

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/

Los tres rostros del Inca¹

*A garland gay we bring you here
And at your door we stand
It is a sprout well budded out
The work of Our Lord's hand.*
Canción tradicional, versión de
Loreena McKenitt

1. Un desencuentro interdisciplinario

En los últimos treinta años, la imagen que teníamos de la historia peruana ha experimentado una serie de transformaciones radicales que la han cambiado por completo. Gracias a la explosión de investigaciones en distintas áreas, hoy tenemos una imagen no sólo más completa sino también sumamente distinta de aquella con la que se contaba a, digamos, inicios de la década de 1980. Posiblemente el área en donde este proceso se ha dado con mayor fuerza es en el estudio del mundo precolombino y las sociedades que vivieron el contacto inicial con los invasores hispanos. Así tenemos que gracias a los esfuerzos de arqueólogos, historiadores, antropólogos y etnohistoriadores, nuestros conocimientos de la sociedad andina precolonial se han transformado casi por completo.

Esta transformación indudablemente se debió a la confluencia de múltiples enfoques que permitió ver materiales viejos (y nuevos) bajo una nueva luz. Pero esta forma de progresar tuvo su costo, principalmente debido a que en lugar de un enfoque realmente interdisciplinario, en el cual lo que prima es el diálogo, lo que se ha dado es, más bien, una yuxtaposición de lecturas sin que las diversas disciplinas se comuniquen entre sí, más allá de los acostumbrados intercambios personales de información. Tenemos así que demasiados antropólogos y etnohistoriadores usan las fuentes históricas como si éstas fuesen simples informes etnográficos, sin pres-

1 Deseo agradecer los comentarios de Marco Curatola, Susan Ramírez, Fanni Muñoz, Henrique Urbano, Gary Urton y Tom Zuidema, y la presencia, dilemática pero divertida y estimulante, de Lorena Toledo Valdez. Agradezco a Mariana Mould de Pease haber absuelto mis dudas sobre la pertinencia de presentar esta contribución.

tar ninguna atención al pedido cada vez más fuerte de los historiadores de que se respete la cronología y el lenguaje de las fuentes escritas. Y estos últimos, por su parte, proceden sin importarles en lo más mínimo lo que, por ejemplo, los arqueólogos (y los lingüistas, dicho sea de paso) hacen o dicen, mientras que repiten acríticamente lo que los antropólogos afirman. Tenemos así que el típico estudio de historia no incluye una sola referencia al trabajo arqueológico, mientras que del otro lado la historia aparece sólo en la bibliografía, como una lista de crónicas y demás fuentes escritas usadas.

Este divorcio resulta especialmente desafortunado en el caso de la historia y la arqueología. En el primer caso, al ignorar simple y llanamente todo lo que los arqueólogos hacen nos quedamos con un momento congelado en el tiempo, sin profundidad temporal alguna y sin forma de poder comprobar lo que creemos encontrar en los documentos. En el caso de la arqueología las cosas son más difíciles debido a la ausencia de fuentes escritas. Y es que por mucho que se excave e interprete, hay un límite a lo que un objeto nos puede decir. Una pieza cerámica puede revelar mucha información sobre los conocimientos tecnológicos de quienes la fabricaron y parte de lo que pensaban; incluso podría decir bastante sobre sus creencias si está decorada con imágenes figurativas, pero todo esto siempre será muy poco al lado de lo que una fuente escrita podría decirnos. El estudio iconográfico más sofisticado jamás podrá darnos ni siquiera la décima parte de lo que nos cuenta el manuscrito anónimo de Huarochiri.²

Tenemos, así, dos problemas. En primer lugar, los arqueólogos se ven obligados a depender excesivamente de las analogías etnográficas o de fuentes demasiado tardías, con lo cual constantemente están en peligro de cometer una serie de anacronismos ya que, a fin de cuentas, lo que están haciendo es coger elementos descontextualizados que se hallan al principio y al final de una cadena y asumir una continuidad no demostrada (por ejemplo, Donnan 1978; Donnan y McClelland 1979; una crítica de este enfoque formulada por un arqueólogo aparece en Isbell 1995). Pero de ese modo es posible demostrar cualquier cosa.

