

Pontificia Universidad Católica del Perú  
BIBLIOTECA CENTRAL  
COMPRA

FRANCISCO HERNÁNDEZ ASTETE

LOS INCAS  
Y EL PODER DE SUS ANCESTROS



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*Los Incas y el poder de sus ancestros*  
Francisco Hernández Astete

© Francisco Hernández Astete, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Foto de carátula: *Conopa Incaica*. Museo de sitio de Túcume / Yutaka Yoshii

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: julio de 2012

Tiraje: 1000 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° 2012-08169

ISBN: 978-612-4146-06-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200479

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

A Aysa,  
y a Tomás,  
un poco más de la historia de Manco Cápac...

## CAPÍTULO 2 ORGANIZACIÓN ECONÓMICA Y POLÍTICA EN EL TAHUANTINSUYO

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

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

Sobre la base de las crónicas, la llamada historiografía tradicional construyó también múltiples visiones acerca del pasado inca, la mayor de las veces suponiendo la existencia de un emperador al frente de la organización del Tahuantinsuyo, quien, al igual que los monarcas europeos, estaba acompañado de un delfín (*auqui*), entendido como el primogénito del Inca en la emperatriz o Coya. Este «Inca Rey» habría estado asesorado por una nobleza cortesana que se dividía en nobleza de sangre y nobleza de privilegio, la misma que era representada en el ejercicio del poder por una suerte de «Consejo Imperial» identificado en las fuentes como el Tahuantinsuyo Camachic<sup>1</sup>.

Paralelamente, influidos por el pensamiento marxista, muchos historiadores intentaron construir una imagen de «Imperio socialista» para los incas, caracterizando su organización como un cooperativismo en la propiedad de los medios de producción y ejemplo de solución equitativa de las principales carencias que presentó su población<sup>2</sup>. Como es natural, estas versiones de la historia incaica fueron construidas a partir de la incorporación de categorías universales y occidentalizadas en la historia andina, producto de la idea del pasado que tenían, por su formación, los historiadores que elaboraron esta lectura de la historia del Perú.

Como se ha mencionado también, en los últimos cincuenta años, y en muchos casos a la par de la construcción de la llamada «historia tradicional», la historiografía correspondiente al estudio del mundo andino, y particularmente la que se refiere a los incas, ha evolucionado notablemente desde que hacia finales de la década de 1950 Valcárcel utilizó el término *etnohistoria* para definir a la disciplina que debería reescribir la historia andina.

Evidentemente, la etnohistoria supuso también la existencia de un «total desprendimiento de prejuicios cognitivos de parte del investigador» y la certeza, además, de la existencia de una única forma de entender la realidad estudiada.

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

<sup>1</sup> Para mayores detalles de esta versión del Tahuantinsuyo se puede consultar Del Busto (1970; 1983; 2005; 2006); Means (1928; 1932); Riva Agüero (1910; 1966) y Urteaga (1920; 1931).

<sup>2</sup> Ejemplos de esta visión en Baudin (1928; 1943; 1955) y en Espinoza (1976; 1977; 1978; 1987a; 1987b).

## 2.1 RECIPROCIDAD Y REDISTRIBUCIÓN EN LA ECONOMÍA INCAICA

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

Los yndios de las provincias del peru es gente muy diestra en hacer e abrir caminos y calçadas e fortalezas y otros edificios de piedra y tapiería e de sacar agua e acequia tanto que visto que los edificios dizen que nos hazen mucha ventaja a nosotros mucho convendría al servicio de vuestra magestad y al bien de esta tierra y governación sea servido de mandar pasar a esta governación algunos de ellos por todas las vias e maneras justas que para ello pudiere aver a lo menos hasta en cantidad de dos mill [...] aviendo numero de esta gente podian sacar agua del Río de chagres para que venga a esta mar del sur como va a la del norte y que se navegase... (Porras, 1959, pp. 72-73; citado por Pease, 1995, p. 54, n. 13)<sup>3</sup>.

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

<sup>3</sup> Ver también Murra (1991, pp. 73-89).

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

La sociedad incaica, como se ha adelantado, carecía de sentido patrimonial, por lo que la riqueza no se encontraba en la acumulación de bienes o propiedades sino que estaba basada en el parentesco. Así, era considerado rico aquel que disponía de una extensa parentela y, contrariamente, se identificaba como pobre al que carecía de ella. Una prueba de esta identificación es la evidencia léxica presente en los primeros diccionarios quechuas elaborados durante la época colonial, en los que se encuentra, por ejemplo, la palabra «huaccha», traducida simultáneamente como pobre y como huérfano, identificando la ausencia de recursos con la orfandad (González Holguín, 1989, p. 167).

De hecho, otro de los argumentos que evidencian la interrelación entre el parentesco y la riqueza o pobreza es sin duda la práctica del control de un máximo de pisos ecológicos, de larga data en los Andes y con demostrada injerencia en el Tahuantinsuyo de los incas. Así, como demostró Murra (1967), los pobladores andinos intentaban cultivar en la mayor cantidad de ecologías posibles a fin de obtener una mayor diversidad de productos. Obviamente, esta práctica está también asociada a la diversidad ecológica del territorio andino, que por su variedad limita las posibilidades de cultivo, pues en cada zona agroecológica las condiciones medioambientales solo permiten el cultivo de un limitado número de productos. En consecuencia, como era imposible cultivar en una misma zona todos los productos requeridos, recurrían al cultivo en áreas dispersas. De esta manera, el tamaño del grupo familiar limitaba o ampliaba esta práctica: a mayor número de parientes, mayores posibilidades tenía un grupo étnico de acceder a la agricultura en diversos pisos altitudinales y, por tanto, disponer de una mayor diversidad de productos agrícolas. Por ello, a través del control del mayor número posible de pisos ecológicos, los hombres andinos —y los habitantes del Tahuantinsuyo no constituyeron una excepción— lograron reemplazar aquello que en las sociedades occidentales se resolvía comúnmente mediante el comercio.

