

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 3

LA ÉLITE CUSQUEÑA Y EL CULTO A LOS ANCESTROS

«Tratar de sus miserables comidas, sería gastar tiempo y papel en cosas que, por una parte, provocan compasión y por otra, considerada su simplicidad, causarían risa; por mejor decir, lloro» (Lope de Atienza, 1931, p. 43). Con estas duras palabras sobre la gastronomía incaica, escritas en el siglo XVI, Lope de Atienza mostraba abiertamente su posición contraria frente a los señores del Cusco, posición que se aprecia claramente a lo largo de toda su obra y lo ubica entre los más duros críticos de los incas, a quienes consideraba ilegítimos, bárbaros y dignos de ser conquistados. Sin embargo, y seguramente muy a su pesar, no puede evitar elogiar sus logros administrativos, por lo que tiene también, en su célebre *Compendio historial del Estado de los indios del Perú*, frases elogiosas acerca de la capacidad de manejo de la información entre los incas:

... con tanta presteza y brevedad se sabía en el Cuzco lo que pasaba quinientas y mil leguas de allí, que a lo sumo dentro de tres días, tenían, de una parte a otra, aviso del estado de los negocios que convenía comunicarse; tanta era la fuerza de indios que por su mandado, estaban puestos en los caminos como postas, por los cuales se daba el aviso muy fácilmente (Lope de Atienza, 1931, p. 20).

Y es que el manejo por parte de los incas del territorio andino y de las poblaciones asociadas a la red de influencia cusqueña debió ser muy eficaz y para ello debieron tener un eficiente sistema de administración. El presente capítulo intenta adentrarse en la organización del Tahuantinsuyo y, concretamente, en la organización de su élite. Así, se empezará por rastrear en las fuentes disponibles las referencias que nos permitan reconstruir la estructura y funcionamiento de la nobleza incaica y para ello se empezará por definir la composición de la élite, rescatando los debates historiográficos que existen sobre el tema. Así, partiendo del análisis de la bibliografía sobre los incas y de las fuentes coloniales disponibles,

se estudia la categoría *panaca*. En este sentido, se discute la división tradicional de la nobleza cusqueña en diez o doce panacas a partir de la relectura de estas fuentes y del análisis del significado del término *panaca*. Finalmente, se propone que el Cusco incaico estuvo dividido en dos grupos de nobles: una nobleza principal, llamada Cápac Aillu y una nobleza secundaria llamada Hatun Aillu. Cápac Aillu estuvo integrado por los descendientes de los incas en mujeres nobles y Hatun Aillu por los descendientes de los incas en mujeres no nobles, provenientes de las élites locales. Finalmente, se concluye que las llamadas *panacas* fueron, en realidad, los *aillus* que integraban a los descendientes de los incas en las mujeres nobles. Adicionalmente, se estudia la composición de la élite incaica y de los distintos mecanismos que utilizaron para mantenerse como el grupo más poderoso de los Andes Centrales.

3.1 LA COMPOSICIÓN DE LA ÉLITE INCAICA

Las fuentes coloniales contienen referencias lo suficientemente claras sobre la élite incaica, por lo que no es posible dudar acerca de su autoridad en el mundo prehispánico y de su evidente incorporación a la sociedad colonial. Sin embargo, estas mismas fuentes presentan información contradictoria sobre su estructura y funcionamiento. Por esta razón, desde hace más de cuarenta años existen debates académicos sobre la organización y sustento de la nobleza incaica. En ese sentido, tanto la distinción hecha por los cronistas entre «nobleza de sangre» y «nobleza de privilegio»¹, como la composición misma de la primera, han sido abordadas desde diversas perspectivas teóricas, por lo que hoy disponemos de propuestas divergentes sobre el tema².

De hecho, una de las primeras distinciones al interior de la más alta nobleza cusqueña es la que diferencia *aillus* de panacas³. Al respecto, existe cierto consenso en la bibliografía que se refiere a los incas. Se asume que los *aillus* correspondían, dentro de la élite incaica, a un nivel jerárquico inferior al de las panacas y se les identifica como aliados de los incas desde su llegada al Cusco, asumiendo que su presencia en el área se pierde en la información mítica. Por su parte, las panacas incaicas, de mayor jerarquía que los *aillus*, se vincularían directamente con los

¹ La llamada nobleza de privilegio estaría asociada con las élites locales. Aparentemente su reconocimiento por parte de los incas marcaría diferencias entre ellos asociadas con el modo en que se incorporaron al Tahuantinsuyo. Así, los privilegios de los curacas, o hatun curacas, debieron depender de si su incorporación al llamado Tahuantinsuyo fue producto de una conquista o de una negociación. Evidentemente, el tipo de negociación generaba una alianza más o menos provechosa con los cusqueños.

² Para mayores detalles pueden consultarse Bravo (1986; 1992); Duviols (1980); Pärssinen (2003); Pease (1992); Regalado (1996a); Rostworowski (1983); Rowe (1985); Zuidema (1964); Ziolkowski (1997).

³ Algunas ideas preliminares al planteamiento que aquí se presenta en Hernández Astete (2008; 2011).

descendientes de los incas reinantes e integrarían la más alta nobleza cusqueña⁴. Es necesario mencionar sin embargo que tanto la interpretación asignada a las panacas como la que se otorga a los *aillus* cusqueños merecen aún el interés de los investigadores, debido a que los argumentos sobre los que se ha construido la información acerca de sus distinciones y definiciones son bastante laxos y a que la propia historiografía presenta las huellas de estas contradicciones. En ese sentido, a modo de ejemplo, en opinión de John Rowe (2003) *aillu* y *panaca* probablemente fueron sinónimos antes del siglo XVI (pp. 45 y ss). Con el propósito de estudiar el funcionamiento y el poder de la más alta nobleza cusqueña, nos interesará hacer algunas precisiones acerca de las panacas, principalmente acerca de la manera cómo se ha construido historiográficamente el contenido de esta categoría.

Existe consenso en la historiografía acerca de que la nobleza cusqueña estuvo organizada en panacas, las mismas que son definidas como grupos de parentesco extendido formados a partir de un Sapan Inca⁵ y que estaban integradas por todos sus descendientes, exceptuando a aquel que quedaba convertido en gobernante, quien debía abandonar la panaca paterna y formar la propia. De hecho, los españoles del siglo XVI encontraron descendientes de los incas, muchos de los cuales se incorporaron activamente a la vida del Perú colonial. A estos personajes los investigadores contemporáneos suelen identificarlos, casi automáticamente, como «militantes» de alguna de las panacas incaicas a partir del Inca del que afirman descender. Así, aunque hay algunas discrepancias sobre la existencia de determinadas panacas, existe también acuerdo sobre la presencia de otras, de modo que, aparentemente, solo quedaría en discusión la existencia de la panaca fundada por Huáscar y la de algunas otras que María Rostworowski (1983) llamó panacas añadidas (pp. 141 y ss).

Casi siempre sobre la información que presenta Pedro Sarmiento de Gamboa, los investigadores reconocen como oficial esta relación de panacas, integrada, como se ha mencionado, por todos los descendientes de cada inca reinante. Las cinco primeras identificadas con Rurin Cusco y las siguientes con la parcialidad de Hanan Cusco:

⁴ Como afirma Julien, los llamados «incas», por las fuentes coloniales, se consideraban descendientes de Manco Cápac y Mama Oello, y eran llamados también orejones dado que se perforaban las orejas y llevaban en ellas, como adorno, un cilindro de oro. A este grupo, aparentemente, pertenecían también otros que, sin ser considerados descendientes de Manco Cápac y Mama Oello, adquirieron esta denominación como los chilques y mascas de Pacaritambo (Julien, 2002, p. 23). Por otra parte, diversos autores distinguen a la alta jerarquía cusqueña de los llamados «caca cuscos» integrantes de los llamados *aillus* cusqueños y que obtuvieron el estatus de nobles por el parentesco con el Inca a partir del intercambio de mujeres. Asimismo, existió también un tercer grupo de nobles que las fuentes suelen denominar «incas de privilegio», que pertenecieron a las élites regionales y que no fueron integrados al sistema de parentesco incaico. Sobre el tema, puede consultarse, por ejemplo, Rowe (2003, p. 73).

⁵ Sapan Inca es el título del gobernante cusqueño.

	Fundador	Panaca
1	Manco Cápac	Chima Panaca Aillu
2	Sinchi Roca	Raura Panaca Aillu
3	Lloque Yupanqui	Avayni Panaca Aillu
4	Maita Cápac	Usca Maita Panaca Aillu
5	Cápac Yupanqui	Apu Maita Panaca Aillu
6	Inca Roca	Vicaquirau Panaca Aillu
7	Yahuar Huaca	Aucaylli Panaca
8	Huiracocha	Socso Panaca Aillu
9	Pachacútec	Hatun Aillu / Iñaca Panaca Aillu
10	Túpac Yupanqui	Cápac Aillu
11	Huaina Cápac	Tumipampa Aillu

Esta relación de panacas es aceptada casi sin mayores cuestionamientos pese a haber ciertas discrepancias en torno a la existencia de la última panaca, así como sobre la integración —o no— de los dos supuestos grupos asociados con Pachacútec: Iñaca Panaca y Hatun Aillu. Como se verá más adelante, aun cuando las fuentes no ofrecen el consenso necesario para la asimilación de esta suerte de formación consecutiva de las familias incaicas, los investigadores han asumido esta información de manera axiomática.

3.1.1 Una breve historia de la voz «panaca»

Es bastante común encontrar en los textos referentes a los incas menciones a las panacas e incluso la identificación de cualquier miembro de la nobleza incaica, prehispánica o colonial, como integrante de alguna de ellas. Los investigadores contemporáneos no sienten tampoco la necesidad de justificar estas asociaciones y por tanto la relación de panacas, y la necesaria pertenencia de los nobles del Cusco a alguna de ellas, es asumida como una verdad historiográfica. Incluso en los textos escolares peruanos, a los que normalmente se trasladan las novedades historiográficas con cierto retraso, se encuentran explicaciones y referencias a las mismas. En esta oportunidad interesa empezar a escudriñar la historia de esta categoría. Por eso son importantes algunas preguntas iniciales: ¿cuándo se empezó a identificar a la nobleza cusqueña como una organización dividida en panacas? ¿Por qué utilizar la voz *panaca* para estas asociaciones? Es decir: ¿cuál es la historia

de esta categoría? Intentando responder a estas preguntas no es muy difícil llegar a una evidente conclusión: las fuentes coloniales no identifican a los incas divididos en nada parecido a panacas. Así por ejemplo, el Inca Garcilaso de la Vega, con evidente filiación a la nobleza cusqueña, y con la firme determinación de mostrar este origen, jamás se identificó como miembro de alguna panaca. Por su parte, como es evidente, es Pedro Sarmiento de Gamboa la fuente principal de todas las asociaciones de la nobleza cusqueña y su división en panacas. Sin embargo, al hacer la relación de nobles cusqueños en la época de la redacción de su crónica, a modo de justificación de sus afirmaciones no los divide en panacas, aunque sí identifica a los nobles cusqueños como miembros de aillus asociados con incas reinantes. Seguramente algunos lectores estarán pensando en este momento en que existe una probanza colonial en la que algunos nobles cusqueños se reclaman descendientes de Cápac Aillu, la supuesta panaca de Túpac Yupanqui (Rowe, 1985). Sin embargo, como veremos, literalmente, los descendientes del Inca solo estaban manifestando que formaban parte del aillu noble, el aillu de los cápac, de los ricos, los poderosos. Llama en ese sentido poderosamente la atención que este aillu, por alguna razón identificado posteriormente como una panaca, no tenga ninguna referencia a esta en su denominación⁶. ¿De dónde viene entonces esta asociación? Empecemos por rastrear algunas de las funciones y roles que tienen las panacas según la historiografía.

Tal vez la definición más utilizada, aunque no por cierto totalmente aceptada, es la que plantea Tom Zuidema (1980), quien las define como: «El grupo o unidad de hermanos con sus hermanas descendientes de un antepasado masculino en una línea masculina de hombre y línea femenina de mujeres por cuatro generaciones» (p. 77)⁷. Adicionalmente, Zuidema (1964; 1980; 2004; 2011) identifica roles calendáricos para las panacas y las asocia tanto con el sistema de ceques como con la irrigación del Cusco, además de con los aillus cusqueños. Asimismo, establece una relación entre ellas y las tierras cusqueñas a través de la identificación de cada panaca

⁶ En el mismo sentido, en un trabajo destinado a estudiar la permanencia de criterios prehispánicos en las comunidades indígenas andinas contemporáneas, concretamente en lo que respecta a la noción de «aillu», Ballesteros y Rubio (1979) estudiaron a dos comunidades indígenas cusqueñas (San Sebastián y Chinchero). En estos casos, resulta importante notar que en la documentación que consultaron en el Archivo Departamental del Cusco, básicamente probanzas, los indígenas que pretendían demostrar durante el virreinato su filiación con la nobleza incaica se definían como pertenecientes a los aillus de Sucusu, Aucaylli, Chima, Raurau, etcétera, sin hacer ninguna mención a su pertenencia a alguna «panaca».

⁷ Es necesario mencionar también que Tom Zuidema ha trabajado numerosas veces sobre las panacas incaicas desde la redacción de su tesis doctoral. Con el paso del tiempo, los aportes de Zuidema en ese sentido son numerosos puesto que las ha estudiado desde diversas perspectivas teóricas. Sin embargo, la definición citada anteriormente, se ha mantenido a través del tiempo en sus investigaciones.

con un sistema de *chapas* (espacios agrícolas) a partir de una referencia de Juan de Betanzos. Asimismo, aunque Zuidema ha venido reformulando su propuesta acerca de las panacas, se puede decir que, en su planteamiento final, este autor considera a las panacas como los aillus nobles cusqueños que eran modificados en cada sucesión a partir del parentesco que establecían con el Inca reinante. Así, para este autor, el Inca se casaba, entre otros matrimonios, con veinte mujeres: diez de alto rango y diez de bajo rango. Sus hijos, uno con cada mujer, integrarían entonces las diez panacas (cinco de Hanan Cusco y cinco de Rurin Cusco) y los diez aillus cusqueños. Asimismo, es necesario manifestar que Zuidema identifica también un comportamiento anómalo para Cápac Aillu y Hatun Aillu, información que ha sido clave en nuestra propuesta (Zuidema, 1964; 1980; 2004; 2011). Por otra parte, basado en argumentos que provienen de la teoría del parentesco, Tom Zuidema distingue también dos tipos de descendientes para los incas: los que denomina *churi* (hijos), que corresponderían a los hijos del Inca con la Coya, su mujer principal, y aquellos a los que denomina *concha* (sobrinos), en los que incluye a los descendientes del Inca en mujeres que básicamente provienen de las noblezas provinciales. En este caso, como es obvio, los términos de parentesco estarían siendo utilizados para dar cuenta de rangos jerárquicos. Asimismo, como se ha comentado, este autor otorga a Cápac Aillu el rango de Aillu Real, aunque lo clasifica dentro del sistema de diez panacas (1991, pp. 44-47). En este caso, nuestra propuesta no pasa por vincular a Cápac Aillu como una «panaca» de mayor rango, sino únicamente como el aillu noble, mientras que las denominadas panacas constituían una suerte de división interna del mismo, como veremos.

Por su parte, María Rostworowski (1983) identificó una fuerte presencia femenina en las llamadas panacas a partir de la presencia de la raíz *pana* (hermana) en su denominación, por lo que asumió una filiación matrilineal para estos grupos (pp. 141 y ss). Adicionalmente, esta autora identifica también tierras asociadas con las panacas incaicas tanto en el Cusco como fuera de él. La bibliografía sobre los incas identifica además sistemáticamente dos funciones para estos grupos: cuidar la momia de su fundador, garantía de la existencia del grupo, y cuidar e incrementar la memoria del mismo (Bravo, 1986; Pease, 1992; Regalado, 1996a; Rostworowski, 1983; Zuidema, 1980, 2004). Se ha afirmado también que estos grupos eran en parte responsables de mantener las alianzas hechas por su fundador, por lo que se les asocia con una evidente capacidad de convocatoria de mano de obra en los grupos étnicos, la misma que explicaría su poder y prestigio en el Tahuantinsuyo, expresado, por ejemplo, durante el proceso sucesorio (Hernández Astete, 2004).

La existencia simultánea de panacas y aillus en el Cusco ha sido explicada a la luz de la organización tripartita de la ciudad planteada por Zuidema. Así, el

grupo inca al que pertenecen las panacas se consideraría Collana y tendría más jerarquía que el grupo Cayao, asociado tanto con los aillus que acompañaron a los Ayar en la fundación del Cusco como con las poblaciones originarias de la región. Paralelamente, dada la exogamia del grupo inca, de sus uniones con mujeres Cayao surgió el grupo Payan, de mayor jerarquía que los de Cayao al ser descendientes de los incas (Bravo, 1986; Zuidema, 1964, 1980). Dentro de esta división, Collana se asociaría con los incas fundadores de panacas, Payan con las panacas mismas, y Cayao con los aillus y las otras poblaciones cusqueñas. De ese modo, dentro de esta postura, claramente las panacas se diferenciarían en rango de los llamados aillus. Sin embargo, Franklin Pease (1992) puntualizó que tanto la supuesta descendencia de Huaina Cápac (Tumipampa Aillu) como la de Túpac Inca Yupanqui (Cápac Aillu) no incluían la voz «panaca» en su denominación, lo que complica la propuesta de diferenciar aillus de panacas, sobre todo cuando se asumía que los incas solo fundaban panacas (p. 73). Situación similar se puede observar en el caso de Hatun Aillu, vinculado a Pachacútec, pues si bien Sarmiento menciona que este se fusionó con Iñaca Panaca luego de que Pachacútec se hiciera con la borla, María Rostworowski documentó la vigencia de ambas en la sociedad colonial (1983, p. 143)⁸. Adicionalmente, John Rowe (2003, p. 45 y ss) llamó la atención acerca de los nombres de algunas panacas, tales como Hatun Aillu (aillu grande) y Cápac Aillu (aillu real) y menciona que estas eran frases descriptivas y no nombres de panacas, situación que unida al hecho de que algunos aillus, como indica Rostworowski (1983, p. 150 y ss), tenían ceques a su cargo, y algunas panacas disponían únicamente de adoratorios, hizo pensar a Rowe que «aillu» y «panaca» fueron probablemente sinónimos antes del siglo XVI y que la caracterización de una panaca como el grupo de parentesco fundado por un inca «reinante» sería más bien una construcción posterior a la conquista. Adicionalmente, dada la confusión entre aillu y panaca, es necesario profundizar en la idea planteada por Rostworowski acerca del significado de la voz «panaca» (1983, p. 139) y estudiar detenidamente los nombres de las mismas, pues es probable también que esa voz aludiera únicamente a la descendencia femenina de los incas reinantes y no a toda la parentela del gobernante.

En ese sentido, está tan enraizada en la historiografía incaica la identificación de los grupos de poder al interior de la nobleza cusqueña con la voz «panaca», que

⁸ Para Rosworowski, Iñaca Panaca se identifica como una de las llamadas panacas añadidas. Asimismo, la considera de estructura matrilineal y dadora de mujeres. Es necesario mencionar que el tema de la doble descendencia parece una incorporación colonial y el hecho de que algunas coyas provengan de Iñaca Panaca, parece explicarse por la tremenda conveniencia de los aspirantes a incas de relacionarse con la descendencia de Pachacútec. Ver un análisis del tema en Hernández Astete (2002).

nadie considera necesario citar ninguna referencia al hablar de ellas e identificar a miembros de la nobleza cusqueña como militantes de las mismas. Sin embargo, todos los textos parecen tener un origen común: la obra de Luis E. Valcárcel, quien en 1925 presenta, por primera vez, la división de la élite incaica en diez panacas. Afirmaba Valcárcel que fue Bartolomé de Las Casas quien, en su *Historia apologética de las Indias*, presenta la información sobre estos grupos al relacionar a Pachacútec con la organización del Cusco, en realidad de la élite incaica, en dos grupos: Alto y Bajo Cusco. En la versión de esta reorganización que presenta Las Casas y resaltó Valcárcel, la nobleza habitante de la ciudad sagrada fue dividida —en realidad subdivida— en diez panacas que Pachacútec asignó a sus antecesores e inmediato sucesor (Valcárcel, 1925, pp. 35-37):

- | | |
|---------------|----------------|
| 1. Chima | 6. Huekaquirau |
| 2. Raurahua | 7. Aucailli |
| 3. Hahuainñin | 8. Sucusu |
| 4. Uscamaita | 9. Iñaca |
| 5. Apumaita | 10. Atum |

Posteriormente, en el mismo texto, Valcárcel define *Pana-kak* como: «...la que es hermana» y añade: «La “panaca” es, pues, la fraternía, la agrupación fraterna [...]. Los Ayllus cusqueños, fundadores del imperio, guardaron relativamente buena armonía, por eso se consideraron hermanos, y la fundación de las panacas correspondió a una necesidad de índole política: el parentesco de todos» (Valcárcel, 1925, p. 38).

Aunque la interpretación que Valcárcel hace del término no es del todo equivocada, ignoramos las razones por las que concluye, a partir de la referencia de Las Casas, en la identificación de las panacas con el concepto que maneja de fraternía y que, a nuestro entender, constituye el texto fundador de la interpretación y el significado que hoy se le da al término. De hecho, para este autor la formación de las panacas y su identificación con las fraternías constituye parte de la «evolución natural» de cualquier sociedad. La información de Valcárcel, en la que la nobleza incaica se divide en panacas, fue paulatinamente incorporada por la historiografía de manera sistemática sin hacerse necesaria su justificación. De ese modo los textos incorporaron esta división de la élite incaica en grupos más pequeños y los etiquetaron como «panacas» sin que exista ninguna evidencia clara como base de tal afirmación⁹.

⁹ En un trabajo reciente, César Itier (2011) coincide con el planteamiento que hicieramos anteriormente y que aquí recogemos. Él coincide en que la identificación de una «panaca» como el grupo de parentesco real incaico es producto de una construcción historiográfica originada en la lectura que Valcárcel hace del Padre Las Casas (Itier, 2011; Hernández Astete, 2008). Debe

Encontramos también en el texto de Valcárcel, en claro reconocimiento de la autoridad de Las Casas sobre el tema, una marcada oposición a la visión de Sarmiento, pues considera que dichos grupos no fueron formados históricamente sino que integraban un sistema que Pachacútec solo reorganizó. Asimismo, identifica a Cápac Aillu como una suerte de panaca principal, pues asume el rol de panaca reinante, el mismo que perdería luego de la sucesión, tema que rescata Zuidema y sobre el que volveremos más adelante (Valcárcel, 1925, p. 90 y ss).

