



Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima-Perú  
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11  
Telefax: 330-7405  
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

*Derechos reservados*

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

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)  
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru  
Primera edición, diciembre de 2002

*Fotografía de solapa*

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

*Fotografías de carátula*

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú  
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,  
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.  
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./  
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--  
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/  
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/  
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/  
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/  
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/  
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

## El *Sapan Inka* como rey sagrado

---

### Interpretación económica del estado del Tahuantinsuyo

John Murra señala que Heinrich Cunow fue el primero que puso los materiales sobre los incas en un contexto etnográfico, y que su énfasis sigue siendo fundamental para todos los estudios sobre ellos (Murra 1967: 340). Ciertamente han aparecido muchos estudios sociológicos después de Cunow, y gracias a ellos hoy tenemos conocimientos más científicos y elaborados del estado del Tahuantinsuyo, algo diferentes de las imágenes evocadas por Marmontel, Kotzebue, Sheridan, y otros.

En el desarrollo de los estudios sobre los incas, merece mención especial el importante papel desempeñado por los conceptos económicos de la escuela sustantivista, tales como la reciprocidad o la redistribución. En sus estudios, Murra tiene muy en cuenta estos conceptos. Pero parecería que, en relación a su comprensión y aplicación en el contexto de los Andes, él debe más a la lectura de la etnografía de los reinos africanos realizadas por los antropólogos británicos que a las propuestas de Karl Polanyi. Tanto el Tahuantinsuyo como los reinos africanos pertenecen a la categoría de los estados llamados “tradicionales”, cuya composición y funcionamiento obedecían a principios distintos de los que rigen en el estado moderno.

En su obra magna sobre el Tahuantinsuyo publicada en 1988, María Rostrowski explica la formación del estado inca básicamente aprovechando el concepto de reciprocidad. De acuerdo con las ideas de Murra, supone dos niveles en ella: uno de las comunidades campesinas y otro estatal. Los incas naturalmente recurrían a medidas de fuerza si, por ejemplo, un cacique se oponía con las armas, resistiéndose a su avance. Pero en la mayoría de los casos el sistema de reciprocidad sirvió para evitar los enfrentamientos militares: los incas pudieron extender su control político siendo “dadivosos” con sus sometidos. Sin embargo, el estado se veía presionado a conceder continuas dádivas tanto a los señores de diversas categorías como a los innumerables jefes militares. Además, las donaciones a las *panacas*, el costo del sostenimiento de los ejércitos en campaña, la satisfacción de los requerimientos de los sacerdotes de santuarios y huacas, y los gastos administrativos constituían exigencias inevitables en la organización del estado. Para responder a

## El *Sapan Inka* como rey sagrado

---

### Interpretación económica del estado del Tahuantinsuyo

John Murra señala que Heinrich Cunow fue el primero que puso los materiales sobre los incas en un contexto etnográfico, y que su énfasis sigue siendo fundamental para todos los estudios sobre ellos (Murra 1967: 340). Ciertamente han aparecido muchos estudios sociológicos después de Cunow, y gracias a ellos hoy tenemos conocimientos más científicos y elaborados del estado del Tahuantinsuyo, algo diferentes de las imágenes evocadas por Marmontel, Kotzebue, Sheridan, y otros.

En el desarrollo de los estudios sobre los incas, merece mención especial el importante papel desempeñado por los conceptos económicos de la escuela sustantivista, tales como la reciprocidad o la redistribución. En sus estudios, Murra tiene muy en cuenta estos conceptos. Pero parecería que, en relación a su comprensión y aplicación en el contexto de los Andes, él debe más a la lectura de la etnografía de los reinos africanos realizadas por los antropólogos británicos que a las propuestas de Karl Polanyi. Tanto el Tahuantinsuyo como los reinos africanos pertenecen a la categoría de los estados llamados “tradicionales”, cuya composición y funcionamiento obedecían a principios distintos de los que rigen en el estado moderno.