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

La reciprocidad, identificada en las fuentes básicamente con el término «*aini*», descansaba en el intercambio de energía humana, de trabajo; solo se practicaba entre parientes y se regía por el grado de parentesco existente entre las partes. Este sistema local de articulación económica incluía, además, la expansión del parentesco de una persona o grupo a través de diversos mecanismos que convertían en parientes de estos a los involucrados en las distintas relaciones que se establecían. Así, a través de la reciprocidad, los parientes intercambiaban energía humana cuando era necesario. De esta manera, se podía disponer de los parientes en la época de siembra o de cosecha de la tierra, de la misma manera que se estaba obligado a asistir ante una convocatoria de similares características para realizar distintas actividades. Sin embargo, es necesario resaltar que la reciprocidad no se realizaba entre individuos, sino que, al pertenecer a un grupo de parentesco (*aillu*), el individuo adquiría derechos y obligaciones dentro del mismo. Así, podía tanto disponer de la ayuda de sus parientes como ser convocado por estos a través de esta práctica habitual. Evidentemente, en los distintos *aillus* andinos las múltiples reciprocidades estuvieron administradas por los jefes locales, los curacas, de manera que podían realizarse los trabajos que eran necesarios a través de la organización eficiente de los múltiples grupos familiares existentes. Paralelamente al *aini*, aunque también a nivel local, las tareas comunes o que beneficiaban a una gran cantidad de individuos de un mismo grupo recibieron el nombre de «*minca*». Esta era organizada por los curacas y estaba destinada a la construcción de puentes, canales de regadío o a la organización de rituales comunales.

La reciprocidad llevada a un nivel estatal recibe el nombre de redistribución. De la misma manera que la reciprocidad, la redistribución exigía que los involucrados, grupos étnicos en este caso, fueran parientes. Es por esta razón que, en el caso del Tahuantinsuyo, el Inca intercambiaba mujeres con los curacas. Así, se «casaba» con las hijas o hermanas de los curacas y entregaba mujeres cusqueñas a los mismos, quedando simbólicamente el Cusco y la etnia convertidos en parientes. Una vez establecido el vínculo, y tal como sucedía a nivel local con la reciprocidad, la redistribución implicaba derechos y obligaciones entre ambos. De esta manera, el Inca disponía a través de la mita de una inmensa cantidad de mano de obra que le permitía realizar múltiples obras y realizar las mega tareas que demandaba la organización incaica. Es necesario decir que, dentro de este sistema, el hecho de que el Inca se convirtiera en pariente de los habitantes de los *aillus* a través de estas prácticas matrimoniales no implicaba que los *aillus* se constituyeran en parientes entre sí, por lo que el Inca quedaba convertido en el que poseía la más

grande parentela en el área; lo que, en términos andinos, significaba también ser el más rico y poderoso. Es necesario señalar que esta condición se mantenía mientras duraran las alianzas, y que la fragilidad de este tipo de organización obligaba al nuevo gobernante a actualizar todas las relaciones de parentesco con las distintas etnias a fin de no perder el liderazgo cusqueño en los Andes<sup>4</sup>.

De la misma manera que con la reciprocidad, una vez más la redistribución implicó siempre la entrega de mano de obra al Estado y no la entrega de productos. El Inca, a través de la mita, solicitaba que se cultivaran tierras en el Cusco o fuera de él, que se construyeran caminos y otras edificaciones, que se tejiera para el Estado, que se le acompañara a la guerra, que se transportaran recursos, etcétera.

Solo después de que era establecida la alianza entre el Inca y el curaca se podía acceder a la mano de obra de los parientes dentro del sistema de la reciprocidad, la misma que, como se ha mencionado, al involucrar al Estado requería una organización más compleja que ha sido identificada como redistribución<sup>5</sup>. Para acceder a esta energía laboral era necesario convocarla, siempre a través de una suerte de «ruego» que necesariamente estaba acompañado de entrega de «dones» por parte del Inca. Por esta razón, en las fuentes aparece con frecuencia la imagen del Inca como un personaje que constantemente repartía bienes dentro de una práctica que precedía cualquier convocatoria de energía laboral: tejido de cumbi, coca, maíz, chicha o incluso mujeres.

En los documentos de la visita a Huánuco que publicara John Murra en 1967 encontramos lo que probablemente constituya la información más representativa de lo que se conoce como la mita incaica. Un documento proveniente del Archivo General de Indias que data de 1549 da cuenta de la visita a la etnia de los chupachos de Huánuco realizada por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida (Ortiz de Zúñiga, 1967, pp. 306-307). En el texto destaca la declaración de los curacas de Conchumayo —Paucora Huaman, Querín y Xulxa Cóndor—, quienes respondieron a los visitantes sobre el «tributo» que habían dado a los incas a través de la lectura de un quipu, donde habían consignado rigurosamente lo que habían entregado. Se puede notar en la declaración de los curacas cómo la mita involucraba solamente entrega de mano de obra, la misma que estaba destinada tanto a la realización de tareas permanentes como a la construcción en el Cusco, o al trabajo agrícola y a tareas eventuales como la de acompañar al Inca a cazar. Adicionalmente, resulta evidente

<sup>4</sup> Para un análisis de las consecuencias de una organización en la que el Inca debía renovar constantemente las relaciones de parentesco con los aillus andinos y sus implicancias en el proceso sucesorio se puede ver Regalado (1996a). Este tema será también discutido en los capítulos posteriores de esta investigación.

<sup>5</sup> Sobre la reciprocidad y la redistribución entre los incas, ver los trabajos de Murra (1955; 1967; 1978; 1978; 1980; 1991), Harris (1987) y Noejovich (1983; 1992; 1993; 1996).

en el documento que acompañar al Inca a la guerra era considerado también una mita. Es importante notar que, como ha señalado bien la bibliografía sobre el tema, el hecho de que solo se entregara mano de obra implicaba también que el Estado asumiera los riesgos de producción. Por ello, cuando el régimen colonial estableció el tributo indígena sobre la base de productos, cambió una realidad importante. Así, mientras que en la época incaica la obligación de cultivar se consideraría cumplida aun en los años de sequía o inundación que implicaran una pérdida de la cosecha; en el mundo colonial la pérdida de la cosecha no implicó el fin de la obligación de entregar, por ejemplo, determinada cantidad de maíz (Harris, 1987).

Adicionalmente, la mita no fue establecida tampoco como una contribución regular en tiempo o cantidad. En la fuente mencionada, podemos observar la diferencia en las declaraciones de los curacas de Huánuco acerca de lo que le daban al Inca y lo que posteriormente era entregado al encomendero. En el caso del Inca, «Más daban para hacer sal unas veces sesenta indios y otras cuarenta y cincuenta...» (Ortiz de Zúñiga, 1967, I, p. 306), mientras que cuando se refieren al tributo colonial son claros en señalar la regularidad en las entregas, tanto en cantidades como en intervalos de tiempo: «Más dijeron que le dan cada mes cuarenta panes de sal en el verano y en el invierno veinte...» (p. 307).