El segundo problema es que las fuentes coloniales suelen ser empleadas de forma totalmente acrítica.³ En general, se suele tratar a los escritos coloniales como una fuente de datos positivos a usar sin problema alguno para dar algo más de sustancia a la interpretación arqueológica. Ello es comprensible. Dada la ausencia de escritura antes señalada, las pocas fuentes con las que contamos son peinadas ansiosamente para extraerles el máximo de información posible. Pero sucede, en pri-

2 Sin embargo, véanse los fascinantes estudios de Kaulicke (2000 y en este volumen), Makowski (1994, 1996, 1997 y en este volumen) o Makowski, Amaro y Eléspuru (1994), y el de Heather Lechtman (en este volumen).

3 A veces prima una excesiva confianza en las versiones impresas, lo cual puede llevar a interpretaciones erradas. Alan Kolata (1993: 7; traducción mía), por ejemplo, sostiene que el mito de los Viracochas (en la versión de Cristóbal de Molina, el cuzqueño) muestra a “dos héroes culturales que son la pareja primordial masculina-femenina e hijos de Viracocha”. Según él, ella se habría llamado “Ymay Mama Viracocha”. El problema aquí es que esto *no* aparece en dicha crónica. Lo que sucede es que Kolata utilizó la edición incluida en la colección publicada por Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, que si por algo es famosa es precisamente por sus múltiples erratas. El nombre correcto de este dios era *Imaymana*.

mer lugar, que la muestra con la que contamos no sólo nos permite ver apenas una parte muy pequeña de lo que alguna vez hubo, sino que además esta imagen es bastante sesgada, ya que la mayoría de ellas se refieren sólo al Cuzco y al estado inca. Raras, en realidad, son las que nos hablan de regiones alejadas de la capital imperial. De ahí que las pocas que nos describen casos distintos son literalmente hechas pedazos para que revelen todo. Ese ha sido el destino de, por ejemplo, las crónicas de don Felipe Guamán Poma de Ayala y Joan de Santa Cruz Pachacuti, para no citar sino a dos de las que más han sufrido esto. Igual cosa ha sucedido con la obra del padre Miguel Cabello Valboa, la *Miscelánea antártica* (1951).

2. La lectura arqueológica de Cabello de Valboa

Es muy poco lo que se ha dicho sobre la vida y obra de Cabello desde que Philip Ainsworth Means se ocupara de él en su clásica *Biblioteca Andina* (1928). Mucho, en cambio, es lo que se ha discutido en torno a un capítulo de su crónica, en donde encontramos una brevísima relación (tercera parte, capítulo 17) del origen e historia de las dinastías gobernantes de Lambayeque. No es la única fuente que nos habla de los reyes de la costa norte, pero sí la más rica.⁴ Ello explica por qué motivo diversos investigadores han intentado correlacionar la información contenida en éste y otros documentos con los hallazgos arqueológicos (por ejemplo, Kosok 1965; Trimborn 1979), o por lo menos fechar las leyendas (por ejemplo, Donnan 1978). Esta tendencia culminó con el simposio organizado por Dumbarton Oaks en 1985, que en palabras de Michael E. Moseley (1990: 2-3; traducción mía), uno de sus coordinadores, buscaba entre otras cosas

“examinar las posibles concordancias arqueológicas y etnohistóricas que podrían ser útiles para distinguir entre lo que habrían sido las incidencias e instituciones de la historia verdadera, y la pseudohistoria reflexiva y potencialmente distorsionada de las dinastías reales que gobernaron la costa norte durante el milenio que antecedió al arribo de Pizarro”.

Sin duda se trata de un objetivo válido en sí mismo, pero; los problemas surgen a la hora de evaluar los materiales con los que contamos. Dice mucho que los participantes se dividieron en dos bandos; en general, de un lado estaban quienes pensaban que sí era posible establecer correlaciones y distinguir lo real de lo legendario (los arqueólogos), y del otro quienes sostenían que ello no era posible (los etnohistoriadores), con algunos participantes a mitad de camino entre una u otra posición (Shimada). Con todo, los resultados alcanzados no fueron precisamente halagadores, ya que salvo por la posible correlación que Conrad establece entre el general chimú Pacatnamú y el yacimiento arqueológico conocido como Farfán (aunque la historicidad de dicho general sigue siendo bastante endeble), no hubo cómo demostrar nada ni a favor ni en contra del objetivo arriba citado. No sorprende por ello que Donnan (1990: 271; traducción mía) haya titulado a su ponencia “Una

