



**FACULTAD DE HUMANIDADES**

LOS INCAS DIFUNTOS Y EL ESTABLECIMIENTO DE UN ORDEN SAGRADO: EL  
CULTO A HUAYNA CAPAC DURANTE LA CONQUISTA DEL TAHUANTINSUYU.

ANDES, 1527-1560

**Línea de investigación:**

**Antropología, Arqueología e Historia**

Tesis para optar el Título profesional de Licenciado en Historia

**Autor:**

Rivera Barrantes, Emanuel

**Asesor:**

Flores Soria, Carlos Roberto

Código ORCID 0000-0002-7624-0540

**Jurado:**

Ruiz Zevallos, Augusto

Villegas Paucar, Samuel

Marcelo Doroteo, Raul

**Lima - Perú**

**2022**

**Referencia:**

Rivera, E. (2022) Los incas difuntos y el establecimiento de un orden sagrado: el culto a Huayna Cápac durante la conquista del Tahuantinsuyo, andes, 1527 - 1560 [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Federico Villarreal]. Repositorio Institucional UNFV. <https://repositorio.unfv.edu.pe/handle/20.500.13084/6664>



**Reconocimiento - No comercial - Sin obra derivada (CC BY-NC-ND)**

El autor sólo permite que se pueda descargar esta obra y compartirla con otras personas, siempre que se reconozca su autoría, pero no se puede generar obras derivadas ni se puede utilizar comercialmente.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Universidad Nacional  
**Federico Villarreal**

**VRIN** | VICERRECTORADO  
DE INVESTIGACIÓN

FACULTAD DE HUMANIDADES

*LOS INCAS DIFUNTOS Y EL ESTABLECIMIENTO DE UN ORDEN SAGRADO:  
EL CULTO A HUAYNA CAPAC DURANTE LA CONQUISTA DEL  
TAHUANTINSUYU. ANDES, 1527-1560*

Línea de Investigación:

Antropología, Arqueología e Historia

Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Historia

Autor(a)

Rivera Barrantes, Emanuel

Asesor

Flores Soria, Carlos Roberto

ORCID: 0000-0002-7624-0540

Jurado

Ruiz Zevallos, Augusto

Villegas Paucar, Samuel

Marcelo Doroteo, Raul

Lima - Perú

2022

## **Dedicatoria**

A Otilia Sánchez Ingunza, *mamá Oti*, a quien debo todo.

## Agradecimientos

Quiero expresar mi agradecimiento a diversas personas e instituciones que me han brindado su apoyo para poder realizar esta investigación. De forma especial, reconozco el apoyo de los profesores Luis Lázaro, Juan Fuentes, Luz Peralta, Juan Chumpitaz, Magdalena Chocano, Jimmy Martínez, María Inés Valdivia y Germán Peralta, docentes de la Escuela de Historia de la Universidad Federico Villarreal, quienes me alentaron a perseverar con mi tema de investigación a partir de sus críticas y comentarios durante su desarrollo.

A mi asesor Carlos Flores, quien tuvo la gentileza de guiar el proceso metodológico desde la primera vez que le presenté el proyecto de investigación en el curso de Metodología de la Investigación Histórica II, en 2016. Gracias a su confianza pudimos presentar los primeros resultados de este trabajo, siendo positiva su recepción mediante el reconocimiento académico y obteniendo el financiamiento necesario por medio del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Nacional Federico Villarreal, jurisdicción institucional a la cual agradezco por el apoyo otorgado.

A todos quienes integran *Yuyarccuni*, amigos y colegas con quienes pudimos construir un espacio académico interdisciplinario de discusión sobre temas relacionados a los estudios andinos coloniales y la historia sociocultural, el cual sirvió para poner a crítica los avances, específicamente en las dos ediciones del “Congreso Internacional lo Mágico Religioso en los Andes: Muerte, Hechicería y Evangelización” (2017 y 2019) y en la revista *Yuyarccuni* (No. I-IV). En esta misma línea, agradezco especialmente el apoyo de Mayra Chauca, Medalit Dolores, Estefany Ramos, Axel Sanchez y Antonio Cordero, quienes en diversos momentos del desarrollo de mi investigación me brindaron su apoyo en favor de la materialización de este objetivo, a ellos mi cariño y aprecio.

Entre las instituciones que dieron su apoyo en la consecución de la bibliografía y fuentes seleccionadas, quiero reconocer el servicio brindado del personal de la biblioteca de la Facultad

de Humanidades de la Universidad Villarreal, Biblioteca Nacional del Perú, Archivo Arzobispal de Lima y biblioteca del Instituto Francés de Estudios Andinos. Mención aparte merece la biblioteca del Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú, espacio donde trabajé y pude contar el apoyo de Juan Villena, Julio Gómez, José Arenas, Juan Burga y Rolando Cárdenas. Al Centro Bartolomé de las Casas, Archivo Regional del Cuzco y la biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cuzco, especialmente a Ruth Chullo por su apoyo en los procedimientos de acceso necesarios.

Entre los especialistas que pudieron brindarme diversa información en torno a la mejora de mi trabajo, quiero reconocer el consejo recibido de Liliana Regalado, Luis Millones, Rafael Varón, Lydia Fossa y Donato Amado, quienes indistintamente tuvieron la gentileza de reorientar planteamientos medulares que fueron necesarios de tener en cuenta. En esta misma línea, agradezco a Guillermo Cock, mi asesor externo, por su apoyo moral y académico en favor de la materialización de este objetivo, porque sin su predisposición para lograrlo no hubiera sido posible, a él mi mayor afecto y gratitud.

Quiero reconocer el amor y apoyo de mi familia, muchas gracias a mis padres Verónica Barrantes y Carlos Rivera, a mi sobrino que estimo como mi hermano Salvador Buitron, mi hermana Helena Rivera, a mis tíos Isabel Sánchez, María Sánchez, Jesús Sánchez y Fulgencio Sánchez, en especial mi tía Isabel, por su apoyo en los primeros viajes de investigación. A mi abuela, Otilia Sánchez, a quien dedico este trabajo y le agradezco por estos 28 años de total entrega y perseverancia hacia mi persona, mi más grande admiración hacia ella. Finalmente, a mi tío César Sánchez, quien apoyó mi decisión de ser historiador y a quien en su memoria le estaré eternamente agradecido.

## Índice

<b>Resumen</b> .....	9
<b>Abstract</b> .....	10
<b>I. Introducción</b> .....	11
1.1. Descripción y formulación del problema.....	13
1.2. Antecedentes.....	15
1.3. Objetivos.....	29
1.3.1. Objetivo general.....	29
1.3.2. Objetivos específicos.....	29
1.4. Justificación.....	30
<b>II. Marco teórico</b> .....	32
2.1. Bases teóricas sobre el tema de investigación.....	32
2.1.1. Inca difunto.....	32
2.1.2. Orden sagrado.....	36
2.1.3. Muerte inca.....	40
2.1.4. Conquista del Tahuantinsuyu.....	43
<b>III. Método</b> .....	46
3.1. Tipo de investigación.....	46
3.2. Ámbito temporal y espacial.....	46
3.3. Variables.....	47
3.4. Instrumentos.....	49
3.6. Procedimientos.....	49
3.7. Análisis de datos.....	50

<b>IV. Resultados</b> .....	51
<b>4.1. El Tahuantinsuyu y la Conquista española, 1527-1560</b> .....	51
4.1.1. Los Andes de la primera mitad del siglo XVI: descripción del espacio.....	51
4.1.1.1. Estructura geológica y segmentación.....	53
4.1.1.2. Contexto geográfico inca.....	56
A. Cuzco.....	59
B. Quito y Tumbamba.....	68
4.1.2. Últimos años del gobierno del inca Huayna Capac.....	76
4.1.2.1. Campañas de conquista en la zona norte del Chinchaysuyu.....	78
A. Chachapoyas.....	80
B. Etnias y macro etnias del extremo norte.....	82
4.1.2.2. División y sucesión en el Tahuantinsuyu.....	85
A. Consolidación de la región norandina: “el otro Cuzco”.....	86
B. Muerte y sucesión: Huascar y Atahualpa.....	89
4.1.3. Desestructuración y conversión: la Conquista española.....	92
4.1.3.1. De Cajamarca a Vilcabamba: desestructuración del Tahuantinsuyu.....	93
4.1.3.2. Inicio del proceso de evangelización.....	104
4.1.3.3. Instauración del régimen virreinal.....	116
<b>4.2. La muerte inca y el culto a Huayna Capac</b> .....	127
4.2.1. Muerte de Huayna Capac.....	128
4.2.1.1. Epidemia de la viruela.....	129
4.2.1.2. El brebaje chachapoya.....	131
4.2.1.3. Delimitación temporal de la muerte.....	133
4.2.1.4. Pormenores de su muerte.....	137
4.2.2. Rituales funerarios: embalsamamiento y traslado del cuerpo al Cuzco.....	139



