

El Inca inmortal: Relaciones de poder y orden social durante la Conquista (1532-1559)

*Emanuel Rivera Barrantes*¹

Quinto Año de Historia

Universidad Nacional Federico Villarreal

RESUMEN

Esta ponencia aborda la importancia del culto a los incas difuntos desde el encuentro entre Francisco Pizarro y Atahualpa, hasta el envío de algunas momias al Real Hospital de San Andrés en Lima. Los señores del Cusco fueron los legitimadores del orden social representado por el inca vigente mediante las panacas y su constante negociación de alianzas. Este aspecto es entendido por el proceso sucesorio, el ritual mortuario y la perduración de estas costumbres bajo las relaciones de poder, siendo el de mayor envergadura, el sobrenatural. Este planteamiento está relacionado con las actitudes frente a la muerte del inca, los sacrificios como generación de violencia y su fundamento sagrado, simbólicamente escenificado como un lenguaje de inmortalidad. La conversión se desarrolló durante la etapa transitoria de la instauración de un nuevo orden bajo los parámetros de la sociedad virreinal y sus instituciones.

PALABRAS CLAVE: Momias incas, inmortalidad, poder, orden social, Tahuantinsuyo, Conquista, Andes

Introducción

Los incas lograron sintetizar un conjunto de conocimientos y tecnologías de alto desarrollo gracias a la influencia de sociedades andinas prehispánicas anteriores y contemporáneas. Se caracterizaron por ser una sociedad que alcanzó la mayor expresión cultural en los Andes centrales mediante un orden social amparado en la reciprocidad y redistribución de productos y mano de obra, el culto estatal al sol junto a la coexistencia de cultos locales y el forjamiento de alianzas como medio de interrelación entre la elite y las demás etnias.

Al respecto, los estudios realizados sobre este tema han sido abordados desde diversos marcos teórico-conceptuales y procedimientos metodológicos. Entre los autores más representativos, destacamos a Luis Valcárcel (1925), John Rowe (1963), John Murra

¹ Estudiante del quinto año de Historia de la Universidad Nacional Federico Villarreal. Encargado de la Biblioteca del Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú. Trabajó en el Proyecto de Catalogación del Fondo Documental “Bóveda de Abancay” de la Biblioteca Nacional del Perú. Presidente y ponente en tres ediciones del Coloquio Internacional de Investigaciones Históricas de la UNFV, ponente en dos oportunidades en la Semana de la Historia de la UNMSM, y ponente en el III Congreso Internacional de lo Sobrenatural en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Ganador del Primer Puesto en Ciencias Sociales y Humanidades del Concurso de Estudiantes Investigadores del Vicerrectorado de Investigación de la UNFV (2016). Es fundador y Coordinador General del Grupo de Estudios Históricos Yuyarcuni, y Director de la Revista Yuyarcuni. Autor de dos artículos titulados “Actitudes frente a la muerte en los Andes: las momias incas durante la instauración del régimen virreinal, 1532-1559” y “Morir, cosa de todos nosotros: Reflexiones en torno a la muerte europea según Philippe Aries”, ambos en la Revista Yuyarcuni del presente año. Investiga sobre la Historia de la Muerte, Historia Andina e Historia Cultural.

(1975), Nathan Wachtel (1976), Pierre Duviols (1977), Waldemar Espinoza (1977), Tom Zuidema (1980), Franklin Pease (1981), María Rostworowski (1988), Henrique Urbano (1991), Liliana Regalado (1996), Peter Kaulicke (1997), Luis Millones (2010), Francisco Hernández (2012), Sabine McComarck (2016) y Gonzalo Lamana (2016), quienes desde diversos enfoques y preocupaciones, nos refieren acerca de la existencia de una organización conformada por un conjunto de etnias bajo el dominio de la élite cusqueña. Siendo las panacas quienes velaban por el predominio de la capacidad de control mediante su participación en el proceso sucesorio para la elección del Inca.

La historiografía de los incas señala que el forjamiento del Tahuantinsuyo inició desde los tiempos de Pachacutec hasta Huayna Capac, desencadenándose la coyuntura de la invasión y posterior conquista. Este contexto representa la llegada de los españoles al espacio andino, peculiarmente en el encuentro entre los cusqueños y conquistadores en Cajamarca, en 1532. Este hecho histórico marcó un antes y un después para la élite inca porque se alteró el orden social amparado en sus creencias mágico-religiosas, gracias al inicio del proceso de conversión mediante el establecimiento de un nuevo sistema de organización, y sobre todo, por la instauración del cristianismo.

Dentro de este contexto, sumado a la captura y muerte de Atahualpa, nombramiento de miembros del linaje del difunto Huayna Capac, el inicio del levantamiento de Manco Inca en favor de la restauración del orden inca y el enfrentamiento entre los conquistadores, desarrollamos nuestro tema de interés. Lo mencionado anteriormente, expresa nuestra preocupación por comprender un ritual andino adoptado por los incas, el culto a la muerte. Las momias incas representaron el objeto de culto más representativo para las panacas, quienes estuvieron a cargo con la finalidad de salvaguardar el poder del Inca fundador de dicho grupo familiar de la elite, gracias a prácticas rituales en torno a la memoria de las hazañas realizadas por el inca en vida, conformación de un pasado a partir del difunto y la ratificación de las alianzas realizadas mediante lazos de parentela entre el señor cusqueño con las demás elites y etnias aliadas.

