la Luna, y no de la del Sol,<sup>708</sup>

A una mano y a otra de la figura de la luna estaban los cuerpos de las reinas difuntas puestas por su orden y antigüedad. Mama Ocllo, madre de Huayna Capac, estaba delante de la luna, rostro a rostro con ella, y aventajada de las demás por haber sido madre de tal hijo.<sup>709</sup>

---

<sup>706</sup> GARCILASO, 1960, p. 38.

<sup>707</sup> ZUIDEMA, 1989, pp. 199 y ss.

<sup>708</sup> GARCILASO, 1960, p. 114; SALINAS Y CÓRDOVA, 1957, p. 31. Hay que señalar que Garcilaso cuenta que antes de viajar a España, Polo de Ondegardo le mostró cinco cuerpos de los incas y dos de las coyas, siendo las mujeres Mama Runtu, la mujer de Huiracocha y Mama Ocllo madre de Huaina Cápac. Asimismo, al comentar la presencia de los cuerpos de Huiracocha y Mama Runtu menciona que "...es verisímile que los indios los tuviesen juntos después de muertos, marido y mujer, como vivieron en vida." GARCILASO, 1960, pp. 189-190.

<sup>709</sup> GARCILASO, 1960, p. 114.

De hecho, la información que presenta Garcilaso nos sugiere, además de un tratamiento preferencial para las coyas en los patrones funerarios y una correspondencia jerárquica con respecto a los incas, la idea de que, de la misma manera que el inca era considerado el Sol de la tierra, como vimos, la coya guardaría una relación similar con la Luna y con el mundo femenino.

## Capítulo 6

### Uso de la tierra y del espacio sagrado: la articulación del poder incaico

Como se viene sugiriendo a lo largo de este trabajo, existen, en las fuentes revisadas, evidencias razonables para considerar la influencia y poder de los linajes cuzqueños dentro de la estructura política incaica y negar, de esta forma, la idea de un inca todo poderoso a la cabeza de la organización cuzqueña. Lo demuestran tanto su participación en las decisiones políticas como su injerencia a la hora de elegir al nuevo gobernante y las alianzas que el inca necesitaba materializar con algunos de ellos, probablemente con los más influyentes, a través de la celebración de matrimonios con mujeres de la élite realizados, entre otras cosas, con el propósito de contar con el apoyo de determinados sectores de la nobleza.

Al mismo tiempo, llama poderosamente la atención la gran cantidad de recursos con que contaban los distintos miembros de la citada élite, situación que contrasta con el escaso acceso a los mismos que las fuentes señalan para el nuevo inca, escenario que lo obligaba a aliarse con los diferentes grupos del Cuzco, y con las élites fuera de dicha

ciudad, a fin de configurar su propio espacio de poder. En ese sentido, es necesario indagar acerca de la manera cómo se organizó el acceso a los recursos incaicos, dentro y fuera del Cuzco, en relación a los mecanismos que permitieron la consolidación del poder de la élite y la articulación del llamado Tahuantinsuyo. Al respecto, aparentemente, son los incas muertos, fundadores de los linajes de Cápac Aillu, los que estarían en el meollo del funcionamiento de estos mecanismos a través de la permanencia de los vínculos de parentesco que crearon mientras estuvieron vivos, y que eran mantenidos a la postre por sus familias. De ese modo, pese a la crisis que se debía enfrentar en cada proceso sucesorio, quedaba asegurada en los Andes la supremacía cuzqueña, siendo así posible que el nuevo inca construyera su propio espacio de poder, al mismo tiempo que ampliaba, o consolidaba, las fronteras de la influencia incaica. De hecho, solo de esta manera es que puede entenderse la permanencia incaica en el poder andino, dado que si asumiéramos que todos los vínculos con las etnias andinas se perdían con la muerte del inca, resultaría imposible asegurar la supremacía incaica en el área. Por ello, en este capítulo se intentará rastrear los diversos mecanismos que desarrollaron los incas para articular su poder en los Andes, los mismos que, como veremos en las siguientes páginas, integraban activamente a los linajes incaicos a través de un culto estatal,

bastante extendido, a los soberanos muertos, los fundadores de los linajes incaicos.

## 6.1 Los ancestros y la articulación del poder

Se ha mencionado ya el hecho de que el extremo cuidado que se prodigaba a los cuerpos de los incas muertos evidencia la importancia que cobraban para sus deudos. Sin embargo, la importancia del cuerpo del inca, así como el de la coya y otras autoridades andinas, no debe asociarse exclusivamente con rituales que implicaban un culto familiar de los muertos sino también con la idea de una suerte de poder que, para los hombres andinos, emanaba del propio cuerpo del soberano muerto, quien, convertido en ancestro, permitió a sus deudos, como veremos más adelante, mantener una importante cuota de poder y prestigio en el área andina. Definitivamente, el culto a los ancestros muertos era importante para su respectivo linaje y para la élite cuzqueña y era, además, extendido por la propia organización cuzqueña a toda el área andina como uno de los distintos mecanismos que posibilitaron la permanencia de los incas a la cabeza de los pueblos andinos.

Por esta razón, como en el caso de otras autoridades andinas, los ancestros incas momificados, debían, por ejemplo, ser trasladados en complejos rituales que involucraban su asilamiento del mundo, pues era necesario evitar que pisasen la tierra, dado que se pensaba que su

contacto con esta podría ocasionar verdaderos cataclismos.<sup>710</sup> Dentro de esta idea de sacralidad que rodeaba la figura de los cuerpos de los ancestros debe entenderse, por ejemplo, las constantes alusiones de los primeros testigos de la conquista acerca de que se guardaban cuidadosamente los cabellos y las uñas del gobernante a fin de fabricar con ellos los bultos o huauquis del soberano.

En ese sentido, es importante distinguir entre el ancestro momificado y los bultos del inca que se fabricaban incluso en vida del gobernante. Al respecto, según varias fuentes, se conoce que estando en Quito y luego de la celebración de una ceremonia que Betanzos vincula con la toma de la borla por parte de Atahualpa, éste mandó que se hiciera un bulto con sus uñas y cabellos, al que llamó *Inga Guauquin* (el hermano del inca) el mismo que, puesto en andas, fue enviado a Calcuchímac y Quizquiz para que los acompañara en la guerra y recibiera, en su nombre, el acatamiento de los vencidos.<sup>711</sup> Naturalmente, pareciera que la presencia del bulto se entendía como propiciatoria de la victoria. El propio Betanzos menciona también un "ídolo de las batallas" construido por Pachacútec, denominado *Cacha*, que fue llevado en andas a la guerra<sup>712</sup> y, como parte de los privilegios que Huaina Cápac otorgara a uno de sus parientes, habría estado el hecho de nombrarlo encargado

---

<sup>710</sup> Acerca de los distintos rituales de desplazamiento de las autoridades y divinidades andinas, ver: MARTÍNEZ, 1995.

<sup>711</sup> BETANZOS, 1987, pp. 220-221.

<sup>712</sup> *Ibidem*, p. 98.

del mencionado ídolo de las batallas.<sup>713</sup> Aparentemente, este bulto del inca, en este caso hecho con sus uñas y cabellos, simbolizaba su presencia, tema que se desprende, por ejemplo, del hecho de que aún cuando parece que se desconocía en el Cuzco la prisión de Atahualpa en manos de Pizarro, se celebraran ciertos rituales con su *huauqui* como menciona Betanzos:

... mandó Cuxi Yupangue que el bulto de Atahualpa que ellos llaman Ynga Guauqui que fuese puesto en cierta casa de la ciudad a quien todos reverenciasen y sirviesen en lugar de su señor....<sup>714</sup>

Aparentemente, mandarse construir un huauqui a partir de partes de su cuerpo, piedra, madera o metales preciosos era un privilegio exclusivo del gobernante. Como se ha mencionado, el bulto era considerado como una suerte de hermano ritual del inca<sup>715</sup> y servía como un símbolo de su presencia, sobre todo para ir a la guerra.<sup>716</sup> Según los informantes de Sarmiento de Gamboa, la tradición de elaborar estos bultos de los incas, había empezado con Manco Cápac, cuyo huauqui era el pájaro índi.<sup>717</sup> Asimismo, menciona también Sarmiento que los huauquis, en su mayoría encontrados por Polo de Ondegardo junto con el cuerpo o las cenizas de

---

<sup>713</sup> *Ibidem*, pp. 194-195.

<sup>714</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>715</sup> ZIÓLKOWSKI, 1997, p. 125.

<sup>716</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>717</sup> SARMIENTO, 1988, p. 63.

su respectivo inca, contaban con recursos, normalmente tierras, y les eran asignadas personas dedicadas a su cuidado.<sup>718</sup> Sobre el tema, en un trabajo dedicado exclusivamente al estudio de los huauquis de los incas, Alicia Alonso nos ofrece una lista de los mismos y llama la atención acerca de la correspondencia de sus nombres con los de algunos de los linajes incaicos, como aquellos fundados por Cápac Yupanqui, Inca Roca, Yahuar Huaca y Pachacútec.<sup>719</sup> Por esta razón, para esta autora, en tanto hermanos del inca, los huauquis serían considerados como un miembro más de su respectivo linaje. En ese sentido, habría que pensar también que los recursos de los que disponía el huauqui, estarían también controlados por los linajes cuzqueños.

Así, el cuerpo del inca, incluso en vida, era considerado poderoso para los hombres andinos dado que, como se ha señalado, estos huauquis se construían, aunque no exclusivamente, con partes del cuerpo del soberano. Una muestra adicional del evidente poder que generaba, para los hombres andinos, el cuerpo del gobernante, la encontramos en el caso de Huaina Cápac ya que, tras su muerte, su cuerpo fue disputado por Huáscar y Atahualpa. Así, aunque fue trasladado al Cuzco después del respectivo proceso de momificación y fue en dicha ciudad donde se realizaron sus exequias bajo la mirada de Huáscar, Betanzos menciona que, paralelamente, en Quito, Atahualpa realiza también un ritual

---

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. 65 y p. 127.

<sup>719</sup> ALONSO, 1990, pp. 95-96.

funerario para su padre. Habría que recordar aquí que, como señala Regalado,<sup>720</sup> parte de la consolidación de un candidato como inca estaba relacionada con la celebración de los funerales del gobernante anterior. Es nuevamente Betanzos quien nos trae más información sobre el tema y menciona que, a falta del cuerpo del padre, Atahualpa construye para la ceremonia en Quito un bulto “...de cierto pedazo de carne de su padre que él había dejado en sí cuando le adobaban para le llevar al Cuzco”.<sup>721</sup> Al parecer, por lo menos según los datos que ofrecen los informantes de Betanzos, se hicieron en Quito dos bultos de Huaina Cápac, uno que Atahualpa llevaría consigo y otro que debía quedar en dicho lugar y que debía recibir los mismos cuidados que los cuerpos de los incas que se guardaban en el Coricancha.<sup>722</sup> De ese modo, está claro cómo dentro de los planes de hacerse con el poder, Atahualpa debía contar con el cuerpo del padre. De hecho, el “pedazo de carne” con que se construye el primer bulto parece haber sido obtenido de forma deliberada. Sin embargo, al no existir indicios de qué procedimientos se utilizaron para obtenerlo, esta información podría entenderse como parte del interés de Betanzos en mostrar que Atahualpa contó con el bulto del padre. De cualquier manera, aun cuando no podamos verificar el dato, queda resaltada la importancia que tenía, para el sucesor, tener el bulto del

---

<sup>720</sup> REGALADO, 1996.

<sup>721</sup> BETANZOS, 1987, p. 209.

<sup>722</sup> *Ibidem*, p. 209.

gobernante anterior como parte del proceso de hacerse del poder. La noticia de la simultaneidad de bultos de Huaina Cápac, en Quito y Cuzco a partir de partes de su cuerpo, la había dado ya Francisco de Xerex en 1534 como llamó la atención Concepción Bravo, asociando el hecho como una suerte de precedente del mito de Incarrí.<sup>723</sup> En su redacción, Xerex afirma que el cuerpo de Huaina Cápac se quedó en Quito y que fue la cabeza la que se trasladó al Cuzco.<sup>724</sup>

De este modo, es sólo después de realizar los funerales de su antecesor, y de contar con su bulto, que Atahualpa puede asumir el poder, en la narración de Betanzos, a través de una ceremonia en la que Cusi Yupanqui, antiguo aliado de Huáscar pero luego el probable inca rurin de Atahualpa,

... hablando en lugar del bulto de Guayna Capac que allí  
estaba tomó la borla que así le tenían hecha y aderezada y  
así se la puso en la cabeza siendo presente muy muchos  
señores...<sup>725</sup>

---

<sup>723</sup> XEREX, 1985 nota 152, p. 119. Hay que mencionar que para la fecha de la edición de Xerex publicada en Historia 16 no había sido publicado aun el texto completo de Betanzos.

<sup>724</sup> “El Cuzco viejo dejó por señor de la provincia de Guito, apartada del otro señorío principal, a Atabaliba, y el cuerpo del Cuzco esta en la provincia de Guito donde murió, y la cabeza llevaron a la ciudad del Cuzco, y lo tienen en mucha veneración....” XEREX, 1985, p.119. Adicionalmente, es necesario mencionar que Alonso de Borregán también menciona el hecho, afirmando que el inca Atahualpa hizo enterrar las entrañas de su padre en Quito en un acto que evidentemente debe asociarse como la celebración de las exequias de su padre las mismas que, como vimos anteriormente, constituían una de las obligadas celebraciones de quien se convertiría en el inca reinante. BORREGÁN, 1948, p. 84.

<sup>725</sup> BETANZOS, 1987, p. 220

Resulta pues evidente el poder que emana del cuerpo del inca, y el de sus bultos, tanto en vida como después de muerto, el mismo que estaba estrechamente asociado con el poder y prestigio de su respectivo linaje en tanto eran sus descendientes quienes lo cuidaban y exhibían en las distintas ceremonias cuzqueñas a las que asistían los soberanos muertos.

Por otra parte, una cuestión a tomar en cuenta a la hora de intentar entender la organización del Tahuantinsuyo es el tema de la articulación del poder en los Andes tras la muerte del inca. En este sentido, en una organización basada en las relaciones de parentesco que establecía el gobernante de manera directa a través de la celebración de varios tipos de matrimonios, interesa preguntarse por la existencia de mecanismos que permitían el mantenimiento del poder cuzqueño durante el proceso sucesorio, el mismo que, como vimos, podía ser bastante largo. Al respecto, llama poderosamente la atención que las diversas fuentes disponibles presenten diversos episodios en los que, por ejemplo, como parte del contexto de las guerras entre Huáscar y Atahualpa, se realizan violentos combates en los que participaron miles de hombres. En ese sentido, al tratarse de un tiempo en el que aun no se había definido la sucesión de Huaina Cápac, una pregunta por resolver es ¿cómo consiguen los mencionados rivales estos ejércitos, dado que los mismos debían de ser convocados por mitas, y el reclutamiento de gente era posible únicamente luego de que el inca quedaba convertido en

"pariente" de aquellos a quienes convocaba? Evidentemente, al no haberse definido la sucesión, no había sido posible que Huáscar o Atahualpa intercambiaran mujeres con los curacas andinos a fin de actualizar las alianzas cuzqueñas y poder luego, por ejemplo, convocar ejércitos. Por ello, es posible entonces asumir que tanto Huáscar como Atahualpa debieron haber recibido apoyo de distintos sectores de la élite cuzqueña a fin de poder conformar los ejércitos con los que las fuentes los asocian. En ese caso, cabría preguntarse si los distintos linajes cuzqueños mantenían de algún modo las alianzas que había realizado su ancestro y por lo tanto estaban en condiciones de convocar mitas, y ejércitos, o si en el caso de Huáscar y Atahualpa, la posesión del cuerpo de Huaina Cápac les permitía este derecho y por eso la disputa del mismo, y la construcción del bulto del padre realizada por Atahualpa.

En ese sentido, resulta obvio que la sola posesión del cuerpo del inca no debió ser suficiente para convocar mitas sino que ésta sería, en todo caso, el reconocimiento de una condición de liderazgo. Adicionalmente, aun cuando las fuentes no mencionan directamente el hecho de que sean los linajes incaicos los que asumían, en nombre del inca, la convocatoria de energía laboral entre los aillus andinos, las numerosas referencias acerca de que era el sapan inca el encargado de convocar mitas nos permiten suponer que, al ser materialmente imposible que el inca se desplazara por los Andes para hacer estos

llamamientos, debió existir algún mecanismo que permitiera tanto dichas convocatorias como la difusión de la idea de que quien las hacía era precisamente el inca. De esta manera, bien podría pensarse en que la convocatoria de energía en los Andes era realizada a nombre del inca a través del traslado de sus diferentes huauquis y por eso los linajes incaicos tendrían la posibilidad de reclutar mano de obra. Sin embargo, hasta donde llegan las investigaciones, por ahora esta no es sino una suposición que es necesario explorar en el futuro.

## 6.2 Los linajes cuzqueños y el poder de la élite

Con miras a analizar los alcances, y los límites, del poder de la élite cuzqueña en la organización estatal incaica es necesario presentar brevemente las características de la expansión del Tahuantinsuyo dado que, aparentemente, parte del poder de la misma está estrechamente relacionado con el mantenimiento de los lazos de parentesco que había establecido su fundador con las poblaciones asociadas al poder cuzqueño, siendo este, es decir el parentesco, uno de los mecanismos de expansión.

Al respecto, se sabe por ejemplo que, como parte de su establecimiento en el poder, el nuevo inca debía renovar las alianzas existentes con los grupos étnicos además de preocuparse por ampliar el poder del Cuzco en los Andes vinculando a otras etnias a la red de poder del llamado Tahuantinsuyo. En ese sentido, la expansión incaica, registrada en las crónicas principalmente desde el gobierno de Pachacútec, no fue hecha sobre la base de un único modelo, y parece que los señores del Cuzco prefirieron siempre el establecimiento de una alianza antes del inicio de un enfrentamiento violento. Sin embargo, aún cuando es claro que algunas etnias fueron sometidas gracias a acciones bélicas<sup>726</sup> y que otras aceptaron, por la razón o por la fuerza, convertirse en aliadas del Cuzco, las intenciones de los cronistas, visiblemente orientadas a sustentar la

---

<sup>726</sup> Para un análisis de las conquistas incaicas y del tipo de relación entre el Cuzco y los aillus, ver: BEN-ARI, 1998.

tiranía incaica o a enfrentarse a esta idea ofreciendo una imagen idílica del Tahuantinsuyo, no han permitido establecer un claro patrón al respecto.<sup>727</sup>

Evidentemente, las alianzas con los aillus andinos se establecían cuando su incorporación a la organización incaica se había realizado de forma pacífica y, según Ziolkowski, también cuando la aceptación del poder cuzqueño se había producido después de una primera batalla y no había sido necesario un segundo enfrentamiento militar.<sup>728</sup> Al respecto, aunque la afirmación de Ziolkowski resulta bastante relativa pues es difícil precisar cuánto duró un asedio y cuántas batallas hubo en un proceso de conquista, al margen de las evidentes consecuencias que traía el tipo de incorporación de un grupo al poderío de los incas, se sabe que era necesario renovar las alianzas y consolidar las conquistas luego de cada proceso sucesorio por lo que, como se ha visto muchas veces en las fuentes, aparecen diferentes incas conquistando a los mismos aillus en épocas diferentes, e incluso algunos de los últimos incas se encontraban conquistando tardíamente los alrededores del Cuzco.