En su obra magna sobre el Tahuantinsuyo publicada en 1988, María Rostrowski explica la formación del estado inca básicamente aprovechando el concepto de reciprocidad. De acuerdo con las ideas de Murra, supone dos niveles en ella: uno de las comunidades campesinas y otro estatal. Los incas naturalmente recurrían a medidas de fuerza si, por ejemplo, un cacique se oponía con las armas, resistiéndose a su avance. Pero en la mayoría de los casos el sistema de reciprocidad sirvió para evitar los enfrentamientos militares: los incas pudieron extender su control político siendo “dadivosos” con sus sometidos. Sin embargo, el estado se veía presionado a conceder continuas dádivas tanto a los señores de diversas categorías como a los innumerables jefes militares. Además, las donaciones a las *panacas*, el costo del sostenimiento de los ejércitos en campaña, la satisfacción de los requerimientos de los sacerdotes de santuarios y huacas, y los gastos administrativos constituían exigencias inevitables en la organización del estado. Para responder a

tantas y tremendas demandas, el *Sapan Inka* se veía forzado a buscar la solución en nuevas conquistas, procurando de este modo aumentar la producción mediante el empleo masivo de los *mitmaq* y *yana* que trabajaban en las tierras estatales. En fin, el Tahuantinsuyo como estado fundaba su precaria base en un sistema de reciprocidad, hecho que generaba una integración nacional de carácter débil. “La hegemonía inca no intentó anular la existencia de los grandes señoríos étnicos porque sus estructuras socioeconómicas se apoyaban en ellos” (Rostworowski 1999: 312).

En cuanto a la integración estatal el Tahuantinsuyo, según dice Rostworowski, se caracterizaba por la carencia de una cohesión definitiva, siendo la implantación de una misma lengua en todos sus territorios la única medida implementada por la corona. La intención era facilitar el trato y la administración, aunque “no podemos decir si en el intento existió una idea de cohesión” (Rostworowski 1999: 312).

### El estado tradicional

En el ámbito de las ciencias sociales hay un sinnúmero de definiciones del estado. La definición sociológica más famosa sería la de Max Weber, quien sostiene que lo que constituye la esencia del estado es la monopolización de la coerción física legitimada (Weber 1972: 29). Se trata del estado moderno porque, como señala el antropólogo Robert Carneiro, en los estados llamados tradicionales una persona o un grupo pueden tomar medidas personales violentas en ciertas circunstancias, como por ejemplo en los casos de la represión de crímenes o de la venganza. Carneiro define al estado como una unidad política autónoma que comprende diversas comunidades dentro de su territorio y tiene un gobierno centralizado con el poder que le permite movilizar una fuerza de trabajo para emprender guerras y obras públicas, tasar y recaudar impuestos, así como también decretar y hacer cumplir las leyes (Carneiro 1981: 69).

Un aspecto muy característico del estado tradicional es que el régimen que quiere mantener las tres funciones arriba mencionadas no necesariamente cuenta sólo con la coerción física o la violencia para lograr sus objetivos. El sistema de reciprocidad desempeña un papel fundamental en su integración y funcionamiento, como vemos en los casos descritos en la etnografía de África, Asia y la América antigua. Otro elemento muy importante es la autoridad de carácter religioso que la clase dominante posee. Es decir, a lo largo de la historia muchos estados han sido gobernados tanto mediante la fuerza coercitiva como por la autoridad espiritual y religiosa, esta última representada generalmente por un rey divinizado y un sistema elaborado de religión estatal, provisto de un panteón de deidades omnipotentes.