Esta investigación está relacionada con el culto a los incas difuntos, que perduró durante el inicio del proceso de evangelización durante las dos primeras décadas post conquista. Las fuentes de la época señalan que estas momias continuaban siendo veneradas y poseyendo los diversos dominios materiales y de poder. En 1559, el corregidor del Cusco, Polo Ondegardo, fue ordenado por el virrey Marqués de Cañete, que enviara los restos corpóreos de los últimos gobernantes al Real Hospital de San Andrés, en Lima. Dicha acción conllevó la destrucción de las facultades que garantizaban el control social de las

panacas sobre el espacio andino, desencadenando una posible erradicación del sustento del Tahuantinsuyo.

Descripción del problema

La bibliohemerografía consultada nos ha reflejado una importante preocupación por el contexto de la llegada de los españoles sobre el espacio andino como tema de análisis. Esta etapa de transición ha sido definida desde enfoques teóricos provenientes del materialismo histórico, antropología estructural, etnohistoria andina y la historia cultural o mentalidades. Se evidencia un discurso homogéneo en torno al alto nivel de violencia y despoblación que acarrió el lapso temporal de 1532 a 1559. Wachtel (1976) propone el término de desestructuración para entender la problemática del proceso de implantación de un régimen político. Duviols (1977) y Ramos (2010) enriquecen este análisis a partir de la injerencia de la Iglesia, esclareciendo la cuestión mercantilista de la apropiación de los objetos de culto y el argumento de la conversión como un generador de legitimación de la violencia y persecución. Estos autores nos plantean un panorama contextual idóneo para cuestionarnos sobre la importancia del culto a las momias incas durante este contexto. Sin embargo, consideramos crucial el trabajo de MacCormack (2016) porque sustenta la perduración de un pasado andino en los caracteres simbólicos del imaginario mortuario incaico, añadiendo un constante enfrentamiento ritual entre dos religiones o conjunto de creencias durante esta transición hacia la sociedad colonial.

El culto a las momias incas como problemática central, ha sido abordado por la historiografía peruana desde un enfoque común, la descripción de sus características y el engranaje sociopolítico de las prácticas mortuorias que conformaron su importancia dentro del orden social inca. Los trabajos pioneros de Polo (1877), Riva-Agüero (1910) y Hampe (1982), otorgan un primer acercamiento al papel ejercido dentro del Tahuantinsuyo y su función como objetos de culto. Mientras el primero relacionó el Coricancha como espacio ritual de estas momias, los otros historiadores plantearon una somera descripción de los cuerpos más representativos que estuvieron bajo la posesión de Polo Ondegardo, en 1559. Valcárcel (1946), Guillén (1983) y Rostworowski (1988), plantearon la institucionalidad del culto por medio de Pachacutec y la interacción de las panacas como grupo encargado de esta actividad ritual. Esta cuestión requiere una mayor

profundización en torno al papel de la nobleza inca durante la etapa transitoria y el culto a sus ancestros como mecanismo de rechazo a un orden social externo. Si bien Hernández (2012) abordó la dinámica de estas familias consanguíneas del Cusco, no es evidente una similitud en las condiciones sociales en que se desarrollaron antes, durante y después de la llegada de los españoles.

Por otro lado, Aranibar (1970) suscribe la importancia de la compañía funeral del Inca, argumentando erróneamente su origen a un espacio periférico, solo es necesario analizar los recientes avances en la interpretación de las fuentes monumentales, la arquitectura funeraria y los trabajos de la arqueología, para plantear un origen propio de las sociedades de la costa o la Amazonía. Esto explica la importancia de algunos rasgos característicos en la información descrita por Guamán Poma (2015) sobre el culto a los muertos en el Tahuantinsuyo y sus peculiaridades locales. Vale decir, si bien es necesario ahondar sobre la importancia de los rituales mortuorios incas, esta investigación plantea el apoyo de los estudios de Kaulicke (2007; 2011) y Alonso (1989), quienes sostienen la importancia del culto a los Incas por medio de la comprensión de su corpus ritual. Junto a Espinoza (1997) y Hernández (2012), infieren a la Plaza de Aucaypata como el espacio simbólico de culto a las momias incas, representándose una intercomunicación con los ancestros. Paralelamente, Kaulicke plantea que este culto es la corporización del pasado por medio del culto a los muertos, constituyéndose una intercomunicación con los ancestros. Esto explicaría la perduración de este culto en el Cusco, y nuestro planteamiento acerca de la destrucción del orden social amparado por un poder sobrenatural por medio del envío de estas momias a otro espacio.

Es importante destacar lo planteado por Conrad y Demarest (1988), quienes formulan que nuestro objeto de estudio desencadenó una clase social dirigente, gracias a las prácticas mortuorias que potenció y debilitó al orden inca. Esto entendido por medio de un sistema económico entre los ayllus, panacas y las momias incas. Nuestra preocupación gira en torno a esta cuestión, resaltando lo sostenido por León (2007), quien determina una estrecha relación entre los grupos familiares andinos y las panacas, legitimando constantemente el culto. Ramos (2010) plantea que las nociones de violencia y justicia fueron de la mano con la idea del más allá para los incas, constituyéndose en una comunicación a través de los restos corpóreos. Esto requiere una mayor profundización, no solo por la dinámica etapa de análisis, sino, por nuestra propuesta de un arquetipo

generalizador de cohesión social (momia inca) a partir de su función de orden por medio de un poder sobrenatural globalizante. Como señala Urbano (1999), esto se comprende como la legitimación del poder de la nobleza inca mediante una constante negociación de las potestades y atribuciones de las panacas por medio de la renovación de los lazos de parentesco y la escenificación de la memoria colectiva de los Incas triunfantes.