3.1.2 Las panacas y las fuentes coloniales

Lo mencionado hasta ahora nos obliga a revisar las fuentes disponibles en busca de la información que aparentemente sostiene la definición de «panaca» y la que nos permita aclarar su significación, pues podemos afirmar que no existen referencias en la documentación colonial sobre la división de la élite en panacas y ningún noble cusqueño declara haber pertenecido a alguna de ellas. Sin embargo, esto no significa que no existieran grupos dentro de la nobleza cusqueña asociados con los incas reinantes. Simplemente, al parecer, no hay ningún argumento válido para identificarlos como panacas y la estructura organizativa del Cusco —sobre la que se sustenta su autoridad— parece haber sido distinta a la que la historiografía asume hasta el momento.

Aun cuando la información que presenta Pedro Sarmiento de Gamboa sobre la formación histórica de las panacas está totalmente extendida, existe un grupo de textos liderados por el padre Las Casas en los que se manifiesta un sistema distinto.

En relación a su origen histórico, aparentemente, ante un pedido de Sarmiento de Gamboa hecho al virrey Francisco de Toledo en Cusco el 29 de febrero de 1572 para autenticar su manuscrito, se mandó llamar a los más nobles de la ciudad a través de Gabriel de Loarte, de lo que da fe Álvaro Ruiz de Navamuel. Es importante notar que, en la relación de a quiénes se les leyó la obra de Sarmiento para que testifiquen la autoridad de las informaciones, en una suerte de construcción de la autoridad del manuscrito, se les relaciona con los aillus de los doce incas, y que jamás se menciona nada parecido a las doce panacas (Sarmiento, 1988, p. 172 y ss).

Por otra parte, en la obra de Sarmiento, a diferencia del sistema planteado por Bartolomé de Las Casas, se asume la creación de los linajes del Cusco de manera sucesiva:

mencionarse sin embargo que, anteriormente, en 1911, Max Uhle se habría referido al término «panaca», pero no como sinónimo de aillu real, sino como parte integrante del nombre de los mismos (Uhle, 1969, p. 15).

Este Manco Capac ordenó, para conservación de su memoria, lo siguiente: que su hijo mayor y de su mujer legítima, que era su hermana, sucediese en el estado, y si hubiese hijo segundo, a este tiene cargo que tuviese cuidado de amparar a todos los demás hijos y parientes, y que ellos le reconociesen por cabeza para sus necesidades, y que se apellidasen de su nombre, y él tuviese cargo de los favorecer y sustentar, y para esto les dejó hacienda. A esta parcialidad o bando o linaje llamó ayllu, que es lo mismo que linaje. Y si faltase hijo segundo, y aunque hubiese, si era incapaz de gobierno, lo encargasen al pariente más cercano y de más habilidad. Y para que de él tomasen los venideros ejemplo, hizo el primer ayllu y llamó Chima panaca Ayllu, que quiere decir linaje que descende de Chima; porque el primero a quien dejó encomendado su linaje o ayllu se llamó Chima, y Panaca quiere decir descender (Sarmiento, 1988, pp. 63-64).

Sarmiento da cuenta de la formación de cada uno de los once grupos en los que divide a la nobleza cusqueña, sin llamarlos nunca «panacas». Al respecto de estos grupos, reproducimos la relación de los mismos según la obra de Pedro Sarmiento de Gamboa. En el cuadro se aprecia tanto el nombre del Inca fundador como el de la parcialidad a la que pertenecía cada uno (Hanan Cusco o Rurin Cusco) además del nombre del «ídolo huauqui» de cada inca.

	Parcialidad	Fundador	Ayllu	Huauqui
1	Rurin Cusco	Manco Cápac	Chima Panaca Aillu	Pájaro indi
2	Rurin Cusco	Sinchi Roca	Raura Panaca Aillu	Huanachiri / Amaru (pez)
3	Rurin Cusco	Lloque Yupanqui	Avayni Panaca Aillu	Apu Maita
4	Rurin Cusco	Maita Cápac	Usca Maita Panaca Aillu	¿Pájaro indi?
5	Rurin Cusco	Cápac Yupanqui	Apu Maita Panaca Aillu	¿?
6	Hanan Cusco	Inca Roca	Vicaquirau Panaca Aillu	¿?
7	Hanan Cusco	Yahuar Huaca	Aucailli Panaca	¿?
8	Hanan Cusco	Huiracocha	Socso Panaca Aillu	Inca Amaru
9	Hanan Cusco	Pachacútec	Hatun Aillu / Inaca Panaca Aillu	Chuqui-Ylla /Inti illapa
10	Hanan Cusco	Túpac Yupanqui	Cápac Aillu	Cusi-Churi
11	Hanan Cusco	Huaina Cápac	Tumipampa Aillu	Huaraqui Inca

De acuerdo con la información de Sarmiento de Gamboa, existieron en el Cusco once grupos (panacas): cinco de Rurin Cusco y seis de Hanan Cusco. Sin embargo, para Cristóbal de Molina (1988), que terminó de escribir su obra hacia 1575,

la nobleza cusqueña estuvo dividida en diez linajes, según la información que se desprende del ritual que presenta al describir la fiesta de la Citua, ritual en el que participan los grupos que Molina asocia con cada una de las cuatro partes que formaban el Tahuantinsuyo:

Rurin Cusco		Hanan Cusco	
Contisuyo	Collasuyo	Antisuyo	Chinchaisuyo
Chima Panaca Aillu (1)	Ahuaymin Aillu (3)	Aucailli Aillu (7)	Vicaquirao Aillu (6)
Yaura Panaca Aillu (2)	Uscamayta Aillu (4)	Cusco Panaca Aillu (8)	Atun Aillu (9)
	Apomayta Aillu (5)		Cápac Aillu (10)

El hecho de que Molina no mencione a Tumipampa Aillu, la supuesta panaca de Huaina Cápac, parece corresponder, desde una perspectiva histórica de su formación, al momento recordado por sus informantes, aparentemente asociado a un tiempo anterior al gobierno de Huaina Cápac. Sin embargo, la asociación que hace de las mismas con cada uno de los cuatro suyos que formaban el Tahuantinsuyo nos da una pista sobre la organización cusqueña, pues se sabe que esta distribución estaba relacionada con la existencia de una suerte de geografía sagrada andina, la misma que estudió Tom Zuidema (1964)¹⁰ en su trabajo sobre los ceques o líneas imaginarias que partían del Cusco y en las que se distribuían 328 huacas. De acuerdo con Zuidema, tanto los ceques como los adoratorios se asociaban con la organización cusqueña.

Según la bibliografía sobre el tema, básicamente sustentada en la información de Sarmiento, las panacas tomaban el nombre de su primer jefe, según una tradición iniciada, en opinión de Sarmiento, por Manco Cápac, cuyos descendientes integraron Chima Panaca Aillu, liderada inicialmente por Chima, pariente de Manco Cápac (Sarmiento, 1988, pp. 63-64) y primer responsable del grupo. Esta situación se repite en la mayoría de casos, salvo en el de los descendientes de Pachacútec, que según el mismo cronista, debido a la gran cantidad de hijos del Inca (cuatro en su mujer principal y cien varones y cincuenta mujeres en sus esposas secundarias), llamó Hatun Aillu, que quiere decir «gran linaje» (p. 126). En este caso, habría que preguntarse por el tipo de pertenencia de todos estos hijos al grupo, pues si la panaca estaba integrada simultáneamente por los hijos de la Coya y los de las esposas secundarias del Inca, no tendrían todos sus integrantes las mismas prerrogativas al interior del grupo. En ese sentido, se cree por ejemplo que solo

¹⁰ Sobre el espacio sagrado que significó el Tahuantinsuyo, ver también Regalado (1996b).

los hijos de la Coya podían convertirse en incas (Regalado, 1996a; Rostworowski, 1983), situación sobre la que volveremos más adelante.

Adicionalmente a la existencia de estos linajes cusqueños, las crónicas mencionan aillus conformados por pobladores del Cusco, como los diez aillus que según Sarmiento de Gamboa acompañaron y ayudaron a los incas en la fundación del Cusco dentro del ciclo mítico de los hermanos Ayar¹¹. En este mismo contexto, Sarmiento menciona también a algunos descendientes de estos aillus cusqueños que vivían en la zona en 1572, fecha en que la termina de redactar su obra (Sarmiento, 1988, pp. 52-53):

Hanan Cusco	Rurin Cusco
1. Chauin Cusco Aillu (descendientes de Ayar Cachi)	6. Sutic-tocco Aillu (generación que salió de la ventana del mismo nombre)
2. Arayraca Aillu Cusco-Callan (descendientes de Ayar Uchu)	7. Maras Aillu (generación que salió de Maras-tocco)
3. Tarpuntay Aillu	8. Cuycusa Aillu
4. Huacaytaqui Aillu	9. Masca Aillu
5. Sañoc Aillu	10. Oro Aillu

Sobre la participación de la élite en el ejercicio del poder incaico, la historiografía ha centrado su atención casi exclusivamente¹² en su influencia en la sucesión, dejando la imagen de que en todos los otros contextos era el Inca quien decidía sobre los aspectos asociados con el gobierno. Sin embargo, todo parece indicar que, como manifiesta Regalado (1993), la presencia e influencia de la élite en la organización del Tahuantinsuyo fue constante y que el Sapan Inca debía necesariamente negociar con ella, dado que los linajes incaicos participaban activamente en las decisiones y labores políticas al interior de la organización incaica (Hernández Astete, 2004).

Según la bibliografía existente, las llamadas panacas incaicas dependían casi exclusivamente de dos situaciones claramente identificadas: la existencia y cuidado del cuerpo de su fundador, que sustentaba su origen y permanencia en la élite, y el prestigio adjudicado a su ancestro, que afianzaba su poder. Evidentemente,

¹¹ Dados los objetivos de esta investigación, concentrada en la más alta jerarquía cusqueña, no centraremos nuestra atención en los llamados aillus cusqueños.

¹² Para una postura distinta sobre la participación de la élite en el ejercicio del poder, ver Regalado (1987; 1996a).

la posición de una panaca dentro de la estructura de la élite dependía también de su capacidad para negociar con los distintos sectores de la misma.

De este modo, siguiendo a Sarmiento, se asume que la organización cusqueña fue construida históricamente y que las panacas fueron formadas cada vez que un nuevo Inca era entronizado como gobernante; sin embargo, las fuentes sugieren también la existencia de un sistema alternativo. Ese es el caso que Valcárcel destacó en 1925 a partir de la obra de Bartolomé de Las Casas. Así, según este cronista, Pachacútec dividió la ciudad sagrada en dos barrios, partes o bandos, Hanan Cusco y Rurin Cusco, y luego hace una subdivisión en cada una de estas parcialidades, identificando cinco sectores en cada una. Conviene citarlo en extenso:

Lo primero que cerca de esto hizo, fué dividir toda la ciudad del Cuzco, que ya era muy populosa, en dos barrios o partes o bandos. El uno y más principal llamó Hanancusquo, que quiere decir «la parte o barrio o bando de arriba del Cuzco»; a la otra puso nombre Rurincusquo, que significa, «la parte o barrio de abajo del Cuzco». El barrio y parte Huanancusquo, que era el principal, subdividió en cinco barrios o partes: al uno y principal nombró Cápac aylo, que quiere decir «el linaje del Rey»; con este juntó gran multitud de gente y parte de la ciudad, que fuesen de aquel bando; al segundo llamó Iñaca panaca; el tercero Cucco panaca; el cuarto Aucayllipanaca, el quinto Vicaquirau panaca; a cada uno de los cuales señaló su numero grande de gente, y así repartió por bandos toda la ciudad. Del primer barrio o bando hizo capitán a su hijo mayor y que le había de suceder en el reino; el segundo y tercero señaló a su padre y descendientes por la línea transversal; el cuarto a su abuelo y descendientes también por la línea transversal; el quinto a su visabuelo, por la misma línea. Asimismo la parte y bando segundo y principal de la ciudad que llamó de Rurincuzco, barrio de abajo del Cuzco, subdividió en otras cinco partes o parcialidades: a la primera llamó Uzcamayta, y de este hizo capitanes a los descendiente del segundo hijo del primer Rey Inga; a la segunda nombro Apomaytha, de la cual constituyó capitán y capitanes al segundo hijo y descendientes del segundo Inga; a la tercera parcialidad o bando puso nombre Haguayni, del cual nombró por capitán y capitanes al segundo y descendientes del tercero Inga; al cuarto barrio nombró Rauraupanaca, cuya capitanía encomendó al segundo hijo y descendientes del cuarto Inga; al quinto barrio llamó Chimapanaca, y dióle por capitán y capitanes al segundo hijo y sus descendientes del quinto Inga (Las Casas, 1948, pp. 90-91).

Las Casas menciona también que Pachacútec señaló capitanes para cada uno de estos «barrios» y los asignó a sus ancestros y sus respectivos descendientes, así como a los descendientes de los incas anteriores y sus respectivos familiares. Evidentemente, cada uno de los barrios, que hoy llamaríamos panacas, asociados con determinados incas o sus descendientes, estarían integrando también a todos los familiares del fundador, «descendientes en línea transversal» según el citado

cronista. Así, en una organización presidida por el Sapan Inca, en Hanan Cusco, Pachacútec habría entregado el primer barrio a su hijo, el segundo y tercer barrio a su padre, el cuarto a su abuelo y el quinto a su bisabuelo respectivamente. En el caso de Rurin Cusco, en opinión de Las Casas la situación habría sido otra, pues cada barrio estaba encargado a los segundos hijos de los incas anteriores, desde el primero al cuarto. Es curioso el sistema que propone Las Casas y que se reproduce en el siguiente cuadro, pues presenta una clara diferenciación entre el sistema de reparto del poder entre cada una de las parcialidades del Cusco, situación que puede explicarnos un tema aún no resuelto en la historiografía incaica, el de la sucesión, dadas las constantes contradicciones sobre el sistema sucesorio incaico que aparecen en las fuentes¹³. A continuación se presenta un cuadro que resume la información que proporciona Las Casas, el mismo que se completa con los nombres de los incas, según la relación tradicional de reyes, con los que estaría relacionado cada grupo y que correspondería a su ancestro fundador.

Hanan Cusco	Encargado/ Ancestro	Rurin Cusco	Encargado /Asociado con
1. Cápac Aillu	Su hijo (Túpac Yupanqui)	1. Usca Mayta	El segundo hijo del primer Inca (Manco Cápac)
2. Iñaca Panaca	Su padre (Huiracocha)	2. Apomayta	El segundo hijo del segundo Inca (Sinchi Roca)
3. Cucco Panaca	Su padre (Huiracocha)	3. Huaguani	El segundo hijo del tercer Inca (Lloque Yupanqui)
4. Aucaylli Panaca	Su abuelo (Yahuar Huaca)	4. Raura Panaca	El segundo hijo del cuarto Inca (Maita Cápac)
5. Vicaquirau Panaca	Su bisabuelo (Inca Roca)	5. Chima Panaca	El segundo hijo del quinto Inca (Cápac Yupanqui)

* Aun cuando la información de Rurin Cusco parecería «invertida» si la comparamos con otras fuentes, la hemos representado tal como aparece en el texto de Las Casas.

Es preciso detenerse en dos detalles claves según el sistema que presenta Las Casas. Por un lado, el hecho de que esta relación aparentemente sería reorganizada ante

¹³ Aunque la temática de este capítulo no permite extendernos sobre el tema sucesorio, que trabajaremos en el siguiente, se debe mencionar que pese a que exista cierto consenso acerca de la «habilidad» como criterio predominante en la sucesión, las fuentes proporcionan imágenes aparentemente contradictorias sobre el modo de acceso al poder, las mismas que pueden resolverse desde una perspectiva que asuma la sucesión de modo paralelo, pues es claro que existieron dos sectores diferenciados en la élite incaica Hanan y Rurin y que, pese a manejarse al interior de la hipótesis de la dualidad, quienes estudian la sucesión no la han resuelto desde este mismo marco teórico. Sobre el tema de la sucesión, ver por ejemplo Regalado (1996) y Rostworowski (1983).

la presencia de un proceso sucesorio en el que el nuevo Inca reordenaría todo el sistema a partir del parentesco con él. Asimismo, conviene mencionar algo que desarrollaremos más adelante y es la identificación de Cápac Aillu con Túpac Yupanqui, pues si seguimos el sistema planteado por Las Casas, él estaría encargado de este grupo únicamente mientras estuviera asociado como hijo del Inca, y apenas otro personaje asumiera el mando, Cápac Aillu debería ser dirigido por el hijo del nuevo Inca reinante. Al respecto, recordemos que Valcárcel identificaba a este grupo como una suerte de «panaca reinante» o aillu principal. A nuestro entender, sin embargo, y como explicaremos más adelante, Cápac Aillu sería el nombre genérico de la nobleza incaica, el mismo que estaría integrado por grupos asociados con cada uno de los incas convertidos en ancestros. Esta sería la razón por la que en las probanzas coloniales presentadas por nobles incaicos —como la mencionada *Probanza de los Incas nietos de conquistadores*—, como un medio de demostrar su origen noble, afirmaran pertenecer a este grupo. Asimismo, la razón por la que la historiografía identifica a Cápac Aillu con el linaje de Túpac Yupanqui correspondería únicamente al momento recordado por los nobles incaicos: la división de la ciudad por parte de Pachacútec, donde el jefe del grupo era Túpac Yupanqui. Esta situación, unida a la evidente historización de los incas realizada por Sarmiento, explicaría la división en panacas y la identificación de Cápac Aillu exclusivamente con Túpac Yupanqui, quien a nuestro entender dejó de ser el «capitán de este aillu» en el momento en que se ciñó la borla.

Información similar a la que presenta Las Casas es la que nos ofrece Gutiérrez de Santa Clara, quien afirma que Túpac Yupanqui:

... fue el primer Inga que comenzó hacer la fortaleza del Cuzco, aunque otros viejos dicen que Pachacuti Capac Inga la comenzó edificar cuando tuvo las competencias con el gran curaca del Cuzco, y que no la pudiendo acabar la dexó y que después este Topa Inga Yupangue la añadió mucha parte, desde donde dava mucha guerra al gran curaca. Asimismo dividió la ciudad en dos barrios grandes: el uno y el más principal llamó Annan Cuzco, que quiere decir el barrio de arriba del Cuzco y el otro se llamó Hurin Cuzco, que significa el barrio de abaxo. Hecho esto repartió el barrio de arriba en cinco partes: al primero y más principal llamó Ayllu cappa, que quiere decir el barrio del linaje del Inga; el segundo se llamó Yña Capañaca [Iñaca panaca], la tercera Cuccopanaca [Sucso panaca]; la cuarta Yllipanaca [Aucalli panaca], y la quinta Cumapanaca [Suma panaca]; y a cada uno destes barrios señaló número de gente para que, como vecinos perpetuos, estuviesen en el. Del primer barrio hizo capitán y señor a un hijo que tenía que le había de suceder en el reino; el segundo y el tercero señaló para sus descendientes por línea transversal; el cuarto a su abuelo y decendientes; el quinto a su bisabuelo. El otro barrio segundo, que era la otra parte de la ciudad de abaxo, repartió en otras cinco partes: a la primera llamó Uzcamayta [Usca Mayta] y desta hizo capitán

a los descendientes del segundo hijo del primer Inga que reinase después dél; la segunda nombró Appomayta [Apo Mayta], de la cual constituyó por capitán al hijo segundo del segundo Inga. Y por esta orden mandó que en el tercero, cuarto y quinto barriod sucediesen en la administración los segundos hijos del tercero, cuarto y quinto Inga, aunque después no creció este imperio por la entrada que hicieron los españoles en la tierra (Gutiérrez de Santa Clara, III, p. 214; citado por Zuidema, 1995, p. 224).

Por su parte, Fray Martín de Murúa, en un capítulo sin numerar ubicado entre el segundo y el tercer capítulo según la edición preparada por Manuel Ballesteros en el 2001 a partir del conocido Manuscrito Wellington (Murúa, 2001), titulado *Del primer rey ynga Mango Cápac, padre y genitor, de quien procede y se derivan todos los demás y de sus maravillosos hechos*, presentaría también una información similar, la que transcribimos para poder identificar una tendencia distinta a la presentada por Sarmiento y asumida por la historiografía. En ese sentido, refiriéndose también a Pachacútec, afirmaba el mercedario que:

Lo primero que hizo fue reducir a policía la dicha ciudad, dando forma de pueblo a lo que antes era chacarras o caseríos, partiéndola en dos ayillos o barrios, como se dirá en la discreción de la dicha ciudad del Cuzco, con que autorizó su persona y se hizo respetar más de la gente popular. Nombró por capitán a su hijo Sínchiroca de uno de los ayillos en que repartió, que después de sus días le había de suceder en la corona. Los demás los repartió entre sus descendientes por línea transversal, haciendo ley que los hijos segundos de los Yngas viviendo sus padres gobernasen los ayillos y parcialidades, como cabezas y capitanes generales (Murúa, 2001, pp. 42-43).

Asimismo, Fernando de Montesinos ofrece, sobre las panacas, una información similar a la que presenta el padre Las Casas, mientras que Bernabé Cobo nos trae una postura intermedia entre la versión dinástica de Sarmiento y la que ofrecen textos como los de Murúa y el obispo de Chiapas¹⁴. Así, como es evidente,

¹⁴ Sobre las panacas, Montesinos afirma que, «Lo primero que acordó, fué dividir la ciudad del Cuzco, que ya era muy populosa y de soberbios edificios, que habían comenzádose en tiempo de su padre, en dos barrios, que distinguió: al principal mandó llamar *Hanan Cuzco*, que quiere decir Cuzco-arriba, o el barrio de arriba; al otro llamó *Urin Cuzco*, que significa el Cuzco-inferior, o el barrio de abajo. El primer barrio dividió en cinco calles o seis, y dió el gobierno dél al hijo heredero, y llamóle *Cápac Ayllu*, que quiere decir la parcialidad más principal. Pobló este barrio de todos estados y gentes, y a las calles puso sus nombres. Al barrio segundo, llamado Urin Cuzco, repartió en otras cinco o seis calles, y el gobierno dél dió al hijo segundo, y le pobló de diversas gentes. [...] Esta distribución y división mandó el Inti Cápac que se hiciese en todas las ciudades de su reino [...] y asimismo mandó que su reino se dividiese en las partes, llamando al medio de él *Hanan Sayac* y al otro medio *Urin Sayac*, que quiere decir los de la parte superior y los de la inferior» (Montesinos, 1930, pp. 22-34). Asimismo, la versión de Cobo es la siguiente: «Usaron

son dos las explicaciones que ofrecen las fuentes coloniales acerca de la división de la élite incaica: por un lado, la formación de grupos dinásticos de manera histórica; y de otro, aquella que presenta un sistema cambiante en el que todo se reordena según el parentesco con el Inca reinante. Queda claro además que en ningún caso se encuentra en la documentación colonial ninguna referencia a que estos grupos deban etiquetarse como panacas. Al parecer, tanto Las Casas como Gutiérrez de Santa Clara, Fray Martín de Murúa y Fernando de Montesinos manejaron una fuente común, quizás la crónica aún hoy extraviada de Cristóbal de Molina. De hecho, aunque Las Casas nunca estuvo en el Perú, se sabe de su vinculación con textos de la época y de su preocupación por documentarse sobre el área andina. El solo hecho de que escriba Rurin Cuzco, en vez de Urin Cuzco, de la misma forma que Molina, parece indicar que tuvo acceso a fuentes confiables en cuanto a la manera de escribir quechua¹⁵.