En muchas sociedades tradicionales, el señor o rey constituía el eje del universo. El equilibrio y orden del mundo y del reino dependían de él. Tenía la responsabilidad de garantizar la buena cosecha, el éxito en las guerras y otras actividades centrales para la prosperidad y el bienestar estatal. “El carácter sagrado de la posición del soberano es el componente más importante de su liderazgo” (Claessen y Skalník, eds., 1978: 639). Es el rey sagrado quien asegura el orden social y político. Acerca del *kabaka* (el monarca) del reino africano de Baganda, Benjamin C. Ray dice:

“El kabaka... era la fuente de todas las fuerzas, prestigio, legitimidad, orden político y riqueza material. Era comandante en jefe, juez supremo, distribuidor del botín de guerras (esclavos y vacas) y tributos, director del nombramiento de jefes en la mayoría de los casos, recaudador principal de impuestos, dueño de todas las tierras y la persona más rica en el reino; en fin, la fuente de todas las cosas vitales para Baganda” (Ray 1991: 204; traducción mía).

Cuando el rey fallecía, la realeza se derrumbaba y el estado caía en el caos hasta que su sucesor era elegido e instalado en el trono. Sería errado insistir en la aplicación de conceptos occidentales como la primogenitura o el mayorazgo al caso de la sucesión en un estado tradicional. Para restablecer el orden y la estabilidad del estado, los grupos de la elite se enfrentaban y al final de la disputa el nominado debía mostrar su habilidad en el desempeño de sus tareas. Según las palabras de un informante bagandano, el reino siempre es conquistado, no se sucede (Ray 1991: 82). De igual modo, Liliana Regalado Hurtado usa el término “reconquista” para referirse a la sucesión andina (Regalado 1996a: 82).

En Baganda del siglo XIX, el medio más importante para mantener el carisma del rey era su poder sobre el destino de sus súbditos. El *kabaka* era la fuente de la justicia y el orden, y al mismo tiempo era el ejecutor de la ley. El rey también podía recurrir a la pena capital —que era común como método para mantener el orden social— por razones puramente personales. Podía legítimamente darle muerte a cualquier persona que provocara su desagrado, por insignificante que fuera la ofensa. El rey era la ley misma. Se consideraba que el *kabaka* tenía poder absoluto sobre la vida y la muerte de todas las cosas vivas. Un rey a veces llegaba a casos extremos, como condenar a sus mujeres por haber tosido cuando él estaba comiendo (Ray 1991: 172; Roscoe 1911: Cap. VII). Este singular episodio nos hace recordar el comportamiento de Atahualpa en Cajamarca, cuando le pidió a Hernando de Soto que corriese a caballo por el patio donde el Inca se encontraba. “Un escuadrón de gente, viendo venir el caballo hacia ellos, se retrujo hacia atrás; lo cual, los que se hicieron pagaron aquella noche con las vidas; porque Atabalica los mandó matar, porque habían mostrado el temor” (Estete 1918: 322 [1535]).

### El *Sapan Inka* sagrado

Atahualpa es el único *Sapan Inka* del cual tenemos informaciones directas a través de los cronistas de la época de la invasión española. La imagen que surge de él en las descripciones de los conquistadores no es en realidad la de un redistribuidor benévolo que responde en forma recíproca al servicio de sus súbditos, sino más bien la de un déspota con muchos de los rasgos característicos del “rey sagrado”.

Desde que fuera planteado por James George Frazer, el tema del rey sagrado ha sido muy discutido por los antropólogos e historiadores (Feeley-Harley 1985). En 1944, el estudioso sueco Tor Irstam hizo un estudio minucioso analizando exhaustivamente los documentos y registros de Baganda, presentando a su rey como el arquetipo de la institución de la realeza sagrada o divina (Irstam 1944). En este modelo, el rey aparece descrito como una figura hierática investida de divinidad, cuya tarea no es gobernar sino asegurar mágicamente la fertilidad de sus tierras y pueblos. Esta interpretación, sin embargo, fue objeto de numerosas críticas. Los

reyes observados por los viajeros y misioneros occidentales eran con frecuencia jefes temidos pertenecientes a la burocracia militar, soberanos con mucha autoridad política. Este contraste patente entre la implicación mística sugerida por el elaborado ritual real y los aspectos sumamente seculares de su investidura, constituye uno de los problemas centrales de Ganda (Wrigley 1996:17). A pesar de todo, cabe reconocer que muchos de los planteamientos presentados por Frazer e Irstam siguen vigentes en nuestro análisis del rey del Tahuantinsuyo.