4 Las otras fuentes más importantes son la crónica del padre Calancha (1974-81 [1638]), la *Historia anónima* de 1604 (publicada por el Padre Vargas Ugarte en 1936), y la gramática del Padre Carrera (1939 [1644]). Véase también, en Ramírez (1995), la historia tardía del valle de Chicama.

evaluación [*assessment*] de la validez de la dinastía Naymlap”, en la cual su paradójica conclusión era que

“debe afirmarse que este informe en modo alguno debe ser entendido como un intento de probar la validez de la dinastía... Con las evidencias actuales, semejante prueba es virtualmente imposible. Sin embargo, es también el caso que dadas dichas evidencias, resulta imposible demostrar que la historia de Naymlap es mítica”.

Sin duda Donnan tiene razón. Podemos, por ello, conservar los nombres de Naymlap, Pacatnamú o Fonga Sigde como útiles nombres convencionales con las cuales etiquetar al curaca desconocido X y a los principales Y y Z. Aún así, las correlaciones que se puedan establecer entre el relato de Cabello y las excavaciones van a ser sumamente pobres porque no tenemos sino un fragmento, el esqueleto, digamos, de un mito que alguna vez fue mucho más rico. Pero un mito no se preocupa por la verdad fáctica. Ciertamente tiene que incluir cosas conocidas para el pueblo que cree en él, pues de lo contrario sería ininteligible y por ello fue posible, como señala Sherbondy (1982b: 4), usarlos en el Antiguo Oriente para ubicar un antiguo canal de regadío, o reconstruir cómo fue el mundo de Odiseo (Finley 1980). Sin embargo, eso se pudo hacer porque en estos casos se trataba de tradiciones escritas por los mismos pueblos que creían en ellas, y por lo tanto estaban más completas que aquellas con las que contamos. Pero por el motivo arriba señalado, no podemos ni siquiera confiar del todo en los detalles. Es algo que los antiguos sabían muy bien. Ya en el siglo III a.C., Eratóstenes afirmó algo irónicamente que se encontraría “el escenario de los viajes de Odiseo cuando encuentres al zapatero remendón que cosió la bolsa de los vientos” (citado en Finley 1980: 33; traducción mía).

3. Hacia una relectura de las crónicas

Si sumamos la pobreza de la información recopilada con la forma despreocupada en que los mitos usan la información fáctica, es bien poco lo que nos queda del enfoque historicista que hasta ahora ha primado. ¿Es, entonces, posible ver a los mitos como enunciados estructurales que expresan la forma en que una sociedad se piensa a sí misma? Sin duda que sí, mas para ello debemos estar plenamente seguros de que la información que manejamos procede efectivamente de dicha sociedad. En el caso andino, ésta es una cuestión que jamás ha sido zanjada de forma satisfactoria. Por lo general, todos los investigadores deploran la forma tan sesgada e incompleta en que los cronistas registraron lo que vieron, pero a renglón seguido los usan sin detenerse a considerar cómo fue que lo hicieron. De este modo obvian el simple hecho de que un observador no preparado (pero también los entrenados) siempre va a adecuar lo que ve al mundo que le es familiar. Podría entonces argumentarse que el énfasis incaico en el orden y el buen gobierno es simplemente algo introducido por los cronistas, preocupados como estaban por el orden, las jerarquías y los monarcas. Pero no se trata de una deformación intencional, ni tampoco únicamente de estereotipos, como se suele decir (por ejemplo, Pease 1995a). Sucede que, en primer lugar, a los cronistas la verdad fáctica en general les importaba tan poco como a quienes narraban los mitos. Lo que ellos hacían era preparar dis-

cursos retóricos en donde lo principal no era una demostración en función a un mundo real sino más bien convencer a un público. Es en ese sentido, y no otro, que se deben entender las “protestaciones de verdad” que todo cronista que se respete hacía.⁵ Y en segundo lugar, nos encontramos frente a un lenguaje determinado. En él, todo el cosmos era, como es sabido, conceptualizado como la expresión de un orden divino estructurado en forma de cadena —la célebre cadena del ser— alrededor de una serie de planos —el macrocosmos y el microcosmos—, en donde el cambio no podía (no debía) darse jamás, lo que no impedía que este orden fuera potencialmente reversible gracias al demonio (véase Tillyard 1982; Lovejoy 1964). Ésta es la plantilla que estructura a todas las crónicas, e incluso a *toda* la documentación del periodo virreinal. Por ello, antes de siquiera intentar extraer cualquier información de una crónica que vaya más allá de cosas tan simples como nombres o lugares, debemos primero ver cómo se manifiesta dicha plantilla en el documento en cuestión.