Estado de la cuestión

La historiografía de fines del siglo XIX y gran parte del siglo XX, nos presenta el tema de las momias incas como una manifestación religiosa perteneciente a la elite cusqueña. Si bien los trabajos pioneros de Polo (1877), Riva-Agüero (1938) Valcárcel (1946), Hampe (1982), Guillén (1983, Espinoza (1997) y Millones (2010), son enriquecedores en base a la descripción de sus principales características, es Aranibar (1969-70) quien nos presenta el tema de los autosacrificios en favor del culto a los gobernantes difuntos. La necropompa inca, significó un espacio ritual de constante servicio a la autoridad, sirviendo simbólicamente a la relación entre los pobladores del Cusco y las demás etnias con el inca.

A partir del vínculo con la etnia Yarovillca, Baulenas (2016:58-61) señala que bajo el dios del trueno o *yllapa*, confluye la capacidad de generar lluvias y la fundación de linajes. Este término es homólogo para los Incas difuntos. Esta peculiaridad pertenece a la información descrita por Albornoz (1967) y Guamán Poma (2015). Sobre el culto a los yllapas, el cronista señala que

Al difunto lo enterraban con mucha vajilla de oro y plata. A los pajes, camareros y mujeres que el quería los mataban, y a la mujer más querida la llevaba por señora coya. Para ahogar a estos, primero los emborrachaban y dicen que les hacían abrir la boca y les soplaban coca molida, hecha polvo. Todos iban embalsamados y los ponían a sus lados. Tenían un mes el cuerpo y en todo el reino hacen grandes llores y llantos, con canciones y músicas, bailando y danzando lloraban. Acabado el mes lo enterraban y lo llevaban a la bóveda que llaman pucullo con gran procesión y solemne. Todo aquel mes hasta enterrarlo ayunaban sal, todo lo acostumbrado y ofrecen oro, plata, ganados, ropa, comida, en todo el reino. Al otro mes entran a la penitencia y ayunan todos los hijos legítimos o bastardos y los principales. El tercer mes entran a sacrificar al templo de Curicancha, a sus oraciones, legítimos, si es un hijo o dos, tres o cuatro hijos del inca para que sea elegido por el sol, para ver a quién lo elige y lo llama el sol (Guaman Poma, t. III, 2015:107-108).

Constantemente el inca difunto fue objeto de culto, no solo por lo citado, sino por la mayoría de crónicas y documentación al respecto. Es preciso plantear que este ritual buscó la renovación de las redes de poder que las panacas realizaban para mantener el Tahuantinsuyo y sus relaciones en torno a la economía de redistribución y reciprocidad, como Murra (1975) refirió sobre la entrega de la energía humana como el poder, bajo la autoridad del inca, y su capacidad redistributiva. Este apartado explica la importancia del arquetipo andino -el señor del Cusco- como garante de la continuación de las actividades socio-económicas establecidas (Pease 2014: 49-58).

La ausencia de los estudios en torno a la capacidad coercitiva de las momias incas durante y después de la llegada de los españoles, es manifestada no solo en la mayoría de los trabajos revisados, sino, a su vez, se determina por medio de lo planteado por Urbano (1991) y Ramos (2010), aunque nuestra preocupación se focaliza directamente en las redes del poder dentro del ámbito de lo sobrenatural. Los incas inmortales, desde Huayna Capac, Huascar, Atahualpa, Paullu, Manco Inca y Sayri Tupac, tuvieron la capacidad de evitar el proceso de implantación del cristianismo en los Andes. Alonso (1989), Kaulicke (2011), Hernández (2012), Ramos (2010) y MacCormack (2016), poseen un tema en común, la relación poder – culto a la muerte, no solo para los incas, sino para los difuntos andinos.

Huascar, al ser el sucesor del difunto Huayna Capac, sintió que el poder concedido era de menor valía en comparación con el culto a sus antepasados. Esta premisa está relacionada con la siguiente cita: “un día con estos muertos dijo que los había de mandar enterrar a todos y quitalles todo lo que tenían, y que no había de haber muertos sino vivos, porque tenían todo lo mejor de su reino.” (Pizarro, 1978: 184). La actividad de la elite en base al culto y conservación de las momias logró ocasionar el recelo de la alta jerarquía del Tahuantinsuyo. Provocando la intención de implantar una posible reforma religiosa en torno al culto a los ancestros. Es cuestionable el nivel de importancia que tuvo este culto para los pobladores andinos, más es necesario destacar la activa participación del pueblo cusqueño entorno al ritual de dichas momias por medio de la actividad religiosa de la elite (Millones 2010, Hernández 2012).

¿Cuáles fueron los niveles de magnitud por los que se llevó a cabo esta expresión religiosa incaica? La respuesta es paradójica, mientras el poblador andino se identificó con su ancestro, el inca buscó instituir su poder sobre las demás etnias; más aún, con el “revolucionario” Huascar, buscando un reordenamiento social y sobrenatural en base a la erradicación de dichos cultos. Esto entendido a partir de que “el señor que de ellos moría le embalsamaban y le tenían envuelto en muchas ropas delgadas, y a estos señores les dejaban todo el servicio que habían tenido en vida para que les sirviesen en muerte a estos bultos como si estuvieran vivos; no les tocaban su servicio de oro ni de plata [...] y tenían señaladas sus provincias que les diesen sustentos” (Pizarro 1978, 182). Se evidenciaron los privilegios que las momias recibían por parte de la elite. Mientras que gracias a las fuentes cronísticas, se detalla su propia experiencia en torno a la participación de los pobladores incaicos en el ámbito religioso, paralelo a lo político-económico, teniendo relación con el espacio andino, durante nuestro contexto temporal de análisis.