Por ejemplo, según lo que dice Frazer, el rey sagrado está rodeado de muchos tabúes (Frazer 1986: 206 y sigts.).

“Se considera su persona... a modo de centro dinámico del universo, del que irradian las líneas de fuerza en todas direcciones del ciclo, de tal modo que un movimiento de su cabeza o el solivio de su mano afecta al instante y puede alterar seriamente alguna parte de la naturaleza. Él es el punto de apoyo del cual depende el equilibrio mundial, y la menor irregularidad por su parte puede deshacer dicho equilibrio. Por lo tanto, debe tenerse sumo cuidado por él, y también él mismo, su vida entera, hasta el mínimo detalle, ha de ser regulada para que ningún acto suyo, voluntario o involuntario, puede desquiciar o destruir el orden establecido de la naturaleza” (Frazer 1986: 207).

Frazer menciona que al rey sagrado no se le permitía tocar el suelo directamente. Siempre era cargado en un palanquín o llevado en andas. “Era considerado como un dios a quien la tierra no tenía méritos para sostener... Los oficiales que llevaban su palanquín al hombro eran miembros de las familias más distinguidas” (Frazer 1986: 209). En Cajamarca, los españoles vieron a Atahualpa sentado en una silla y “andando en una litera muy rica”, mientras “los más principales caciques le traían en los hombros” (Pedro Pizarro 1978: 208 [1571]). Franklin Pease, refiriéndose a los estudios de José Martínez Cereceda, hace hincapié en el hecho de que llevar en andas a la autoridad respondía a la necesidad de aislarla del contexto, “pues el contacto de su poder podía ser funesto” (Pease 1990a: 19). Además, Martínez Cereceda sostiene que las andas y las tianas son dos emblemas que sugieren una cierta asociación debido a que ambas implican el repose, la negación de la acción. La acción, es decir, el caminar, implicaría el caos, el desorden. El que es sagrado no puede o no debe caminar (Martínez Cereceda 1995: 159). En este sentido es significativo también el informe de Miguel de Estete, quien nos cuenta que en Cajamarca el *Sapan Inka* Atahualpa estaba “vestid[a] su persona muy ricamente, con su corona en su cabeza, y en su cuello un collar de esmeraldas grandes; y sentado en la litera, en una silla muy pequeña, con un cojín muy rico” (Estete 1918: 323 [1535]).

El rey sagrado es intocable. Su temible santidad conduce, naturalmente, a la prohibición del contacto con su persona (Frazer 1986: 267). Nadie puede tocarlo, nadie puede mirarlo cara a cara o hablarle directamente. Los súbditos que eran recibidos en audiencia siempre debían postrarse ante él, mirando el suelo, y andar a gatas para acercarse, a veces temblando. Los conquistadores, al momento de su primer contacto con Atahualpa, se dieron cuenta de que sus ojos estaban “puestos en tierra, sin los alzar a mirar a ninguna parte, y que no habló con los españoles, sino un principal suyo respondía” (Xerez 1985: 106 [1534]). Pedro Pizarro relata

que encontró a Atahualpa “sentado en su duho, y una manta muy delgada rrala, que por ella uía, la qual tenían dos mugeres, una de un cabo y otra de otro, delante dél, que le tapaban, por que nadie le biese, que lo tenían de costumbre algunos destos señores no ser uistos de sus vasallos sino raras vezes” (Pedro Pizarro 1978: 33 [1571]).