Además de esta irregularidad en las convocatorias de mitas y en la entrega de cantidades, es necesario señalar que las mitas no fueron uniformes en cuanto a lo que se pedía a cada etnia. En este sentido, aun cuando no se ha avanzado mucho en el asunto y es necesario investigar la relación del Estado con cada una de las etnias a fin de comparar lo que el Inca les exigía. Las evidencias de Huánuco, así como las de Chucuito, nos llevan a suponer que, al menos en estos casos, mientras que los chupachos de Huánuco estaban sujetos a una fuerte «presión tributaria», los lupacas del lago Titicaca, también asociados a la red de influencia del Tahuantinsuyo, tuvieron obligaciones bastante más livianas. Aunque desconocemos las razones de estas diferencias, es posible especular que estuvieran asociadas tanto con el tipo de incorporación de la etnia al Tahuantinsuyo (alianza o guerra) como a la capacidad de sus respectivos curacas para negociar con el Inca.

El trabajo solicitado por mitas implicaba únicamente entrega de energía laboral. Por ello, si era necesario el traslado de los trabajadores, el Inca debía resolver las necesidades de alimentación y vivienda de los mismos mientras durase la actividad. Asimismo, cuando se trató por ejemplo de mitas de tejido, el Inca debía proveer de las materias primas necesarias: «y que si hacían ropa de lana que los yngas se la daban y la hacían» (Ortiz de Zúñiga, 1967, I, p. 307).

Definitivamente, la mita solo fue una parte de la redistribución, pues esta también implicó derechos para los señores étnicos y los miembros de los

aillus a los que representaban. De esta forma, apelando a la misma relación de parentesco que el Inca, los curacas también podían solicitar, por ejemplo, que se les ampliara la frontera agrícola a través de la construcción de andenes o que se hicieran para el aillu obras que, por la cantidad de mano de obra requerida, hubiera sido imposible realizarlas al interior de los grupos étnicos. Paralelamente, el curaca también podía solicitar ayuda al Inca en una situación crítica del grupo, como las que se producían, por ejemplo, ante una sequía o inundación. En ese sentido, tanto la entrega de mano de obra de los señores locales al Estado, como las tareas que el Estado realizaba para los aillus, eran solicitadas a través de un ritual que requería la entrega de dones por parte del que solicitaba la ayuda. Los dones entregados eran considerados productos rituales de gran importancia entre los pobladores andinos y cumplían la función de formalizar, de esta manera, la solicitud de la ayuda.

No es posible pues suponer una política de «captura de excedentes de producción» dentro de una economía que se rige por pautas de parentesco y que carece de un sentido patrimonial. En ese sentido, sería absolutamente inviable seguir sosteniendo una visión económica para la llamada nobleza de sangre como la siguiente: «El motivo que los impulsaba a la acumulación de riqueza y de propiedades era simplemente la acumulación, porque el consumo ostentoso les confería honor, ya que gastando exageradamente demostraban su encumbrada posición...» (Espinoza Soriano, 1978, p. 364).

Definitivamente, aun cuando el Estado incaico contara con un sistema eficiente de almacenamiento de productos agrícolas y textiles en los depósitos, destinado a solucionar eventualidades agrícolas y a la convocatoria de mitas, no se acumulaban estas riquezas en el mismo sentido en que se acumulaba oro y plata dentro de una economía mercantil. Por otro lado, como se ha mencionado, muchas de las labores que el Inca solicitaba por mita tenían como destinatarios finales a otras poblaciones, cuyos curacas recurrieron al Cusco reclamando la reciprocidad del Inca. En el mismo sentido, consideramos que carecen de sustento las propuestas que distinguen una reciprocidad simétrica de una asimétrica (Pease, 1991, p. 63). Estos planteamientos se hacen sobre la base de asumir que el aini suponía la equivalencia de las tareas que el individuo realiza para el grupo y las que puede solicitar. Por su parte, se postulan relaciones asimétricas para la mita, pues el Inca, por ejemplo, estaría repartiendo ropa a la par que solicitaba hombres para asistir a la guerra. Evidentemente, bajo el paraguas de la reciprocidad, las acciones de solicitud de mano de obra no deben entenderse como acciones aisladas, sino inmersas en un proceso mayor y hasta cierto punto infinito, por lo que no es pertinente hacer comparaciones sobre la simetría o asimetría de lo solicitado en cada actualización de las relaciones de parentesco.

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

El mes y luna de mayo llamauan Aymorayquilla. Este mes hacían junta de yndios principales de toda la tierra en la plaza, adonde venían con sus tributos de todas las quatro partidas de la tierra, que son: Chinchaysuyo y Consdesuyo, Collasuyo y Andesuyo, que estas quatro partidas se suelen juntar este mes en el Cusco, con sus tributos... este mes y luna estauan obligados todos los Curacas del Reyno á parecer en el Cusco ante el Ynga personalmente cada un año... venían con sus tributos y lo que cada uno estaua obligado á dar al Ynga, ansí de ropas, ganados, oro y plata y otras muchas cosas que aya en su tierra. Los Yngas acostumbrauan este mes de Mayo de todas aquellas cosas que de toda la tierra le trayan de tributo, después que lo tenían junto y rrescebido, dava á sus deudos y parientes lo que le parecía; lo demás lo dava y hacía mercedes á los mismos Curacas que venían á este Ayuntamiento; á los que venían del Collao dava las cosas que avían traydo de los Andes, á los de Condesuyo las dava traydas de otras partes, de aquellas cosas que carecían en sus tierras; lo que avían dado los vnos dava á los otros, de suerte, lo más que avían dado lo se consumía en ellos, y les festejava y holgava con ellos, y al que merecía castigo le castigava con rrigor, y á los demás los despedía con mucho amor. Y este mes encerravan las comidas que avían cogido... (Maúrtua, 1906, pp. 157-158)<sup>6</sup>.

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

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

<sup>6</sup> Texto anónimo del siglo XVI procedente de la Biblioteca Nacional de Madrid, publicado por Víctor Maúrtua con el título: *Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas*.

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

Resulta pues evidente que en una economía como la descrita no es posible la obtención de recursos de manera inmediata. Es decir que si no estaba prevista la necesidad, o se recurría a los depósitos, o no había forma de adquirir recursos dada la inexistencia de mercados. Esto es lo que hace asociar a la economía incaica con un sistema de «metas» en el que los recursos existen en la medida que han sido creados para un fin específico (cfr. Noejovich, 1995). Asimismo, era necesario tener un manejo adecuado de los recursos y un sistema de almacenamiento eficaz, además de un sistema de caminos capaz de movilizar poblaciones y recursos rápidamente. Por otra parte, era también imprescindible tener un sistema calendárico capaz de articular los ritmos locales con las necesidades del Tahuantinsuyo. Sin un manejo eficiente del tiempo, y del tiempo agrícola, no hay manera de saber por ejemplo dónde es mejor sembrar un producto específico ante una necesidad específica, en un tiempo también específico. Sobre el calendario incaico hay hasta el momento un número considerable de trabajos, aunque ninguno es todavía lo suficientemente claro como para cerrar la discusión<sup>7</sup>. Sin embargo, aunque desconozcamos sus características, no quedan dudas sobre el manejo de los intervalos de tiempo por parte de los soberanos del Cusco.