Por otro lado, Murúa (2001), Guamán Poma (2015) y Betanzos (2015), nos relatan cómo fue concebido el culto a los soberanos difuntos y su función en el espacio cusqueño durante la conquista. Un ejemplo a ello, es Huayna Capac, porque durante la conquista, había transcurrido muy poco tiempo de la muerte de éste. Es a partir de lo dicho que podemos agregar que “cuando murió este valeroso Ynga, mataron más de mil personas en su enterramiento y obsequias de los que más él había querido en esta vida y mostrado más afición, así de criados y oficiales como de mujeres, como siempre fue costumbre antigua de los incas” (Murúa 2001:126). Además, en su lecho de muerte lo siguiente: “muerto yo, abriréis mi cuerpo, como es costumbre y hacer con los cuerpos reales; mi corazón y entrañas, con todo lo interior, mando se entierre en Quito, en señal del amor que le tengo, y el cuerpo llevaréis al Cuzco, para ponerlo con mis padres y abuelos”. (Garcilaso 1943: 83). Era consciente de la importancia de conservar su cuerpo por medio del embalsamamiento adecuado y su perduración simbólica junto a los demás ancestros en un mismo aposento en el Cusco. Posiblemente, como Alonso (1989) plantea, era el Huacaypata la residencia ritual de estas momias.

Pachacutec instituyó el culto a las deidades, bultos y demás representaciones simbólicas que reflejaban su poder como máxima autoridad sobre las demás etnias que iban sometándose o aliándose al naciente Tahuantinsuyo. Por otro lado, según lo señalado por Hernando Pizarro (2001), Atahualpa aceptó ser bautizado bajo la circunstancia de

salvaguardar su cuerpo. Al respecto, la historiografía señala un interés político en su conversión al cristianismo. La imposición del primer sacramento eclesiástico corroboraría, para el inca, el culto y conservación de su cuerpo; de lo contrario, estaba destinado a la hoguera, desapareciendo sus restos, y con ello, su poder. Ramos (2010) enfatiza que el proceso de martirización en el discurso ilustrativo de Guamán Poma, evidencia una consideración errada y la primera conversión del indígena, buscando la implantación simbólica de un nuevo orden bajo un credo externo.

A partir de la importancia de la memoria cíclica, concepto planteado por Urbano (2003) y Zuidema (2011), es necesario aseverar las probables falsedades u olvidos que lo “memorable” producía en contra del fallecido, y a favor del nuevo inca; provocando una fundamental motivación por conservar su cuerpo junto a su respectiva panaca, buscando no perder los privilegios que aún poseían.

Luego que Huayna Capac murió en Quito, despacharon los principales capitanes al Cuzco, con gran prisa, mensajeros, haciendo saber la muerte de su señor y la de Ninan Cuyuchi a Topa Cusi Hualpa, por otro nombre Huascar Inga, como está dicho; las cuales nuevas sabidas en el Cuzco todo se convirtió en tristeza y pena, en lugar del contento y regocijo, que esperaban con la venida y triunfo de Huayna Capac, y se empezó a hacer llanto en aquella ciudad con las solemnidades que lo acostumbraban a hacer por los Yngas, reyes y señores suyos y lo mismo, con público mandato, se pregonó por todo el Reino, en todos los lugares y provincias dél, por el cual corrió luego la fama de la muerte de Huayna Cápac y se hizo el llanto y lutos por el que era temida y respetado de todos (Murúa 2001: 131).

Es muy probable que, cuando el cuerpo de Huayna Capac fue honrado por los rituales correspondientes al conocerse el fallecimiento del inca, fueron sacrificadas más de mil personas para su culto. Cuando el inca moría, todas sus pertenencias en vida les eran ofrendadas para su culto y conservación a perpetuidad. Los sacrificios eran numerosos, y comúnmente participaban las mujeres más amadas del soberano, al igual que sus criados y oficiales más aledaños; con la noción de servirlo en la otra vida.

Pachacutec es reconocido por las fuentes revisadas como el promotor del culto a los incas pasados, esto nos da pie a interpretar la institucionalización del culto al sol como la evangelización de las etnias relacionadas al Tahuantinsuyo. Fue trastocado con el régimen colonial implantado a partir de la conquista en 1532. Betanzos (2015) infiere sobre la disposición del inca para que sus familiares le guardaran luto tres días después de haber

fallecido. La peculiaridad radica en las características afines a las vestimentas simples sin nada ostentoso ni de valor, ni mucho menos ingerir alimento alguno.

El nuevo Inca debería estar preparado para ser reconocido como tal por el pueblo, así, no se alborotaría nadie y el poder continuaría sin ningún inconveniente. El difunto era reverenciado por la elite por medio de una limpieza simbólica en una laguna próxima a la ciudad del Cusco como acto de pureza espiritual, seguido de una ceremonia ostentosa dedicada al fallecido. Luego buscaban a sus mujeres para ser ofrendadas en el respectivo sacrificio, eran embriagadas con alta cantidad de chicha y dispuestas para ser ahogadas bajo tierra, al igual que a sus servidores y capitanes. Esto, lo podemos ver ilustrado en las gráficas de Huamán Poma, por ejemplo.