4.2.3. El culto <i>post mortem</i> en Cuzco durante la Conquista.....	145
4.2.3.1. El culto en el Cuzco.....	146
4.2.3.2. Resistencia y culto en Vilcabamba (1535-1537).....	150
4.2.3.3. El valle de Yucay: la casa de Huayna Capac.....	152
4.2.4. Extirpación y envío del cuerpo a Lima.....	156
4.2.4.1. Hallazgo del cuerpo de Huayna Capac y de sus antecesores.....	158
4.2.4.2. Envío al hospital de San Andrés: extirpación del culto.....	160
<b>4.3. Establecimiento de un orden sagrado mediante los Incas difuntos.....</b>	<b>162</b>
4.3.1. La nobleza inca y su función coercitiva.....	164
4.3.1.1. La panaca de Huayna Capac: Tumbamba ayllu.....	170
4.3.1.2. Reciprocidad: tierras y fuerza de trabajo.....	176
A. Las tierras del Inca difunto.....	177
B. El servicio: mamaconas y yanaconas.....	181
4.3.2. Sistematización del culto a los Incas difuntos.....	187
4.3.2.1. Estructura funeraria.....	188
A. Inca difunto: el cuerpo embalsamado.....	189
B. Elementos sagrados asociados.....	194
4.3.2.2. Ciclo ritual de la muerte.....	199
A. Ritual de <i>Purucaya</i> .....	201
4.3.3. El orden sagrado inca en el imaginario del más allá.....	204
4.3.3.1. La muerte inca.....	205
4.3.3.2. Tiempo y espacio.....	209
<b>V. Discusión de resultados.....</b>	<b>221</b>
<b>VI. Conclusiones.....</b>	<b>227</b>
<b>VII. Recomendaciones.....</b>	<b>229</b>

<b>VIII. Referencias</b> .....	231
<b>IX. Anexos</b> .....	250
A. Fotografía del kero inca colonial (1532-1600).....	250
B. Esquema de la iconografía del kero inca colonial.....	251
C. Matriz de consistencia.....	252

### **Índice de mapas**

1. Tahuantinsuyu con los focos geográficos incas.....	58
2. Ciudad del Cuzco con las casas de los incas.....	62
3. Tierras de las panacas de Hanan y Hurin Cuzco.....	178
4. Principales topónimos del valle de Yucay en el siglo XVI.....	180

## Resumen

La presente investigación estudia el establecimiento de un orden sagrado en el Tahuantinsuyu mediante el culto a los Incas difuntos durante el proceso de Conquista española, en base al caso de la muerte del inca Huayna Capac y su participación *post mortem* en dicha etapa de transición a la sociedad virreinal temprana. El culto a la muerte en los incas se estudia como un fenómeno religioso y político, donde los cuerpos de los señores cuzqueños fueron el elemento que tuvo como función la legitimación del poder de la nobleza inca sobre la población andina. La documentación revisada demuestra que la situación *post mortem* de Huayna Capac permitió el desarrollo de un sistema ritual de constante renovación de las estructuras de poder para la fundamentación de un orden sagrado que continuó existiendo durante la instauración de un nuevo sistema de gobierno con parámetros Occidentales, incluida la influencia cristiana en expresiones culturales mortuorias. El culto al ancestro sirvió de *modus operandi* para la nobleza inca en favor de la negociación, resistencia y legitimidad de su autoridad junto al fin propiamente ritual mediante los lazos de parentesco, el imaginario del más allá y las nociones de tiempo-espacio sagrado, constituyéndose como el vehículo de negociación social entre sus descendientes, la clase dirigente virreinal y población andina, durante la primera mitad del siglo XVI.

**Palabras clave:** Incas difuntos, orden sagrado, Huayna Capac, Tahuantinsuyu, Conquista, Andes, siglo XVI.

### Abstract

This research studies the establishment of a sacred order in Tahuantinsuyu through the cult of the deceased Incas during the Spanish Conquest process, about the case of the death of the Inca Huayna Capac and his post-mortem participation in said stage of transition to society early viceregal. The cult of Incas death is studied as a religious and political phenomenon, where the bodies of the Cuzco lords were the element that had the function of legitimizing the power of the Inca nobility over the Andean population. The documentation reviewed shows that the postmortem situation of Huayna Capac allowed the development of a ritual system of constant renewal of power structures for the foundation of a sacred order that continued to exist during the establishment of a new government system with Western parameters. including the Christian influence on mortuary cultural expressions. The cult of the ancestor served as a *modus operandi* for the Inca nobility in favor of the negotiation, resistance and legitimacy of their authority together with the properly ritual purpose through kinship ties, the imaginary of the afterlife and the notions of sacred time-space, constituting itself as the vehicle for social negotiation between its descendants, the viceregal ruling class and the Andean population, during the first half of the 16th century.

**Keywords:** Dead incas, sacred order, Huayna Capac, Tahuantinsuyu, Conquest, Andes, 16th century.

## I. INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la historia del Tahuantinsuyu se han desarrollado a partir del interés por comprender el pasado andino prehispánico y analizar los diversos aspectos que englobaron a la sociedad inca. Desde fines del siglo XIX e inicios del XX, la producción historiográfica tradicional tuvo diversos aportes en materia descriptiva y de revisión de fuentes coloniales de los siglos XVI y XVII, resaltando las crónicas. Estos estudios fueron secundados por la Ethnohistoria andina peruana desde mediados del siglo XX, particularmente, a partir de la necesidad de analizar dicho objeto de estudio mediante una metodología basada en el enfoque interdisciplinario, principalmente entre la Historia, Etnología y Arqueología. Dichos estudios alcanzaron importantes hallazgos en materia de las relaciones político-sociales de la nobleza inca como parte de la comprensión de los pormenores del gobierno de los señores del Cuzco.

Es importante recordar que los incas lograron sintetizar un conjunto de conocimientos y tecnologías de alto desarrollo gracias a la influencia de sociedades andinas prehispánicas anteriores y contemporáneas a ellos. Se caracterizaron por conformar una sociedad que alcanzó la mayor expresión cultural en los Andes centrales mediante un orden social amparado en la reciprocidad y redistribución de productos y mano de obra, el culto estatal al sol junto a la coexistencia de cultos locales y el forjamiento de alianzas como medio de interrelación entre la elite y las demás etnias.

Lo dicho nos lleva a plantear la necesidad de estudiar el proceso fundacional de la sociedad peruana en general: la conquista del Tahuantinsuyu en el espacio andino. Esta coyuntura es una etapa de transición que ha sido objeto de estudio de la historiografía desde diversos aspectos, destacando la historia de los vencidos, la “versión inca” sobre dicho fenómeno social. En este sentido, analizar la primera mitad del siglo XVI significa estudiar el desarrollo de la llegada de la empresa de conquista a la zona norte del Tahuantinsuyu, la captura y ejecución de Atahualpa en Cajamarca, el levantamiento de Manco Inca y la resistencia en

Vilcabamba; las guerras civiles entre conquistadores —en un segundo plano—, el inicio del proceso de conversión, las primeras reuniones conciliares del clero local y la instauración del régimen virreinal. Estos hechos, de alguna forma, se vieron influenciados por los últimos años del gobierno del inca Huayna Capac, nuestro sujeto de estudio en particular, periodo donde se logró la máxima expansión del Tahuantinsuyu. Huayna Capac murió *circa* 1527 durante el inicio del avance de Francisco Pizarro y compañía, iniciándose un proceso de desestructuración social, económico y religioso en el periodo de 1527 a 1560, siendo un hecho fundacional para la sociedad virreinal temprana y de la peruana en general.

A partir del contexto señalado se plantea la problemática de comprender la expresión cultural inca del culto a la muerte mediante los Incas difuntos. Estos representaron el objeto de culto más representativo para la nobleza inca, quienes estuvieron a cargo con la finalidad de salvaguardar el poder del Inca fundador de dicho grupo familiar, gracias a la *praxis* ritual que englobaba el dinamismo religioso amparado en un orden sagrado en particular.

El caso de estudio es del inca Huayna Capac, quien desde los últimos años de su gobierno hasta el culto *post mortem* que se desarrolló durante la primera mitad del siglo XVI, tuvo un papel protagónico en los hechos históricos acaecidos durante la Conquista. Como las fuentes lo señalan, Huayna Capac fue el soberano más importante para la nobleza inca y los conquistadores en aquel proceso, siendo parte —vivo y muerto— del proceso fundacional de la sociedad virreinal. Su muerte y posterior culto de su cuerpo, significó el *modus operandi* para establecer un orden sagrado que legitimaba la autoridad de la nobleza inca en un contexto dinámico de cambios acelerados.