Ahora bien, hay quienes piensan que si tengo razón, ello significa que debemos abandonar sin más el estudio del mundo precolombino a través de las fuentes escritas, ya que la información contenida en cualquier fuente que tomemos estará inevitablemente deformada.⁶ Es una perspectiva demasiado pesimista. Incluso en las crónicas donde esta plantilla es más visible, como las de Acosta, Calancha o Cobo, podemos siempre encontrar cosas que no encajan con ella y que por lo mismo llaman la atención. Estas “anomalías” o “partes más oscuras” son precisamente aquellas en donde lo “andino” se encuentra casi con toda seguridad (Ginzburg 1982, 1992, 1999; Darnton 1994) y por lo tanto son la puerta de entrada más accesible al mundo precolombino. Ahora deseo mostrar esto examinando brevemente una de ellas, que nos permitirá atisbar parte de cómo era que los incas entendían al Inca: el mito de Fempellec.

4. Una anomalía: el mito de Fempellec

Sobre este personaje, Cabello (1951: 328-29) nos dice lo siguiente:

“Sucedióle [a Acunta] en el Señorío Fempellec, este fue el ultimo y mas desdichado de esta generación porque puso su pensamiento en mudar á otra parte aquella Guaca ó Ydolo que dejamos dicho auer puesto Naymlap en el asiento de Choc [sic.-J.F.E.], y andando provando este intento no pudo salir con el, y a desora se le aparecio el Demonio en forma y figura de una hermosa muger, y tanta fue la falacia de el Demonio, y tan poca la continencia de el Femllep [sic.-J.F.E.], que durmio con ella segun se dice, y que acabado de perpetuar ayuntamiento tan nefando comenzo a llover (cosa que ja-

- 5 Sin duda estoy llevando las cosas al extremo. No pretendo decir que a los cronistas no les interesaba en lo más mínimo la verdad, tal como nosotros la entendemos. Ciertamente no es ese el caso de Cieza, quien me parece es el único cronista realmente ‘moderno’. En realidad, aquí cabría distinguir entre las crónicas propiamente dichas y los informes burocráticos. Es cierto que en ambos casos siempre había un componente retórico, pero éste era mucho menor en el segundo.
- 6 Ana Sánchez es de esta opinión, por ejemplo. No está demás recordar que al presentar un estudio sobre crónicas en el Taller de Historia de CENDOC Mujer en 2000, uno de los asistentes sostuvo que esta propuesta le parecía interesante pero “demasiado peligrosa” porque nos dejaba sin posibilidad alguna de conocer la historia incaica.

más auian visto en estos llanos) y duro este diluvio treinta días á los cuales subcedio un año de mucha esterilidad, y hambre: pues como á los Sacerdotes de sus Ydolos (y demas principales) les fuesse notorio el grave delito cometido por su Señor entendieron ser pena correspondiente á su culpa la que su Pueblo padecia, con hambres pluvias, y necesidades: y por tomar de el venganzas (olvidados de la fidelidad de vasallos) lo prendieron y atadas las manos, y pies, lo hecharon en el profundo de el mar, y con el se acabo la linea y descendencia de los Señores, naturales del Valle de Lambayeque ansi llamado por aquella Guaca (o Ydolo) que Naymlap trujo consigo a quien llamauan Yampallec”.