Por otra parte, se sabe también que, dentro del sistema de establecimiento de alianzas, el inca intercambiaba mujeres con los curacas andinos con miras a renovar o establecer vínculos de parentesco. Así, el

---

<sup>727</sup> Insertado en la tradición toledana, es claro por ejemplo que Pedro Sarmiento de Gamboa presenta a los incas como tiranos con miras a justificar la presencia española en el territorio andino y a enfrentarse a la leyenda negra. Paralelamente, el Inca Garcilaso ofrece una imagen absolutamente opuesta a la de Sarmiento en la que el Tahuantinsuyo no tendría incluso nada que envidiar al Eden.

<sup>728</sup> ZIÓLKOWSKI, 1997, pp. 225 y ss.

inca se casaba con la hija o hermana del curaca y, a su vez, entregaba a éste una mujer cuzqueña, probablemente una aclla como se ha analizado en el capítulo anterior. De esta manera, se permitía el funcionamiento de un sistema organizado bajo las pautas de la reciprocidad y donde las relaciones económicas requerían necesariamente que las partes involucradas se reconocieran como parientes antes de poder interactuar.<sup>729</sup> Adicionalmente, y como se ha mencionado ya, existen algunas evidencias, que además concuerdan con las tesis de la dualidad andina, respecto a que el inca se casaba con dos mujeres de cada grupo étnico, como en el caso de los matrimonios celebrados entre Huaina Cápac y dos mujeres de Huailas, Contarguacho y Añas Colque.<sup>730</sup>

Acerca de la realización de ciertas conquistas pacíficas en la época incaica, veamos la información que, sobre el tema, dieron los quipucamayocs incaicos a Vaca de Castro en la primera década del siglo XVI. En ese sentido, al otorgar información sobre las conquistas realizadas por Huiracocha, el octavo inca en el citado documento, se informa que:

...envió sus embajadores a Chimo Cápac, Señor de los Llanos, que luego, vista su embajada, le saliese a le

---

<sup>729</sup> Sobre el matrimonio del inca con las hijas o hermanas de los curacas, ver: PEASE, 1992a, p. 112. Asimismo, un análisis del “intercambio” de mujeres entre los incas y los curacas en: HERNÁNDEZ ASTETE, 2002a, pp. 91-96.

<sup>730</sup> Como se reseñó en el capítulo anterior, el matrimonio entre el Huaina Cápac y las mujeres de Huailas se desprende de unas probanzas publicadas por Waldemar Espinoza Soriano: ESPINOZA, 1976.

dar la obediencia y reconocerle por Señor con todas las provincias que tenía debajo de su señorío, con sus dones presentes, y haciéndolo al contrario, le entraría a le conquistar y hacerle guerra cruel, como se lo tenía mandado el Sol su padre, e no dejar ninguno con vida. Chimo Cápac, vistos los embajadores de Virachocha Inga, recibió grande turbación y temeridad, visto el sonido y fama tan temerario, que como hijo del Sol, y favor suyo conquistaba y señoreaba toda la tierra, haciendo guerra cruel. El Chimo Cápac, que no estaba hecho ni ejercitado en guerras, que nunca la había tenido, con la turbación, luego le reconoció por Señor, dándole la obediencia y le envió sus embajadores con sus dones y presentes, y le envió veinte mujeres doncellas, y collares de piedras finas de esmeraldas y de turquesas y chaquiras de almejas y ropa y cosas que en su tierra había, haciéndose su vasallo como a hijo del Sol. Viracocha Inga, vista su humildad y términos, no le removió el señorío, antes le amparó en él....<sup>731</sup>

---

<sup>731</sup> QUIPUCAMAYOCS, 1920, p. 16.

Resulta evidente en la referencia anterior que el inca estaba dispuesto a atacar al reino chimu a fin de integrarlo a la red incaica, y que el jefe de los mismos – el Chimo Cápac– al ver el poderío incaico prefirió la alianza antes que la derrota por lo que ofreció presentes al inca, los que fueron aceptados por Huiracocha quien, además, “Al Chimo Cápac, haciéndole merced, le envió muchas dádivas de muchas cosas y mujeres....”.<sup>732</sup> De esta manera, al parecer, tanto por la referencia a las mujeres entregadas por el curaca chimu al inca, como por las que Huiracocha entregó a este, se estaban intercambiando mujeres y estableciendo relaciones de parentesco. Asimismo, en otro momento descrito por el mismo documento, esta vez haciendo referencia a las conquistas de Pachacútec, luego del sometimiento, por la fuerza, de chancas, chichas, diaguitas y muchos otros pueblos más, los quipucamayocs hacen referencia a ciertas conquistas pacíficas realizadas por Pachacútec, por lo que afirmaban que: “... lo que no podía por armas y guerra, los trajo a sí con sus halagos y dádivas, que fueron las provincias de los Chunchos y Mojos y Andes”...<sup>733</sup>

Queda pues evidenciada, por las referencias mencionadas, la realización de alianzas con los curacas andinos que establecieron los gobernantes del Cuzco con miras a asegurar su poder en el área. Al mismo tiempo, parecería que el inca prefería el sometimiento voluntario

---

<sup>732</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>733</sup> QUIPUCAMAYOCS, 1920, p. 19.

de las etnías andinas dado que implicaban menor esfuerzo para el Cuzco. Por esta razón, en un documento anónimo proveniente del Archivo General de Indias publicado originalmente por José Toribio Medina y luego por Horacio Urteaga, se afirma que Cápac Yupanqui:

... en llegando a una provincia enviaba sus mensajeros diciendo que no pretendía ninguna cosa más de los tener en razón y defenderles de quien mal les hiciese [...] a todos los señores que le salían en paz hacía mercedes, mandando que en memoria de aquella obediencia que le habian dado, le hiciese toda la provincia una casa junto edificasen para él...<sup>734</sup>

Asimismo, en otro momento, el citado documento, esta vez refiriéndose a las acciones de Inca Yupanqui, dice sobre las mencionadas conquistas pacíficas:

... como ellos vieron la pujanza del inga Yupanguí y el buen medio y modo y forma con que los atraía a la gente, que era con dádivas, sin pedir ni ranchar, sino que a los que primero le salían a rescibir hacía más, y así todos acudían.<sup>735</sup>

De esta manera, sin negar por cierto la realización de violentas batallas dentro de las conquistas incaicas, se realizaron conquistas pacíficas en

---

<sup>734</sup> URTEAGA, 1920, p. 59.

<sup>735</sup> *Ibidem*, p. 65.

las que los aillus andinos cedían ante el poderío incaico y que, en la mayoría de los casos, como se viene comentando, involucraban un intercambio de mujeres entre el inca y los señores étnicos a través de los que se establecían relaciones de parentesco. Al mismo tiempo, dadas las características de la economía andina e incaica que se reseñaron en el segundo capítulo de este trabajo, es posible suponer que el Tahuantinsuyo diferenciara su carga tributaria entre los distintos aillus sometidos según el tipo de incorporación que se había realizado. Sin embargo, aun no es posible obtener certezas acerca de que la conquista pacífica implicara menor presión económica de parte del Cuzco. En este sentido, lo único que se puede saber con cierta certeza es que no existió una tributación equivalente entre los distintos aillus.

Ahora bien, se sabe que solo después de que era establecida la alianza entre el inca y el curaca se podía acceder a la mano de obra de los parientes dentro del sistema de la reciprocidad, la misma que, al involucrar al Estado, requería una organización más compleja que ha sido denominada redistribución.<sup>736</sup> Recordemos asimismo que para acceder a esta energía laboral era necesario convocarla, y que esta convocatoria se hacía siempre a través de una suerte de "ruego" que necesariamente estaba acompañado de la entrega de "dones" por parte del inca. Es por esta razón que en las fuentes aparece con frecuencia la imagen del inca como un personaje que

---

<sup>736</sup> Sobre la reciprocidad y la redistribución entre los incas, ver los trabajos de Murra, Harris y Noejovich citados en la bibliografía.

constantemente repartía bienes dentro de una práctica que precedía cualquier convocatoria de energía laboral: tejido de cumbi, coca, maíz, chicha o incluso mujeres. Y es que se entiende que durante el dominio incaico, por lo menos, la entrega de mano de obra al Estado a través de la mita, no se hacía bajo ningún tipo de regularidad, como informaron a Íñigo Ortiz de Zúñiga los pobladores de Huánuco visitados en 1562, cuyas respuestas fueron publicadas por John Murra en 1967 y 1972.<sup>737</sup>

Sobre el poder que pudieron mantener los linajes incaicos a través del mantenimiento de las alianzas que había establecido su fundador, destaca en la información existente en la visita a León de Huanuco el hecho de que, dentro de las respuestas de lo que se había entregado al inca, probablemente dentro de las obligaciones de la mita, los curacas incluyeran informaciones referentes al cuidado de los cuerpos de los soberanos muertos:

... Más para la guarda del cuerpo de Topa ynga Yupangue

después de muerto ciento cincuenta indios a la continua [....]

---

<sup>737</sup> ORTÍZ DE ZÚÑIGA, 1967. En los documentos de la visita a Huanuco encontramos, como se mencionó en el segundo capítulo, lo que probablemente constituya la información más representativa de lo que se conoce como la mita incaica. Un documento proveniente del Archivo General de Indias que data de 1549 y da cuenta de la visita a ciertos pueblos de Huanuco realizada por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida. En el texto, destaca la declaración de los curacas de Conchumayo: Paucora Huaman, Querín y Xulxa Cóndor, quienes respondieron a los visitantes sobre el "tributo" que habían dado a los incas a través de la lectura de un quipu donde habían consignado rigurosamente lo que habían entregado. Se puede notar, en la declaración de los curacas, cómo la mita involucraba solamente entrega de mano de obra, la misma que estaba destinada tanto a la realización de tareas permanentes como la construcción en el Cuzco o al trabajo agrícola y a tareas eventuales como la de acompañar al inca a cazar. Adicionalmente, resulta evidente en el documento que, acompañar al inca a la guerra era considerado también una mita.

Más para la guarda del cuerpo de Guanacava después de  
muerto veinte indios...<sup>738</sup>

En este caso, se sabe que los datos presentados forman parte de una serie de tareas que los huanuqueños habían realizado, en forma de mita, a petición del Estado cuzqueño, y que habían registrado en sus quipus. En ese sentido, no resulta extraña la información existente sobre gente dedicada al cuidado de la momia de Túpac Inca, pues es evidente que sus descendientes tuvieron el tiempo suficiente para reinstalar las relaciones de parentesco con el Cuzco y, por lo tanto, convocar mitas para el cuidado del cuerpo de Túpac Inca. Sin embargo, llama poderosamente la atención el hecho de que se registre, en 1549, una convocatoria de energía destinada al cuidado del cuerpo de Huaina Cápac pues aún cuando se trate de una convocatoria reciente, resulta evidente que, dado que la presencia española en los Andes frustró la consolidación del poder de los descendientes de Huaina Cápac, es poco probable que Huáscar o Atahualpa hayan convocado a estas mitas destinadas para el cuidado de la momia de su padre, sobre todo si atendemos a la información que se viene comentando acerca de la desestabilización de la red incaica tras la muerte del gobernante, y la necesidad del nuevo inca de crear su propio espacio de poder. Asimismo, la propia visita de Huanuco registra la existencia de yanapas al servicio de los incas anteriores, por ejemplo, ciento cincuenta

---

<sup>738</sup> ORTÍZ DE ZÚÑIGA, 1967, vol., 1. pp. 306-307.

para el caso de Huaina Cápac. Por esta razón, las múltiples referencias que se pueden encontrar en el documento mencionado sobre gente dedicada al cuidado del cuerpo de los incas anteriores permiten suponer que fueron los miembros de la élite cuzqueña quienes se beneficiaban del trabajo de estos yanaconas y que, por ejemplo, fueran los descendientes de Huaina Cápac quienes convocaran la mita destinada al cuidado del cuerpo de su ancestro fundador. En ese sentido es que, de acuerdo a estas informaciones, se puede deducir que la élite cuzqueña tenía acceso a la mano de obra de las poblaciones aliadas, y que incluso podían convocarla dado que, de algún modo, los linajes incaicos eran depositarios de las alianzas que habían establecido sus fundadores. Cabe señalar además que, en la fecha de la visita todavía había una élite vigente en el Cuzco y Vilcabamba. Es solo de esta manera que podríamos entender la forma en que la élite cuzqueña conseguía la mano de obra necesaria para el trabajo de las tierras a las que tenían acceso ya en la época colonial.

Adicionalmente, un tema por resolver, como se ha visto anteriormente, es el que se refiere al ritual de convocatoria de mitas, dado que, aparentemente, era necesario que fuera presidido por el propio inca; por lo menos las fuentes nos lo dejan entender de esa manera. En ese sentido, como se ha señalado, nada de extraño tendría que estos rituales fueran realizados por miembros de la élite, "a nombre del inca", e incluían, además de los consabidos "repartos" de excedentes y el "ruego" ritual, una

activa participación de los huauquis de los incas, y quizás también de las momias de aquellos que estaban muertos a la fecha de la convocatoria. Es solo de esa manera que nos podemos imaginar las constantes convocatorias de mitas que debió demandar una organización como la cuzqueña al ser materialmente imposible que el inca pasara todo el año recorriendo los más de cuarenta mil kilómetros de caminos en búsqueda de la mano de obra andina. Por ello, se puede deducir que los huauquis de los gobernantes podían realizar esta tarea y que, en determinados casos, los bultos de los incas anteriores estaban también asociados con este tipo de convocatorias, probablemente en los casos en los que su respectivo linaje tuviera una relación directa con el aillu convocado. De ese modo se puede entender la eficacia incaica en la convocatoria de mitas, las mismas que debieron ser bastante frecuentes y, sobre todo, absolutamente concertadas y planificadas debido al tipo de organización económica que manejaron, carente de un sistema de mercado, y donde era impensable, por ejemplo, adquirir un recurso. Contrariamente, los recursos debieron preverse con la suficiente antelación a fin de atender las múltiples necesidades que se podían presentar, de allí la gran importancia de las mitas y, claro está, de su eficiente sistema de depósitos.

Por otra parte, como se ha venido mencionando, era necesario que cada inca "reconstruyera su propio Tahuantinsuyo" a través de las actualización de relaciones de parentesco y de la consolidación o

ampliación de las conquistas. Es necesario recordar también que las fuentes son claras sobre el hecho de que el inca no “heredaba” nada de su antecesor por lo que debía lograr su propio acceso a los recursos. De esa manera, resulta evidente que las familias cuzqueñas organizaban su poder a través del mantenimiento de las alianzas conseguidas por su fundador o apelando a su prestigio, y que eran precisamente ellas quienes mantenían vigente la supremacía cuzqueña durante la crisis que acompañaba a cada proceso sucesorio. Pensar de otra manera implicaría la inexistencia de patrones de actualización de alianzas y la existencia de un sistema caótico, impensable por cierto en una organización como la incaica que, como vimos, controlaba una población de cerca de diez millones de personas, distribuidos en los territorios de cinco naciones latinoamericanas contemporáneas y con una red de caminos de cerca de cuarenta mil kilómetros. Al mismo tiempo, disponer de energía a través de la convocatoria de mitas permitía a los linajes cuzqueños negociar mejor su permanencia en el poder pues podrían contar, entre otras cosas, con los ejércitos necesarios para apoyar a uno de los candidatos en los enfrentamientos armados que se producían en los contextos sucesorios. En ese sentido, debemos recordar que las crónicas mencionan que buena parte del poder que consigue Inca Yupangui para derrotar a los chancas tras el abandono del Cuzco por parte del Inca Hiracocha e Inca Urco, provenía de sus parientes.

De esta manera, coincidiendo con lo planteado por Regalado,<sup>739</sup> la aparente crisis generada a la muerte de un inca debe entenderse solo como un momento de reestructuración de la élite y de la presencia de cambios radicales en la organización del poder cuzqueño, pero no como una destrucción del orden establecido por los incas, pues las relaciones del Cuzco con las autoridades étnicas estaban garantizadas por los linajes cuzqueños.

Por otra parte, además del acceso a la mano de obra de los aillus aliados, los linajes incaicos contaban también con acceso a recursos específicos, básicamente tierras. Anteriormente, en el tercer capítulo, se ha analizado el acceso a ellas por parte de las panacas en el Cuzco y sus alrededores. Evidentemente, dada la relación ritual que establecieron los habitantes andinos con la tierra, en tanto esta era considerada un ser sagrado, incluso con nombre propio, hizo que entendamos la inexistencia de la noción de propiedad de la tierra y que las vinculaciones que las fuentes mencionan de determinados espacios agrícolas con los linajes cuzqueños sean entendidos como el compromiso de las cosechas con determinados usos, en este caso el sostenimiento de las llamadas panacas.<sup>740</sup> De manera adicional, la información que se encuentra en la documentación hace suponer que los linajes incaicos accedieron a tierras (o más bien a su uso) incluso fuera del área cuzqueña tal como sugiere, por

---

<sup>739</sup> REGALADO, 1987.

<sup>740</sup> Este tema se discutirá con detalle más adelante.

ejemplo, la información que proporciona la denominada Relación de Chíncha de 1558.<sup>741</sup>

En este caso, según el citado manuscrito, fue Cápac Yupanqui quien vinculó por primera vez a los pobladores de Chíncha y sus alrededores a la red de poder del Tahuantinsuyo, por lo que ellos,

Le hizieron luego una casa que esta conosçida en este valle que se llama Hatuncançha y le señ(a)laron mugeres y yanaconas y chacaras.<sup>742</sup>

El mismo documento registra inclusive la reorganización de las relaciones de esta población con los señores del Cuzco tras la llegada de Túpac Inca Yupanqui, a quien los informantes de Chíncha le atribuyen la división de la zona en dos parcialidades (hanan y lurin) e informaron a su vez a los visitantes españoles cómo Túpac Inca había ordenado que “le hiziesen casa en cada valle y le señalasen chacaras y le diesen mugeres”.<sup>743</sup> Al mismo tiempo, resulta también evidente en la información de la documentación de Chíncha que los linajes cuzqueños contaban, a la muerte de su fundador, con los recursos que éste había conseguido. Así, se menciona que Túpac Inca no tomó lo que era de Cápac Yupanqui, sino que:

---

<sup>741</sup> El manuscrito conocido como la Información de Chíncha (B.U.S. Ms. 1796), se encuentra, desde 1954, en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca luego de que fuera trasladada de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid en el contexto del séptimo centenario de la Universidad Salmantina. CRESPO, 1974, p. 91.

<sup>742</sup> CASTRO Y ORTEGA MOREJÓN, 1558, p. 93.

<sup>743</sup> *Ibidem*, p. 94.