Finalmente, y dado que existe información importante al respecto, se sabe también que los incas, a través de los quipus, llevaron registros precisos sobre la población asociada al Tahuantinsuyo<sup>8</sup>. De esta manera, se tenía un registro bastante claro de la cantidad de parejas adultas existentes en el territorio a las que se podía recurrir para convocar mano de obra<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Para un análisis del calendario incaico puede consultarse Earls (1978); Noejovich (1996) y Zuidema (1995; 2011).

<sup>8</sup> Se sabe que los quipus contenían información contable sobre la administración de recursos y población en el Tahuantinsuyo. Asimismo, existen posturas acerca de que los mismos incluían también información narrativa. Al respecto es necesario señalar que hasta el momento no existen pruebas suficientes para demostrar la supuesta información narrativa de los quipus y que, además, hasta ahora nadie ha logrado leer su información. Ver al respecto Pärssinen (2004).

<sup>9</sup> Como se ha demostrado ampliamente en la bibliografía, los pobladores andinos no contaban su edad anualmente sino por grupos de edad asociados a las capacidades de autosuficiencia y productividad del individuo. En este sentido, la vida adulta empezaba con el matrimonio. Debe señalarse también que tanto hombres como mujeres tenían similares obligaciones laborales. Un análisis del tema en Hernández Astete (2002a).

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

## 2.2 LA DUALIDAD Y EL TAHUANTINSUYO

Desde que a principios de la década de 1950 el estructuralismo empezara a sustentar la existencia de ciertos principios fundamentales en las organizaciones sociales y, particularmente, desde que se asumiera el sistema de organización dual como un elemento común a las sociedades en América del Sur, la hipótesis de la dualidad fue ampliamente asumida para las sociedades andinas<sup>10</sup>. De hecho, asumir la existencia de la dualidad ha tenido consecuencias teóricas importantes y ha servido también como elemento de explicación de las distintas sociedades andinas. En este sentido, aun cuando las evidencias empíricas constituyen pruebas contundentes sobre su existencia y vigencia en el territorio andino, es necesario reflexionar acerca de los alcances y los límites de esta hipótesis, en búsqueda de otorgarle un marco adecuado de aplicación sin por ello buscarla en todos los niveles de la sociedad y la vida, incluso cuando no haya evidencia suficiente para asumirla. Es por esta razón que, antes de analizar los principales lineamientos de la organización incaica que maneja la historiografía, y en los que se ha aplicado la noción de dualidad, se ha considerado conveniente presentar las bases sobre las que se construye esta hipótesis.

El tema de la dualidad ha sido ampliamente estudiado para las sociedades andinas, incluso para las más contemporáneas. Y es que su existencia se percibe prácticamente en todas las manifestaciones de la realidad y el pensamiento de los pobladores de los Andes centrales a lo largo del tiempo, y se puede encontrar desde el propio comportamiento de los seres sagrados hasta en el ejercicio del poder y las manifestaciones de la vida cotidiana<sup>11</sup>. De hecho, una de las evidencias más importantes sobre el dualismo andino se encuentra en la propia existencia de ciertas marcas léxicas en quechua y aimara que nos ayudan a entender su funcionamiento.

<sup>10</sup> Sobre los primeros planteamientos de la dualidad y su presencia en América puede consultarse Levi-Strauss (1956; 1968). Asimismo, Zuidema (1995) es quizás el primer ejemplo de la aplicación de las teorías estructurales en los Andes, y de forma particular a la sociedad incaica.

<sup>11</sup> La existencia de la dualidad como principio existente en los Andes, y sobre todo entre los incas, puede encontrarse en una serie de trabajos destinados a explicar diversos temas sobre la organización andina. A manera de ejemplo pueden citarse Bravo (1992); Hocquemghen (1983); Pease (1992); Rostworowski (1983) y Zuidema (1995), entre otros.

Ese es el caso de oposiciones léxicas como *hanan/rurin*, *aran sayal/manqha sayal*, *ichoc/allauca* o *umalurco* que representan, simultáneamente, las ideas de encima/dentro, alto/bajo, derecha/izquierda, delante/detrás, dentro/fuera, cerca/lejos y, también, masculino/femenino.

En ese sentido, a la luz de múltiples investigaciones, se sabe que el hombre andino prehispánico percibía el mundo dividido en partes opuestas, las mismas que, a su vez, se convierten en complementarias al ser siempre necesaria la existencia de una para el entendimiento de la otra. Como es natural, no se puede entender ninguna de las ideas que representan cada una de las partes de estas oposiciones sin contar con el significado de la otra. Por esta razón Tristan Platt, entre otros autores, en un trabajo destinado a dar cuenta de las características de la vida social de los macha de Bolivia, entendió que la complementariedad, permitida por la oposición que plantea la dualidad, convierte a cada una de las partes, de manera paralela, en opuestas y complementarias. Para explicar esta suerte de situación contradictoria en la que cada uno de los pares de estas oposiciones son a su vez contrarios y complementarios, Platt introdujo el término de *yanantin*, otorgándole un significado de simetría perfecta, como la que se da entre la realidad y la imagen que esta proyecta ante un espejo (Platt, 1980)<sup>12</sup>. A la noción de *yanantin* se le opondría la de *chulla*, que González Holguín traducía en el siglo XVII como «Vna cosa sin compañera entre cosas pareadas» (González Holguín, 1989, p. 119) y que complementa la idea de obligatoriedad presente en cada una de las partes en las que opera la dualidad andina, como demuestran los distintos términos asociados a *chulla*:

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

*Chbulla rinri:* el de vna oreja.

*Chbulla maqui:* el manco de vna mano.

*Chbulla çapato:* el vn çapato de dos.

*Chulla churi, o chulla huahua:* el que no tiene mas hermanos más túolos (González Holguín, 1989, p. 119).