Las mujeres integrantes de la elite, también formaron parte de un papel protagónico, si bien, trabajos como los de Silverblatt (1987), Villavicencio (1992), Rostworowski (1999) y Hernández (2012), nos dan pistas para comprender como las momias de las coyas estructuraban el orden social del estado; aunque es un tema que aún está por estudiar, las fuentes documentales revisadas reflejan un paralelo de culto y conservación entre el inca y la coya. Llevaban ollas llenas de maíz y coca, junto a chicha para servir al difunto después de muerto, a la par, eran escogidas para el sacrificio ritual, buscando el servicio a perpetuidad post mortem. Así también, luego iniciaban los cánticos de memoria, recordando los quehaceres del soberano difunto, mientras iniciaban los reclutamientos de niños y niñas para la Capa Cocha: ceremonia de matrimonio entre los niños de diferente sexo para ser enterrados vivos en los lugares donde el inca había pasado, en señal de servicio perpetuo.

Como señala Betanzos, no solo en la elite cusqueña se dispuso dicha solemnidad, también los respectivos ayllus con sus curacas realizaron sacrificios para el inca difunto (2015: 259-261). En otras palabras, Pachacutec fue el promotor de la “oficialización” del culto a los incas fallecidos como ritual de la élite cusqueña; así, amparaba no solo la memoria de sus ancestros, sino también el poder que emanaba desde sus antecesores hasta el propio dios sol como garantía del poderío divino del inca; siendo el arquetipo andino de sostenibilidad de un poder sobrenatural (Pease 2014: 52-53).

La relación conceptual de “cuerpo” y alma” enriquece nuestro interés de estudio; mientras que el primero fue concebido como el resto físico humano que es representado como objeto divino por medio de la noción de sombra desarrollada por el mismo cuerpo o supay; el segundo, constituyó el conocimiento de la inmortalidad del alma, pero es desconocido el sentido de gloria o castigo eterno (cielo e infierno) (Ondegardo 2012: 344-345). El alma del difunto es dirigida a un espacio de vicios y recreaciones; desligándola completamente de cualquier concordancia entre el paraíso e infierno católico, señalado por Cieza (2005) y Ondegardo (2012).

La momia inca fue una divinidad viviente en el entorno ritual incaico, portadora de memoria por medio de sus hazañas hechas en vida gracias a la importancia de la muerte en el mundo mágico-religioso incaico por medio de las expresiones rituales propias de una consecuente necesidad andina –mucho antes de los cusqueños- por recordar a los muertos, más aún si analizamos las fuentes arqueológicas de sociedades del norte costeño, o de la ceja de selva amazónica.

La mayor parte de la gente y tesoros y gastos y vicios estaban en poder de los muertos, por esta orden que cada muerto de éstos tenía señalado un indio principal, y una india asimismo, y lo que este indio e india querían decían ellos que era la voluntad de los muertos. Cuando tenías ganas de comer, de beber, decían que los muertos querían los mismo; si querían ir a holgar a casas de otros muertos, decían los mismo porque así lo tenían de costumbre, y irse a visitar los muertos unos a otros, y hacían grandes bailes y borracheras, y algunas veces iban también a casa de los vivos, y los vivos a las suyas. Asimismo a estos muertos se llegaban, muchas gentes, así hombres como mujeres, diciendo que los querían servir, y esto no les era estorbado por los vivos, porque para servir a éstos tenían libertad todos de hacello, cada uno al muerto que quería. Estos muertos tenían la mayor cantidad de la gente principal de ellos, así hombres como mujeres, a causa de que vivían viciosamente, amancebándose los varones con las mujeres, bebiendo y comiendo espléndidamente (Pizarro 1978, 182).

Por otro lado, la relación del culto a los incas muertos con el espacio andino constituyó la implantación de un orden social determinado. Ejercer un aparato regulador estuvo amparado en las necesidades de los señores cusqueños por medio de mecanismos de alianza (lazos matrimoniales) o de cooperación mutua (reciprocidad-redistribución), los trabajos de Murra (1975), Urbano (1991) y Zuidema (2002), nos detallan una relación del poder político, económico, social, y religioso, del inca sobre las etnias andinas. El cuerpo del inca muerto simbolizó la perduración del poder; Chartier (1992) infiere que la importancia de los objetos simbólicos representan una realidad en el mundo social, para

nuestro caso, la realidad misma de lo que aconteció conjuntamente con las estructuras mentales que justificaron dichas expresiones simbólicas. El inca momificado guardó relación directa con la finalidad de memoriar su pasado, coercionar su poder por medio de la actividad de las elites cusqueñas sobre los Andes y convertir religiosamente a las etnias afines al orden incaico. Por último, la finalidad de perdurar este orden como fundamento de sus creencias, sus intereses, y el rechazo al desarrollo de una evangelización con índices de violencia justificados por el cristianismo.

Cumpliendo un papel fundamental, la ratificación del deseo de todo soberano, guardó relación con la posesión de privilegios y potestades político-económicas dentro del espacio andino. Acosta (2014) señaló que: “Estaba el cuerpo tan entero y bien aderezado con cierto betún, que parecía vivo. Los ojos tenía hechos de una tetilla de oro tan bien puestos que no le hacían falta los naturales, etc.” (Acosta 2014: 68). El culto a las momias era dado gracias a una momificación adecuada que otorgaba una vida post mortem al cuerpo del inca, y con ello, sustentaba su poder e influenciamiento sobre el Tahuantinsuyo, para nuestros intereses, la descripción del padre jesuita se sustenta en su propia experiencia datada luego de nuestro límite temporal de estudio. Esto lo podemos analizar desde el antes y después del inca y el ritual del Purucaya, siendo honrado como una deidad a partir del desarrollo de dicha ceremonia de divinización (Kaulicke 2010, Hernández 2012).