Mando q(ue)l serviçio que era de su padre asy mugeres  
yanacon(a)s y chacaras como todo lo dem(a)s se  
estuviese en pie e le sirviesen como quando era bibo.<sup>744</sup>

Resulta pues evidente que, por lo menos para el caso de Chíncha, la información nos lleva a pensar en un sistema en el que cada inca buscaba asociar recursos con su respectivo linaje y mantener, seguramente por las presiones provenientes de la élite, los recursos de su antecesor. En ese sentido, una situación similar es descrita cuando se da cuenta del gobierno de Huaina Cápac, pues se afirma que se le asignan casas, tierras y mujeres en “todo el reyno”, pero que éstas no eran las que anteriormente habían poseído sus antecesores pues:

...tenian por punto de (h)onrra de no tomar no servirse  
de muger ni chacara ni criado ni de cosa que (h)oviese  
sido de sus padres sino que en todos los valles se lo  
(h)avian de dar y si se tardaban los cristianos todas las  
chacaras y mugeres y yndios fueran del sol y de los  
yngas y de sus hermanas y de las guacas que todos  
estos tenian serviçio y casas y chacaras cada uno por  
sy.<sup>745</sup>

Obviamente, resulta difícil imaginar a los pobladores andinos justificando de esta manera la presencia española en el Perú al sugerir que es gracias a

---

<sup>744</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>745</sup> *Ibidem*, p. 95.

esta que se evitó que los incas del Cuzco se hicieran con todos sus recursos. Esta información sugiere más bien la intervención de los visitantes en el manejo de las informaciones que recibieron con miras a construir una conveniente imagen de los conquistadores como salvadores de los hombres andinos a fin de justificar su presencia. Sin embargo, resulta también evidente, en la información estudiada, la identificación de un patrón andino que basaba su poder en las relaciones de parentesco creadas por cada uno de los sapan inca, y en su mantenimiento por parte de los grupos de élite. Evidentemente, un sistema de esta naturaleza requería de la constante creación de recursos y de la búsqueda de los mecanismos de poder que posibilitaran ejercer su dominio en regiones densamente pobladas con el propósito de afianzar y mantener su poderío en los Andes.

Según el propio documento, eran los pobladores de la zona quienes se encargaban de labrar las tierras “asignadas” a cada uno de estos incas, así como de trabajar en las tareas que el gobernante cuzqueño solicitaba, situación que puede entenderse a partir de las probables convocatorias de mitas por parte de la élite realizadas en "nombre" del fundador y ritualizadas a partir de un supuesto "ruego" de la momia o huauqui del gobernante muerto. Una vez más, la información hace referencia a que estos trabajos se realizaban para cada uno de los incas que se menciona en el documento:

Por manera quel servicio de yanacon(a)s y mugeres del primer ynga que fue Capa Yupangue se ocupavan en hazer labrar las chacaras d(e)ste y hazer ropa y chicha y todo lo demas que le hazian siendo bibo y le daban de comer y le echavan chicha y de la ropa le quemavan p(ar)te della e p(ar)te della estava en deposito pa(ra) quien mandava el a quien dexaba cargo y lo mismo hazian al segundo Topa Ynga Yupangue y lo mismo a Guayna Capa y esto es asy por(ue)l dia de (h)oy esta como (h)emos d(ic)ho todo conoçido y (h)ay criados y mugeres d(e)stos que tienen noticia dello.<sup>746</sup>

Es claro que lo dicho en la *Relación* hace referencia a una época posterior a la muerte de Cápac Yupanqui debido a que se señalan actividades relacionadas con su culto después de muerto tales como derramar chicha y quemar ropa. Además, se ofrece también información acerca de las obligaciones simultáneas de los pobladores de Chíncha para con los tres incas mencionados, o con sus familias. Es en este sentido relevante que se mencione que una parte de la ropa elaborada para Cápac Yupanqui era quemada, mientras que otra era puesta en depósitos a los que podían acceder quienes estaban a cargo de su cuidado. Recordemos en ese sentido que, como vimos en el tercer capítulo, los muertos eran

---

<sup>746</sup> *Ibidem*, p. 96.

alimentados y vestidos y que, asimismo, muchas de las cosas que les eran ofrecidas tenían que ser quemadas en tanto los muertos se alimentaban y, seguramente también se vestían, con las emanaciones provenientes de las cosas que eran quemadas. Por otra parte, en relación a la ropa puesta en los depósitos, no es precisa la información disponible sobre si estos depósitos estaban en manos de la panaca de Cápac Yupanqui, o del nuevo inca, aunque parecería que, una vez más, se trataba de un privilegio de los familiares del inca muerto. En ese sentido, habría que recordar la importancia de los tejidos en los Andes<sup>747</sup> tanto por su consumo en los rituales como por el hecho de que eran considerados una pieza fundamental en los repartos que precedían cualquier convocatoria de mano de obra dentro de la redistribución organizada por los gobernantes del Cuzco. Así, el hecho de disponer de depósitos de ropa incrementaría el poder del linaje de Cápac Yupanqui dado que le permitiría convocar mitas, incluso de guerra, no solo entre los pobladores de Chíncha sino en todos aquellos lugares donde tuvieran parientes, información que concuerda con la estrecha relación entre parentesco y riqueza que existía en los Andes.<sup>748</sup>

Además de estos recursos identificados con lo que se entregaba a determinados incas y que, a su muerte, probablemente estuvieron

---

<sup>747</sup> Ver: MURRA, 1975, pp.145-170.

<sup>748</sup> Como se ha comentado ya, para los hombres andinos, la riqueza estaba asociada a disponer de una amplia parentela, mientras que la pobreza era sinónimo de orfandad. Prueba de ello es que en los diccionarios quechuas coloniales se identifica la palabra *huacha* asociada con ambos criterios.

manejados por sus respectivos linajes, los informantes de Chíncha dan cuenta también de recursos, principalmente tierras y trabajo, destinados para el Cuzco, el Sol y "las huacas", probablemente la de Huanacaure. Asimismo, resulta bastante evidente en la información del manuscrito de Chíncha que estos servicios se hacían de manera adicional a aquellos que se realizaban en beneficio de los incas anteriores. Así, dentro de lo que se daba al inca, entendido como el gobernante de turno y por tanto como el que lideraba la élite cuzqueña, se menciona que:

...se las beneficiaban los vezinos atunrun(a)s aliend(e) de las q(ue) tenían señaladas pa(ra) los dem(a)s yngas sol y guacas y el fruto que d(e)stas coxia se ponía en depositos y dello se llevaba al Cusco e a Xavxa e a Pachacama o donde les mandavan sin que en esto (h)obiese ley determinada.<sup>749</sup>

Resulta entonces evidente que dentro de las obligaciones de los pobladores de Chíncha para con el Cuzco estaban aquellas que tenían como beneficiarios a los incas anteriores a través de sus linajes, así como con el inca de turno, y por tanto, con la organización cuzqueña en su conjunto, incluyéndose el Sol y las huacas. En ese sentido, faltaría dilucidar el poder que ejercían entonces los encargados del culto tanto del Sol como de las mencionadas huacas a través de los recursos que se les asignaban. Sin

---

<sup>749</sup> CASTRO Y ORTEGA MOREJÓN, 1558, p. 101.

embargo, no quedan dudas sobre el control que ejercían los linajes incaicos en las poblaciones que se adscribían a la red del poder incaico. Por esta razón, se deben entender las informaciones acerca de la crisis que sucedía a la muerte del inca como reorganizaciones del poder cuzqueño y no como una pérdida total del control sobre el área andina, pues parece que lo que se perdía era únicamente el control directo del gobernante sobre las etnias. Por ello, al parecer, el sistema estaba estructurado para permitir conservar el poder del Cuzco en los Andes a través de las relaciones de parentesco que mantenían los linajes cuzqueños con las etnias andinas, y que eran sostenidas sobre la base del culto a los ancestros.

Adicionalmente, en la Relación de Chíncha queda también claro cómo los vínculos entre los distintos linajes incaicos y las poblaciones andinas, que permitían además el sostenimiento del poder cuzqueño en los Andes, eran fortalecidos por el nuevo gobernante pues, como se ha mencionado, fue precisamente Túpac Yupanqui quien “ordenó” que se mantuvieran los privilegios de su antecesor en la zona. Y es que resulta evidente también que el vínculo con los linajes cuzqueños debía ser actualizado constantemente, y que sólo la renovación de las alianzas por el nuevo gobernante podría mantener estos privilegios. Sin embargo, los privilegios de los distintos linajes cuzqueños fuera del Cuzco eran también los que permitían el acceso del poder incaico frente a los distintos aillus, prueba

de ello es que el registro de incas que aparece en el manuscrito de Chíncha obviara mencionar a Inca Roca, Yahuar Huaca, Huiracocha y Pachacútec, dando la impresión de que Túpac Inca fuera el sucesor de Cápac Yupanqui. En ese sentido, podría suponerse que luego de la muerte de Cápac Yupanqui, la relación entre el Cuzco y Chíncha fue mantenida únicamente por el linaje asociado con Cápac Yupanqui, y que es recién durante el tiempo asociado a Túpac Yupanqui que se renuevan alianzas con el Cuzco a través del nuevo inca reinante. Esta situación podría también interpretarse de otra manera, asumiendo que el documento obvia a los gobernantes de Hanan Cuzco. Bajo este supuesto resulta absolutamente lógico que se considere a Túpac Inca como el sucesor de Cápac Yupanqui en tanto éste último fue el correinante de Pachacútec. De esta forma se puede entender que Túpac Inca, sucesor de Pachacuti como inca hanan, lo fuera también de su “correinante” rurin, Cápac Yupanqui. Por ello es que resultaría lógico considerar que Túpac Inca asimiló las funciones de ambos linajes y por tanto sea también considerado como el sucesor de Cápac Yupanqui.<sup>750</sup>

De otra parte, una cuestión que es necesario mencionar es que todas estas obligaciones señaladas por los informantes de Chíncha estaban también asociadas con la redistribución cuzqueña pues la red de parentesco establecida con el Cuzco involucraba también el derecho de ser

---

<sup>750</sup> CONCEPCIÓN BRAVO, comunicación personal. Esta situación cobra asidero dentro de la propuesta de dos dinastías paralelas. Al respecto, ver: BRAVO, 1992, p. 49.

beneficiario de la gran capacidad de la convocatoria de mano de obra que tenía el inca. Se deduce entonces también que los curacas andinos podían solicitar lo que necesitaban al inca, sobre todo lo que estaba relacionado con la ampliación de las tierras cultivables a través de la construcción de andenes o para enfrentar catástrofes climáticas o sus efectos.<sup>751</sup> De hecho, en la propia información de Chíncha, cuando se menciona la llegada a la zona del primer inca, se afirma que éste les dio los recursos de los que ellos carecían,<sup>752</sup> siendo este procedimiento redistributivo una eficaz forma de expansión practicada por los incas. Adicionalmente, una cuestión por resolver es el sostenimiento de un sistema de esta naturaleza pues, como es evidente, ninguna organización podría asumir una infinita reasignación de recursos en las etnias. En otras palabras, el sistema permitía, para el caso de Chíncha, que tres gobernantes accedieran a recursos diferenciados, pero esta situación no podría sostenerse con las distintas sucesiones futuras. En este caso, una probable solución al asunto, que deberá explorarse en el futuro, es la existencia de un limitado número de linajes en el Cuzco, que dista de la supuesta creación infinita de los mismos con cada sucesión.

---

<sup>751</sup> Sobre este tema, ver por ejemplo: BRAVO, 1992; MURRA, 1975, NOEJOVICH, 1996, PEASE, 1992a

<sup>752</sup> CASTRO Y ORTEGA MOREJÓN, 1558, p. 93.

### 6.3 El control del espacio sagrado

Anteriormente, de acuerdo a los trabajos de John Murra, Franklin Pease y Héctor Noejovich, se ha discutido la existencia del concepto de propiedad entre los antiguos peruanos. Asimismo, en lo que se refiere a la tierra, debido a que ésta era considerada una entidad sagrada, se sabe que no podía ser poseída y que era considerada un pariente. En ese sentido, en una economía carente de mercado y de un sentido patrimonial, como se adelantó en el tercer capítulo, con el propósito de resolver el problema de la operabilidad del sistema andino de producción y circulación, al margen de la noción de propiedad, Noejovich definió la posibilidad de la existencia de sociedades que manejaran nociones abstractas de relaciones personales y relaciones reales en forma distinta a las expresadas por las categorías de propiedad y mercado, encontrando así la probable existencia de una o más sociedades con un conjunto de éstas relaciones organizadas de forma diferente a la propiedad.<sup>753</sup> Así, al definir como no vacío al conjunto de los sistemas que funcionan al margen de la propiedad, acuñó el término de "no-propiedad" para hablar de sistemas de organización económica como el andino y el mesoamericano. Sin embargo, aún cuando la propuesta resulte novedosa y sumamente sugerente, definir el sistema andino en forma negativa no permite aún entender de forma plena la manera como se

---

<sup>753</sup> NOEJOVICH, 1992, p. 13 y 1993.

resolvió en los Andes el tema del acceso a la tierra, y a los bienes. Probablemente por esta razón es que el propio Noejovich plantea la noción de "meta" como el destino preasignado a los distintos recursos. De esta manera, la "meta" es una suerte de *deber ser* de cada bien o recurso, por lo que, por ejemplo, una parcela sin "meta" quedaría fuera del proceso de producción.<sup>754</sup> Adicionalmente, encuentra, para el caso andino, que el parentesco funcionaba como sustento del derecho de acceso a las tierras, situación que era verificable dentro del aillu. Es por este camino por ejemplo que debemos entender las afirmaciones existentes en las diversas fuentes sobre el hecho de identificar ciertas tierras como del inca, del sol, o del aillu. De esta forma, no era que la propia tierra estuviera asociada con estos distintos tipos de propietarios sino que se asociaba con estos destinatarios las cosechas involucradas en un determinado proceso de producción, sin que por esta razón las parcelas tuvieran el mismo destino en otro año agrícola.

Por ello, la propuesta de este modelo de no-propiedad en los Andes excluye también el hecho de entender la relación del hombre andino con la tierra en términos de "usufructo", debido a que este concepto se desprende de la idea de propiedad occidental y no forma parte del modelo andino, donde el cultivo de la tierra es también considerado como un ritual. Sin embargo, resulta sumamente necesario esclarecer el tipo de relación

---

<sup>754</sup> NOEJOVICH, 1996.

que se estableció entre tierras y hombres dado que la hipótesis de no-propiedad no termina de explicar la manera cómo los pobladores andinos, incluyendo a los incas del Cuzco, entendieron su acceso a la tierra. Por esta razón es necesario analizar, dentro del modelo económico incaico, la forma en que se deben entender las constantes referencias, que existen en la documentación colonial, acerca de las supuestas tierras del inca y de los linajes cuzqueños, tanto en el Cuzco como en los distintos espacios que integraban el llamado Tahuantinsuyo, cuyas referencias se han dado en el tercer capítulo de esta investigación. A modo de ejemplo pueden mencionarse las distintas tierras que, en la época colonial, se asociaron con Túpac Inca y que eran administradas por uno de sus biznietos, así como la presencia de sus palacios en la plaza principal del Cuzco y en los alrededores de la ciudad sagrada, y sus probables posesiones en Calispuquio, Chinchero, Urcos, Guailabamba, en la provincia de parinacochas, en Quipa (cerca de Pucará), en Azángaro y en la cuenca norte del Titicaca, incluyendo comunidades del este del lago como Carabaya, según las informaciones que nos ofrece María Rostworowski.<sup>755</sup>

Resulta pues necesario definir el tipo de relación que los hombres establecieron con la tierra a fin de explicar las múltiples referencias

---

<sup>755</sup> ROSTWOROWSKI, 1993, p. 269. Asimismo, sobre la presencia de tierras supuestamente asociadas con determinados incas puede consultarse: JULIEN, 2000 y 2002. Adicionalmente, es necesario recordar que existen evidencias documentales coloniales de tierras asociadas con el Sol, las mismas que a la llegada de los españoles a los Andes estaban administradas por Vila Oma, supuestamente uno de los hermanos de Huaina Cápac: JULIEN, 2002, pp. 69-70. Paralelamente, existen también referencias sobre tierras vinculadas con algunas huacas. JULIEN, 2002, p.71.

documentales sobre la probable posesión de estas por parte de incas, linajes, huacas, etc. Por este camino, aun cuando suscribimos la inexistencia de un sistema de propiedad que involucre, como la noción occidental de la misma, los criterios de dominio, posesión y usufructo, consideramos al mismo tiempo que no es posible referirse negativamente al sistema de acceso a la tierra que se manejó en los Andes, es decir como un modelo de no-propiedad. Al respecto, existe un problema adicional en el planteamiento de Noejovich, el hecho de que al definir el sistema andino como de no-propiedad, se está recurriendo a un sistema conceptual que no corresponde con la realidad andina. Por ello, se considera necesario abandonar las comparaciones del sistema de acceso a los bienes por parte de las poblaciones prehispánicas peruanas con la noción de propiedad occidental, tema que ya ha sido trabajado de manera satisfactoria por Noejovich.<sup>756</sup> Así, con el propósito de intentar avanzar sobre el asunto, utilicemos las tesis de John Murra, Franklin Pease y Héctor Noejovich acerca de la sacralidad de la tierra, y exploremos las consecuencias teóricas de esta concepción, las mismas que se asocian, fundamentalmente, con la imposibilidad de poseer a un dios, que es más nuestro pariente que un objeto susceptible de ser poseído. Por ello, resulta necesario explorar nuevamente el espacio, pero no en términos de su

---

<sup>756</sup> Ver los trabajos de Noejovich presentados en la bibliografía final que acompaña a este trabajo.

discontinuidad,<sup>757</sup> la misma que para nosotros no está en discusión, sino en términos de la ritualidad que en él se representa. Es decir el espacio sagrado.

Sobre este tema, es conocido que en las culturas tradicionales, donde el pensamiento mítico ordena su representación del mundo, suele existir un doble manejo del espacio, y en la mayoría de ellas, éste es entendido tanto como aquel que es poblado por los vivos y, además, por aquel que se encuentra habitado por los dioses familiares o ancestros. A este espacio poblado por ancestros y dioses se le suele llamar geografía sagrada, atendiendo a la naturaleza de sus habitantes.

Es precisamente en torno a ésta geografía sagrada que se organizan una serie de demarcaciones de funciones y de espacio pues, de alguna manera, son los dioses los que delimitan el espacio asignado a sus parientes, y es a partir de la geografía sagrada que se sustentan, por ejemplo, los derechos de acceso a la tierra. De hecho, existen múltiples investigaciones acerca del espacio sagrado. En el caso particular de los incas, Tom Zuidema hizo un primer acercamiento al tema del manejo del espacio sagrado a través de su estudio del sistema de ceques en 1964 en el que, a partir de las informaciones de Cristóbal de Molina y Bernabé Cobo, reconoció la existencia, en el Cuzco, de 328 lugares sagrados o huacas, los mismos que se encontraban distribuidos a lo largo de 41 líneas

---

<sup>757</sup> Este tema ha sido ya trabajado desde la óptica del control vertical de pisos ecológicos propuesta por Murra.

imaginarias o ceques, que aparentemente partían del Coricancha.<sup>758</sup> Estos adoratorios que se encontraban en la ciudad sagrada estarían a cargo de las principales familias incaicas y constituirían, según la propuesta de Zuidema, una suerte de actualización del calendario lunar dado que cada uno de los días lunares en los que Zuidema divide el calendario incaico era simbolizado en una de las 328 huacas que integraban este sistema de ceques. Desde el estudio preliminar de este sistema realizado por Zuidema en la década de 1960, sus trabajos y reelaboraciones posteriores han tenido una notable influencia en la historiografía sobre los incas, como se puede observar en la mayoría de monografías que tienen que ver con el estudio del Tahuantinsuyo, las mismas que de una u otra manera incluyen en sus páginas las principales conclusiones del trabajo de Zuidema y, por supuesto, en ellas el sistema de ceques constituye una referencia obligada. Al mismo tiempo, debe mencionarse que, en los últimos años, tanto las funciones de los adoratorios que integraban el sistema de ceques, como la ubicación física de los mismos, han sido objeto de importantes estudios.<sup>759</sup>

En búsqueda de la impronta de esta geografía sagrada incaica en la organización económica del Tahuantinsuyo y, principalmente, del mecanismo que articula la relación de la gente con la tierra, es necesario mencionar que al sistema de ceques se encontrarían también asociados los

---

<sup>758</sup> ZUIDEMA, 1964.