La presente tesis está conformada por nueve capítulos. El primero describe los pormenores del estudio mediante la descripción de las investigaciones realizadas al respecto y el planteamiento de objetivos que giran en torno a explicar la importancia del culto a los incas difuntos a partir del culto a Huayna Capac durante los años 1527 y 1560. En el segundo capítulo

se plantean las bases teóricas, analizando los conceptos de incas difuntos, orden sagrado, muerte inca y Conquista del Tahuantinsuyu. La metodología de estudio forma parte del tercer capítulo, donde se describe el procedimiento y elementos utilizados para desarrollar la investigación. En el cuarto capítulo se exponen los resultados, organizado en tres partes: la primera acerca del contexto del Tahuantinsuyu y la Conquista española, secundada por la muerte inca y el culto a Huayna Capac y completándolo el establecimiento de un orden sagrado mediante los incas difuntos. Del quinto al séptimo capítulo se plantean la discusión de resultados, conclusiones y recomendaciones, respectivamente; culminando el contenido con las referencias y anexos.

### **1.1. Descripción y formulación del problema**

Los estudios andinos han abordado las relaciones de poder de la nobleza inca desde diversos ámbitos de análisis. Desde la Etnohistoria andina se hace incapié en el estudio de la religiosidad inca desde una perspectiva interdisciplinaria donde el factor andino sirve de base para el planteamiento de patrones o aspectos propios del contexto local que se relacionaron con expresiones culturales foráneas desde inicios del siglo XVI. En esa perspectiva, la historia del Tahuantinsuyu es escrita con un especial énfasis en los mecanismos de gobierno que estuvieron relacionados con estructuras rituales de culto a diversos arquetipos divinos, desde el propio Inca hasta el *corpus* de deidades estatales y andinas. La coexistencia religiosa de un sistema andino de creencias locales y estatales durante el gobierno inca, produjo una estrecha relación y formación de tradiciones y/o fenómenos que respondían a los intereses políticos de la clase dominante durante el predominio cuzqueño, siendo uno de ellos, el culto a la muerte.

El más allá para los incas estuvo directamente relacionado con variantes y peculiaridades andinas, siendo uno de los factores más resaltantes la inmortalidad de la fuerza vital del individuo fallecido a partir de la preservación del cuerpo y representaciones arquetípicas

del mismo. Generalmente, el culto a las momias incas ha sido abordado como tema de estudio desde una visión descriptiva del sistema ritual que lo englobaba y en torno al dinamismo socioeconómico que regía a partir del mismo. Los planteamientos interdisciplinarios han logrado consensos sobre la importancia del rol político que cumplían los incas difuntos en correlación con la función ejercida por sus descendientes, los miembros de la nobleza inca o historiográficamente conocidos como panacas. Estos *ayllus reales* son el agente social a tener en consideración como punto de análisis mediante su ingerencia en el *modus operandi* del establecimiento de un sistema de gobierno inca amparado en lo sagrado.

Lo interesante del poder de los muertos para los incas es que perduró tras la llegada de los españoles, logrando cumplir un papel fundamental en las relaciones sociales entre la nobleza inca y los conquistadores. Desde la segunda década del siglo XVI, la conquista del Tahuantinsuyu en los Andes estuvo relacionado con el desarrollo del culto a un inca muerto en particular: Huayna Capac. El padre de Atahualpa y Huascar fue el más importante de los demás *Sapa Inca* según los testimonios y documentación de la época, siendo el centro del cosmos sagrado inca durante la primera mitad del siglo XVI. Desde esta perspectiva, el culto a Huayna Capac tuvo directa ingerencia en los hechos históricos acaecidos desde los últimos años de su gobierno de inicios del siglo XVI hasta la erradicación del culto, enviándose su cuerpo a Lima junto a otros dos<sup>1</sup>, representando no solo la necesidad de la autoridad virreinal de entonces de retirar el cuerpo de su espacio sagrado y con ello desestructurar el sistema ritual que lo legitimaba, rol que seguía cumpliendo luego de más de tres décadas de haber fallecido.

En ese sentido, la problemática de la presente investigación se basa en el caso específico del culto a Huayna Capac durante la primera mitad del siglo XVI en torno a la coyuntura de la conquista del Tahuantinsuyu y el inicio del establecimiento del sistema virreinal en los Andes.

---

<sup>1</sup> Hampe (1989) señala que según lo señalado por Sarmiento de Gamboa y Bernabé Cobo, el licenciado Polo Ondegardo, corregidor del Cuzco, envió al hospital Real de San Andrés de Lima los cuerpos de Pachacutec, Mama Ocllo y Huayna Capac, en 1560.



Esta inducción nos lleva a comprender desde otra perspectiva la importancia del culto a las momias incas, siendo base fundamental del planteamiento realizado a partir de las relaciones de poder que estuvieron inmersas en un sistema de gobierno amparado en lo sagrado; siendo el fundamento de la acción política llevada a cabo por la nobleza inca mediante dicho culto. Desde 1527ca, año de la muerte de Huayna Capac —como planteamos en esta investigación— hasta 1560, cuando fueron enviados sus restos al Hospital Real de San Andrés, el culto a las momias incas fue un fenómeno religioso de resistencia y consenso, logrando los principales actores de dicho periodo estar relacionados con el imaginario colectivo e individual de la muerte y las nociones del más allá.

### ***1.1.1. Pregunta general***

- ¿Cuál fue la importancia de los Incas difuntos en el establecimiento de un orden sagrado en el Tahuantinsuyu y cómo ésta se expresó en el culto *post mortem* a Huayna Capac entre 1527 y 1560?

### ***1.1.2. Preguntas específicas***

- ¿Cómo se manifestó la persistencia de los ritos a los Incas difuntos, particularmente el culto *post mortem* a Huayna Capac, durante la conquista del Tahuantinsuyu hasta 1560?
- ¿Cuáles fueron las características del orden sagrado establecido por los incas y cómo legitimaba su dominio manifestado en el culto *post mortem* a Huayna Capac?
- ¿Cuáles fueron los principales ritos del culto a los Incas difuntos, particularmente en el caso del culto *post mortem* a Huayna Capac?

## **1.2. Antecedentes**

La bibliografía perteneciente a la historia política, social y Etnohistoria andina sobre el pasado inca contiene estudios que analizan la coyuntura de la conquista española a los Andes

desde diversos enfoques. La producción historiográfica al respecto es abundante, planteando algunos estudios la dinámica ritual como tema central, analizando diversos aspectos que están relacionados con las *praxis* ritual de la nobleza inca en conjunto con los conquistadores y miembros del clero. Nathan Wachtel (1976) plantea un enfoque estructuralista a partir del análisis de las fuentes andinas coloniales tempranas cuya información proviene y/o infiere del discurso de la población dominada: la nobleza inca. Por otro lado, Pierre Duviols (1977) enfatiza que dicho proceso histórico fundamentó su devenir a partir de la mercantilización de la religión, siendo el vehículo del accionar invasor.

En ambos estudios se destacan dos categorías como destrucción (Duviols, 1977) y desestructuración (Wachtel, 1976). Duviols plantea que el proceso de dominación española estuvo basado en la “destrucción de los dioses locales”, específicamente con la destrucción del culto a los ancestros, constituyéndose como un mecanismo de represión contra la hegemonía inca. Por otro lado, Wachtel explica la invasión desde tres aspectos: demográfico, social y económico. El demográfico es a partir de la alta tasa de despoblación producto de las guerras y epidemias. En la misma línea, Carlos Assadourian (1994) planteó que el colapso demográfico fue producto de tres décadas de constantes guerras, demandas laborales, destrucción ambiental y hambruna generalizada, dejando a las enfermedades, como la viruela, como factores secundarios, porque el primer caso de la misma data de 1558 luego de que la población andina se redujo a la mitad.

El segundo aspecto es el social, donde Wachtel explica la alteración del sistema de reciprocidad entre la destrucción de la autoridad inca, el rol mediador de los curacas y la participación de los yanás bajo la supervivencia del ayllu andino. Además, sostiene una desestructuración económica como tercer aspecto, basado en la desaparición de la redistribución estatal, el inicio de un modelo de explotación indígena y economía monetaria

colonial. Este planteamiento es útil a partir de la comprensión de un sistema ritual globalizante amparado —entre otros— en el culto a los ancestros.

En un enfoque similar con lo formulado por Wachtel, los trabajos de James Lockhart (1968), Waldemar Espinoza (1973; 1993), Duviols (1977), Assadourian (1994), Rafael Varón (1996), José Carlos Estenssoro (2003), Bernard Lavallé (2004), Franklin Pease (2007), Gabriela Ramos (2010), Gonzalo Lamana (2016) y Sabine MacCormack (2016), plantean que este contexto histórico tuvo diversos momentos de violencia produciéndose un punto de quiebre en la realidad histórica de los Andes. Desde la óptica de la historia del Tahuantinsuyu, dichos autores señalan que a mediados de la segunda década del siglo XVI, el Estado inca se encontraba en una etapa de crisis política producto de la muerte de Huayna Capac y el posterior enfrentamiento entre Huascar y Atahualpa, viéndose trastocado por el debilitamiento de la nobleza inca y el arribo de mecanismos de gobierno occidentales desde el arribo de los conquistadores a Cajamarca en 1532 hasta la ejecución de Tupac Amaru I —último inca de la resistencia— bajo el gobierno del virrey Toledo en 1572.