3.1.3 En busca de una etimología de «panaca»

Varias son las explicaciones que la historiografía ha otorgado a la voz «panaca». Conviene recopilar aquí las que se han mencionado hasta el momento y compararlas con las que se encuentran en los textos coloniales a fin de buscar una explicación al término. Así, Tom Zuidema (1980) las define como: «El grupo o unidad de hermanos con sus hermanas descendientes de un antepasado masculino en una línea masculina de hombre y línea femenina de mujeres por cuatro generaciones» (p. 77)¹⁶. Por su parte, María Rostworowski (1993), asumiendo una identificación «matrilineal» para estos grupos, asume con Zuidema que, dadas las características femeninas del término *pana* (hermana), cada hombre pertenecería al grupo de su hermana, por lo que sus hijos no podrían clasificarse con él, aunque esta autora no resuelve cuestiones centrales

todos éstos reyes fundar cada uno su linaje y familia, por esta forma: que sacando el príncipe que sucedía en el reino a su padre, los otros sus hermanos se reputaban por ser de un linaje, cuya cepa era el rey su padre; no entrando en esta cuenta y familia el príncipe heredero, porque como rey futuro, había de ser cabeza y principio de otra nueva familia, y cada linaje éstos tenía su propio nombre» (Cobo, 1890, III, p. 131; citado por Rowe, 2003, p. 81).

¹⁵ Aun cuando las ediciones de Molina consignen «Hurin Cuzco», la consulta directa con el manuscrito no deja ninguna duda sobre el hecho de que esto se debe a una mala lectura de «Rurin», que consigna claramente el original ubicado en la Biblioteca Nacional de Madrid. Para una explicación sobre la naturaleza de Rurin Cuzco y su identificación como un espejismo léxico, ver Cerrón-Palomino (2002).

¹⁶ Posteriormente, en 1991, y aunque en otros trabajos retornó a su idea inicial de 1964, Zuidema manifiesta que las panacas estaban constituidas por las mujeres secundarias del Inca y sus descendientes. Esta propuesta, por cierto más cercana a la que aquí se plantea, no explica la situación de los hijos de los hombres nobles con mujeres nobles.

acerca de la manera en que cada uno de los nobles cusqueños se identificaba con estos grupos (Rostworowski, 1993, pp. 138 y ss). Adicionalmente, como se mencionó, Valcárcel afirmaba que *Pana-kak* podría leerse como «...la que es hermana...» sin explicar la presencia de varones al interior de estos grupos (Valcárcel, 1925, p. 38).

Ahora bien, el escudriñamiento de este término en las fuentes coloniales nos otorga mayores precisiones sobre el significado de «panaca». Para Sarmiento de Gamboa, panaca significaba «descender», por lo que entiende frases como *chima panaca aillo* como «el linaje que descende de Chima», el primer responsable del grupo en su versión de la formación histórica de las panacas (Sarmiento, 1988, pp. 63-64).

Hay en quechua dos términos que corresponden al significado de «hermana»: *pana* y *ñaña*. El varón llama *pana* a su hermana, mientras que la mujer le dirá *ñaña*. Paralelamente, *huauque* y *tora* corresponden a «hermano», por lo que el varón llama *huauque* a su hermano, mientras que la mujer lo llama *tora* (González Holguín, 1975). A su vez, dada la inexistencia de términos para identificar a los colaterales, estos mismos se aplicarán para nombrarlos. Según el propio González Holguín: «...todos los primos hermanos, y segundos y terceros se llaman desta misma manera como hermanos y hermanas *huauque*, *ñaña*, *pana*, *tora*, con los nombres de hermanos, que no hay de primos» (González Holguín, 1989; citado por Cerrón-Palomino, 1993, p. 251). Es por eso que el mismo González Holguín, esta vez en el *Vocabulario*, al señalar el significado de *pana*, lo extiende a los colaterales: «pana: hermana del varón, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linaje o conocida» (González Holguín, 1975). No se encuentra, sin embargo, en los diccionarios coloniales, ninguna definición de panaca como «linaje» o «grupo de parentesco», la que sí corresponde, sin ninguna duda, al término «aillu». En ese sentido, Fray Domingo de Santo Tomás (1951) identifica tanto «linaje» como «familia» con la voz *aillu*.

En la búsqueda de una descripción etimológica para «panaca», dado que esta no es registrada en ningún diccionario colonial, para su reconstrucción se puede partir de la raíz nominal *pana*, que refiere a la hermana cuando el que habla es un varón. En este sentido, en la probable formación de *panaca*, la incompatibilidad de la raíz nominal *pana* con la marca de agentivo /q/ hace imposible la formación de *pana(q)*, pues esta marca agentiva exige la presencia de un verbo. Así, la necesaria verbalización de la raíz nominal puede realizarse con el auxiliar /ka- (‘ser’)¹⁷. Con la presencia de este auxiliar se hace posible admitir el agentivo *q* para formar la construcción /pana-ka-q/. A partir de esta forma, debido al uso frecuente de la expresión, se produce el desgaste del auxiliar /-ka/, llegando incluso a desaparecer

para dar *pana-q*; es esta forma la que recibe finalmente la vocal paragógica, obligatoria en el aimara, como resultado de la influencia de esta lengua. De otro lado, la presencia de la vocal /a/ final se puede explicar por la exigencia, en el aimara, de una vocal final en las palabras acabadas en consonante. Así llegamos a *pana-ka-q(a)*, cuyo significado sería «las que son hermanas de...». De esta forma, la construcción quedaría finalmente como *panaq(a)*, que por cierto nunca tendría el significado de «linaje» y, en consecuencia, como intuía Valcárcel, construcciones del tipo *chima panaca aillu*, referirían a «las que son hermanas de Chima». Por su parte, frases como *Inaca Panaca*, podrían vincularse o con una redundancia, dado el significado de «hermana» para ambos términos en quechua y aimara respectivamente, o responder a una cuestión estilística, explicada también por la cercanía entre el quechua y el aimara¹⁸.

Con respecto a este tema, recientemente César Itier (2011, pp. 181-193) ha realizado una interpretación alternativa sobre el término «panaca», identificándolo como «cabeza de linaje», y encontrando que los primeros jefes de los aillus reales recibían el nombre genérico de «panaca». Por su parte, en un trabajo aún inédito, (2012) y dando una vez más claras muestras de su infatigable necesidad de comprender la cultura andina, Rodolfo Cerrón-Palomino ha realizado una nueva interpretación del término (pp. 146-149). En esta oportunidad, y coincidiendo por cierto con una hipótesis con la que viene trabajando (que los nombres fundacionales de las instituciones incaicas no pueden tener un origen quechua), revisa las fuentes y plantea un origen puquina para el término. De esta forma, propone que proviene del tema verbal *pañ-a-qa* o *pana-qa* y, coincidiendo con lo dicho por Sarmiento de Gamboa, le otorga el significado de descendencia.

Ahora bien, más allá del tema etimológico, y dada la poliginia incaica, no podemos olvidar el rol protagónico que cumplieron las mujeres nobles en la definición del parentesco incaico. De este modo, se puede entender la filiación matrilineal de la más alta nobleza dentro de un sistema que asocia la poliginia incaica con un sistema patrilineal de parentesco en el que se incorporan elementos matrilineales según la hipótesis manejada por Rodicio (1980, pp. 183, 204)¹⁹. Así, solo integraban la nobleza cusqueña más alta aquellos hombres y mujeres que descendían de una mujer noble, pues los hombres del grupo, incluyendo al Inca,

¹⁸ La explicación de la reconstrucción de la voz *panaca* fue hecha por Rodolfo Cerrón-Palomino en una muy gentil comunicación personal en el 2005. Asimismo, un adelanto de esta explicación de la estructura de la nobleza incaica, aunque con menores detalles, puede encontrarse en Hernández Astete (2008; 2011).

¹⁹ Aunque en esta investigación se asume el carácter patrilineal de la familia incaica, al que se han incrustado rasgos matrilineales, un análisis del parentesco incaico según diversos modelos puede encontrarse en Cunow (1929); Lounsbury (1978) y Zuidema (1980).

¹⁷ El uso del /ka/ era compartido entre quechuahablantes y aimarahablantes en el siglo XVI.

tenían hijos también con mujeres que no formaban parte de la gran nobleza cusqueña. En consecuencia, la pertenencia de un varón al «linaje real», a la nobleza, se explica por ser hijo de una mujer noble, mientras la condición noble de la mujer está asegurada por su caracterización como «hermana de...» un Inca. Solo ellas otorgaban el estatus de noble a sus descendientes directos puesto que, por lo que se sabe hasta el momento, la poligamia fue una prerrogativa de los varones. De este modo, un Inca, o cualquier descendiente del mismo, podía tener hijos con varias mujeres, pero solo los hijos de las mujeres nobles integraban la nobleza principal. Por su parte, todas las mujeres de la élite, hijas también de padres nobles, constituían grupos de parentesco asociados con cada uno de los sectores del poder cusqueño, y afirmaban su autoridad —y su nobleza— por el parentesco con alguno de los incas, a quienes rendían culto. Los aillus formados a partir de estos grupos de mujeres serían los que la historiografía ha denominado «panacas», salvo los casos de Cápac Aillu y Hatun Aillu que, como se ha mencionado, no tienen la voz *panaca* en su denominación y cuyas características exploraremos en el siguiente apartado.

3.1.4 Una explicación para la estructura de la nobleza incaica

Si se asume la explicación anterior, como se ha señalado, quedan fuera de la caracterización como panacas tanto Cápac Aillu como Hatun Aillu. Empecemos entonces por buscar una explicación para la composición de Cápac Aillu. Aquí vale la pena recordar el interés de Valcárcel en otorgar un mayor rango a Cápac Aillu, al punto de asociarlo con una suerte de realeza o panaca principal, protagonismo que Zuidema también le ha otorgado en varios de sus trabajos, aunque sin dejar de clasificarlo dentro del sistema de diez panacas (Valcárcel, 1925; Zuidema, 2004).

Ahora bien, si atendemos exclusivamente al significado de *Cápac Aillu*, evidentemente debemos pensar en algo como: «...el aillu de los cápac, de los ricos, los poderosos...». Con esta explicación se puede asumir, sin temor a equivocarnos, que Cápac Aillu era únicamente el nombre genérico de la más alta nobleza incaica, la llamada realeza, por lo que cobra sentido entonces que, en las probanzas coloniales que se mencionó anteriormente, los nobles incaicos estén interesados únicamente en mostrar su filiación con Cápac Aillu²⁰, es decir,

²⁰ Es también importante mencionar que, por ejemplo, en la documentación cusqueña que publicara Roberto Levillier y que recoge la información de importantes descendientes de los incas en el siglo XVI, ninguno de ellos se identifique como perteneciente a una «panaca», aunque siempre se asocian con uno de los incas reinantes. Por ello, es común encontrar referencias como las que presentan quienes declararon en el Cusco el 17 de junio de 1571 y se identifican como: Don Pedro Roca, curaca del pueblo de Calgua y del aillu de Pachacuti Inga Yupangui (Levillier, 1940, p. 149); Don Francisco Topa Yupangui y Martín Matau Yupangui, descendientes de Pachacútec (Levillier, 1940, p. 149);

su condición de nobles. En este sentido, entonces, podríamos deducir que en la época de predominio incaico, el grupo de nobles era llamado Cápac Aillu, y que era de este aillu de donde salían los gobernantes y los distintos rangos de mayor autoridad cusqueña. Asimismo, al interior de este grupo existirían una serie de subgrupos, integrados en principio por las hermanas de un inca reinante y los descendientes de las mismas. Estos serían los diversos aillus caracterizados hasta ahora como panacas y cuya significación corresponde con los aillus de las hermanas de cada Inca y sus descendientes. Como se ha mencionado, para ser noble, para integrar Cápac Aillu, era necesario descender de una de las «pana» y de un varón noble evidentemente.

Esta probable estructura cusqueña fue, como manifiesta Duviols (1980), poco difundida por los propios incas en la época colonial pues, sometidos a las reglas dinásticas españolas en búsqueda de mercedes, no consideraron importante explicar su propio sistema. Notamos, sin embargo, rastros de esta estructura en las fuentes coloniales, las mismas que nos han permitido rastrear las estructuras incaicas. Ese es por ejemplo el caso de Juan de Betanzos, en cuya obra se puede apreciar claramente la importancia de Cápac Aillu sobre el resto de los aillus cusqueños, aun cuando asuma su filiación con Túpac Inca, evidentemente enraizada a partir de los últimos recuerdos de la propia jerarquía incaica:

Mandó Topa Ynga Yupanque, después de la muerte de su padre, que ninguno de los descendientes de este Inga Yupanqui llamaron desde entonces hasta hoy Cápac Ayllu Ynga Yupanque Haguaymin, que dice linaje de reyes descendientes y nietos de Ynga Yupanque, y estos son los más sublimados y tenidos en más entre los del Cusco, que otro linaje ninguno [...] y como andando el tiempo fueron multiplicando esta generación de orejones, hubo y hay el día de hoy muchos que hicieron cabezas y nombra días como mayorazgos, y tomaron apellidos diversos, casándose con mujeres que no eran de su linaje. Y viendo esto los de Inga Yupanque, ordenaron que los que así mezclaban sangre ajena que apellidasen nuevos apellidos y sobrenombre, para que ellos pudiesen limpiamente nombrarse Cápac Ayllu y descendientes de Ynga Yupanque. Y como viniesen los españoles todo esto se acrecentó que así los unos como los otros se nombran de aquel linaje (Betanzos, 1987, p. 150).

Se nota claramente en el párrafo anterior la confusión existente acerca de la estructura de la élite y la necesidad de su reconstrucción, la misma que se hizo a partir de la configuración de una historia dinástica preparada por Sarmiento

Hernán Gómez Poma Gualpa, descendiente de Yaguar Guacac Inga Yupangui (Levillier, 1940, p. 150) y Don Felipe Yamean (sic) y Topa Yupangui, descendientes de Huiracocha Inca (Levillier, 1940, pp. 152-153).

y convenientemente asumida por los nobles cusqueños desde el siglo XVI. Sin embargo, con absoluta claridad, el propio Inca Garcilaso nos muestra la caracterización de Cápac Aillu con el único significado de «Aillu noble»:

...eran diferentes linajes, siendo todo uno, como lo dan a entender los indios con llamar a todos aquellos ayllus divididos. *Cápac Ayllu* que es linaje augusto de sangre real... (Garcilaso, 1960, p. 259).

En otro momento, el mismo Garcilaso afirma, refiriéndose a Huaina Cápac y comentando las razones por las que lleva en su nombre la partícula «cápac», que es rico «no de bienes de fortuna, sino de excelencia y grandezas de ánimo; y de allí quedó aplicarse este nombre solamente a las casas reales que dicen Cápac Ayllu, que es la generación y parentela real...» (p. 301). Finalmente, el célebre historiador, al describir la ciudad del Cusco, comenta que en el lugar amplio que hay entre la calle San Agustín y el arrollo que desciende de Sacsaihuaman:

En aquel espacio largo y ancho vivían los Incas de la sangre real, divididos por sus *ayllus*, que es linajes, que aunque todos ellos eran de una sangre y de un linaje, descendientes del rey Manco Cápac, con todo eso hacían sus divisiones de descendencia de tal o tal rey, por todos los reyes que fueron, diciendo «Estos descienden del Inca Fulano y aquéllos del Inca Zutano, y así todos los demás». Y esto es lo que los historiadores españoles dicen en confuso, que tal inca hizo tal linaje, y tal Inca otro linaje llamado tal, dando a entender que eran diferentes linajes siendo todos uno, como lo dan a entender los indios con llamar en común a todos aquellos linajes divididos Cápac Ayllu, que es linaje Augusto de sangre real; también llamaron Inca sin división alguna a los varones de aquel linaje, que quiere decir varón de sangre real, y a las mujeres *Palla* que es mujer de la misma sangre real (Garcilaso, 1960, p. 259).

Con esta caracterización queda evidenciada la estructura de la élite que venimos mencionando, en la que la más alta nobleza cusqueña recibía el nombre de Cápac Aillu, el mismo que estaba dividido en los ayllus que la historiografía ha denominado «panacas» y que se agrupaban en torno a cada uno de los incas reinantes momificados y a las mujeres nobles emparentadas con este ancestro y sus descendientes. Asimismo, el aillu mayor, Cápac Aillu, tenía como jefe a quien estaba destinado a suceder al soberano.

Finalmente, queda por explicar el caso de Hatun Aillu, que la historiografía asocia, no sin discrepancias, con Pachacútec, como una suerte de subdivisión de Iñaca Panaca. Es importante recurrir otra vez al significado literal del término: el de «Aillu grande». En este sentido podríamos suponer una suerte de nobleza de menor rango que Cápac Aillu (quizás los llamados incas de privilegio) en la que se estaría integrando a todos los descendientes de nobles en mujeres no incas. La

clave está en el texto del propio Pedro Sarmiento de Gamboa, quien al hablar de Pachacútec menciona que este «Tuvo cuatro hijos legítimos en su mujer Mama Anahuarqui, tuvo cien hijos varones y cincuenta hijas bastardas, a los cuales, por ser muchos, llamó Hatun Ayllu, que quiere decir “gran linaje”. Llámase por otro nombre este linaje Iñaca Panaca Ayllu» (Sarmiento, 1988, p. 126).

Así, pese a la necesidad de Sarmiento de construir linajes para los incas a modo de dinastías, deja también claro el origen de los integrantes de Hatun Aillu, el grupo de descendientes de los incas en mujeres no nobles o de las élites locales, condición que debió tener por ejemplo Paullu Inca. Finalmente, y como una probable explicación a la última parte de la cita anterior, donde queda clara la identificación de Hatun Aillu con Iñaca Panaca, dentro de los descendientes de los incas en mujeres de las diversas élites provinciales, *hatun* remite a los hombres e *iñaca* a las mujeres, aunque esto último queda pendiente de investigación²¹.

Con esta explicación, la nobleza cusqueña —cantera de la autoridad en el mundo prehispánico— estaría integrada por Cápac Aillu, comandado por el hijo del gobernante de turno —según Las Casas—, y por grupos de poder asociados por línea materna con los antiguos gobernantes —las llamadas panacas—. Asimismo, Hatun Aillu correspondería a los descendientes de los nobles en mujeres no incas, condición que recuerda el modelo tripartita de Zuidema en el que Collana identificaría a Cápac Aillu, Payan a Hatun Aillu y, finalmente, Cayao a las élites locales, las que, para acceder al poder cusqueño, establecían vínculos de parentesco con los incas, tema por cierto bastante documentado por la literatura que se refiere al Tahuantinsuyo. Corroborar esta hipótesis la evidencia léxica presente en el único documento colonial que se preocupa por sistematizar el parentesco incaico, el vocabulario anónimo de 1586, donde encontramos linaje como «aillu», linaje real como «cápac aillu» y linaje noble como «collana hatun ayllu» (Anónimo, 1951, p. 155). Asimismo, para el caso de Hatun Aillu, aun cuando no dispongamos del texto original, se ha encontrado lo que parece ser la única referencia a los Hatun Cuscos como grupo paralelo al Cápac Aillu. Esta se encuentra en los documentos que presentara María Joaquina Inca en el siglo XIX ante las autoridades coloniales para solicitar mercedes, aludiendo ascendencia a la más alta jerarquía incaica. En el expediente que presenta existe una relación de documentos referidos a los incas

²¹ Resulta pertinente mencionar que en la última reformulación de su propuesta sobre las panacas, Tom Zuidema considera que Hatun Aillu e Iñaca Panaca constituían un mismo grupo de parentesco originado a partir de los descendientes del Inca en mujeres no incas, a las que clasifica simultáneamente como «panas» (en tanto las considera «hermanas» del Inca) e *Iñacas* (Zuidema, 2005, p. 41). Es necesario mencionar sin embargo que esta reformulación contradice también su propuesta de considerar a las llamadas panacas como sub divisiones de Hatun Aillu, dado que, aunque otorga un rango superior a Cápac Aillu, continúa clasificándolo como una «panaca».

enviada por el Archivero Mayor luego de que se le solicitara ubicar las reales cédulas que darían la razón a María Joaquina en cuanto a sus pretensiones económicas. En esta relación, aunque lamentablemente no se consignan mayores referencias —salvo la mención de que podían encontrarse en Simancas—, se menciona una: «Provisión dada por el Virrey Don Luis de Velasco a favor de los *Yngas Atun Cuscos*, para que no sirban en servicios personales», que data de 1603²².

Para terminar la caracterización de la nobleza cusqueña, interesa vincular la información disponible con las propuestas de la dualidad y la tripartición, a cuya importancia e implicancias para el mundo andino e incaico ya nos hemos referido²³. Analicemos ahora la relevancia de este planteamiento en lo que se refiere a la nobleza cusqueña a la luz de la bibliografía disponible y de las evidencias documentales consultadas. Es en ese sentido importante manifestar que Hanan y Rurin Cusco, los dos sectores en los que se dividía la nobleza incaica, representan una partición que sobrepasa la vida social de la llamada ciudad sagrada y se instala incluso en la propia composición arquitectónica de la ciudad. En términos generales, como se ha venido observando, estos dos grandes sectores son identificados en las fuentes como barrios, y paralelamente, al igual que el propio Tahuantinsuyo, se subdividían para formar cuatro zonas identificadas generalmente como «canchas»: Quinticancha, Chumbicancha, Sayricancha y Yurumbuicancha (Sarmiento, 1940, pp. 40-41; citado por Julien, 2000)²⁴.

Por su parte, las referencias que disponemos acerca de los gobernantes incaicos nos muestran constantemente la presencia de la dualidad en la composición de la élite al presentarlos asociados con uno de los dos sectores o parcialidades en los que se dividía la nobleza cusqueña, también llamadas Hanan Cusco y Rurin Cusco. Estas han recibido varios tratamientos en la producción bibliográfica. Así, en primer lugar, basados principalmente en la información que presenta el Inca Garcilaso, se identificaron como dinastías sucesivas. Dentro de este planteamiento, identificado como «tradicional», a Rurin Cusco, supuestamente la primera dinastía incaica, se integraban los gobiernos de Manco Cápac, Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Maita Cápac y Cápac Yupanqui. Paralelamente,

²² AGI, México 2346. *Cartas y expedientes sobre las pretensiones de doña María Joaquina Inca, natural de Lima, en los reinos del Perú, y vecina de la ciudad de México, de que se le reconozcan sus prerrogativas y derechos como descendiente de los reyes Incas del Perú. 1800-1801*. 402 folios.