<sup>759</sup> Ver por ejemplo, BAUER, 2000.

principios de dualidad, tripartición y cuatripartición de la cultura andina, pues los ceques también estaban divididos en cuatro subsistemas, vinculados cada uno con los suyos que integraban el Tahuantinsuyo. De este modo, en primer lugar, los ceques estaban identificados con uno de los dos grandes sectores en los que se dividía el Cuzco (Hanan y Rurin) y, al mismo tiempo, asociados con los cuatro suyos en los que se subdividía el llamado Tahuantinsuyo: Chinchaisuyo, Antisuyo, Contisuyo y Collasuyo. Asimismo, como menciona Zuidema, dentro de cada uno de estos cuatro subsistemas se encontraba una segunda división de los mismos, existiendo ceques Collana, Payan y Cayao; los que evidentemente resultaban ser clasificadores jerárquicos siendo los ceques collana de mayor importancia que los payan y estos, a su vez, resultaban tener mayor jerarquía que los ceques identificados como cayao. Por otra parte, como se ha mencionado, a lo largo de los ceques se ubicaban adoratorios de distinta índole, los mismos que podían identificarse como manantiales o fuentes de agua, piedras sagradas, cerros y pasos montañosos, estructuras arquitectónicas vinculadas con algunos incas, templos, campos y lugares llanos, tumbas, cañadas, cuevas, canteras, árboles y caminos.<sup>760</sup>

De hecho, como se viene comentando, los ceques marcaban el espacio sagrado y, entre sus habitantes, se encuentran también los cuerpos embalsamados de incas y coyas según afirma Polo de

---

<sup>760</sup> BAUER, 2000, p. 24.

Ondegardo. Así por ejemplo, refiere el cronista que en el segundo ceque Payan de Chinchaisuyo, donde existían ocho huacas asociadas con el linaje Vicaquirao, la tercera de ellas estaba vinculada al huauqui de Inca Yupanqui, en cuya casa, ubicada en el barrio de Tocache, encontró el cuerpo de este gobernante.<sup>761</sup> Al mismo tiempo, nuestro cronista manifiesta que el cuerpo de Sinchi Roca fue hallado en el sexto ceque Collana de Collasuyo, exactamente en la tercera huaca llamada Acoyguaci que se encontraba en Membrilla,<sup>762</sup> y que, a su vez, el cuerpo de la mujer de Inca Yupanqui lo encontró en el sexto ceque Cayao de Antisuyo, concretamente en la sexta huaca llamada Pomamarca.<sup>763</sup>

De esta forma, es bastante común encontrar en diversas fuentes, sobre todo por ejemplo en las obras de Polo y Acosta, referencias a la existencia de cuerpos embalsamados de incas y coyas como habitantes principales de los adoratorios dispuestos en los distintos ceques, los mismos que, naturalmente, constituían el principal motivo de culto del adoratorio.<sup>764</sup>

Y es que, como manifiesta Liliana Regalado, en términos formales, el Tahuantinsuyo fue también concebido por la gente andina como un espacio cósmico y ceremonial poblado por dioses y ancestros. Por esta razón es

---

<sup>761</sup> POLO DE ONDEGARDO, 1916, T IV, pp. 4-5.

<sup>762</sup> *Ibidem*, p.30.

<sup>763</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

<sup>764</sup> Para un mayor detalle sobre el sistema de ceques, ver los trabajos de Bauer y Zuidema que se han mencionado.

que, por ejemplo, era necesario realizar una previa sacralización del espacio, a través de diversos rituales, antes de acceder a la explotación agrícola.<sup>765</sup> Por ello, cualquier manejo energético de la tierra debía plantearse, necesariamente, de acuerdo con las relaciones sociales establecidas con los habitantes sagrados del espacio, ya sean éstas las huacas relacionadas a los ceques o los ancestros fundadores que se establecieron en determinado espacio ceremonial. En ese mismo sentido, debemos recordar que, para los pobladores andinos, fueron importantes las pacarinas o lugares de origen, dado que éstas eran, en parte, las que mantenían la identidad y cohesión de determinado grupo. De este modo, cualquier utilización del espacio agrícola y, más aún, su identificación con un determinado grupo social, pasaba por el ritual de establecimiento de un ancestro o dios tutelar como habitante del mismo.

Es por ello que, por ejemplo, la información que recogieron los españoles sobre las pacarinas andinas viene siempre acompañada de referencias al diluvio y a una supuesta creación del mundo, en la mayoría de casos por Huiracocha, evento que termina con la salida a la tierra de los primeros pobladores andinos de los diversos aillus, a partir de lagos, fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes.<sup>766</sup> De esta forma, al identificar los lugares de origen de cada grupo andino como los espacios de donde emergieron sus primeros miembros, se estaba

---

<sup>765</sup> REGALADO, 1996b, pp. 89-90.

<sup>766</sup> Ver por ejemplo: SARMIENTO, 1988, p. 44.

también justificando la identificación de los aillus andinos con sus respectivos territorios y, obviamente, con esta identificación quedaba garantizada no solo la posesión del territorio sino también su explotación por parte del grupo.

En el caso de los incas por ejemplo, Cristóbal de Molina refiere que la primera generación de hombres andinos surgió en la zona circundante del Lago Titicaca, desde donde, según este cronista, los incas habían iniciado su traslado hacia el Cuzco. En este proceso, refiere Molina que el llamado “Creador” había hecho gente de barro a la que diferenció otorgando la identidad que les permitiría posteriormente reconocerse como grupo,

Y acavado de pintar y hazer las dichas nasciones y bultos de barro, dio ser y ánima a cada uno por sí, así a los hombres como a las mugeres y les mandó se sumiesen debajo tierra, cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase; y así dicen que los unos salieron de cuebas, los otros de cerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles y otros desatinos desta manera; y que por aver salido y empeçado a multiplicar destos lugares y aver sido de allí el principio de su linaje, hizieron guacas y

adoratorios estos lugares en memoria del primero de su linaje que de allí procedió y así cada nación se viste y trae el traje con que a su huaca vestían. Y dicen que el primero que de aquel lugar nació, allí se volvía a convertir en piedras, y otros enalcones y cóndores y otros animales y aves; y así son de diferentes figuras las huacas que adoran y que usan.<sup>767</sup>

Definitivamente, aun cuando hay en este texto evidentes adaptaciones de imágenes y discursos cristianos que el cronista asocia con los Andes, la referencia es interesante en tanto se identifica a cada linaje con su respectiva huaca. Al mismo tiempo, resulta absolutamente claro que la presencia de los ancestros como habitantes de estos lugares actúa como una suerte de control social de la tierra por parte de los antepasados, pues es el ancestro fundador quien se quedaba convertido en piedra en el lugar de origen, situación que también se observa en los mitos de origen incaico, sobre todo en la versión que privilegia Betanzos y que se refiere a los hermanos Ayar. En este caso, antes de ocupar el Cuzco, los incas intentan someter una huaca, identificada por el cronista como un “bulto de persona” y donde Ayar Uchu, uno de los míticos hermanos Ayar, quedará convertido en piedra debido a que, al no poder desplazar a

---

<sup>767</sup> MOLINA, 1988, p, 51.

la huaca lugareña, decide someterla quedándose “pegado a ella”.<sup>768</sup> Paralelamente, en la versión del origen incaico que ofrece Pedro Sarmiento de Gamboa, al tomar posesión del Cuzco, es Ayar Auca quien también queda convertido en piedra luego de que le salieran alas, asociando una vez más el espacio con sus parientes, en este caso los incas.<sup>769</sup> Ambas situaciones reflejan la identificación del espacio como propio a través de un proceso en el que se reordena y resacraliza un espacio sagrado ya existente. Así, aunque en el primer caso ambas huacas conviven, se establece una supremacía incaica con la ocupación del lugar, la misma que se consolida con la posterior petrificación de Ayar Auca.

Adicionalmente, la posesión definitiva del Cuzco por parte de los incas queda establecida ritualmente luego de la muerte de Manco Cápac. Evidentemente, este manejo del espacio debió estar vinculado con el control de las poblaciones originarias de la zona. Según la información que Sarmiento asegura haber recogido de los miembros del aillu identificado con Manco Cápac, Chima Panaca, luego de la muerte del primer inca,

...en muriendo se convirtió en piedra de alto una vara de medir, estuvo en Ynti-cancha guardado con mucha veneración hasta el año de mil quinientos cincuenta y

---

<sup>768</sup> SARMIENTO, 1988, pp.56-57.

<sup>769</sup> *Ibidem*, p. 59.

nueve, en el cual tiempo, siendo corregidor en el Cuzco el licenciado Polo Ondegardo, lo descubrió y sacó donde estaba adorado y venerado de todos los incas en el pueblo de Bimbilla, cerca del Cuzco.<sup>770</sup>

En este caso, otra vez es el ancestro fundador quien garantiza el control del espacio y el acceso a la tierra, pues define la asociación de la misma con el grupo en una suerte de sistema en el que el manejo de la geografía sagrada se convierte en la fuente de derecho más importante en cuanto al tema del control de espacios, y seguramente también del control de recursos. Es probablemente por esta razón que existen en las fuentes múltiples identificaciones de luchas de los incas contra ciertas huacas, quizás simbolizando la apropiación de territorios, a través de su sacralización, producto del control del espacio sagrado y el establecimiento de los propios dioses y ancestros como habitantes del territorio.

Así, podemos considerar entonces que, en el caso incaico, y seguramente también en todos los Andes prehispánicos, el control del espacio estaba asociado con la presencia, en la zona, de un ancestro que sacraliza el lugar y, de esta manera, otorga, a sus descendientes y parientes, el derecho a su utilización, básicamente agrícola.

---

<sup>770</sup> *Ibidem*, p. 63.

Adicionalmente, resulta bastante probable también que esta práctica estuviera vinculada a los procedimientos que formaron parte de las conquistas incaicas. Ese sería, por ejemplo, el caso de la conquista de los chichas por parte de Pachacútec según la versión que ofrece Juan Diez de Betanzos. En efecto, como mencionamos anteriormente, Pachacútec envía a sus hijos a conquistar el Collasuyo, expresamente a Amaro Topa Inca y Paucar Usho.<sup>771</sup> Dentro de este proceso, aunque la empresa fracasó y terminó con la vida de Paucar Usho, quien murió quemado en una trampa tendida por los chichas, Amaro Túpac logró vencerlos y capturar prisioneros para ofrecérselos a Pachacútec. Asimismo, resulta sumamente interesante, en la narración de Betanzos, la manera en que Pachacútec tomó el control de la zona conquistada, pues asegura el cronista que dicho inca "entregó la provincia" al cuerpo quemado de su hijo, por lo que envió a la zona sus cenizas junto con señores y señoras del Cuzco, quienes estaban encargadas de cuidarlo como cuando estaba vivo.<sup>772</sup> Evidentemente, tras la idea de un control de las "provincias" asociado con el Tahuantinsuyo en la narración de Betanzos, el cronista nos ofrece una notable referencia a un simbolismo importante en relación al acceso a la tierra y al control sobre todo el espacio, incluido el social, por parte de los ancestros, en este caso, el control del espacio de los chichas, y seguramente también la

---

<sup>771</sup> BETANZOS, 1987, p. 111.

<sup>772</sup> *Ibidem*, p. 121.

subordinación de los mismos frente a los incas, resulta garantizado por la presencia en la zona de las cenizas de Paucar Usho. Lamentablemente, en la información disponible sobre los chichas, ubicados en la zona de Cochabamba, no se hace mención alguna a Pachacútec o Paucar Usho, aunque sí se menciona, en 1560, la existencia de tierras trabajadas en beneficio de Huaina Cápac, probablemente por haberse perdido los lazos entre los pobladores de Cochabamba y la familia de Pachacútec.<sup>773</sup> Sin embargo, resulta bastante probable que existiera una asociación entre el linaje del conquistador, y la población conquistada, a través de la presencia de su bulto en la región. Esta situación también se aprecia para el territorio de Parinacochas pues Cristóbal de Albornoz, al hacer una relación de las huacas de la zona, manifiesta que allí estaba el bulto de piedra de Túpac Inca, dado que había sido él quien había ganado la provincia.<sup>774</sup> Adicionalmente, es nuevamente Juan de Betanzos quien, en otro pasaje de su célebre *Suma y Narración de los Incas*, da cuenta del control de los espacios sagrados como un mecanismo para asegurar el poder de los incas más allá del Cuzco, patrón que recuerda también el rediseño de la geografía sagrada que se observó en la mítica fundación de dicha ciudad. Así, luego de la muerte de Huaina Cápac, en el contexto de la guerra sucesoria entre Huáscar y Atahualpa, este

---

<sup>773</sup> La ubicación de los chichas en Cochabamba, así como las tierras en la zona asociadas con Huaina Cápac se aprecia en un documento proveniente del Archivo Histórico de Cochabamba que publicó Natan Wachtel. WACHTEL, 1980, pp. 321-324.

<sup>774</sup> ALBORNOZ, 1988, p.182

último, además de ordenar la realización de sacrificios, encargó también que se hiciera una consulta a *Catequil*, la poderosa huaca-oráculo ubicada en Huamachuco, quizás en búsqueda de mayores argumentos para hacerse con el poder. En este contexto, resulta sumamente significativo que, dado que el oráculo le fuera desfavorable, Atahualpa ordenara su total destrucción. En este caso, la acción ordenada por Atahualpa en contra de la huaca de Huamachuco incluía no solo la destrucción total del ídolo sino también la muerte de su sacerdote y la destrucción de su cuerpo en un intento de acabar con cualquier vestigio del adoratorio y su intermediario, pues incluso ordenó la destrucción total del cerro como un medio de silenciar la memoria de su existencia, modificando la geografía sagrada del lugar.<sup>775</sup>

Por otra parte, la idea de que los dioses y ancestros delimitan la geografía sagrada, a la vez que condicionan el espacio disponible para los grupos étnicos andinos, se refleja también en uno de los documentos asociados con la extirpación de la idolatría en Cajatambo y que se encuentran en el Archivo Arzobispal de Lima y fueron publicados por Pierre Duviols. En este caso,

Thomas de Aquino fiscal nombrado en esta visita digo  
que a mi noticia a llegado que los dos ayillos llamados

---

<sup>775</sup> BETANZOS, 1987, p. 149-150. Por otra parte, Pedro Sarmiento de Gamboa también da cuenta del mismo hecho: SARMIENTO, 1988, pp. 155-156. Sobre el oráculo de Huamachuco consultar, entre otros, la Relación de los Agustinos. AGUSTINOS, 1992.

Nanis y Chamas que tenían su principal reducción en este pueblo llamado S. Francisco de Mangas se han retirado a vivir en los pueblos viejos por tener en ellos sus ídolos y malquis para tener mayor libertad de mochar y adorar sus ídolos y especialmente en el pueblo viejo del ayllu- Chamas tienen dos simulacros dentro del mismo pueblo donde tienen oculto el ídolo malqui llamado Aucatama y lo han ocultado a los demás visitantes y asimismo dos leguas del dicho pueblo en un cerro llamado Punchao Cayan tienen un ídolo llamado Vrpai Huachac que son muy celebrados de estos dos ayllus Nanis y Chamas.<sup>776</sup>

De este modo, resulta evidente, a partir de la referencia citada, que uno de los argumentos que los visitantes utilizaban para explicar el abandono de las reducciones por parte de los pobladores andinos era la presencia de sus huacas en esas tierras. En este caso, resulta bastante probable que los pobladores andinos estuvieran intentando recuperar sus antiguas tierras, probablemente mejor dotadas, y sea por esta razón que se abandonaran las reducciones. Sin embargo, es claro que se ofrece como explicación de este hecho que en ellas se encontraban sus ancestros. Y es que, según parece, la relación de la gente con la geografía sagrada permitía estrechar, de una

---

<sup>776</sup> DUVIOLS, 1986, p. 403.

manera más definida, sus vínculos con dicho espacio y sustentar su control sobre el mismo.

Por esta razón, valdría la pena recordar que, en la documentación de los mitimaes de Cochabamba publicadas por Wachtel en 1980, uno de los testigos interrogados cuestionaba el derecho de Túpac Inca Yupanqui a tierras en Cala Cala utilizando como argumento que el mencionado inca no era “*yacha*”, situación que el testigo, y el propio Wachtel, identificaban como que no era “entendido” en el cultivo de tierras. Así, se puede leer en el manuscrito:

Preguntado que pues dicen que topa ynga yupanqui padre del dho guayna capa vino a estos ualles y señaló tierra para si en cala cala que como no hizo partición de las tierras que depuse rrepartiò el dho guayna capa su hijo –dixeron quel dho topa ynga Yupanqui no era yacha que quiere decir en nuestra lengua que no sauía ni entendia cossas de sementeras e que solamente señalo para si en cala cala un pedazo de tierra e que el dho guayna capa hera hombre que governaua mucho e hizo hazer muchas sementeras e conquistó muchas tierras.<sup>777</sup>

---

<sup>777</sup> WACHTEL, 1980, p. 299.

Para este caso, valdría la pena ensayar una reinterpretación de la situación debido a que resulta bastante improbable que el inca adquiriera derechos sobre la tierra únicamente al realizar, él mismo, las tareas agrícolas, lo que resultaría imposible dado el gran territorio que manejaron los incas en el área andina.<sup>778</sup> Por ello, resulta altamente ilustrativa la interpretación que sobre el término *yacha* ofrece Rodolfo Cerrón-Palomino.<sup>779</sup> Así, en este contexto, el término *yacha* estaría aludiendo a otra acepción, presente aun en los dialectos centrales del quechua, y cuya referencia la encontramos en el *Vocabulario políglota incaico*, la de “morar”, “morador” traducción de *yachay*, *yachakuy*.<sup>780</sup> En este caso, entonces, la afirmación del testigo debería entenderse en función al hecho de que no morar en una zona determinada restringía el derecho al uso de esas tierras. Así, puede considerarse entonces, recordando el caso de Paucar Usho, que era necesario que los incas enviaran un ancestro o dios a habitar los espacios que intentaban controlar. Adicionalmente, la noción de *sapsi*, definida como “cosa común de todos” por Diego González Holguín,<sup>781</sup> que ha servido para sustentar la idea de propiedad comunal, habría que entenderla junto con otra acepción del término que aparece en la misma obra, la de “lauor

---

<sup>778</sup> Vale la pena mencionar que dentro de las actividades del calendario agrícola cuzqueño, el Inca Garcilaso de la Vega menciona cómo en la zona de Collcampata, cercana al Cuzco, existieron andenes dedicados al Sol que eran labrados de forma exclusiva por los nobles cuzqueños, incluyendo al Sapan Inca. GARCILASO, 1965, pp. 150-151.