Ramos (2010) sostiene que frente a la ausencia de una institución que regule los mecanismos de justicia y la fe, entre 1532 a 1572, la muerte representó un vehículo generador de legitimidad entre los conquistadores, el clero, la nobleza inca y la población local común, sosteniendo, a la par con MacCormack (2014), los factores de culto, ejecución, posesión o destrucción del cuerpo del inca fallecido, configuraron un orden mediante la violencia de las guerras; siendo la muerte un *modus operandi* para la implantación de un modelo de gobierno dominante sobre el espacio invadido.

A partir de un análisis previo de los aportes más trascendentales sobre el contexto histórico que nos atañe, planteamos un balance bibliográfico detallado sobre el culto a las momias incas durante la primera mitad del siglo XVI. Desde fines del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX, en el Perú se desarrolló una coyuntura de descubrimientos

arqueológicos y publicación de estudios que buscaban repotenciar la cultura andina, resaltando la influencia de los hallazgos arqueológicos de Julio C. Tello (1919, 1925)<sup>2</sup> y el primer artículo sobre Machu Picchu realizado por Hiram Bingham (1912). Esto originó una preocupación en favor de la adhesión de la población andina como problemática social y puntualmente en la academia como sujeto de estudio para las Ciencias Sociales en general, siendo el punto de quiebre para que surgiera el interés —entre otros temas— por estudiar el pasado inca. Dicho repotenciamiento se fue forjando, entre otros aspectos, gracias al desarrollo de la etnohistoria andina como disciplina cuyo enfoque principal es la interdisciplinarietà. Como señala el etnohistoriador Guillermo Cock (2019) en una entrevista, dicho logro fue sistematizado luego de la influencia del trabajo de John Murra a mediados del siglo XX, habiéndose ya gestado mediante el trabajo de Luis E. Valcárcel en el Instituto de Etnología de la Universidad San Marcos.

Valcárcel (1946) realizó un estudio descriptivo donde infiere que el culto a las momias incas fue instituido por Pachacutec junto a la selección de *mamaconas* y *yanaconas* dedicados a su servicio mediante el cuidado del cuerpo. En base a lo narrado por Ondegardo (2012) y Pedro Sancho (1962), menciona que se ejercían los cantos *loor* (poemas biográficos) por cada Inca, rememorando sus hazañas como crónicas orales del pasado de cada uno junto a la continuación de sus potestades durante la primera mitad del siglo XVI, todo ello durante los rituales mortuorios.

El historiador José Toribio Polo (1877) sostuvo que las momias de los incas tenían como principal residencia el Coricancha, hallándose los restos de Manco Capac y demás incas, incluido Huayna Capac, con sus respectivas coyas. Por otro lado, en base a lo señalado por el cronista Agustín de Zárate (1995), resaltó el proceso de embalsamiento de los cuerpos gracias

---

<sup>2</sup> Julio C. Tello, padre de la arqueología peruana, descubrió Chavín en 1919 y seis años después halló las necrópolis de Paracas en el litoral costero peruano.

al *molle* y el *copei* o *copal*, sustancias que se retiraban de la corteza de árboles y eran introducidas por la garganta para que el cuerpo no sea corrompido. Al respecto, Teodoro Hampe (1982) agregó que las sustancias antisépticas como la brea, *isura* (extracción de planta selvática) y cascos de calabaza para ponerlos debajo de los pómulos por su frescura.

Es importante tener en cuenta que Toribio Polo fue el primero en escribir sobre el tema que nos atañe, no solo a partir de la información que recogió de las crónicas coloniales, sino a su vez, por su estudio previo para las excavaciones que llevó a cabo junto a Teodorico Olaechea en el Hospital Real de San Andrés en 1876, espacio donde según Polo Ondegardo (2012), Inca Garcilaso (2016) y José de Acosta (1590), fueron enviadas algunas momias desde el Cuzco en 1559. Si bien Toribio Polo no encontró los cuerpos requeridos, se hallaron 1000 huesos humanos entre algunas de las paredes del nosocomio, sin dar mayor detalle al respecto.

La Beneficiencia Pública de Lima mediante el trabajo del historiador José de la Riva-Agüero realizó en 1937 excavaciones en la cripta de la capilla del hospital, sin considerar que dicho espacio albergaba los restos de españoles o mestizos conversos y no indígenas. Posteriormente, Riva-Agüero (1966) resaltó la posesión de tierras de cultivo, los yanacunas a cargo y la función cumplida por las panacas como elementos centrales alrededor del culto a las momias. Por otro lado, en 2001 continuaron las excavaciones a partir del proyecto de National Geographic Society coordinado por Teodoro Hampe, logrando la apertura de bóvedas y conductos subterráneos, hallándose vestigios del siglo XVI. En 2005, los arqueólogos Brian Bauer y Antonio Coello realizaron el levantamiento de restos arqueológicos coloniales logrando la ubicación de una cripta de aquella época, sin hallar los cuerpos.

Hampe (1982) planteó que, debido al ingreso de los españoles al Cuzco, los cuerpos de los incas difuntos fueron escondidos en sus palacios o casas de culto. Sin embargo, luego del inicio del proceso de extirpación de las idolatrías y bajo el trabajo realizado por el corregidor del Cuzco Polo Ondegardo, fueron hallados los siguientes cuerpos o bultos en las tierras de sus

respectivas panacas: El pájaro indi de Manco Capac en una aldea en el Cuzco, Sinchi Rosa en Bimbilla, Inca Roca en Rarapa, Mayta Capac en Cayucache, la estatua de Lloque Yupanqui y el cuerpo de Yahuar Huaca, fueron hallados pero no se precisa dónde; Huiracocha en Jaquijaguana; Pachacutec en Toccocachi; las cenizas de Tupac Yupanqui en Calispucyu y Huayna Capac en la casa del virrey Vaca de Castro junto al de su madre, Mama Ocllo.

Si bien la relación fue un importante aporte historiográfico para el estudio de las momias incas, Edmundo Guillén (1983), planteó que era posible que las momias retiradas del Cuzco fueron otros cuerpos, símil a réplicas, producto de la salvaguarda de la nobleza inca ante la posibilidad de que sean destruidos. Según Titu Cusi Yupanqui (1916), luego que Manco Inca tuviera un resultado adverso en Lima y Cuzco en 1536, se retiró a Vilcabamba con las momias de sus antepasados, incluido Huayna Capac, pero un año después, el mariscal Rodrigo de Orgoñez asaltó Vitcos, donde estaban las momias, llevándolas de regreso al Cuzco. Esto no solo sería materia de discusión, sino, evidenciaría la posibilidad de que los cuerpos que halló Ondegardo en 1559 no hayan sido los reales, porque, por ejemplo, en el caso específico de Huayna Capac, mientras en 1537 fue enviado de Vilcabamba al Cuzco por Orgóñez, en 1552 se encontraba en el valle de Yucay bajo el servicio de sus yanaconas según la documentación de dicho valle<sup>3</sup>.

Sobre la ubicación de las momias de Pachacutec, Huayna Capac y Mama Ocllo en Lima, Stefan Ziemendorff (2018) señaló que la tesis de Guillén (1983) carece de probabilidad histórica porque existen testigos oculares que vieron y reconocieron dichos cuerpos durante los siglos XVI y XVII en el hospital de españoles de San Andrés<sup>4</sup>. Rescatando los hallazgos de Polo (1873), Riva-Agüero (1937), Hampe (2001) y Bauer y Coello (2005), llega a la conclusión

---

<sup>3</sup> La documentación referida es la correspondiente a los autos seguidos por el Capitán Martín García de Loyola y su esposa Beatriz sobre los yanaconas de Yucay en 1574 (AHC, 1970).

<sup>4</sup> En otro trabajo, Ziemendorff (2016) sostiene que la tesis de que el virrey Príncipe de Esquilache entregó las momias a los marqueses de Santiago de Oropesa entre 1615 y 1621 no tiene sustento histórico porque erróneamente el cronista Llano Zapata relaciona la cabeza *awajún* con la del inca Pachacutec.

que es acertado sostener la posibilidad de que los restos de los personajes descritos se encuentren en el sector colonial, que es el 80% del nosocomio, el mismo que aún no ha sido excavado hasta la fecha. Como vemos, la búsqueda de los *corpus* más preciados del Antiguo Perú aún no ha tenido los resultados esperados, pero ha repercutido en las indagaciones sobre la importancia del culto y su repercusión en el sistema político del Tahuantinsuyu.

La relación del objeto de estudio en lo concerniente al factor político del culto fue abordada en primera instancia por Guillén (1983), quien plantea que Pachacutec instituyó los ritos funerarios para el cuidado y veneración de los incas pasados, ordenando traer al Cuzco el cuerpo de su padre, Huiracocha, esto basado en la afirmación de testigos indígenas de 1587 a 1589 sobre la posesión de tierras de estos muertos. Pedro Sarmiento de Gamboa (1974) señala que Pachacutec desenterró a los cuerpos de los 7 incas pasados para enviarlos al Coricancha.