²³ Ver el capítulo 2 de este libro.

²⁴ Asimismo, Rowe (1979) constituye un trabajo importante sobre la composición del Cusco primitivo al constatar, a través del trabajo arqueológico, la información que ofrece Sarmiento de Gamboa. Aun cuando no hay acuerdo en las demarcaciones exactas de los dos sectores en los que se dividía el Cusco, no hay dudas sobre su bipartición. Un análisis de las distintas propuestas sobre la subdivisión espacial del Cusco puede encontrarse en Pärssinen (2003, pp. 205-210).

la llamada historia tradicional identificó con Hanan Cusco, la segunda dinastía, los gobiernos de Inca Roca, Yáhuar Huácac, Huiracocha, Pachacútec, Túpac Inca, Huaina Cápac y Huáscar o Atahualpa. En el mismo sentido, aun cuando se distancia de la llamada historiografía tradicional sobre los incas, John Rowe mantenía también una postura similar a la mencionada acerca de las parcialidades incaicas e identificaba a las llamadas panacas como integradas a cada una de estas parcialidades asociando con Hanan Cusco y Rurin Cusco cinco panacas o aillus reales y cinco aillus no reales respectivamente (Rowe, 2000, pp. 45 y ss).

Paralelamente, una segunda posición sobre este asunto es la que plantearon de manera paralela Tom Zuidema (1980; 1995) y Pierre Duviols (1980), quienes identifican a Hanan Cusco y Rurin Cusco no como dinastías sucesivas sino como sectores de la nobleza a los que pertenecían los dos incas que gobernaron la ciudad de forma simultánea. Es necesario precisar sin embargo que dentro de los planteamientos de Zuidema y Duviols existe una discrepancia importante, dado que mientras Duviols argumenta por un co gobierno entre los incas, Zuidema entiende la presencia de un gobernante y una segunda persona. Evidentemente, en las propuestas de ambos autores existe cierta preeminencia de los Hanan Cusco frente a los Rurin Cusco, aun cuando se reconoce una mayor antigüedad para los segundos.²⁵

Las propias fuentes anuncian la subdivisión de la élite en estos dos sectores. Garcilaso de la Vega, al presentar la versión del origen incaico que los asocia como descendientes de la mítica pareja que saliera de las profundidades del lago Titicaca, Manco Cápac y Mama Ocllo, identifica la división de las parcialidades incaicas como producto de la convocatoria de gente que realizaron de forma paralela el Inca y la Coya, su mujer. Así, para el ilustre cronista mestizo, quienes fueron reclutados por el Inca formarían la parcialidad de Hanan Cusco, y quienes habían sido reclutados por la Coya, la de Rurin Cusco, identificando claramente una jerarquía entre ambos sectores de la nobleza:

[...] que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquier preeminencia de lugar y oficio, por haber sido atraídos los del alto por el varón, los del bajo por la hembra (Garcilaso, 1960, p. 28).

²⁵ Las posturas de Tom Zuidema y Pierre Duviols sobre la dualidad en el mando cusqueño han tenido una importante repercusión en las investigaciones en torno a la nobleza incaica. Sobre este punto volveremos ampliamente en el siguiente capítulo, en el que trabajaremos la figura del Inca en función al proceso sucesorio.

Información similar acerca de la nobleza y de esta suerte de división jerárquica asociada a papeles sexuales es la que ofrece Pedro Cieza de León, quien considera a los Hanan Cusco como los conquistadores originales del Cusco y a los de Rurin como producto de la práctica del intercambio de mujeres celebrada con uno de los curacas cercanos a la ciudad, que concluyó con la creación de otro sector a partir de la incorporación de los nuevos parientes del gobernante (Cieza, 1986, p. 97).

Una postura interesante sobre este tema es la que presenta Concepción Bravo (1992), quien al analizar la información proveniente de un grupo significativo de textos del siglo XVI, concluye en una suerte de postura intermedia entre las reseñadas anteriormente. En ese sentido, Bravo Guerreira identifica la presencia de las dos parcialidades cusqueñas como el producto de un acuerdo entre los dos grupos que se ubicaron en la misma área y que decidieron, no sin fricciones, compartir el poder y, por lo tanto, compatibilizaron sus tradiciones y compartieron sus historias. De este modo, para Bravo (1992), los Rurin Cusco, provenientes de Pacaritambo, habrían poblado la zona anteriormente, pero habrían perdido privilegios frente al grupo proveniente del Lago Titicaca y que la memoria colectiva identificó como los Hanan Cusco (Bravo, 1992, p. 20). De esta manera, explica también la presencia de dos versiones míticas sobre el origen de los incas: una que los asocia como provenientes de Pacaritambo y descendientes de los cuatro hermanos Ayar y sus esposas, narrada por Juan de Betanzos; y otra, popularizada por Garcilaso de la Vega, que los identifica como originarios del lago Titicaca y descendientes de Manco Cápac y Mama Ocllo. De este modo, a diferencia de lo que plantea Dick Edgar Ibarra Grasso (1978), quien analiza a los collas y manifiesta que los incas habrían copiado su mito de origen para hacer la versión de los hermanos Ayar, para Bravo (1992) los Hanan Cusco no reconstruyen la historia en una tradición oral manipulada sino que transforman la tradición oral en un proceso de integración en el que ocupan el espacio de poder de los Rurin Cusco y en el que terminan suplantando sus funciones y reduciendo su poder, pero sin suprimirlos de la más alta nobleza cusqueña (Bravo, 1992, p. 27).

Como parte de su argumentación, Bravo analiza las versiones de Polo de Ondegardo y Acosta, que sirvieron de base para la propuesta del co reinado de Duviols, y las considera como pruebas de la presencia de esta suerte de dinastías paralelas y no continuadas. Dentro de este planteamiento, Hanan Cusco integraría a los forasteros y conquistadores, mientras que Rurin Cusco a los supuestos originarios y conquistados. Paralelamente, los Rurin Cusco asociarían su origen

con la cueva de Guanacaure²⁶ y los conquistadores foráneos originados en el altiplano lacustre se constituyen como los adoradores del sol. Evidentemente, esta tradición fue consolidándose con el tiempo, pues los miembros de los dos sectores de la nobleza se consideraban, en el siglo XVI, como adoradores del sol y descendientes del primer Inca. Asimismo, al parecer, podría pensarse también que, aunque en un primer momento estos sectores estuvieron perfectamente divididos, las fronteras sociales se fueron flexibilizando con el tiempo, por lo que Huáscar Inca pudo manifestar su voluntad de dejar a los Hanan Cusco para convertirse en Rurin Cusco. De este modo, lo que en algún momento se definió probablemente por nacimiento se convirtió en una posición intercambiable, quizás luego de la recreación de la dinastía identificada en las crónicas con el gobierno de Pachacútec.

Con esta propuesta de Bravo se puede entender mejor la afirmación de Garcilaso recogida por Zuidema acerca de que los de Rurin Cusco eran considerados como hermanos secundarios de los de Hanan Cusco. En ese sentido, Bravo presenta la necesidad de entender la información del parentesco en términos más laxos, que identifica como una suerte de parentesco jerárquico y no genealógico. Así, como manifiesta la autora: «...parece más verosímil que los *hurin* fueran de un linaje procedente de Pacaritambo y precedieran en una generación a los de *Hanan*, llegados del Altiplano del Titicaca...» (Bravo, 1992, pp. 30-36). De este modo, mientras que en la postura de Zuidema el parentesco expresaría la estratificación social, para Bravo es la estratificación social *per se* la que se expresa en términos de parentesco (p. 37)²⁷. Una prueba adicional a la posición de Bravo es el hecho cada vez más comprobado de que los incas manejaban, de manera paralela, el quechua y el aimara, este último considerado por Rodolfo Cerrón-Palomino como la llamada lengua secreta de los incas (Cerrón-Palomino, 1998). En ese sentido, tal como manifiesta Hiltunen (1999), es probable que los Hanan Cusco fueran hablantes de quechua y que los Rurin Cusco de aimara o de una variante del puquina y que, con el tiempo, ambos grupos manejaran las dos lenguas. La evidente yuxtaposición de las lenguas entre los señores del Cusco es un argumento más para considerar la validez de la propuesta

²⁶ Es necesario mencionar que la llamada huaca de Guanacaure tenía un rol protagónico en los rituales cusqueños y ocupaba un lugar preferente, equiparable con el Sol.

²⁷ Hay que manifestar que con este planteamiento de un parentesco jerárquico se pueden entender muchos de los problemas que la historiografía ha tenido al analizar a la sociedad incaica bajo las pautas del parentesco. A manera de ejemplo puede señalarse tanto la identificación del Inca Rurin como una suerte de hermano menor del proveniente de Hanan como la ya superada idea de la coya como hermana del Inca, sobre la que volveremos en el capítulo cinco. Se debe manifestar también que en una de sus reelaboraciones sobre el tema, en 1991, Tom Zuidema asumió que los rangos jerárquicos podían también explicarse en términos del parentesco (1991, p. 47).

de Bravo Guerreira sobre el paralelismo de las «dinastías», lo que como veremos más adelante explica también la presencia de dos incas en el gobierno.

Así las cosas, la nobleza cusqueña, identificada como Cápac Aillu, estaría subdividida en dos sectores: Hanan y Rurin Cusco, los que, a su vez, articulaban a los aillus reales que la historiografía ha venido denominando como panacas.

Por otra parte, en el tejido social cusqueño, además de las representaciones de la dualidad y la cuatripartición que se han mencionado, existen también distintas referencias acerca de una división tripartita, la misma que, como se resaltó en el segundo capítulo de este trabajo, forma también parte del mismo sistema. En este aspecto destaca por ejemplo la existencia de tres grupos de nobles al interior de la más alta jerarquía social, la misma que es encabezada por los integrantes de Cápac Aillu y Hatun Aillu, considerados descendientes directos de los incas reinantes y que han sido identificados por diversos autores con la supuesta categoría de *intipchurin* o hijos del sol. Esta primera clase social se distinguiría de los llamados «caca cuscos», cuya pertenencia al grupo se asocia a partir del parentesco extendido pues se trata de los parientes «políticos» del Inca dentro del sistema poligínico que manejaron²⁸. Finalmente, el tercer grupo de nobles estaría integrado por la llamada «nobleza de privilegio», que agrupaba a aquellas élites locales aliadas de los incas pero que no fueron integradas a la nobleza bajo las pautas del parentesco.

Sobre el tema, Santa Cruz Pachacuti afirma que, dentro del contexto de la guerra entre Huáscar y Atahualpa, el primero, al dirigir la última batalla contra los capitanes de Atahualpa, ordenó a «todos los orejones de Mancop churin Cusco que son caballeros, y a caca cuscos y ayllun cuscos que son caballeros particulares» (Santa Cruz Pachacuti, 1993, p. 261; citado por Rowe, 2003, p. 73). Esta división ternaria de la nobleza fue reseñada también por John Rowe, quien identificó tres clases de nobles: la primera clase, integrada por los orejones «churin Cusco», descendientes de Manco Cápac; la segunda por los «Caca Cuscos» o tíos maternos de los incas de sangre real, como los integrantes del aillu de Anahuarque, parientes de Mama Anahuarque, esposa de Pachacútec; y una tercera clase de nobles llamados «Ayllon Cuscos» o incas puros de privilegio, a quienes, como vimos, Santa Cruz Pachacuti llama «particulares», lo que Flores Ochoa, a partir de sus investigaciones en Santa Bárbara, Sicuani, identifica como los «no parientes» (Rowe, 2003, pp. 73-74).

²⁸ Esta supuesta categoría de «caca cuscos» se asocia con la voz *caca* o *cacay*, que refiere al suegro o cuñado. De ese modo se clasificó dentro del sistema de nobles a los parientes políticos. Ver por ejemplo Julien (2000, p. 54).

Una segunda forma en la que la tripartición es observada en la estructura de la nobleza cusqueña es la presencia de tres sectores identificados como Collana, Payan y Cayao a partir del trabajo sobre los ceques que hiciera Tom Zuidema en 1964. Al interior de este planteamiento, como se ha manifestado, la alta nobleza (Cápac Aillu en nuestra propuesta), integraría el grupo Collana, de mayor jerarquía. De forma paralela, un segundo sector, denominado Payan, estaría vinculado con los descendientes de los incas a través de sus uniones exogámicas, lo que se identifica en esta propuesta con Hatun Aillu; y, finalmente, el sector Cayao estaría asociado con los aillus cusqueños o los llamados «caca cuscos» por ser parientes políticos de los incas. En cualquier caso, Collana, Payan y Callao son solo clasificadores dentro de un sistema ternario y funcionarían en diversos contextos, como veremos.

Es en ese sentido importante analizar la información que contiene la documentación que presentaron en mayo de 1569 ante las autoridades coloniales los descendientes de Túpac Inca ante el licenciado Juan Ayllón, teniente de corregidor, para solicitar que reciba una información que probara su ascendencia real y las conquistas de Túpac Inca y que publicara John Rowe en 1985. Por la información que ofrece el citado documento, Rowe manifestaba que aun cuando se ha considerado a Cápac Aillu como compuesto por los descendientes de Túpac Inca, sus integrantes explican, en la probanza presentada ante las autoridades coloniales, que Cápac Aillu estaba compuesto de tres linajes vinculados con los descendientes de Túpac Inca (Collana), los de su hermano Amaro Túpac (Payan), y los de un tercer hermano denominado Túpac Yupanqui, considerados Cayao dentro de esta estructura clasificatoria (Rowe, 2003, p. 79). Por esta razón, por estar dividido en tres linajes, Rowe afirma que Cápac Aillu constituye una panaca anómala. Consideramos sin embargo que, como veremos a partir de la información del propio documento, la estructura tripartita de la élite está expresada en la propia composición de Cápac Aillu, el linaje más importante, y no se trata de una subdivisión de una de las panacas sino de toda la élite, como manifiestan los propios interesados en reclamar privilegios ante las autoridades virreinales. Así, en la declaración hecha en el Cusco el 9 de mayo de 1569, Andrés Topa Yupanqui, Cristóbal Pisac Topa, García Cayo Topa y García Pilco Topa reclamaban su pertenencia a la más alta nobleza cusqueña identificándose como: «...nietos de Topa Ynga Yupangui... y de sus hermanos amaro topa [ynga y topa] yupangui ynga...» (Rowe, 2003, p. 100).

Según el documento, la nobleza cusqueña, Cápac Aillu, estaba integrada en 1569 por las siguientes personas, integradas en tres aillus distintos.

Collana: descendientes de Túpac Inca Yupanqui	Payan: descendientes de Amaro Túpac Inca	Cayao: descendientes de Túpac Yupanqui
1. Andrés Topa Yupanqui	1. Cristóbal Pisac Topa	1. García Cayo Topa
2. Juan Pucó Topa	2. García Ayacho	2. Francisco Topa
3. Felipe Topa Yupanqui	3. García Pilco Topa	3. Francisco Chonco Topa
4. Gerónimo Tito	4. Alonso Guaypar Topa	4. Francisco Churi Topa
5. García Pilco Topa	5. Martín Topa	5. Felipe Topa Yupanqui
6. Gonçalo Amaro	6. Alonso Topa Yupanqui	
7. García Limache Yupanqui	7. Alonso Ayacho	
8. Hernando Topa Manco	8. Domingo Topa	
9. Pedro Quespi Puro		

Podría pensarse entonces, ante las evidencias que se encuentran en la probanza presentada por los descendientes de los incas, que Cápac Aillu estaría dividido en tres sectores, Collana, Payan y Cayao, y que estas subdivisiones, que evidentemente muestran rangos jerárquicos al interior de la élite, se originarían a partir de los descendientes del Inca reinante y sus allegados. Así, los descendientes de los reyes, de todos los gobernantes, integrarían el grupo Collana, mientras que los descendientes de parientes directos del mismo integrarían los otros dos grupos (Cayao o Payan) dependiendo del grado de afinidad que lograran mostrar frente a un Inca reinante.

De este modo, la principal nobleza cusqueña identificada, como hemos venido manifestando, como Cápac Aillu, estaba subdividida en dos parcialidades, Hanan y Rurin Cusco, y en tres aillus, Collana, Payan y Cayao, y era encargada a quien se vislumbraba como el principal candidato a ocupar la posición del Inca en la siguiente generación. Esta nobleza, a su vez, estaba integrada por diez grupos que se asociaban con cada uno de los incas reinantes convertidos en ancestros y que la historiografía ha identificado normalmente como panacas. Dentro de este planteamiento, un noble cusqueño que conseguía su afiliación con Cápac Aillu a partir de ser descendiente, simultáneamente, de un noble y una mujer de la misma condición, estaría asociado a uno de estos diez aillus y sería considerado «collana» si su padre era o descendía directamente de un Inca reinante. De lo contrario, según descendiera de un «segundo» o «tercer» hermano, integraría el grupo Payan o Cayao respectivamente. Evidentemente, en este caso estaríamos ante un parentesco jerárquico y no genealógico, atendiendo a la propuesta de Bravo comentada anteriormente.

Cápac Aillu

Rurin Cusco

Collana	Payan	Cayao
1. Chima Panaca	1. Chima Panaca	1. Chima Panaca
2. Raura Panaca	2. Raura Panaca	2. Raura Panaca
3. Avayni Panaca	3. Avayni Panaca	3. Avayni Panaca
4. Usca Maita Panaca	4. Usca Maita Panaca	4. Usca Maita Panaca
5. Apu Maita Panaca	5. Apu Maita Panaca	5. Apu Maita Panaca

Hanan Cusco

Collana	Payan	Cayao
6. Vicaquirau Panaca	6. Vicaquirau Panaca	6. Vicaquirau Panaca
7. Aucailli Panaca	7. Aucailli Panaca	7. Aucailli Panaca
8. Socso Panaca	8. Socso Panaca	8. Socso Panaca
9. Iñaca Panaca	9. Iñaca Panaca	9. Iñaca Panaca
10. ¿Tumipampa?	10. ¿Tumipampa?	10. ¿Tumipampa?

* Dado que la información que disponemos sobre la organización de la élite incaica parece corresponder con el recuerdo del gobierno de Pachacútec y, por lo tanto, del liderazgo de Túpac Yupanqui frente a Cápac Aillu, no es posible reconstruir con referencias la evolución de la nobleza. Sin embargo, incluimos a Tumipampa como el último grupo cusqueño, asumiendo que la estructura de la élite evolucionó de esta manera.

Dentro de esta propuesta, entonces, tanto los hijos del Inca reinante en la Coya, como los descendientes directos del mismo en mujeres «pana» integraban el más importante sector de la nobleza: el aillu Collana de Cápac Aillu, que estaba dividido en lo que la historiografía identificó como panacas a partir de la filiación de sus madres con uno de los ancestros momificados. Como prueba de esta situación pueden presentarse las declaraciones de don Juan Manco Sapaca en 1571, publicadas por Roberto Levillier, en las que se le identifica como: «Don Juan Manco Sapaca, de Hurincusco, del ayllu que se dice Raurao Panaca, descendiente del Inga Sinchi Roca...» (Levillier, 1940, p. 185)²⁹, donde claramente vemos su identificación con una de las dos parcialidades (Hanan o Rurin), con una de las llamadas panacas y su asociación con uno de los incas convertidos en ancestros.

²⁹ Otro ejemplo, en el mismo documento, es el caso de Don Agustín Tito Conde Mayta: «...Inga, cacique principal de Hariamina, del ayllu de los Ingas hurincuscos, [...] de la descendencia del Inga Mayta Cápac...» (Levillier, 1940, p. 168).

No figura su pertenencia a uno de los tres sectores (Collana, Payan o Cayao), aunque asumimos que se trata de un miembro del aillu Collana.

Asimismo, al interior de Cápac Aillu, existieron también otros dos sectores que, según descendieran del segundo o tercer hijo del Inca³⁰, se identificaban con el aillu Payan o con el Cayao. Estos últimos, dado que no fueron descendientes directos del Inca, integraban sectores de la nobleza de rango inferior, aunque es probable que estuvieran asociados con las llamadas panacas, dado que descendían de mujeres nobles. De este modo, mientras que la pertenencia a uno de los tres aillus de Cápac Aillu (Collana, Payan o Cayao) se transmitía por línea paterna, la pertenencia a Cápac Aillu o a Hatun Aillu se definía por línea materna. Desconocemos la composición de Hatun Aillu, aunque es posible que también estuviera dividido en tres sectores.

Por otra parte, en un plano distinto, y dado que Collana, Payan y Cayao son clasificadores de órdenes jerárquicas, Cápac Aillu era considerado Collana frente a Hatun Aillu, que era considerado Payan por surgir de matrimonios mixtos entre hombres del primer grupo y mujeres de las élites locales, identificadas como Cayao dentro de esta división de la nobleza.

Finalmente, y aunque no esté directamente relacionado con esta investigación —centrada en dar cuenta de la más alta jerarquía de la nobleza cusqueña—, es también probable que los llamados incas de privilegio se subdividieran en tres sectores. Esta posibilidad, aunque requerirá de una investigación particular sobre el asunto, se desprende de la información documental publicada por John Rowe. En ese sentido, por ejemplo, Rowe menciona que el curaca principal de los aillus de Pomamarca y Ayarmacas, reducidos en San Sebastián, declaró en 1768 que los descendientes de los antiguos ayarmacas estaban divididos también en dos parcialidades identificadas con Hanan Cusco y Rurin Cusco, y que estaban a su vez subdivididos en tres sectores (Collana, Payan y Cayao)³¹. De esta manera podríamos también sospechar, a partir de la información de los aillus cusqueños no reales que presenta Sarmiento de Gamboa, que tuvieran una división similar a la de Cápac Aillu, atendiendo también a que cada uno de estos aillus estaba asociado con una de las llamadas panacas incaicas.

³⁰ Aparentemente, ser considerado primer, segundo o tercer hijo del Inca no tuvo que ver, necesariamente, con la primogenitura, sino que, siguiendo la hipótesis de Bravo del parentesco jerárquico, fue producto de la habilidad en el mando mostrada en el largo proceso de relevo generacional que reseñaremos en el siguiente capítulo a partir del proceso sucesorio.

³¹ Memorial de don Antonio Sicos, f. 17, 19 y 21; AHC, Intendencia, Real Hacienda, Legajo 171, 1785 (citado por Rowe, 2003, p. 75).