<sup>779</sup> CERRÓN- PALOMINO, Rodolfo. Comunicación personal.

<sup>780</sup> MINISTERIO DE EDUCACIÓN, 1998, p.341.

<sup>781</sup> GONZALEZ HOLGUIN, 1989, p.324.

comun de todos, obra de comunidad”,<sup>782</sup> sentido que permite reinterpretar el derecho al acceso a las tierras por parte de los grupos étnicos, que estaría asociado con el trabajo que en ella realizaran, lo que no se opone a la idea que venimos sosteniendo, que el acceso a las tierras se sustentaba también a partir de la geografía sagrada, concretamente a la ubicación de los dioses tutelares y ancestros en los distintos territorios que se pretendía controlar y, evidentemente, trabajar.

De esta manera, asociados a la ubicación de su ancestro y a los vínculos que éste generó, se pueden entender las informaciones que se mencionaron anteriormente acerca del acceso a tierras por parte de los linajes cuzqueños tanto en el Cuzco como en otras regiones, a la vez que se refuerza la idea del poder que ejercieron estas familias tanto en el Cuzco como fuera de él. De este modo, los linajes que integraron Cápac Aillu obtuvieron una posición privilegiada en el Tahuantinsuyo y se garantizó su permanencia en el tiempo. Paralelamente, al ser los ancestros quienes delimitan la geografía y aseguran el acceso a la tierra a sus descendientes, se entiende también el vínculo entre el hombre y la tierra dentro de un sistema que definitivamente difería en mucho del concepto de “propiedad” que se maneja en occidente. Al mismo tiempo, al estar en manos de los linajes incaicos tanto las tierras asociadas con su ancestro fundador como el acceso a la mano de obra de las poblaciones aliadas, se

---

<sup>782</sup> *Ibidem*, p. 333.

entiende mejor la afirmación que Juan de Betanzos pone en boca de Huáscar cuando éste manifiesta su desacuerdo con la élite incaica, particularmente con los Hanan Cuzco, y menciona su intención de evitar que los antiguos señores, en su tiempo ya muertos, siguieran ejerciendo el poder y limitando sus acciones por lo que mandó:

...que luego fuesen quitadas las tierras de coca y maiz al sol y a los demás bultos de los señores que eran muertos y las de su padre Guayna Capac todas las cuales aplicó para sí diciendo que ni los muertos ni su padre que ya era muerto no comían y no comiendo que él las había menester lo cual fue muy aborrecible a los señores y pesábales viendo sus principios de le haber consentido que fuese señor el cual era muy vicioso en todos los vicios.<sup>783</sup>

Ahora bien, esta relación de la gente con el espacio ceremonial habitado por los ancestros permite definir sus vínculos con la tierra y sustentar el control de la misma. En ese sentido, aun cuando no es posible poseer la tierra en términos occidentales, mientras un individuo, o un grupo, la cultive, el hecho de que nadie más lo puede hacer garantiza sus derechos sobre la base de que se trata de un espacio diagramado por los dioses para determinado grupo.

---

<sup>783</sup> BETANZOS, 1987, p.207.

## Conclusiones

Como se ha visto a lo largo de esta investigación, si bien para el estudio de las sociedades prehispánicas se carece de fuentes escritas directas y éste debe hacerse a partir de "fuentes coloniales", la reconstrucción del pasado antiguo del Perú es posible siempre que se haga necesariamente desde una perspectiva interdisciplinaria que articule la antigua alianza entre antropólogos, historiadores y arqueólogos a los estudios hechos desde la lingüística andina, la teoría del conocimiento, el análisis del discurso y la retórica de los siglos XVI y XVII. En ese sentido, y dado que un documento siempre puede contener información falsa, el estudio del pasado prehispánico presenta los mismos retos de toda investigación histórica sobre cualquier época, debido a que el conocimiento, en todos los casos, será siempre mediado y sus conclusiones interpretables.

De esta forma, en el estudio de la información andina presente en la documentación colonial, y en las crónicas, es necesario leer la oralidad de sus narrativas y sus rituales. Así, la información andina presente en la documentación virreinal puede ser capaz de informar sobre las sociedades que la produjeron, siempre y cuando seamos capaces de despojarla de la narratividad que les imprimió, al transformarla en textos, el cronista o escribano.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, y las que se señalaron con detalle en el primer capítulo de esta investigación, a partir de estas reflexiones que constituyen el andamiaje con el que se ha analizado el tema de la élite incaica y la articulación del poder entre los incas, a la luz de las fuentes y la bibliografía consultadas, es posible extraer las siguientes conclusiones de esta investigación:

1. Siguiendo los planteamientos que ofrece Pedro Sarmiento de Gamboa en su *Historia de los Incas*, la historiografía ha asumido una formación histórica para los aillus cuzqueños identificados como panacas, los mismos que, dentro de esta versión, fueron formados cada vez que un nuevo inca era entronizado como gobernante. Sin embargo, las fuentes sugieren también la existencia de un sistema alternativo, en el que los aillus incaicos habrían sido formados por Pachacútec. Ese es el caso de un grupo de textos que merecen un valor historiográfico similar al que se atribuye a Sarmiento, y que está conformado por las obras de fray Bartolomé de las Casas, fray Martín de Murúa, Fernando de Montesinos y Gutiérrez de Santa Clara.

2. Está tan enraizada en la historiografía incaica la identificación de los grupos de poder al interior de la nobleza cuzqueña con la voz *panaca* que nadie considera necesario citar ninguna referencia al hablar de ellas e identificar a miembros de la nobleza cuzqueña como militantes de las mismas. Sin embargo, esta interpretación, lejos de reflejar una realidad presente en la documentación virreinal, se origina en la lectura que Luis E. Valcárcel hiciera, en 1925, de la obra de fray Bartolomé de las Casas. La información de Valcárcel, en la que la nobleza incaica se divide en panacas, fue paulatinamente incorporada por la historiografía de manera sistemática sin hacerse necesaria su justificación.
  
3. No existen referencias en la documentación colonial sobre la división de la élite en 'panacas', y ningún noble cuzqueño declara, en la época virreinal, haber pertenecido a alguna de ellas. Resulta necesario resaltar que esta situación no implica que no existieran grupos (aillus) dentro de la nobleza cuzqueña asociados con los incas reinantes a los que, por razones de comprensión y coherencia con el contenido de esta exposición, mencionaremos como "panacas", de acuerdo con lo establecido en una historiografía consolidada.

4. En la búsqueda de una descripción etimológica para *panaca*, dado que ésta voz no es registrada en ningún diccionario colonial, se debe partir de la voz *pana-ka-q(a)*, cuyo significado sería “las que son hermanas de...”. De esta forma, la voz *panaca* está asociada únicamente con las mujeres nobles y sus descendientes, y se puede entender la filiación de la más alta nobleza a partir de un sistema patrilineal de parentesco en el que se incorporan elementos matrilineales. De este modo, sólo integraban la más alta nobleza cuzqueña aquellos hombres y mujeres que descendían de una mujer noble, pues los hombres del grupo, incluyendo al inca, también tenían hijos con mujeres que no formaban parte de la gran nobleza cuzqueña.
  
5. La pertenencia de un varón al ‘linaje real’ se explica por ser hijo de una mujer noble, mientras la condición noble de la mujer está asegurada por su caracterización como “hermana de...” un inca. Solo ellas, a quienes identificamos como ‘panas’, otorgaban el estatus de noble a sus descendientes directos puesto que la poligamia fue una prerrogativa de los varones. Los aillus formados a partir de estos grupos de mujeres serían los que la historiografía ha denominado ‘panacas’, salvo los casos de Cápac Aillu y Hatun Aillu.

6. En tiempos incaicos, la más alta nobleza cuzqueña recibía el nombre de Cápac Aillu, el mismo que estaba dividido en los aillus que la historiografía ha denominado “panacas” y que se agrupaban en torno a cada uno de los incas reinantes momificados, y a las mujeres nobles emparentadas con este ancestro y sus descendientes. Cápac Aillu tenía como jefe a quien estaba destinado a suceder al soberano. Por su parte, Hatun Aillu correspondería a los descendientes de los nobles en mujeres no incas, condición que recuerda el modelo tripartita de Zuidema en el que Collana identificaría a Cápac Aillu, Payan a Hatun Aillu y, finalmente, Cayao a las élites locales, las que, para acceder al poder cuzqueño, establecían vínculos de parentesco con los incas.
  
7. En el tejido social cuzqueño destaca la existencia de tres grupos de nobles al interior de la más alta jerarquía social, la misma que es encabezada por los integrantes de Cápac Aillu y Hatun Aillu; considerados descendientes directos de los incas reinantes. Esta primera clase social se distinguiría de los llamados "caca cuzcos", cuya pertenencia al grupo se asocia a partir del parentesco extendido pues se trata de los parientes "políticos" del inca dentro del sistema poligínico que manejaron. Finalmente, el tercer grupo de nobles estaría integrado por la llamada "nobleza de privilegio"

que agrupaba a aquellas elites locales aliadas de los incas pero que no fueron integradas a la nobleza bajo las pautas del parentesco.

8. La principal nobleza cuzqueña, identificada como Cápac Aillu, estaba subdividida en dos parcialidades, Hanan y Rurin Cuzco y en tres aillus, Collana Payan y Cayao y era encargada a quien se vislumbraba como el principal candidato a ocupar la posición del inca en la siguiente generación. Esta nobleza, a su vez, estaba integrada por diez grupos que se asociaban con cada uno de los incas reinantes convertidos en ancestros y que la historiografía ha identificado normalmente como panacas. Dentro de este planteamiento, un noble cuzqueño, que conseguía su afiliación con Cápac Aillu a partir de ser descendiente, simultáneamente, de un noble y una mujer de la misma condición, estaría asociado a uno de estos diez aillus y sería considerado "collana" si su padre era o descendía directamente de un inca reinante. De lo contrario, según descendiera de un "segundo" o "tercer" hermano, integraría el grupo Payan o Cayao respectivamente.

9. Tanto los hijos del inca reinante en la coya, como los descendientes directos del mismo en mujeres nobles integraban el más importante sector de la nobleza: el aillu Collana de Cápac Aillu, que estaba dividido en lo que la historiografía identificó como panacas a partir de la filiación de sus madres con uno de los ancestros momificados

10. La pertenencia a uno de los tres aillus de Cápac Aillu (Collana, Payan o Cayao) se transmitía por línea paterna, la pertenencia a Cápac Aillu o a Hatun Aillu se definía por línea materna. Desconocemos la composición de Hatun Aillu aunque es posible que también estuviera dividido en tres sectores.

11. Con el fin de estudiar el rol de los muertos incaicos transformados en ancestros en torno a los que se organizaban los aillus cuzqueños, es necesario diferenciar la idea de concepción de persona existente en los Andes antes de la presencia española de aquella que manejaron los europeos en el siglo XVI. En este sentido, la idea de estar conformados por la dicotomía cuerpo-alma es producto del proceso evangelizador. Asimismo, la individualidad en la sociedad incaica, lo mismo que la humanidad y la distinción entre los seres humanos y los demás -sean éstos

animales o dioses- se fundamenta en la corporalidad. No en la posesión de un cuerpo, sino en el tipo de cuerpo que se posee y en las funciones y capacidades del mismo. Por esta razón, en la sociedad incaica era importante cuidar la corporalidad del soberano muerto a fin de conservar su individualidad y perpetuar su existencia en beneficio de su grupo.

12.La idea de *supay* se encuentra relacionada a la noción de ancestro y su asociación con el diablo corresponde a la época colonial. Contrariamente, en la época prehispánica, la vida de un ancestro (*supay*) estaba ligada a su cuerpo y a la satisfacción de las necesidades materiales del mismo, por lo que era importante cuidarlo, no solamente para sustentar la existencia de su respectivo linaje, sino porque su posesión otorgará poder a sus deudos y descendientes.

13.El culto a los incas muertos incluía la momificación de su cuerpo, la construcción de un ídolo de oro que, según las crónicas, era puesto encima de una supuesta estructura funeraria, y la fabricación de bultos hechos a partir de ropa, uñas y cabellos del difunto, todos ellos destinados a su participación en los diversos rituales cuzqueños. Aún cuando la mayoría de incas recibió un

tratamiento similar tras su muerte, no todos accedieron a los mismos privilegios. En ese sentido, las fuentes analizadas privilegian a los arquetípicos Manco Cápac y Pachacútec, el fundador del linaje y aquel con quien se asocia la expansión incaica.

14. Los cuerpos de los soberanos, incluso en vida, eran fuente de poder. Lo demuestran tanto la sacralidad que rodea a la figura de las autoridades como los distintos cuidados que se prodigaba a los muertos y la necesaria presencia de los mismos tanto en las ceremonias como en la guerra, pues la presencia del ancestro es entendida incluso como propiciadora de victoria.

15. A través de complejos rituales funerarios, los gobernantes incas quedaban convertidos en ancestros para sus descendientes y también en protectores de la grandeza incaica, pues era a partir de ellos que descansaban las provechosas alianzas cuzqueñas con las diferentes etnias asociadas al Tahuantinsuyo. Por esta razón, la pomposa ceremonia funeraria que se organizaba tras la muerte de cada inca estaba asociada a su conversión en ancestro para los cuzqueños, y al establecimiento del poder del nuevo inca y a su transformación en divinidad para los hombres andinos.

16.El sustento y la existencia de las panacas, o aillus "reales", dependía, casi exclusivamente, de su capacidad de mostrar que su fundador continuaba formando parte de la estructura política incaica a través de su participación, como ancestro, en las múltiples festividades cuzqueñas dado que constituían el espacio social donde se negociaban las cuotas de poder.

17.Dado que todos los nobles incaicos eran miembros de alguno de los aillus cuzqueños, su rango dependía, entre otras razones, de la posición de su ancestro fundador dentro de la estructura incaica. De allí el interés de cuidar y si era posible, acrecentar, el recuerdo de su respectivo fundador a través de los rituales que sirvieron como mecanismo de incorporación de registros en la memoria colectiva, pues de la posición de su ancestro dependía su papel en la configuración del poder en cada situación sucesoria.

18.Tanto el prestigio de su fundador, estrechamente asociado con los recursos de que disponía, como el mantenimiento de las alianzas con las poblaciones andinas, hacían que los aillus cuzqueños gozaran de una importante posición al interior de la élite incaica. Paralelamente, el "empobrecimiento" de cierto sector de la élite y,

por ende, de determinados aillus reales, fue motivado por su incapacidad para administrar sus alianzas y mantener el prestigio de su ancestro fundador.

19.El poder de los distintos grupos que integraron Cápac Aillu involucraba todos los aspectos de la vida política del llamado Tahuantinsuyo. Ellos participaban activamente tanto en la configuración del poder cuzqueño como en la estabilización de las relaciones del Cuzco con las distintas etnias que integraban la extensa red de influencia incaica. Por ello, aún cuando el inca estuvo a la cabeza de la élite, siempre tuvo que negociar con ella en tanto era la fuente principal de gobernantes y autoridades menores.

20.Aun cuando es evidente la ritualidad de la sociedad incaica, esta no invalida la existencia de autoridades, aunque se descarta la presencia de funcionarios en el sentido moderno del término (siglos XVI y XVII). Estas posiciones eran ocupadas por miembros de la élite incaica y eran asumidas según el prestigio de cada linaje tras el proceso sucesorio. En ese sentido, aún cuando no es posible precisar su número, y menos aún sus funciones y rangos, la presencia de autoridades provenientes de la élite cuzqueña asociadas con las tareas de gobierno incaico es un tema

recurrente en las fuentes, y una prueba más de la injerencia de los linajes cuzqueños en el ejercicio del poder en el Tahuantinsuyo.

21.La élite o nobleza incaica participó activamente en la organización del llamado Tahuantinsuyo y su influencia sobre el sapan inca empezaba con el proceso sucesorio y continuaba durante la vida del gobernante. Así, la presencia de las familias incaicas en la organización cuzqueña, que apoya la idea de la necesidad permanente del inca de negociar con la élite, se da a partir de la presencia del correinante cuzqueño, de la existencia de autoridades y de su participación en el proceso sucesorio y en las decisiones de iniciar una guerra, dado que sus posibilidades de convocatoria de mitas, a partir de sus alianzas, permitían la consolidación de los ejércitos.

22.La activa participación de las panacas en los rituales cuzqueños a través de la presencia de sus ancestros en una posición jerárquica similar a la del sapan inca, la coya, y los sacerdotes del sol y de huanacaure, así como su influencia en la toma de la borla por parte del nuevo gobernante, muestran la necesidad permanente del sapan inca de negociar con los grupos de poder cuzqueños.

23.El poder de las panacas estaba sustentado a partir del prestigio de su fundador, de las alianzas que administraban o adquirirían en su nombre y de su participación, protagónica o no, en las fiestas y rituales cuzqueños. A partir de este contexto, las panacas se pueden diferenciar en función a su mayor o menor participación en el poder y en el acceso a los recursos disponibles.

24.Los incas desarrollaron un sistema de extensión del prestigio de sus soberanos muertos como un mecanismo para mantener sus alianzas con los aillus y, por lo tanto, la influencia cuzqueña en los Andes. Por esta razón, dentro de una práctica que puede entenderse como la deidificación del gobernante, post-mortem, la muerte del inca era ritualizada, además de en el Cuzco, en distintos lugares de los Andes, situación que era paralela a otras prácticas asociadas con la consolidación religiosa como la difusión del culto solar.

25.Con miras a extender la influencia incaica en los Andes, se construyeron templos del Sol en los más importantes centros administrativos andinos. Asimismo, en el propio Cuzco, cuando Pachacútec mandó construir un “niño de oro macizo” para que representara al Sol en el Coricancha, puso también una piedra

forrada en oro en el centro de la plaza de la ciudad para que pudieran acceder al culto solar aquellos que no pertenecían a la élite incaica, y que por consiguiente no podían ingresar en el templo solar cuzqueño. Esta situación describe un ritual que duplica, en la plaza del Cuzco, la estructura religiosa del Coricancha en la que alrededor de la figura solar se encontraban también los ancestros de cada uno de los linajes de Cápac Aillu, conjunto que evidentemente representa el poderío de los incas.

26. Asumiendo la hipótesis de Concepción Bravo, la división de la élite incaica en Hanan y Rurin Cuzco correspondería a la presencia, en la zona, de dos poblaciones que se habrían fusionado, aún cuando mantenían ciertas diferencias. Los Hanan Cuzco se habían apropiado tanto del mito de origen Altiplánico como del culto a Huanacaure y de una historia en la que se les identifica como conquistadores y forasteros. De modo paralelo, los Rurin Cuzco se asociaban con el mito de origen de los hermanos Ayar, estaban identificados con el culto solar y asociados con la población originaria, y vencida. Dentro de este planteamiento, el Coricancha constituiría el centro religioso dominado por los Rurin Cuzco, mientras que los de Hanan Cuzco habrían construido la supuesta

fortaleza de Sacsaihaman, en realidad un centro de culto, más estatal y más cuzqueño.