Este fragmento ha sido utilizado insistentemente como una posible expresión simbólica de uno de los tantos fenómenos del Niño que habrían azotado la costa norte. No niego esta posibilidad. Pero como ha señalado Zuidema (1990b: 500), podemos encontrar historias semejantes en diversos lugares. De hecho, este mito guarda bastantes parecidos con los de Cuniraya Viracocha, Tunupa/Tarapaca y Viracocha. Nos encontramos, pues, ante un (unos) ciclo(s) mítico(s) precolombino(s). En todos ellos tenemos a un personaje que es arrojado a las aguas por haber cometido alguna ‘falta’ (Tunupa, Taguapaca, Viracocha), o al que por lo menos se le intenta echar en ellas por el mismo motivo (Cuniraya). Es más, salvo en el caso de los Viracochas, en todos los demás el protagonista tiene, o intenta tener, relaciones sexuales con una(s) mujer(es) (relacionada[s], por cierto, con las aguas, tanto en el caso de Tunupa como el de Cuniraya).

¿Se trata, acaso, de uno de los efectos de la primera evangelización del Perú, cuando la Iglesia aún intentaba “buscar correspondencias a fin de poder cristianizar los ritos y creencias locales” (Estenssoro 2001: 459)? Es una hipótesis sin duda tentadora, que podría explicar las evidentes similitudes que hay en estos mitos, y ella ciertamente tiene algo de razón en lo que respecta a las versiones conservadas del mito de Tunupa, a quien se identificó en diversos momentos con los apóstoles San Bartolomé y Santo Tomás (véase Gisbert 1994). Sin embargo, no hay nada en las hagiografías de dichos santos que encaje del todo con los mitos en cuestión, ni siquiera la forma en que éstos mueren (de la Vorágine 1990; Vovelle 1983). Más bien, el impacto de la evangelización parece haberse dado de dos formas: primero, en la ya señalada cristianización del mito y, segundo, como corolario de lo anterior, en el desdoblamiento del protagonista del mismo, a quien se le quitó todo aquello que no enajara con la versión católica que los evangelizadores buscaban. Podemos decir así, con Rowe (1971 [1960]) y Urbano (1988), que la deidad en cuestión era un personaje ambiguo, del tipo comúnmente conocido como *trickster*.

5. La muerte del Inca

Llegado a este punto se me podría reprochar que fuera de refutar la interpretación historicista del mito de Fempellec, lo aquí dicho no tiene nada de nuevo. Ello no obstante, insisto en que ésta es una ventana que nos permite avizorar un fragmento de la mentalidad precolombina. Me refiero, en primer lugar, a la forma en que los gobernantes mueren. Porque la diferencia entre el mito recopilado por Cabello y los demás a los cuales he aludido, es que se trata de distintos tipos de deidades. Fempellec no es un dios de la misma clase que Viracocha/Tunupa. Sin duda

que este rey fue arrojado a las aguas porque era la forma en la cual debía morir, ya que sus actos desordenaban la sociedad y atentaban contra el orden existente. ¿Pero por qué razón arrojarlo a las aguas y no ensayar, más bien, una tradicional decapitación? Posiblemente se deba a que un gobernante que desordena el mundo no puede (no debe) convertirse en antepasado, sino más bien retornar al lugar de origen, de lo potencial.

Para confirmar esto debemos buscar otra divinidad semejante a Fempellec que también haya sido muerta siendo arrojada a las aguas. Por ello viene al caso recordar aquí a otro gobernante que murió de este modo: Huáscar Inca (Cieza 1989²: 146; Pizarro 1978: 43; Sarmiento 1906: 125). Al igual que Fempellec, Huáscar tuvo un gobierno que se caracterizó por traer las desgracias a su pueblo con sus actos. En primer lugar se enemistó con los miembros de las demás *panacas* reales al amenazar “mandar enterrar a todos [los Incas muertos] y quitalles todo lo que tenían, que no auía de auer muertos sino uiuos, porque tenían todo lo mexor de su rreyno”, y llegó incluso a decir que “se desnaturaba y se apartaba de la parentela y linaje de los Hanancuzcos” (Pizarro 1978: 54; Betanzos 1987: 207; Sarmiento 1906: 113). Se nos dice además que era un gran aficionado al exceso, ya fuera en el consumo de alcohol, ya en el sexo (Betanzos 1987: 207; Santa Cruz Pachacuti 1993: 255). Por último, Huáscar no parece haber cumplido ni siquiera lo mínimo que se podía pedir a un Inca, a saber que fuera un gran guerrero, con lo cual hacía peligrar al Tahuantinsuyu (Sarmiento 1906: 113; véase Kumai en este volumen). No sorprende, entonces, que Santa Cruz Pachacuti (1993: 254) sostenga que no era un descendiente legítimo de su padre, razón por la cual hizo “cassar a su madre Raua Ocllo con el cuerpo difunto para que los ligitimase”.⁷