En esa misma línea, María Rostworowski (1988) esbozó la relación de la funcionalidad de las panacas que estuvieron a cargo del mantenimiento de la tradición, garantizado mediante la conservación del cuerpo junto al recuerdo de sus hazañas a través de cantares, quipu y pinturas, transmitidas de generación en generación. Como también lo señalan Jacques Decoster (2015) y Marco Curatola (2016), el inca difunto continuaba como en vida y formaba parte de la actividad política bajo la forma de oráculo, los antepasados participaban de la corte que aconsejaba al Inca, siendo estos intermediados por sus descendientes. Rostworowski (1988) y Francisco Hernández (2008; 2012), agregan que su actividad política se concernía a partir de la activa participación en rituales multitudinarios en la plaza de Haucaypata en la ciudad del Cuzco, existiendo una gran cantidad de indígenas que trabajan para ellos. Por otro lado, la pugna por la mascapaycha estuvo relacionada mediante la muerte del inca en función y el proceso sucesorio por medio de la ancestralidad, ligada a redes complejas de memoria, corporalidad y paisaje, que forman círculos alrededor del centro.

Las ascensiones al poder y los rituales mortuorios se caracterizaron por la reiteración de los mismos. Alicia Alonso (1989) y Sabine MacCormack (2016) coinciden que había una necesidad primordial de extenderlos en el tiempo y repetirlos constantemente, haciendo eficaz a este ceremonial. Un inca designaba a su sucesor, años más tarde, cuando moría, esta designación era confirmada por la nobleza del Cuzco. Este proceso podía repetirse dos veces cuando el Inca designaba no solo a uno de sus hijos sino a uno de sus nietos para suceder a su sucesor, como Pachacutec lo había hecho. Además, MacCormack (2016) agrega que, como momia, un inca era inmortal, su vida humana era prolongada en una vida divina, sobrenatural, mientras que la vida divina era prolongada a una vida humana. La existencia del Inca trascendía tanto los límites del tiempo humano y el ritmo del tiempo del calendario, tenía dominio sobre el tiempo. En la época inca y colonial, la identidad de una persona tenía aspecto social y consensual para el que hay escaso lugar en el pensamiento cristiano. Como señala Alonso (1989), dichos atributos se encontraban basados en las relaciones de parentesco que tenían las panacas. El inca formó parte de esta red política para posteriormente ser transformado como ancestro permitiendo un bienestar personalizado de dimensiones cósmicas.

Por otro lado, Hernández (2012) enfatiza la importancia del cuerpo como elemento de conservación del *camaquem* o fuerza vital, como parte de una costumbre preinca andina. Dicha premisa estaba ligada a la necesidad de salvaguardar la legitimidad de la nobleza inca sobre las demás etnias y frente los diversos casos de extirpación que el clero llevó a cabo desde mediados del siglo XVI. Los incas tenían como *modus operandi* luego de vencer al enemigo, obtener su cuerpo y destruirlo luego de haber sido tomado como botín, la posesión del cuerpo tenía una finalidad política de legitimización de una autoridad sobre una determinada población. Durante diversas ceremonias y festividades estos muertos también participaban en los rituales de las más importantes fiestas del Cuzco como, por ejemplo, en una guerra ritual entre los *Hanan Cuzco* y los *Rurin Cuzco* eran preguntados cada uno por el futuro del Tahuantinsuyu. No solo



salían en procesiones o eran garantías del poder político de la élite y del inca; sino, formaban parte de la sociedad en sí, compartiendo rituales, festividades y ceremonias, cumpliendo un papel de oráculo en reiteradas ocasiones.

Alrededor de los cuerpos, existieron objetos sagrados que tuvieron una importancia equitativa a los propios restos humanos, siendo parte de las creencias mágico-religiosas incas. En ese sentido, Enrique Urbano (1993) plantea que existieron figuras, objetos o bultos que eran llamados *huauqui*, poseyendo la misma categoría de deidad que el cuerpo embalsamado. Waldemar Espinoza (1997) y Hernández (2012) sostienen que eran objetos elaborados por restos del Inca vivo o muerto con el objetivo de rendirle culto de la misma forma que el propio cuerpo. Fueron muy importantes para la sustentación del poder por parte de las panacas al estar bajo su posesión y ser utilizados en diversas ceremonias o rituales, inclusive durante campañas de guerra. “La momificación del cuerpo de un soberano era tarea exclusiva del nuevo Inca, ya que solo así podrá sustentar el poder otorgado por su ancestro” (Hernández, 2012, p.135). Para Alicia Alonso (1989), los bultos eran fardos, ya sea de ropa o cuyo contenido era de las uñas y cabellos del inca, o hasta el propio cuerpo momificado. La ritualidad del paso de ser una momia inca a un ancestro con el lugar de adoración y en donde se encontraban los soberanos momificados; era el templo sagrado del Coricancha.

Por otro lado, Sabine MacCormack (2016) realiza una tesis comparativa entre estos bultos y los cuerpos de los incas fallecidos. Al respecto, agrega que cada una de las momias tenían a su lado una pequeña caja, como una suerte de relicario cristiano, conteniendo recortes de uñas, mechones de cabello, dientes y otras piezas similares provenientes de sus cuerpos de cuando estuvieron vivos. Muchas interpretaciones han sido basadas por una visión occidental, como por ejemplo las “reliquias pésimas”, sugiere que las reliquias cristianas —muchas de las cuales eran cuerpos de santos difuntos— de algún modo se asemejaban a estos “bultos” incaicos, y que estos últimos eran momias. Aun así, queda lugar para la ambigüedad respecto

de la identidad de los bultos en el *Inti Raimi* de 1535 (Bartolomé de Segovia, 2019). Por lo tanto, los muertos estaban de este modo presentes y activos entre los vivos no solo como momias, sino también como figuras.

Sobre la organización social que se implantó en torno a dicho culto, Alonso (1989) subraya que a pesar de la gran parte de ocupación territorial andina de los incas, las prácticas funerarias locales perduraron con sus particularidades. Sin embargo, el orden jerárquico en la organización estatal estuvo conformado desde la nobleza, elites y los *hatun runa*, manteniendo privilegios como el derecho a la momificación, siendo esta característica una diferenciación social del individuo ante la muerte. Las *malqui* o *munaos*, conformaron una consideración hacia los muertos y un prestigio social. Dentro de las familias que conformaban la nobleza inca, existieron tres categorías de personas que desarrollaban el servicio al bulto: 1. Capitán, 2. Pareja heterogénea y 3. Mujeres encargadas de la conservación. Siendo el primero el privilegiado de estar a cargo de todo el personal de cuidado del bulto y/o momia, juntamente con las mujeres, se dedicaban a la protección del cuerpo; se percibe una jerarquía en cuanto a la aproximación del cuerpo del difunto, siendo una potestad única para ellos, junto con el inca de turno. La pareja de indios se encargaba de ser las voces del *malqui* junto a la limpieza del mismo a cargo de las mujeres, basándose en un proceso de hidratación o nutrición de la momia con aceites o betunes, equivalente al natrón egipcio mediante el proceso de momificación, resaltando un cuidado especial al rostro.

Producto de planteamientos teórico-conceptuales provenientes del materialismo histórico, resaltan los estudios sobre el factor económico de las momias incas, tal es el caso de Conrad y Demarest (1988), quienes señalaron que dichos difuntos tuvieron derechos de propiedad que estaban basados en las panacas, que eran clases sociales, encargadas del culto y masificación del proceso de posesión de tierras, generándose un déficit en la agricultura común frente a las tierras del inca gobernante. Estuvo unido al sistema económico inca, creando

una serie de intereses en torno a las panacas, constituyéndose un culto unificado de expansión. La posesión de las tierras cultivables mediante este mecanismo sometió a dicho orden a unas tensiones que no podían durar eternamente. Paradójicamente, la ascensión y caída del Tahuantinsuyu se produjeron a partir de los derechos de propiedad de los muertos.

Alonso (1989) sostiene que la vertiente mágico-religiosa estaba relacionada con el intercambio económico, satisfaciendo la necesidad de un desarrollo económico generando suficientes excedentes ante el rol de mantener una compleja organización estatal y religiosa; por eso las panacas continuaron firmes en la cohesión de la figura del Inca fallecido para la estabilidad económica de la posesión de tierras. El sistema de trabajo y las retribuciones que desarrollaba entre el inca y su panaca lo podemos comprender por medio del eje central de la *malqui*, y su directa función de rendirle culto, de la mano con el trabajo de los *yanas* para los miembros de la panaca en torno a la elaboración de tejidos y artesanías, cultivos, chacras y ganados. Se encontraba internamente cohesionado con la actividad de integrantes de la elite que se encargaban de los cuidados personales y el trabajo doméstico sobre la momia, sustentando la estabilidad de su sistema redistributivo y mantenían su propia identidad como grupo privilegiado a través de generaciones.