Hipótesis

La coerción implicó una disimetría social, siendo importante la capacidad de los señores del Cusco de imponer sus propias concepciones de orden bajo una forma específica. Este proceso se dio por consenso, sometimiento, influencia o alianzas, desarrollándose una dinámica de acción social con formas asimétricas (Urbano 1991:10). Contrariamente, la violencia resultó de la ausencia de poder, el poder no fue desarrollado por la violencia. Este hecho lo entendemos como la institucionalización del culto a los incas difuntos, que no es otra cosa que la “evangelización” propia del inca con los pobladores indígenas por medio del culto ejercido por la elite.

Sin embargo, es fundamental analizarlo desde un contexto dinámico de cambios y rupturas. La conquista en los primeros años posteriores a 1532, estuvo plagada de nuevas

revoluciones ideológicas bajo intereses diversos, la principal, fue el rechazo de la elite inca ante la imposición de una nueva estructura religiosa, no solo ante la destrucción de su poder y su capacidad coercitiva, sino también porque afecta a su propia concepción del mundo, sus creencias, su mentalidad.

Wachtel (1976), Duviols (1977), Urbano (1991, 1993) y Ramos (2010) podemos decir que la elite cusqueña desencadenó alguna forma de coerción, la cual, por mínima que sea, expresó la fuerza y la capacidad de ejercer el dominio sobre otros pobladores andinos. Esto, ya sea por común acuerdo o por incapacidad de contestarlo; no siendo únicamente el poder del inca vigente, sino, la capacidad de mantener el orden en el espacio andino ante la inminente desestructuración social, política, económica, y sobre todo, ideológica. El poder inca fue la capacidad de una fuerza sometida o no a los criterios emanados del ejercicio común del derecho reconocido por todos, claramente relacionado con un ámbito sobrenatural, manifestado como estabilizador la violencia bajo los rituales mortuorios de memoria y sucesión. Por ende, el Tahuantinsuyo, siendo coerción, no existió sin el reconocimiento mutuo de alguna forma de orden, expresión concreta de un ideal común.

Por otro lado, la noción de muerte guardó una directa relación con la representación del poder durante la imposición de la nueva estructura social colonial. Kaulicke (2010) infiere que los muertos poseyeron una vital importancia en la estructura social, religiosa y también política. Enfatiza la predominancia de la noción de muerte para el complejo desarrollo ritual de las momias incas en el contexto del Tahuantinsuyo. Millones (2010) señala que las nociones del limbo e infierno tuvieron sus variantes subjetivas propias de la mente andina, en base a las expresiones religiosas de culto y conservación de sus muertos. Esto nos da a entender la importancia de nuestro objeto de estudio en el entorno social e ideológico del poblador cusqueño. La muerte incaica fue un estado de transición, una nueva dimensión de la vida en condiciones supra sociales sin obstaculizar las relaciones con los sobrevivientes. Por eso, no puede ser entendida como el final de un ciclo, fue una transición simbólica hacia un arquetipo divino en constante renovación (Pease 2014).

La relación culto de la momia inca – poder la analizamos a partir de la participación de las mujeres en el culto. Kaulicke (2010) y Hernández (2012) destacan que las mujeres más amadas por el señor del Cusco eran “envenenadas” para ser sacrificadas y

embalsamadas junto a la momia del inca –la coya también era rendida culto luego de su muerte- para ser servido. Entre lo descrito por los cronistas, podemos ver al inca momificado junto a la momia de su esposa, los cuales son acompañados por miembros de la élite. Esto refleja el culto a las divinidades por parte del nuevo gobernante y su cónyuge, representando las aseveraciones de Pedro Pizarro [1571] (1974), en donde la ritualización de los muertos era concebida como una ceremonia basada en la toma excesiva de chicha en grandes proporciones. Probablemente, como lo señala Rostworowski (1988), en base a Betanzos [1557] (2015); a partir del gobierno de Pachacútec se instauran nuevas estructuras religiosas que podrán garantizar el poder del inca por medio de los rituales y ceremonias de los muertos y deidades.

La importancia de este culto giró en torno a la representación del poder político, económico, social y religioso que desarrollaron las panacas a favor de su permanencia en el estatus quo por medio de una coerción en constante negociación sobre las etnias y macro etnias sometidas que fueron sumando fuerzas para los conquistadores que irrumpieron su hegemonía y buscaron instaurar el régimen colonial con sus nuevas estructuras mentales. Esto significó la destrucción no solo del Tahuantinsuyo, sino también de la forma de vida inca, siendo claramente un punto de debate en el Concilio Limense de 1551 donde se evidenció enfáticamente la preocupación de los clérigos sobre el culto masivo a los muertos en el espacio recientemente invadido. Cieza (1943), Pedro Pizarro (1978), Hernando Pizarro (2001), Molina (2010), Ondegardo (2012), y Acosta (2014) nos detallan que el culto a estos incas momificados continuó desarrollándose a vista de los españoles y ellos mismos. Fue un punto de quiebre para los intereses de la Iglesia y de la corona, no solo era necesario desaparecer estos cuerpos, sino con ellos, la memoria, los lazos de parentesco, y sobre todo, el poder sobrenatural, como corpus macro de las potestades del gobernante y sus panacas, en menor rango.