La existencia de la dualidad en los Andes prehispánicos se ha estudiado en diversos contextos. Como ejemplo, María Rostworowski (1993) encontró la existencia de este principio en las diversas parejas que constituyen el universo

<sup>12</sup> Es necesario mencionar que la noción de *yanantin* a la que se refiere Platt está recogida en el diccionario de González Holguín, quien consigna: *Yanantin yanantillan: dos cosas hermanadas* (González Holguín, 1989, p. 364). Adicionalmente, la presencia del sufijo *-ntin*, en quechua, sugiere también el tema de la dualidad dado que otorga, a la palabra derivada, el significado de «cosas pareadas o hermanadas» como en caso de *huauquentin* (dos hermanos) o *ñañantin* (dos hermanas). La existencia de estos derivados, que no necesariamente refieren a gemelos, para referir a pares, resulta una prueba adicional de la conciencia dual del mundo andino.

religioso incaico y entendió como dualidades a ciertas parejas divinas como el sol (inti) y la luna (quilla), así como a aquella integrada por elementos de los distintos planos sagrados del mundo, «las aguas de arriba» —en el hanan pacha— y «las aguas de abajo» —en el rurin pacha—, aludiendo a la lluvia y al agua que sale de los manantiales y puquiales respectivamente. Por otra parte, la dualidad es también percibida, como se ha mencionado, en múltiples otros contextos andinos. Ese es el caso, por ejemplo, de la complementariedad existente entre los incas bajo la hipótesis de la diarquía en el mando<sup>13</sup>, que supone la existencia de dos incas de manera simultánea —uno de Hanan y otro de Rurin—, que posteriormente fue ampliada también para la pareja formada entre el Inca y la Coya (Hernández Astete, 1997). Del mismo modo, Platt encontraba este principio también, en el caso de los machas, en las parejas integradas por el sol (inti) y la tierra (pachamama), así como en la oposición complementaria de las zonas altas y bajas en las que habitan los macha bolivianos.

Por otra parte, se sabe también que dentro de las partes que conforman una misma dualidad existe cierta jerarquía, de modo que siempre una es considerada como «superior» a la otra. Por ejemplo, en el caso de las manos, pese a que son *yanantin* entre sí, siempre una de ellas es «más hábil» que la otra, pero el hecho de que sea la diestra superior a la siniestra, o viceversa, depende exclusivamente de las características del individuo<sup>14</sup>. Es por ello que en el principio de dualidad, pese a destacarse siempre una parte sobre la otra, es cualquiera de ellas la que puede, en determinado momento, poseer mayor jerarquía, situación que, además, se puede convertir en intercambiable en determinados contextos. Un ejemplo de esta intercambiabilidad de las posiciones al interior de una dualidad es el caso del sol y la luna en los mitos que se refieren al origen del Tahuantinsuyo. En este sentido, resulta importante señalar que los términos que nos señalan la existencia de la dualidad son, a la vez, parámetros de comparación y jerarquía entre las partes, por lo que se puede asumir que ser «hanan» frente a algo que es «rurin» es estar en una posición preeminente en tanto la dualidad funciona, en el Tahuantinsuyo, como un principio de clasificación y orden jerárquico. Así las cosas, aunque se reconozca la supremacía del sol frente a la luna, fundamentada además por la mayor intensidad de la luz solar, los mitos andinos recogen una situación pasada distinta. Al respecto, Sarmiento de Gamboa menciona que,

<sup>13</sup> La polémica en torno a la existencia de la diarquía entre los incas es motivo de discusión desde mediados del siglo pasado. Este tema será discutido ampliamente en el capítulo 4 de esta investigación.

<sup>14</sup> Hemos utilizado el ejemplo de las manos, utilizado frecuentemente por Franklin Pease G.Y., pues con él es fácil entender que en algunos casos es la diestra la que destaca sobre la siniestra y en otros no. Sin embargo, el ejemplo podría darse también con cualquier otra dualidad, como la que funciona entre el sol y la luna o entre las parcialidades hanan y rurin de un determinado aillu.

luego del supuesto diluvio en los Andes<sup>15</sup>, el dios Huiracocha se fue a la zona del lago Titicaca y mandó que saliesen desde su interior el sol, la luna y las estrellas para dar luz al mundo: «Y dicen que crió a la luna con más claridad que el sol, y que por esto el sol, envidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dió con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedó oscurecida, de la color que ahora parece...» (Sarmiento, 1960, p. 208).

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

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

Por otra parte, de la duplicación de la dualidad se desprende la idea de cuatripartición, como la existencia de los cuatro suyos en el Cusco. Además, aun cuando es posible sospechar cierta filtración de criterios occidentales en el asunto, asociados sobre todo con la imagen de la trinidad transplantada por los evangelizadores, algunas fuentes sugieren la existencia de una suerte de tripartición como la que funcionaba dentro de la división vertical del espacio sagrado inca en *Hanan*, *Kay* y *Ucu* Pacha, correspondiendo al mundo «de arriba», «de aquí» y «de abajo» respectivamente, y donde Hanan y Ucu (Rurin) Pacha formaban una dualidad, mientras que el *Kay* Pacha resultaba de la complementariedad entre ambas y operaba como un plano intermedio o *chaupi* (Pease, 1991, p. 64; Regalado, 1996, p. 21; Valcárcel, 1967, p. 150; Zuidema, 1989, cap. 1). De hecho, si se toma en cuenta el límite entre los opuestos que conforman una dualidad,

<sup>15</sup> Hay que recordar que la idea del diluvio está presente en varias de las crónicas que se ocupan del pasado andino.

nos encontramos con una suerte de espacio intermedio —*chaupi*— que funciona como una noción indispensable para apreciar la existencia y los límites de las mitades antagónicas (Bouysson-Cassagne, 1996, p. 201 y ss). Ese es por cierto el caso del Cusco, concebido como un verdadero centro en tanto era considerado un espacio físico y ceremonial de convergencia (Bravo, 1992, p. 32; Regalado, 1996a, p. 21).

Adicionalmente, pese a que la división tripartita del universo sobrenatural incaico no se ha podido ubicar en fuentes coloniales que refieran al pasado prehispánico y que su innegable incorporación al pensamiento andino parece posterior, existen otras manifestaciones de la tripartición andina, asociadas, por ejemplo, con la existencia de tres tipos de ceques en la organización cusqueña: Collana, Payan y Cayao; y en una variedad de mitos en los que se puede percibir la organización tripartita<sup>16</sup>.

Por su parte, la idea de la cuatripartición como duplicación de la dualidad permitió explicar la existencia de los cuatro suyos que conformaban el llamado Tahuantinsuyo o universo sagrado y ceremonial incaico<sup>17</sup>. A manera de ejemplo, un orden y una jerarquía entre ellos ha sido elaborada por Franklin Pease en varios de sus trabajos, destacando una división del espacio sagrado que correspondía a la existencia de dos parcialidades, una Hanan —a la que corresponden Chinchaisuyo y Antisuyo— y una Rurin —en la que se ubicarían Contisuyo y Collasuyo—. Asimismo, a partir de la información que proporciona Betanzos sobre el recorrido de Huiracocha, logró identificar cada uno de los suyos con los respectivos puntos cardinales, ubicando Antisuyo al Norte, Contisuyo al Sur, Chinchaisuyo al Oeste y Collasuyo al Este. Dentro de este razonamiento, en opinión de Pease, la jerarquía de las parcialidades que integraron el Tahuantinsuyo sería la siguiente: Chinchaisuyo, Collasuyo, Antisuyo y Contisuyo (Pease, 1978, pp. 109-110; 1986, pp. 229-230).