El sistema funerario del culto estaba constituido a partir de un complejo *corpus* ritual que ha sido materia de análisis de diversos estudiosos. Sin embargo, el trabajo del historiador Carlos Aranibar (1969), quien acuñó el término de “necropompa inca”, estableció por primera vez el vínculo del cuerpo con la estructura funeraria que lo rodea. Ello estuvo relacionado con la pomposidad mortuoria y la participación de mujeres en dicho ejercicio religioso fueron aspectos relevantes junto a los sacrificios humanos. En esa misma línea, desde el estudio de las fuentes materiales, Alonso (1989) y Peter Kaulicke (1994), estudiaron la funcionalidad espacial del culto y los pormenores de su estructura funeraria, aportes que analizaremos más adelante.

Según las investigaciones arqueológicas, la importancia de nuestro objeto de estudio no solo radicó en los factores político, social y económico, sino también, en el ámbito sagrado, donde Brian Bauer (2018) sostiene la relación tiempo-espacio de los difuntos con las *huacas* o sitios sagrados, además de objetos de culto, planteándose un sistema de organización del espacio a partir de los *ceques*. Además, Kaulicke (1997; 2001; 2011), agrega que el culto se basó en las nociones de memoria y ancestralidad, mediante el desarrollo del rito de *Purucaya*, proceso religioso de ancestralización del Inca difunto luego de un año de haber fallecido, y junto con ello, de legitimación de su sucesor. Según el arqueólogo, este culto significó la corporización del pasado.

Continuando con el sistema funerario, Alonso (1989) agrega que el cortejo estaba conformado por el bulto del sol y portadores; sacerdote principal y guardadores del sol; bultos de los Incas y Coyas más sus portadores y miembros de las panacas encargadas junto al capitán; siendo fácilmente la reunión del Inca vivo a dicho cortejo. Existía en dicha celebración la importancia del uso del fuego como consumidor de los alimentos ingeridos por la momia, y la chicha como líquido ceremonial de intercambio entre los vivos y muertos, e incluso, entre muertos, aunque esta chicha era vertida en una piedra para luego ser canalizada por unos caños subterráneos *ushnu*.

Los aportes historiográficos más contemporáneos han girado en torno al interés por analizar el factor religioso del culto. Esto podemos comprenderlo desde el enfoque planteado por Franklin Pease desde la segunda mitad del siglo XX donde la historia del Tahuantinsuyu se revestía a partir de un análisis interdisciplinario, una heurística contrastada en las crónicas coloniales y la documentación diversa en su tipología y la historia oral, todo ello basado en la tesis de las sociedades andinas altamente ritualizadas.

Desde el campo de la Historia de las Religiones, Juan Luis de León (2007) planteó había una preocupación por la conservación del cuerpo por medio de la preservación del *camaquem*,

siendo un significado diferente al occidental de alma, un principio de movimiento de las cosas; en este sentido, existió una escatología imprecisa incaica a pesar de la existencia de una interacción entre vivos y muertos la que mantenía el culto. En el aspecto ritual, como también es señalado por Luis Millones (2010), existió una relación con el ciclo cosmológico y solar, junto a los sacrificios para el proceso de ancestralización cuya importancia radicaba en la forma de morir de sus soberanos para tener una vida *post mortem*.

Luis Millones y Moisés Leimlij (2017) refieren que la momia embalsamada tenía tres meses de homenajes y lamentos oficiales, para luego ser enterrada; destacando el término de *yllapa*, los Incas, vivos o muertos, gozaban de condición divina; a los muertos comunes se les llamaban *aya*, dando a entender que habían cumplido su ciclo vital. Eso no hacía desaparecer el respeto debido a la condición del fallecido. Incluso, en las épocas coloniales, muchos se disgustaron porque la población andina adoraba las sepulturas de sus antepasados inclinando la cabeza, alzando las manos, hablándole al dios trueno o *illapa*. Para Millones (2010), la relación entre la divinidad con el Inca, representaba la principal causante del uso representativo del soberano fallecido como sustento del poder aún durante la transición andina colonial.

Como señalamos en trabajos anteriores afines al tema en cuestión<sup>5</sup>, fuera que los Incas del pasado estuvieran representados por efigies de algún tipo o por momias, la idea central era volver concreta su presencia en el mundo humano y político. MacCormack (2016) plantea que las funciones político-religiosas que cumplían en paralelo las momias incas eran instructivas, siendo un punto de quiebre en las percepciones de la primera mitad del siglo XVI, como así concuerdan los trabajos de Duviols (1977), Estenssoro (2003) y Ramos (2010), como un factor andino que forjó una flexibilidad en el proceso de sucesión inca con la finalidad de impedir rebeliones contra el sistema de gobierno del Tahuantinsuyu. MacCormack (2016) enfatiza que,

---

<sup>5</sup> Se han realizado trabajos preliminares enfocados en la revisión de la historiografía sobre el culto a las momias incas junto a la revisión de las crónicas como base documental. Ver: Rivera (2017a, b, c; 2018).

si bien el Inca es inmortal ante el tiempo, al morir, en términos cósmicos, regresaba a su origen al lado del sol, mientras que, en términos humanos, el inca difunto tomaba parte del entorno social mismo, como si estuviera vivo.

En torno al caso de estudio que planteamos como eje de la presente investigación, es importante mencionar el estudio de Ella Dunbar Temple (2009), quien mediante un análisis puntual de la descendencia de Huayna Capac, señala que producto del apoyo de Tupac Yupanqui en favor de la relativa libertad de gobierno de los Cañaris, éstos le debían obediencia a Huascar, al ser descendiente directo del padre de Huayna Capac. La posible división del Tahuantinsuyo se habría originado producto de los intereses de poder de los capitanes de Atahualpa, si bien, la muerte de Huayna Capac fuera del Cuzco, devino en el pretexto para la proclamación de Atahualpa como sucesor en contraposición del rol predispuesto para las panacas cusqueñas.

Por otro lado, sobre la muerte de Huayna Capac algunos trabajos plantean el posible consenso historiográfico tradicional sobre la viruela como factor patológico que la produjo, sin embargo, Teodoro Hampe (2006) sostiene que dicha ortodoxia no tiene sustento heurístico suficiente frente al desacuerdo entre los cronistas coloniales de la época. La escasez de fuentes que señalen fehacientemente la aparición de la viruela durante la primera mitad del siglo XVI en los Andes y con ello, la inexistencia de una propagación patológica en la región, como por ejemplo, los primeros diccionarios quechuas que no señalan términos que nombren dicha enfermedad, ni si quiera producto del brote documentado en 1558. Además, la falta de características fenotípicas del cuerpo de Huayna Capac en el registro documental recogido frente a la espera de encontrarse su cuerpo y verificar los posibles rezagos patológicos, comprobaría que es debatible sostener históricamente la posibilidad de la viruela como causa de su muerte.

En esa misma línea, Stefan Ziemendorff (2016) agrega la posibilidad del envene-

namiento por parte del curaca y sacerdote Chachapoya Apo Chuquimis, quien según los manuscritos de Chuquibamba (1572-1574) sobre una causa en torno a la sucesión del curacazgo de Cochabamba y Leymebamba, habría curado al Inca durante un accidente en su pie y tenía por ello la autoridad de dirigir a la etnia norteña que se encontraba en constante contraposición con el gobierno inca. Huayna Capac habría solicitado a Chuquimis un remedio para la fiebre que adolecía, enviando éste último un veneno fulminante que también mató al sucesor Ninan Coyuchi. Ziemendorff (2016) añade que las causas de este envenenamiento son viables de relacionarse a las dos revueltas causadas por los Chachapoyas contra Huayna Capac, las políticas de mitimaes a gran escala contra dicha etnia por su clase guerrera e inclusive las numerosas relaciones de parentesco entre la nobleza inca de inicios del siglo XVI y la descendencia del curaca chachapoyano.

### **1.3. Objetivos**

#### ***1.3.1. Objetivo general***

- Explicar la importancia de los incas difuntos en el establecimiento de un orden sagrado en el Tahuantinsuyu y cómo ésta se expresó en el caso del culto post mortem a Huayna Capac entre 1527 y 1560.

#### ***1.3.2. Objetivos específicos***

- Conocer cómo se manifestó la persistencia de los ritos a los incas difuntos, particularmente el culto post mortem a Huayna Capac, durante el proceso de conquista hasta 1560.
- Explicar cuáles fueron las características del orden sagrado establecido por los incas y cómo legitimaba su dominio manifestado en el culto post mortem a Huayna Capac.
- Explicar cuáles fueron los principales ritos del culto a los incas difuntos, particularmente en el caso del culto post mortem a Huayna Capac.

#### 1.4. Justificación

El presente estudio plantea una nueva interpretación del culto a los cuerpos embalsamados de los incas a partir del caso de Huayna Capac durante la primera mitad del siglo XVI en relación al forjamiento de un modelo de gobierno amparado en lo sagrado. Los estudios andinos han planteado diversos aspectos que han sido tomados en cuenta para comprender la importancia del orden sagrado inca a partir del sistema mortuario de su nobleza mediante el culto y conservación de sus ancestros. Dicho objetivo está basado en la necesidad de analizar la estructura interna de las relaciones de poder de los agentes sociales que tuvieron un rol resaltante en el dinámico proceso de invasión española a los Andes desde una perspectiva interdisciplinaria y a partir de la visión inca de los hechos, claro está. Las fuentes tomadas en cuenta giran en torno a la importancia de la religiosidad inca como *modus operandi* del ejercicio de su autoridad, siendo un claro engranaje, el culto a los Incas difuntos.

La valoración historiográfica que se pretende alcanzar parte de la necesidad de reescribir los estudios andinos en general a partir de los nuevos aportes de disciplinas como la lingüística, arqueología y la propia historia, donde modelos de análisis y consensos propios de contextos anteriores al nuestro, sirvieron para analizar el objeto de estudio que nos atañe desde aspectos pocas veces próximos a lo eminentemente ritual. La historiografía sobre la muerte inca es aún escasa, no dista de una visión tradicional de la historia a partir de someras descripciones de las características más representativas del culto a los ancestros, y muchas veces es reiterativa. Si bien no es posible lograr un aporte nuevo en su totalidad por ser un tema que ha logrado el desarrollo de numerosos estudios desde fines del siglo XIX, sí se plantea justificar su elaboración en torno a la relación de lo sagrado que implicó el culto a las momias incas durante el proceso fundacional de nuestra sociedad a partir de un análisis inductivo sobre el caso de Huayna Capac.

El impacto social que busca promover esta investigación se basa en las expresiones



culturales sobre el culto a la muerte en la región andina, particularmente en las ciudades que se han tenido en cuenta como focos espaciales de análisis —Quito y Cuzco—, las mismas que fueron centro político de los últimos años del Tahuantinsuyu, último modelo de gobierno local que englobó culturalmente con las poblaciones andinas de la región, coexistiendo diversos patrones étnicos de culto a sus muertos con lo establecido por el Estado inca. Con ello, se considera indispensable plantear una visión histórica del culto a las momias incas para comprender el proceso fundacional de la amalgama identitaria que nos une a partir del imaginario colectivo y diferenciado de la muerte, siendo materia inequívoca de única aseveración del destino humano y vía absoluta de su acción propia en favor de las interacciones sociales, donde en el caso andino y en el inca en particular, los vivos y muertos coexistían en favor de la estabilidad de su realidad.

Este fenómeno con claros matices y sincretismos, aún perdura en tradiciones locales, sirviendo como enlace aglutinador de los países andinos en general, siendo los muertos una vía de integración desde lo cultural. Dicho esto, en un segundo término, se tiene en cuenta la posibilidad apoyada en las investigaciones citadas en el presente estudio, del hallazgo de los cuerpos enviados a Lima en 1559, entre ellos el de Huayna Capac, significando un especial ahínco para la realización de la presente investigación.

## II. MARCO TEÓRICO

### 2.1. Bases teóricas sobre el tema de investigación

#### 2.1.1. *Inca difunto*

El Inca difunto era el cuerpo embalsamado del máximo gobernante del Tahuantinsuyu. Se distingue principalmente entre los términos *yllapa* o *bulto*, vocablos señalados en las fuentes coloniales. En ese sentido, Millones (2010) plantea que el ánimo o alma en los incas era la fuerza vital entendida por medio del *camaquem*, como “soplo vital” y “generador del movimiento de las cosas”. Además, Espinoza (1997) sugiere la existencia de la concepción del conocimiento de la inmortalidad del Inca, siendo el *camaquem* su esencia fundamental que coexistía junto al cuerpo.

Al respecto, Kaulicke (2014) señala que la palabra “momia” —concepto relacionado a nuestro objeto de estudio a partir del proceso de embalsamiento que se elaboraba— proviene del árabe *mumiya* y deriva del persa *mum* “cera”, pero no aparece en las fuentes referidas pese a su uso moderno generalizado, sobre todo en la literatura anglosajona. En el castellano del siglo XIV aparece el término de momia en referencia a la idea de “aceite o betún para tratar cadáveres”. A inicios del siglo XVI, fue usado en referencia a las momias egipcias (Kaulicke, 2014; Heaney, 2016). Las ilustraciones de Guamán Poma (2015) grafican el culto a los muertos de acuerdo a sus localidades, plasmando su variabilidad en torno a su proceso de conservación, culto y entierro. En el mes de *Ayarmaca* (noviembre) se celebra a los muertos, siendo una conmemoración introducida por los españoles (Kaulicke, 2014). El vocablo corresponde a una etnia preincaica del Cuzco, significando “cargar un muerto”. Además, se plasma la construcción de piedra canteada llamada *pucullo* (quechua) o *ayan utapa* (aymara), conocidas como *chullpas*. Junto a esta escenificación recreada, se perciben las plañideras con báculos, acompañando al muerto o en otros casos, enfrentándolo.

Rostworowski (1988), Hernández (2012), Curatola (2016) y Ossio (2016), señalan que

el ancestro poseía la naturaleza divina que aún en vida tenía, por lo tanto, continuaba formando parte de la vida política bajo la forma de oráculo, poseía todos sus bienes y tenía una gran cantidad de indígenas dedicados exclusivamente a su servicio. Estos *yanaconas* y *mamaconas* eran una clase social privilegiada cuya existencia estaba dedicada únicamente al servicio del Inca muerto (Conrad y Demarest, 1988; León, 2007). A su vez, tenían bajo su potestad grandes extensiones de *topos* o tierras de cultivo para la manutención propia y de la clase encargada de su culto y cuidado (Murra, 1975; Espinoza, 1997).

La nobleza inca estaba encabezada por la función que ejercían las panacas, siendo su principal labor el cuidado y culto de los Incas difuntos, un factor dinámico donde los antepasados formaban parte de la corte que aconsejaba al Inca por intermediación de sus descendientes (Rostworowski, 1988). Alonso (1989) infiere que las *mallqui* o *munaos*, conformaron una consideración hacia los muertos y un prestigio social. Las panacas tuvieron una relación directa con el cuidado del bulto mediante el sistema de parentesco (Rostworowski, 1988; Hernández, 2012). Hernández (2012) sostiene que la trascendencia que tenía el cuerpo estaba vinculada con la legitimación del poder inca y la confirmación de la victoria sobre el rival. Por medio de las panacas, también participaban en la toma de la borla por parte del nuevo gobernante.

La importancia que tuvo el cuerpo fue de similar condición con el *huauqui* o *bulto* inca, que era un objeto elaborado por restos del Inca estando este vivo o muerto, para poder rendirle culto cuando esté ausente o para poder llevarlo en diversas actividades rituales o de conquista. Al respecto, Kaulicke (2014) agrega que el término *bulto* proviene del latín *vultus* o “rostro”, que se refiere primero a imágenes de santos en las sepulturas y luego pasa a la masa del cuerpo de una persona y por último a cualquier objeto voluminoso. Según Rostworowski (1988) y Kaulicke (2014), a partir de lo decretado por Pachacutec, se concibe al cuerpo disecado mantenido en la tumba, una representación antropomorfa de oro sobre la tumba y un *huauqui*

(hermano) que contiene cabello y uñas del Inca. Los vínculos estrechos entre estas configuraciones de ancestros y el Inca vivo sirvieron para la formación de la memoria de este último en favor de su propia conversión en ancestro (Kaulicke, 2014).

Millones (2010) refiere que tenía importancia para el soberano de turno, ante la posibilidad de continuar gobernando aún después de haber fallecido y poseer más privilegios que tiene en vida. El proceso de embalsamiento del cadáver de sus gobernantes era un ejercicio que fue parte de varias sociedades andinas prehispánicas. Sin embargo, para Heaney (2016), la “momia inca” era una categoría particular de personas ya fallecidas y cuya personalidad buscó ser preservada de manera artificial o ambiental. En el siglo XVI, la intelectualidad europea tenía reparos sobre la denominación de momia como tal, apoyándose como referencia la carne seca de los muertos egipcios, la misma que sirvió para realizar el paralelismo con los incas difuntos. Los incas, vivos o muertos, gozaban de condición divina; eso no hacía desaparecer el respeto debido a la condición del fallecido. La relación entre la divinidad con el inca, representaba la principal causante del uso representativo del soberano fallecido como sustento del poder aún durante la transición andina — colonial.

Dicho culto giraba en torno a la sucesión inca, donde la legitimación de un Inca provenía de un espectro muy fluido de consideraciones en el que la religión y la política estaban íntimamente entrelazadas, como parte de un proceso prolongado de formación de relaciones político sociales (MacCormack, 2016). Había una necesidad primordial de extenderlos en el tiempo y repetirlos constantemente, haciendo eficaz este ceremonial. Se establece una superestructura ideológica con un modelo de control social según el cual aquellos cuya genealogía se relaciona con la del dios, son los destinados a heredar el poder, como un modelo de legitimación de las elites dominantes a partir de un supuesto vínculo genealógico con el ancestro (Baulenas, 2016). Asimismo, un Inca designaba a su sucesor, años más tarde, cuando moría, esta designación era confirmada por los nobles del Cuzco (Kaulicke, 1994).