27. En virtud de lo anterior, a partir de la bibliografía disponible, así como de las distintas evidencias que nos muestra tanto la documentación consultada como los resultados de las investigaciones arqueológicas y antropológicas sobre los Andes y, por cierto, basados también en la evidencia léxica, no quedan ya dudas sobre la presencia de dos incas gobernando de manera paralela, uno de Hanan Cuzco y otro de Rurin Cuzco. El primero asumía funciones que hoy podríamos denominar más políticas y el segundo asumió un papel más ritual. En ese sentido, el inca hanan asumía el liderazgo en las relaciones del Cuzco con las otras etnias, por lo que lo encontramos constantemente fuera del Cuzco ejerciendo las tareas asociadas con la redistribución y el control de las poblaciones asociadas al poder cuzqueño. De manera paralela, el inca rurin encabezaba el culto solar y todas las manifestaciones que se asociaban con él y que estaban relacionadas tanto con la preparación de los objetos necesarios para la redistribución, chicha y tejido, como con el manejo del calendario solar que fue necesario para la administración de la producción agrícola. Asimismo, es posible suponer que el inca

urin estuvo también capitaneando el control de la información que se guardaba en los quipus y que registraba, entre otras cosas, la información de la demografía incaica y de los recursos disponibles. El jefe de Rurin Cuzco actuaba como una suerte de sacerdote mayor del sol, aún cuando el llamado inca hanan tendría también a su cargo funciones religiosas relacionadas con el culto solar, sobre todo cuando se trataba de los rituales más importantes del Cuzco y, de manera específica, cuando estos estaban organizados como parte del aparato de poder que los cuzqueños querían hacer notar frente a los otros aillus.

28. Asumiendo la hipótesis del correinado para el Tahuantinsuyo, se entiende que la figura del "capitán" que ofrece Guaman Poma de Ayala correspondía a dos situaciones precisas. De un lado, la de los hijos del inca, obviamente de una generación posterior a la que ejerce el poder, y que atravesaban por una serie de pruebas en búsqueda de demostrar habilidad para ejercer el gobierno. Por otro lado, estarían representando a algunos contemporáneos del inca que cogobernaban con él, como el caso del abuelo de Guaman Poma a quien éste se refiere como la segunda persona del inca.

29. Dentro del proceso sucesorio, la importancia de la mujer, hermana, madre o esposa, se da a partir de la parentela que hay en torno a ella, pues los distintos linajes que integraban Cápac Aillu continuaban accediendo a los privilegios que su fundador había obtenido. De ese modo, madre y esposa significaban para el candidato a inca el apoyo de los linajes a los que aquellas mujeres pertenecían, el mismo que se materializaba en el control de población y, por lo tanto, en la capacidad para convocar las mitas que permitieran al futuro inca consolidarse como gobernante del Cuzco. Por esta razón, el futuro inca buscaba aliados a través de la celebración de matrimonios al interior de la élite cuzqueña.

30. La mayor parte de la información sobre la habilidad para gobernar como requisito casi único en la sucesión incaica proviene de los llamados textos toledanos. Esta situación permite dudar sobre el hecho de considerar la habilidad como requisito "único" en la elección del futuro inca. Corrobora esta situación el hecho que se modificara el texto de Agustín de Zárate sobre este tema luego de la realización de las informaciones toledanas y de la publicación de la historia de Sarmiento de Gamboa y permite sostener que, probablemente, el texto de Zárate se modificó a propósito de la consolidación de la elaboración de la historia oficial de los incas, la

misma que terminó por prohibir la investigación sobre la historia de los naturales andinos con miras a perpetuar ese punto de vista. En ese sentido, el texto original de Agustín de Zárate fue modificado para dar la imagen de un sistema desordenado y sujeto a tiranía; coherente además con las distintas herramientas textuales que el virrey Toledo estaba preparando con miras a afianzar su visión sobre el Tahuantinsuyo. No es por tanto antojadizo suponer que la idea de la habilidad como único requisito para la transmisión del mando entre los incas sea una realidad más toledana que andina.

31. Dentro de la organización incaica, la sucesión combinaba múltiples posibilidades según el contexto en el que ocurría la necesidad de reemplazar al gobernante. En ese sentido, el sistema sucesorio incaico incluía el reemplazo de los gobernantes (hanan y rurin) cuando la edad de los gobernantes había llegado a un punto en el que era mejor que abandonaran el ejercicio cotidiano del poder. Por esto, existía una suerte de periodo de prueba en el que los aspirantes hacían valer sus derechos demostrando su habilidad para gobernar, prefiriéndose a los hijos del inca en la coya que a los otros, atendiendo a que eran considerados como hijos del inca todos los integrantes de Cápac Aillu pertenecientes a una

determinada generación. Como es evidente, y como nos hace pensar la información colonial, ante la ausencia de herederos de Cápac Aillu, podía hacerse con la borla alguien de Hatun Aillu, como en el caso de Paullu Inca. Evidentemente, en la consolidación de un candidato como inca, intervenían, además de los criterios de "derecho" mencionados en la tesis, aquellos que correspondían a la llamada "habilidad" para gobernar y en la que intervenían tanto la aprobación del grupo mostrada en la celebración de múltiples rituales, como las convenientes alianzas que estos pudieron hacer con los linajes de su madre y esposa.

32. Sobre el tema del correinado y la probable elección de dos incas, uno para Hanan Cuzco y otro para Rurin Cuzco, siguiendo la información que proporcionaban tanto el padre Las Casas como fray Martín de Murúa y Gutiérrez de Santa Clara, en el caso de Rurin Cuzco estaba claro que los linajes en los que se dividía esta facción de Cápac Aillu estaban al mando de los llamados "segundos hijos" de los respectivos fundadores. En este caso, bien podría entenderse que, de los dos candidatos que aparentemente siempre quedaban en el proceso sucesorio, uno de ellos, el que finalmente se identificaría como jefe de los Rurin Cuzco, era identificado como "segundo hijo" del inca, quedando la condición de "primer

hijo" para el Inca Hanan. De esta forma, la aparente confusión que generó para los españoles el entendimiento de este complejo sistema fue utilizada para elaborar una conveniente imagen de caos sucesorio de modo que se lograba un argumento adicional en el proceso de justificación de la conquista.

33. En el mundo sagrado andino, y también en el incaico, es notable la presencia de diosas, las mismas que se encuentran casi siempre relacionadas a la agricultura y a la producción de alimentos. Las diosas andinas estaban relacionadas generalmente, pero no de manera excluyente, con la producción agrícola y marina. Situación similar es la que los mitos de origen del Tahuantinsuyo otorgan a las mujeres, quienes aparecen en ellos relacionadas a los productos agrícolas. Es por esto que se puede suponer una relación entre las diosas que dan origen a los productos agrícolas, peces, etc. y las mujeres incas quienes, en estrecha vinculación con ellas, se dedicaban a la transformación de los mismos en ofrendas rituales y productos destinados a la redistribución. En oposición a esta realidad, las divinidades "masculinas" aparecen en las fuentes asociadas generalmente con el poder, son siempre los ordenadores del cosmos y los que de algún modo originan las tareas primordiales. Paralelamente, quienes tienen un papel predominante en los ciclos

míticos son generalmente varones, y son ellos los "responsables" del éxito de las empresas que se relatan en los mitos.

34. Tanto en el comportamiento de las divinidades como en el desarrollo de los ciclos míticos incaicos son notables las alusiones a la "pareja" en tanto "responsable" de la realización exitosa de las acciones de ordenación y creación por lo que es fácil percibir, en el mundo sagrado, la existencia de una perfecta complementariedad, inclusive por géneros, dentro de lo que podría llamarse el *ideal incaico*, el mismo que, por cierto, es más bien andino.

35. Dentro de la redistribución incaica existieron dos situaciones que involucran buena parte de la presencia de las mujeres en la organización del Tahuantinsuyo, el "reparto" y el "intercambio" de mujeres, estando el primero relacionado con la creación de nuevas alianzas, y el segundo con su permanencia. Así, cuando el inca luego de un proceso sucesorio "reorganizaba el Tahuantinsuyo", generaba nuevos vínculos de parentesco con miras a ampliar el poder cuzqueño a través del intercambio de mujeres con los curacas, y "repartía" mujeres con el propósito de formalizar las alianzas previas, por ello, la burocracia cuzqueña debió prever la existencia

de mecanismos estables para la realización de esta entrega de mujeres.

36. Según la documentación consultada, el inca realizaba por lo menos tres tipos de "matrimonios", los mismos que involucraban a tres tipos de mujeres. Por un lado, se casaba con una coya y con varias mujeres de la élite incaica como se ha visto en los documentos presentados y, finalmente, se casaba también con las hijas o hermanas de los curacas. Tanto el matrimonio con la coya como las uniones con las otras mujeres nobles del Cuzco implicaban para el inca el establecimiento de importantes alianzas al interior de la nobleza cuzqueña, las mismas que lo ayudaban a acceder al poder. Paralelamente, los matrimonios que celebraba con las mujeres de las distintas etnias resultaban siendo piezas claves en la organización incaica fuera del Cuzco en tanto garantizaban la subordinación de los pueblos andinos.

37. Cuando las fuentes hacen referencia a que el inca buscaba a su coya entre los miembros de su propia generación, los cronistas recogieron el hecho como que se casaba con su hermana. Sin embargo, debemos añadir que en este caso las fuentes hacen alusión no solo a una mujer de su propia generación, sino, además, a una

mujer de la nobleza, del grupo inca, y que la restricción de que sea de su propia generación diferenciaría a la coya de los otros matrimonios celebrados por el inca dentro de la élite. De esta manera, no es que la coya sea la hermana carnal del inca, sino que era necesario que pertenezca a su propia generación y linaje. En este caso, siguiendo el planteamiento que venimos desarrollando, el inca podía realizar varios matrimonios dentro de Hatun Aillu, pero sus posibilidades de casamiento al interior de Cápac Aillu, la alta nobleza, estaban limitados. Así, debía desposar solo a una mujer de la propia generación, la que se convertiría en coya, quedando las posibilidades de aliarse con otros linajes cuzqueños a partir de alianzas con mujeres de otras generaciones. De esta manera, celebrando solo un matrimonio con una mujer de su misma generación al interior de Cápac Aillu, quedaban asegurados los derechos de la coya y sus descendientes dentro de la más alta jerarquía incaica. No obstante, los hijos del inca con otras mujeres podrían acceder también a varios privilegios, y en situaciones extremas, como la que se dio a partir de la presencia de Pizarro en los Andes, llegar incluso a pretender la borla colorada, como el caso de Paullu Inca.

38. La habilidad en el ejercicio de la redistribución, entendida como la organización del reparto de objetos valiosos en los rituales o la celebración de banquetes con miras a mantener el equilibrio social en el Tahuantinsuyo fueron condiciones altamente consideradas a la hora de evaluar a la coya. Esta, al igual que el inca, era considerada un ser sagrado y ejercía un papel importante en el engranaje social, económico y político del Tahuantinsuyo.

39. El inca y la coya, en tanto autoridades arquetípicas, se comportaban como partes opuestas y complementarias de una misma dualidad por lo que eran considerados *yanantin*, en tanto ambos constituían la pareja primordial del Tahuantinsuyo. Este hecho encuentra asidero no sólo en la dualidad religiosa que funcionaba entre el Sol y la Luna sino también en una serie de hechos como que el traslado del inca, dentro de determinados contextos, involucrara también el de la coya. Además, así como en el contexto económico la pareja era considerada como la unidad productiva, probablemente en el manejo del poder la pareja constituida entre el inca y la coya resulte también una unidad donde, pese a ser opuestos, obviamente actuaban como complementarios en el ejercicio del poder.

40.El extremo cuidado que se prodigaba a los cuerpos de los incas muertos evidencia la importancia que cobraban para sus deudos. Sin embargo, la importancia del cuerpo del inca, así como el de la coya y otras autoridades andinas, no debe asociarse exclusivamente con rituales que implicaban un culto familiar de los muertos sino también con la idea de una suerte de poder que, para los hombres andinos, emanaba del propio cuerpo del soberano muerto, quien, convertido en ancestro, permitió a sus deudos mantener una importante cuota de poder y prestigio en el área andina. En ese sentido, el culto a los ancestros muertos era importante para su respectivo linaje y para la élite cuzqueña y era, además, extendido por la propia organización cuzqueña a toda el área andina como uno de los distintos mecanismos que posibilitaron la permanencia de los incas a la cabeza de los pueblos andinos.

41.Construir uno o más huauquis a partir de partes de su cuerpo, piedra, madera o metales preciosos era un privilegio exclusivo del gobernante. Este era considerado como una suerte de hermano ritual del inca y servía como un símbolo de su presencia. Estos huauquis, en su mayoría encontrados por Polo de Ondegardo junto con el cuerpo o las cenizas de su respectivo inca, contaban con

recursos, normalmente tierras, y les eran asignadas personas dedicadas a su cuidado.

42. Los vínculos y las alianzas de los distintos aillus andinos con las panacas se mantenían gracias a las alianzas que establecieron los ancestros fundadores y eran parte de un sustento que aseguraba tanto el poder de convocatoria de determinado linaje incaico en las etnias como la articulación del Tahuantinsuyo.

43. La posesión del cuerpo del inca no debió ser suficiente para convocar mitas sino que ésta sería, en todo caso, el reconocimiento de una condición de liderazgo. Sin embargo, aun cuando las fuentes no mencionan directamente el hecho de que sean los linajes incaicos los que asumían, en nombre del inca, la convocatoria de energía laboral entre los aillus andinos, las numerosas referencias acerca de que era el sapan inca el encargado de convocar mitas nos permiten suponer que, al ser materialmente imposible que el inca se desplazara por los Andes para hacer estos llamamientos, debió existir algún mecanismo que permitiera tanto dichas convocatorias como la difusión de la idea de que quien las hacía era precisamente el inca. De esta manera, bien podría pensarse en que la convocatoria de energía en los

Andes era realizada a nombre del inca a través del traslado de sus diferentes huauquis y por eso los linajes incaicos tendrían la posibilidad de reclutar mano de obra. Sin embargo, hasta donde llegan las investigaciones, por ahora esta no es sino una hipótesis que es necesario explorar en el futuro.

44. Las múltiples referencias que se pueden encontrar en las fuentes, acerca de gente dedicada al cuidado del cuerpo de los incas muertos, permiten suponer que fueron los miembros de la élite cuzqueña quienes se beneficiaban de esta energía laboral. En ese sentido es que se puede deducir que la élite cuzqueña tenía acceso a la mano de obra de las poblaciones aliadas, y que incluso podían convocarla dado que, de algún modo, los linajes incaicos eran depositarios de las alianzas que habían establecido sus fundadores. Dados los privilegios de los ancestros en las distintas etnias, las panacas podían convocar mitas, incluso de guerra, en los distintos aillus pues sus vínculos continuaban incluso luego de la muerte del soberano. Por ello, la élite cuzqueña tuvo acceso a la mano de obra de las poblaciones aliadas dado que los linajes incaicos eran depositarios de las alianzas que habían establecido sus fundadores. Además del acceso a la mano de obra de los aillus aliados, los linajes incaicos contaban también con acceso a recursos específicos,

básicamente tierras. Evidentemente, dada la inexistencia de la noción de propiedad, los hombres andinos establecieron con la tierra una relación ritual en tanto esta era considerada un ser sagrado, incluso con nombre propio. Por ello, las vinculaciones que las fuentes mencionan de determinados espacios agrícolas con los linajes cuzqueños deben ser entendidos como el compromiso de las cosechas con determinados usos, en este caso el sostenimiento de las llamadas panacas.

45. Tras el proceso sucesorio era necesario que cada inca "reconstruyera su propio Tahuantinsuyo" a través de la actualización de relaciones de parentesco y de la consolidación o ampliación de las conquistas. Asimismo, las fuentes son claras al mencionar que el nuevo inca no "heredaba" nada de su antecesor por lo que debía lograr su propio acceso a los recursos. De esa manera, resulta evidente que las familias cuzqueñas organizaban su poder a través del mantenimiento de las alianzas conseguidas por su fundador, o apelando a su prestigio, y que eran precisamente ellas quienes mantenían vigente la supremacía cuzqueña durante la crisis que acompañaba a cada proceso sucesorio. Pensar de otra manera implicaría la inexistencia de patrones de actualización de alianzas y la existencia de un sistema caótico, impensable por cierto en una

organización como la incaica. Al mismo tiempo, disponer de energía a través de la convocatoria de mitas permitía a los linajes cuzqueños negociar mejor su permanencia en el poder pues podrían contar, entre otras cosas, con los ejércitos necesarios para apoyar a uno de los candidatos en los enfrentamientos armados que se producían en los contextos sucesorios.

46. La aparente crisis generada a la muerte de un inca debe entenderse solo como un momento de reestructuración de la élite y de la presencia de cambios radicales en la organización del poder cuzqueño, pero no como una destrucción del orden establecido por los incas, pues las relaciones del Cuzco con las autoridades étnicas estaban garantizadas por los linajes cuzqueños.

47. Diversas parcelas de tierra, o más bien su uso, estuvieron asociadas con los incas muertos, y por lo tanto con los aillus que se identificaron con ellos. Evidentemente, las cosechas provenientes de las supuestas propiedades de los señores muertos estaban destinadas no solo al cuidado del cuerpo y los bultos del ancestro fundador sino que eran el principal sustento de los aillus cuzqueños

48. Las fuentes son claras al afirmar que los recursos de cada inca quedaban en posesión de sus descendientes. La idea de que el nuevo inca no tenía acceso a los recursos de sus antecesores, y de que éstos quedaban a disposición de los miembros de su aillu, garantizaba la autonomía económica de estos grupos así como los privilegios políticos de los mismos. El hecho de que los recursos de cada gobernante no pasaran a su sucesor incrementa el poder de los aillus cuzqueños y dificulta también el inicio del nuevo gobierno. Esta situación obligaba al nuevo inca a negociar con la élite a fin de conseguir los recursos necesarios para el inicio de su gobierno.

49. A través de la identificación de las tierras y otros recursos con los ancestros fundadores, las llamadas panacas aseguraban tanto su independencia económica con respecto del gobernante, como su capacidad de involucrarse en el poder a través de ventajosas alianzas con el sapan inca.

50. La gran cantidad de recursos con los que contaban las panacas contrasta con la carencia de los mismos por parte del nuevo inca, situación que explica la necesidad de éste de configurar su propio espacio de poder a partir de la celebración de alianzas con los distintos sectores de la élite. Estos recursos de los que disponían

los linajes incaicos se encontraban asociados con los incas muertos pues ellos mantenían los vínculos de parentesco que crearon mientras vivos. Adicionalmente, el nuevo gobernante estaba obligado a renovar y acrecentar las alianzas con los distintos aillus andinos de modo que se aseguraba la articulación y expansión de la influencia incaica.

51. Las familias cuzqueñas organizaban su poder a través del mantenimiento de las alianzas conseguidas por su fundador o apelando a su prestigio por lo que eran estas quienes mantenían vigente la supremacía cuzqueña durante la crisis que acompañaba a cada proceso sucesorio. Por su parte, disponer de energía les permitía negociar mejor su permanencia en el poder pues contaban, entre otras cosas, con los ejércitos necesarios para apoyar a los distintos "candidatos" en estos contextos.