“Si se considera la cabeza tan sagrada que no podía ni tocarse sin grave pecado”, dice Frazer, “obvio es decir que el corte del pelo fuese una operación difícil y delicada” (Frazer 1986: 276). El camino más sencillo para evitar los peligros del corte del pelo es simplemente no cortarlo. Frazer nos informa que el *mikado* (el emperador del antiguo Japón) llevaba su cabello largo, sin cortar. “Tal es la santidad que se achaca a todas las partes de su cuerpo que no se arriesga a cortarse el pelo, ni las barbas, ni las uñas” (Frazer 1986: 207). Otra forma de protección era conservar con sumo cuidado los restos de los cortes en algún lugar seguro. Se creía que en el pelo de una persona sagrada se conservaba su energía, la cual podía ser muy peligrosa para la gente ordinaria. Además, el pelo o las uñas separados y abandonados quedarían expuestos a caer en manos de enemigos mortales, que podrían realizar actos de hechicería para dañar a su dueño. En forma similar, Juan Ruiz de Arce describe que todos los cabellos de Atahualpa que se le caían por el vestido eran tomados por las mujeres, quienes los comían “porque era muy temeroso de hechizos y porque no lo hechizasen” (Ruiz de Arce 1933: 361 [1543]). El mismo cronista cuenta, además, que Atahualpa “no escopia en el suelo quando gargajava, o escupia ponía una muger la mano y en ella escupia” (Ruiz de Arce 1933: 361 [1543]). No dice nada acerca de la disposición final de la saliva, pero Frazer menciona la existencia de escupideras que se usaban en algunos señoríos o reinos. Respecto a este tipo de tabúes, resulta muy interesante la siguiente información de Pedro Pizarro:

“El yndio me lleuó a un buhío donde auía gran cantidad de petacas... yo, preguntándole que qué tenían en aquellas petacas, me mostró algunas en que tenían todo aquello que Atahualpa auía tocado con sus manos y auía dexado después y bestidos que auía desechado: en unas los xunquillos que echauan delante los pies quando comía, y en otras los huesos de las carnes o aues que comía, y en otras los maslos de las maçorcas de maíz que auía tomado en sus manos; finalmente, todo aquello que él había tocado. Preguntéles que para qué tenían aquello allí. Respondiéronme que para quemarlo, porque cada año quemauan todo esto, porque lo que tocauan los señores y los hixos del sol se auía de quemar y hazerse çeniza y hecharlo por el ayre, que nadie auía de tocar a ello. Y en guarda esto [sic] estaua un prinçipal con yndios que lo guardauan y rrecoxían de las mugeres que le seruían” (Pedro Pizarro 1978: 68-69 [1571]).

Otra información digna de mención es la provista por Juan de Betanzos en su *Suma y narración de los Incas*. En ocasión de la muerte de Inca Yupanqui (Pachacútec), su hijo Túpac Inca Yupanqui mandó que se le hiciese una estatua de oro hecha a su semejanza,

“...y de las uñas y cabellos que en su vida se cortaba mandó que fuese hecho un bulto el cual ansi fue hecho en aquel pueblo do el cuerpo estaba y de allí trujeron este bulto en unas andas a la ciudad del Cuzco muy suntuosamente a las fiestas de la ciudad el cual bulto pusieron en las casas de Topa Ynga Yupangue y cuando ansí fiestas había en

la ciudad le sacaban a las tales fiestas con los demás bultos...” (Betanzos 1987: 149 [1551])

La misma actitud fue repetida cuando murieron Túpac Inca Yupanqui y su hermano Yamqui Yupanqui.

### Religión y estado

Los tres aspectos observados en el *Sapan Inka* Atahualpa, es decir, el de un señor que estaba por encima del sistema de reciprocidad estatal, el de un jefe cruel de la burocracia militar y el de un monarca sacralizado, son características comunes a los reyes y señores tradicionales de otras partes del mundo.