Como se ha mencionado, la hipótesis de la dualidad y las ideas de tripartición y cuatripartición que la complementan han tenido una importante acogida en las investigaciones sobre el pasado incaico, en tanto han permitido explicar diversas características sobre su funcionamiento. Estas han servido de base para plantear el funcionamiento de la supuesta diarquía incaica, así como el complemento de obligaciones recíprocas entre las parcialidades andinas que la propia organización económica sugiere. Del mismo modo, asumir la hipótesis de la dualidad hizo posible también explicar el universo sobrenatural incaico, además de ciertas

<sup>16</sup> Para mayores detalles sobre los ceques del Cusco, consultar el monumental trabajo que sobre ese tema hiciera Tom Zuidema en la década de 1960, y que fue publicado en español en 1989.

<sup>17</sup> Para una discusión sobre la idea del Tahuantinsuyo como espacio ceremonial, ver Regalado (1996a).

prácticas políticas asociadas a rituales claves en la organización del Tahuantinsuyo. Por estas razones, aun cuando son claros los límites y los peligros de asumir plenamente la dualidad para los incas, no es posible plantear una explicación sobre la organización incaica prescindiendo de estos conceptos, aunque es indispensable tomar en cuenta los límites que plantean las evidencias empíricas y documentales. En este sentido, antes de dar cuenta de los distintos temas que se asocian con la organización de la élite incaica y la organización del Tahuantinsuyo, es necesario revisar los principales lineamientos que la historiografía recoge para la organización del poder entre los soberanos del Cusco.

### 2.3 EL PODER ENTRE LOS INCAS

Antes de empezar a escudriñar en la organización de la élite incaica es necesario resaltar los distintos aspectos a los que se encontraba vinculado el poder en los Andes prehispánicos. En ese sentido, aun cuando existen evidentes rasgos locales en las sociedades prehispánicas, es posible postular algunas generalizaciones en lo que respecta a la forma como se hizo efectivo el poder antes de la llegada de los conquistadores españoles. Por este camino, cabe recordar que, como manifiesta Pease, existió en los Andes una estrecha relación entre el ejercicio del poder y la práctica de la redistribución. Por ello se puede encontrar en las fuentes constantes referencias al ejercicio de la misma por parte de las autoridades andinas, las cuales son siempre entendidas como organizadoras de la redistribución (Pease, 1991; 1992a; 1994). Es por esta razón que existen múltiples evidencias, tanto en las crónicas como en los mitos modernos que se recogen en los Andes, como el célebre mito de Incarrí, que recuerdan al Inca como un ser sobrenatural, capaz de hacer que las piedras se organicen por sí solas y se transformen en andenes mientras recorre el territorio andino. Al mismo tiempo, el gobernante del Cusco es también considerado como aquel que entrega la tecnología y el ganado, el que distribuye coca y ropa entre los pobladores de los Andes y, sobre todo, es también considerado como un donador de maíz (Pease, 1992, p. 68)<sup>18</sup>, situación que se explica en la gran capacidad de convocatoria de mano de obra que manejaba gracias a las provechosas alianzas que celebraba en la región y que lo habían convertido en el personaje con mayor parentela en el área.

Además de la identificación de las autoridades andinas con el ejercicio de la redistribución, el sostenimiento del equilibrio social y la resolución de los conflictos internos y externos del grupo fue siempre otra de las funciones ejercidas por las

<sup>18</sup> Asimismo, para un análisis de la forma en la que recuerdan al inca los pobladores andinos contemporáneos, puede consultarse Pease (1979).

autoridades, las que con independencia del grado de poder que poseían eran responsables del equilibrio social del grupo al que dirigían y de las relaciones de este con las otras etnias. Esta función de mediación, definida por Noejovich (1996) como de «nivelación», se puede percibir tanto en las acciones de los curacas como en los paradigmáticos episodios de resolución de conflictos que las crónicas atribuyen a determinados incas. De hecho, para el caso del Tahuantinsuyo, el Inca actuaba como un mediador entre los diversos planos del mundo. De un lado, era el responsable del equilibrio de la élite cusqueña, situación que se demuestra en la crisis que se originaba tras la muerte del soberano<sup>19</sup> y que se expresaba en el llamado proceso sucesorio que enfrentaba a las distintas facciones de la élite cusqueña<sup>20</sup>. Es por esta razón que, cuando el nuevo gobernante se hacía con la borla, debía empezar un proceso de reconstrucción del equilibrio cusqueño para luego iniciar el largo y complicado ejercicio de recomposición de las alianzas incaicas en el área andina, que garantizaban la supremacía cusqueña en los Andes. A partir de la formación de alianzas y, sin duda, de ciertas conquistas, el Inca quedaba convertido en la autoridad de mayor poder en los Andes y, por esta razón, actuaba también como mediador en los conflictos que se suscitaban entre las distintas etnias que constituían la red de influencia incaica<sup>21</sup>.

Además de esta asociación de la autoridad con la redistribución y con la intermediación social, las autoridades andinas también se comportaron como intermediarias en las relaciones entre los hombres y los diversos seres sobrenaturales que poblaron el universo religioso en la región. Por este camino, si bien las crónicas nos describen el poder en el país de los incas organizado como una suerte de teocracia —la misma que es definida según el estereotipo que en ese tiempo manejaban los europeos acerca de la organización de los pueblos infieles—, no debemos olvidar que, en los Andes, las autoridades tuvieron visos de sacralidad y fueron consideradas como seres sagrados o huacas. Por esta razón, se las entendía de forma similar a las divinidades y gozaban de iguales privilegios que los dioses. Así, independientemente del grado de poder que ejercieran, desde el soberano del Cusco hasta los curacas menos poderosos, las autoridades eran, como los seres sobrenaturales, mochadas<sup>22</sup> y trasladadas dentro de un complejo

<sup>19</sup> El tema de la muerte del Inca ha sido ampliamente trabajado por Alonso (1989; 1990) y posteriormente por Kaulicke (1998; 2000).

<sup>20</sup> Sobre la sucesión incaica puede revisarse Rostworowski (1983) y Regalado (1996a).

<sup>21</sup> Sobre el tema, disponemos de numerosos ejemplos en los que el Inca intervenía y mediaba entre las discrepancias entre los aillus andinos, los mismos que analizaremos ampliamente en los capítulos siguientes de esta investigación.