52. La relación de la gente con el espacio ceremonial habitado por los ancestros permite definir sus vínculos con la tierra y sustentar el control de la misma. En ese sentido, aun cuando no es posible poseer la tierra en términos occidentales, mientras un individuo, o un grupo, la cultive, el hecho de que nadie más lo puede hacer

garantiza sus derechos sobre la base de que se trata de un espacio diagramado por los dioses para determinado grupo.

53. La información consultada permite considerar que, en el caso incaico, y seguramente también en todos los Andes prehispánicos, el control del espacio estaba asociado con la presencia, en la zona, de un ancestro que sacraliza el lugar y, de esta manera, otorga, a sus descendientes y parientes, el derecho a su utilización, básicamente agrícola.

54. Aún cuando no se suscribe la validez de la idea de propiedad en los Andes, sino que se asume la inexistencia de la misma en sentido estricto, entre los incas, se entiende que el derecho al uso de tierras por parte de las panacas se sustentaba en los derechos adquiridos por su ancestro. En este tema, no habría restricciones de género y así como hubo acceso a tierras por parte de los soberanos muertos, también se sustentan los mismos derechos para las coyas. Evidentemente, las cosechas provenientes de estas supuestas posesiones estaban destinadas al cuidado del cuerpo del ancestro y fueron el principal recurso de las panacas. Así, al permanecer estos derechos asociados a los muertos se garantizaba la autonomía económica de los linajes incaicos y se

restringían los privilegios del nuevo gobernante, obligándolo a negociar con la élite, que quedaba facultada a participar del gobierno y a involucrarse en el proceso sucesorio.

55. Asociados a la ubicación de su ancestro y a los vínculos que éste generó, se pueden entender las informaciones acerca del acceso a tierras por parte de los linajes cuzqueños tanto en el Cuzco como en otras regiones, a la vez que se refuerza la idea del poder que ejercieron estas familias tanto en el Cuzco como fuera de él. De este modo, los linajes que integraron Cápac Aillu obtuvieron una posición privilegiada en el Tahuantinsuyo y se garantizó su permanencia en el tiempo. Paralelamente, al ser los ancestros quienes delimitan la geografía y aseguran el acceso a la tierra a sus descendientes, se entiende también el vínculo entre el hombre y la tierra dentro de un sistema que definitivamente difería en mucho del concepto de “propiedad” que se maneja en occidente. Al mismo tiempo, al estar en manos de los linajes incaicos tanto las tierras asociadas con su ancestro fundador como el acceso a la mano de obra de las poblaciones aliadas, se entiende mejor la afirmación que Juan de Betanzos pone en boca de Huáscar cuando éste manifiesta su desacuerdo con la élite incaica, particularmente con los Hanan Cuzco, y menciona su intención de evitar que los antiguos señores,

en su tiempo ya muertos, siguieran ejerciendo el poder y limitando sus acciones.

## Bibliografía y fuentes

### Siglas utilizadas

AAL. Archivo Arzobispal de Lima

AGI. Archivo General de Indias

AGN. Archivo General de la Nación (Perú)

AHC. Archivo Histórico del Cuzco

AMCP. Archivo del Museo de la Cultura Peruana

BUS. Biblioteca de la Universidad de Salamanca

### Fuentes impresas

AGUSTINOS

1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los Padres Agustinos*. Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

ALBORNOZ, Cristóbal de

[1584?] 1988 “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas”. *Fábulas y Ritos de los Incas*.

Edición y estudio de Pierre Duviols. Madrid, Crónicas de América 48. Historia 16.

ÁLVAREZ, Bartolomé.

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

ANONIMO

[1580]1920 "Relación del origen e gobierno que los ingas tuvieron y del que había antes que ellos señoreaban a los indios deste reino y de que tiempo y de otras cosas que al gobierno convenía declaradas, por señores que sirvieron al Inga Yupangui y a Topainga Yupangui, a Guainacpac y a Huascar Inga". *Informaciones sobre el antiguo Perú.* Horacio H. Urteaga. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo III. Lima.

ANONIMO

1582 [1925] "Información hecha en el Cuzco, por orden del rey, encargo del virrey Martín Enriquez acerca de las costumbres que tenían los incas del Perú antes de la conquista española en la manera de administrar justicia civil y criminal. Declaran García de Melo, Damián de la Bandera, el Rev. P. Cristóbal

de Molina, Alonso de Mesa, Bartolomé de Porras y algunos indios". Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú: cartas y papeles. Volumen IX. El Virrey Martín Enríquez 1581-1583*, pp. 268-288. Madrid, Imprenta de Juan Pueyo.

ANONIMO

1583 [1925] "Relación Anónima sobre el modo de gobernar de los Incas". Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú: cartas y papeles. Volumen IX. El Virrey Martín Enríquez 1581-1583*. pp. 289-296. Madrid, Imprenta de Juan Pueyo.

ANONIMO

[1586] 1951 *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perv.* Antonio Ricardo (ed). Reedición del vocabulario a cargo de Guillermo Escobar Risco, como Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua. Lima, Imprenta Rímac.

ANÓNIMO

(s/f) "Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas". *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua.* Tomo VIII, pp. 149-165. Madrid, 1906. Imprenta de los hijos de M. G. HERNÁNDEZ.

ANÓNIMO DE YUCAY

[1570] 1979 "Dominio de los Yngas en el Perú y del que Su Magestad tiene en dichos reynos". Ed. por Josyane Chinese. *Historia y Cultura*, Vol. 4, pp. 105-152. Lima, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

APU SAHUARAURA INCA, Justo

[1838] 2001 *Recuerdos de la monarquía peruana o bosquejo de la Historia de los Incas. Compendio breve*. Lima, Fundación Telefónica.

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé

1965[1735] *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Estudios de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Providence, Brown University.

ATIENZA, Lope de

1931 "Compendio Historial del Estado de los indios del Perú con mucha doctrina y cosas notables de ritos, costumbres e inclinaciones que tienen, con docta doctrina y avisos para los que viven entre estos neófitos; nuevamente compuesto por Lope de Atienza, clérigo presbítero, criado de la Serenísima Reina de Portugal, Bachiller en Cánones, dirigido al honorabilísimo señor Licenciado don Juan de Obando, del Consejo de Estado, Presidente del Real Consejo de Indias". *La religión del Imperio de los Incas*. J.

Jijón y Caamaño (editores). Vol. 1. Quito, Escuela  
Tipográfica Salesiana.

BETANZOS, Juan Diez de

[1551?] 1987 *Suma y narración de los incas*, versión y estudio preliminar  
de María del Carmen Martín Rubio. Madrid, Ediciones Atlas.

BORREGÁN, Alonso de

1974 "Crónica del Perú". En: Bravo, C. (1974) *La herencia de  
Huaina Cápac: el fin de un imperio*. pp. 613-677. Madrid.  
Tomado de: AGI. Legajo 90 b, Patronato, Ramo 54, ff. 1-  
15 y 39-49.

1948 *Crónica de la conquista del Perú*. Edición y Prólogo de  
Rafael Loredó. Sevilla, Consejo Superior de  
Investigaciones Científicas / Escuela de Estudios Hispano  
Americanos.

CABELLO VALBOA, Miguel

[1586]1951 *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú Antiguo*. Lima,  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CALLAPIÑA y otros

1973 *Relación de la Descendencia y gobierno de los Incas, por  
Collapiña (sic, por Callapiña), Supno y otros*

*quipucamayocs*. Edición de Juan José Vega. Lima,  
Biblioteca Universitaria.

CANO, Melchor

1563 *De Locis Theologicis Libri: duodecim*. Salamanca, Matías  
Gastius.

CASAS, Bartolomé de las, Fray

1948 *De las antiguas gentes del Perú: capítulos de la Apologética  
Historia Sumaria antes del año de 1555*. Lima, Librería e  
Imprenta Domingo Miranda.

CASTRO, Fray Cristóbal y ORTEGA MOREJÓN, Diego

[1558] 1974 "Relación y declaración del modo que este valle de Chincha  
y sus comarcas se gobernaron antes que hobiese ingas y  
después que los hobo hasta que los cristianos entraron en  
esta tierra". *Historia y Cultura* No. 8, pp. 91-104. Lima,  
Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia del  
Perú.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

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

COBO, Bernabé

[1653] 1964 *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

COROMINAS, Joan de

1976 *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos.

COVARRUBIAS, Sebastián de

2003 *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Martín de Riquer de la Real Academia Española. Barcelona, Ad Litteram, 3. Ediciones Alta Fulla.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

[1567] 1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. John Murra y Waldemar Espinoza Soriano (eds.). Lima, Casa de la Cultura del Perú.

ESTETE, Miguel de

1938 “Noticia del Perú”. *Los cronistas de la conquista*. Paris, Biblioteca de Cultura Peruana, 1ra serie, #2.

FERNÁNDEZ, Diego (El Palentino)

[1571] 1963 *Primera y segunda parte de la Historia del Perú*. Estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela. Tomos CLXIV–CLXV. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1960 "Comentarios reales de los incas". *Obras completas*. Edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María S.J., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Ts. 133.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego

[1607] 1975 *Gramatica y arte nueva de la lengvua general de todo el Peru, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca*. Cabildo Vaduz-Georgetown; Druck: Franz Wolf, Heppenheim D.B.

[1607] 1989 *Vocabvlario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua quechua o del inca*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1993 *Nueva corónica y buen gobierno*, edición y prólogo de Franklin Pease G.Y., Vocabulario y traducciones de Jan Szemiński. Lima, Fondo de Cultura Económica.

JESUITA ANÓNIMO

[163]1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Edición de Francisco Esteve Barba. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, volumen 209.

LEVILLIER, Roberto

1940            *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582). Sus informaciones sobre los incas (1570-1572).* Tomo II. Buenos Aires.

MATIENZO, Juan de

1967            *Gobierno del Perú*, edición y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena. París-Lima, Institut Français d'Etudes Andines.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

[1905] 1998    *Vocabulario políglota incaico. Quechua, aimara, Castellano.* Lima,

MOLINA, Cristóbal de

[1575?] 1988 “Relación de las fábulas y ritos de los Incas”. *Fábulas y Ritos de los Incas.* Edición y estudio de Henrique Urbano. Madrid, Crónicas de América 48. Historia 16.

MONTESINOS, Fernando de

1930            "Memorias historiales y políticas del Perú". *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.* Tomo VI (2da serie), edición de Horacio Urteaga. Lima, Librería e Imprenta Gil.

MORI, Juan de y Hernando Alonso MALPARTIDA

[1549] 1967 "La visitación de los pueblos de los indios, en ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo", *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, John Murra (ed.), vol. I, Huánuco.

MURÚA, Martín de

[1616] 2001 "*Historia general del Perú*, Manuel Ballesteros Gaibrois (ed.). Madrid, Crónicas de América. Dastin Historia.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo

[1562] 1967,1972 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, John Murra (ed.) vols. I y II. Huánuco, Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

PIZARRO, Pedro

1986 *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

[1571] 1916 "Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas". *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, t. III y IV. Lima, Imprenta y librería Sanmarti y Ca.

QUIPUCAMAYOCS

1920 "Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro. Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas."

*Informaciones sobre el antiguo Perú.* Horacio H. Urteaga.  
Colección de libros y documentos referentes a la Historia  
del Perú. Tomo III. Lima.

SALINAS Y CORDOVA, Fray Buenaventura de

1957 "Memorial de las historias del nuevo mundo Pirv". *Colección de Clásicos Peruanos*. Volúmen 1. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SANCHO, Pedro

[1534]1962 *Relación de la conquista del Perú*. Versión castellana con anotaciones por Joaquín García Icazbalceta. Madrid, José Porrúa Turanzas. Biblioteca Tenanitla.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de

1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Pierre Duviols y César Itier (eds.) Lima-Cuzco, Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

SANTILLÁN, Hernando de

[1563]1968 *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. Biblioteca Peruana. Primera serie. Tomo III. Lima, Editores Técnicos Asociados S. A.

SANTO TOMAS, Domingo de

[1560] 1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perv*, Lima, Imprenta Santa María. TAYLOR, Gerald (ed.)

1991 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos – Banco Central de Reserva del Perú.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

[1572] 1988 *Historia de los Incas*. Madrid, Biblioteca de viajeros Hispánicos. Miraguano Ediciones. Ediciones Polifemo.

TITU CUSI YUPANQUI

[1570] 1987 *Instrucción al Licenciado Lope Garcia de Castro*. Edición de Liliana Regalado de Hurtado. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

TREBISONDA, Jorge de

1511 *Opus Absolutissimum rhetoricorum Georgii Trapezuntii Cum additionibus herrariensis*. Madrid, Academia Complutense, Arnoldi Guillelmi Brocario.

XEREX, Francisco de

[1534] 1985 *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Concepción Bravo Gerreira (ed.). Madrid, Crónicas de América 14, Historia 16.

## Bibliografía

ABBOTT, Don Paul

1996 *Rhetoric in the New World. Rhetorical theory and practical in Colonial Spanish America.* Columbia, University of South Carolina.

ADORNO, Rolena

1992 *Cronista y príncipe. La obra de Felipe Guamán Poma de Ayala.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

AIBAR, Elena

1968 *Las Aqllas.* Tesis. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras.

1969 "La visita de Huaraz en 1558". *Cuadernos del Seminario de Historia.* No. 9, pp. 5-21. Lima.

ALBERTI MANZANARES, Pilar

1986 "Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acllacuna". *Revista Española de Antropología Americana*, XVI, pp. 153-190. Madrid.

1987a "Las virgenes del sol", *Historia 16* No. 130, pp. 75-82. Madrid.

1987b "Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres". *Revista Española de Antropología*

- Americana*, No. 17, pp. 155-196. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- s/a "Dondequiera que me paro soy yo. Mujeres indígenas desde una perspectiva de género". *Anuario de Estudios Americanos*. No. 1, pp. 287-301. Madrid.
- 1989 "La mujer indígena americana". *Revista de Indias*. vol. XLIX, No. 187, pp. 683-690. Madrid.
- ALBÓ, Xavier
- 2002 "Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos Actuales". *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Jean-Jacques Decoster (editor). Cuzco, Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ALONSO, Alicia
- 1989 "Las momias de los Incas: su función y realidad social". *Revista Española de Antropología Americana*, No. 19, pp. 109-136. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- 1990 "Los Guaquis incaicos". *Revista Española de Antropología Americana*, No. 20, pp. 93-104. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

ARANIBAR, Carlos

1970 "Notas sobre la necropompa entre los Incas". *Revista del Museo Nacional*, No. 36, pp. 108-142. Lima, Museo Nacional de la Cultura peruana.

ARELLANO, Ignacio y DEL PINO, Fermín (editores)

2004 *Lecturas y ediciones de Crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria*. Madrid, Iberoamericana.

ARRON, Juan José

1992 "Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio". *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 1 Imágenes interétnicas*, pp. 57-85. Miguel León Portilla y otros editores. Madrid, Siglo XXI Editores.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel y MARTIN RUBIO, María del Carmen

1979 "Supervivencias del "ayllu" andino y sus características: Comarca del Cusco. *Revista de la Universidad Complutense de Madrid. Economía y Sociedad en los Andes y Mesoamérica*. pp. 431-460. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

BATAILLON, Marcel

1963. "Un chroniqueur péruvien retrouvé: Rodrigo Lozano", *Cahiers de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine*, 2, pp. 5-25, París.

BAUDIN, Louis

- 1928 *El Imperio Socialista de los Incas*. Paris, Instituto de Etnología.
- 1943 *El Imperio Socialista de los Incas*. Santiago de Chile.
- 1955 *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*. Buenos Aires, Librería Hachellette. S.A.

BAUER, Brian S.

- 1987 "Sistemas andinos de organización rural antes del establecimiento de reducciones: El ejemplo de Pacariqtambo (Perú)". *Revista Andina*, año 5, número 1, pp. 197-209. Cuzco.
- 2000 *El espacio sagrado de los Incas. El sistema de ceques del Cuzco*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

BEN-ARI, Ram

- 1998 *Las rebeliones y la política imperial incaica*. Tesis doctoral dirigida por Concepción Bravo Gerreira. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

BENSON, Elizabeth (ed.)

- 1975 *Death and the afterlife in pre-columbian América*. Washington, DC., Dumbarton Oaks Research Library and collections.

BENVENUTTO MURRIETA, Pedro

1938 *Los cronistas de convento*. Selección de Pedro M. Benvenuto y Guillermo Lohmann Villena. Colección dirigida por José de la Riva Agüero. París, Desclée de Brouwer.

BLOCH, Marc

[1949] 1987 *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica.

BOUYASSE-CASAGNE, Thérèse

1986 "Urco and Uma: Aymara concepts of space". *Antropological history of andean polities*. Murra, Wachtell y Revel (eds.), pp. 201-227. Cambridge, London, New York, New Rochelle, París, Cambridge University Press.

BRADING, David

1993 *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo de Cultura Económica.

BRAVO, Concepción

1974 *La herencia de Huaina Cápac: el fin de un imperio*. Tesis para optar el grado de Doctor. Madrid, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense.

- 1976 "Los matrimonios de Huayna Cápac: su sucesión, según diversas fuentes". *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, pp. 107–116. México.
- 1986 *El tiempo de los incas*. Madrid, Alhambra.
- 1992 "Del poder dual a la diarquía en el Estado Inca". *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 18, pp. 11–62. Madrid, Editorial Complutense.
- 2004 "Los criterios editoriales en España, de las crónicas tempranas del área andina, desde el siglo XIX hasta la colección Historia 16". *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria*. Ignacio Arellano y Fermín del Pino (editoriales). Madrid, Iberoamericana.
- BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del
- 1983 *Perú incaico*. Lima, Studium.
- 1970 *Historia General del Perú. Perú Antiguo*. Lima, Studium
- 2005 *Los hijos del sol*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2006 *Túpac Yupanqui, descubridor de Oceanía : Nuku Hiva, Mangareva, Rapa Nui*. Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.

CANTÚ, Francesca

1995 *Conciencia de América. Crónica de una memoria imposible*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

CANTÚ, Francesca (ed.)

2001 *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial. Actas del coloquio internacional*. Roma, Instituto Ítalo Latinoamericano.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo

1993 "Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso". *Lexis*, Vol. XVII, No. 2, pp. 219-257. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

1998 "El cantar de Inca Yupanqui y la legua secreta de los incas". *Revista Andina*, 33, pp.137-161. Lima-Cuzco.

2002 "Hurin: un espejismo léxico opuesto a hanan". *Actas del IV Congreso internacional de Etnohistoria*, vol. 1. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

CIPOLLA, Carlo M.

1991 *Entre la historia y la economía. Introducción a la historia económica*. Barcelona, Crítica.

CLIFFORD, James y MARCUS, George (eds.)

1986 *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press.

CONRAD, Geoffrey W

1981 "Cultural materialism, split inheritance and the expansion of ancient peruvian empires". *American Antiquity*, 46, 1.

CONRAD, Geoffrey W y DEMAREST, Arthur A.

1990 *Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. México DF., Alianza Editorial Mexicana. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

COTRONEO, Girolamo

1971 *I trattatisti dell' ars historica*. Nápoles, Giannini editore.

CRESPO, Juan Carlos

1974 [1558] "La Relación de Chíncha", *Historia y Cultura*, 8, pp. 91-104. Lima, Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia del Perú.

CUNOW, Heinrich

1929 *El sistema de parentesco peruano y las comunidades políticas de los incas*. París, Imprenta de "Le Livre libre".