Los factores que permitieron la continuación del poder del culto a las momias incas durante la transición a la sociedad virreinal están relacionados a lo propuesto por Girard (2005), una necesidad coercitiva de generar un orden social. La conquista fue una coyuntura dinámica de rupturas y cambios que originó el rápido desenvolvimiento de la conversión al cristianismo. Esta propuesta va de la mano con el vínculo de lo sagrado como paradigma de actos violentos.

Por otro lado, Gramsci (1975) nos ayuda a clarificar esta hipótesis dentro de la necesidad de las panacas por renovar constantemente los acuerdos y negociaciones a partir del proceso sucesorio. De la mano con un modelo coercitivo, estamos frente a la capacidad de recibir la aceptación de la población indígena (por este culto) mediante el factor de lo sagrado. Esto infiere a una construcción social basada en la negociación entre el dominante y los dominados, siendo un poder con menester de una elaboración de aceptación constante. Se entiende por una actualización perenne a partir de los rituales como el Purucaya, la Capacocha, o las ceremonias realizadas en el Huacaypata (Alonso 1989). Huayna Capac no pudo percibir el proceso sucesorio como los ejemplos narrados por Betanzos (2015: 123-145), viéndose mermada la finalidad ritual con la llegada de los españoles. Dentro de este proceso truncado irrumpió la etapa transitoria de la Conquista.

Estas estructuras de poder reflejadas por medio del culto y el papel de las panacas, se vieron inmersas dentro de un corpus del imaginario colectivo andino. Las nociones del ánima, o del más allá, fueron parte del status quo inca. Mediante los rituales post mortem durante la implantación del régimen virreinal, se explica la violencia generada como el fin de la misma (sacrificios), quedando conservada bajo la memoria, los lazos de parentesco, y sobre todo, el poder sobrenatural del culto a la muerte, simbolizado en el arquetipo del inca. Basándonos en lo planteado por Urbano (1991), el señor del Cusco estaba poseído de una fuerza mágica, la misma que está plasmada en las informaciones descritas por los cronistas, no siendo una noción propia de los incas, sino una idea del “animismo” perteneciente al plano sobrenatural de la mentalidad andina. Conformándose una perduración con tradición panandinista propia de una realidad local y no externa.

Es por eso que, el estudio del culto a las momias incas durante los primeros veinte años post Conquista nos lleva a plantearnos cuestiones en torno a la muerte del Inca y su estrecha relación con nociones como el alma y memoria colectiva. Es a partir de la Ethnohistoria Andina que se busca cuestionarios teóricamente acerca de la repercusión de la idea de un ánima o soplo de vida que de movimiento a las cosas, sumado a la necesidad de conservar el cuerpo del soberano mediante la finalidad de ser recordado para legitimar su poder incluso después de haber fallecido.

Al respecto, Pease (2017) sostiene que por medio del arquetipo sobrenatural del Inca como una deidad o paradigma ritual, es que se escenifican los rituales mortuorios en favor

de la función ejercida por las panacas. Si bien, Murra (1976) y Kaulicke (2010), plantean una relación con los factores económicos y religiosos, respectivamente. Mientras las técnicas de redistribución se sostenían, era necesario representar un sistema ritual de culto a los muertos para mantener el orden social Inca.

Urbano (1991) suscribe acerca de la relación entre una cohesión social implantada y la importancia de este culto. Las relaciones de poder son vistas a partir de los lazos de parentesco, que son el vehículo de constante renovación. Gramsci nos ayuda a articular este proceso por medio de la necesidad de mantener una negociación ininterrumpida por parte de la nobleza inca con los ayllus y el objeto y de culto. Finalmente, Girard plantea la relación de la violencia y lo sagrado, siendo un engranaje adecuado para la interpretación de nuestro contexto, donde la implantación de un nuevo régimen se vio trastocar constantemente con hechos violentos en grandes niveles.

Conclusión

El Tahuantinsuyo fue una organización macroétnica que institucionalizó el culto a las momias incas por medio de lo estipulado por el inca Pachacútec. A partir de entonces, el culto a los incas fue desarrollado constantemente, incluso durante la presencia de los españoles en el Cusco. El rol de las panacas fue fundamental para el culto y cuidado de los señores que poseían privilegios económicos, políticos y sociales. Las momias incas eran los señores del Cusco vivos que compartían sus necesidades en el entorno ritual de las creencias religiosas andinas. Por eso, la muerte del inca es planteada como una transición hacia lo sobrenatural sin la desaparición de su simbolismo, memoria y potestades, gracias a la perduración de su cuerpo y el corpus ritual.

Mediante las fuentes cronísticas, durante el lapso de 1532 a 1559 el culto a las momias incas estuvo ligado a la importancia en los fines de memoria cíclica, los lazos de parentesco que en vida había cosechado el inca momificado, y el carácter de ancestralidad reflejando el orden ritual del mundo andino en general. Esto significó un contrapeso notorio para los intereses de los conquistadores durante la transición a la sociedad colonial. La Iglesia manifestó su preocupación y rechazo ante el culto a estas momias por medio del Primer Concilio Limense en 1551, en donde se abarcaron los aspectos a tratar en base a la problemática del culto a los muertos como representación del poder de la elite

inca, siendo esto un impedimento para la implantación del régimen colonial y la evangelización cristiana desde las primeras dos décadas post conquista.