Ciertamente los Incas aprovecharon su propia religión para llevar a cabo su política expansionista. Puede ser razonable suponer que haya habido algún tipo de “reforma” religiosa por parte de las elites cuzqueñas. Cuando los incas comenzaron su expansión, tenían la necesidad de crear un sistema articulado, con los dioses supremos y unificadores por encima de la religión folklórica, organizada en torno a las numerosas huacas e ídolos locales. Sarmiento de Gamboa cuenta que el Inca Pachacútec ordenó que la imagen del Sol ocupara la posición central en el altar de Coricancha, con la representación de Viracocha a su derecha y la de Chuquiylla, el relámpago, a su izquierda (Sarmiento 1960 [1572: Cap. 31]). El Sol era considerado padre de los linajes reales y su culto llegó a ser la religión oficial del Tahuantinsuyo, justificadora de la dominación pan-andina cuzqueña.

El problema es hasta qué punto los incas lograron propagar esta religión estatal y hasta qué grado eso sirvió para la integración social y política del Tahuantinsuyo. En otras palabras, hasta dónde los grupos étnicos regionales reconocieron la autoridad del *Sapan Inka* como soberano divinizado.

Los grupos macroétnicos subyugados por los incas tenían su propia tradición religiosa milenaria. Pachacútec no adoptó una política represiva con respecto a ésta, sino que hizo trasladar las huacas importantes al Cuzco, además de otorgarles tierras, servidores, bienes, etc., quizás para apaciguar las resistencias. Los incas tampoco suprimieron el culto de las huacas y santuarios que estaban fuera del ámbito cuzqueño. Arqueológicamente es posible comprobar que ellos edificaron sus adoratorios y templos por todo su territorio, pero es muy difícil verificar si los misioneros cuzqueños se dedicaron sistemáticamente a predicar su religión en las diversas regiones andinas.

Una sugerencia que podemos encontrar en las crónicas españolas es la costumbre ritual que se celebraba durante las fiestas cuzqueñas del Cápac Raymi y la Situa. Se llevaba a cabo una especie de ceremonia de comunión: las mamaconas preparaban un pan mezclado con la sangre de llamas blancas sacrificadas. Este pan, denominado *yahuarsanco*, se distribuía no solamente entre los cuzqueños, sino también entre los forasteros. Quienes comían esos bocados se sentían identificados con el Sol y el Inca, su rey (Polo 1917: 18-19 [1571]). Dice José de Acosta:

“...además de comulgar... a todos los que habían venido de fuera, enviaban también de los dichos bollos a todas las huacas o santuarios, o ídolos forasteros de todo el reino, y estaban al mismo tiempo personas de todas partes para recibirlos, y les decían que el

sol les enviaba aquello en señal que quería que todos lo venerasen y honrasen; y también se enviaba algo a los caciques, por favor” (Acosta 1986: 361 [1590]).

No creemos que el *yahuarsanco* haya sido transportado hasta los confines del territorio incaico, pero si de alguna manera se pudieran bosquejar los alcances geográficos de esta comida ritual, sería posible identificar el ámbito del Tahuantinsuyo que los incas efectivamente lograron asimilar e integrar a la ideología y administración del Cuzco.

### El proceso de sucesión

El rey del estado tradicional deriva todos sus poderes de las ceremonias de sucesión que señalan su acceso al trono. A. M. Hocart analiza el proceso sucesorio de varias sociedades y define tentativamente veintiséis etapas que considera generales y aplicables a todas las sociedades tradicionales (Hocart 1927: Cap. 7). Por su parte Tor Irstam, en su análisis del proceso sucesorio de los reinos y señoríos del África, enumera veintisiete fases que podrían ocurrir en el curso de las ceremonias de coronación (Irstam 1944: 45 y sigts.). Ambas listas son útiles como referencias para el análisis del mismo proceso en el Tahuantinsuyo. Tanto Hocart como Irstam caracterizan las ceremonias de entronización como el proceso de muerte, renacimiento y adquisición del carácter divino. Y hay un momento crucial para esto. Es el periodo de retiro en que el aspirante al trono debe guardar un estado de silencio y tranquilidad absolutos.