D'ALTROY, Terence

2003 *Los Incas*. Barcelona, Ariel.

DUVIOLS, Pierre

1964 "La Historia del descubrimiento y de la conquista del Perú de Agustín de Zárate, remaniée conformément aux vues historico-politiques du Vice-Roi Toledo", *Annales de la*

- Faculté des Letres d'Aix*, XXXVIII, pp. 151-155. Aix-en-Provence.
- 1976 "La Capacocha". *Allpanchis Phuturinga*, vol. IX, pp. 11-57. Cuzco.
- 1980 "Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico", *Histórica*, IV, 2, pp. 183-196. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1986 *Cultura Andina y Represión*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 2003 *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- EARLS, John
- 1976 "La evolución de la administración ecológica Inca". *Revista del Museo Nacional*, XLII, pp. 207-245. Lima.
- ESPINOZA SORIANO, WALDEMAR
- 1976 "Las mujeres secundarias de Huayna Cápac. Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca", *Revista del Museo Nacional*, XLII. Lima.
- 1977 *La destrucción del Imperio de Los Incas*. Lima, Retablo de papel ediciones.
- 1978 *Los modos de producción en el Imperio de Los Incas*. Lima,

Amaru Editores.

1987a *Los Incas. Economía sociedad y Estado en la era del Tawantinsuyu.* Lima, Amaru Editores.

1987b *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI.* Lima, Banco Central de Reserva del Perú.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

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

FLORES OCHOA, Jorge

1990 *El Cuzco. Resistencia y continuidad.* Cuzco, Centro de Estudios Andinos Cusco-CEAC.

GARCÍA-GUAL, Carlos

1992 “Visión de los otros en la Antigüedad clásica”. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 1, Imágenes interétnicas,* pp. 7-34. Miguel León Portilla y otros editores. Madrid, Siglo XXI Editores.

GAREIS, Iris

1994 “El Efecto Rashomon en fuentes etnohistóricas”. *América Indígena*. Vol. LIV, No. 4, pp.141-155. México, Instituto Indigenista americano.

GISBERT, Teresa

1980 *Iconografía y mitos andinos en el arte*. La Paz.

GIUSTI, Miguel

1990 Reseña presentada ante la 3ra. Filotón de la Universidad Católica. (Mss.)

GLAVE, Luis Miguel y REMY, María Isabel

1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI-XX*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

GONZALEZ CARRE, Enrique

2003 *Ritos de tránsito en el Perú de los incas*. Lima, Lluvia Editores / Instituto Francés de Estudios Andinos.

GOSSEN, Gary H

1992 “Las variaciones del mal en una fiesta Tzotzil”. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol 1. Imágenes interétnicas*, pp. 195-235. Miguel León Portilla y otros editores. Madrid, Siglo XXI Editores.

GUERRA CAMINITI, Estrella

2003 *Felipe Guaman Poma de Ayala y la construcción retórica de su autoridad como historiador en su Primer Nueva Corónica y buen gobierno*. Ponencia presentada al XIV Congreso de la Sociedad Internacional de Historia de la Retórica celebrado en Madrid y Calahorra del 14 al 19 de julio de 2003. (Mss.)

s/a *De historico genere dicendi en los Rhetoricorum libri V de Jorge Trebisonda*. (Mss.).

GUILLÉN G., Edmundo

1974 *Versión inca de la conquista*. Lima, Milla Batres.

GUTIÉRREZ ESTEVEZ, Manuel

1984 "Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina". *Anthropologica*, Vol. 2, pp. 5-45. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

2001 "Las diferencias contra la mitología". *Motivos de la antropología americanista*, pp. 327-365. México, Fondo de Cultura Económica.

2003 "Mitos y juegos del lenguaje". *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 1, pp. 27-34. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

HANKE, Lewis

1985            La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. México, Fondo de Cultura Económica.

HARRIS, Olivia y otros (eds.)

1987            *La participación indígena en el mercado surandino: estrategias y reproducción social. Siglos XVI al XX.* La Paz, CERES.

HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco

1997            *Roles femeninos en la organización de la élite incaica.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Tesis para optar el título de Licenciado en Historia.

1998a            “Roles sexuales en la organización incaica”, *Histórica*, Vol. XXII, No. 1, pp. 93-134. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

1998b            “Masculino y femenino: dualidad y poder en el Tahuantinsuyu”, *Actas del IV Congreso internacional de*

- Etnohistoria*, vol. 1, pp. 64-78. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2002a *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2002b "El poder incaico: una aproximación a la figura del Inca hurin", *El Hombre y los Andes: homenaje a Franklin Pease G.Y.* vol. 2, pp. 589-596. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2004 *Poder y muerte entre los incas*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Trabajo de Investigación Avanzado (Mss.)
- 2008 "Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo". *Bulletin de L' Institut Français d' Études Andines* 37 (1), pp. 29-45. Lima, IFEA.
- HILTUNEN, Juha J.
- 1999 *Ancient Kings of Perú: The Reliability of the cronicle of Fernando de Montesinos*. Helsinki, Suomen Historiallinen Seura.
- HOCQUEMGHEN, Ane Marie
- 1983 "Hanan y hurin un modelo de organización y clasificación del mundo andino". *Amerindia*, 1993,3, pp. 58-61. París.

IBARRA GRASSO, Dick Edgar

1978            *La verdadera historia de los Incas*. La Paz-Cochabamba,  
Editorial Los Amigos del Libro.

ISBELL, William H.

1997            *Mummies and mortuary monuments. A postprocessual  
prehistory of central andean organization*. Austin,  
University of Texas Press.

JULIEN, Catherine

2000            *Reading Inca history*. Iowa, University of Iowa Press.

2002            *Los Incas*. Madrid, Acento.

KAULICKE, Peter

1998            “La muerte del Inca. Aproximaciones a los ritos funerarios  
y la escatología Inca”. *Actas del IV Congreso Internacional  
de Ethnohistoria*, vol. III, pp.134-171. Lima, Fondo Editorial  
Pontificia Universidad Católica del Perú.

2000            *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Lima, Fondo Editorial  
Pontificia Universidad Católica del Perú.

LEÓN PORTILLA, Miguel [comp.]

1971            *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la  
conquista*. México, Universidad Nacional Autónoma.

LEÓN PORTILLA, Miguel y otros (ed.)

1992 *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 1, Imágenes interétnicas.* Madrid, siglo XXI editores

LEVI-STRAUSS, Claude

1956 "Les organisations dualistas existent-elles? Bijdragen tot de Taal, land". *Volkenkunde*. Vol. 112, No. 2, pp. 99-128.

1968 *Antropología estructural.* Buenos Aires, Editorial Universitaria.

LEVILLIER, Roberto (Dir.)

1925 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles. Volumen IX. El Virrey Martín Enríquez 1581-1583.* Madrid, Imprenta de Juan Pueyo.

LOUNSBURY, FLOY G.

1978 "Aspects du système de parenté inca". *Annales*, num. 5-6. Ed. Armand Colin. París.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1941 "El Inca Titu Cusi Yupanqui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)". *Mercurio Peruano*. Número 166, pp. 2-10. Lima.

LOPEZ-BARALT, Mercedes

1993 *Guaman Poma Autor y Artista.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

LOPEZ GRIGERA, Luisa

2001 "Introducción al discurso retórico de La Primera Corónica atribuida a Guaman Poma". *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial. Actas del Coloquio Internacional*. Francesca Cantù ed. Roma, Instituto Ítalo Latinoamericano.

LORANDI, Ana María y DEL RÍO, Mercedes

1992 *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires, Centro editor de América Latina.

MAC CORMACK, Sabine

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

MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana María

1978 "Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales". *Indiana Suplemento*, 8, Gebr, Mann Verlag-Berlín.

MARKHAM, Clements R.

[1920] 1910 *Los Incas del Cuzco*. Lima, versión castellana de Manuel Beltroy, prólogo de Julio C. Tello.

MARTINEZ CERECEDA, José Luis

1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

MAURTUA, Víctor

1906 *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina.* Tomo VIII, Madrid.

MEANS, Philip Ainsworth

1928 "Essays on the lives and works of the chroniclers, or, the writers of the sixteenth and seventeenth centuries who treated of the pre-hispanic history and culture of the Andean countries". *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 29, pp. 251-525. New Haven.

1932 *Fall of the inca empire and the spanish rule in Peru: 1530-1780.* New York- London, Charles Scribner's.

MIRO QUESADA, Aurelio

1994 *El Inca Garcilaso.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

MOORE, Sally F.

1958 *Power and Property in Inca Perú.* Nueva York, Columbia University Press.

MURRA, John V.

1955 *The economic organization of the Inca State.* (tesis Dr.). Universidad de Chicago.

- [1956]1978 *La organización económica del estado inca*. México, Siglo XXI.
- 1967 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas". *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Ortiz de Zúñiga, Iñigo. Huánuco, Universidad Nacional Herminio Valdizán.
- 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1980 "Derecho de acceso a tierras en el Tawantinsuyu". *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. 117, pp. 273-288. Madrid.
- 1991 "Nos hazen mucha ventaja". *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley, University of California Press.
- MURRA, John, WACHTEL, Nathan y REVEL Jaques (eds.)
- 1986 *Antropological history of andean polities*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Paris, Cambridge University Press.
- NOEJOVICH, Héctor Omar
- 1983 *La economía andina en el entorno de la conquista española*. Tesis inédita. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 1992 *El régimen de bienes en la América precolombina y el hecho colonial*. Lima, CISEPA. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1993 *L'Economie Andine et Mesoamericaine dans l'environnement de la Conquête Espagnole*. Université de Lille III. Issn-0294-1767.
- 1996 *Los albores de la economía americana*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OBEREM, Udo
- 1976 *Estudios etnohistóricos del Ecuador*. Núcleo del Guayas, Casa de la Cultura ecuatoriana.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
- 1993 *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OSSIO, Juan M.
- 1973 "Guamán Poma: Nueva corónica y carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". *Ideología mesiánica del mundo andino*, Juan M. Ossio A., (ed.). pp. 155-213. Lima, Colección Biblioteca de Antropología dirigida por Ignacio Prado Pastor.

- 1976-77 "Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII", *Historia y Cultura: Revista del Museo Nacional de Historia* 10, pp. 181-206. Lima.
- 2004 *Códice Murúa: historia y genealogía de los Reyes Incas del Perú del Padre Mercedario Fray Martín de Murúa : Códice Galvin*. Madrid, Testimonio: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior.
- PÄRSSINEN, Marti
- 2003 *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 2004 *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid, Instituto Iberoamericano de Finlandia / Universidad Complutense de Madrid. Departamento de Filología Española.
- PEASE, Franklin
- 1973 *El dios creador andino*. Lima, Mosca Azul Editores.
- 1978a *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1978b "Etnohistoria andina: un estado de la cuestión", *Historia y Cultura: Revista del Museo Nacional de Historia*, 10, pp. 207, 228. Lima.

- 1979 "Una versión ecológica del mito de Inkarrí", en R. Hartmann y U. Oberem, eds. *Estudios Americanistas. Homenaje a Hermann Trimborn*, vol. II. St. Augustin.
- 1981 *Los incas*. Lima, Mejía Baca (Ed.), II.
- 1982 *El pensamiento mítico*. Lima, Mosca Azul Editores.
- 1986 "La noción de propiedad entre los Incas. Una aproximación". En: Masuda (Ed.). *Etnografía e historia del mundo andino. Continuidad y cambios*. pp. 3-33. Tokio, Universidad de Tokio.
- 1991 *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid, Alianza Editorial.
- 1992a *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1992b *Perú Hombre e Historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*. Lima, EDUBANCO.
- 1994 "Poder en el mundo andino". Villanueva Urteaga, Horacio. *La casa de la moneda del Cuzco*. Cuzco, Universidad de San Antonio Abad del Cuzco.
- 1995 *Las crónicas y los andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica.

- 1996 "Las acllas: la formación de una categoría". *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, vol. 2, pp. 390-402. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- [1978] 2001 *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PERRIN, Michel
- 1992 [1976] *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos Guajiros*. Caracas, Monte Avila Editores.
- PITARCH, Pedro
- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PLATT, Tristan
- 1978 "Symétrie en miroir". *Annales*. Tomo 33, números 5-6, pp. 1081-1107. París, Armand Colin.
- 1980 "Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia" Mayer, Enrique y BOLTON, Ralph (eds.). *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, pp. 139-182. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- POLIA MECONI, Mario
- 1996 *Despierta, remedio, cuenta: adivinos y médicos del Ande*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

- 1935 "El anónimo sevillano de 1534 es el capitán Cristóbal de Mena". *Reseña y trabajos científicos del XXVI Congreso Internacional de Americanistas*, T. II., pp. 235-249. Madrid.
- 1948 *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lumen, Lima.
- 1959 *Cartas del Perú*, Lima.
- 1996 *Cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Edición, prólogo y notas de Franklin Pease G.Y. Lima, Ministerio de Educación, Banco de Crédito del Perú.

QUINTANILLA PÉREZ-WICHT, Pablo

- 1993 "El otro como extensión del yo: respuesta a Antonio Pérez. *ARETE*, vol. 1-2, pp. 167-168. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2002 "El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro". *Estudios Culturales*. Portocarrero y otros. Lima.
- 2004 "Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo. *Racionalidad y relativismo*. Luis Eduardo Hoyos (ed.). Bogotá, Universidad Nacional.

RAMÍREZ, Susan

2006 "Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas". *Revista de Indias*. Vol. LXVI, número 236, pp. 13-56. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

REGALADO DE HURTADO, Liliana.

1987a *La élite incaica frente a la crisis del Tawantinsuyu*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Tesis doctoral.

1987b "Estudio Preliminar." *Titu Cusi Yupanqui. Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

[1993]1996a *Sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

1996b "Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico. *Revista Complutense de Historia de América*, 22, pp. 86-96. Madrid, Universidad Complutense de Madrid,

RIVA- AGÜERO, José de la

1910 *La Historia en el Perú*. Lima, Imprenta Nacional de F. Barrionuevo.

- 1966 *Estudios de historia peruana: las civilizaciones primitivas y el imperio incaico*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RODICIO GARCÍA, Sara
- 1980 "El sistema de parentesco inca". *Revista Española de Antropología Americana*, num. 10, pp. 183-254. Madrid.
- ROSTWOROWSKI, María
- 1962 "Nuevos datos sobre tenencias de tierras reales en el incario". *Revista del Museo Nacional*, XXI, pp. 130-164. Lima.
- 1963 "Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II, tierras personales de los Incas y Mitimaes". *Nueva Coronica*, 1, pp. 223-239. Lima.
- 1976 "Reflexiones sobre la reciprocidad andina". *Revista del Museo Nacional*, 42, pp. 341-355. Lima.
- 1983 *Estructuras andinas del Poder*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1986 *La mujer en la época prehispánica*. Documento de trabajo nº17. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1988 *Historia del Tawantinsuyu*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

- 1992 *Pachacámac y el señor de los milagros. Una trayectoria milenaria.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1993 *Ensayos de Historia Andina. Elites, Etnias Recursos.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1995 *La mujer en el Perú prehispánico.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- [1953] 2001 "Pachacútec". *Obras Completas 1.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, John,
- [1946] 1963 "Inca Culture at the time of the spanish conquest". *Handbook of South American Indians*, II, Washington DC., 2da ed. New York, Cooper Square Publishers.
- 1979 "An account of the Shrines of the ancient Cuzco". *Nawpa Pacha*, n. 17, pp. 1-80. Berkeley, Institute of Andean Studies.
- 1981 "Una relación de los adoratorios del antiguo Cusco. *Histórica*, vol. V, pp. 209-261. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1985 "Probanza de los Incas nietos de conquistadores". *Histórica*, IX., 2, pp. 193-245. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 1987 "La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa". *Libro Homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa*. Tomo II pp. 753-762. Lima, Villanueva.
- 1990 "Machu Pichu a la luz de los documentos del siglo XVI", *Histórica*, XIV, pp. 139-154. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2003 *Los incas del Cuzco. Siglos XVI- XVII- XVIII*. Cuzco, Instituto Nacional de Cultura-Región Cuzco.
- SALOMON, Frank.
- 1994 "La textualización de la memoria en la América Andina: Una perspectiva etnográfica comparada". *América Indígena*, Vol. LIV, No 4, pp. 141-155. México, Instituto Indigenista americano.
- SILVERBLATT, Irene.
- 1976 "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu". *Revista del Museo Nacional*, XLII. pp. 299-340. Lima.
- 1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos coloniales*. Cuzco-Quito, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas - Ediciones Abya-Yala.

SOMEDA, Hidefuji

1999 *El imperio de los incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

SZEMINSKI, Jan

1992 “El mundo andino dominado por los muertos rebeldes”. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Vol. 1, pp. 171-193. *Imágenes interétnicas.* Miguel León Portilla y otros editores. Madrid, Siglo XXI Editores.

TAYLOR, Gerald

1980 "Supay". *Amerindia*, No. 5, pp. 47-63. Paris.

2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos.* Cuzco, Instituto Francés de Estudios Andinos. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

TODOROV, Tzvetan

1987 *La conquista de América: el problema del otro.* México, Siglo Veintiuno.

URTEAGA, Horacio

1920 *Informaciones sobre el antiguo Perú.* Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo III. Lima, Imprenta y Librería Sanmartí.

- 1931 *El imperio incaico: en el que se incluye la historia del ayllu y la familia de los incas.* Lima, Gil.
- URTON, Gary
- 1984 "Chuta: El espacio de la práctica social en Pacariqtambo Perú". *Revista Andina*, 2,1, pp. 7-56. Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- VALCARCEL, Luis E.
- 1925 *Del ayllu al imperio.* Lima, Editorial Garcilaso.
- 1933 "Final de Tawantinsuyu". *Revista del Museo Nacional*, vol. 2, núm. 2, pp. 79-97. Lima.
- 1959 *Etnohistoria del Perú antiguo.* Lima.
- VALCARCEL, Carlos Daniel
- 1986 *Garcilaso, Inca.* Lima, Editorial Científica.
- WACHTEL, Natan
- 1976 *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Versión española de Antonio Escotado. Madrid, Alianza Editorial.
- 1980 "Les mitimas de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac". *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo, LXVII, pp. 297-324. Paris.

WHITE, Hayden

1973 *Metahistory: the historical imagination in nineteenth century Europe*. Baltimore, Johns Hopkins.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz

1993 *El papel económico y político de la Coya: algunas consideraciones*. Comunicación presentada al IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Lima.

1997 *La guerra de los wawqi: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite Inka, S. XV-XVI*. Quito, Ediciones ABYA-YALA.

ZUIDEMA, R. Tom.

1980 "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica". Mayer, Enrique y BOLTON, Ralph (eds.) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, pp. 57-114. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

1989 *Reyes y Guerreros. Ensayos de Historia Andina*. Lima, Fomciencias.

1991 *La civilización inca en Cuzco*. México, Fondo de Cultura Económica.

[1964] 1995 *El sistema de ceques del Cuzco*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 2004 "La identidad de las diez panacas en el Cuzco incaico".  
*Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, 8, pp. 277-287. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2005 "Problèmes de structure dans les andes. De la parentè, de la polygynie et des moitiés á Cuzco." *Journal de la Societè des Américanistes*, 91-2, pp. 31-49. Paris.