Rurin Cusco

Collana	Payan	Cayao
1. Sutic-tocco Aillu	1. Sutic-tocco Aillu	1. Suric-tocco Aillu
2. Maras Aillu	2. Maras Aillu	2. Maras Aillu
3. Cuycusa Aillu	3. Cuycusa Aillu	3. Cuycusa Aillu
4. Masca Aillu	4. Masca Aillu	4. Masca Aillu
5. Oro Aillu	5. Oro Aillu	5. Oro Aillu

Hanan Cusco

Collana	Payan	Cayao
1. Chauin Cusco Aillu	1. Chauin Cusco Aillu	1. Chauin Cusco Aillu
2. Arayraca Aillu Cusco-Callan	2. Arayraca Aillu Cusco-Callan	2. Arayraca Aillu Cusco-Callan
3. Tarpuntay Aillu	3. Tarpuntay Aillu	3. Tarpuntay Aillu
4. Huacaytaqui Aillu	4. Huacaytaqui Aillu	4. Huacaytaqui Aillu
5. Sañoc Aillu	5. Sañoc Aillu	5. Sañoc Aillu

Finalmente, antes de iniciar el estudio de la importancia de Cápac Aillu en lo que se refiere al gobierno del Tahuantinsuyo, se considera importante transcribir, en extenso, el último capítulo de los *Comentarios Reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega. Este constituye una prueba adicional de lo que venimos sosteniendo: que toda la nobleza se identificaba como Cápac Aillu y estaba dividida en dos parcialidades (Hanan Cusco y Rurin Cusco), y que al interior de estas parcialidades se encontraban los linajes asociados con cada uno los incas reinantes convertidos en ancestros:

Muchos días después de haber dado fin a este libro nono, recibí ciertos recaudos del Perú, de los cuales saqué el capítulo que se sigue, y así lo añadí aquí. De los pocos Incas de la sangre real que sobraron de las crueldades y tiranías de Atahuallpa, y de otras que después acá ha habido, hay sucesión más de la que yo pensaba; porque al fin del año de seiscientos y tres escribieron todos ellos a don Melchor Carlos Inca y a don Alonso de Mesa, hijo de Alonso de Mesa, vecino que fué del Cozco, y a mí también, pidiéndonos que en nombre de todos ellos suplicásemos a su majestad se sirviese de mandarlos exentar de los tributos que pagan y de otras vejaciones que como los demás indios comunes padecen. Enviaron poder *in solidum* para todos tres y probanza de su descendencia, quiénes y cuántos (nombrados por sus nombres) descendían de tal rey, y cuántos de tal, hasta el último de los reyes; y para mayor verificación y demostración, enviaron pintado en vara y media de tafetán blanco de la

China el árbol real, descendiendo desde Manco Cápac hasta Huayna Cápac y su hijo Paullu. Venían los Incas pintados en su traje antiguo. En las cabezas traían la borla colorada y en las orejas su orejeras, y en las manos sendas partesanas en lugar de cetro real. Venían pintados de los pechos arriba y no más. Todo este recaudo vino dirigido a mí, y yo lo envié a don Melchor Carlos Inca y a don Alonso de Mesa, que residen en la corte en Valladolid, que yo por estas ocupaciones no pude solicitar esta causa, que holgara emplear la vida en ella, pues no se podía emplear mejor. La carta que me escribieron los Incas es de letra de uno de ellos y muy linda, el frasis o lenguaje en que hablan, mucho de ello es conforme a su lenguaje, y otro mucho a lo castellano, que ya están todos españolados; la fecha, de diez y seis de abril de mil y seiscientos y tres. No la pongo aquí por no causar lástima con las miserias que cuentan de su vida. Escriben con gran confianza (y así lo creemos todos) que sabiéndolas su magestad católica, la mandará remediar y les hará otras muchas mercedes, porque son descendientes de reyes. Habiendo pintado las figuras de los reyes Incas ponen al lado de cada uno de ellos su descendencia con este título Capac Ayllu, que es generación augusta o real que es lo mismo. Este título es a todos en común, dando a entender que todos descienden del primer Inca Manco Capac. Luego ponen otro título en particular a la descendencia de cada rey, con nombres diferentes para que se entienda por ellos los que son de tal o tal rey. A la descendencia de Manco Capac llaman Chima Panaca; son cuarenta Incas los que hay de aquella sucesión. A la de Sinchi Roca llaman Raura Panaca; son sesenta y cuatro Incas. A la de Iloque Yupanqui, tercero Inca, llaman Huahuanina Ayllu; son sesenta y tres Incas. A los de Capa Yupanqui llaman Apu Mayta; son cincuenta y seis. A los de Mayta Capac, quinto rey, llaman Usca Mayta; son treinta y cinco. A los de Inca Roca dicen Uicaquirau; son cincuenta. A los de Yahuar Huacac, séptimo rey, llaman Ayllu Panaca; son cincuenta y uno. A los de Viracocha Inca dicen Zozco Panaca; son sesenta y nueve. A la descendencia del Inca Pachacutec y a la de su hijo Inca Yupanqui, juntándolas ambas, llaman Inca Panaca; y así es doblado el número de los descendientes porque son noventa y nueve. A la descendencia de Tupac Inca Yupanqui llaman Capac Ayllu, que es descendencia Imperial, por confirmar lo que arriba dijo con el mismo nombre, y no son más de diez y ocho. A la descendencia de Huayna Capac llaman Tumipampa, por una fiesta solemnísima que Huayna Cápac hizo al sol en aquel campo [...] La memoria de aquella fiesta tan solemne quiso Huayna Capac que se conservase en el nombre y apellido de su descendencia, que es Tumipampa, y no son más de veinte y dos [...] La carta que me escribieron firmaron once Incas, conforme a las once decendencias, y cada uno firmó por todos los de la suya con los nombres del bautismo y por sobrenombres los de sus pasados (Garcilaso, 1960, pp. 384-385)³².

³² Libro IX, Capítulo XL, titulado «La descendencia que ha quedado de la sangre real de los Incas».

3.2 EL CULTO A LOS ANCESTROS Y LA ARTICULACIÓN DE LA ÉLITE INCAICA

Aun cuando no se trata de una práctica exclusiva de los pobladores del Cusco, el culto y cuidado de los incas muertos era organizado por las llamadas panacas cusqueñas debido a que su existencia dependía exclusivamente de su capacidad de mostrar que su fundador continuaba formando parte de la estructura política incaica a través, por ejemplo, de su participación en las múltiples festividades cusqueñas. De allí la preocupación de estos aillus por cuidar tanto el cuerpo momificado de su fundador como sus «bultos»³³, y que los conflictos entre ellos pudieran devenir en la destrucción de la momia del ancestro del grupo contrario.

Está asociado con el culto a los muertos el tema de la supuesta noción de alma manejada por los pobladores andinos prehispánicos, pues parece que se desprende de su concepción de persona, y de su idea de la muerte, el gran cuidado que prodigaban al cuerpo de sus ancestros. Por ello, antes de abordar las características del cuidado a los cuerpos de los incas muertos, es necesario analizar la noción de persona que manejaron los incas en el antiguo Perú.

3.2.1 El alma y la noción de persona entre los incas

La idea de que los pobladores andinos anteriores a la presencia española creyeron que estaban compuestos por un cuerpo y un alma, y que esta última era la que los diferenciaba de los demás seres, se asume casi sin mayores cuestionamientos desde el siglo XVI, pues de hecho, para los primeros informantes sobre el mundo andino —quienes habían nacido en la Europa cristiana de finales del siglo XV— todos los hombres estaban compuestos por un cuerpo y un alma debido a que la tradición cristiana consideraba la posesión del alma racional aristotélica —cristianizada posteriormente por Santo Tomás— como la condición fundamental de la humanidad. Por eso, al «reconocer» que los hombres andinos tenían alma y por lo tanto no pertenecían a las razas monstruosas existentes en el imaginario colectivo de la época, iniciaron una campaña de evangelización destinada a salvar las almas de los habitantes de América. Es así como se inició un largo proceso de «inoculación» del alma por parte de los evangelizadores españoles, pues era imprescindible que los indígenas poseyeran almas de manera que pudieran participar del proyecto salvífico del cristianismo. Por eso, los textos

³³ Dentro del patrón funerario incaico, luego de la muerte del Inca, además de momificar su cuerpo, se hacían uno o varios «bultos» a partir de las uñas y cabellos que durante su vida habían sido guardados para este fin. Para mayores detalles sobre este tema, consultar Alonso (1989; 1990). Debe señalarse también que, como veremos más adelante, estos bultos se hicieron incluso durante la vida del soberano.

de la época afirman que los amerindios tenían conciencia de estar formados por un cuerpo y un alma, aunque esos mismos textos sugieren también la necesidad de enseñar a los habitantes de América las características de la naturaleza humana y, por tanto, muestran ciertas incongruencias sobre este asunto³⁴.

En tales circunstancias, al llegar a los Andes los españoles no se cuestionaron la humanidad de los hombres andinos y procedieron sin demora a su evangelización. En este proceso, si bien el tema del alma es asumido casi sin problemas por los cronistas, en el caso de los evangelizadores se advierte que no creyeron en la existencia de esta idea entre los pobladores andinos y rápidamente desarrollaron estrategias para llevar a cabo un proceso evangelizador que empezara por cambiar en los indígenas su propia concepción de persona pues, como se ha mencionado, era necesario que poseyeran un alma para poder salvarla. De hecho, la evangelización es uno de los principales mecanismos por el que los españoles lograron instalar su propia conciencia al interior de las mentes andinas³⁵.

Como se ha dicho, los cronistas que se ocuparon del tema en los Andes, por ignorancia o por decisión, señalaron insistentemente la creencia indígena en el alma, pese a que notaran ciertas incongruencias. Ese es el caso de Polo de Ondegardo, quien afirma que los antiguos peruanos, aunque creían en la inmortalidad del alma, no conocían las nociones cristianas de gloria y castigo eternos después de la muerte³⁶:

Mas de que los cuerpos ouiesen de resuscitar con las Animas nunca lo entendieron. Y assi ponian excessiva diligencia en conservar los cuerpos y sustentarlos, y honrarlos después de muertos. Y el vulgo de los indios entendio que las comidas y beuidas y ropa, que ponian á los defuntos les sustentaua, y les librau de trabajo: aun que los más sabios de los Yngas no creyeron esto (Polo, 1916, III, p. 7).

³⁴ Debo agradecer a Manuel Gutiérrez Estévez y a Pedro Pitarch por sus valiosos aportes en la formulación este apartado.

³⁵ La instalación de la conciencia española y cristiana en los Andes fue un proceso exitoso, pues por ejemplo, como resultado final, los pobladores andinos contemporáneos se reconocen poseedores de un alma y, aunque hayan desarrollado una doble conciencia que ha hecho que en medios académicos se hable de un sincretismo religioso, el alma de la que hablaban Aristóteles y Santo Tomás es hoy una realidad en los Andes. Investigaciones sobre la noción de alma entre poblaciones amerindias contemporáneas muestran claramente que la noción de persona entre los amerindios contemporáneos difiere mucho de la respectiva concepción cristiana; por lo que, como hemos dicho, aparentemente la creencia en el alma habría sido también producto de la evangelización americana iniciada en el siglo XVI. Sobre la noción de alma entre poblaciones amerindias contemporáneas, ver Pitarch (1996) y Polia (1996). Recientemente, Juan Carlos Estenssoro (2003) asume que los andinos no compartían la noción europea de inmortalidad del alma (p. 121).

³⁶ Sobre las creencia andinas en la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno, ver también Molina (1988, pp. 111-112).

Por su parte, Cieza de León presenta también cierta confusión al respecto cuando describe las creencias indígenas sobre la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno:

Todos los [moradores de las p]rovincias de acá creen la ynmor[talidad de la ánima], conoçen que ay Hazedor, tienen por dios [Soberano al Sol. A]doravan en árboles, piedras, sierras y en [otras cosas que ellos] ymajinavan. El creer quel ánima era [inmortal, según] lo que yo entendí de muchos señores [naturales a quien] se lo pregunté, hera aquellos dezían [que si en el mundo] avía sido el varón valiente y avía [engendrado mucho]s hijos y tenido reverencia a sus [padres y hecho p]legarias y sacrificios al Sol y a los [demás dioses suy]os, que su «songo» deste, que ellos tienen [por corazón, por] que distinguir la natura del ánima [y su potencia] no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento, va a un lugar deleytoso, lleno de viçios y recreaciones, a donde todos comen y beven y huelgan; y por el contrario a sido malo, ynovidiente a sus padres, enemigo de la religión, va a otro lugar oscuro y tenebregoso (Cieza, 1986, p. 4).

En este texto, evidentemente Cieza presenta una posición contradictoria sobre las creencias indígenas acerca de la inmortalidad del alma, pues aunque aparenta no dudar de la misma, resulta evidente que no está tan convencido y ofrece ciertas pautas acerca de la probable concepción andina sobre el tema. Así, no solo identifica el alma con el corazón (creencia difundida fuertemente en la actualidad entre algunas poblaciones amerindias), sino que imagina el «cielo» andino como un lugar distinto al cristiano, lleno de vicios y recreaciones (características asumidas también por determinadas poblaciones amerindias contemporáneas)³⁷. Resulta importante la asociación que hace Cieza entre alma y corazón (*sonqo*), confirmada además por los diccionarios coloniales que la identifican también con *kamac*, principio relacionado con una suerte de energía vital asociada con las huacas, pero también con los ancestros y con el Inca en tanto ser sagrado (Polia, 1986, p. 170; Ziólkowski, 1997, pp. 27-28).

Visiblemente, el asunto del alma entre la población andina se encuentra relacionado con las actividades de los evangelizadores, redactores también de los diccionarios coloniales de lenguas indígenas. Por eso, la *Instrucción* de Gerónimo de Loayza de 1545-1549, pensando tanto en la necesidad de la incorporación de la noción de alma entre los habitantes de los Andes como en la incorporación de las nociones de redención de los pecados y vida eterna, reclamaba la importancia

³⁷ Aunque lamentablemente se carece de trabajos de esta naturaleza para los Andes, tanto entre los mayas de lengua Tzeltal de Cancú estudiados por Pedro Pitarch, como entre los *wayuu* estudiados por Michell Perrin, el corazón está identificado con el alma, y el «cielo» indígena, el *Ch'iibal* para los tzeltales y *Jepiná* para los *wayuus*, es un lugar de goce permanente, lleno de sexo y alcohol (Perrin, 1976; Pitarch, 1996).

de hacer entender a los hombres andinos el hecho de que «...aunque los cuerpos mueren, las ánimas son inmóviles y los que son bautizados aunque haciendo lo que Dios manda, cuando mueren van a la gloria» (citado por Estenssoro, 2003, pp. 565-566.), información que es mantenida por la *Instrucción* del Primer Concilio Limense hacia 1551, que insistía en que se les

...diga la diferencia que hay entre nosotros los hombres todos y los demás animales brutos, que cuando ellos mueren, ánima y cuerpo juntamente muere, y todo se torna tierra; pero nosotros los hombres no somos así, porque cuando morimos solamente muere nuestro cuerpo, nuestra anima nunca muere, sino para siempre vive... (citado por Estenssoro, 2003, p. 565).

Un ejemplo adicional en este sentido es la *Plática para todos los indios* de Fray Domingo de Santo Tomás, quien luego de ofrecer un texto similar al anterior sobre la naturaleza de los animales, menciona como parte de las nociones que se deben de enseñar a los indígenas la idea de que, a diferencia de los animales,

...nosotros los hombres no somos así, que cuando morimos nosotros, y vamos deste mundo, solamente muere nuestro cuerpo. Mas nuestra ánima y spiritu, este hombre interior (que acá dentro tenemos) nunca muere, para siempre jamás vive (citado por Estenssoro, 2003, p. 565).

De hecho, son los propios evangelizadores quienes declaran la ausencia del alma en el sistema de creencias prehispánicas. Ese es por ejemplo el caso del clérigo Bartolomé Álvarez, quien se quejaba de esta realidad y afirmaba que

...aunque entre ellos tenían conocimiento de una cosa así como «ánima» y la nombraban cada uno según su lengua, no sabían della como de cosa espiritual y esencial, porque de espíritu no tenían conciencia ni vocablo con que significar lo que a nosotros significa «ánima»; de donde vino que algunos, o los más, tenían que el hombre se acababa todo cuando moría; y otros dicen que lo que llaman *mullo* en lengua aimará —que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando más espavorido [=despavorido] de un temor se queda casi sin sentido, como muerto o atónito— dicen que aquello les falta, o se les muere, de aquel temor. Y así dicen «mullo apa» que quiere decir el mullo me falta» De este mullo no tienen cierta ciencia, ni saben en qué parte está ni qué parte del hombre es. Oyendo predicar del alma, han considerado que lo que ellos llaman mullo es alma, por razón [de] que les decimos que cuando el alma sale del cuerpo, entonces muere el hombre. Como con aquel pavor o temor que conciben de alguna cosa súbita [súbita] les faltan o se les amortiguan los espíritus vitales, imaginan ser el alma lo que llaman mullo. Dicen algunos que lo que llaman mullo —y en otra lengua llaman *yque*, que no moría ni se perdía ni se acababa [...] y del alma y de su inmortalidad,

ni de la resurrección de los muertos, no tenían conciencia ni saber alguno por faltarles todo esto (Álvarez, 1998, pp. 145-146).

El autor mencionado se quejaba también de la «ignorancia» de los hombres andinos sobre los temas espirituales y afirmaba que no sabían qué responder cuando les preguntaba por las características de sus creencias en un proceso que claramente está dirigido a transformar sus conciencias:

Pues el hombre decís que va allá debajo de la tierra a vivir, y que va a ver a vuestros padres y a estar con ellos, ¿qué parte del hombre es la que va, cómo lo entendéis? Porque el cuerpo siempre lo ven en la sepultura, «yque» decís —que no sabéis si va, o qué se hace—: ¿qué parte del hombre va adonde están sus padres? (Álvarez, 1998, p. 146).

Como parte de este proceso de «inoculación» del alma en los Andes, los evangelizadores iniciaron el proceso de incorporación de la idea del alma, tanto en la conciencia de los evangelizados como en las propias lenguas indígenas. Por ello, escogieron con cuidado las palabras que debían resemantizar para incorporar las nuevas creencias. En los últimos tiempos, aun cuando es urgente una profunda investigación sobre el tema, existen algunos trabajos que intentan reconstruir este proceso desde la lingüística andina. Sin lugar a dudas, es Gerald Taylor el primero en preocuparse por el tema con su trabajo sobre el «supay» (Taylor, 2000), término que luego de la evangelización quedó identificado con el diablo, aunque hoy se sabe que en tiempos anteriores a la invasión española aludía precisamente a la noción de ancestro y a la sombra de la persona, como lo muestran claramente Bartolomé Álvarez y Pedro Cieza de León³⁸. Esta «sombra» de los ancestros identificada con *supay*, habría sido inicialmente traducida como ángel bueno y malo, pero rápidamente perdió su condición angelical para quedar convertida en el diablo cristiano. Es precisamente el clérigo Bartolomé Álvarez quien cuestionaba la identificación del supay con el demonio pues reconocía que, al hacerlo, solo se estaba afirmando que el demonio era el muerto (Álvarez, 1998, p. 156). Habría que precisar, sin embargo, que no todos los muertos eran supay, sino solo aquellos que se convertían en ancestros.

De hecho, pese al gran aporte de Taylor sobre la noción de supay y a otros estudios que tratan sobre el problema del alma (Taylor, 2000; Estenssoro, 2003; Albó, 2002), es urgente una profunda investigación sobre el tema, pues si se acepta

³⁸ «...que lo que ellos llaman *çupai* saben que fue persona que en este mundo vivió con ellos o con los pasados, que nació de mujer, que murió como mueren todos ellos y que lo tienen sepultado en alguna parte...» (Álvarez, 1998, p. 15). Sobre este tema, ver también Cieza (1986); Taylor (2000); Estenssoro (2003, p. 104) y Szeminski (1992, p. 176).

que el alma es una noción cristiana inoculada en América, quedaría por resolver qué tipos de conceptos de alguna forma relacionados con el asunto manejaron los pobladores andinos antes de la conquista. En este sentido, habría que tomar como ejemplo el caso de los significados quechuas contemporáneos de /nuna/ alma o espíritu, en oposición a /runa/ gente, los cuales podrían ser —en opinión de Rodolfo Cerrón-Palomino— producto de la fuerte influencia histórica del aimara en el quechua que hizo variar /n/ por /r/, situación que por cierto es bastante frecuente en las lenguas aimaras. De esta manera, ambas palabras podrían haber estado identificadas con un mismo concepto, probablemente el de «hombre»³⁹. Adicionalmente, una posible prueba de la incorporación colonial de la noción de alma en los Andes radica en que para las poblaciones andinas contemporáneas estudiadas por Polia (1986, p. 162) el concepto de «sombra», diferente a alma, es compartido tanto por los seres humanos como por animales y cosas y es precisamente la «sombra» la que, tras la muerte, conserva intactas las características fisonómicas y las calidades de la persona, como bondad o maldad, además, mientras después de la muerte el alma va al cielo o al infierno, la sombra queda en los lugares en que vivió y fue sepultada la persona⁴⁰. Asimismo, en poblaciones aimaras contemporáneas, se han registrado tres tipos de sombra: *ajayu*, *animu* y *coraje*, (Álvarez, 1998, p. 146; Albó, 2002), las mismas que pueden abandonar temporalmente el cuerpo del individuo durante su vida pero solo lo abandonan definitivamente ocho días después de la muerte. Así, los muertos aimaras, «transformados en almas», emprenden su camino hacia el poniente, mientras que los pobladores del norte de Potosí afirman que sus muertos viajan hacia Tacna. Paralelamente, a la luz de fuentes coloniales, Taylor identifica tres aspectos del «alma»: el *kámac*, una suerte de fuerza vital que animaba a personas y toda clases de seres⁴¹; el *sonqo* o núcleo material del cuerpo que recibe la fuerza; y el *camay*, el soplo o aliento, la emanación de esa fuerza —a veces visible— que sale del cuerpo por la boca, pero también el soplo recibido o el espíritu que anima (Taylor, 2000, p. 33, n. 44).

En definitiva, el tema de la noción de persona andina prehispánica está indisolublemente ligado al culto de los ancestros pues son ellos los *supay* que los evangelizadores identificaron primero con la noción de ángel, bueno o malo,

³⁹ Cerrón-Palomino, comunicación personal.

⁴⁰ Para una mayor precisión sobre el tema del alma andina y otras ideas relacionadas, como las nociones de /nuna/, /runa/ y /supay/, ver Taylor (1980); Estenssoro (2003, pp. 103 y ss).

⁴¹ Es importante resaltar que una persona u objeto puede ser animado por múltiples fuentes animadoras y a grados diversos. Por eso, es posible que un hombre participe, como miembro, del *camay* colectivo del grupo que emana de un antepasado ilustre y puede también gozar de los beneficios de un *kámac* personal (Taylor, 2002, p. 29).

y después con el diablo. Así pues, desde la época prehispánica, para los indígenas la vida de los muertos en el más allá sigue ligada a sus cuerpos y a la satisfacción de las necesidades materiales de los mismos (Estenssoro, 2003, p. 121). Por eso, Agustín de Zárate cuenta que los indios suplican a los españoles que no destruyan ni esparzan los huesos de los difuntos cuando saquean sus tumbas (Zárate, 1995, p. 54; citado por Estenssoro, 2003, p. 121). Así, los hombres andinos tenían un especial cuidado con el cuerpo de los muertos, sobre todo con los de aquellos que quedaban convertidos en ancestros.