Este poder estuvo enfocado en la sacralidad del culto y su estrecha relación con la necesidad de una negociación en constante renovación ejerciendo un aparato coercitivo con un orden social comprendido desde un ámbito sobrenatural. La representación del poder inca por medio del culto a las momias de los señores difuntos, tuvo su desenlace con la destrucción del culto a los señores momificados, desencadenándose por medio de Polo Ondegardo y el envío de dichas momias a la ciudad de los reyes en 1559. Esto significó la muerte ideológica de los incas para la élite cusqueña y el poblador indígena. Fue un paso que ocasionó no solo la institucionalización de la religión cristiana en el espacio andino, sino también, la continua persecución de las idolatrías andinas y la inquisición a los idólatras que atenten contra la doctrina de la naciente Iglesia.

Bibliografía

- Alonso, Alicia (1989) “Las momias de los Incas: su función y realidad social”. En *Revista Española de Antropología Americana*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Vol. 19, p. 109-135.
- Araníbar, Carlos (1970) “Notas sobre la necropompa entre los incas”. En *Revista del Museo Nacional de Lima*. Lima, n. 36, p. 108-142.
- Aries, Philippe (2007) *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Primera edición, primera reimpresión. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Baulenas, Ariadna (2016) *La divinidad illapa. Poder y religión en el Imperio Inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Betanzos, Juan Diez (2015 [1557]) *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Cerrón-Palomino, Rodolfo, & Hernández, Francisco (editores). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cieza de León, Pedro (2005[1550]) *Crónica del Perú el Señorío de los Incas*. Franklin Pease G.Y. (editor). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Duviols, Pierre (1977) *La destrucción de las religiones andinas*. México: Universidad Autónoma de México.
- Duviols, Pierre (1984) “Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico”. En *Revista Andina*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, p. 169-222.
- Espinoza, Waldemar (1997) *Los incas. Economía, sociedad e ideología en el estado del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru editores.

- Ferrer, Eulalio (2003) *Pompas fúnebres. El lenguaje de la inmortalidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Girard, Rene (1983) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Guamán Poma, Felipe (2015[1615?]) *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Carlos Aranibar (edit.) Lima: Biblioteca Nacional del Perú, t. 1-4.
- Guillén, Edmundo (1983) “El enigma de las momias incas”. En *Boletín de Lima*. Lima, n. 28, p. 29-42.
- Hampe, Teodoro (1982) “Las momias de los incas en Lima”. En *Revista del Museo Nacional de Lima*. Lima, n. 46, p. 405-418.
- Heaney, Christopher (2016) “Cómo construir una momia inca”. En *Historia global online*. URL: <http://historiaglobalonline.com/2016/08/05/como-fabricar-una-momia-inca-por-christopher-heaney/>. Visto por última vez 3 de julio del 2016.
- Hernández, Francisco (2012) *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Husson, Jean-Phillipe (2017) *Génesis de los dramas del fin del inca Atahualpa y los mitos de Incarrí*. Lima: Argos editores.
- Kaulicke, Peyer (1997) “La muerte en el antiguo Perú. Contexto y conceptos funerarios: una introducción”. En *Boletín de Arqueología*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Vol. 1, p. 7-54.
- Kaulicke, Peter (2012) “El poder de la muerte en el mundo incaico”. En L. Regalado, & F. Hernández A., *Sobre los Incas* (págs. 129-154). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Riva Agüero.
- Kaulicke, Peter (2014) “Los conceptos preeuropeos y coloniales de la ‘muerte andina’”. En *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*. Berlín: De Gruyter, p. 9-20.
- MacCormack, Sabine (2016) *Religión en los Andes. Visiones e imaginación en el Perú colonial*, traducción. Arequipa: Tauro editores.
- Millones, Luis (2010) *Después de la Muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Molina, Cristóbal (2007) *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Enrique Urbano y Julio Calvo (editores). Lima: Universidad San Martín de Porres.
- Murra, John (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ondegardo, Polo (2012). *Pensamiento colonial crítico*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Pease, Franklin (1978) *Del Tahuantinsuyo a la Historia del Perú*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pizarro, Hernando (2001[1533]). *Carta-Relación de la Conquista del Perú* (Primera ed.). Lima: Editorial Universidad Nacional de Educación La Cantuta.

- Pizarro, Pedro (1978 [1571]). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (Tercera ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ramos, Gabriela (2010) *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco Siglos XVI-XVIII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rivera, Emanuel (2016) “Actitudes frente a la muerte en los Andes. Las momias incas durante la instauración del régimen virreinal, 1532-1559”. En *Revista Académica de Estudios Históricos Yuyarcuni*, Año I, número 1. Lima: Grupo de Estudios Históricos Yuyarcuni, p. 13-26).
- Rivera, Emanuel (2016) “Morir, cosa de todos nosotros. Reflexiones en torno a la muerte europea según Philippe Aries”. En *Revista Académica de Estudios Históricos Yuyarcuni*, Año I, número 1. Lima: Grupo de Estudios Históricos Yuyarcuni, p. 13-26).
- Rostworowski, María (1988) *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sancho, Pedro (1962[1534]). *Relación de la Conquista del Perú* (Segunda ed.). Madrid: Editorial José Porrúa Turanzas.
- Urbano, Henrique (1991) *Poder y violencia en los Andes. Apuntes para un debate*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Urbano, Henrique (1993) Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico. En Urbano, H. & Ramos, G., *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Wachtel, Nathan (1976) *Los vencidos: los indios del Perú después de la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.
- Zuidema, Tom (2002) La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaico. En Decoster, Jean-Jacques. *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto