

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

El Inca y la huaca

La religión del poder y el poder de la religión
en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński

Editores



Capítulo 1



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

985.019 I2 El Inca y la huaca : la religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo / Marco Curatola Petrocchi, Jan Szemiński, editores.-- 1a ed.-- Lima : The Hebrew University of Jerusalem : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
395 p. : il. (algunas col.) ; 24 cm.--(Estudios andinos / dir. Marco Curatola Petrocchi ; 18)

Incluye bibliografías.

D.L. 2016-12278
ISBN 978-612-317-199-5

1. Incas - Religión - Ensayos, conferencias, etc. 2. Incas - Reyes y soberanos 3. Indígenas del Perú - Época Prehispánica - Religión y mitología 4. Mitología indígena - América Latina - Época Prehispánica 5. Iconografía - Perú - Época Prehispánica 6. Arquitectura religiosa - Perú - Época Prehispánica 7. Perú - Historia - Época Prehispánica - Aspectos religiosos I. Curatola Petrocchi, Marco, 1951-, editor II. Szemiński, Jan, editor III. The Hebrew University of Jerusalem IV. Pontificia Universidad Católica del Perú V. Serie

BNP: 2016-1188

El Inca y la huaca.

La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński (editores)

© Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński, 2016

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*, Manuscrito Galvin (1590), f. 96v.

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2016

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-12278

ISBN: 978-612-317-199-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361601148

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del Inca

Juan M. Ossio A.

Introducción

Cuando por el año de 1967 me preparaba para acceder al diploma en Antropología Social de la Universidad de Oxford me sentí atraído por un curso que dictaba en el Pitt-Rivers Museum un joven arqueólogo, que con el correr del tiempo alcanzaría gran reputación. Su nombre era Peter Ucko y el curso que dictaba versaba sobre el análisis de las pinturas rupestres prehistóricas. No era una materia obligatoria para el grado al cual aspiraba, pero el tema me resultaba interesante y había escuchado muy buenos comentarios del profesor. A la semana de asistir a sus clases confirmé la validez de los comentarios y el no haberme equivocado en mi elección. El curso resultó apasionante y forjé una buena amistad con el docente, la que se tradujo en magníficas asesorías informales encaminadas a satisfacer, sobre bases comparativas, mi interés por la cultura inca.

Gracias a una de ellas descubrí un libro que siempre lo he tenido muy presente. Se trata de *Kingship and the Gods* de Henri Frankfort, un renombrado historiador holandés de la antigüedad cuya primera edición data de 1948. Conocedor profundo de la cultura egipcia, en este libro lo que se propuso fue entender la naturaleza de la monarquía divina de esta cultura, siguiendo una metodología cercana al de la etnohistoria que practican los estudiosos de nuestras culturas prehispanicas, pero con el ingrediente adicional de la comparación con otros sistemas monárquicos que florecieron en el pasado del cercano oriente.

Una gran ventaja que tienen los estudiosos de estas culturas pasadas para penetrar en la idiosincrasia de sus creadores es que todas ellas dejaron testimonios escritos que pueden ser descifrados. Desde hace mucho tiempo la escritura jeroglífica

de los egipcios y la cuneiforme de los mesopotámicos ha dejado de ser un misterio y tenemos infinidad de textos de distinta índole que nos permiten ingresar al pensamiento de estos pueblos sin el tamiz de un idioma intermediario, como ha sido para el mundo andino el español.

En donde mayor familiaridad encontramos con nuestros métodos es el haberse valido Frankfort de las culturas autóctonas contemporáneas que pueblan parte de Sudán, estudiadas por prominentes antropólogos modernos como Edward Evans-Pritchard (1962) y Godfrey Lienhardt (1959), para llenar algunos vacíos dejados por los testimonios del pasado de los egipcios.

Lo más novedoso de su intento es su estrategia comparativa que lo lleva a establecer una distinción entre sistemas monárquicos divinos, donde el rey figura al nivel de los dioses frente a otros donde su posición es vista como homólogo a la de los seres humanos.

Hasta el presente los estudios sobre «monarquía divina» son muy numerosos. Antropólogos e historiadores han sido los más atraídos por este tema. Incluso uno de los padres de la antropología lo convirtió en el pilar de una voluminosa obra titulada *La rama dorada* (1981). Se trata de Sir James G. Frazer, que por 1908 fundó la primera cátedra de Antropología en Inglaterra, en la Universidad de Liverpool.

A partir de esta voluminosa obra de alrededor de veinte tomos, la así llamada «monarquía divina» comienza a emerger como una institución con contornos específicos, distinguibles de otras instituciones, muy particularmente, en el plano político o religioso. A tal punto llegaría este supuesto que, sin reparar en las muchas diferencias que pueden existir en su seno, el célebre Arthur Maurice Hocart le dedicará todo un libro, su famoso *Kingship* (1969), para estudiarla como un caso de difusión o convergencia por su gran expansión a escala global.

De las múltiples aristas que sugirió el pionero estudio de Frazer, una que ha tenido muchos seguidores y que ha promovido debates con proyecciones teóricas, es aquella del debilitamiento físico del personaje divino y su eventual reemplazo por un competidor más fuerte o por suicidio voluntario. Trabajos célebres como el de Evans-Pritchard sobre la monarquía de los nilóticos shilluk permitieron dar un salto cualitativo de enorme trascendencia al establecer que lo significativo en monarquías divinas como la de los shilluk no era propiamente la persona del rey sino la institución que encarnaba como símbolo de unidad de una sociedad y que el regicidio podía explicarse como parte de un sistema social basado en una estructura de linajes contrapuestos entre sí en aras del acceso a la institución

unificadora. Para este ilustre antropólogo la sacralidad no era parte del personaje sino de la monarquía en sí y el regicidio era la expresión de una estructura social basada en linajes competitivos.

Es posible que el estudio de Kantorowicz (1957) sobre los dos cuerpos del rey, referido a las concepciones sobre la monarquía británica, sea común a todas las monarquías pasadas y presentes, pero en lo que pueden diferir es en el grado de sacralidad atribuible a la persona del rey. Es en relación a esta variable que el estudio de Frankfort adquiere un especial relieve, pues permite distinguir entre monarquías donde el rey es visto a la altura de los dioses, de otras donde se le ubica al lado de los mortales. Para este célebre historiador holandés Egipto y Mesopotamia ponen muy de manifiesto este contraste, tal como lo muestra su libro ya mencionado.

Llama la atención, sin embargo, que pocas veces este trabajo haya sido tomado muy en cuenta por los estudiosos de «monarquías divinas». Gilian Feeley-Harnik, por ejemplo, en su conocido «Issues in Divine Kinship», publicado en la *Annual Review of Anthropology* de 1985, donde hace un pormenorizado recuento de estudios existentes sobre el tema a partir de Frazer, no menciona el estudio de Frankfort y la perspectiva que utiliza.

Dada la importante contribución que ofrece para demarcar con cierta especificidad los contornos de la institución que Frankfort estudia en relación a significativas civilizaciones antiguas que florecieron en Egipto y el Cercano Oriente, me ha parecido útil intentar algo semejante entre aquella que desarrollaron los incas en Sudamérica y la de los aztecas y maya en Mesoamérica.

Sin lugar a dudas el que los incas no nos hayan podido legar textos producidos antes de la Conquista los pone en una condición no muy ventajosa frente a las civilizaciones estudiadas por Frankfort, e incluso frente a las de Mesoamérica, que también han legado textos escritos aunque no en la abundancia de las que se desarrollaron en África oriental y en el Cercano Oriente.

Esta circunstancia es especialmente limitante tratándose de un tema que tiene que ver con la religión y cosmologías que manejan sistemas conceptuales complejos difíciles de ser traducidos sin tener presente el contexto donde los términos se presentan. A falta de estos materiales no nos queda sino acudir a las fuentes que se produjeron luego de la Conquista y que inevitablemente vienen alteradas por la cultura de sus autores y del nuevo contexto sociocultural que emergía.

Como compensación a esta debilidad contamos con numerosos documentos que incluyen testimonios desde el momento inicial del encuentro entre indígenas y europeos, y que se perpetúan a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII, e incluso

hasta nuestros días, gracias a multitud de tradiciones milenarias que numerosos antropólogos y etnohistoriadores han sabido describir y estudiar con singular maestría.

La mayor parte de documentos que poseemos son relaciones, crónicas, visitas, gramáticas, vocabularios y numerosos expedientes burocráticos que se guardan en distintos archivos nacionales y extranjeros. Un gran porcentaje de ellos fueron escritos por europeos civiles y religiosos, varios por mestizos, como el Inca Garcilaso de la Vega o el padre Blas Valera, y unos cuantos por indígenas con diferente grado de aculturación como Felipe Guaman Poma de Ayala y Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

A todos estos testimonios pasados hay que sumar los restos materiales estudiados por los arqueólogos, cuyas contribuciones últimas en el campo de la arqueología, de los restos funerarios, de los sistemas contables, del arte textil, la configuración de las ciudades y la organización del espacio, en general, son cada vez más importantes.

Para el estudio de la «monarquía divina de los incas» cuento con dos precedentes importantes. Uno, del estudioso Shozo Masuda (2002), que figura como una contribución al libro homenaje dedicado a Franklin Pease y el otro, un poco más detallado, un capítulo del libro de Susan Ramírez Horton titulado *To Feed and to be Fed* (2005). Ambos señalan indicadores significativos que destacan muy convincentemente la naturaleza divina de la monarquía incaica, pero no llegan a precisar el nivel, al estilo de Frankfort, en que se ubicaría la figura del rey en relación al plano divino.

El célebre antropólogo R. T. Zuidema, si bien no aborda directamente este tema, en muchos de sus trabajos y, muy particularmente, en el *El calendario inca* (2010), desarrolla múltiples eslabones que son indispensables para reconstruir el sistema y acercarnos a lo que me propongo desarrollar en este trabajo.

Si bien Mesoamérica siempre me ha interesado, temo que no soy un gran experto con relación a los aztecas y mayas, a quienes aludiré como marco de referencia. Es quizá por esta razón que he tenido dificultades en ubicar un texto que se acerque con detenimiento a la monarquía de estos pueblos vista, al decir de Masao Yamaguchi (1977), como un «sistema de mito», donde se enfatizan los atributos conceptuales y simbólicos de los que estuvieron a la cabeza de sus sistemas corporativos. Sin embargo, hay detalles bastante conocidos, como el rol que tuvieron en relación a los sacrificios humanos o el hecho de no alcanzar un poder tan centralizado como tuvieron los incas, que sugiere que bien pudo ser que sus reyes no llegaron al nivel

de sus dioses, como fueron las monarquías del Cercano Oriente, algunas de las asiáticas como fue el caso de China según D. Howard Smith (1957) y unas más de otras partes del mundo.

Consciente de las limitaciones que menciono, este artículo debe ser considerado como un trabajo en proceso, o como dirían los de habla inglesa un *work in progress*, que espero profundizar con miras a completar un libro. Sus raíces se encuentran en el estudio que realicé sobre el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala y seguidamente sobre el mesianismo andino.

Un artículo del etnohistoriador francés Nathan Wachtel, titulado «La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena», que incluí en *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973) me abrió los ojos sobre los interesantes contrastes estructurales entre los Andes y Mesoamérica. Según lo que nos presenta, me llamó mucho la atención que entre los descendientes ya colonizados, tanto en México, Guatemala, Perú y Bolivia, hubiesen desarrollado representaciones folclóricas sobre la Conquista enmarcadas en estructuras casi idénticas, difiriendo únicamente en sus desenlaces: mientras que en los dos primeros los grupos enfrentados terminan en una conjunción, las de los países andinos acaban en una disyunción. Aunque estudios posteriores han demostrado que en algunas variantes andinas también puede haber conjunción, lo que predomina recurrentemente a lo largo del tiempo es lo contrario.

¿Qué me llevó a incluir este trabajo en *Ideología mesiánica*? Principalmente el que Wachtel sugiriera una posible correspondencia entre la disyunción y la mayor proliferación de movimientos mesiánicos en los Andes y no tanto en Mesoamérica (1973, p. 69). Frente a los puntos de vista más coyunturales que responsabilizaban a la Conquista como el factor explicativo del desarrollo mesiánico, el estudio de Wachtel, y otros que incluí en la mencionada compilación de artículos, me sugirieron que la coyuntura no bastaba para tal propósito. Si ese hubiese sido el caso tanto Mesoamérica como los Andes deberían haber tenido más coincidencia en sus respectivas visiones del enfrentamiento y en la recurrencia de una actitud mesiánica. Al fin y al cabo ellas habían sido doblegadas por los europeos bajo métodos más o menos semejantes. En consecuencia, si esta explicación era insuficiente para explicar las diferencias había que buscar una adicional, quizá no tanto por el lado de los detonadores o vencedores sino entre los vencidos. En otras palabras, profundizar la investigación teniendo en cuenta los factores socioculturales preexistentes de los propulsores de dicho fenómeno religioso.

Pero para terminar este recuento de intereses debo decir que mi estudio sobre Guaman Poma es el que está a la base de todo este peregrinar y de lo que seguirá a continuación, pues fue él, mejor que nadie, el que me abrió los ojos sobre el significado que tuvo la Conquista para los andinos y sobre el Inca como principio sagrado y metafísico con la estatura adecuada para enfrentar la calidad cósmica que se le dio a dicho enfrentamiento, como sugiere el hecho que se le tratase como un *pachacuti* (*pacha kuti*).

Gracias a Guaman Poma y su cercanía al sistema conceptual que reinó en los Andes antes de la llegada de los españoles pude acercarme a la proyección metafísica y cósmica que se le dio al personaje que estuvo en la cúspide de la jerarquía social que encontraron los europeos. Obviamente, la tarea no fue fácil porque Guaman Poma escribe como un aculturado a la cultura indígena y no a la europea, como pudo ser el caso del Inca Garcilaso de la Vega. Indicador tangible de lo que digo lo reparó con mucha claridad nuestro ilustre historiador Raúl Porras Barrenechea (1971), cuando hace notar que su habla es un español quechuzado y su manejo de los estándares históricos de la época eran bien alejados de aquellos introducidos por los europeos. Desafortunadamente, al no saber distinguir entre la forma y el contenido de su obra, quedándose tan solo en la primera, lo lleva a calificar su pensamiento de «behetría mental» o, en acepción más moderna, un «caos mental».

Es comprensible que los cánones historiográficos que manejaba con singular maestría y su formación hispanista no le permitiesen llegar al pensamiento andino de Guaman Poma. Pero lo que sí advirtió con claridad meridiana es que este autor debía ser un indígena, pues su manejo de aquellos cánones era muy lejano en relación a los de sus contemporáneos europeos que se interesaron en la historia andina.

Eran lejanos, efectivamente, pero a pesar de no manejarlos con maestría los conoció y utilizó, al igual que el español, que como he dicho en otras oportunidades, podría tildársele de «quechuañol». Esta circunstancia hizo que titulase a su manuscrito como *El primer nueva corónica y buen gobierno*.

Sin lugar a dudas, a pesar de no tener un arte muy cuajado en este género histórico, a lo largo de sus páginas vemos desfilan a un gran número de historiadores, algunos de los cuales los repite y cita a cabalidad. Igual sucede con sus cerca de 400 dibujos, que aunque carentes de un buen conocimiento de las técnicas que le eran contemporáneas, imita a muchos de sus coetáneos, especialmente de la tradición flamenca.

A pesar de estas debilidades, su voluminoso trabajo puede ser reconocido como una crónica. Pero si queremos llegar a su contenido, a lo que verdaderamente da sentido a su trabajo, no es simplemente por dar testimonios de acontecimientos pasados, sino más bien por usarlos como instrumento para recuperar el orden sociocultural que ve como perdido. Es por esta razón que acepté el calificativo que le dio el profesor John Murra: aquel de «Carta al Rey».

Aunque sus razones no fueron idénticas a las mías me auné a su caracterización porque vi con claridad que se trataba de un manuscrito donde su autor se dirigía al Rey de España, prácticamente en términos personales, para darle a conocer la disrupción del mundo andino por obra de la Conquista y para solicitarle que él restableciese el orden. En mi caso, una de las razones que me llevó a este enunciado es que detrás del texto del autor andino se escondía un pensamiento de naturaleza «holístico» o totalizador que se enmarcaba en una visión estática o cíclica del tiempo; que no simpatizaba con la movilidad social; que privilegiaba la orientación endogámica como criterio jerárquico y de legitimidad; que concebía al cosmos bajo valores duales; y que caracterizaba al personaje en la cúspide de la jerarquía sociopolítica, fuese inca, rey o papa, como un principio metafísico con proyección cósmica que tenía la potestad de mantener el orden del mundo. Bajo estas premisas pude reparar que para Guaman Poma, y muchos de sus contemporáneos andinos, la Conquista no fue simplemente un acontecimiento histórico sino un cataclismo cósmico, conocido en la lengua quechua como *pachacuti*, que solo podía ser confrontado por alguien de las mismas proporciones. En el contexto prehispánico este personaje fue el Inca, pero en el colonial Guaman Poma no tiene inconveniente de darle este atributo nada menos que al rey de España. Esta concepción para mí es mesiánica y es la que me sirvió para organizar el profuso material que incluí en *Ideología mesiánica del mundo andino* para mostrar su recurrencia en el tiempo y en el espacio.

Este atributo que le otorga Guaman Poma al Inca y luego al Rey es el que me hizo reparar en la condición divina que la sociedad andina le otorgó a su jerarca supremo y en la posibilidad de integrarme a la larga lista de estudiosos que le han dedicado interés a las monarquías divinas. De esta investigación se deriva también mi interés por Mesoamérica como marco comparativo y la posibilidad de valerme del estudio de Frankfort para intentar este cometido.

Desde el siglo XVI son numerosos los estudiosos que se han interesado por hacer comparaciones socioculturales entre esta área, pero no muchos a partir de un tema central con proyecciones estructurales. Miguel León Portilla dio un paso

significativo en esta dirección con su «Versión de los Vencidos», que posteriormente motivaría los trabajos de Nathan Wachtel.

En una línea semejante Geoffrey Conrad y Arthur Demarest, en la «Introducción» de su *Religión e imperio. Dinámica en el expansionismo azteca e inca* (1984), dan cuenta de un contraste que puede ser resumido como sigue: «los vivos mueren para alimentar al Sol y los muertos viven para gobernar una nación». Se trata de los masivos sacrificios humanos que hicieron los aztecas para evitar que su presente, ubicado en un quinto sol, se extinguiese, así como el preponderante sitio que los incas le dieron a sus ancestros, al punto de conservar a sus jerarcas muertos como si estuviesen vivos.

Este punto de partida me generó muchas expectativas, pero desafortunadamente no ahondó los caminos que me interesaban. En lo que sigue como una hipótesis en curso de darle más fundamento sostendré que una posible razón para estas diferencias es que los jerarcas aztecas y mayas fueron vistos más como seres humanos, mientras que el Inca, a semejanza de los faraones egipcios, como un hombre-dios. Como tal este último tuvo la virtud de controlar al sol o, como dicen en la actualidad algunos campesinos quechuas contemporáneos, «de detener el tiempo», o como le atribuyó el mismo Guaman Poma —cuando conceptualizó al rey de España— en su condición de Inca como «monarca», el tener la capacidad de «sostener el mundo en sus manos»¹.

Con estas capacidades no es difícil comprender que este personaje se convirtiese en un pivote indispensable, junto con los ingredientes ya mencionados, para el desarrollo del mesianismo andino. Dada esta gran importancia su vitalidad era indispensable para mantener el equilibrio del cosmos y evitar que el quinto sol del presente andino desapareciese. Pero si tenía este atributo, ¿cómo explicar que sus sacerdotes también hiciesen sacrificios humanos, aunque cronistas como el Inca Garcilaso de la Vega y Blas Valera los negasen?

Hoy está bastante demostrado que estos dos últimos cronistas exageraron sus afirmaciones en aras de presentar una imagen un tanto idílica de los incas. Contraponiéndose a ellos hay un sinnúmero de otros documentos y, en la actualidad, descubrimientos arqueológicos contemporáneos que señalan lo contrario. Pero si bien los hubo, hay también bastante consenso que no fueron ni tan numerosos ni tan sangrientos como los de Mesoamérica.

¹ Según sus propias palabras, lo que dice es: «el rrey es rrey de su jurisdicción el emperador es emperador de su jurisdicción monarca no tiene jurisdicción tiene debajo de su mano mundo» (Guaman Poma, 2001, 949 [963]).

El tema de los sacrificios humanos en los Andes, y particularmente entre los incas, cada vez tiene más interés, pero todavía requiere de más profundización. Sin embargo, para estos últimos el que más se destaca es uno precedido de una larga peregrinación que acababa con la muerte por asfixia de unos cuantos niños en las alturas de una montaña. El nombre de este ritual era *capacocha* y la mayor parte de las fuentes que lo describen dicen que era para proteger la salud del Inca. En consecuencia, lo que sugieren estos sacrificios es que mientras en los Andes los sacrificios humanos se dirigían principalmente al Inca, para que dotándolo de buena salud garantizase el equilibrio del cosmos, en Mesoamérica, el rey, carente de esta potestad al igual que cualquier mortal, ofrendaba sacrificios a fin de que el sol no interrumpiese su curso.

La monarquía como un sistema mítico

Aparte de sostener en sus manos el mundo como monarca carente de una circunscripción material, la condición de principio metafísico del Inca es también destacada de manera semejante a monarcas divinos de otras culturas, como la egipcia, la de los shilluk y algunas más, en las que este personaje figura como equilibrador o mediador de los opuestos complementarios en que se organiza el cosmos. Para el caso andino quien mejor da cuenta de ello es una vez más Guaman Poma, al representarlo pictóricamente al medio de los jercas que representan la división *hanan* y *hurin* con que dividieron el Cuzco y, en general, el Tahuantinsuyu (fig. 1).

Su condición de mediador o principio unitario fue realizada con uno de varios epítetos que se le adjudicaron. Este fue el de Sapa Inca (Zapan Inqa), que literalmente puede ser traducido como «Inca único», o como dice el Inca Garcilaso de la Vega «Solo Señor» (1960, p. 39, libro I, cap. XXVI). ¿Habría tenido el término «Inca»² una connotación semejante? Es difícil decirlo. Garcilaso, por ejemplo, nos dice «El nombre Inca, en el príncipe, quiere decir señor o rey o emperador, y en los demás quiere decir señor, y para interpretarle en toda su significación, quiere decir hombre de sangre real, que a los *curacas*, por grandes señores que fuesen, no les llaman Incas». Hasta aquí llega y lo mismo sucede con otras fuentes.

² Susan Ramírez Horton, en su valioso libro *To Feed and to Be Fed* (2005), toma como su punto de partida el uso que los primeros cronistas dieron al término «Cuzco» para referirse al jercas supremo del imperio que querían conquistar. En sus palabras, lo que su investigación la lleva a creer es: «that the Inca was the center of a jurisdictional state that was defined and imagined in terms of shifting allegiances, aced duties, and kinship [...] This was a jurisdictional state in which the populace believed that the center was a living god [...]» (Ramírez, 2005, p. 23).



Figura 1. El Inca como mediador de opuestos complementarios, según Guaman Poma (2001, 364[366] y 1057[1065]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

Nadie explora sus orígenes ni su etimología. Sin embargo, hay un término que usan los campesinos quechua hablantes del Cuzco contemporáneo que se le acerca. Jorge Flores Ochoa nos dice que se trata de *inqa*, que está íntimamente relacionado con unos objetos sagrados propiciadores de la fertilidad ganadera que se denominan *inqaychu* e *illa*. La peculiaridad de los primeros es que son piedras que pueden tener la forma de una alpaca o tan solo ser brillantes y tener un pulido natural. Se encuentran al azar y solo están al alcance de personas muy privilegiadas. Las *illas* son representaciones esculpidas de las alpacas que se transmiten de padres a hijos. Hay muchas que vienen de la época prehispánica que se exhiben en los museos o que están en manos de particulares. En el lomo tienen un agujero donde se le pone *untu* que es grasa pegada al corazón de estos camélidos. El término de *illa* tiene la connotación de brillante y cumplen el rol de presidir los rituales de marcación de camélidos.

Para este ilustre investigador cuzqueño *inqa* está vinculado con «el bienestar y la abundancia. No está directamente representado por objetos físicos naturales ni tiene visualización en los objetos que conforman el *señalu qipi*, aunque como principio está presente de manera permanente en él, porque sin su intervención no habría posibilidad de que el ganado se conservara con bienestar y pudiera multiplicarse» (Flores Ochoa, 1974, p. 250).

Esta asociación con la fertilidad me recuerda el valor que se les da a unos carneros machos un tanto anómalos que desarrollan cuatro cuernos. El apelativo que se les otorga es el de *inka*, y como tales se les considera muy fértiles y, por lo tanto,

muy buenos padrillos. Como hace algunos años tuve oportunidad de señalar al describir la fiesta de la limpieza de las acequias en la comunidad de Andamarca, al agua en movimiento, como la de los ríos o la que discurre por los canales de riego, también se le da este atributo, que lo realzan llamando al líquido elemento en estos contextos rituales como *unu* y no *yaku*, como es la denominación ordinaria (Ossio, 1977, p. 381)³. Curiosamente en aymara Ludovico Bertonio señala que está palabra existe y la traducción que nos da es: «Uno solo, único. Parece nombre tomado de la lengua castellana, aunque me inclino más a decir que es propio, por ser muy claro» (Bertonio, 1984, p. 377). Pero para mayor coincidencia con su proximidad al término quechua las veces que se presenta como raíz de una palabra es para denotar movimiento. Así *unukhtatha* o *unukhtaatha* es traducido como «menear, mover» y *unuqueña* como «el movimiento» (Ossio, 1977, p. 381).

Por consiguiente la palabra *inqa* sí estuvo vinculada a una condición fertilizadora o vivificadora, y guarda correspondencia con la idea de recreación de la unidad que, como vemos a través del *yarqa aspi*, es la que se le sigue dando al agua y se le dio al supremo soberano cuando se realizó su rol metafísico de equilibrador de los opuestos complementarios con el epíteto de *Sapa*.

De manera semejante a otras sociedades en el mundo, la que se desarrolló en la región andina también —como es ampliamente conocido— dio especial importancia al dualismo como un principio clasificatorio que les permitió organizar el cosmos y múltiples niveles de la realidad. Para empezar la vida social no se concibió ni se concibe sin la presencia de opuestos complementarios. Tanto es así que de acuerdo a un mito sarhuino contemporáneo tuvieron que dividirse en las mitades Sawqa y Qullana para transportar la campana de María Angola al campanario donde actualmente cuelga. Indivisos ni podían moverla pues se les hacía muy pesada (Palomino, 1984). Correspondientemente, en muchas comunidades donde esta división predomina, o se multiplica en otras unidades de rango parecido, por lo general las faenas públicas se organizan en base a ellas, pues su esencia es cumplir con su cometido competitivamente a fin de hacer del trabajo una actividad lúdica que permita imprimirle una mayor velocidad.

Como lo señaló Lévi-Strauss, aquí también la relevancia otorgada al dualismo sin duda traduce la especial consideración que se le otorga a las relaciones de reciprocidad en el mundo andino. Ellas constituyen la esencia de la vida social, pero el modelo paradigmático de la oposición complementaria lo ofrecen las

³ Esta doble denominación del agua se da en el quechua ayacuchano, pues en el del Cuzco el que se privilegia actualmente en todo contexto, es *unu*.

relaciones de género, pues además de ser dos, son las mujeres las que engendran la vida y al hacerlo transmiten esta cualidad a la unidad, pues ella expresa el acto de conjunción sin el cual la vida no es posible.

Pero como ocurre también en otras sociedades, aquí también se dieron las dos formas de dualismo de las cuales nos habla Lévi-Strauss en su célebre artículo «¿Existen las Organizaciones dualistas?» (1995). El diamétrico, que se cierra sobre sí mismo originando una imagen de simetría y el concéntrico, que permite la incorporación de un tercer elemento que da lugar a la configuración de una asimetría y del desarrollo de relaciones jerárquicas.

Como ha estudiado Tom Zuidema, el espacio visto bajo la noción de *suyu* —que tiende hacia la horizontalidad y la feminidad— expresaría el primer tipo de dualismo, mientras que *saya*, que encierra una connotación vertical y masculina, más hacia el segundo (1989, p. 221). Es este segundo dualismo el que daría lugar a la tripartición jerárquica representada por los términos de *qullana*, *payan* y *qayaw*, y a una visión del universo que según el Inca Garcilaso era de tres mundos:

[...] *Hanan Pacha*, que quiere decir mundo alto, donde decían que iban los buenos a ser premiados por sus virtudes [...] *Hurin Pacha* [...] este mundo de la generación y corrupción, que quiere decir mundo bajo (y) [...] *Ucu Pacha* al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior de allá abajo [...] (Garcilaso, 1960, p. 52, libro II, cap. VII).

Aunque su descripción de alguno de estos mundos pudiese estar teñida de matices importados del cristianismo, la idea de los tres mundos superpuestos también es mencionada por otros cronistas y guarda correspondencia con una difundida división de la verticalidad ecológica en tres pisos por el campesinado andino contemporáneo.

Dos cronistas indígenas como, Felipe Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, uno español, como Cristóbal de Molina «el Cuzqueño», y otro criollo como Fray Luis Jerónimo de Oré, nos traen unas oraciones dedicadas al dios Viracocha (Wira-Qucha) que tienen en común interrogarse por su ubicación. No hay plena coincidencia en todos los casos, aunque las versiones de los dos primeros son bastante próximas teniendo en común la alusión a los tres niveles superpuestos. En el caso de Guaman Poma la mencionada interrogante aparece en oraciones semejantes que figuran casi de la misma manera en varias oportunidades. La primera, que la escojo como muestra paradigmática, es en relación a los moradores de *Purun Runa*, que es como sigue:

[...] éstos hacía oración diciendo: “*Ticze caylla uiracocha, maypim canqui? Hanac pachapicho? Cay pachapicho? Uco pachapicho? Caylla pachapicho? Cay pacha camac, runa rurac, maypim canqui? Oyariuay!*” Dizia anci: “O, señor, ¿adónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el ynfierno? ¿Adónde estás? ¡Oyme, hazerdor del mundo y de los hombres! ¡Oyme, Dios! (Guaman Poma, 2001, 54 [54]).

Santa Cruz Pachacuti, por su parte, señala que Manco Capac se dirigía al Hacedor en términos semejantes (Pachacuti, 1993, p. 200).

Esta tendencia a superponer tres niveles en una secuencia vertical hoy ocurre en varias comunidades. Como lo desarrollé en mi artículo sobre el *yarqa aspi* en Andamarca, las cavidades que abren en el suelo para poner las ofrendas dedicadas al agua se dividen en tres niveles (fig. 2). En el más bajo se ponen las de mayor relieve y se encuentran asociadas con el maíz. En el intermedio diferentes semillas de productos agrícolas que crecen entre la puna y el valle, y en el de la cumbre, ramas de ichu que crecen en la puna. Cada nivel es separado por unas piedras planas que son «correntadas» o frotadas con doce tipos de minerales y asperjadas con licor de caña.



Figura 2. Ofrendas al agua en Andamarca. Fotos y diagrama: Juan Ossio A.

Como se puede deducir se trata de niveles que representan los tres pisos ecológicos más importantes asociados con sus actividades agropecuarias. El más bajo es el valle donde crece el maíz; el intermedio, la jalca donde las tierras son de secado y adecuadas a productos agrícolas resistentes a las heladas; y, la más alta, la puna que es por excelencia el ámbito de la ganadería.

El dualismo concéntrico, a la par de haber dado lugar a una clasificación triádica, debió originar, de modo semejante a como se configuran las aldeas de los bororo y muchos grupos Ge del Brasil central, una concepción circular del espacio como se puede deducir de la organización de los ceques del Cuzco y de que muchos campesinos contemporáneos sostengan que el mundo en que vivimos es cóncavo como una calabaza y que flota sobre las aguas del mar⁴.

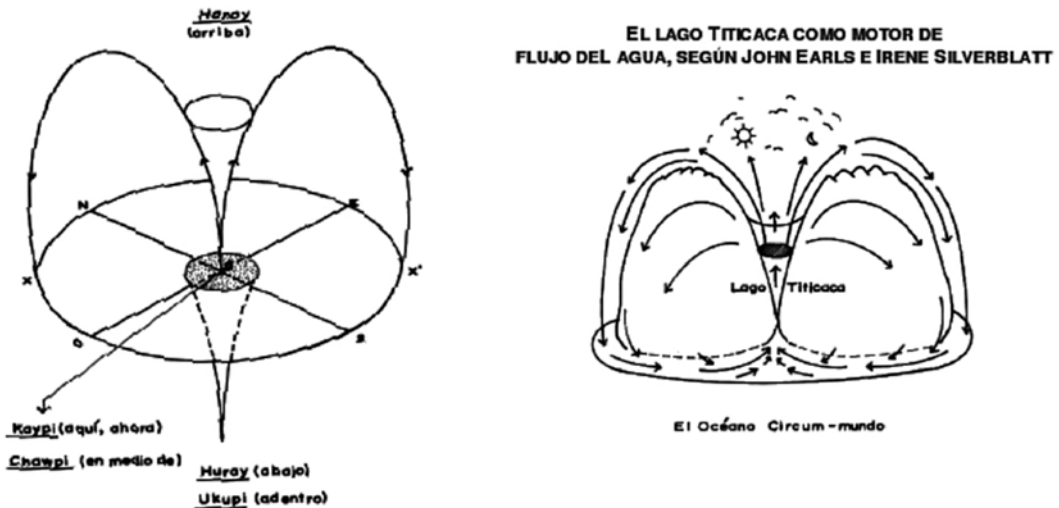


Figura 3. Modelo cosmológico andino reconstruido por John Earls e Irene Silverblatt (1978, pp. 392 y 394).

La mejor evidencia de que el sistema de los *ceques* (*ziq'i*) del Cuzco fue visto bajo esta configuración la podemos ver en un dibujo de Guaman Poma, donde representa al Inca comunicándose con un grupo de 12 huacas representativas de este sistema que forman un círculo (fig. 4). No es de extrañar que el cronista indio lo visualizara de esta manera, pues al fin y al cabo los *ceques* eran líneas imaginarias

⁴ John Earls también ha recogido versiones similares y sobre su base grafica un modelo cosmológico, como se puede apreciar en la fig. 3.



Figura 4. El sistema de los *ceques* del Cuzco, según Guaman Poma (2001, 261 [263]. Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague) y Murúa (2004, fol. 96v, Manuscrito Galvín).

que se irradiaban desde el Coricancha o Templo del Sol hacia los cuatro puntos cardinales repartidas en tres grupos de tres líneas por cada uno de los cuatro *suyus*.

Este dibujo tiene además la virtud de destacar la existencia de una relación especial entre estas *huacas* y la montaña Huanacauri, donde ellas figurarían como parte del *kay pacha* al pie de un *axis mundi*, que como veremos después, en ciertos contextos luciría como homologable al Inca.

Como *axis mundi* Huanacauri sería un vaso comunicante entre la esfera celeste del *hanan pacha*, el *kay pacha* y el *ukhu pacha*. De ello da cuenta otro dibujo de Guaman Poma (fig. 5), donde en la esfera celeste aparecen sucesivamente el sol, la luna y Chuqi Illa (que en este contexto alude al planeta Venus, pero en otros al rayo) y como *axis mundi*, una montaña que se ubica debajo del sol y que se divide en tres planos (el más alto representado por Huanacauri, el intermedio por Tambotoco encima de las tres cuevas de donde salieron los hermanos Ayar y sus aliados, y debajo de ellas Pacaritambo). El *kay pacha* a su vez es modelado esta vez



Figura 5. El modelo cosmológico de Guaman Poma (2001, 264 [266]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

a imagen y semejanza del *hanan pacha* con las figuras arrodilladas del Inca como contraparte terrenal del Sol, la Coya como equivalente a la Luna y el príncipe, hijo de ambos, como isomorfo a Chuqi Illa.

Lo más peculiar de esta montaña es que como *axis mundi* fusiona en un mismo complejo orográfico, aunque en niveles diferentes, a Huanacauri y Pacaritambo, que en realidad estaban geográficamente separados. El primero es privilegiado acercándolo al cielo, mientras que Tampusotoco y Pacaritambo, como pacarinas, corresponderían al *ukhu pacha*. Una confirmación para este orden descendente se puede apreciar en el escudo, dividido en cuatro compartimientos, que representa a las «armas propias» de los incas (Guaman Poma, 2001, 79. Véase fig. 6). Allí se puede apreciar que en el cuadrante de mayor jerarquía, que es el que se ubica a la derecha del nivel superior, está el sol, a su izquierda, la luna, debajo del sol a Chuqi Illa y finalmente en el extremo izquierdo del nivel inferior, debajo de la luna, Pacaritambo con las cuevas de Tampusotoco.



Figura 6. Armas propias de los incas según Guaman Poma (2001, 79 [79]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

Este escudo es llamado «armas propias» porque el cronista indio lo asocia a Tocai Capac y Pinau Capac, de quienes se dice que por ser descendientes de la primera edad del mundo (*Uari Uiracocha Runa*), eran los incas legítimos en oposición a Manco Capac y sus descendientes, a quienes acusa de ser idólatras por haber tenido este primer Inca como madre y esposa a Mama Huaco, que aparte de incestuosa estaba vinculada al demonio. Aunque idólatras estos últimos al fin y al cabo eran también incas, y como tales se hacen acreedores a otro escudo al que llama «Segunda arma: Las Armas» (fig. 7), que también está dividido en cuatro compartimientos como el anterior, permitiendo establecer un orden descendente en las figuras en cada cuadrante. En este caso el que ocupa la posición más alta, por estar en el cuadrante superior de la derecha es Curiquenquetica, que era una falcónica (o alternativamente un picaflores) de la cual se sacaban dos plumas que adornaban el tocado que el Inca llevaba en la cabeza. A su izquierda se representa un otorongo detrás de un árbol de chonta. El nombre de este felino es «Otorongo Achachi Ynga», que era el de un personaje que, según Guaman Poma, fue a la conquista del Antisuyo como un hijo de Inca Roca o el mismo Inca Roca transformado, o según otras fuentes, como el hermano del Inca Pachacuti. Debajo del ave se representa la *mascapaycha* (*maskha paycha*), que era equivalente a la corona del Inca.



Figura 7. Segunda arma según Guaman Poma (2001, 83 [83]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

En el cuadrante contiguo se aprecian dos serpientes, cada cual con una borla que sale de sus fauces y que llevan el nombre «Amaro Ynca», asociado con el *ukhu pacha*, que a su vez correspondía a un hermano de Inca Yupanqui (Guaman Poma, 2001, 83 [83]).

Como podemos apreciar, aunque estos escudos encierren una lógica parecida en la distribución de sus cuadrantes, las representaciones que encierran son bastante diferentes. En el primer caso lo que se destaca es una jerarquía de divinidades celestiales veneradas por los incas, y en el segundo un conjunto de emblemas asociados con la institución monárquica. Los motivos en ambos escudos correspondieron en realidad a los descendientes de Manco Capac, pero nuestro cronista indio los desdobra para adjudicar al primero a los que considera como legítimos incas por descender de las primeras edades del mundo y el segundo a los herederos «idólatras» de Manco Capac.

No me voy a detener en las razones de este desdoblamiento ni en la elección que hace Guaman Poma de Tocay Capac y Pinau Capac como los incas legítimos. Lo que me interesa resaltar es el lado positivo que le otorga a los dioses celestiales de los incas y a Pacaritambo como legitimadores, mientras que a los símbolos monárquicos les otorga un valor secundario.

Que el Sol, la Luna y el planeta Venus fueron divinidades muy significativas, ocupando una posición privilegiada en el panteón celestial, es algo también destacado en el altar del Coricancha que dibuja el cronista Juan de Santa Cruz Pachacuti. A ellos agrega una figura ovalada que representa a Viracocha y además se permite desdoblar al planeta Venus en su posición diurna y nocturna, como si se tratasen de dos divinidades que además tienen géneros diferentes.

Por consiguiente, no son insignificantes las divinidades con las que Guaman Poma homologa al Inca y su familia. Son con las que están prácticamente en la cúspide del orden divino. De aquí que adquiriese atributos casi celestiales, como lo confirma el que fuese llamado *illapa* al igual que el rayo cuando fallecía y que en vida se le tratase de *Intip churin* o «hijo del Sol», remarcando su sacralidad.

Además de que la condición divina y casi celestial del Inca fuese destacada por estos atributos, Guaman Poma también lo llega a representar de manera equivalente a Huanacauri y otras montañas sagradas, como un *axis mundi*. De ello da cuenta aquel dibujo en la *Nueva corónica*, donde se muestra a las *huacas* del sistema de los *ceques* del Cuzco (fig. 4). Allí se puede apreciar que el Inca que dialoga con las *huacas* está casi a la misma altura que el cerro Huanacauri⁵. Más explícito es todavía otro dibujo, también del autor indígena pero ubicado en el manuscrito Galvin, donde se homologa al Inca con una montaña que está debajo del sol (fig. 8)⁶.

Los mitos de origen

Sus vertientes llacuzay y huari

Aunque el desdoblamiento de los escudos, con el propósito de distinguir a unos incas como legítimos y otros como ilegítimos, pudiese ser algo privativo del planteamiento de Guaman Poma para negarle validez a la Conquista aduciendo la condición cristianizada de los andinos antes de la llegada de los europeos, no era tan lejana a la existencia de dos formulaciones míticas que los mismos incas utilizaron para legitimarse (Ossio, 2009). Como lo señalé hace algún tiempo, con

⁵ Por lo demás en la página 181[183] de la *Nueva corónica*, Guaman Poma explícitamente se refiere al Inca como «Capac apo Ynga Uana Cauri» (ver más adelante la nota 26).

⁶ Esta homologación del Inca con una montaña realza aún más la divinidad del Inca si tomamos en cuenta que guarda correspondencia con otros dibujos que Guaman Poma hace para describir las distintas divinidades, sean de cuzqueños o de etnias de cada uno de los *suyus*, en el Manuscrito Galvin. Todos estos dibujos tienen en común el representar montañas casi como pedestales para cada divinidad.



Figura 8. El Inca como *axis mundi*, en un dibujo de Guaman Poma (Murúa, 2004 [1590], fol. 99v). Fuente: Manuscrito Galvin.

una o dos excepciones, las crónicas de los siglos XVI y XVII dan varias versiones sobre el origen de los incas, de las cuales dos presentan coincidencias con los mitos también de origen que daban cada cual de dos tipos de poblaciones que convivían en muchas localidades (Ossio, 1995, p. 210). Unos fueron conocidos como *huaris* (*waris*) y su característica principal es que eran reconocidos como los autóctonos de una localidad. Se decía que adoraban a un dios gigante, que practicaban la agricultura y que originalmente habían emergido del subsuelo en cuevas, lagos u otros accidentes naturales que recibían el nombre de *paqarina*. Contrastando con estos pobladores estaban los *llacuaces* (*llaqwas*) o forasteros que decían haberse originado en el Lago Titicaca y doblgado a los locales. La actividad económica que privilegiaban era la ganadería (Duviols, 1973; Mariscotti, 1973; Zuidema, 1989).

De los dos relatos más difundidos sobre la aparición de los incas me da la impresión que aquel, muy destacado por el Inca Garcilaso, que nos dice que apiadándose el dios Sol del estado de bestialidad en que vivían los pobladores de la antigüedad les envía a sus hijos Manco Capac y Mama Ocllo para civilizarlos. En ese sentido, hacerlos salir del Lago Titicaca tiene una naturaleza *llacuaz* (*llaqwas*), dado que además de destacar su procedencia celestial, realza a este lago como su punto de origen.

La otra versión, que es ciertamente la más difundida, por contraste a la anterior me da la impresión de tener una naturaleza *huari*, pues para empezar la *paqarina* de donde se originan los primeros incas queda en las inmediaciones del Cuzco hacia el sur. Este es Pacaritambo, de donde se dice que de Tamputoco, específicamente de la cueva Capac Toco, salieron cuatro hermanos con sus respectivas mujeres. Estos son los muy conocidos hermanos Ayar, entre los que se contaba Ayar Manco, que con su esposa Mama Huaco deviene en el fundador de la dinastía de los incas.

Además de estas versiones, Garcilaso nos da una tercera que relataban los indígenas que según él caían

[...] al mediodía del Cozco, que llaman Collasuyu, y los del poniente, que llaman Cuntisuyu. Dicen que pasado el diluvio, del cual no saben dar más razón de decir que lo hubo, ni se entiende si fue el general del tiempo de Noé o alguno otro particular, por lo cual dejaremos de decir lo que cuentan de él y de otras cosas semejantes que de la manera que las dicen más parecen sueños o fábulas mal ordenadas que sucesos historiales; dicen, pues, que cesadas las aguas se apareció un hombre en Tiahuanacu, que está al mediodía del Cozco, que fue tan poderoso que repartió el mundo en cuatro partes y las dio a cuatro hombres que llamó Reyes: el primero se llamó Manco Cápac y el segundo Colla y el tercero Tóca y, y el cuarto Pinahua. Dicen que a Manco Cápac dio la parte septentrional y al Colla la parte meridional (de cuyo nombre se llamó después Colla aquella gran provincia); al tercero, llamado Tóca y, dio la parte del levante, y al cuarto, que llaman Pinahua, la del poniente; y que les mandó fuese cada uno a su distrito y conquistase y gobernase la gente que hallase (Garcilaso, 1960, p. 29, libro I, cap. XVIII).

Esta última versión, como lo sugirió Zuidema, tiene que ver con la organización del Tahuantinsuyu, presentando a Manco Capac asociado con el Chinchaysuyu, a Colla Capac con el Collasuyu y a Tocay Capac y Pinau Capac (los personajes que Guaman Poma considera como legítimos y Santa Cruz Pachacuti como ilegítimos incas) con el Antisuyu y Continsuyu, respectivamente (Zuidema, 1995, p. 164). Como tales estos últimos representan la foraneidad frente a los dos primeros que se asociarían con la mitad alta y baja de la ciudad del Cuzco⁷.

La versión *llacuaz* del mito es la que más proyección divina le da a los orígenes de los incas, pues aparte de destacarse el vínculo con el sol y la misión civilizadora u

⁷ De aquí posiblemente las caracterizaciones diferentes que les dan Guaman Poma y Santa Cruz Pachacuti. Mientras que el primero pareciera identificarse con ellos, legitimándolos como descendientes de las primeras edades del mundo, el segundo, identificado con el sur del Cuzco, los ve como idólatras. Ambos cronistas tienen en común, sin embargo, de oponerlos a Manco Capac.

ordenadora que se les otorga a Manco Capac y Mama Oclo, el escenario que se les asocia es el mismo que figura en relación a los mitos que hablan del origen de la humanidad. Es desde aquí o Tiwanaku que Viracocha hace salir a los astros que iluminan al mundo y donde se modelan los seres humanos en distintas etapas hasta la última, en que se les hace sumergir en la tierra y luego aparecer en sus respectivas *paqarinas*, por orden de los ayudantes del Creador, para poblar el mundo (Molina, 1989; Sarmiento, 1960)⁸.

Titicaca, en particular, fue el nombre de un templo oracular muy importante en el Lago Titicaca, tanto como lo fue Pachacamac en la costa. Según los predicadores del célebre movimiento mesiánico de la segunda mitad del siglo XVI —conocido como *Taki Onqoy* (*Unquy*)— es alrededor de las *huacas* de estos templos que se aglutina el conjunto de las divinidades del mundo andino para enfrentar al dios cristiano. Sin duda la razón fue la necesidad de buscar un esquema categorial que realizase su unidad frente a los nuevos intrusos que trajo aparejada la conquista. A falta de un término optaron por el consabido sistema de oposiciones complementarias que definía la unidad del cosmos y de todo cuerpo social. Es así que Titicaca, ubicado en el Collasuyu, terminó encarnando una posición *hurin* de acuerdo a las subdivisiones del Tahuantinsuyu y Pachacamac una posición *hanan*, por formar parte del Chinchaysuyu.

El hacer partir a la humanidad y a los incas desde una posición *hurin* guarda correspondencia con una constante que se da en los Andes hasta nuestros días, y también en otras tradiciones americanas, que consiste en concebir el desarrollo histórico de abajo hacia arriba. Por otro lado, la elección del Lago Titicaca como *fons et origo* pareciera vincularse con una creencia mencionada por un informante del antropólogo Alejandro Ortiz: «Perú comienza en el Lago Titicaca, que es el sexo de nuestra Madre Tierra (Pachamama) [...]» (Ortiz, 1973, p. 239).

De todos estos mitos, el más reiterado en las antiguas crónicas es aquel del origen de los iniciadores del Imperio incaico de Pacaritambo en el cerro Tampusotoco. Las versiones con que cuenta son numerosas y todas ellas encierran multiplicidad de detalles de índole social, espacial, temporal que guardan una estrecha correspondencia con agrupaciones sociales íntimamente vinculadas a la elite incaica, con su geografía sagrada, sus divinidades, sus símbolos reales y sus ritos de pasaje, así como los de la coronación del monarca supremo.

⁸ Cristóbal de Molina (1989, p. 52) da a su vez una versión del mito de los hermanos Ayar que conjuga aquella *llacuaz* con la *huari*.

Como lo destacó Zuidema en su análisis de la primera representación del Cuzco en *The Ceque System of Cuzco* (1964), cada nombre de las cuevas vinculadas con Tamputoco, y cada cual de los asociados con cada hermano Ayar, están estrechamente unidos a grupos sociales que tuvieron una posición definida en el sistema de los *ceques* de la capital incaica (fig. 9). Los primeros, como Sutic Toco⁹ y Maras Toco, explícitamente con *ayllus* de *ceques cayao* (*qayaw*) del Collasuyu, y los segundos como Ayar Ucho y Ayar Cachi con *ceques* semejantes, pero en el Chinchaysuyu. Asimismo, Capac o Tambo Toco con dos *panacas* del Collasuyu que estuvieron vinculadas a los incas Capac Yupanqui y Mayta Capac, y Ayar Manco o Manco Capac con otras *panacas* asociadas a Tupa Inca Yupanqui y Pachacuti (ver fig. 10).

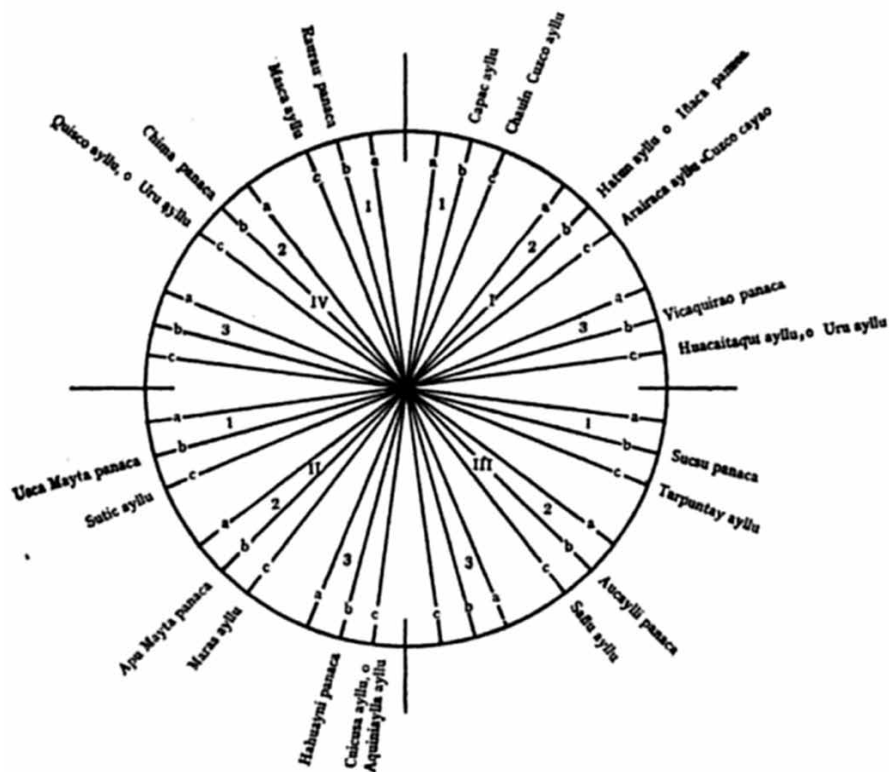


Figura 9. Distribución de *panacas* y *ayllus* en el sistema de los *ceques* del Cuzco según R. T. Zuidema (1995, p. 142).

⁹ Sarmiento de Gamboa señala que de esta cueva salieron unos indios que se llamaron Tambo. Sin embargo, también habla sobre la existencia de una agrupación social llamada Sutic ayllu, lo cual sugiere que pudo existir una relación entre las dos agrupaciones de indios.

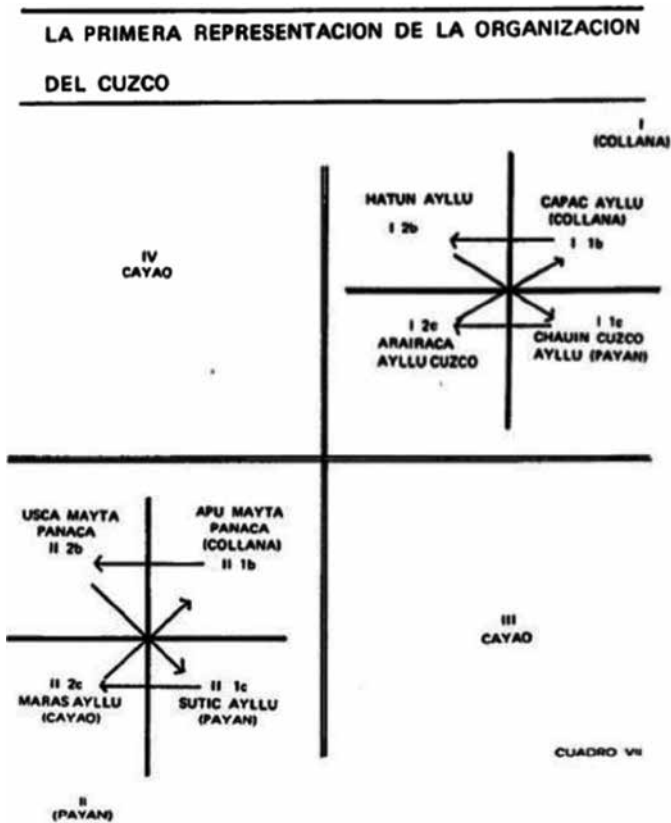


Figura 10. La primera representación de la organización social del Cuzco según R. T. Zuidema (1995 p.142).

Para el caso de la identidad de las cuevas de Pacaritambo con dos de los *ayllus* que ocupan una posición *cayao* en el Collasuyu, la correlación es evidente pues llevan el mismo nombre. Más complejo es determinar la asociación de Ayar Cachi y Ayar Ucho con los grupos del Chinchaysuyu que ocupan una posición *cayao*. Para este efecto quien proporciona esta información es Sarmiento de Gamboa cuando señala explícitamente que Chauin Cuzco *ayllu* corresponde al linaje de Ayar Cachi y Arayraca Ayllu Cuzco-Callan al de Ayar Ucho (Sarmiento, 1960, p. 211, cap. XI).

Dadas estas correspondencias de dos de los hermanos Ayar y dos de las cuevas con agrupaciones sociales que tienen su posición demarcada en el sistema de los *ceques*, el paso siguiente es comprobar cómo las otras dos agrupaciones ubicadas en posiciones de mayor jerarquía se vinculan a su vez en un caso con Ayar Manco o Manco Capac, el principal de los hermanos Ayar y Capactoco o Tambotoco

la cueva central de donde emergen los mencionados hermanos. En este caso la dificultad radica en explicar el desdoblamiento de la unidad de mayor jerarquía en dos agrupaciones de mayor jerarquía que los ayllus, las cuales en el Chinchaysuyu figuran como las *panacas* Capac ayllu y Hatun ayllu o Iñaca Panaca y en el Collasuyo como Apu Mayta Panaca y Usca Mayta Panaca. Un primer argumento es que en ambos casos las agrupaciones llevan apelaciones que traducen oposiciones complementarias. Para los grupos del Chinchaysuyu, por ejemplo, la oposición está dada por los términos *Capac*, que alude a un rango muy elevado y *hatun*, a rango inferior; mientras que para los de Collasuyo, *apu* que tiene la connotación de rico y *uska*, aquella de pobre.

Lo que faltaría explicar, por un lado, es porqué Ayar Manco, que a la vez es el primer Inca Manco Capac y tiene su propia *panaca*, que era Chima Panaca, figura esta vez asociado con *panacas* que son respectivamente de Tupa Inca Yupanqui (Capac Ayllu) y Pachacuti (Hatun Ayllu o Iñaca Panaca); y, por otro, porqué Capactoco o Tamputoco aparece asociado con Apu Mayta Panaca, que era del quinto Inca Capac Yupanqui y Usca Mayta Panaca, que era del cuarto Inca, Mayta Capac. Zuidema resuelve estas inconsistencias aparentes a través de la reconstrucción de distintas representaciones de que se valieron los incas para dar cuenta de su organización social. Para este antropólogo holandés la información que se deriva de este mito de origen tiene que ver con la «primera representación del Cuzco», donde se destaca la oposición complementaria entre el Chinchaysuyu y el Collasuyo como homólogos al Hanan Cuzco y Hurin Cuzco, en contraste con la periferia representada por Antisuyu y Contisuyu¹⁰.

Es esta representación la que se grafica más atrás (fig. 8) poniendo de manifiesto la organización interna de estos dos suyos equivalentes a las mitades Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Ella da cuenta que las cuevas, en su rol de lugar de origen, le corresponden una posición *hurin*, equivalente al Collasuyo, y los héroes que emergen de una de ellas una posición *hanan*, asimilable al Chinchaysuyu. Además, con gran perspicacia Zuidema ofrece una interesante evidencia, donde *hanan* es asociado al concepto «Cuzco» y *hurin*, con aquel de «tambo» (Zuidema, 1995, p. 175), que según Santa Cruz Pachacuti aparece como nombre del padre de Manco Capac (Apu Tambo) al lado de Pachamamaachic, que sería el de su madre y esposa de este personaje (Pachacuti, 1879, p. 250).

¹⁰ El punto de partida que escoge Zuidema para esta primera representación es aquella tercera versión del mito de origen de los incas que nos da el Inca Garcilaso de la Vega, la cual vimos anteriormente.

De este análisis asoma que no es arbitrario que el mito de los hermanos Ayar tenga como escenario un cerro que se llama Pacaritambo, que cuenta con tres cuevas, con denominaciones respectivas, y que de una, que tiene una posición central, salgan cuatro o tres hermanos con sus respectivas esposas, cada uno con su nombre particular. De manera muy plausible se sugiere que la oposición entre cuevas y hermanos está vinculada a la que se daba entre Hanan Cuzco y Hurin Cuzco o a la de Chinchaysuyu en oposición a Collasuyu o a la de las nociones Cuzco y Tambo¹¹. Asimismo se muestra fehacientemente que cada mitad estaba dividida en agrupaciones sociales organizadas bajo esquemas clasificatorios semejantes a los que organizaban el Tahuantinsuyu y que estas agrupaciones eran parte de aquellas que figuraban con valores jerárquicos diferentes en el sistema de los *ceques* del Cuzco con los términos de *panaca* y *ayllu*.

Pero aquí no terminan las implicancias sociales de los actores del mito. Los nombres y eventos vinculados con los hermanos Ayar y sus esposas también transmiten valores significativos. Aparte que el término *ayar* pudiese tener la connotación de antepasados difuntos (*aya*=muerto), empezando con el principal de ellos cuyo nombre es «Manco», Pérez Bocanegra señala que la connotación que encierra es la de «tronco» de una línea genealógica (Pérez Bocanegra, 1631, p. 609). Siendo considerado como ancestro de los incas explicaría por qué Ayar Manco o Manco Capac se vincula al Contisuyu y Chima Panaca en el sistema de los *ceques*; pero, por otro lado, como representante del Chinchaysuyu en oposición a Colla, según la tercera versión del mito de origen que nos da el Inca Garcilaso de la Vega (ver p. 12), su posición es la de líder de la *qhapaqkuna* y, por lo tanto, homólogo de Tupa Inca Yupanqui y Pachacuti, y asociado a las respectivas *panacas* de estos últimos, como podemos apreciar en la primera representación del Cuzco que reconstruye Zuidema¹².

¹¹ Cristóbal de Molina «el Cuzqueño» trae una oración dedicada a los incas donde aparecen estas dos nociones como complementarias: «Oracion por todos los incas “A punchao ynca inti yayay cuzco tambo cachon aticoc llasacoc cachun nispa churac camac mchascayqui cusiquispo cachon amatista [...] ama llasasca cachuncho aticucpac llaa capac camascayqui churascayqui (Traducción)”. Oh, Soll, padre mio, que dixiste aya cuzcos y tambos sean vensedores y despojadores estos tus hijos de todas las jentes adorote para que sean dichosísemos estos yncas tus hijos y no sean vencedos ni despojados, sino siempre seanvencedores, pues para esto los heciste. Cabe resaltar que hay errores paleograficos, además la traducción de Molina no corresponde con el contenido del texto quechua (Molina, 1989, pp. 91-92; cursivas nuestras). Diego Fernández «el Palentino», a su vez, nos habla que los legítimos incas estuvieron divididos en las siguientes parcialidades: Anan Cuzco, Hullin Cuzco, Tambo y Maxca (1876, libro III, p. 357).

¹² El rol de Manco Capac como ancestro y cabeza de la *qhapaqkuna* es también destacada por Polo de Ondegardo, cuando por encima de las dinastías Hanan Cusco y Hurin Cusco, vistas como

Ayar Auca, a su vez, ostenta un nombre —*awqa*— que sugiere una condición de enemigo y, aunque no hay concordancia en las fuentes, bien podría ser aquel que es encerrado en la cueva de donde emergieron por orden de sus hermanos. Porque los otros dos llevan los nombre de *cachi* (*kachi*), que significa sal, y *uchu*, que significa ají. Queda todavía por interpretarse los valores sociales que encerraban, aunque desde el punto de vista religioso se trataba de especies que debieron ser tan valoradas que no podían consumirse durante sus ayunos.

Si bien los nombres de estos hermanos son los más difundidos en las distintas versiones sobre el origen de los incas, los cronistas Felipe Guaman Poma de Ayala y Martín de Murúa nos dan unos alternativos que son:

| Varones | Mujeres |
|-----------------------------|--------------------------|
| <i>Uana Cauri Ynga</i> | <i>Tupa Uaco, ñusta</i> |
| <i>Cuzco Uanca Ynga</i> | <i>Curi Ocllo, ñusta</i> |
| <i>Mango Capac Ynga</i> | <i>Mama Cora ñusta</i> |
| <i>Tupa Ayar Cachi Ynga</i> | <i>Ypa Uaco, ñusta</i> |

En realidad los apelativos de dos son diferentes, pero en cuanto a las connotaciones que cada uno encierra hay semejanzas. Uana Cauri Ynga sin lugar a dudas coincide con uno de los hermanos Ayar (en varias versiones Ayar Ucho), que al llegar a este cerro se queda convertido en la huaca que lleva este nombre. Cuzco Uanca Ynga, también con otro Ayar, que por lo general se le conoce como Auca, le salen alas y toma posesión del Cuzco convirtiéndose en *huanca* (*wanka*) o piedra muy grande que señalaba la posesión de un territorio. Manco Capac Ynga y Tupa Ayar Cachi¹³ quedarían como los únicos que retendrían sus nombres originarios.

En cuanto a las hermanas/esposas el nombre *Huaco* es mencionado como *mama uaco* por Pérez Bocanegra como un término de parentesco que alude a la bisabuela. El término *ipa* que la acompaña también es parte de la nomenclatura quechua del parentesco, y se refiere a «hermana del padre». Por consiguiente, «Ipahuaco»

sucesiones paralelas, erige a este Inca como líder de ambas (Polo de Ondegardo, 1584[1985], p. 267).

¹³ Según Cieza de León (1880, p. 19) otro nombre de Ayar Cachi es Huanacauri, lo que abona a favor de su complementariedad con Ayar Ucho.

aludiría a una hermana del «bisabuelo», mientras que «Tupa Uaco» equivaldría a la «bisabuela real». Sobre Mama Cora¹⁴ y Curi Ocllo desconocemos sus equivalentes.

Vistos desde el punto de vista de los grupos sociales asociados con el sistema de los *ceques* del Cuzco, tanto las cuevas como los personajes que conforman el mito de los hermanos Ayar, pueden ser ubicados en determinadas posiciones que guardan correspondencia con la división de la ciudad del Cuzco en dos mitades correspondientes con el Chinchaysuyu y Collasuyu del Tahuantinsuyu. Además nos ofrece premisas de primer orden, tanto desde el punto de vista de las divinidades centrales y de los valores temporales y espaciales que jugaron un rol preponderantes en los rituales de coronación de los incas. Nos referimos concretamente al dios Huanacauri, al parecer asociado con Ayar Cachi o Ayar Ucho, y divinidad central en el itinerario de los hermanos Ayar, así como del ritual del *huarachicoy* (*warachiku*), en la fiesta del Capac Raymi, que a su vez, como lo sugiere Cieza de León, cumplía un rol importante en una de las etapas de la coronación de un Inca.

Los mitos de origen y la coronación del Inca

En la vertiente *llacuaz* (*llaqwas*) del mito sobre el origen de los incas, Manco Capac es homologado a las grandes divinidades que se originan en la región del lago Titicaca. Su condición divina es además realzada al ser presentado, junto con su hermana y pareja Mama Ocllo, como originarios del cielo e hijos de Inti, el dios Sol. La tarea que se les da es civilizar y adoctrinar en el culto a su heliaco padre a los pueblos existentes y asentarse en el lugar donde una «barilla» de oro que les otorga se hundiese en la tierra¹⁵.

Es cierto que la versión de esta vertiente que nos da el Inca Garcilaso es relatada en un estilo muy occidental, pero no es discrepante con otras que nos trae Molina (ver nota 8), Bernabé Cobo y la muy secularizada narración del Inca que se pone planchas de oro o plata para aparentar una reverberación de origen solar. En todas ellas se da cuenta de la existencia de un estado de barbarie de las poblaciones andinas antes de la llegada de los incas. Para Guaman Poma de Ayala ellos son

¹⁴ De acuerdo a un documento estudiado por Gary Urton, este nombre figura asociado con antepasados de personajes de rangos altos asociados con las inmediaciones de Pacaritambo (Urton, 2004, p. 69)

¹⁵ Algunos mitos andinos contemporáneos que aluden al héroe Inkarrí también incluyen el motivo de la elección de la residencia sobre la base del hundimiento en la tierra de una barreta que es lanzada bajo cauces mágicos (Arguedas & Roel Pineda, 1973, pp. 221, 225; Núñez del Prado, 1973, pp. 277-280)

los representantes de la quinta edad del mundo que por contraste a las previas es la que llega a la cumbre del proceso civilizatorio. Igualmente para Juan de Santa Cruz Pachacuti se trata de los herederos de Thunupa, el héroe civilizador, que surge después de los tiempos caóticos (*purun pacha*, *qallaq pacha* o *tutayaq pacha*) y que conectándose con Ayar Manco los hace a los incas merecedores de un bastón mágico llamado *tupa yauri*¹⁶, que les dio el poder para doblegar a los primitivos pobladores del Cuzco (Pachacuti, 1993, fols. 3r, 6v).

Una explicación que todavía permanece pendiente es el por qué Pacaritambo fue seleccionado como lugar de origen de los hermanos Ayar. Sobre su posible ubicación Gary Urton ya ha desarrollado una hipótesis bastante plausible dándole este atributo a la localidad de Maucallaqta (Mawk'a llaqta) (Urton, 2004, p. 47). Pero lo que no logra establecer es lo que pudo llevar a los incas a darle a esta localidad este atributo. La verdad es que al parecer todavía no hay respuesta para esta incógnita. Podría ser que alguna correlación de naturaleza astronómica pudiese darnos la respuesta, pero desconozco hasta el momento si alguien lo ha intentado. En consecuencia lo máximo que podemos decir provisionalmente es que se trata de una localidad ubicada en el Continsuyu y figura como un hito de un derrotero que se origina en la región del Titicaca, pasa por Huanacauri y llega a la ciudad del Cuzco.

Que Huanacauri pareciera tener una cierta identidad con Pacaritambo lo sugiere muy explícitamente Guaman Poma de Ayala en las figuras 5 y 6, donde el ídolo de Huanacauri es representado encima de una montaña con tres ventanas que lleva el nombre de Pacaritambo y Tambotoco. Además, en el texto que acompaña a este dibujo se da a entender que se trata de divinidades muy veneradas en la fiesta del Capac Raymi y en la coronación de un Inca, como lo menciona Cieza de León.

De ser este el caso se podría considerar a los rituales de la festividad del Capac Raymi como semejantes a un estadio inicial de la coronación de un Rey Inca, y hasta cierto punto como una reactualización de una parte del mito de los hermanos Ayar, pues otra parte, como lo ha destacado Tom Zuidema, estaría vinculada con el mes Aymuray de la cosecha, que a la par de la coronación de un Inca (como se puede ver a través de aquella relacionada con Huayna Capac) reactualizaba la conquista de los Guallas por Manco Capac y Mama Huaco (Zuidema, 2010, pp. 334-343).

¹⁶ Que da la impresión de ser una variante del motivo de la barreta mágica.

Capac Raymi o Capac Inti Raymi fue llamada por Guaman Poma de Ayala como la «Gran Pascua del Sol», ya que de todas las que se celebraban durante el año era a la que se le otorgaba la mayor importancia (Guaman Poma, 2001, 258 [260]. Ver fig. 11).



Figura 11. Capac Inti Raymi, según Guaman Poma (2001, 258 [260]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

Ella se asociaba al solsticio de verano y, como señala Tom Zuidema, al Capac Ayllu, que era la *panaca* o grupo social de mayor jerarquía de la nobleza inca. Asimismo, marcaba el punto culminante de los ritos de iniciación de los jóvenes nobles, que finalizaban con el recibimiento de un especie de calzón llamado *huara* (*wara*), la perforación del lóbulo de sus orejas que luego eran rellenados con unas orejeras o rodelas de oro, la ejecución de un baile y de una batalla ritual entre las mitades de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco.

A partir de esta fiesta los jóvenes afincados en la ciudad del Cuzco que conformaban la nobleza más alta prácticamente llegaban a la cúspide de su proceso de socialización.

Para hacerlo —contando con la compañía de doncellas también adolescentes, de nobles y de auspiciadores de su iniciación que eran tíos maternos— tenían que visitar, de acuerdo a un orden sucesivo predeterminado que seguía un curso de sur a norte (como el itinerario de los hermanos Ayar) y de este a oeste, tres divinidades materializadas en montañas ubicadas respectivamente en Collasuyu, Contisuyu y Chinchaysuyu. La primera y principal era Huanacauri, asociada con uno de los hermanos Ayar. La segunda, Anahuarque, de naturaleza femenina, cuyo culto se remontaba a tiempos preincas, muy en particular con el que le daban los poblados de Choco y Cachona, que además era de donde procedía la Coya, también llamada con el mismo nombre, del noveno Inca Pachacuti. Y, finalmente, Yahaira, que a diferencia de las anteriores estaba al norte y casi dentro del perímetro de la ciudad. Según Zuidema estaba vinculada al ayllu Maras, pues la sepultura de Vicaribi, uno de sus líderes, se encontraba en las laderas de este cerro, de acuerdo a la descripción que hace Cobo de las huacas del sistema de los *ceques* del Cuzco (Zuidema, 2010, p. 696).

Aparte de seguir el curso del movimiento cotidiano del sol y el itinerario de los hermanos Ayar, la secuencia también era de la periferia al centro. Siendo un proceso que duraba varios días, en los que cada etapa, caracterizada por la visita a cada una de las montañas, estaba marcada por rituales predeterminados. Los primeros vinculados a Huanacauri, la divinidad principal de las tres que estaban involucradas, se asociaba con el rapado del cabello de cada neófito, la entrega de hondas, el uso de ciertas vestimentas y símbolos reales y la selección de una variedad de camélidos para ser usados en sacrificios a esta divinidad, como en las subsiguientes. Aquellos relacionados con Anahuarque, además del uso de atuendos especiales con los colores rojo y blanco y de otros símbolos reales, destacaba una carrera competitiva desde arriba hasta pie del cerro. Finalmente, los asociados con Yahaira cerraban el ciclo con el otorgamiento de las *huanas* y las orejeras por el Inca y su posterior colocación en ritos de naturaleza más privada.

El siguiente paso para alcanzar la plenitud social debió ser el matrimonio¹⁷, que gracias a la presencia de las ñustas (*ñust'a*) o princesas a lo largo de los rituales,

¹⁷ No sería de extrañar que, al igual que los ge o los bororo, concluido este rito de pasaje los jóvenes hubiesen recalado en una casa de solteros antes de casarse. Garcilaso menciona la existencia de una casa en Collcampata donde había «Incas viejos, experimentados en paz y en guerra, que eran maestros de los novicios, que los examinaban en las cosas que diremos y en otras que la memoria ha perdido. Hacíanles ayunar seis días un ayuno muy riguroso, porque no les daban más de sendos puñados de *zara* cruda, que es su trigo, y un jarro de agua simple, sin otra cosa alguna, ni sal, ni *uchu*, que es lo que en España llaman pimienta de las Indias, cuyo condimento enriquece y saborea cualquiera pobre y mala comida que sea, aunque no sea sino de yerbas, y por esto se lo quitaban a

podríamos decir que quedaba ya encaminado para un momento futuro no muy lejano. Las etapas que hemos mencionado, si bien su finalidad más destacada era permitir acceder a los jóvenes a una posición social cercana a la de adulto, un cometido especial que también tenían era consolidar su posición jerárquica como «deudos y descendientes por línea recta de los reyes Incas hasta el príncipe que había de suceder en la corona y sus hermanos [...]» (Cobo, 1893, t. IV, c. XXV, pp. 93-94). Desde este punto de vista podríamos decir que un corolario de esta sucesión de eventos festivos no solo era la socialización de los jóvenes sino también la consolidación de su posición jerárquica y la recreación del ordenamiento social del conjunto de la sociedad.

El tema central del Capac Inti Raymi, como hemos visto, era la iniciación de los jóvenes nobles. Es al rito de pasaje que acompañaba a este segmento social que la mayor parte de los cronistas asocian con este mes y le prestan una detallada atención. Sin embargo, incluir la iniciación de jóvenes no era la exclusiva prerrogativa de este mes, ya que como señala Zuidema, los dos meses anteriores que se conocían como Uma Raymi y Ayarmaca (Ayar Mak'a) también los incluía, pero para los no-nobles del mundo allende el Cuzco. Según Molina, *Uma Raymi* era para los indios omo (San Jerónimo), que vivían a dos leguas del Cuzco y en el siguiente para los indios del pueblo de Ayarmaca (Sañu, San Sebastián). A estos grupos Betanzos añade a los quizcos y a los tambos, los cuales tenían en común tener el pelo largo por contraste a los nobles que lo tenían corto.

Aunque las fuentes que disponemos no detallan mucho la iniciación de los jóvenes de la periferia del Cuzco¹⁸, la que existe para los nobles cuzqueños pareciera sugerir que al desarrollarse alrededor de una divinidad tan sagrada como era el Sol y el mismo Inca, contaba con peculiaridades no vistas en los meses previos. La principal es que incluía una secuencia y escenarios muy especiales donde se llevaba a cabo, de acuerdo a una lógica sustentada al parecer en el itinerario de los hermanos Ayar y, como ocurre en tiempos actuales, en rituales como los de limpieza de las acequias o fiestas patronales (Ossio, 2002, p. 475), en la idea de la recreación del orden y la unidad social enarbolada por el Inca como hijo del Sol. Esto último me es sugerido por dos rituales que se llevaban a cabo en la plaza principal que cerraban los rituales previos. Uno, el *aucayo* (*awqayui*), que como

los novicios» (Garcilaso, 1960, p. 225, libro VI, cap. XXIV). Otros relatos dicen también que la etapa antes de la condición de adulto era una que los asociaba con los *chasquis* o mensajeros.

¹⁸ Algunas fuentes señalan que los actos que se hacían no eran muy diferentes pero sí los escenarios. Ramos Gavilán nos dice, por ejemplo, que en el área de Copacabana en el Collao también se daba una carrera pero esta era en el cerro Llallivaco (Ramos Gavilán, 1621, p. 76).

una comunión masiva consumían nobles y extranjeros unos panecillos o bollos untados con sangre¹⁹, seguido de un baile al ritmo de cuatro tambores grandes (dos por Hanan Cuzco y dos por Hurin Cuzco)²⁰ ejecutados por nobles disfrazados, como al parecer también los jóvenes, con pieles de leones y una vestimenta roja; y otro, llamado *chuqanaku* por Molina, que consistía en una batalla ritual arbitrada por el mismo Inca, donde arrojándose tunas, se enfrentaban los nobles neófitos divididos como los tambores de acuerdo al dualismo cuzqueño, en las mitades *Hanan* y *Hurin* (Molina, 1989, p. 111).

Según Cieza de León, que describe a esta iniciación como cercana a los rituales de coronación del príncipe heredero²¹, los rituales concluían con el matrimonio con su hermana, seguido por la entronización y la colocación de la *mascapaycha* (Cieza, 1880, p. 25).

El que la renovación y ratificación de la nobleza, incluidos los herederos a la corona, se haya hecho en la festividad anual más solemne da cuenta clara de la importancia que tuvo esta ocasión y de los escenarios, secuencias y divinidades que participaban. Como fue el caso con muchas festividades donde las principales acciones se realizaban en la periferia, el punto de partida eran las plazas en la ciudad del Cuzco con la presencia del Inca, sus sacerdotes, las imágenes del Viracocha, el Sol, la Luna, el Trueno, las momias o «bultos» de los antepasados y los padres y otros familiares de los jóvenes, así como las muchachas que deberían atenderlos en los días siguientes. Cobo señala que el punto de partida era la plaza al lado del Templo del Sol o Coricancha (Quri Kancha) y el último en llegar era el Inca, que se acomodaba al lado de la imagen del Sol (Cobo, 1893, p. 96).

Las fuentes no hablan de la presencia del Inca en los días subsiguientes. Solo cuando en la última etapa llegaban al cerro Yahuira, que es cuando el Inca hacía entrega a cada joven de las orejeras de oro, las cuales bajo el auspicio de un tío materno, eran colocadas en sus lóbulos perforados. También se les daba la *huara*.

¿Por qué las etapas eran tres y las montañas seleccionadas para cada etapa eran Huanacauri, Anahuarque y Yahuira? A mi modo de ver es que se trataba de montañas vinculadas con los orígenes de los incas, y eran emblema de un modelo jerárquico que tendía a organizar a las principales divinidades y a los grupos sociales

¹⁹ Según Ramos Gavilán eran hechos de maíz blanco y se llamaban *zankhu* (1621, p. 79)

²⁰ Diego Fernández «el Palentino» sostiene que eran 8 los tambores los cuales pertenecían al Inca y «cuyos cercos y patenas eran de oro» (Fernández, 1876, libro III, p. 357)

²¹ Que según Garcilaso (1960, p. 229, libro VI, cap. XXVII), se distinguía por ostentar una *mascapaycha* de color amarillo.

en tríadas, así como los *ceques* del Cuzco que se organizaban en *collana* (*qullana*), *payan* y *cayao* (*qayaw*). De las tres, Huanacauri, ubicado en el Collasuyu, ocupaba la mayor jerarquía por estar asociado con uno de los hermanos Ayar, Tamputoco y Titicaca, y ser homólogo del Inca y del Sol en su condición de *axis mundi*. Esto último se desprende claramente del dibujo de Guaman Poma de la figura 3, y del texto que lo acompaña, donde vemos que el sol, encima de Huanacauri, es seguido por la luna y por el planeta Venus, que es llamado *Chuqi Illa Ch'aska Quyllur* y en el plano terrenal por el Inca, la Coya y el príncipe heredero.

Que esta escena está conectada con el *Capac Raymi* lo confirma el cronista indio cuando en el texto adyacente nos dice:

Como dicho es, sacrificauan en el mes de *Capac Ynti Raymi* el *Ynga* y su muger *Quilla Raymi*, y sus hijos, *Chuqui Ylla Chasca Cuyllor*, y su dios, *uaca*, Uana Cauri Urco y Tanbo Toco y Titi Caca. Éstos eran los dioses y ídolos de los *Yngas* quando se corona a ser rrey el *Ynga* y los señores a ser príncipes y se horadan las orexas y fiesta de uirgenes (Guaman Poma, 2001, 265[267]).

Bajo los cauces de esta descripción no es descabellado suponer, por lo tanto, que Guanacaure, hermano de Manco Capac, se identificaría con el Inca, Anahuarque con la luna y Yahaira con el príncipe heredero. De lo primero, el elemento común que tendrían es que ambos pueden ser considerados como *axis mundi* o semejantes al sol. Con respecto a lo segundo debemos tener presente que Anahuarque es una divinidad de antes del diluvio, aludiendo posiblemente a los tiempos de oscuridad primordial donde solo iluminaba la luna. Asimismo, como señala Zuidema, está vinculada a la fertilidad y aparece asociada por su vestimenta y alfileres (*tupu*) con los símbolos que se realzan en el Coya Raymi, que era el mes en que se celebraba a la luna. Su nombre corresponde al de la esposa del Inca Pachacuti que figura asociada con pueblos dadores de mujeres ubicados en el Contisuyo que se llamaban Choco y Cachona. De ella se originan las damas secundarias llamadas Iñaca, vinculadas al número 40 y a uno de los dos nombres que tuvo la *panaca* de este noveno Inca (Zuidema, 2010, p. 507)²².

En cuanto al Apu Yahaira sus correspondencias con Venus o *Chuqi Illa Ch'aska Quyllur* y el príncipe heredero no son tan evidentes. Lo único que asoma sobre esta divinidad es que se ubicaba en el cerro Piccho, siendo la sexta huaca del noveno *ceque* del Chinchaysuyu, donde existía una *sucanca* (*sukhanqa*) o pilar para medir las posiciones del sol. Además se habla de dos halcones de piedra que le eran

²² El otro nombre era Hatun Ayllu, que en oposición a Capac Ayllu del décimo Inca Tupa Yupanqui, aludía a una condición jerárquica baja y numerosa.

aledaños. En la descripción de los *ceques* de Cobo se dice que era uno de los que salió con Guanacaure. Asimismo se menciona que en su ladera había una huaca llamada Vicaribi, que era la sepultura de un señor principal de Maras (Zuidema, 2010, p. 696). El grupo de este señor principal estaba asociado a una de las ventanas de Tamputoco y con la capital de los ayarmacas.

Hasta que aparezcan datos adicionales queda pendiente la identidad de Apu Yahuirá con Chuqi Illa Ch'aska Quyllur y el príncipe heredero y también su significado en relación al mito de los hermanos Ayar. En relación a este último solo podemos señalar que Yahuirá cerraba el circuito de la periferia al centro pues a diferencia de Guanacaure y Anahuarque era la divinidad más cercana al centro del Cuzco. Según Zuidema

[...] él unía, de forma tanto temporal como espacial, a los ritos externos previos con los posteriores rituales internos. Yahuirá era la montaña-huaca más importante del Cuzco. En su función como cerro Sucasca, probablemente era también su más importante sucasca [...] (Zuidema, 2010, p. 303).

Pero ¿por qué una montaña, que a su vez se asociaba con una *sucasca* ubicada en el Chinchaysuyu, para cerrar el circuito? Muy posiblemente la respuesta podría derivarse del rol astronómico que le asigna Zuidema como observatorio real del paso del sol por el cenit hasta el solsticio de diciembre (Zuidema, 2010, p. 303), y por ser la más cercana al Cuzco como símbolo de la creciente socialización de los jóvenes y del que heredaría la corona imperial.

Aunque todavía no existe una confirmación explícita podría pensarse que el Capac Raymi, con la iniciación de los jóvenes nobles, representaba el proceso itinerante de los hermanos Ayar hasta la fundación del Cuzco, y el marco general y primera etapa de la entronización de Manco Capac y de sus sucesores.

La presencia del mito de los hermanos Ayar en la entronización de los reyes incas se ve con más claridad en lo que se podría considerar la segunda etapa de este ritual. Una vez más es el antropólogo holandés Tom Zuidema quien deja constancia de ello al mostrar de manera contundente las correspondencias entre los rituales asociados con Aymuray, el mes de la cosecha, y la coronación del Inca Huayna Capac. Los paralelismos asoman al advertirse que la ruta seguida por Manco Capac y Mama Huaco desde Huanacauri en su propósito de asentarse en el Cuzco se enmarcaba en un corredor con fundamentos astronómicos que tenía como base un eje que Zuidema llama Pucuy-Chirao (Phuquy-ch'iraw), que tenía a sus extremos por el oeste la *sucasca* (*sukhanqa*) del cerro Piccho vinculado a la huaca Yahuirá y hacia el este el cerro Quispicancha.

El punto de partida es la descripción por Molina («El almagrista»), en realidad Bartolomé de Segovia,²³ de un ritual que duraba ocho días, y que él vio en abril de 1535 durante la cosecha. En este rito, los señores del Cuzco hacían sacrificios a todas las *huacas* del Cuzco y de las provincias mostrando su agradecimiento por lo obtenido y pidiendo bonanza en los frutos por venir.

A la par de este ritual, siguiendo con la argumentación de Zuidema, se daban otros en relación al transporte de lo cosechado. Aquí Bernabé Cobo es su principal fuente, al describir que en una primera fase correspondiente a los catorce primeros días de Hatun Cuzqui (alrededor de abril) la gente llevaba el maíz de sus chacras a sus casas en medio de bailes y con la presencia de la alpaca blanca llamada *napa*, acompañada de dos jóvenes que llevaban adornos de plumas en sus manos. Como parte de estos actos se sacrificaban numerosos camélidos, algunos de los cuales eran quemados y otros consumidos crudos por los participantes. Un día aparte se sacrificaban treinta de estos animales para todas las huacas, repartiéndose su carne en mayor cantidad para las consideradas grandes y en menor para las chicas. Lo mismo se hacía para las dos huacas que había en la gran plaza de Limacpampa. La segunda fase comenzaba al decimoquinto día del mes mencionado, cuando los jóvenes recientemente iniciados en el *huarachicoy* (*warachiku*) llevaban la cosecha de la chacra Sausero la cual, algunos días después, era barbechada ceremonialmente por principales encabezados por el mismo Inca.

Así como Limacpampa y las dos plazas que la componían tenían una gran importancia ceremonial, Sausero también era un espacio de gran valor, pues su producción estaba destinada al Sol o a Mama Huaco. En este caso no solo la nobleza de mayor alcurnia la trabajaban, sino también representantes de otros sectores sociales de menor jerarquía.

Bajo el marco de este ritual, Zuidema encuentra que la ruta seguida era coincidente con aquella de Manco Capac y Mama Huaco, cuando desde Colcabamba emprenden su derrotero para establecerse en el Cuzco. Para Zuidema la orientación de este ritual de la cosecha que acababa en Limacpampa se alineaba con el *ceque* 7 del Antisuyu. Es cierto que Limacpampa no es mencionado como huaca, pero en su lugar se habla de Ayllipampa, que empezando con su connotación de himno triunfal asociado con los rituales de la cosecha es descrita en términos muy cercanos al punto terminal que nos menciona Molina-Segovia (Zuidema, 2010, pp. 320-325).

²³ En el capítulo XII «De las antiguas gentes del Perú», el padre Bartolomé de las Casas reproduce la misma descripción (1892).

Pero acá no acaban las coincidencias con otros eventos significativos. Con gran perspicacia Zuidema también descubre que esta ruta era igualmente la seguida por un Inca en su coronación. Para él:

La procesión y barbechado ritual de Sausero habría formado parte de la ocasión oficial en que un nuevo rey era presentado a su pueblo y asumía el mando. Podemos deducirlo así a partir, por ejemplo, de la elaborada descripción que Betanzos (1987, pp. 39–42, lib. I, cap. 32) hiciera de los rituales funerarios de la realeza y los subsiguientes de la coronación, o de la observación en Errores, según la cual la coronación se efectuaba conjuntamente con la fiesta de Ayma (Zuidema, 2010, pp. 325-326).

Aunque las descripciones giran alrededor de la figura de Huayna Capac, los detalles que encierran sugieren que son aplicables a todos los gobernantes, pudiendo tomarse la asociada con este monarca como un caso paradigmático. Es dable que pudiera ser así, pues el mismo nombre de Huayna Capac²⁴ alude al apelativo de todo sucesor en camino de ser coronado.

Con lo dicho hasta el momento queda claro que existía una estrecha correspondencia entre el mito de los hermanos Ayar y la coronación del monarca inca. No es de extrañar que este fuese el caso, pues este mito en su condición *huari*, se constituyó en el gran modelo de la monarquía tanto desde el punto de vista religioso como el de su organización social y política expresada en el dominio que ejercieron sobre las poblaciones que doblegaron. En su lado *llacuaz* desarrolla una vertiente que le permite entroncarse con la versión del origen en el Lago Titicaca que legitima a los incas como monarcas sagrados y como héroes civilizadores.

Coronación y sacrificios a los dioses

Ya hemos mencionado que una modalidad de sacrificio a las *huacas* llamada *Capacocha* o *Capac huca* estuvo estrechamente relacionada a la coronación del Inca, particularmente en su asociación con el séptimo *ceque* del Antisuyu, que jugaba un rol importante en los rituales de la cosecha y demarcaba la ruta seguida por Manco Capac y Mama Huaco en su asentamiento en el Cuzco. Pero según el cronista Cobo los sacrificios no solo se quedaron en esta modalidad sino que

²⁴ Como Zuidema señala en nota al pie de página, este mismo término es usado por los pobladores modernos del Cuzco para referirse al sol. En la comunidad de Andamarca (Ayacucho, Perú) obtuve una información semejante. En esa misma nota Zuidema también menciona un trabajo de María Rostworowski (1970, pp. 162, 258) donde se dice que todo sucesor al trono era llamado con este apelativo.

abarcaron muchas modalidades, ya que de lo que se trataba es que el conjunto del territorio dominado por los incas participase con sus *huacas* en este evento, que debió alcanzar una gran envergadura (Cobo, 1893, t. IV, cap. XXXII, pp. 125-128) (ver fig. 12).



Figura 12. Sacrificio de niños, en un dibujo de Guaman Poma (Murúa, 2004 [1590], fol. 104v). Fuente: Manuscrito Galvin.

Como podemos apreciar a través de esta detallada descripción, la coronación de un Inca era una actividad ritual tan estrechamente vinculada a la religión que suponía no dejar de atender a ninguna de las *huacas* del Tahuantinsuyu so pena de malquistarse con ellas y poner en peligro la salud del monarca y el bienestar de sus dominios. Para tal efecto se establecía un ordenamiento riguroso de la jerarquía de estas divinidades, y de acuerdo a ello se organizaban los sacrificios que se les debía hacer y los procedimientos que se debían seguir. La distinción más genérica que se establecía era aquella entre los dioses de la ciudad del Cuzco y los exteriores a ella. Entre aquellos del ámbito interno la divinidad más encumbrada y con la cual se iniciaban los sacrificios era Viracocha. Luego seguían el Sol, Trueno, y otras divinidades que no se mencionan, pero que podemos suponer que serían la Luna, Venus, las momias o bultos de los incas pasados. De Huanacauri se dice que era

la primera a quien ofrecían «los sacerdotes de las demás *huacas* del Cuzco», que serían aquellas del sistema de los *ceques*. Los sacerdotes encargados del culto a estas divinidades también eran divididos jerárquicamente entre los que ofrendaban a las divinidades en el Cuzco y los que lo hacían en el exterior dependiendo su rango de aquel que tenían las divinidades a su cargo. Aparte de estos especialistas religiosos existían en el Cuzco cuatro *vilcacamayocs* (*willka kamayug*), uno por cada *suyu*, que llevaban la cuenta de los objetos que serían sacrificados en el ámbito de su jurisdicción y que supervisaban a los funcionarios religiosos encargados de estas actividades.

El espacio en el Cuzco donde el sacerdote principal ofrecía los sacrificios era Hurinaucaypata, que quedaba al sur hacia el camino al Collao. Al tratar de los *ceques*, Cobo lo ubica junto con el *usnu*, iniciando la renglera de *huacas* del quinto *ceque* del Antisuyu, y además añade que era la primera *huaca* a la cual ofrecían los jóvenes que se iniciaban en el *huarachicoy*. En este mismo sitio se recibían los especímenes traídos de todos los rincones del imperio que serían sacrificados. Entre estos se mencionan 200 niños entre 4 y 10 años, vasos y figuras de camélidos de oro y plata, vestidos de *cumbi* (*qumpi*), que eran los más finos, plumas, conchas de la mar, mil camélidos de diferentes colores que se recibían fuera de la plaza. No muy lejos de este espacio quedaba el cerro Chuquicancha, donde enterraban a los niños que eran ahogados en homenaje a *Viracocha*, y que como vimos anteriormente, quedaba en el sexto *ceque* del Antisuyu.

Pasando a los sacrificios que se hacían a las *huacas* fuera del Cuzco los especímenes usados para tal efecto eran divididos por el Inca en cuatro grupos, de acuerdo a los *suyus* del Tahuantinsuyu. Aquellos que conducían camélidos estaban facultados para transitar por los caminos reales, mientras que aquellos que llevaban otras ofrendas lo hacían fuera de ellos, siguiendo una línea recta atravesando montes y quebradas. Si los niños no podían caminar los llevaban cargados. En su peregrinar nadie podía mirarlos. Su recorrido terminaba en las cabeceras de una provincia, donde los entregaban a los que tenían responsabilidad de las *huacas* de aquella jurisdicción, a semejanza de los *vilcacamayocs* cuzqueños y estos los entregaban a los responsables de cada *huaca* para que organizando un acontecimiento festivo materializaran los sacrificios, empezando con las divinidades de mayor jerarquía. Cabe resaltar, como refiere Cobo y otras fuentes, que en algunos casos si por la aspereza o por abundancia de nieve no se podía llegar al punto donde se depositaban las ofrendas, estas eran lanzadas valiéndose de hondas.

Estos viajes en línea recta con la parafernalia de los sacrificios constituyen lo que la mayoría de las fuentes llaman *capacocha* (*qhapaq hucha*), que en muchas

ocasiones terminaban en cumbres nevadas que hospedaban a los niños cuyas vidas terminaban asfixiándose con polvo de hojas de coca u otros procedimientos que evitaban el derramamiento de sangre. De la veracidad de estos eventos hoy dan cuenta algunos arqueólogos, pero principalmente Johan Reinhard, que es quien ha logrado hallazgos impresionantes de criaturas en perfecto estado de conservación en alturas con nieve perpetua.

Según Fray Martín de Murúa todos estos eventos, que no obstante presentarlos de manera resumida son muy semejantes a los que nos refiere Cobo, ocurrían una vez que el Inca pasaba por el ritual de ceñirse la *mascapaycha* (fig. 13) o borla colorada, que era el atributo máximo de haber accedido a la posición más alta de la jerarquía y gobierno incaico (Murúa, 2008, fol. 280v [304v]).



Figura 13. La *mascapaycha*, según Martín de Murúa (2008 [1613], f. 13r). Fuente: Manuscrito Getty.

El orden sucesorio

Gran número de fuentes señalan que el sucesor de un Inca era uno de los hijos que el monarca tenía con su esposa principal o *pirihuarmi* (*phiwi warmi*), a quien se le daba el nombre de Coya (Quya) y que era su hermana de padre y madre. Solo el

Inca, por estar en la cumbre de la jerarquía, tenía este derecho que fue consagrado en los mitos de origen tanto por el de naturaleza *llacuaz* como en el *huari*. En ambos la esposa de Manco Capac o Ayar Manco es su hermana Mama Ocllo. Sin embargo, en la versión *huari* de los hermanos Ayar, como las esposas de los tres hermanos que desaparecen quedan viudas, el sobreviviente, es decir, Ayar Manco, se arroga el derecho de heredarlas. Aunque no se afirma literalmente, estas últimas debieron hacerlo en la condición de esposas secundarias, mientras que Mama Ocllo como *Pihui huarmi* (*Phiwi warmi*) o Coya. Sin embargo, no por secundarias estas tres mujeres dejaban de tener algún tipo de parentesco con Ayar Manco. Ya hemos visto que según Pérez Bocanegra Mama Huaco correspondía a un término de parentesco que aludía a «bisabuela» e Ipa Huaco, a la hermana de un bisabuelo, pues *ipa* es equivalente al término de parentesco para hermana del padre.

El Inca Garcilaso de la Vega, que es el principal narrador de la versión *llacuaz* del origen de los incas, remarca que la esposa de Manco Capac fue su hermana y se llamó Mama Ocllo Huaco, uniendo en este nombre el de Mama Huaco, que muchas de las versiones de naturaleza *huari* dan para esposa de este primer Inca, y a quien además representan como feroz guerrera con características de antropófaga. En las versiones de naturaleza *huari* el nombre de esta esposa oscila entre Mama Huaco y Mama Ocllo, apareciendo también como hermana de su conyugue, con la excepción de Guaman Poma, que la representa como una mujer malévola inclinada a la brujería y como su madre y esposa.

El nombre de Mama Ocllo vinculado a una Coya solo reaparece en el caso de la esposa de Tupa Yupanqui entre los incas que sucedieron a esta pareja, y tiene además la peculiaridad de ser descrita de manera prácticamente unánime como una hermana carnal.

Es casi un lugar común que los incas, al igual que otras monarquías como la egipcia, practicaron el incesto real. El casarse con su hermana y el tener la capacidad de unirse conyugalmente con un gran número de mujeres ajenas a su estirpe fue una prerrogativa que solo el monarca supremo la tuvo en su capacidad de Capac Inca. Como lo explican muchas fuentes, la endogamia con la hermana tuvo la virtud de preservar la pureza del abolengo real y dar la legitimidad necesaria al sucesor del trono. La poliginia a gran escala, por otro lado, cumplió con el cometido de sellar el dominio sobre los pueblos vencidos a través de intercambios matrimoniales recíprocos, donde el Inca cedía parte de sus parientes femeninas a los líderes de los pueblos vencidos a cambio de aquellas del entorno familiar de estos últimos.

Es la existencia de esta doble categoría de esposas la que al parecer subyace detrás de la organización jerárquica de los incas, como se puede entrever a través de la explicación que el cronista Betanzos nos da sobre la división de la ciudad del Cuzco en *hanan* y en *hurin* (alto y bajo) (Betanzos, 1987, pp. 116, 117).

Es precisamente esta descripción de Betanzos la que sustenta la explicación que nos da Zuidema sobre la organización jerárquica del Cuzco representada en los términos *collana* (*qullana*), *payan*, *cayao* (*qayaw*), asociados a la organización de los *ceques* del Cuzco. Así nos dirá que:

La sociedad inca se basaba en la relación existente entre el grupo endogámico local Collana, y el mundo exterior Cayao. La concepción del grupo endogámico incluía todos los individuos que descendían de un antepasado, tanto del lado patrilineal como del matrilineal [...]

El hecho que el grupo atribuía su existencia a su propia endogamia, no excluía la posibilidad de matrimonios exogámicos. Una mujer que se involucraba en un matrimonio exogámico, desaparecía del grupo, junto con sus descendientes. En cambio, los descendientes de un hombre que se involucraba en un matrimonio exogámico, continuaba viviendo en el territorio del grupo, aunque ellos mismos ya no pertenecían al grupo endogámico. En efecto, eran considerados como pertenecientes a un grupo separado, Payan. Dado el carácter del grupo Collana, el reconocimiento de Payan era una necesidad absoluta (Zuidema, 1995, p. 146)²⁵.

La Coya, al menos en teoría, tenía que ser una hermana o una pariente muy cercana del Inca y supuestamente, como ya vimos, era de esta unión de donde procedía el sucesor a la corona. Según Diego Fernández «el Palentino», para preservar este ideal nos dice que:

Quanto a las mujeres que los Ingas tenían (porque ellos usaron tender muchas) cerca de cual avía ser principal; era de esta manera. La primera con quien cassava [...] era la señora: y la que mandava a todas las demás. Y si acaecía no tener hijos en esta primera; juntavanse los Capitanes y principales del Reyno: y mirauan entre los hijos de las otras mujeres que el Inga tenía; uno, que a ellos parecía que mas convenia para señor. Y llevavanlo a esta señora primera: y dezian que lo tuviesse por hijo: pues era hijo de su marido [...] (Fernández, 1876, libro III, p. 359).

²⁵ Para la nobleza incaica masculina y femenina Guaman Poma da la siguiente jerarquía: «[...] Que en aquel tiempo auían lexítimos, que al dicho lexítimo les llamauan capac apo Ynga Uana Cauri; quiere dezir rrey. A los príncipes les llamaua auquicono y a los caualleros, ynga, y a los picheros, yncacona, y a la rreyna, coya, y a la prensesa, nusta, y a las señoras particulares les llamaua palla , y a las picheras, aui» (Guaman Poma, 2001, 181[183]).

Si este era el caso y toda mujer principal del Inca era pensada como una hermana (*panihuarmiti*), al ser el sucesor el hijo de un incesto su posición genealógica debía ser cero, al igual que sus descendientes, y por lo tanto formar parte de un único grupo que pudo ser el Capac Ayllu²⁶ que fundó Manco Capac y que se cierra con el décimo Inca Tupa Yupanqui.

Lo que no estaba tan preestablecido era la elección del sucesor. Según «el Palentino» podía ser cualquier hijo del Inca. La gran pregunta es si serían solo los que eran *collana* y pertenecían al Hanan Cuzco o podían ser los «Guaccha Concha» (*wakcha quncha*) que Betanzos asocia con Hurin Cuzco.

Si nos atenemos a los sucesores de los incas, entre el segundo llamado Sinchi Roca y el noveno, Pachacuti, que figuran en la dinastía clásica mencionada por casi todas las fuentes históricas, ninguno reuniría el requisito de proceder de una unión endogámica. Aunque asociados con la mitad *hanan* todos serían *wakcha quncha* y sus madres corresponderían a la condición de mujeres foráneas que podían recibir desde el apelativo de *pana* o de manera más exclusiva aquel de *ñaca* o *ñañaca*, que figuraban asociadas con el Continsuyu y con roles calendáricos.

Esto no quiere decir que los nobles de Hanan Cuzco se confundiesen con los de Hurin Cuzco. De hecho, como dice Betanzos, los de la mitad más alta por su orientación endogámica estaban más estrechamente emparentados entre sí y con el Inca que no tanto los de Hurin Cuzco. Tal era su relación endogámica que en el *Vocabulario Anónimo* de 1586, hablando del parentesco en primer grado dice:

Yayay, padre. Mamay, madre. La gente noble del Cuzco usa deste nombre (Huauque) para significar padre. El padre al hijo y el hijo al padre. Y pana, a la madre, el hijo y la madre Tura al hijo. Y la hija al padre Tura, y la hija a la madre ñaña, y la madre a la hija ñaña. Y esto es muy usado entre ellos, y las nobles aunque sean niñas dicen a los hombres, huahua por crianza (p. 96).

En otras palabras, lo que esta cita revela es que tal era el grado de cercanía parental entre los nobles cuzqueños, que incluso perteneciendo a distintas generaciones contiguas, las diferencias eran dejadas de lado para tratarse con términos equivalentes a miembros de una misma generación como era el de hermanos. La única excepción era que todas las mujeres, aun siendo niñas, podían tratar a todos

²⁶ Que podría ser equivalente a la *qhapaqkuna* de la cual nos habla Betanzos en la portada de su crónica.

los hombres con un término equivalente al de hijo y seguramente ellos a ellas con el equivalente de madre²⁷.

Los grupos sociales conocidos como *panaca*, que estaban asociados a cada uno de los diez incas que figuran en las dinastías descritas en las crónicas, tenían una posición pre-establecida en el sistema de los *ceques* del Cuzco para cuidar las *huacas* de algunas de estas líneas imaginarias (Cobo, 1893, caps. XIII-XVI; Zuidema, 1964, 1995). Así también algunos cronistas, entre tempranos y tardíos, nos dicen que organizados a manera de «barrios» ocupaban espacios en Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Los cronistas a los que nos referimos son Bartolomé de las Casas (1892, cap. XVII), Román y Zamora (1595, libro II, cap. XII, fol. 165v) y Gutiérrez de Santa Clara (1905, tomo 3, cap. L, p. 433). Tanto en *hanan* como en *hurin* los barrios que encerraban eran cinco. Cada cual correspondía a las *panacas*, que según otras fuentes estaban asociadas con cada mitad. Pero lo más novedoso de la información que proporcionan es que cada una de ellas aparece asociada con parientes del Inca, que según el cronista que hace la descripción era el gobernante de turno. Para Las Casas, que de los tres es el que da la lista de *panacas* de manera completa, tomando al Inca Pachacuti como su eje de referencia, esto es lo que nos dice:

Lo primero que cerca desto hizo (Pachacuti), fue 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 Hanancuzquo, que era principal, subdividió en cinco barrios o partes: al uno y principal nombró Cápac ayllu, 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 Íñaca panaca; el tercero Cucco panaca; el cuarto Auca yllipanaca; el quinto Vicaquirau panaca; a cada uno de los cuales señaló su número 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 trasversal; el cuarto a su agüelo y descendientes también por la línea trasversal; el quinto a su visagüelo, por la misma línea²⁸.

²⁷ No sería de extrañar que una costumbre de esta naturaleza llevara a Guaman Poma a considerar que Mama Huaco era la madre de Manco Capac en vez de su hermana.

²⁸ Como señala Zuidema: «Dado que Pachacuti Inca los asignó a parientes vivos, asumo que en este punto del argumento se dice ‘padre’, ‘abuelo’ y ‘bisabuelo’ solo como vínculos a fin de definir los rangos de ciertos parientes y no que dichos antepasados habrían sido los gobernadores de las respectivas *panacas* particulares. Aunque Pachacuti Inca era el rey y se encontraba así por encima

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 deste hizo capitanes a los descendientes del segundo hijo del primer Rey Inga; a la segunda nombró 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 capitania 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.

Aparte de que para Gutiérrez de Santa Clara el Inca eje es Tupa Yupanqui y para Román y Zamora es, al igual que Las Casas, Pachacuti y la categoría de parentesco que asocia con Vicaquirao *panaca* es bisabuela y no bisabuelo, las coincidencias para la composición del Hanan Cuzco de los tres cronistas son muy estrechas. Para el Hurin Cuzco las descripciones de Gutiérrez de Santa Clara y Román y Zamora son iguales, aunque no tanto Las Casas. Este último nos da completa la lista de las *panacas* de esta mitad del Cuzco, pero su descripción de la composición social no es clara. ¿Qué quiere decir, por ejemplo, cuando señala que Uscamayta panaca (que por otras fuentes sabemos correspondía al cuarto Inca Mayta Capac) está asociada con el segundo hijo del primer rey Inca?, ¿a qué primer rey Inca se está refiriendo?, ¿a Manco Capac?

Gracias a los otros dos cronistas esta incógnita puede ser aclarada, ya que ambos aluden a la misma composición de estas *panacas* pero con un añadido. Este consiste en especificar que los miembros de Uscamayta panaca son «[...] los descendientes del segundo hijo del Primer Ynga que reinase después del [...] (Inca eje)». Es decir, estas cinco *panacas* de Hurin Cuzco serían pobladas por los hijos segundos de los cinco sucesores del Inca considerado como vigente, y para ratificar de que se trata de una composición pendiente en el futuro, ambos comentan que quedó sin efecto porque el imperio no siguió creciendo debido a la llegada de los españoles.

Es quizá debido a esto último que estos dos cronistas, reconociendo que *hurin* al igual que *hanan* tiene cinco barrios, dejan en blanco las tres *panacas* que preceden a las que mencionan. Esto es muy importante para los que defendemos la naturaleza

de las 10 *panacas*, con todo, en los informes dados posteriormente por otros autores, él mismo iba a ser asociado a la *panaca* asignada a un hermano del príncipe heredero que seguía a este último en rango. La *panaca* que iba a estar asociada con 'padre' fue asignada a un tercer 'hermano' que seguía a los primeros dos en rango. De igual modo, el cuarto y el quinto lugar fueron llenados con primos paralelos del príncipe heredero, pero en quechua, la lengua de los incas, también se les habría visto como 'hermanos' (Zuidema, 2010, pp. 388-389).

ahistórica de los incas asociados con cada *panaca*, pues aquí se ve claramente que aunque estos dos cronistas reconocen que la composición social de los barrios se interrumpiría con la conquista, no pueden sustraerse al hecho que los casilleros ya existían en número de cinco por cada mitad quedando en un caso abiertos para ser encabezados por los hijos segundos de los incas sucesores (fig. 14).



Figura 14. Simultaneidad de los reyes dinásticos según Murúa (2004 [1590], fol. 21v). Fuente: Manuscrito Galvin.

Lo que llama la atención es la falta de correspondencia en los parientes del Inca reinante que se citan para Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Lo que queda claro es que a *hurin* van los hijos segundos de los descendientes del monarca reinante, pero lo que causa confusión es por qué la primera *panaca* o barrio que se cita es Uscamaita y se diga que sus capitanes fuesen los descendientes del segundo hijo del primer «Rey Inga». Ya hemos aclarado que se trata del primer rey Inca que sucede al Inca reinante, pero por qué la *panaca* es Uscamaita, que corresponde al cuarto inca según una mayoría de cronistas.

A mi modo de ver sería para corresponder con lo que sucede con los barrios de *hanan*, cuyos miembros se describen como parientes del Inca reinante que van de adelante para atrás asociando al bisabuelo con el primer barrio de esta mitad, que

es Vicaquirao *panaca*. El caso de *hurin* sería similar. Se empezaría con la última *panaca* de esta mitad y se retrocedería hasta la primera. Esto querría decir que las mitades eran vistas como paralelas²⁹, pero los barrios de *hanan* estarían integrados por parientes primarios del Inca y los de *hurin* por secundarios. De ser este el caso los barrios o *panacas* no constituirían linajes sino más bien rangos, como lo ha venido sugiriendo Tom Zuidema en numerosos trabajos³⁰.

De estos tres cronistas queda claro que quien definía la composición de las *panacas* o barrios en Hanan Cuzco y Hurin Cuzco era el inca reinante, que por su condición de rey pertenecía al Capac Ayllu. Sin embargo, la duda que asalta es si no hay una contradicción entre el hecho de tener una posición cero en términos de parentesco y ser el eje de referencia de los parientes que se asociaban con cada *panaca*. Una vía de solución creo que se encuentra cuando tratando de establecer por qué el Capac Ayllu «[...] podría haber sido considerado parte de una organización junto con las restantes nueve panacas, así como una familia real, separada y por encima de la organización de las 10 panacas», Zuidema nos dice que Las Casas nos da la respuesta al señalar «[...] que el Capac ayllu incluía dos componentes, una línea regia y una *panaca* [...]» (Zuidema, 2010, nota 332, p. 393).

Algo similar ocurre con Manco Capac, e inclusive en la distinción que Guaman Poma establece entre «rey» como autoridad terrenal y «monarca» como principio metafísico que sostiene en su mano al mundo (ver nota 1).

Todo sucesor al trono debió ser llamado «Huayna Capac» cuando todavía era príncipe y cuando llegaba al trono se hacía parte del Capac Ayllu, y muy

²⁹ Ya hemos visto en la nota 12 que Polo de Ondegardo también presenta estas dinastías como paralelas. José de Acosta también presenta a estas dos dinastías como simultáneas y paralelas cuando dice: «Este [Manco Capac] dicen, que dió principio a dos linages principales de Ingas: unos se llamaron Hanancuzco, y otros Urincuzco, y del primer linage vinieron los señores que conquistaron y gobernaron la tierra» (Acosta, 1792, tomo 2, libro 6, cap. XX, p. 129).

³⁰ Ante la falta de claridad que muestra Las Casas con respecto a los barrios de *hurin*, Zuidema se interroga sobre dos alternativas que pudo considerar: «¿usó Las Casas los numerales en términos de la jerarquía relativa, paralela al orden descendente en Hanan Cuzco y contando hacia atrás en el tiempo, o acaso lo hizo en relación con una sucesión dinástica de ‘antepasados’ previos contando hacia adelante? Considerando la primera posibilidad, el rey número uno sería el décimo de la dinastía (al que se le reconocería posteriormente como quinto rey de Hanan Cuzco) y la *panaca* de mayor rango en Hurin Cuzco debiera haber sido regida por un ‘hermano segundo’ del hijo que iba a suceder a Pachacuti Inca. Sin embargo, con la segunda posibilidad estaríamos tratando con un ‘hijo segundo’ de Manco Capac, el fundador y primer rey de la dinastía, a quien se le habría asignado la *panaca* de menor rango de Hurin Cuzco» (Zuidema, 2010, p. 390). Si tomamos en cuenta la descripción de Gutiérrez de Santa Clara y la de Román y Zamora la alternativa válida sería la primera.

probablemente recibía la denominación de «Tupa Yupanqui», que según González Holguín, aludía a una expresión honorífica adjudicada a alguien de una elevada condición real. Según el *Vocabulario anónimo* de 1584, «Tupa, nombre de vn Ynca Rey, que fue desta tierra, y de sus descendientes».

Pero, ¿cómo y desde cuando se hacía la elección del sucesor? Algunos como Betanzos pensaban que esta era prácticamente automática, recayendo en el mayor de los *pihui churi*, los hijos del Inca con su *pihui huarmi*, que era su hermana de padre y madre. Además señala que «[...] el Ynga muriese, dejando este tal tan niño que no supiese gobernar, hacíanle Señor e poníanle la borla en la cabeza, aunque éste tal estuviese mamando, e llamábanle al tal niño Guayna Capac, que dice Mancebo Rey». Muestra de una situación concreta nos la da este cronista algunas páginas después en la página 137 del capítulo XXIX, p. 137.

Aunque no en términos similares, Santa Cruz Pachacuti también señala que en vida de Pachacuti, tanto Tupa Yupanqui como su nieto Huayna Capac, estaban destinados a ser incas, aunque en un primer momento en lugar del décimo Inca su padre había privilegiado a su hermano Amaro Yupanqui (Pachacuti, 1993, pp. 281-286).

El Inca Garcilaso de la Vega también deja entrever que el sucesor pudo ser elegido desde muy temprana edad, pues en el rito de pasaje del *huarachicoy*, que como hemos visto, se sometían todos los adolescentes de la nobleza inca, estos lucían una *mascapaycha* amarilla (Garcilaso, 1960, p. 229, libro VI, cap. XXVII).

Sin embargo, estas consideraciones no son unánimes. Guaman Poma, por ejemplo, nos dice que:

[...] para ser rrey *capac apo Ynga*, a de ser de fuerza lexítimo de su muger la rreyna, *capac apo coya*, y a de ser cazado con su ermana o su madre. Y a éste le a de llamar en el tenplo su padre el sol y nombralle para que sea rrey. Y no mirauan ci es mayor o menor, cino al quien fuere elegido por el sol como sea legítimo (2002, 117[117]).

Ser casado y llamado por el dios Sol son para nuestro cronista indio dos requisitos *sine qua non* para ser coronado Inca. En el caso de Huayna Capac nos dice que:

[...] En tres uestes que entraron al sacreficio no les llamó; en los quatro le llamó su padre el sol [...] Entonses tomó la bolla y masca paycha y se leuantó luego (2002, 113).

Hay muchos cronistas que coinciden con Guaman Poma en sostener que en la elección del sucesor no existía un criterio predeterminado de status adscrito que tuviera que ver con el orden del nacimiento y, más bien, todo quedaba librado

a la decisión del Sol. En realidad esta debería ser la teoría legitimadora, pues de hecho no parece que varios candidatos se presentaban al templo del Sol para que entre todos uno fuese elegido. Ya hemos visto que el mismo cronista ayacuchano no nos dice que varios candidatos se presentaron con Huayna Capac sino que él se presentó tres veces y a la cuarta salió elegido.

Lo que podemos deducir de esta descripción es que muy probablemente la decisión de una elección previa llevada por el Inca gobernante o las autoridades que le eran más cercanas era consagrada en el templo del Sol y luego se hacían los rituales que hemos mencionado anteriormente.

Que existían criterios de status adscrito en términos de parentesco, no me queda la menor duda, de lo contrario no tendría sentido que la elite incaica definiera sus rangos por consideraciones a estos vínculos y que, aun siendo una ficción, el heredero debía de provenir de la unión del rey Inca y su consorte la Coya o Pihuihuarmi, que era caracterizada como su hermana. Pero la Coya no era la única esposa del Inca. Así como era el único que tenía la potestad de casarse con su hermana, era también el que gozaba de la prerrogativa de desposarse con el mayor número de mujeres, pudiendo ocupar cada una de ellas distintos rangos jerárquicos. Dada esta circunstancia cada Inca debió de tener un gran número de hijos.

Diego Fernández, como hemos visto páginas atrás, refiere que si la Pihuihuarmi no le podía dar hijos al Inca, sus allegados se reunían y escogían a uno entre los muchos hijos que tenía el Inca, y luego lo hacían pasar como si fuese hijo de la esposa principal, conservándose así el ideal de la pureza sucesoria. A continuación agrega que esto también se hacía si esta última «[...] tenía hijo que fuese mentecato o no tuviese juicio para gobernar [...]» (Fernández, 1876, libro III, p. 359).

Es posible que los allegados al Inca que ostentaban posiciones encumbradas tuviesen un rol más activo en la elección cuando el Inca antecesor ya no estaba de por medio. Pero, si estaba en funciones, suya era la responsabilidad mayor tanto que la podía extender a uno de sus hijos e incluso hasta sus nietos aun cuando todavía ni siquiera tenían la edad necesaria como para fijarse si eran «mentecatos o incapaces de gobernar».

También podía darse el caso, como refieren algunos cronistas en relación a Huayna Capac, que el apoderado de un sucesor joven traicionase la voluntad del Inca que le había depositado su confianza y que quisiese imponer al hijo del Inca con otra mujer. Afortunadamente para Huayna Capac en este relato aparece un tío del Inca que se enfrenta a los traidores y les desbarata su plan, a la par que les da severos castigos que acaban con sus vidas.

Otro caso de resistencia a la voluntad del Inca es el de Pachacuti, en relación a la decisión de su padre de poner en el trono a su hermano mayor Urco. Los atenuantes que legitiman esta acción, que en otras circunstancias debió ser considerada como ilegal, es que tanto Viracocha, el padre del noveno Inca, y su hermano, hacen abandono de la ciudad en circunstancias en que el Cuzco era amenazada por los chancas. A los ojos de los que proporcionan este relato se trataba de un comportamiento cobarde que ponía en serio riesgo la independencia de los incas. Ante semejante amenaza, Inca Yupanqui, que después sería conocido como Pachacuti, asume la defensa de la ciudad contra los designios de su padre y con una ayuda divina logra vencer al enemigo.

Buscando conformarse a la autoridad de su padre le pide que como Inca reinante pise los despojos de los vencidos. Este se niega cediéndole esta prerrogativa a su hijo Urco. Esto no es aceptado por Pachacuti y sus seguidores, lo cual lo indisponen con Viracocha. Mientras tanto, Urco le prepara una celada para deshacerse de él. El complot fracasa. Urco muere y finalmente no le queda más remedio al padre sino aceptar que su hijo Inca Yupanqui fuese coronado junto con otorgarle el apelativo de «Pachacuti».

El apego a gestos rituales es una característica que todavía perdura en la sociedad andina y que en el pasado debió alcanzar altos grados de elaboración, particularmente a nivel de la realeza incaica que se desenvolvía en un plano cercano o idéntico al de los dioses. Pisar los despojos de los vencidos era un acto que confirmaba el poder y la autoridad del vencedor y por más que el triunfador era Pachacuti, si todavía no era coronado, no podía arrogarse un atributo que era de su padre. Solo entronizados los incas podían desarrollar determinadas acciones, pero para llegar a esta etapa había algunos caminos que recorrer que se iniciaban en los sucesores a temprana edad.

Sin lugar a dudas mostrar ciertas habilidades en distintos campos debió ser un prerequisite. Hoy, por ejemplo, en algunas comunidades quechuas se dice que si un repartidor del agua no tiene la rapidez necesaria para seguir a lo largo de las acequias la materia que reparte debe ser excluido de todo cargo de autoridad, porque será lento en todas las acciones que acometa. En otras comunidades para probar la competencia de los jóvenes que recién se casan se les nombra *collana* y como tales deben llevar la delantera en todas las faenas comunales que se realizan.

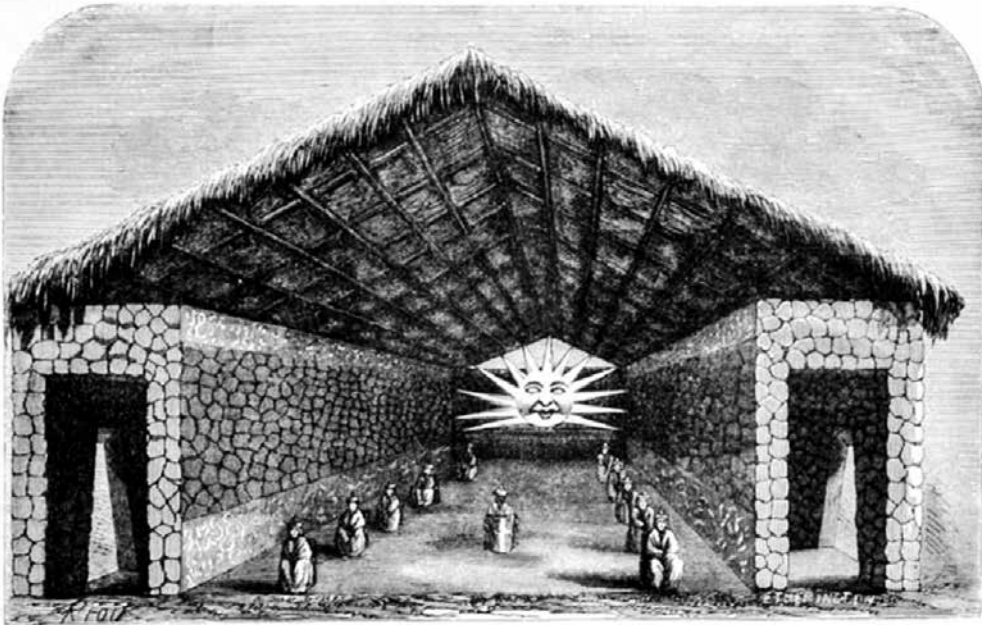
No obstante, las habilidades sin el cumplimiento de los gestos de etiqueta no eran suficientes. Había uno muy importante señalado por Murúa cuando nos dice:

[...] que se usaba entre estos Ingas besar los pies el hijo o sobrino que heredaba el Reino, estando en la cama, que valía esto tanto como hacer juramento y coronación por cuya causa de haber estado este príncipe y Señor Guascar Inga ausente cuando se murió su padre, quieran decir que su hermano Atagualpa había besado los pies, y que por esta causa se había alzado por Rey y Señor en Quito (Murúa, 2004, fol. 21r).

Eran tantas las variables para acceder al trono y, por la orientación poligámica del Inca, numerosos los pretendientes que aspiraban a conquistarlo, que si un Inca moría sin haber definido a su sucesor, su entorno más cercano prefería mantenerlo en secreto, pues de divulgarse los riesgos de una erupción social eran muy altos (Murúa, 2008, fol. 80v; Las Casas, 1892, cap. XXXVI).

La muerte de Huayna Capac, que es el más histórico de los Incas enumerados por los cronistas, debió de estar rodeada de muchas circunstancias anómalas que a la postre podrían explicar la confrontación que se dio entre sus hijos Huascar y Atahualpa en circunstancias en que se comenzaba a materializar la presencia española. El hecho que este conflicto fue flagrantemente manipulado por los invasores europeos para legitimar su permanencia y los réditos personales que algunos alcanzaron a través de sus alianzas políticas y matrimoniales con los vencidos, resta confianza a muchas de las descripciones que los cronistas plasmaron sobre este momento histórico. Sin embargo, no sin estar exentos de alguna temeridad, podemos extraer algunos datos que nos ayuden a ofrecer algunos aportes al tema que nos hemos planteado en este trabajo.

Una primera interrogante que nos asalta es en relación al nombre del undécimo Inca, que en realidad, como hemos visto, correspondía al epíteto que se le daba a un príncipe antes de su ascenso como Inca. Sin embargo, como hemos visto en extenso, es alrededor de él que contamos con las mejores descripciones de los rituales para acceder a las últimas etapas de la coronación de un Inca. ¿Hasta qué etapa de su vida un Inca (o quizá una vez muerto) podía seguir siendo llamado Huayna Capac y cuándo se convertía en un Tupa Yupanqui y se integraba a la estructura decimal de las *panaca-s*? Según Garcilaso de la Vega, el Coricancha albergaba las momias de los once incas antes de Huáscar y Atahualpa, pero mientras los diez primeros se ubicaban simétricamente en dos líneas paralelas, aquella de Huayna Capac figuraba aislada mirando la imagen del Sol (ver fig. 15).



INTERIOR OF THE TEMPLE OF THE SUN DURING THE LATER REIGNS OF THE INCAS.

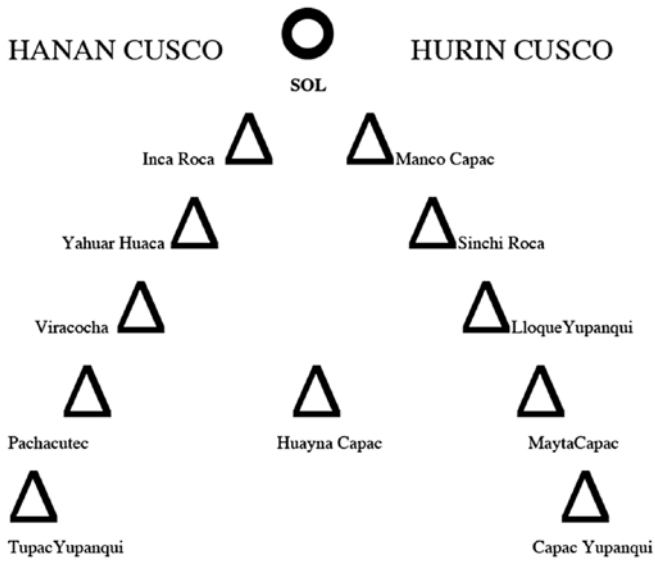


Figura 15. Las momias de los incas en el Coricancha. Fuente: Paul Marcoy (1875, p. 204). Y diagrama de la posible posición de la momia de cada inca.

Huayna Capac es un gobernante inca bastante sui géneris, pues por su posición entre la historia Inca y la europea oscila entre el mito y la historia. Por un lado, los rituales bajo los cuales es entronizado tienen un marcado sesgo por la atemporalidad de los arquetipos andinos expresados en los rituales. Pero, por otro, la historia da cuenta de una creciente identificación con Tomebamba, al punto de establecer una especie de nuevo Cuzco en esta región y adoptar una *panaca* que llevaba este nombre, en vez de seguir vinculado a una de aquellas diez que eran parte de la organización nobiliaria cuzqueña. ¿Se trataba de un rompimiento radical con los patrones políticos que hasta este gobernante habían existido debido a la gran expansión del imperio o tan solo un reacomodo de la tradición a las nuevas circunstancias? Por el momento no estamos capacitados para dar una respuesta, pero los eventos sucesorios que siguieron a su desaparición dan testimonio de lo que pudo haber sido recurrente cuando un Inca fallecía sin haber definido plenamente a su sucesor.

Acabamos de ver que según Murúa, Atahualpa, por haber besado los pies de su padre, se alza reivindicando mayores derechos que su hermano. Betanzos, gran conocedor de la lengua y las tradiciones incas, pero más parcializado que Murúa por estar casado con una viuda de Atahualpa, a su vez trata el tema de la legitimidad de los mencionados hermanos luego de narrar que estando en el Cuzco con muchos años a cuesta sus allegados lo urgen a designar un heredero. Su preocupación devenía:

[...] que él tenía muchos hijos, que había habido en hijas de señoras de la ciudad del Cuzco y de su linaje; porque Atahualpa era hijo de una señora deste Cuzco llamada Palla Coca, de la línea de Ynga Yupangue y prima segunda de Guayna capac y biznieta de Ynga Yupangue, y al padre desta llamaron Llapcho, y era nieto de Ynga Yupangue e hijo de un hijo suyo. Y éstos fueron los padres y abuelos de Atahualpa, y este estaba emparentado y propincuo al deudo y linaje de Capac Aillo³¹, que ellos dicen que era el linaje de Ynga Yupangue. Y Guascar era hijo de una mujer que llamaron Ragua Ocllo, de la nación de los Hurin Cuzco, e algún tanto deuda de Ynga Yupangue y ésta era emparentada de muchos deudos que eran señores de los de Hurin Cuzco y, ansimismo, eran principales de la ciudad. Y desta manera tenía Guayna capac muchos hijos e hijas emparentados en la manera ya dicha; y, como

³¹ Cieza de León señala que la madre de Atahualpa era: «[...] Tuta Palla, natural de Quillaco, aunque otros dicen ser del linaje de los Orenuczcos; y siempre, desde que se crió, anduvo Atahuallpa con su padre, y era de más edad que Guascar» (Cieza, 1987, p. 239, cap. LXII). Poco después sostiene que sus allegados sentían simpatía por Guascar que era hijo de Chíncha (Chimpo) Ocllo (Cieza, 1987, p. 261, cap. LXVIII).

Guaman Poma, por su parte, que no tenía simpatías ni por Atahualpa ni por los chachapoyas (con quienes litigó por unas tierras en Chupas), aduce que la madre de Atahualpa era una mujer de esta etnia (Guaman Poma, 2001, 114 [114]).

los señores viesen que destos hijos no había ningún hombre y que todos eran niños y que si muriese en aquella coyuntura el padre, que les quedaría alguna confusión, no habiendo dejado nombrado alguno destos por Señor y que en la elección que ellos tuviesen, podríales suceder alguna pasión, porque los deudos del uno querían que fuese Señor aquel hijo del Señor que así con ellos tenía deudo, y lo mismo querían los otros, de lo qual podría levantar entre ellos algún escándalo, porque veían aparejo para ello (Betanzos, 1987, p. 194).

La respuesta que da a sus inquietudes es que ellos asuman esta responsabilidad o que en todo caso uno de ellos asuma el mando hasta ver cuál de sus hijos era el más capacitado para sucederlo.

Este pasaje es un testimonio muy elocuente de las consecuencias de la poligamia de los incas y de las tensiones internas que se generaban alrededor de las familias nobles vinculadas a los potenciales herederos. Lo que deja en claro es que el sucesor tenía que ser un hijo del Inca, fuese de Hanan Cuzco o de Hurin Cuzco. A todas luces de lo que Betanzos nos habla a lo largo de su crónica sobre la composición social de estas dos mitades el más legítimo debió ser Atahualpa, por sus vínculos con antepasados perteneciente a la primera de las dos mitades, aunque se equivoque y diga que Capac Ayllu era de Capac Yupanqui y no de Tupa Inca Yupanqui, como señalan la mayor cantidad de fuentes. Sin embargo, uno de Hurin Cuzco no quedaría completamente descartado, de lo contrario los vínculos de Huascar no hubiesen sido detallados y se concluyese que si no había definición del heredero algún «escándalo» podría levantarse.

También se deja translucir que si Huayna Capac no toma una decisión es porque sabía que sería inútil, ya que si fallecía antes que su elegido tuviese edad para gobernar, igualmente sus allegados tendrían que enfrentar el problema que inexorablemente se suscitaba. Lo que llama la atención es que siendo tan prolijo Betanzos no haga referencia a la que debió ser la Coya de este undécimo Inca. Por el contrario, quien si se explaya al respecto es Santa Cruz Pachacuti, que nos dice que la preparación de la coronación de Huayna Capac tomó como tres años y en aquella ocasión se casó con su «[...] hermana carnal de padre y madre llamada coyamamacurimay» (Pachacuti, 1993, pp. 296-297).

Con este matrimonio Huayna Capac queda consagrado como Inca, pero según el mismo Santa Cruz Pachacuti antes de él se unió con otras mujeres con las cuales tuvo distintos hijos (Pachacuti, 1993, pp. 299-300)³².

³² He confrontado este texto con el facsímil publicado en internet por la Biblioteca Nacional de Madrid.

De acuerdo a Santa Cruz Pachacuti la carrera procreadora de un Inca se iniciaba antes de su matrimonio con la Pihuihuarmi, pero no dice nada si los engendros también figuraban entre la pléyade de potenciales candidatos al trono que concebía.

De este análisis lo que asoma es que para ser coronado como rey Inca existían numerosas variables. Las tensiones previas al acto ritual debieron ser intensas, pero el pasarlo tampoco era garantía que estas terminaran. Entre las fuentes hay mucha coincidencia de que Huascar alcanzó esta consagración y en el manuscrito Getty de Fray Martín de Murúa hay una descripción pormenorizada de cómo transcurrió y de su matrimonio con Chuqui Huipa, su hermana; sin embargo, no le sirvió de mucho, pues poco después tuvo que enfrentar la beligerancia de su hermano Atahualpa y su posterior derrota y muerte en Andamarca.

Ser ungido por su padre el dios Sol debió conceder una gran fuente de poder a un rey Inca. A partir de ese momento, como señala Guaman Poma, se identificaba con Huanacauri y se convertía en un *axis mundi* que tenía la potestad de recriminar y hasta castigar a las *huacas* que mostraran signos contrarios a sus designios. Desde entonces dejaba el mundo de los mortales y se instalaba en la corte de los dioses, pero así como podía desafiar a las huacas, no quedaba completamente exento de ser retado por sus hermanos reales o clasificatorios, pues ellos también eran descendientes de un ser divino. Ya hemos visto cómo un hijo desafió la autoridad de su padre cuando este por su cobardía expuso al Cuzco al dominio de los chancas. En el caso de Huascar su traspié, para Murúa y otros cronistas, fue maltratar a mensajeros que Atahualpa le envió portándole regalos, lo que era equivalente a quebrantar el principio de reciprocidad que era el valor máspreciado en el mundo andino.

Como el rey que cuidaba el árbol del bosque cercano al lago Nemi que motivó a Frazer su monumental obra titulada *La rama dorada*, el Inca, a pesar de ser un dios en la tierra, también estaba expuesto a ser removido, pero en este caso no era por cualquier rival sino por alguien de su familia. Muy probablemente su poder se iba consolidando a medida que avanzaba en sus conquistas y sus redes sociales, cimentadas principalmente en vínculos por afinidad, se iban expandiendo. De aquí el tener numerosas mujeres, pues ellas eran el instrumento de sus alianzas que se moldeaban sobre el ideal de intercambios directos o simétricos.

Puede ser que la entronización no garantizaba la permanencia de un Inca, pero al menos le daba la capacidad de tomar decisiones de naturaleza pública. Cuando el joven Sayri Tupa es inquirido por una embajada enviada por el virrey Hurtado de Mendoza que abandone Vilcabamba y acepte la propuesta que le planteaban, él responde que no tenía la capacidad para decidir porque «[...] no era señor jurado:

ni tenía poder para ello: por no haber recibido la borla [que es como la corona de los reyes] por no tener edad cumplida» (Fernández, 1876, cap. IV, p. 376).

No queriendo extenderme más dejo para otra ocasión el análisis de las insignias reales que realizaron la condición celestial del Inca, así como la etiqueta que se entretejió a su alrededor. Para finalizar solo me resta decir que tal era el poder del Inca, que además de ordenar a las huacas y hasta castigarlas, accedieron a lo que sabemos es prerrogativa de dioses como el cristiano y que desconocemos se asocie con otros reyes divinos, fuesen estos de Mesoamérica o de otras partes del mundo. Esto es alcanzar el don de la ubicuidad o la capacidad de poder estar en diferentes sitios al mismo tiempo. Esto pudieron lograrlo gracias a la institución de los *wawqis*, que eran también llamados «bultos» que se confeccionaban con partes desechables del cuerpo de un Inca o con objetos que habían estado expuestos a su contacto físico. De ello da una descripción muy significativa Bernabé Cobo (1653, lib. XIII, cap. IX, p. 336).

Si objetos e imágenes inertes santificadas por su cercanía con personajes ilustres a quienes representaban podían hacer las veces de sus representados, con mucha mayor razón eran alzados a la condición de divinidades los cuerpos de individuos con rangos semejantes que habían perdido su vitalidad. Entre estos los de mayor relieve fueron las momias de aquellos que alcanzaron la posición de Inca, a las cuales los europeos también les dieron el calificativo de bulto.

El hecho que momias y *wawqis* fuesen denominados «bultos» trae un factor de confusión en las fuentes, pues muchas veces no se puede precisar con claridad si a lo que se están refiriendo es a uno u otro. Sin embargo, no creo que esto hubiese sido mayormente significativo para una sociedad que buscaba modelarse en el cosmos y para lo cual requería de pivotes reales o ficticios a fin de mantener sus grupos sociales, su sistema de rangos sociales y el funcionamiento de su sistema calendárico. Como bien señala William Isbell:

[...] the Incas manipulated descent terms to create groupings that were politically expedient. What was required to legitimize fiction was a founding ancestor for each descent group - a mummy, a *guaugue*, an idol, or better yet, all three. As a member of a descent group one participated in the veneration of the founding ancestor, and the internal organization of the group could take place around these ritual activities rather than actual kinship relations, albeit employing the terms supplied by kin terminology. In Cuzco the royal descent groups were called *panaca* a term related to the word *pana*, "sister", probably in recognition of the fundamental relationship brother have with their sisters (Isbell, 1997, pp. 64-65).

El culto a los antepasados existe en muchas sociedades, pero en la mayor parte de ellas el entierro, sea primario o secundario, es una parte esencial que lo integra. Las culturas que florecieron en los valles interandinos no son una excepción, y gracias a su existencia los arqueólogos han podido contar con un recurso de primer orden para estudiarlas. Lo que no es usual es encontrarse que la última que floreció antes de la llegada de los españoles y que alcanzó una expansión sin precedentes conservase a las momias, reales o ficticias, de sus gobernantes insepultas participando con los vivos en distintos ceremoniales.

Esto querría decir que los incas no solo accedieron al don de la ubicuidad, sino hasta cierto punto al de la inmortalidad. Sin embargo, no se crea que pensaban que sus reyes no morían, y que estaban exentos de ceremonias fúnebres. En realidad estas fueron complejísimas, pero una vez muertos, dependiendo de si eran cadáveres, estatuas o bultos podían ser destinados a diferentes lugares, como lo sugiere Betanzos en relación al cuerpo de Pachacuti, de quien dice que se le llevó a un pueblo llamado Patallacta³³ (Betanzos, 1987, p. 150).

Ya hemos visto que una de las características más notorias de las grandes ceremonias era sacar a todas las momias o bultos ubicándolas en sitios que al parecer, como en el templo del Sol, ya tenían asignados. Fuese un ceremonial vinculado con la cosecha, como la descripción de Molina-Segovia que nos resume Zuidema páginas atrás, la coronación de un Inca u otra ocasión relevante. En dichas ocasiones se hacían presentes al unísono las momias de los supuestos reyes de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco con sus mejores atuendos.

Tal era la presencia que los muertos tenían en los vivos que hasta les solicitaban su autorización para contraer matrimonio, como nos cuenta Pedro Pizarro, que estando en el Cuzco

[...] un capitan de Mango Ynga, que auia de yr con el, uino a rrogar al Marques ynbíase a rrogar a uno destos muertos que le diese por muger una parienta suya, que estaua en su seruicio. El Marques me mando a mi que fuese con don Martin, la lengua, a pedille de su parte diese la yndia a este capitan. Pues creyendo yo que yua a hablar algun yndio uiuo, me lleuaron a un bulto de estos muertos, donde estaua asentado dentro de unas andas, que asi los tenian; y el yndio diputado que hablaua por el de un lado, y la yndia al otro, sentados cabe el muerto. Pues llegados que fuimos delante del muerto, la lengua le dixo el menzaxe, y estando asi un poco suspensos y callados, el yndio miro a la yndia (entiendo yo que para sauer su uoluntad); pues

³³ Algunos investigadores creen podría tratarse de Machu Picchu, pero es improbable, pues mi impresión es que la momias no podían estar muy lejos de la ciudad del Cuzco para los distintos rituales en que su presencia era necesaria.

despues de auer estado asi como digo, me respondieron ambos a dos diciendo que su senor el muerto / dezia que fuese asi, que lleuase la yndia el capitan ya dicho, pues lo queria el *apo* (que asi llamauan al Marques) (Pizarro, 1978, cap. X).

Como algunos cronistas señalan, es dable que la momificación pudo haber estado unida a una idea de futura resurrección. Atahualpa mismo lo decía y bien pudo ser por esta razón que prefirió la pena del garrote a la hoguera. Sin embargo, a un nivel menos conciente, simpatizo con Isbell cuando señala que cada momia era

[...] symbol of a social unit (and we could add and social position) in Cuzco. It was the founder and charter for the cohesion of its social group, with its land and other resources, its ritual and administrative obligations, its internal order, and its corporate interests. The mummies were foci for actions that created solidarity, hierarchy and group identity for each ayllu or panaca. Furthermore, relations between mummies – biological or fictitious – described more inclusive social relations and were essential for political unity as well as for inequality and governance. Together the mummies embodied Inca society [...] (Isbell, 1997, p. 68).