Más allá de las deformaciones cristianas o interesadas de sus rivales políticos, queda claro que Huáscar cumple un papel similar al de Fempellec, con lo cual ambos gobernantes terminan siendo homólogos a las deidades de tipo *trickster*. Podemos suponer, entonces, que los malos reyes terminaban siendo arrojados a las aguas, lo cual impedía que se convirtiesen en antepasados.⁸ ¿Pero qué hay de quienes eran ‘buenos’ gobernantes? Ya que hemos visto a Huáscar, limitémonos por ahora a examinar a sus parientes inmediatos: Huayna Cápac, su padre, y Atahualpa, su hermano. Al parecer, éstos serían su opuesto exacto, pudiendo calificárseles como ‘buenos’ gobernantes. Se sigue que este tipo de mandatario podía morir de dos formas. Una de ellas la ejemplifica Huayna Cápac, el buen rey que llegado al final de sus días moría encerrándose en sus aposentos y convirtiéndose así en un antepasado al cual venerar. Igual destino le cupo a Naymlap.

La otra muerte posible era la de Atahualpa, de quien se nos dice murió decapitado. Es cierto que él sufrió la pena del garrote, pero no fue así que lo entendió la población andina. Es conocido el dibujo de Guamán Poma en el cual se le ve siendo degollado. No lo son tanto, en cambio, las declaraciones dadas en 1563 por

7 Pero la imagen que las crónicas dan de Huáscar no es en absoluto uniforme. Por ejemplo, para Cieza (1985a: 207; véase también 1989²: 147) éste fue “de tan buen seso y tenía en tanto a los suyos que fue, lo que reynó, querido en extremo dellos”.

8 Posiblemente por este motivo, según Cieza (1989²: 146-47), en los Andes tenían “a los ahogados e quemados con fuego que van condenados...”.

dos testigos indios en la información levantada en contra de Hernando Pizarro (Guillén 1974). Tanto don Diego Chuqui Xulca, “principal señor del pueblo de Sangallaya” (Huarochiri), como don Diego Cayo Inga, “nieta que dijo ser de Pachacuti Yupangui señor que fue de estos reinos”, ambos testigos presenciales, afirmaron que Atahualpa fue decapitado (Guillén 1974: 22, 117). Ciertamente es que la pregunta contenía ya la respuesta,⁹ y cierto también que al afirmar que se le había ‘cortado’ la cabeza a Atahualpa el fiscal enfatizaba lo indigno del proceder de Pizarro; sin embargo, el registro arqueológico señala la importancia que la decapitación tuvo en el mundo andino (por ejemplo, Makowski, Donnan et al. 1994: 79, 241, 251; Verano 1995; Silverman 1993).¹⁰ Pero no hay necesidad de remontarnos tan atrás en el tiempo, ya que los incas también decapitaban a sus enemigos. Es bien sabido que Atahualpa tenía el cráneo de uno de sus parientes en el cual bebía chicha. ¿Cuál era el significado de esta práctica? Se trata de un punto no muy estudiado hasta ahora, pero Verano (1995: 219; traducción mía) nos da una pista al señalar que la “decapitación a manos de seres sobrenaturales pareciera ser la metáfora andina más omnipresente de la muerte ritual”. Si algo distinguió a Atahualpa fue su condición de guerrero y mediador con las divinidades (Kaulicke 1998; Ziolkowski en este volumen), con lo cual era natural que la única forma en que pudiese morir fuese degollado.¹¹