Ante las evidencias de la ausencia de la idea de alma entre las poblaciones andinas, es lícito preguntarse qué es lo que define la humanidad para los hombres andinos prehispánicos, y es aquí donde conviene recordar la tremenda curiosidad andina sobre el comportamiento de los españoles cuando estos arribaron a los Andes, que se materializa cuando Atahualpa, preocupado por las costumbres y probablemente también por la sacralidad o humanidad de los recién llegados, pregunta si comían y qué comían, y si lo que comían era crudo o cocido, y si comían carne humana, o si se vestían (Betanzos, 1987, p. 255). A las preguntas del Inca, Cinquinchara ofrece respuestas que insisten en la humanidad de los españoles: «...son hombres como nosotros porque comen y beben y se visten y remiendan sus vestidos y conversan con mujeres y no hacen milagros ninguno ni hacen sierras ni las allanan ni hacen gentes ni producen ríos ni fuentes en la parte donde hay necesidad de agua...» (Betanzos, 1987, p. 264).

Así, en oposición a las características asociadas con las divinidades, como la producción de alimentos, la modificación geográfica o la provisión de agua⁴², para los incas la humanidad de los españoles está asociada al cuerpo y sus necesidades. De esa manera, podríamos pensar que lo que define al hombre en el pensamiento de los pobladores andinos, tanto en oposición a los dioses como a los animales, es su corporalidad, y es esta razón la que hace importante cuidar el cuerpo de los muertos y evitar su destrucción. En este sentido, no sería exactamente la posesión del cuerpo la que identificaría la condición humana, sino el tipo de cuerpo que posee y sus características, pues definitivamente los dioses eran también identificados como poseedores de un cuerpo, aunque diferente al humano.

3.2.2 El cuerpo de los ancestros

En el caso de los incas, la importancia del cuerpo muerto para sus descendientes se encuentra bastante documentada, tanto en las crónicas como en la documentación colonial. Así, se sabe por ejemplo que Atahualpa, de ninguna manera convertido

⁴² Es importante notar que estas funciones atribuidas a las divinidades, son compartidas también por el Sapan Inca, recordado así en una de las versiones del mito de Incarrí (Pease, 1979).

por fe al cristianismo, acepta el bautismo únicamente para evitar la destrucción de su cuerpo, como nos lo recuerda Pedro Sancho, secretario de Pizarro (Sancho, 1962, p. 18), al mismo tiempo en que recoge la alegría de los seguidores del Inca al enterarse de que se había cambiado la sentencia. Sin embargo, se sabe que después no se cumplió con el trato y que se le quemó parcialmente, como informa el propio Sancho (Sancho, 1962, p. 19) y completa Betanzos al confirmar que el cuerpo quemado de Atahualpa es retirado por Cusi Yupanqui y enviado en andas a Quito, donde se encontraba Rumiñahui. Asimismo, en opinión de Betanzos, Rumiñahui estuvo preocupado por el traslado del cuerpo de Atahualpa a cargo de Cusi Yupanqui, pues pensaba que este se quedaría con el citado cuerpo para, en posesión de él, intentar matarlo y quitarle el poder que tenía en Quito.

Por estas razones, parecería entonces que no solo resulta importante mantener el cuerpo muerto del gobernante, sino que su posesión otorgaría poder (Betanzos, 1987, p. 285-286), por lo que el cuerpo resultaba sumamente apreciado y, por lo tanto, cuidado. Un tratamiento similar debió también recibir el bulto del gobernante, pues de la misma manera que el cuerpo otorgaba poder a quien lo cuidaba. Solo de esa manera se entiende por qué, una vez muerto Atahualpa, cuando tres españoles entraron al Cusco por orden de Pizarro, Quisquis mandó a Chima a esconder el bulto de Atahualpa para evitar que sea capturado, pues el bulto del Inca resultaba importante para emprender la guerra contra los conquistadores. Esta situación se observa también cuando Manco Inca, luego de rebelarse, se llevara a Vilcabamba los bultos de varios de los incas anteriores (Betanzos, 1987, p. 281).

La importancia del cuerpo de los muertos y la necesidad de su posesión por parte de sus deudos se evidencia también en las múltiples referencias que aparecen en las crónicas sobre la necesidad de destruir los cuerpos de los enemigos muertos⁴³ y al mismo tiempo recoger y llevar a casa los propios y los de los aliados, de manera que se conserve para la posteridad la humanidad de los parientes muertos⁴⁴. Esta situación se observa luego de que Gonzalo Pizarro quemara

⁴³ Sobre la destrucción de los cuerpos de los enemigos muertos, ver por ejemplo Betanzos (1987, p. 45), y sobre la costumbre de regresar con los muertos cusqueños y con los aliados cfr. Betanzos, (1987, p. 101) y Cieza (1986, p. 195).

⁴⁴ Interesa en este sentido, y quizás también en la reconstrucción de la evolución del concepto de «supay», una referencia que ofrece Juan Santa Cruz Pachacuti acerca de la amenaza que significaban para Huaina Cápac, antes de la batalla, las «almas de los vivos»: «Y entonces llega la nueba del Cusco que como abía pestilencia de sarampión, y de allí parte para las conquistas de nuebo reyno de Opaluna. Y assí llega hasta los Pastos y de más adelante, y en donde, estando caminando el ynga, da rayos a los pies, y de allí buelbe para Quito, teniendo por mal agüero. Y quando yba hazía la mar con su campo, se vido a media anoche vesiblemente çercado de millón de millón de hombres, y no saben «ni supieron» quiénes fueron. A esto dizen que dixo que eran las almas de los bibos que Dios abía mostrado, significando que abían de morir en la pestilencia tantos, los quales almas

el cuerpo de Huiracocha y se apoderara del rico ajuar funerario que lo acompañaba. En efecto, las cenizas son rescatadas por los indígenas y fueron encontradas posteriormente por Polo de Ondegardo junto con su huauqui (Sarmiento, 1988, p. 84). Paralelamente, como dice Zuidema (1989, p. 93) al analizar la información de Polo de Ondegardo, los incas se consideraban victoriosos únicamente después de poseer el cuerpo y la casa del enemigo vencido, como se observa también en el relato que ofrece Betanzos sobre la victoria de Pachacútec frente al señor de Hatun Colla. En este contexto, luego de matarlo, «...la cabeza del cual mandó el Ynga que fuese aderezada de manera que no se dañase...» (Betanzos, 1987, p. 101).

La necesidad de conservar el cuerpo del pariente muerto estuvo también muy presente en la época colonial. Por ello, una parte importante de los procesos de lucha contra la idolatría están relacionados con la organización de desentierros masivos por parte de los indígenas a fin de llevar los restos de sus difuntos a sus cuevas o machayes⁴⁵, práctica que también denunció Polo de Ondegardo en el Cusco hacia la década de 1570 al afirmar que «no cesa entre los Indios el tener gran veneración a los cuerpos de sus antepassados, y procuraes comida y beuida, y vestidos, y hazerles diuersos sacrificios» (Polo, 1916, III, pp. 9-10) y que era:

...cosa comun entre Indios desenterrar secretamente los defvntos de las Iglesias, o cimenterios, para enterrarlos en las Huacas, o cerros, o pampas, o en sepulturas antiguas, o en su casa, en la del mesmo defvnto, para dalles de comer y beuer en sus tiempos. Y entonces beuen ellos, y baylan y cantan juntando sus deudos y allegados para esto (Polo, 1916, III, p. 194).

Como vimos, el cuidado dispensado a los cuerpos de los difuntos estaba generalizado en los Andes y, por lo tanto, no debe llamar la atención que se tuviera sumo cuidado con los cuerpos momificados de los gobernantes y con los de las coyas, los mismos que eran sometidos a un complejo ritual funerario que los convertía en ancestros de sus descendientes y en protectores de la grandeza incaica, dado que es a partir de los incas muertos, representados por sus cuerpos, que descansaban muchas de las provechosas alianzas cusqueñas con las distintas etnias asociadas al Tahuantinsuyo.

dizen que venían contra el ynga de que el ynga entiende que era su enemigo. Y assí toca armas de arrebató, y de allí buelbe a Quito con su campo, y haze fiesta de Cápac Raimi, solemnizándole...» (Santa Cruz Pachacuti, 1993, pp. 252-253).

⁴⁵ Pierre Duviols (2003) entre los papeles de idolatrías de Cajatambo, publicó varios documentos en los que se evidencia esta práctica. Asimismo, el clérigo Bartolomé Álvarez comenta esta situación y da cuenta de qué hacen cuando les es imposible desenterrar los cuerpos de las iglesias, afirmando que: «Cuando no pueden habar los cuerpos de los muertos, como he dicho, les cortan las uñas de los pies y las manos y unos pocos cabellos: y esto, envuelto con un poco de coca y atado en un paño, lo llevan a enterrar en el lugar donde le han de hacer veneración» (Álvarez, 1998, p. 116).

En esta exploración de las repercusiones políticas que tuvo el culto a los muertos entre los incas, no nos detendremos en los rituales funerarios, los mismos que han sido ampliamente estudiados por arqueólogos como Alicia Alonso (1989) y Peter Kaulicke (2000) en publicaciones que, desde la arqueología, buscan describir los rituales y contextos funerarios.

Sin embargo, vale la pena destacar que las fuentes coinciden en señalar que el patrón funerario que encontraron los conquistadores en el siglo XVI fue establecido, según recordaban los informantes andinos, durante el tiempo asociado con Pachacútec, cuando se hizo más complejo el ritual vinculado a las exequias del Inca. Sobre este tema, Juan de Betanzos asocia con Pachacútec la organización de un suntuoso ritual funerario en el que los orejones incaicos intervienen activamente y que incluía el «relato de hazañas» y lamentaciones públicas. En la obra de Betanzos se percibe una aparente «preocupación» del Inca por adquirir, después de muerto, un rol protagónico en los rituales destinados a la construcción de la memoria, tema que también «preocuparía» a los aillus cusqueños, interesados sobre todo en que su fundador adquiriera prestigio a través del recuerdo de sus logros. Es importante destacar también que, en la versión de Betanzos, Pachacútec muestra la intención de que su cuerpo curado sea puesto en el Coricancha junto al de los incas anteriores (Betanzos, 1987, pp. 142-145).

Resulta necesario mencionar que en las descripciones sobre los funerales del Inca aparecen siempre escenas asociadas con el sacrificio de allegados al gobernante como parte de dicho ritual funerario⁴⁶. Así, según la versión de Betanzos, Pachacútec ordena para su funeral la organización de masivas ejecuciones en todo el territorio andino (Betanzos, 1987, pp. 142-145)⁴⁷, cuestión que menciona también Cieza al narrar los funerales incaicos y confesar, aterrado, haber sido testigo, al igual que Betanzos, de estos sacrificios durante los funerales de Paulo Inca en 1550⁴⁸. Sobre este tema, trabajado ampliamente por Carlos Aranibar (1970) en su estudio sobre la necropoma entre los incas, se puede pensar que la mención de estos sacrificios humanos rodeando los funerales de los incas está vinculada más bien a la imagen de tiranos e infieles que la administración

⁴⁶ Ver por ejemplo lo descrito por Cieza para el ritual funerario de Inca Roca, en el que destaca la muerte de muchas mujeres (Cieza, 1986, p. 108). Asimismo, Miguel de Estete da cuenta de cómo, tras la muerte de Atahualpa en Cajamarca, muchas mujeres y allegados irrumpieron en el funeral cristiano a fin de que se les dejara enterrarse vivos con el Inca (Estete, 1938, p. 236).

⁴⁷ También se mencionan ejecuciones para las celebraciones de las exequias de Túpac Inca (Betanzos, 1987, p. 177).

⁴⁸ Betanzos también asegura presenciar la fiesta del Purucaya hecha para Paulo Inca en 1550 (Betanzos, 1987, p. 146). Por su parte, Pedro Cieza de León también afirma haber presenciado el mismo hecho, aunque sin otorgar mayores detalles sobre el mismo (Cieza, 1986, pp. 98-99, 178).

española necesitaba plasmar alrededor del Tahuantinsuyo como parte del aparato de justificación de la conquista. Sin embargo, desde que en 1997 Walter Alva descubriera la hasta ahora única tumba excavada de un dignatario andino en Sipán, la presencia de los restos de los acompañantes sacrificados durante el entierro del personaje principal no hace sino confirmar esta práctica en los Andes. De todos modos, la hasta ahora aparente inexistencia de estructuras funerarias incaicas debido a la costumbre de momificar y mantener cerca de los vivos a los gobernantes del Cusco, impedirá que la arqueología termine por confirmar el asunto⁴⁹.

Dentro de las celebraciones asociadas con las exequias incaicas, destaca la fiesta del Purucaya, celebrada casi siempre al año de la muerte del gobernante⁵⁰. Era precisamente durante esta celebración en la que se sacrificaba el mayor número de gente. Esta fiesta, que cerraba el ciclo de los funerales del Inca, se asocia con la conversión del difunto en ancestro. Dentro de esta celebración debía luchar la gente de Hanan Cusco contra la de Rurin Cusco en un combate puramente ritual, puesto que los segundos siempre debían mostrarse vencidos⁵¹. En opinión de Betanzos, el complejo ritual del Purucaya era la garantía de la conversión del Inca en ancestro, pues dice el cronista que terminada la fiesta, «...el nuevo señor hiciese de su cuerpo un bulto y lo tuviera en su casa do todos le reverenciasen y adorasen porque con las ceremonias e idolatrías que ya habéis oído era canonizado y tenían que era santo» (Betanzos, 1987, pp. 147-148).

⁴⁹ Sobre esta práctica entre los incas, el Inca Garcilaso comenta que: «Cuando moría el Inca o algún *curaca* de los principales, se mataban y se dejaban enterrar vivos los criados más favorecidos y las mujeres más queridas, diciendo que querían ir a servir a sus reyes y señores a la otra vida; porque como ya lo hemos dicho, tuvieron en su gentilidad que después de esta vida había otra semejante a ella corporal y no espiritual» (Garcilaso, 1960, p. 199).

⁵⁰ Sobre la fiesta de Purucaya hecha en honor a Mama Oello, Betanzos narra un episodio en el que Huaina Cápac dice en secreto a los señores del Cusco que iría a comprar coca y ají a Chinchaisuyo para la organización de la fiesta, pues Pachacútec había establecido que la fiesta se hiciera con cosas «compradas» a fin de que el muerto «fuera a buen lugar y do el sol estaba» (Betanzos, 1987, p. 189). Como la «compra» de estos productos involucró el traslado de más de cien mil hombres de guerra, Maruiz Ziolkowski la interpreta como la organización de sacrificios humanos para su celebración (Ziolkowski, 1997). Esta «compra» de productos para el ritual debía realizarse desde la muerte del dignatario hasta la realización de la fiesta. Para el caso de Mama Oello, cuando terminó la fiesta le hicieron el bulto correspondiente y «...pusieronla en su casa y pintaron una luna do estaba la cual quería decir que aquella señora iba a do el Sol estaba su padre y que era otra luna y a ella semejante» (Betanzos, 1987, p. 190).

⁵¹ Los combates rituales incaicos fueron estudiados por Franklin Pease (1991) en el contexto de las guerras sucesorias entre Huáscar y Atahualpa. Estos también se asocian con el mito de Incarrí, como analiza Manuel Gutiérrez (1984). Normalmente, estos combates rituales incluían desde el «guión» a los vencedores y los vencidos. Así, Atahualpa, como Hanan, debería ser el vencedor de Huáscar, de la misma manera que Incarrí debía vencer a Collarrí.

Claramente, el fin de las ceremonias funerarias del antiguo gobernante está asociado tanto con su conversión en ancestro como con el establecimiento del poder del nuevo Inca.

Un tema importante, que lamentablemente no podemos resolver en el estado actual de las investigaciones, es a dónde creían que iban los muertos y qué idea tuvieron de la vida posterior. Sin embargo, si se acepta la importancia del cuerpo en la definición andina de persona, bien podría pensarse también en que estos continuaban su existencia entre los vivos —en el caso de los incas en el Coricancha— y era seguramente por ello que se tenía tanto cuidado con el mantenimiento de los cuerpos⁵².

El culto a los incas muertos incluía la momificación de su cuerpo, la construcción de un ídolo de oro que, según las crónicas, era puesto encima de una supuesta estructura funeraria, y la fabricación de bultos hechos a partir de ropa, uñas y cabellos del difunto, todos ellos⁵³ destinados a su participación en los diversos rituales a los que posteriormente debían ser llevados. Esta situación es descrita por Cieza (1986, pp. 98-99) para la muerte de Inca Yupanqui, cuyas exequias incluyeron la fabricación de un bulto⁵⁴. Del mismo modo, Juan de Betanzos cuenta cómo, luego de muerto, Pachacútec fue llevado al pueblo de Patallacta, donde habría construido una suerte de estructura funeraria sobre la que pusieron, por orden de Yamque Yupanqui, su sucesor en la relación de Betanzos, un bulto de oro hecho a su semejanza, y

... de las uñas y cabellos que en su vida se cortaba mandó que fuese hecho un bulto el cual así fue hecho en aquel pueblo do el cuerpo estaba y de allí trajeron este bulto en unas andas a la ciudad del Cuzco [...] el bulto lo pusieron en la casa de Túpac Inca y [...] cuando así fiestas había en la ciudad le sacaban a las tales fiestas con los demás bultos y lo que es más de reir deste señor Ynga Yupangue es que cuando quería hacer algún ídolo entraba en la casa del sol y fingía que hablaba el sol con él y él así mismo le respondía para hacer en

⁵² Sobre este tema es necesario recordar que los habitantes contemporáneos de los Andes creen que la «sombra» del muerto continúa viviendo tanto en los lugares donde el difunto solía estar como en su propia tumba (Polia, 1996, p. 162).

⁵³ Vale la pena mencionar que una práctica similar rodea la exequias de las coyas, como narra Betanzos para la muerte de Mama Ocllo, la mujer de Túpac Inca, para quien este ordena hacer un bulto de oro y celebrar para ella la fiesta del Purucaya (Betanzos, 1987, p. 177). Se sabe también que de la misma manera que los incas muertos estaban dispuestos en el recinto del Coricancha donde se encontraba la figura del sol, los cuerpos de las coyas se encontraban en el recinto dedicado a la Luna también en el Coricancha (Hernández Astete, 2002, pp. 144-145).

⁵⁴ Tanto Alicia Alonso como Peter Kaulicke destacan en sus trabajos cómo los cronistas utilizan indistintamente el término «bulto» para referirse tanto al cuerpo momificado como a los fardos de ropa o los hechos a partir de uñas y cabellos (Alonso, 1989, p. 111; Kaulicke, 2000, p. 36).

creyente a los suyos que el sol le mandaba hacer aquellos ídolos y guacas y ellos los adorasen por tales (Betanzos, 1987, pp. 149-150).

Es importante notar aquí, como manifiesta Regalado (1996a), que la entronización del bulto del Inca muerto en el Cusco cerraba el ciclo de los rituales funerarios que debía organizar el sucesor en el contexto del proceso de su incorporación al poder. Asimismo, el hecho de que el bulto de Pachacútec sea llevado a casa de Túpac Inca prueba la importancia que tenía para sus descendientes, pues de acuerdo a la versión de la sucesión de Pachacútec que ofrece Betanzos, Yamque Yupanqui detentaría el poder mientras que Túpac Inca quedaba encargado de la supuesta panaca de Pachacútec y por lo tanto también a cargo del cuidado del fundador momificado.

El culto a los muertos de más alta jerarquía es relatado también por Juan de Betanzos al narrar la muerte de Yamque Yupanqui, a quien también le hicieron dos bultos: uno de oro y otro construido a partir de sus cabellos y uñas, destinado a la conservación de su memoria, pues como refiere el cronista, «...mientras estos señores vivían eran acatados y reverenciados como a hijos del Sol y después de muertos sus bultos eran acatados y reverenciados como dioses y así se los hacía delante sacrificios como se hacía al bulto del sol...» (Betanzos, 1987, p. 166).

Es importante destacar aquí que estos bultos incaicos estaban dispuestos en el Coricancha junto con la imagen solar, pues parte del prestigio del sacerdote del Sol estaba asociado con su protagonismo en el culto a los incas muertos.

Ahora bien, aun cuando la mayoría de los incas tuvo un tratamiento funerario similar, no todos los gobernantes accedían al mismo privilegio, pues este era, en apariencia, una exclusividad de aquellos que fueron reconocidos como ancestros. Así, según los informantes de Cieza, Inca Yupanqui, el séptimo en su relación, al ser asesinado en el Cusco por gente del Condesuyo dispuesta a someter la ciudad «[...] no se le hizo en su entierro la honra que a los pasados, ni le pusieron bulto como a ellos...» (Cieza, 1986, pp. 110-111), situación que puede también estar relacionada con una destrucción de su momia como parte del conflicto entre las distintas facciones de la élite, tema sobre el que volveremos más adelante.

Al parecer, la momificación del gobernante muerto era una tarea exclusiva del nuevo Inca, como refiere Sarmiento de Gamboa (Sarmiento, 1988, p. 140) al tratar sobre la muerte de Huaina Cápac y menciona Liliana Regalado al estudiar a Betanzos en relación a la sucesión incaica (Regalado, 1996a). Es probablemente por esta razón que Huáscar estuvo tan interesado en el traslado de este Inca al Cusco, luego de un complejo proceso de momificación magistralmente descrito por Juan Diez de Betanzos, quien menciona cómo, luego de la muerte en Quito de Huaina Cápac, y antes de su traslado al Cusco,

...los señores que con él estaban le hicieron abrir y toda su carne sacar aderezándole porque no se dañase sin le quebrar hueso ninguno le aderezaron y curaron al sol y al aire y despues de seco y curado vistiéronle de ropas preciadas y pusieronle en unas andas ricas y bien aderezadas de pluma y oro y estando ya el cuerpo así enviáronle al Cuzco con el cual cuerpo fueron todos los demás señores que allí estaban... (Betanzos, 1987, p. 201).

De acuerdo con esta versión, luego de trasladado al Cusco, el cuerpo de Huaina Cápac es puesto en Yucay en una supuesta estructura funeraria que él había construido y, según la tradición, al cabo de un año le hicieron también la fiesta de Purucaya en la ciudad del Cusco (Betanzos, 1987, p. 208).