No es un momento de descanso y holganza, sino de contemplación y concentración espiritual, a veces acompañado de actos rituales importantes. Irstam menciona unos veinticinco casos africanos donde el rey electo era obligado a pasar un período solitario que duraba varios días, en algunos casos hasta tres meses. Los incas tenían la misma costumbre: el *Sapan Inka* se retiraba para ayunar antes de asumir su puesto. Hay un testimonio español que señala que Manco Inca, preparándose para la ceremonia de sucesión en el Cuzco, “se fue a ayunar a una casa que estaba en un monte, habitación que labró su padre en otro tiempo, donde estuvo tres días” (Sancho 1962: 67 [1534]).

En el concepto del rey sagrado existe una contradicción: éste es la encarnación de la divinidad, una entidad sobrenatural, eterna e inmortal, mientras que el rey, como en el caso del *Sapan Inka*, que se consideraba hijo del Sol, es mortal. La momia sería la invención concebida para resolver este problema. Pero la momia no es nada sino una cobertura superficial. Los antiguos peruanos creía que el *Sapan Inka* resucitaría cuando regresara su espíritu a dicha “cáscara”. ¿Pero qué le ocurría al alma del Inca? ¿A dónde se iba?

Se sabe bien que en el antiguo Egipto existía una ideología muy parecida a la peruana en lo que respecta a su rey, el Faraón. Creían en la inmortalidad de éste en su condición de hijo del dios del Sol, y en consecuencia momificaban al Faraón difunto. Sin embargo, a diferencia de los antiguos peruanos, los egipcios tenían una idea muy clara acerca del destino del Faraón después de su muerte. Él era la encarnación de Horus, el dios solar. Cuando moría se transformaba en Osiris, el dios de los muertos. Los antiguos egipcios creían que cada individuo, sus dioses inclusive,

poseía una esencia espiritual llamada *ka*. Para convertirse en el verdadero Faraón, el elegido debía recibir ese *ka* de su antecesor, ahora convertido en el dios Osiris. Debía realizarse la transferencia del *ka* entre Horus y Osiris. Esto ocurría mediante el abrazo de ambos dioses. En una etapa de las ceremonias de sucesión, había un momento muy solemne y sosegado en el cual el Faraón electo se ponía un adorno llamado *qeni*, que se creía contenía el *ka* de Osiris. De esta manera se cumplía el abrazo entre Horus y Osiris, es decir, entre el Faraón difunto y el nuevo, dando a éste la legitimidad para gobernar como soberano de Egipto (Frankfort 1948: 133).

Para los reinos de la región de África oriental hay un número considerable de registros etnográficos del mismo carácter. Un caso famoso es el del rey divino de Shilluk, del que E.E. Evans-Pritchard elaboró una interpretación sumamente aguda. En este caso, el que debía ser transferido era el espíritu de Nyikang, fundador del reino de Shilluk. Se creía que cada soberano del reino poseía el espíritu de Nyikang, que salía del cuerpo del rey en el momento de su fallecimiento, y regresaba a una imagen de sí mismo ubicada en un santuario en la parte norte del país. Luego se representaba un drama, en el cual se producía una confrontación simulada entre un grupo que representaba la mitad septentrional del país, dirigida por la imagen de Nyikang, y otro que representaba la mitad meridional dirigida por el rey electo. El grupo de Nyikang ganaba y su imagen era puesta en la silla sagrada real. Cuando el nuevo rey reconocía la derrota, la imagen de Nyikang era retirada y el rey se sentaba en su lugar, recibiendo así el espíritu del héroe-fundador, Nyikang. Finalmente, el nuevo rey debía retirarse a una aldea por todo un mes, durante el cual profundizaba su contemplación sobre el espíritu de Nyikang (Irtam 1944: 62). “Lo que cuenta es la realeza. El rey no es sino un receptáculo”, dice Evans-Pritchard (1962: 81 y sigs.).