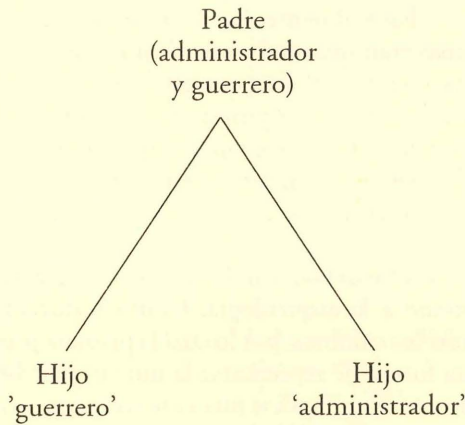
6. Los tres rostros del rey

¿Pero por qué razón el Inca podía (¿debía?) morir de tres formas distintas? Una respuesta detallada a esta pregunta escapa a los límites de este artículo, pero creo que ella yace en las distintas funciones que tenía cada uno de los miembros de esta tríada. Huáscar Inca es ante todo un administrador, Atahualpa un guerrero y Huayna Cápac engloba ambos papeles. Se trata, ante todo, de reyes que en cierto sentido ‘fracasan’ en su papel: Huáscar es un mal administrador, Atahualpa un guerrero vencido y Huayna Cápac no logra asegurar una sucesión ordenada.

Encontramos esta misma estructura — un padre y dos hijos, cada uno con una distinta función— en cada uno de los Incas. Fuera de Huáscar y Atahualpa, los casos más notorios son los de Pachacútec e Inca Urco por un lado, y Túpac Yupanqui y Amaru Inca Yupanqui por el otro. La escasa información que las crónicas presentan muestra que siempre uno de los ‘hermanos’ se distingue por ser un guerrero por excelencia (Pachacútec, Túpac Inca Yupanqui), y el otro en cambio tiene

- 9 “Si sabe que el dicho don Francisco Pizarro prendió al dicho Atabalipa y sin causa le hizo cortar la cabeza y se la cortaron” (Guillén 1974: 10). Pease (1973a: 91) fue uno de los pocos que prestó atención a este documento.
- 10 Curiosamente, aunque esta práctica está bien atestiguada por diversas fuentes arqueológicas, no deja de ser extraño que sean raros los casos de cabezas humanas decapitadas encontradas hasta hoy, salvo en las culturas paracas y nazca (Verano 1995: 203).
- 11 Por ahora no puedo explicar la siguiente afirmación de Xerez (1968: 234): “... El Cuzco viejo dejó por señor de la provincia de Guito, apartada del otro señorío principal, a Atabalipa, y el cuerpo del Cuzco [Viejo, esto es Huayna Cápac] está en la provincia de Guito [sic.- JFE], donde murió, y la cabeza llevarónla a la ciudad del Cuzco, y la tienen en mucha veneración, con mucha riqueza de oro y plata...”.

mayor presencia en los ámbitos administrativos y rituales (Inca Urco, Amaru Inca Yupanqui). Esto parecería indicar que dentro de la representación cuzqueña de la realeza, la monarquía conformaba un campo dentro del cual necesariamente debía haber tres gobernantes: un padre, que engloba la plenitud del poder, y dos hijos que se distinguían por tener una parte de los poderes de su padre. Es también de notar que el hijo que debía suceder al rey, ya fuera por ser el ‘mayor’ —sin duda, una racionalización europea— o por tratarse de aquel a quien su padre originalmente nombrara su ‘heredero’, termina siempre siendo desplazado por uno de sus hermanos (Sarmiento 1906, *passim*),¹² con lo cual resulta que el trono por fuerza debían disputarlo dos contendores. Podemos graficar esta representación del siguiente modo:



Podría objetarse que ésta es una deformación debida a criterios occidentales, sobre todo por la semejanza que esta representación tiene con la Santísima Trinidad, como me recuerda Susan Ramírez (com. pers., diciembre de 2000). Ciertamente que ello es posible; sin embargo, esta semejanza no sólo es puramente formal, sino que además no coincide con la teología política europea, medieval o de la temprana edad moderna (véase, por ejemplo, Kantorowicz 1981). Por otro lado, este modo de visualizar el poder como un conjunto de tres funciones que se reparten entre tres personas en modo alguno está limitada a la realeza incaica. Por ejemplo y como señala Rostworowski (1983: 110), “esta constante tripartición” la encontramos también “en la organización de los ejércitos” siendo el caso de los ejércitos chancas tal vez el más notorio (véase también Urbano 1981, 1988).

12 La crónica de Sarmiento es la que más detalles trae sobre este desplazamiento. Evidentemente, este punto fue de su interés porque le permitía sustentar su afirmación de que los Incas no sólo eran legítimos, sino que ni siquiera cumplían con sus propias leyes de sucesión.