Resulta importante señalar que los cuidados prodigados a las momias de los incas muertos no terminaban luego de los rituales funerarios, pues sus descendientes debían hacerse cargo de su cuidado de manera cotidiana. Cristóbal de Molina afirma que de la misma manera que hacían los sacerdotes con el Sol⁵⁵, el Trueno y Huanacaure,

...las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados nunca sesavan xamás, ningún día de quemar las comidas y derramar la chicha que para ello tenían, según y como lo usavan quando estaban vivos; y las comidas que ellos comían quando estaban vivos aquéllos les quemavan, porque tenían entendido, y por muy averiguado la ynmortalidad del ánima, y decían que adondequiera que el ánima estava, recevía aquello y lo comía como si estuviere vivo... (Molina, 1988, p. 98).

La costumbre de «alimentar a los muertos» está también documentada en la colonia, pues muchas veces los curas doctrineros escucharon declaraciones indígenas sobre cómo era necesario hacerlo. Así por ejemplo, en el siglo XVII, Bartolomé Jurado da cuenta de una confesión sobre el tema durante su visita al pueblo de Chuncuy, en la que asegura que «...hallo aber echo el pacarico a la muerte de un difunto quemando sebo y cocinando frijoles sin sal ni aji diciendo que el difunto abia muerto sin comer y que para que comiese se guizaba aquella comida»⁵⁶.

Aparentemente, los hombres andinos creían que los muertos se alimentaban con la esencia de los alimentos que se les quemaba: ganado, ropa, maíz y coca, y que bebían la chicha que se les derramaba (Betanzos, 1987, p. 85), prácticas que estaban relacionadas con un culto que tenía como fin evitar la enemistad con los difuntos, pues estos podrían ocasionar enfermedades. Así, como parte del proceso de curación,

⁵⁵ Betanzos refiere cómo había un anciano, recientemente nombrado sacerdote solar, que era el encargado de dar de comer al Sol, para lo cual debía quemar comida frente al ídolo (Betanzos, 1987, pp. 51 y ss).

⁵⁶ Visita de idolatrías de los pueblos de pallasca, hecha por el bachiller Bartolomé Jurado. AAL. 16??, Legajo I:14 (vi: 50). La inexactitud de la fecha corresponde con el documento original.

el oficiante mandaba al enfermo que dé de comer a sus muertos «...porque le hace entender el hechicero que, por estar muertos de hambre, le han hechado aquella maldición por donde a enfermado» (Molina, 1988, p. 133), situación que muestra claramente cómo el culto a los muertos se encuentra relacionado con la necesidad de establecer una alianza con los ancestros, de manera que se garantice la estabilidad del grupo y se evite asimismo la venganza de los muertos. Por ejemplo, en relación al Taqui Oncoy, Molina recogía la creencia indígena sobre el hecho de que las huacas, al cesar los cuidados necesarios, «...andavan por el ayre secas y muertas de hambre porque los yndios no les sacrificavan ya, ni derramavan chicha...» (Molina, 1988, p. 130)⁵⁷.

Todo lo que se acaba de mencionar ayuda a entender por qué el cuerpo del Inca muerto era evidentemente tratado con mayor cuidado y había gente especializada encargada de ello, como lo anotó Polo de Ondegardo al afirmar que:

...tenya siempre el cuerpo un capitán a cuyo cargo quedava toda aquella gente desde que fallecía, y solo este y las mugeres a cuyo cargo estaua el linpiarle y lavarle de hordinario, e renovarle la ropa y algodón, le podían ver el gesto, aunque dizen que çiertas vezes le veyá el hijo mayor que susçedía en el rreyno; e así lo hallé yo en diferentes con toda esta custodia (Polo, 1916, III, p. 124).

Por su parte, Sarmiento de Gamboa registró la existencia de dos personajes encargados del cuerpo del Inca muerto al contar que, en el caso de los restos de Huaina Cápac, Polo de Ondegardo había encontrado a dos personas a su cargo, Huapla Titu y Suma Yupanqui (Sarmiento, 1988, p. 149). El «Capitán», señalado así por Polo, estaría encargado de dirigir todo el aparato ritual que involucraba el cuidado del cuerpo del difunto, mientras que una pareja interpretaba sus «decisiones», muchas veces asociadas con alianzas matrimoniales de la panaca, así como con otras cuestiones vinculadas con el ejercicio del poder. Adicionalmente, un grupo de mujeres, probablemente aellas, estaban dedicadas a los cuidados cotidianos del muerto: cambiarle la ropa, darle de comer, etcétera (Alonso, 1989, pp. 112-113).

⁵⁷ Resulta también importante destacar que las características de sed y hambre que aparentemente padecen los muertos, podría también estar relacionada con la evangelización cristiana. Ver también Polo (1916, III, pp. 194-195): «Creen tambien que las animas de los defunctos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frio, calor y cansancio, y que las cabeças de sus defunctos o svs fantasmas, andan visitando los parientes, o otras personas en senal que an de morir o les a de venir algun mal por este respecto de creer que las animas tienen hambre, sed, o otros trabajos, ofrecen en las sepulturas chicha y cosas de comer y guisados, plata, ropa, lana y otras cosas para que aprouechen a los defunctos: y por esto tienen tan especial cuydado de hazer sus aniuersarios. Y las mismas ofrendas que hazen en las Iglesias a vso de Christianos las enderecan muchos Indios, y Indias en sus intenciones a lo que vsaron sus antepassados». Más adelante, continúa: «Que las animas de los defunctos andan vauendo y tienen necesidad de comida, y beuida y ropa por la hambre y sed y frio que passan» (Polo, 1916, III, p. 203).

Los incas muertos, o sus bultos, participaban en el Cusco en una serie de actividades. Una de ellas era acudir diariamente a la plaza central para «estar presente» en la vida de la ciudad y realizar allí provechosas alianzas al interior de la élite. Esta práctica la registró Polo cuando decía que el capitán encargado del muerto,

...se sentaba en la plaza junto a él, y en nombre suyo ymbiava con las mugeres sus vasos de chicha al Ynga vivo, e al Sol e a los otros cuerpos; e aun pasava otra cosa que justo que se haga rrelación, para que se entendiese que en aquellos vasos quel Sol y el Ynga avían embiado con sus mugeres a los cuerpos, se avían bevido en su nombre: quando yva a orinar tomava el capitán el cuerpo a cuestras e así lo hacía, y esta solenydad se hacía en el Cuzco en la plaza grande todos los días que daua lugar el tiempo, porque los sacrificios como está dicho en su lugar, eran allí ordinarios todos los días, sin faltar nynguno, dende la mañana que se ençendían los fuegos hasta medio día; así lo quel Ynga hacía en sus fuegos dirigidos al Sol, como lo que hacía el Sol al Viracocha Pachayachachi é otros munchos, que hacían los cuerpos, e los que se hacían a las guacas, que si esto creo que no avido género de gente, en la notiçia, que tenemos que se preciase tanto desto y que tanta cantidad consumyese en sacrificios en aquella Ciudad del Cuzco hasta las cumbres apachitas destes seruiçios universales de que todos contribuyan (Polo, 1916, III, p. 124).

Los señores muertos también participaban en los rituales de las más importantes fiestas del Cusco. Según Alicia Alonso (Alonso, 1989, p. 125), participaban en el Cápac Raimi, en el Inti Raimi, en Coya Raimi, así como en la fiesta que los cronistas asocian con los muertos, el Ayamarca Raimi⁵⁸. La presencia de la momias o los bultos en estos rituales es registrada por Cristóbal de Molina al hablar de las celebraciones posteriores a la ceremonia del Huarachico, mencionando cómo, luego de una guerra ritual entre Hanan Cusco y Rurin Cusco (Molina, 1988, pp. 111-112), sacaban a la plaza los cuerpos de los incas difuntos para darles de comer. Por otra parte, los muertos también participaban de la fiesta de la Capacocha⁵⁹ y eran preguntados, cada uno por separado, por el futuro del llamado Tahuantinsuyo:

...questas estatuas y bultos y çaçerdotes se juntavan para saber por bocas dellos el çuceso del año, si avia de ser fértil o si avia de aver esterilidad, si el Ynga te[r]nía larga vida y si por caso moriría en, aquel año, si avían de venir

⁵⁸ La participación de los soberanos muertos en otros rituales incaicos, como el momento en que Manco Inca asume el mando en 1534 y la descripción del último Inti Raimi celebrado en 1535 descrito por Bartolomé de Segovia, ha sido documentada por Mac Cormack (1991, p. 71 y ss).

⁵⁹ Un estudio de la Capacocha en Duviols, 1976. Según Cieza, los muertos también participaban en la fiesta de Hatun Layme, una de las más importantes del Cusco que se celebraba en agosto (Cieza, 1986, p. 92).

enemigos por algunas partes o si algunos de los pacíficos se avía de revelar (Cieza, 1986, p. 87).

Como se mencionó, era también importante su participación en la fiesta de la citua, durante el mes de Coyaraymi, que involucraba un ritual de expulsión de enfermedades y la participación de los cuerpos de los muertos (Molina, 1988, p. 76) en el baño ritual a cargo de sus familiares (Molina, 1988, pp. 76-77). La citua terminaba con una ceremonia a la que asistían los señores muertos junto con el Inca, la Coya, los sacerdotes del Sol, el trueno y Huanacaure (Molina, 1988, p. 78). Posteriormente, se unían los pobladores de los dos sectores de la ciudad. Molina menciona que todos los participantes se sentaban según un orden preciso, el mismo que aparentemente marcaba la jerarquía entre los miembros de la élite al tiempo que equiparaba el poder de los aillus cusqueños con el del Inca gobernante. Finalmente, como una suerte de resolución de tensiones entre los miembros de la nobleza cusqueña, todos bebían chicha: «Los sacerdotes dellos vevían unos con otros y los cuerpos embalsamados los de Anancuzco con los de Hurincuzco» (Molina, 1988, p. 79).

Además de participar en estos rituales, los cuerpos de los incas difuntos participaban también en la toma de la borla por parte del nuevo gobernante, como lo muestran tanto Cieza de León cuando menciona la fiesta en la que Huáscar tomaría el poder (Cieza, 1986, p. 204), como Sarmiento de Gamboa al hablar de la toma de poder de Túpac Inca (Sarmiento, 1988, p. 115). Finalmente, llevaban también los bultos de los incas muertos a la guerra, como una suerte de garantía de victoria. Ese es por ejemplo el caso del bulto de Manco Cápac, que fue llevado por Huaina Cápac a Quito y Cayambis y devuelto posteriormente tras la muerte de Huaina Cápac (Sarmiento, 1988, p. 64).

De esa forma, los aillus cusqueños participaban de la vida de la ciudad sagrada solo a partir de la presencia de su fundador, el mismo que le daba sustento a su existencia y les brindaba la posibilidad de pertenecer a la llamada nobleza de sangre y negociar su cuota de poder, muchas veces relacionada con el tipo de recuerdo que se tenía de su fundador.

3.2.3 La memoria de los ancestros

Dado que todos los miembros de Cápac Aillu tuvieron el privilegio de pertenecer a la alta nobleza, su mayor o menor acceso al poder dependía, al margen de las condiciones políticas coyunturales, sobre las que volveremos más adelante, del recuerdo de su ancestro. Así, podían conseguir mayor privilegio aquellos que descendían de un ancestro fundador que ocupaba un papel importante al interior de la memoria incaica. Es por eso que una de las funciones inherentes

a las llamadas panacas era la de cuidar la memoria del ancestro y, si era posible, aumentar su prestigio.

Sobre el tema, es necesario recordar que la tradición oral andina e incaica tuvo una visión del pasado distinto a la memoria histórica occidental y que, dada la oralidad de la transmisión de su memoria, las escenificaciones rituales tuvieron vital importancia en la incorporación de registros en la memoria colectiva. Este tipo de memoria ritual, que incluía una visión particular del pasado, fue estudiada por Pease, quien llamaba la atención en 1995 acerca de cómo, luego de las guerras civiles entre los conquistadores en los Andes, las autoridades de Potosí organizaron una gran fiesta de acción de gracias en la que también participó la gente andina asentada en la zona, a través de rituales en los que desfilaban los incas en andas mientras a su paso se informaba sobre sus hechos y conquistas. Estos rituales fueron identificados posteriormente como procesiones por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela al registrarlos en el siglo XVIII (Arzáns, 1965, I, p. 98; citado por Pease, 1995, p. 102). Estas escenificaciones, abiertamente organizadas para mantener, y en algunos casos modificar, la memoria oral, fueron continuadas por la población andina colonial y republicana, y se sabe que la memoria oral transformaba los hechos con miras a adaptar su recuerdo a las necesidades o conveniencias del momento. Este es el caso, por ejemplo, de la muerte de Atahualpa, pues la población andina transformó el garrote en decapitación⁶⁰, aparentemente porque desaparecido el cuerpo de este Inca se garantizaba la posibilidad de su reconstrucción a partir de su cabeza ubicada en algún lugar de los Andes, y se daba lugar a esperanzas mesiánicas como las posteriores versiones del mito de Incarrí, inmersas ya en la tradición andina colonial, que adoptó visiones europeas en su concepción del mundo (cfr. Pease, 1991, p. 163 y ss).

Es sabido que el tipo de recuerdo que manejaban los informantes andinos del siglo XVI era distinto al que requerían los cronistas interesados en registrar hechos verificables de la historia del Tahuantinsuyo, situación que señala claramente Juan Diez de Betanzos en el prólogo a su obra, cuando afirma que no podía ser elocuente porque debía guardar la forma de hablar de los naturales «...para ser verdadero y fiel traductor...» (Betanzos, 1987, pp. 7-8), dando cuenta también de la aparente falta de coherencia de los relatos andinos, los que obviamente carecían del sentido de narración histórica esperado por Betanzos. De esta manera, la memoria incaica

⁶⁰ Guaman Poma, quien escribió en 1615, ya ofrece una versión de Atahualpa decapitado. Asimismo, en el Museo Arqueológico de la Universidad del Cusco, se encuentra un óleo con la misma imagen que fue estudiado por Valcárcel (1933, p. 98) y por Gisbert (1980, pp. 201-202). Asimismo, en un procedimiento seguido por la Real Hacienda contra Hernando Pizarro y su mujer Francisca Pizarro en la década de 1570, los testigos tuvieron que contestar a la pregunta por «Si saben que el dicho don Francisco Pizarro prendió al dicho Atabalipa y sin causa *le hizo cortar la cabeza y se la cortarón*» (Guillén, 1974, p. 10). Para un mayor análisis de este tema, ver Pease (1991, p. 155 y ss).

era guardada tanto por las escenificaciones a las que nos referimos anteriormente como por probables sistemas nemotécnicos utilizados, como las famosas pinturas que guardaban la historia de los incas «y también sus fábulas», como anunciaba Cristóbal de Molina en la década de 1550 (Molina, 1988, p. 50), o los quipus y tocapus incaicos. Sin embargo, dado que aún no disponemos de ninguna de estas posibilidades de lectura de la tradición incaica, son precisamente las escenificaciones rituales recogidas por la documentación colonial las que nos dan cuenta no solo de su forma de recordar, sino de lo que les interesaba recordar.

Es de esta manera que se puede entender la gran importancia que tuvo para los distintos aillus que integraban Cápac Aillu consolidar, no sin conflictos, la posición de su fundador en el recuerdo oral cusqueño a través de su participación en los rituales. Esta preocupación por la memoria oral, probablemente transmitida a Cieza por sus informantes, es la que lo hace construir la imagen de una suerte de «cronista mayor» entre los incas, al mencionar la existencia de especialistas, fundamentalmente ancianos, a los que el Inca escogía para recordar los hechos de su gobierno (Cieza, 1986, pp. 30-31), que debían referir solo frente a él y luego ante su sucesor a fin de continuar con la tradición. En la versión de Cieza, aparentemente esta situación no se limitaba al gobierno de cada Inca, sino que los supuestos especialistas también recordaban y transmitían la información sobre los demás incas, pues «Fue ordenado por los Yngas lo que ya avemos escrito acerca del poner sus bultos en sus tierras y en que se escojiesen algunos de los más sabios dellos para que en cantares supiesen las vidas de los señores qué tal avía sido y cómo se avían avido en el gobierno del reyno» (Cieza, 1986, p. 30).

Como es evidente, la permanencia en la memoria oral de los acontecimientos necesarios de recordar no quedaba únicamente en manos del Sapan Inca y los especialistas, sino que cada uno de los aillus debía velar por la memoria de su fundador, hecho que recoge Sarmiento de Gamboa al mencionar que los descendientes de Sinchi Roca en la década de 1550 «tienen cargo de saber y sustentar las cosas y memorias de Sinchi Rocca» (Sarmiento, 1988, p. 65)⁶¹. Y es que, dadas las implicancias del manejo de la memoria oral, los descendientes de cada uno de los incas momificados debían mantener viva la memoria de su fundador a fin de que no desapareciera del recuerdo cusqueño. Es probablemente por esta razón que, al hablar del bulto de Pachacútec, Betanzos menciona que fue Túpac Inca quien ordenó que lo llevaran a las fiestas del Cusco y que: «...cuando así le sacasen le sacasen cantando las cosas que él hizo en su vida así en las guerras como en su ciudad y que así le sirviesen y reverenciasen y mudasen las ropas y vestidos como él los mudava y era servido en su vida» (Betanzos, 1987, p. 150).

⁶¹ Sarmiento también da cuenta del mismo fenómeno al referirse a los descendientes contemporáneos de Manco Cápac (1988, p. 64).

Asimismo, en opinión de Cieza, Pachacútec estableció una tradición relacionada con la conservación de su propia memoria:

...entendida la orden que tenía para no se olvidar de lo que pasava en el reyno, es de saber que, muerto el rey dellos, si valiente avía sido y bueno para la gobernaçion del Reyno, sin aver perdido provinçia de las que su padre le dexó ni usado las baxesas y porquedades ni hecho otros desatinos, que los príncipes locos con la soltura se atreven a hazer en su señorío, era permitido y ordenado por los mismos reyes que fuesen hordenados cantares honrados y que en ellos fuesen muy alabados y ensalçados, de tal manera que todas las jentes se admirasen en oyr sus hazañas y hechos tan grandes; y quéstos no sienpre ni en todo lugar fuesen publicados ni apregonados, sino quando estuviese hecho algúnd ayuntamiento grande de jente venida de todo el reyno para algúnd fin y quando se juntasen los señores prencipales con el rey en sus fiestas y solazes o quando se hazían los «tequis» o borracheras suyas. En estos lugares, los que sabían los romançes a bozes grandes, mirando contra el Ynga, le contavan lo que por sus pasados avía sido hecho; y si entre los reyes alguno salía remiso, covarde, dado a biçios y amigo de holgar sin acrecentar el señorío de su ynperio, mandavan que destos tales oviese poca memoria o casi ninguna; tanto miravan esto, que si alguno se hallava era por no olvidar el nonbre suyo y la suseçion; pero en lo demás, se callava sin contar los cantares de otros de los buenos y valientes (Cieza, 1986, p. 28).

De referencias como la anterior se desprende la idea de que no todos los incas gozaban del mismo protagonismo en la memoria de la élite, por lo que sus descendientes debieron emprender acciones destinadas a avivar la memoria existente sobre su fundador, pues del recuerdo de su ancestro dependía su papel en la configuración del poder en cada situación sucesoria. Asimismo, al parecer, un criterio considerado en la configuración de la memoria colectiva de la élite era el que se refería a las conquistas realizadas por cada Inca. En este sentido, resulta importante recordar que la información que nos dan las crónicas sobre las conquistas incaicas están mostrando estructuras rituales, pues se nota en las fuentes que todos los incas iniciaban sus conquistas en el Cusco, para luego regresar triunfantes a la ciudad sagrada en un recorrido que seguía el sentido de las agujas del reloj. Esta idea, planteada por Pease (1991, p. 74), nos permite entender mejor por qué, por ejemplo, en cierta documentación administrativa los incas tardíos se encontraban todavía conquistando los alrededores del Cusco, así como el hecho de que algunos cronistas mencionen a diferentes incas conquistando a los mismos pueblos y venciendo a los mismos enemigos⁶², hecho que en lugar de sugerir la falsedad de las conquistas

⁶² Para una comparación sobre las conquistas incaicas en diferentes fuentes, ver Pease (2001, pp. 86-87).

nos lleva a pensar que los recuerdos de las mismas estaban organizados por las pautas rituales de la memoria andina y que se encontraban asociados con un evidente manejo de la información por parte del Cusco y las panacas cusqueñas y con la idea de que el nuevo Inca debía construir su «propio Tahuantinsuyo».

Un tema importante en el recuerdo de los gobernantes incaicos es el lugar preferencial que adquirieron tanto Manco Cápac como Pachacútec⁶³, visiblemente los dos arquetipos cusqueños asociados con la fundación del Cusco el primero, y con la gran expansión incaica el segundo. Es así como parece que si bien cada uno de los *ayllus* cusqueños buscaba acrecentar o mantener la memoria de su Inca y que el culto a su fundador era una exclusividad de cada grupo, Manco Cápac es reverenciado y recordado por toda la élite, como sugiere Pedro Sarmiento de Gamboa al mencionar sobre Chima Panaca, la panaca de Manco Cápac: «Y es de notar que los de este ayllu siempre adoran la estatua de Manco Cápac, y no las demás estatuas de los incas, y los *ayllus* de los demás incas adoran siempre aquella estatua y las demás» (Sarmiento, 1988, p. 64).

Adicionalmente, las fuentes dan cuenta del gran poder que tenía la parentela de Pachacútec, asociado con la gran fuerza de su recuerdo al momento en que los cronistas recogieron su información en el siglo XVI. En este sentido, es revelador el hecho de que Huaina Cápac, en una suerte de visita a cada uno de los incas muertos, establece una jerarquía al pasar más tiempo en el culto de Manco Cápac y Pachacútec doblando los recursos del primero, pues los encontró escasos. Así, aunque es verdad que también beneficia a los bultos de Túpac Inca y Yamque Yupanqui, el primero su padre y el segundo una especie de tutor en la versión de Betanzos, queda clara la supremacía de Manco Cápac y Pachacútec sobre todos los demás (Betanzos, 1987, p. 182).

Por su parte, las disputas por el poder podrían llevar a los miembros de la élite a realizar acciones violentas destinadas a desaparecer la memoria de sus enemigos, incluso destruyendo la momia del fundador. Ese es el caso por ejemplo de la guerra entre Huáscar y Atahualpa, pues luego de la victoria de este último se organizó la venganza contra los partidarios de Huáscar⁶⁴, por lo que Chalcuchímac quemó el cuerpo de Túpac Inca Yupanqui, del que solo se encontraron sus cenizas adoradas en Calispuquio (Sarmiento, 1988, p. 137).

Es posible suponer que estos relatos fueron fabricados por Sarmiento con el propósito de evidenciar la crueldad de Atahualpa para justificar su muerte. Sin embargo, Betanzos da cuenta también de actitudes similares al mencionar la amenaza

⁶³ La identificación de Manco Cápac y Pachacútec como arquetipos andinos fue propuesta y estudiada por Franklin Pease (1992, pp. 58-59).