<sup>22</sup> La *mocha*, en los Andes se relacionaba con un ritual de reconocimiento de la divinidad como tal y constituía la parte central de la ceremonia de investidura identificando a la autoridad como

ritual que implicaba su aislamiento del mundo; privilegios que, definitivamente, hacen referencia a la sacralidad que en los Andes se atribuía a las autoridades. Además de ser considerados seres sagrados, las autoridades andinas eran también las encargadas de organizar las ceremonias de culto a sus distintas divinidades, siendo, como se ha mencionado, las responsables de mantener el equilibrio en las relaciones de su grupo con las mismas<sup>23</sup>.

Por otra parte, es imprescindible mencionar también que en los Andes el poder fue ejercido siempre de manera ritual y que no es posible entender asuntos como el ejercicio de la redistribución, la llamada nivelación o sostenimiento del equilibrio social, ni la sacralidad de las autoridades fuera de contextos rituales. Y es que, como manifiesta Pease (1995), en la sociedad andina el ritual es visto como origen y sustento del poder dado que este era obtenido y ejercido dentro de contextos rituales debido a que estuvo en permanente negociación, y la misma se hizo siempre dentro de los distintos rituales que se organizaban a lo largo del año (pp. 207-208). En ese sentido resulta muy útil el trabajo de José Luis Martínez (1995) en el que estudia los elementos rituales y los emblemas que en el mundo andino se relacionaban con el poder. Así, este autor manifiesta que son la tiana, las hamacas y las trompetas algunos de los signos que permiten el reconocimiento de la calidad del señor o señora principal.

Por otra parte, aun cuando se sabe que los incas constituyeron el más importante y poderoso Estado de la América prehispánica, y no cabe ninguna duda sobre su éxito en la región austral de América, que abarcó los territorios de cinco naciones contemporáneas, su influencia no estuvo asociada a ningún logro destacado en términos tecnológicos o cognitivos. En ese sentido, los incas no fueron más grandes ceramistas que los que se habían desarrollado anteriormente

---

un ser sagrado o huaca. El acto físico que se asociaba con la idea de «mochar» a alguien era una suerte de «beso», o soplido que se daba a quién se «mochaba». Al respecto, Martínez (1995, pp. 116 y ss) presenta un detallado análisis sobre el tema al interior de un trabajo destinado a analizar los rituales que identifican a las autoridades andinas. En el mismo trabajo, Martínez presenta también la descripción de los rituales organizados para el traslado de autoridades, asociados siempre con la idea de aislarlos del mundo para evitar el contacto con la tierra e impedir, con este acto, el desencadenamiento de catástrofes naturales. Un ejemplo importante en ese sentido es el traslado del Inca Atahualpa hacia la plaza de Cajamarca hacia su encuentro con Pizarro. Los testigos del hecho que escribieron posteriormente sobre el tema narran cómo Atahualpa era cuidadosamente transportado en andas en un cortejo que empezaba y terminaba con rituales específicos que incluían el traslado de músicos, bailarines, mujeres que repartían chicha y altos dignatarios incaicos.

<sup>23</sup> Sobre este tema, vinculado a la organización por parte de los incas de las distintas celebraciones religiosas organizadas en el Cusco, volveremos más adelante. Es necesario mencionar también que, ya en el mundo colonial, las autoridades siguieron considerándose responsables del equilibrio con el mundo sagrado. Por esta razón, los curacas, incluso los que habían recibido voluntariamente la fe católica, eran voluntarios constructores de templos, jefes de las cofradías y donantes principales de la iglesia.

en la costa norte y sur del Perú (Moche o Nazca), ni mejores tejedores que los antiguos habitantes de la cultura Paracas. De la misma manera, los forjadores de las altas culturas de la sierra central (Tiahuanaco y Huari), predecesores de los incas, habían desarrollado ampliamente el control de pisos ecológicos, así como el cultivo en andenes y una alta tecnología arquitectónica en el manejo de la piedra. Finalmente, en materia metalúrgica, la costa norte del Perú tuvo sin duda un desarrollo más sofisticado, como puede apreciarse en la producción de los habitantes de la zona del Chimor. Y es que el aporte más importante de los incas en los Andes estuvo en saber capitalizar todos estos conocimientos y en distribuirlos por los territorios que fueron asociando a su amplia red de poder, convirtiéndose por esta razón en los más importantes difusores de conocimiento y tecnología gracias a su hábil sistema organizativo.

Sobre la manera en que los incas organizaron su poder en los Andes existen muchas versiones. En ese sentido, básicamente podemos encontrar dos tendencias antagónicas. De un lado, aquella que entiende al Tahuantinsuyo como un Estado altamente burocratizado, monárquico y muy parecido a los estados nacionales del mundo moderno. Por otro lado, los seguidores de la etnohistoria desarrollaron una imagen de la sociedad incaica bastante opuesta a la anterior, que entendieron como el producto de una lectura ingenua de los textos escritos por los cronistas, responsables de haber transplantado a la historia incaica los lineamientos organizativos propios de los estados de la Europa moderna. Por ello, entendieron a la organización incaica como un sistema bastante distinto, donde el ritual ocupaba un lugar preferente en una organización carente de estructuras políticas complejas y sin funcionarios específicos. Al respecto, qué duda cabe, es imposible suponer que el manejo de un territorio tan amplio y de una extensa red de influencia como la que establecieron los incas fuera realizado sin una estructura organizada. Por esta razón, como es natural, surgieron también aquellas investigaciones en las que se buscó un justo medio entre ambas posiciones, intentando conciliar la incorporación de los lineamientos que la antropología planteaba sin perder de vista la necesaria organización política evidente en un Estado que manejó con éxito una población numerosa en un territorio amplio<sup>24</sup>. Es necesario mencionar también que el Tahuantinsuyo distó mucho de las organizaciones

---

<sup>24</sup> Aun cuando es difícil asociar plenamente a los distintos autores como parte de una determinada posición historiográfica, podemos asociar con la primera forma señalada de entender a los incas a los trabajos de del Busto, Espinoza, Julien, Means, Riva-Agüero, Rowe y Urteaga. Por su parte, aunque se pueden apreciar múltiples distinciones en los trabajos de aquellos autores que moldearon la segunda manera de entender al Tahuantinsuyo, podemos señalar como parte de esta tendencia los aportes de Bravo, Murra, Noejovich, Pease, Ramírez, Regalado, Rostworoski y Zuidema entre otros.