A través de las momias el mito y la historia se reconciliaban. Lo sagrado se humanizaba pero al mismo tiempo elevaba a sus gobernantes al nivel de los dioses convirtiéndolos en su fuente de vida y en protectores de los posibles cataclismos que los pudiesen asolar.

Por más que la cultura inca trató de doblegar a la muerte hablando de resurrecciones y momificando los cuerpos de aquellos que en vida habían constituido el principio de orden y se homologaban con las divinidades celestiales, se reconoció su condición inevitable. Para hacerle frente existió toda una elaborada tradición médica que se puso al servicio de todo ser humano, pero para aquellos de cuyo poder dependía no solo su propio bienestar sino el de la sociedad en su conjunto los medios que se dispusieron fueron más complejos.

Como he tenido oportunidad de comparar en otras ocasiones tanto en México como en el Perú prehispánico existió la creencia que el presente se ubicaba en una quinta edad que había sido precedida por otras cuatro, cuyas poblaciones habían desaparecido por cataclismos y que la vigente correría eventualmente la misma suerte (Ossio, 2008, cap. IV). Para los mexicanos este final se traduciría en una interrupción del movimiento del sol y para los peruanos en un cataclismo cósmico que denominaban *pachacuti* (*pacha-kutiq*). En ambos casos este calamitoso acontecimiento era visto como inevitable, aunque su final podía dilatarse. Para los mexicanos el medio del cual se valieron fueron los sacrificios humanos destinados al astro rey. Los peruanos en cambio cifraron sus esperanzas en el Inca, que así como tenía el poder de reprochar a las huacas, también tenía la capacidad de

ejercer su dominio sobre las fuerzas naturales y sobre su padre el Sol a fin de evitar la ruptura del orden.

Es gracias a estos poderes y a la ayuda que recibe del sol que Inca Yupanqui logra derrotar a los chancas y convertirse en Pachacuti, el «transformador del mundo». Es decir, aquel que reestructura la ciudad del Cuzco y reintroduce el orden que había estado a punto de perderse por la cobardía de su padre, el octavo Inca Pachacuti.

Es esta capacidad del Inca, de restablecer el orden, la que nutre al mesianismo andino que se desarrolla a partir de la obra de Guaman Poma de Ayala y la que llega a imaginar, como en el mito de Inkarrí que recogen Josafat Roel Pineda y José María Arguedas, que el Inca tiene la capacidad de amarrar al sol para que dure el tiempo y permita cumplir con las tareas que tenía pendientes (Roel Pineda & Arguedas, 1973, pp. 220-221). A esta acción se denomina en quechua *inti watay*, que coincide con el nombre que se le da a la piedra más sagrada de Machu Picchu (*Inti watana*; un reloj solar), cuando en realidad se trata del vértice de un complejo arquitectónico que tiene la forma de una pirámide.

Ante tales poderes los cataclismos no se impedían sacrificando víctimas al Sol, sino más bien al Inca para preservar su salud y mantenerlo joven. A mi parecer es esta preocupación la que estuvo detrás de las *capacochas* que, como hemos visto, se organizaban principalmente cuando un Inca ascendía al trono.

También hemos hecho referencia que la muerte de un Inca tenía tal potencial de disrupción social y política que sus colaboradores más cercanos preferían mantenerla en secreto. Tal fue el grado de institucionalización de esta práctica que Las Casas refiere que se ordenó:

[...] que estando el Rey enfermo, lo metiesen en los más secretos aposentos de sus casas, que no lo vieses sino solos sus mujeres y hijos y el que lo había de heredar, los muy privados y el médico o médicos que lo curaban (y éste nunca salía de junto a él) [...]

Lavábanle el cuerpo todo muy bien y vestíanle de los mejores y más ricos vestidos y ropas que él tenía y las joyas y vasos de que más se arreaba y servía, con todo lo cual le sepultaban y las mujeres y criados ya muertos cerca dél. Todo esto así hecho, tíenlenlo así en su casa, sin que hombre de los de fuera sepa que es muerto, como si estuviese vivo.

Pasado el mes, ya que por diligencia del sucesor estaba proveído lo que convenía para la paz y tranquilidad del reino, y que ya estaba todo sosegado, comenzaban los hijos y hermanos y más propincos parientes a medio llorar, fingendo un día que está ya muy malo y propinco a la muerte, y otro día que no tiene ya remedio, y otro día, finalmente, que ya es muerto.

Sacan en público sus andas en que solía andar y su silla en que se asentaba y sus alhajas ricas que con él no enterraban, y poníanlas en un cadahalso alto y comenzábanlo luego todos plenamente a llorar [...]

Publicaban luego, que los criados y personas que al difunto mucho amaban que quisieren ir a servir a su Señor, fuesen de su libertad. Luego, algunas mujeres y hombres que habían sido muy sus servidores y familiares, se ahorcaban para ir a servirle; otros que no tenían tanto ánimo para se matar, rogaban a sus amigos que los ahogasen, por tener por gran honra y beneficio ir a servirlo. Ninguno para esto forzaban que no fuese voluntario; porque decían, que el que no iba de su voluntad allá, no le serviría de buena gana o se huiría por no le servir, y aun también, porque los voluntarios y que se convidaban eran tantos, que de forzillos no había necesidad.

Duraban estos llores y obsequias seis y ocho meses [...] (Las Casas, 1892, cap. XXVI).

Otros cronistas nos dicen, como a continuación narra Betanzos, que no bien moría un Inca, o como parte de la ceremonia que se hacía al año de su muerte, sus familiares visitaban los lugares que en vida solía andar como si hubieran quedado sacralizados con su presencia. Murúa refiere que:

Hacían en el año, por los difuntos, tres suertes de honras, a la primera llamaban *tioya*³⁴, que eran cinco días después de muerto, y otro llanto hacían a los seis meses del año, éste era en el Cuzco. El último, llamaban *cullu guacani*³⁵, que era al fin del año. Este se hacía universalmente en toda la tierra y entonces desechaban el luto y toda muestra de pena y dolor, y se lavaban las caras del jabón negro con que las traían tiznadas [...] (Murúa (Getty), 2008, fol. 44v).

Finalmente, la mayor parte de las fuentes coinciden que al año se hacía el complejo ritual conocido como Purucaya (Phuru-qaya), que tomaba varios días e incluía un número variado de representaciones que se daban en la plaza principal. Según Zuidema, este ritual coincidía con la cosecha y duraba cuatro meses, terminando con el entronamiento de un nuevo rey (2010, p. 255).

Con estos rituales se cumplía el mes y a continuación se lavaban los que por un año habían guardado luto. Terminado este acto purificadorio las ropas del difunto ante las cuales habían llorado eran llevadas a la plaza para ser quemadas en una gran

³⁴ La raíz «tio» tiene la connotación de «arena» no encontramos otras equivalencias.

³⁵ El autor anónimo de 1584 traduce *cuyu* como «menearse». *Cullu guacani* aludiría, por consiguiente, a «llorar meneándose». Jan Szemiński me hace ver que también existe *k'ullu (qullu)*, «palo», que tiene la connotación de acabarse definitivamente sin descendencia, o acabar definitivamente algo.

hoguera, que posteriormente recibiría miles de camélidos a modo de sacrificio. Otros dos mil de estos animales eran degollados para consumo de los concurrentes. Finalmente eran sacrificados unos mil niños de ambos sexos en los sitios donde solía dormir o recrearse.

Con estos rituales debieron descontaminarse de todo lo que en vida le fue cercano al Inca, despidiéndose así del mundo terrenal para ascender al cielo como *illapa* y reunirse con su padre el dios Sol. Pero aquí no acaba la descripción. Para concluir, Betanzos nos dice que se hacía un bulto del nuevo señor para que lo «tuviese en su casa do todos lo reverenciasen y adorasen porque con las ceremonias e idolatrías que ya habéis oído era canonizado y tenían que era santo» (Betanzos, 1987, pp. 147-148).

Muerto el Inca y habiéndosele atendido a su cadáver y a las réplicas que se hacían de él por más de un año, las miradas se dirigían al sucesor y la nueva etapa que inauguraba. Todo lo que había pertenecido al antecesor, salvo algunos objetos, era destruido. Incluso hasta los espacios que había recorrido eran honrados y quizá descontaminados de su presencia a través de los niños que sacrificaban. Lo que quedaba de él era ahora responsabilidad de su grupo social, quedando posiblemente su momia en una sepultura pero las réplicas o *wawqis* pasaban a formar parte de un panteón especial de nuevas huacas que pasarían a formar parte de posiciones fijas de un conjunto que guardaba armonía con el cosmos y el ordenamiento social. En última instancia la estructura doblegaba a la historia diluyendo el recuerdo del individuo en arquetipos que se remontaban al *illo tempore*.

No queriendo excederme más en este artículo, la parte correspondiente a Mesoamérica, que supondrá hacer comparaciones sobre los temas que he tratado en relación a los incas, la quiero dejar para otro momento. Algo ya he adelantado en relación a los medios para enfrentar los cataclismos asociados con los ciclos temporales a los contrastes ya mencionados, ahora solo quisiera adelantar que ni entre los aztecas y los mayas encontramos mitos comparables sobre los orígenes de su monarquía ni en el tratamiento que en vida y muerte le dieron a sus monarcas. Entre los mitos de origen de sus monarquías nada existe entre los mesoamericanos que permitiera hacer el contraste entre unas de naturaleza *llacuaz* y otras *huari*. Es cierto que entre los aztecas o mexicas sus versiones tienen algo del lado *llacuaz*, al señalar que derivan de una localidad allende del lugar donde se establecieron, como es el caso de Aztlan. No obstante por ningún lado asoma un afán civilizador. Lo máximo que aspiran es a que se les deje un espacio para convivir con otros grupos.

Es cierto que en su peregrinar los aztecas fueron guiados por un dios como Huitzilopochtli y posteriormente su monarquía es modelada bajo la imagen de Topiltzin Quetzalcoatl, que tiene atributos divinos. Sin embargo, su expansión y desarrollo no se debe tanto a la hegemonía de una etnia frente a otras sino a la consolidación de alianzas sobre la base de relaciones matrimoniales. Tal es la importancia de estas últimas que incluso su arquetipo político no es oriundo de ellos sino de la tradición tolteca, que se incorpora a ellos a través de su vínculo con la ciudad-Estado de Colhuacan. En consecuencia, sus consideraciones legitimadoras no nacen en el seno de ellos mismos sino de sus relaciones con otros grupos adquiriendo un mayor sesgo histórico que entre los incas.

Entre los mayas los fundamentos de su monarquía son aún más diferentes, pues ellos no conformaron un Estado político unitario sino más bien un cúmulo de diferentes ciudades-Estado con sus respectivos monarcas, que si bien alcanzaron una naturaleza sagrada, ella reposaba en premisas cercanas al del chamanismo. En esta sociedad es un poco más difícil identificar el rango de sacralidad de sus monarcas, puesto que dioses y hombres participan de cualidades semejantes. En consecuencia, no basta que algunos personajes del Popol Vuh actúen como sus modelos. Para comprender su naturaleza divina tenemos que estudiarlos en relación a las variables que hemos seleccionado para los incas.

Esto último es igualmente válido para los reyes aztecas. Pero la tarea no es sencilla y para abordarla requeriremos de una segunda etapa que dejaremos para un poco más adelante.

Bibliografía

- ACOSTA, José de
1792[1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Pantaleón Aznar.
- ALBORNOZ, Cristóbal de
1967 Instrucción para descubrir todas las guacas de Pirú y sus camayos y haciendas. En Duviols, Pierre, Un inédit de Cristobal de Albornoz, *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1), 7-39. También en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1967_num_56_1_2269.
- ANÓNIMO
1586 *Arte de la lengua general del Peru llamada Quichua*. Lima: Francisco del canto. En línea: <http://archive.org/details/arteyvocabulario00barc>.

- ANÓNIMO (posiblemente Blas Valera)
1879 Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. En Jiménez de la Espada (ed.), *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Editorial, pp. 135-227. También en: <http://books.google.com/>.
- ARGUEDAS, José María & Josafat ROEL PINEDA
1973 Tres versiones del mito de Inkarrí. En J. M. Ossio A. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- ÁVILA, Francisco de
2011 *Manuscrito de Huarochirí*, Biblioteca Nueva, Universidad de Extremadura.
- BERTONIO, Ludovico
1612 *De la lengua Aymara*, Juli, Provincia de Chucuito. En: <http://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog>.
- BETANZOS, Juan de
1987[1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1880[1553] *Del señorío de los Incas*. En: <http://archive.org/stream/segundaparte00ciezrich#page/n0/mode/2up>.
- COBO, Bernabé
1893[1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces
También en: <http://books.google.com/>.
- CONRAD, Geoffrey & DEMAREST, Arthur
1984 *Religión e imperio. Dinámica en el expansionismo azteca e inca*. Madrid: Alianza editorial.
- DUVIOLS, Pierre
1973 Huari y llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, XXXIX, 153-191.
- EARLS, John & Irene SILVERPLATT
1978 La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLIIe Congrès des Américanistes*, vol. IV, 300-325.
- ESPINOZA, Waldemar
1973 Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara, 1596. En Ossio, Juan M., *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

ESTENSSORO, Juan Carlos

1994 Los Incas del Cardenal: Las acuarelas de la colección Massimo. *Revista Andina*, 12 (2), 403-426.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1962 The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. *Social Anthropology and Other Essays*. New York: Free Press Paperback, pp. 192-212.

FEELEY-HARNIK, Gillian

1985 Issues in Divine Kingship. *Annual Review of Anthropology*, 14, 273-313. También en: <http://www.jstor.org/stable/2155598>.

FERNÁNDEZ, Diego, El Palentino

1571 *Primera y segunda parte de la Historia del Perú*. Sevilla: Impreso en Casa Hernando Díaz (<http://www.archive.org/stream/colecciondedocu04odrigoog#page/n10/mode/2up>)

FLORES OCHOA, Jorge

1974 *Enqa, enqaychu illa y khuya rumi*: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, 63, 245-262. También en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1974_num_63_1_2129.

FRANKFORT, Henri

1965 *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: Chicago University Press.

FRAZER, James

1981 *La rama dorada. Magia y religión*. Ciudad de México, Madrid, Buenos Aires: FCE.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1960[1609] Los comentarios reales de los incas. *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, t. II. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.

GONZALEZ HOLGUÍN, Fray Diego

1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1968[1615] *El primer nueva cronica y buen gobierno*. París: Institut d'Ethnologie.

2001[1615] *Nueva corónica y buen gobierno. Complete digital facsimile edition of the manuscript, with a corrected online version of Guaman Poma 1980*.

Copenhagen: Royal Library of Denmark. También en: <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>.

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro

1905 *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y otros sucesos de las Indias*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia de América, Tomo IV. También en: <http://books.google.com>.

HOCART, Arthur

Kingship. Oxford: Oxford University Press.

ISBELL, William

1997 *Mummies and Mortuary Monuments*. Texas: Texas University Press.

KANTOROWICZ, Ernst H.

1997 *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

LARREA, Juan

1960 *Corona incaica*. Córdova: Universidad Nacional de Córdova.

LAS CASAS, Bartolomé de

1892[1554] *De las antiguas gentes el Perú*. Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos. También en: <http://books.google.com/>.

LEÓN PORTILLA, Miguel

2005 *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. Ciudad de México: UNAM.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1995 ¿Existen las organizaciones dualistas? En *Antropología estructural*. Barcelona y Buenos Aires: Ediciones Paidós, pp. 165-194.

LIENHARDT, Godfrey

1959 Los chilluk del Alto Nilo. En Darryll Forde (ed.), *Mundos Africanos*. Ciudad de México: FCE, pp. 213-248.

MARCOY, Paul

1875 *Travels in South America*. Nueva York. También en: <http://archive.org/details/travelsinsoutha01marcgoog>.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Anamaría

1972 La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes centrales. *Historia y Cultura*, 6, 207-215.

- MASUDA, Shozo
2002 El Sapan Inca como rey sagrado. En *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 567-575.
- MENA, Cristóbal
[1534] *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla.* Cuzco: Centro de Estudios y Difusión de la Cultura Andina Bartolomé de las Casas. También en: <http://www.bartolomedelascasas.es/paginas/cmena1.htm>.
- MILLONES SANTA GADEA, Luis
1964 Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy. *Revista Peruana de Cultura*, 3, 134-139.
- MOLINA, Cristóbal de
1989[1575?] Relación de la fábulas y ritos de los Ingas. En Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas.* Henríque Urbano & Pierre Duviols (eds.). Madrid: Historia 16, pp. 47-159.
- MOLINA, Cristóbal de, “el Almagrista” (Bartolomé de Segovia)
1968[1552] Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena.* Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX. Madrid: Atlas, pp. 56–95.
- MURÚA, Martín de (Manuscrito Galvin)
2004[1590] *Origen y genealogía real de los reyes incas del Perú o Códice Murúa.* Madrid: Ed. Testimonio.
- MURÚA, Martín de (Manuscrito Getty)
2008[1613] *Historia general del Perú.* California: facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16.
- ORÉ, Luis Jerónimo
1992 [1598] *Symbolo catholico indiano.* Lima: Australis.
- ORTIZ, Alejandro
1973 El mito de la escuela. En Juan M. Ossio A. (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Ignacio Prado Pastor, pp. 239-250.
- OSSIO, Juan M.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Ignacio Prado Pastor.
1977 Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala. En Ravindra K. Jain (ed.). *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition,* Filadelfia: ISHI, pp. 51-93.

- 1995 Mitología inca y cosmovisión andina. En Marco Curatola Petrocchi y Fernando Silva Santisteban (eds.). *Historia y cultura del Perú*. Lima: Universidad de Lima y Museo de la Nación, pp. 205-264.
- 2009 *En busca del orden perdido*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández de
1855 *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Real Academia de la Historia. También en: <http://archive.org/search.php?query=historia%20general%20y%20natural%20de%20las%20indias%20Gonzalo%20fernandez%20de%20oviedo>.
- PACHACUTI, Juan de Santa Cruz
1993[1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Cuzco: CBC.
- PALOMINO, Salvador
1984 *El sistema de oposiciones de la comunidad de Sarhua*. Ayacucho: Pueblo Indio.
- PIZARRO, Pedro
1571(1978) *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. También en: <http://es.scribd.com/doc/50568747/PIZARRO-Pedro-1571-1978-Relacion-del-descubrimiento-y-conquista-del-Peru>.
- POLO DE ONDEGARDO
1985(1584) Los ritos de los indios. En *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 265-283.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1971 *El cronista Huaman Poma de Ayala*. Lima: Imprenta editores.
- RAMIREZ HORTON, Susan
2005 *To Feed and to Be Fed*. Stanford: Stanford University Press.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso
1621 *Historia del celebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*. Lima: Geronymo de Contreras (kuprienko.info/gfe/view.php?file=Textos/Peru/HisC1.pdf).
- ROMÁN Y ZAMORA, Jerónimo
1595 *Repúblicas del mundo divididas en tres partes*. Salamanca: Juan Fernández. También en: https://books.google.com.pe/books?id=V_ActEypfW0C&printsec=frontcover&dq=roman+y+zamora&hl=es-419&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=roman%20y%20zamora&f=false.

- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1970 El repartimiento de Do.a Beatriz Coya, en el valle de Yucay. *Historia y Cultura*, 4, 153–267.
- RUIZ DE ARCE, Juan
[1545] *Advertencias que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los sucesores de él*, Cuzco: CBC. También en: <http://www.bartolomedelascasas.es/paginas/ruiz.htm>.
- SMITH, Howard D.
1957 Divine Kingship in Ancient China. *Numen*, 4 (3), 171-203. También en: <http://www.jstor.org/stable/3269343>.
- URTON, Gary
2004 *Historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los Inkas*: Cuzco: CBC.
- WACHTEL, Nathan
1973 La visión de los vencidos: La conquista española en el folklore. En Juan M. Ossio A. (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, pp. 37-81.
- XEREZ, Francisco
[1534] *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Cuzco: CBC. También en: <http://www.bartolomedelascasas.es/paginas/jerez3.htm>.
- YAMAGUCHI, Masao
1977 Kingship, Theatricality, and Marginal Reality in Japan. En Ravindra K. Jain (ed.), *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition*, Filadelfia: ISHI, pp. 151-179.
- ZUIDEMA, R. T.
1964 *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas*. Leiden: Ed. Brill.
1989 Mito e historia en el antiguo Perú. En *Reyes y guerreros*. Lima: FOMCIENCIAS, pp. 219-255.
1995 *El sistema de los ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
2010 *El calendario inca*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.