⁶⁴ Sobre la venganza de Atahualpa con respecto de la familia de Huáscar, ver Betanzos (1987, pp. 250 y ss).

de Huáscar a los emisarios de Atahualpa al tiempo que se enfrentaba abiertamente con el bando de Hanan Cusco, al que renunciaba autoproclamándose de Rurín Cusco, y amenazando con «matar a Atahualpa y a todos sus deudos y de su linaje que eran de Hanan Cusco y hacer de nuevo linaje de Rurín Cusco» (Betanzos, 1987, p. 210). Si bien esta información de Betanzos podría relacionarse con la justificación de la actitud posterior de Atahualpa, debido a su filiación con la familia de este Inca, el hecho de que tanto Sarmiento como Betanzos mencionen estas prácticas permite pensar en que las mismas eran habituales entre los miembros de la nobleza incaica.

3.2.4 Los recursos de la élite

En los últimos años, son pocos los avances significativos en el estudio de la economía andina y sus características, pese a que la bibliografía es extensa y sus resultados ampliamente conocidos. En este sentido, se ha señalado que en el sistema económico andino e incaico el dinero, el mercado, el comercio o simplemente la propiedad, fueron conceptos desconocidos por la gente andina anterior a la presencia europea, dado que los hombres andinos ordenaron su economía a partir del sistema de parentesco y resolvieron sus necesidades dentro del funcionamiento de las conocidas prácticas de reciprocidad y redistribución⁶⁵.

Sin embargo, para presentar el tema de los recursos con los que contaban los distintos aillus que integraban Cápac Aillu, básicamente asociados con la disposición de tierras y mano de obra, interesa abordar aquí la discusión sobre la existencia o no del concepto de propiedad en los Andes prehispánicos. En este sentido, tanto Rostworowski como Espinosa Soriano coincidieron al plantear la existencia del concepto de propiedad en la época prehispánica, de modo que, siguiendo la información de las crónicas, clasificaron a las tierras andinas como «del Inca» o «del Estado», «de la iglesia» o «de las huacas» y «del pueblo». Sobre este mismo tema, Franklin Pease planteaba que existía una comunidad en el trabajo pero no una propiedad común (Pease, 1986, p. 58) y afirmaba a la luz de la documentación colonial que por lo menos los curacas no habían manejado el concepto de propiedad, cuestión que ya había sido planteada por John Murra en 1980 pero más bien como una interrogante. Al afirmar la inexistencia de la noción de propiedad en los Andes, Pease supuso que la tierra era considerada un bien sagrado, y por lo tanto común, por lo que se debía mantener con ella una relación religiosa que a su vez convertía su trabajo en una actividad ritual. En otras palabras, la tierra era también concebida como un «pariente», por lo que se establecían con ella vínculos de reciprocidad (Pease, 1986, p. 11).

⁶⁵ Sobre este asunto ver los trabajos de Harris, Murra, Pease, Rostworowski y Noejovich citados en la bibliografía.

De hecho, la mayoría de cronistas distinguen varios tipos de bienes y los asocian con diferentes tipos de propietarios, por lo que mencionan la existencia de tierra y ganado del Inca, del Sol, de las huacas, de las autoridades étnicas y de la gente (Pease, 1986, p. 3). Evidentemente, esta primera «identificación» de las «posesiones» prehispánicas tenía una explicación pragmática, puesto que los primeros encomenderos tuvieron un marcado interés por las tierras y el ganado que habían sido de los incas, debido a que la corona española las había entregado primero como mercedes y luego las había dado a remate o composición. Así, cuando los cronistas señalaron la existencia de las tierras del Inca, las definían como «propiedad estatal», y al caracterizar a los mismos como *tiranos e ilegítimos*, los dominios del Inca, incluyendo las tierras, podían pasar a poder del rey de España por derecho de justa conquista y este a su vez cederlas como mercedes (Pease, 1986, pp. 11-12).

Así se fue construyendo en la época colonial un aparato conceptual sobre el mundo prehispánico que incluía la noción de propiedad de la tierra con efectos específicamente favorables para los colonizadores como la posibilidad de confiscar lo que había sido del Inca, por derecho de justa conquista, y lo que había sido del Sol o las huacas por considerar sus cultos como paganos. Sin embargo, tomemos en cuenta que en el propio siglo XVI, un gran conocedor de los Andes como Juan de Matienzo, oidor de Charcas, anunciaba las bondades del aprendizaje del concepto de propiedad por parte de los hombres andinos: «...de mucho provecho, pues esto es lo que les ha de aficionar al trabaxo y a ser hombres, y los apartará de la ociosidad (como dixé arriba), porque hasta aquí no han poseído tierras propias antes el cacique se las reparte como él quiere...» (Matienzo, 1967, p. 57).

Definitivamente, el interés de Matienzo por enseñar el concepto de propiedad resulta ahora una importante información que permite, en consecuencia, apoyar la idea de su inexistencia en el mundo prehispánico, ya que Matienzo estaba proponiendo la manera de organizar el gobierno del Perú y por lo tanto planteaba la formulación de leyes acerca de la propiedad.

Un paso más adelante sobre el tema ha sido el trabajo de Héctor Noejovich, que caracteriza el régimen de bienes prehispánicos peruanos como un sistema de «no-propiedad» debido a que careció del sentido patrimonial de los bienes, y plantea la idea de un equilibrio tierra/gente sustentado en una equilibrada asignación de recursos como una de las probables características de este sistema de organización de no-propiedad (Noejovich, 1993). Al sustentar sus planteamientos, Noejovich afirma que el concepto de propiedad es producto de la evolución histórica de Occidente y que su existencia se encuentra totalmente relacionada a la del mercado, institución donde se realiza el intercambio de bienes, de modo que la propiedad solo puede entenderse desde tres marcos teóricos definibles

dentro de la cultura occidental: el derecho romano, el *common law* y el derecho socialista (Noejovich, 1992, p. 2), siendo, a su juicio, un concepto absolutamente inviable en sociedades no occidentales (Noejovich, 1992, p. 12).

Así, encuentra también que es el parentesco el que de algún modo validaría el derecho a las tierras. Ahora bien, aun cuando parece evidente que en los Andes prehispánicos no existió la noción de propiedad y no se podría tampoco pensar en derecho de uso de la tierra —pues esta noción no es aplicable en un sistema «sin dueños»— al definir un régimen de «no-propiedad» quedaba por resolver el sistema de acceso a los bienes y, por extensión, a las tierras que operó en el Tahuantinsuyo.

En este sentido, aun cuando volveremos sobre este tema más adelante, analicemos ahora únicamente los datos sobre las tierras de los *ayllus* cusqueños, entendiendo que estas les eran asignadas dentro de un sistema de acceso a los recursos definido bajo pautas de parentesco y en el que la identificación de una tierra con una unidad étnica, o un sector de la élite, se sustentaba en la existencia de una geografía sagrada en la que la posición de las divinidades y ancestros definía también el acceso a la tierra.

El tema del acceso a tierras por parte de las llamadas *panacas* cusqueñas es común en la historiografía sobre el Tahuantinsuyo. Destacan por ejemplo el trabajo inicial de John Murra (1955), así como el de Sally Moore (1958). Posteriormente, María Rostworowski (1962) publicó importantes documentos sobre el tema, tarea que fue completada con las investigaciones de John Rowe (1990) y los trabajos de Glave y Remy (1983). Asimismo, las fuentes son claras al señalar que los señores muertos disponían de una serie de recursos entre los que destacan tierras —con *yanaconas* para sembrarlas—, gente a cargo de su cuidado y estructuras arquitectónicas. Así, en el documento conocido como el *Anónimo de Yucay*, al describir en 1571 el tipo de bienes andinos se afirma que:

Otros vienes auía que estauan ya dedicados y dados a los difuntos, como si vn señor Ynga rico v otro moría, enterráuase y dejaua thesoros de oro y plata y ropa rica, y poníanlo junto a su cuerpo, y aún dejaua su casa entera para su seruiçio, y tierras para labrar, ganados, y todo ello le ofreçían comida, y del mismo arte estaua en pie su casa de indios y yndias que si fuera biuo, porque esperaua que auían de resuçitar, y que de todo aquello se auían de seruir después; y por hallar algunas riqueças, las guardaban consigo (Anónimo de Yucay, 1571, pp. 145-146).

Las tierras, o más bien su uso, asociado con los muertos, no fueron de ninguna manera privilegio de los varones, y su existencia está también documentada tanto para las *coyas* como para las mujeres secundarias de los incas, situación que evidencia Cristóbal de Molina cuando afirmaba que la chacra de Sausiro

(de tremenda importancia ritual, por cierto) era trabajada en beneficio del cuerpo de Mama Huaco (Molina, 1988, p. 118), situación que demuestran también los «títulos de propiedad» exhibidos por Angelina Yupanqui, hija de Yamque Yupanqui y esposa de Atahualpa, Pizarro y Juan de Betanzos, en los que se mencionan linderos de las propiedades de Angelina con «chacras de Topa Ynga y Guayna Capa», así como con tierras de *coyas* como Coca Huaco, Mama Ocllo y Raura Ocllo⁶⁶. Además, como parte de la justificación del derecho de Angelina, se menciona también la existencia de tierras conjuntas de Túpac Yupanqui y Mama Anauarque, cuyas «propiedades» son también reclamadas en 1630 por sus descendientes⁶⁷.

Para el caso de los incas, María Rostworowski ha documentado el registro en textos coloniales de tierras asociadas con gobernantes del Cusco y con sus descendientes⁶⁸, así como en los reclamos de tierras hechos por Juan Meneses en 1555, argumentando que estaban eriazas, cuyos testigos afirmaron haber pertenecido al linaje de Huáscar⁶⁹. Lo mismo en relación a las tierras reclamadas ante el capitán Garcilaso de la Vega, que de acuerdo a los testigos habían pertenecido a Túpac Inca Yupanqui y habían sido labradas por los *yanaconas* de Chinchero⁷⁰. Asimismo, a partir de un documento existente en el Archivo General de Indias, dicha autora identificó tierras asociadas con Huiracocha, Pachacútec, Túpac Yupanqui, Huaina Cápac y Huáscar⁷¹.

Adicionalmente, las crónicas ofrecen también información respecto de las «posiciones» de los incas muertos. En ese sentido, Pedro Sancho (1962, pp. 88-89), al describir el Cusco, menciona la existencia de cuatro casas principales alrededor de la plaza, afirmando que la mejor de ellas pertenecía a Huaina Cápac, ya muerto a la llegada de los conquistadores, y agrega que los muertos «mantienen sus casas de recreo con la correspondiente servidumbre de criados y mugeres, y les siembran sus campos de maíz, y se le pone un poco en sus sepulturas» (Sancho, 1962, p. 92).

⁶⁶ Títulos de tierras que fueron de doña Angelina Yupanqui, mujer de Juan de Betanzos. AMCP, 1558 (Rostworowski, 1993, pp. 120 y ss).

⁶⁷ AGN. Derecho Indígena y Encomienda. Legajo 7, Cuaderno 85, 1630 (Rostworowski, 1993, pp. 132 y ss).

⁶⁸ Según esta autora, las tierras de las *panacas* se encontraban en las cercanías del Cusco y eran trabajadas por *yanaconas* sin acceso a los recursos provenientes de los depósitos, por lo que trabajaban también tierras asignadas para su sustento (Rostworowski, 1993, pp. 85-86 y 107).

⁶⁹ AGN. Real Audiencia. Causas Civiles. Legajo 4. Cuaderno 26, 1559 (Rostworowski, 1993, pp. 117 y ss).

⁷⁰ AGN. Títulos de Propiedad. Legajo 1, 1558 (Rostworowski, 1993, p. 119 y ss).

⁷¹ Huiracocha estaría asociado con tierras en Caquia, Jaquijahuana y Páucartica; Pachacútec en Tambo (Ollantaitambo) y Písac; Túpac Yupanqui en Chinchero, Huallambamba y Urcos; Huaina Cápac en Yucay y Quispihuana; y Huáscar en Calca y Muyna (Rostworowski, 1993, p. 168).

Asimismo, Pedro Cieza, al mencionar el suntuoso entierro de Mama Ocllo, afirma que «Los más tesoros y casas de los Yngas muertos y eredades, que llaman “chacras”, todo estava entero desde el primero, sin que ningúnd osase gastarlo ni tomarlo» (Cieza, 1986, p. 180)⁷².

Evidentemente, las cosechas provenientes de las supuestas propiedades de los señores muertos estaban destinadas no solo al cuidado del cuerpo y los bultos del ancestro fundador, sino que eran el principal sustento de los *aillus* cusqueños, situación que describe el propio Cieza:

Y cada bulto tenía sus truhanes o desidores questavan con palabras alegres contentando al pueblo; y todo el tesoro quel señor tenía siendo bivo, se estava en poder de sus criados y familiares y se sacava a las fiestas semejantes con gran aparato; sin lo qual no dexavan de tener sus «chacras», que nonbre de heredades, donde cojían sus mayzes y otros mantenimientos con que se sustentavan las mugeres con toda la demás familia destos señores que tenían bultos y memorias aunque ya eran muertos (Cieza, 1986, p. 29).

Las fuentes son claras al afirmar que los recursos de cada Inca quedaban en posesión de sus descendientes, como lo demuestra Pedro Sancho cuando afirma que:

Cada señor difunto tiene aquí su casa de todo lo que le tributaron en vida, porque ningun señor que sucede (y esta es ley entre ellos) puede despues de la muerte del pasado tomar posesion de su herencia. Cada uno tiene su vajilla de oro y plata, y sus cosas y ropas aparte, y el que le sucede nada le quita (Sancho, 1962, p. 92)⁷³.

⁷² Sobre el tema de los recursos asociados con los *aillus* cusqueños, conviene transcribir lo que sobre este asunto mencionan tanto los nobles cusqueños que declararon en la documentación que publicara Levillier como lo que afirma sobre el tema Hernando de Santillán: «Pruevase que los cuerpos de los yngas muertos tenían servicio situado de yndios chacaras y ganados para su comida como si fueran viuos y que los sacauan y dauan de comer y de verer a manera de zerimonia que se usava entrellos y que la misma manera que se lo ofrezian en su vida se lo tenían guardado despues de muerto y avía depositos para esto antes que los spañoles entrassen en esta tierra y quellos lo vieron y oyeron dezir assi a sus padres y passados» (Levillier, 1940, pp. 7-8). «Tenían asimismo otra religion e idolatría, que á los cuerpos muertos de los señores pasados honraban y guardaban en grand veneración, y cada uno estava en su casa con el mismo servicio que tenia siendo vivo, que no se tocaba en ello; y así tenían sus chácaras, yanaconas, ganados y sus mujeres, las cuales los estaban sirviendo y dando de comer y chicha como si estuvieran vivos, y los llevaban en andas á muchas partes» (Santillán, 1968, pp. 393-394).

⁷³ Información similar es ofrecida por Cieza: «...muerto uno destos señores tan grandes no aplicava su hijo para si otra cosa que el señorío, porque era ley entre ellos que la riqueza y aparato real del que avía sido rey del Cusco no lo oviese otro en su poder» (Cieza, 1986, p. 29); y también por Polo de Ondegardo: «Cada ynga labraua de nuevo para si e para su thesoro, y esto no lo heredaua el sucesor como esta dicho, sino todo quedaua con los cuerpos e para su thesoro e hacienda suya» (Polo, 1916, III, pp. 100-101).

La idea de que el nuevo Inca no tenía acceso a los recursos de sus antecesores y de que estos quedaban a disposición de los miembros de su *aillu* garantizaba la autonomía económica de estos grupos, así como los privilegios políticos de los mismos. Esta idea fue trabajada anteriormente por Conrad (1981; 1990), quien definió esta situación como «herencia partida», la que involucraba la carencia de bienes por parte del sucesor. Pese a que Conrad considera esta práctica bajo las pautas del mercado y entiende que los señores muertos son propietarios de la tierra —situación que, como se ha mencionado, carece ya de todo fundamento—, debe rescatarse de la hipótesis de este autor la importancia que tuvieron los muertos en el sustento de la economía incaica y en la posición de sus descendientes. La imposibilidad de que el nuevo Inca se hiciera del control de los recursos de su antecesor se confirma no solo para las tierras, sino también para las residencias de los miembros de las distintas facciones de Cápac Aillu. Es por eso que veíamos anteriormente cómo Pedro Sancho daba cuenta de la residencia de Huaina Cápac a la llegada de los conquistadores al Cusco. Aparentemente este hecho está asociado con el lugar de asiento de los descendientes del Inca, por lo que el nuevo gobernante debía construir su propio lugar de residencia, como nos recuerda Sarmiento al narrar el momento en que Inca Roca, el primer Hanan Cusco en su obra, abandona la casa del Sol donde vivía hasta el momento pues «...cada inca hacía particular palacio en que vivir, no queriendo vivir el hijo en las casas que había vivido su padre, antes las dejaban en el estado que eran al fallecimiento del padre, con criados, deudos y *ayllu* y sus heredades, para que los tales se sustentasen y los edificios se separasen...» (Sarmiento, 1988, p. 72).

Ahora bien, el hecho de que los recursos de cada gobernante no pasaran a su sucesor incrementa el poder de los *aillus* cusqueños y dificulta también el inicio del nuevo gobierno. Esta situación, estudiada anteriormente por Conrad (1981; 1990), obligaba al nuevo Inca a negociar con la élite a fin de conseguir los recursos necesarios para el inicio de su gobierno de la misma manera como tuvo que buscar aliados entre las llamadas panacas para hacerse con la borla dentro del proceso sucesorio. Es por esta razón que autores como Franklin Pease (1991) y Liliana Regalado (1987) afirmaban que cada Inca debía «armar su propio Tahuantinsuyo», sobre todo al referirse a las alianzas que este debía iniciar con cada uno de los grupos étnicos. En la misma dirección, Pease planteaba también que al Inca y los curacas les eran asignadas tierras en los ámbitos de cada una de las unidades étnicas, al margen del Cusco, donde las crónicas afirman que la zona del valle del Urubamba había sido adscrita casi en su totalidad a las panacas cusqueñas (Pease, 1986, p. 7).

La asignación de tierras hechas por las etnias a los incas se puede observar, por ejemplo, en la información de Chíncha, donde a cada Inca le asignaban tierras

que debían volver a ganar al «rearrear» el Tahuantinsuyo (Pease, 1986, p. 8). Sin embargo, aun cuando volveremos más adelante sobre el tema, si bien el nuevo Inca debía armar su propio espacio de poder, los lazos del Cusco con cada uno de los grupos étnicos se mantenían vigentes a través de los recursos y alianzas de las panacas (Hernández Astete, 2002).

Adicionalmente, dado que los *aillus* cusqueños tenían asegurado el acceso a las mejores tierras y eran las depositarias de las alianzas del Cusco con los grupos étnicos, el nuevo gobernante debía «construir» nuevas tierras, ya sea a través de la canalización de ríos, la construcción de nuevos andenes⁷⁴ o el desplazamiento de poblaciones de *mitimaes*, como un proceso paralelo a la renovación de los lazos de parentesco con cada uno de los grupos étnicos que le darían acceso a mano de obra a través de la *mita* para la realización de estas tareas⁷⁵.

Así, aparentemente, la dependencia del nuevo Inca con respecto de *Cápac Aillu* se incrementaba con el tiempo, por lo que Huáscar se enemistó con los Hanan Cusco y, según Pedro Pizarro, amenazó con despojar a los muertos, y por ende a sus descendientes, de sus recursos: «Pues boluiendo a Guáscar, enoxándose un día con los muertos, dixo que los auía de mandar enterrar a todos y quitalles todo lo que tenían, que no auía de auer muertos sino uiuos, porque tenían todo lo mexor de su rreyno» (Pizarro, 1986, p. 54)⁷⁶.

De ese modo, a través de la identificación de las tierras y otros recursos con los ancestros fundadores, las llamadas panacas aseguraban tanto su independencia económica con respecto del gobernante, como su capacidad de involucrarse en el poder a través de ventajosas alianzas con el Sapan Inca, las mismas que empezaban a tejerse desde el inicio del proceso sucesorio.

⁷⁴ Sobre este tema, Rostworowski llamaba la atención en 1962, cuando publicó el documento citado anteriormente sobre las tierras de Huáscar, en el que el testigo, el Curaca de Quillay, menciona cómo Huáscar mandó desviar un río a fin de poder sembrar maíz en Calca (Rostworowski, 1993).

⁷⁵ Para asegurar su poder, el Inca establecía lazos de parentesco con cada uno de los grupos étnicos aliados a través de la práctica del intercambio de mujeres con los curacas (cfr. Hernández Astete, 2002a).

⁷⁶ Betanzos proporciona también información sobre la orden de Huáscar de apropiarse del acceso a las tierras que tenían tanto el Sol como los incas muertos (Betanzos, 1987, p. 207), así como del enfrentamiento de Huáscar con Atahualpa y con los Hanan Cusco, destacando la decisión de Huáscar de abandonar a los Hanan Cuscos y «hacer de nuevo linaje de los Hurin Cusco» matando a la familia de Atahualpa (Betanzos, 1987, p. 210).

CAPÍTULO 4

LA NOBLEZA INCAICA Y LA ARTICULACIÓN DEL PODER EN EL TAHUANTINSUYO

4.1 LA ÉLITE Y EL EJERCICIO DEL PODER

Tradicionalmente, a partir de la información proporcionada por los cronistas, se entendió a la sociedad incaica como carente de movilidad social distinguiéndose, al interior de la élite, una realeza y una nobleza de sangre. Como es de todos conocido, esta visión quedó totalmente superada a partir de diversos estudios sobre la élite cusqueña (Bravo, 1986, 1992; Duviols, 1980; Pease, 1978, 1991, 1992, 1994; Regalado, 1996a; Rowstorowski, 1983; Rowe, 1985; Zuidema, 1964, 1989) y del entendimiento de un modelo de gobierno en el que cada inca formaba su propia panaca por lo que, tras un proceso sucesorio, al formarse una nueva «panaca reinante», se impedía la consolidación de una realeza a la vez que se modificaba fuertemente la jerarquía de los linajes al interior de la organización cusqueña. Así, fue posible imaginar el descenso jerárquico de las panacas incaicas conforme se sucedían los gobiernos. La observación de esta realidad llevó a Tom Zuidema a plantear que las familias de los incas iban perdiendo prestigio y posición con la obtención del poder por cada nueva generación (Zuidema, 1989, p. 44). Ahora bien, dentro de un sistema como el que proponemos, con una alta nobleza (*Cápac Aillu*) integrada por los descendientes de las mujeres nobles, y dividida en *aillus* reales asociados con el culto a cada uno de los incas muertos convertidos en ancestros, es lícito preguntarse por la movilidad social de los miembros de estos grupos.

Resulta entonces pertinente preguntarse: ¿hasta qué punto podía uno de estos grupos, tradicionalmente identificados como panacas, perder poder y prestigio? En ese sentido, al parecer, la posición de cada una de estas facciones en un determinado momento de la historia incaica no dependía exclusivamente