7. A modo de conclusión

Por motivos de espacio no es posible demostrar cabalmente la tesis presentada sobre la realeza incaica, o desarrollar sus múltiples implicaciones. Ello requiere del examen de un corpus documental mucho mayor del que aquí examiné. Creo, en cambio, que he probado la validez del método propuesto. Eso significa que debemos releer las crónicas buscando siempre las anomalías, lo que a su vez exige que dejemos de asumir que conocemos a la perfección lo que los cronistas hispanos pensaban, ya que con demasiada frecuencia extrapolamos nuestras propias ideas y las aplicamos a ellos. Pero sucede que estos observadores vivían en un mundo completamente distinto del nuestro y la forma en que veían las cosas era, en consecuencia, igualmente distinta.¹³ Sin embargo, la búsqueda de las anomalías debe ser sumamente cuidadosa. Formalmente, las sociedades andina e hispana eran bastante semejantes: ambas eran sociedades monárquicas esencialmente agrarias y altamente jerarquizadas, con una religión que giraba en torno a un culto a los muertos. Por lo tanto, debe haber muchos puntos de encuentro en los cuales distinguir entre una y otra probablemente sea poco menos que imposible. Insisto, por eso, en que el grado en que logremos distinguir las deberá mucho a un estudio exhaustivo del universo mental de los cronistas, tarea que Sabine MacCormack (1991) ya ha iniciado.

Como es obvio, el estudio del lado andino será mucho más difícil. Aquí la tarea principal le corresponde a la arqueología. Como historiadores o arqueólogos, nuestra tarea es explicar los cambios, por lo cual la primera pregunta a responder es ¿cuándo apareció esta forma de representar la monarquía? Imposible decirlo por ahora, ya que hasta donde tengo noticia no existe correlato arqueológico alguno de ella. ¿Se trata acaso de una creación tardía? Podría muy bien ser así. Aunque, como señalé al iniciar esta comunicación, siempre se ha asumido una continuidad milenaria de la cultura andina, es cada vez más evidente que luego del Horizonte Medio se produjo un corte, como lo demuestran los cambios en el trato dado a los muertos (Isbell 1997, Ms.) y en las representaciones plásticas (Lyon 1983). La arqueología, y solamente ella, puede comprobar, rechazar o modificar la representación de la monarquía que intenté esbozar. Pero sea cual fuere el veredicto, el resultado indudablemente será una imagen mucho más rica, e histórica, de la civilización andina.

13 Por ejemplo, siempre asumimos que para ellos la moneda y los mercados eran algo común, olvidando así que *ninguna* economía en ese entonces estaba plenamente monetizada.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Anónimo 1936.
 Betanzos 1987.
 Cabello Valboa 1951.
 Calancha 1974-81.
 Carrera 1939.
 Cieza de León 1985a, 1989².
 Guillén 1974.
 Molina 1989.
 Pizarro 1978.
 Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993.
 Sarmiento de Gamboa 1906.
 Xerez 1968.

Fuentes secundarias

- Conrad 1990.
 Darnton 1994.
 Donnan 1978, 1990.
 Donnan y McClelland 1979.
 Estenssoro 2001.
 Finley 1980².
 Ginzburg 1982, 1992, 1999.
 Gisbert 1994.
 Isbell 1995, 1997, Ms.
 Kantorowicz 1981.
 Kaulicke 1998, 2000.
 Kolata 1993.
 Kosok 1965.
 Lovejoy 1964.
 Lyon 1983.
 MacCormack 1991.
 Makowski 1994, 1996, 1997.
 Makowski, Amaro y Eléspuru 1994.
 Makowski, Donnan et al. 1994.
 Means 1928.
 Moseley 1990.
 Moseley y Cordy-Collins, eds., 1990.
 Pease G.Y. 1973a, 1995a.
 Porras Barrenechea 1986.
 Ramírez 1995.
 Rostworowski 1983.
 Rowe 1971[1960].
 Salomon 1995.
 Sherbondy 1982b.
 Shimada 1990.
 Silverman 1993.
 Tillyard 1982.
 Trimborn 1979.
 Urbano 1981, 1988, 1994.
 Verano 1995.
 Vorágine 1990.
 Vovelle 1983.
 Zuidema 1989c, 1990b.