En el reino de Baganda también se llevaban a cabo una serie de rituales durante la ceremonia de coronación, en los que se producía la transferencia del espíritu sagrado del rey. En este caso, lo que importaba era el espíritu de Budo. El nuevo rey visitaba la colina de Budo y allí, en el santuario de Lumansi, debía pasar un periodo de reclusión durante el cual observaba fijamente el cordón umbilical de Budo, apropiándose de este modo de su potencia (Irtam 1944: 62).

Es interesante comprobar que en el antiguo Japón hubo la misma idea acerca de la sucesión imperial. El antiguo emperador del Japón era considerado un dios encarnado. Cuando el nuevo emperador asumía su puesto tenía que pasar por un proceso ritual llamado *daijyo-sai*, durante el cual debía ingresar en un santuario específicamente construido para dicha ocasión, ponerse en una cama y asumir una postura perfectamente inmóvil durante algún tiempo. En ese lapso, el espíritu sagrado imperial entraba en el cuerpo del nuevo emperador, quien incorporaba a la Diosa del Sol, Amaterasu, la antepasada de la dinastía imperial. “El cuerpo del emperador es un receptáculo”, dice el folklorista Origuchi Shinobu. “El emperador es mortal. Pero su espíritu se mantiene en una continuidad. De manera que la identidad del emperador se conserva a pesar de su muerte, cuando su sucesor recibe a este espíritu” (Origuchi 1975 [1928]). Resulta interesante que este rito todavía se observa hoy en día: se llevó a cabo en la ocasión de entronización del actual emperador Akihito, en 1990.

El Tahuantinsuyo era un reino gobernado por un rey sagrado que muestra muchas afinidades con las características de los soberanos en los estados tradicionales de otras partes del mundo. Considerando la extrema divinidad de que gozaba el *Sapan Inka*, no sería impropio suponer la existencia de alguna ideología coherente que los incas mantenían a través de la sucesión, algo semejante a lo observado en Egipto, los reinos africanos y el Japón antiguo. ¿Existía la idea de la transferencia del espíritu sagrado de los antecesores? ¿Hubo algún rito implicado en el proceso de sucesión que tenía algo que ver con esta idea? ¿En qué se basaba el concepto incaico de divinidad? ¿Qué papel desempeñaba el semidios Manco Cápac, fundador de la dinastía, en la ceremonia de sucesión? Estas son algunas de las cuestiones que surgen de nuestra presente reflexión y que, entendemos, sería importante profundizar en investigaciones futuras.

## Bibliografía

### *Fuentes impresas*

Acosta 1986 [1590].  
 Betanzos 1987 [1551].  
 Estete 1918 [1535].  
 Pizarro 1978 [1571].  
 Polo de Ondegardo 1917 [1571].  
 Ruiz de Arce 1933 [1543].  
 Sancho 1962 [1534].  
 Sarmiento de Gamboa 1960 [1572].  
 Xerez 1985 [1534].

### *Fuentes secundarias*

Carneiro 1981.  
 Claessen y Skalnik, eds., 1978.  
 Cunow 1896.  
 Evans-Pritchard 1962.  
 Feeley-Harley 1985.

Frankfort 1948.  
 Frazer 1986.  
 Hocart 1927.  
 Irtam 1944.  
 Martínez Cereceda 1995.  
 Murra 1967.  
 Origuchi 1995 [1928].  
 Pease G.Y. 1990a.  
 Ray 1991.  
 Regalado de Hurtado 1996a.  
 Roscoe 1911.  
 Rostworowski de Diez Canseco 1999a  
 [1988].  
 Weber 1972.  
 Wrigley 1996.