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

Sobre la existencia de la élite incaica no queda ninguna duda. En este caso, todas las investigaciones que se refieren a los incas la distinguen fragmentada en una nobleza de sangre y una nobleza de privilegio, de menor nivel jerárquico. Al mismo tiempo, considerando o no la hipótesis de la dualidad, la élite incaica se concibe dividida en dos sectores, los mismos que corresponden también a la propia división del Cusco: Hanan Cusco y Rurin Cusco. Sin embargo, sobre este tema existen también notables diferencias: de un lado, aquellos que consideran que esta división correspondió a la existencia de dos dinastías sucesivas que se sucedieron en el poder cusqueño<sup>25</sup>; y de otro, se ha entendido también la presencia de Hanan Cusco y Rurin Cusco como grupos paralelos<sup>26</sup>.

Dependiendo de la manera como se entendió a la nobleza incaica, se han desarrollado también dos tendencias sobre la figura del Inca. Así, quienes abrazaron la tesis de la sucesión de dinastías entendieron también al Tahuantinsuyo como una monarquía, gobernada por trece o catorce incas en la mayoría de casos<sup>27</sup>. Los trece incas habrían gobernado el Tahuantinsuyo de manera sucesiva. En este sentido, vale la pena recordar que casi podemos componer una lista de incas por cada cronista que se ocupó de la historia cusqueña y que, incluso, Fernando de Montesinos construyó, en el temprano siglo XVII, una relación de gobernantes integrada por más de un centenar de supuestos incas (Montesinos, 1930). De cualquier manera, aun cuando consideramos que una relación exacta de gobernantes será imposible de conocer, dada la imagen de historia que tuvieron los incas, la lista más aceptada por la historiografía, no por eso la más real, es la siguiente:

<sup>25</sup> Ver por ejemplo del Busto (1983) y Espinoza Soriano (1987a).

<sup>26</sup> Para analizar esta tendencia pueden consultarse Bravo (1986); Pease (1992) y Rostworowski (1983).

<sup>27</sup> La relación de trece incas o «Cápac Cuna» se hizo básicamente con la información que presenta el Inca Garcilaso.

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

Al margen de la posición tomada sobre la estructura de la élite y la identificación de las parcialidades incaicas como sucesivas o paralelas, hay acuerdo en considerar al Sapan Inca como el personaje más importante de la nobleza cusqueña y que, como tal, era considerado un arquetipo andino y asumía todas las prerrogativas del poder que se identifican con la autoridad. Por esta razón, el Sapan Inca era considerado un ser sagrado, identificado como el hijo del sol, y era quien mantenía el equilibrio de la élite cusqueña y quien presidía la organización de la redistribución estatal. Hay sin embargo dos tendencias a la hora de asumir el tipo de poder que ejerció el Inca. Así, de un lado se considera al Inca como un monarca con similares características a los reyes modernos y, de otro, amén de la tesis de la dualidad, se ha considerado la existencia de dos incas de manera paralela. Sobre esta última hipótesis, quienes consideran la coexistencia de las parcialidades cusqueñas están de acuerdo en plantear que, de manera simultánea, gobernaron el Tahuantinsuyo un Inca de Hanan Cusco y un Inca de Rurin Cusco. El primero es identificado normalmente como el responsable de las relaciones del Cusco con las distintas etnias andinas y era quien organizaba la redistribución, la convocatoria de mitas y las acciones militares. Por su parte, el llamado Inca Rurin es identificado como el responsable de las relaciones de los incas con los seres sobrenaturales, por lo que organizaba las ceremonias religiosas incaicas. Al mismo tiempo, el Inca Rurin también estuvo asociado con todo el sistema logístico del Tahuantinsuyo, dado que al manejar el calendario y el sistema de quipus era una suerte de responsable de la organización de la producción. Adicionalmente, este mismo Inca estaría asociado con la organización de las acllas cusqueñas, importantes tejedoras y preparadoras de productos rituales, por lo que entre sus funciones también estarían las de administrar el aparato cusqueño destinado a producir los recursos rituales necesarios para la celebración de las fiestas religiosas

incaicas y para el reparto de dones, que obligatoriamente se debía hacer en toda convocatoria de mano de obra destinada a la mita<sup>28</sup>.

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

Por su parte, la historiografía sobre los incas, y en esto hay bastante acuerdo, ha asumido que la más importante nobleza cusqueña, la llamada nobleza de sangre, estuvo dividida en diez o doce grupos de parentesco identificados como «panacas». Estas, como veremos en el siguiente capítulo, habrían sido fundadas históricamente a partir de la descendencia de cada uno de los gobernantes del Cusco e integraban a toda su descendencia. Adicionalmente, entre las principales funciones asociadas a las panacas, estaban la de cuidar la momia de su fundador, además de preocuparse por mantener activa su memoria. Debe señalarse sin embargo que la construcción de esta imagen de la élite incaica ha sido realizada básicamente a partir de la obra de Pedro Sarmiento de Gamboa y que existen razones poderosas para asumir que las llamadas panacas son un producto historiográfico, como veremos más adelante.

Por su parte, el tema de la sucesión incaica ha merecido también el interés de los investigadores. Sobre este asunto se han construido también visiones divergentes, básicamente asociadas a dos matices. De un lado, quienes abrazan la idea de un gobierno monárquico identifican el tema sucesorio con criterios bastante similares a los que se manejaban en la tradición dinástica europea, asociando a los incas un sistema sucesorio parecido al de la tradición sálica francesa. En este sentido, el futuro Inca estaría determinado por criterios de primogenitura y ascendencia paterna, y actuaría como *auqui*, una suerte de delfín, durante el gobierno de su padre (del Busto, 1983; Espinoza, 1987; Rowe, 2003). Por otro lado, quienes asumen la tesis de la dualidad plantean un sistema sucesorio diferente. Así, al identificar que en los Andes no existieron los criterios de bastardía, legitimidad o primogenitura, y atribuir su presencia a la incorporación de criterios occidentales en las crónicas andinas, desarrollan una posición que identifica la sucesión incaica como un complejo proceso que se iniciaría en el gobierno del Inca anterior y que estaría regido, principalmente, por la habilidad de los descendientes de los incas para hacerse con el mando. En ese sentido, son considerados candidatos a

<sup>28</sup> Aun cuando desarrollaremos este tema detalladamente en el capítulo 4, se puede consultar un adelanto de las atribuciones del llamado Inca Rurín en Hernández Astete (2002b).

ocupar la más alta dignidad cusqueña todos los descendientes de los anteriores soberanos; es decir, los miembros de las panacas, y no necesariamente los hijos del Inca reinante, siempre y cuando demostraran habilidad suficiente para dirigir el Tahuantinsuyo<sup>29</sup>.

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

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

<sup>29</sup> El tema de la sucesión incaica dentro de esta perspectiva se puede rastrear en una serie de trabajos destinados al estudio de la élite cusqueña. Sin embargo, una buena síntesis de los aportes sobre el asunto, además de un estudio monográfico del tema en función a la información de Juan de Betanzos, se pueden encontrar en Regalado (1996a).