El culto mortuorio y el proceso sucesorio eran flexibles, extendiéndose mucho más allá del tiempo preciso en el que estos eventos ocurrían. El motivo era claro, buscaban impedir rebeliones. Como es planteado por Millones (2010) y MacCormack (2016), el Inca era inmortal ante el tiempo y cuando moría —desde un punto de vista de la propia cosmovisión inca— regresaba a su origen sagrado al lado del sol; mientras que, desde una mirada humana, el gobernante fallecido tomaba parte del entorno social como si estuviera vivo.

Por otro lado, Baulenas (2016) señala que el concepto de *yllapa* está relacionado con el cuerpo conservado de los Incas difuntos. El extirpador de idolatrías, Cristóbal Albornoz (1984), propone que dentro del tipo de guacas están las *illapas*, restos físicos de los incas antepasados, haciendo incapié en que *mallquis* era para la sierra, y *munaos* para la costa. Por otro lado, Guamán Poma (2015) explica que *aya* significa difunto, siendo un término de referencia para los incas, aunque el uso exclusivo de *illapa* se debe tener en cuenta. Si bien es probable que la explicación de esta relación momia inca—*illapa*, es explicada por la capacidad de generar lluvias —atribución panandina—, lo más importante es la relación con su capacidad de crear linajes.

En suma, es posible clasificar sus denominaciones de la siguiente manera:

**Tabla 1**

*Nomenclatura del Inca difunto*

<b>Denominación</b>	<b>Caracterización</b>	<b>Estudios(a)</b>
<i>Illapa</i>	Dios del trueno y el Inca como deidad pos rito del <i>Purucaya</i> .	Baulenas
<i>Mallqui</i> o <i>Munaos</i>	Momia del difunto que fue objeto de persecución de la Extirpación de idolatrías durante el Virreinato.	Sherbondy
<i>Aya</i>	Muerto andino	Millones
<i>Bulto</i>	Objetos incas de culto. El cuerpo del inca, estatuilla representativa o un puñado de uñas, cabellos y parte de su vestidura.	Hernández

*Nota.* Información extraída de Baulenas (2016), Sherbondy (1988), Millones (2010) y Hernández (2012).

Al no contar con una similitud léxica concreta en la heurística revisada, desde crónicas, diccionarios, vocabularios y documentación jurídica, se ha optado por usar el término de “Inca difunto” junto a sus paralelos “cuerpo embalsamado del Inca fallecido” o el vocablo “*yllapa*” que refiere su ancestralización.

### **2.1.2. Orden sagrado**

El concepto de orden sagrado se entiende como un conjunto de mecanismos y fundamentos de control social basados en un sistema ritual determinado cuyas expresiones coexisten en un tiempo y espacio útil para los intereses del grupo que lo domina o busca imponer. Según René Girard (1983), este planteamiento está sustentado en las relaciones de coerción implicadas en procesos ritualizados de violencia y acciones sagradas. La coerción contiene una forma de disimetría social, como en relaciones asimétricas de estatus sociales, ya sea por consenso o resignación, tradición o fuerza, dinámicas mismas de acción social expresadas.

Este *modus operandi* no solo se ejerce mediante el forjamiento de un modelo de gobierno amparado en lo sagrado (Girard, 1983), sino también mediante la coerción, como señala Antonio Gramsci (1975), quien desde una perspectiva más política y propia de la historia contemporánea, plantea la idea de hegemonía o proceso de hegemonización, donde la acción coercitiva que debe implicar la construcción de un tipo de orden no solo se origina mediante el poder de una clase dominante, sino, a su vez, en un ejercicio de negociación entre los dominantes y dominados, una suerte de construcción social en un espacio de disputa constante donde el poder se renegocia y reasegura constantemente, mediante el proceso de aceptación; o en palabras de Girard (1983), de búsqueda de consenso.

Girard (1983) también agrega que la génesis de lo humano se dio a partir de la crisis resuelta por el mecanismo de la víctima propiciatoria, este proceso se ve fundamentado en

torno a la memoria de la violencia generada y el final de la misma, siendo parte de la coexistencia de rituales amparados en discursos que los legitiman como los mitos. La importancia de las narraciones míticas o tradiciones orales que perduran con el tiempo y fundamentan un orden social fundamentado en lo sagrado, resulta, como señala Hannah Arendt (1970), de la expresión de una regla inconsciente que se expresaría a través del ejercicio de la palabra libremente proclamada, el propio consenso. Este mecanismo no es otro que la historia oral recogida en la heurística respectiva que explica los rituales mortuorios del sujeto de estudio en cuestión.

En torno al elemento sagrado, en nuestro caso, el cuerpo humano, Michel Foucault (1977) sostiene que los mecanismos de poder poseen una dinámica flexible, una tecnología o estrategia antes que una posesión, no siendo represivo sino productivo, donde la capacidad de control social estaba sujeta en una *praxis* de ejecución del castigo cimentado en el cuerpo como herramienta disuasoria. En los siglos XVI-XVII, dicho modelo era usado para ejercer el poder sobre el acusado como un escenario del espectáculo frente a la población.

Para el caso inca en peculiar, el establecimiento de un orden sagrado estaba relacionado con el poder de las momias incas, siendo éstas parte fundamental del proceso de legitimación de la autoridad de la nobleza inca. Al respecto, Franklin Pease (1978) señala el modelo arquetípico del Inca, entendido como un recurso temporal, desde que la sucesión de sus componentes era la única forma en que la memoria oral podía remontarse al tiempo sagrado de los orígenes. El *corpus sagrado* del poder se centró en la capacidad creadora y ordenadora del espacio ritual andino, regido en lo sagrado.

Para Urbano (1991), el poder es la capacidad de ejercicio de una fuerza sometida o no a los criterios emanados del ejercicio común del derecho reconocido por todos bajo una forma de coerción que genere un orden común, ya sea por común acuerdo o por incapacidad de contestarlo. Para el caso andino, el vocablo *callpa* significó una fuerza y poder, siendo

potencias del alma o cuerpo; distinto de la fuerza física. La naturaleza era generadora de un poder añadido, entregada ritualmente. Dicho en otras palabras, esa fuerza extraña que se apropia de las cosas y personas, es sagrada o mágica, logrando cambiar de estatus o funciones, siendo causante de situaciones excepcionales. En el caso del incesto, siendo el primer paso para alejar la violencia, trasladándose en las muertes reales o simbólicas, y los sacrificios, donde los hechos violentos son asumidos en nombre del grupo. Apoyándose en lo formulado por Girard (1983), Urbano (1991) enfatiza que el inca estaba poseído de esta fuerza mágica, siendo un personaje excepcional por la expresión ritual en su entorno.

Pease (1978) plantea que Huiracocha presidía la triada divina a la distancia, el sol predominaba efectivamente durante el Tahuantinsuyu, mientras el Inca era su representante en la tierra. El orden sagrado estatal se encontraba fundamentado en la naturaleza divina del Inca (Ossio, 2016) junto a su función oracular (Curatola, 2016), base fundamental de dicho arquetipo sacro. El inca modeló la conducta de la población, remitiéndose a él por medio del cultivo del maíz, distribución de agua en los canales de riego y construcción de andenes para el cultivo. Por otro lado, en un proceso de transformación del mundo, el gobernante cusqueño movía personas para equilibrar la relación hombre-tierra, colonizar y controlar la población sometida, tales como los *mitimaes* (Pease, 1978).

Dentro del proceso sucesorio, podemos ver la importancia de un ritual de iniciación en diferentes regiones del territorio inca, figurando un sistema de elección entre dos candidatos. Pease (1978) agrega que la lucha por el poder entre ambos candidatos, sugiere un combate ritual, un rito oracular. El arquetipo de Inca invencible, relacionado a una visión mesiánica — Atahualpa en el Inkarrí—, como función mediadora entre las dos mitades del *Hanansaya* y *Urinsaya*. El Inca obtenía grandes cantidades de energía humana, gracias a la presión que las conquistas militares o las alianzas planteadas cada nuevo Inca, creando su propio Tahuantinsuyu. Los *yanaconas*, mano de obra dedicada únicamente al servicio del estado, y la



movilización de población, refiere que el Inca por medio de la capacidad de poder disponía de mecanismos para lograr la dispersión controlada de sus súbditos (Pease, 1978).

En el plano redistributivo de la capacidad de control del Inca, John Murra (1975) señala que el ejercicio del poder estuvo relacionado con la entrega de la energía humana mediante una autoridad redistributiva, siendo una generosidad institucionalizada propia de los Andes. El Estado inca funcionaba como un mercado, absorbiendo la producción excedente de una población autosuficiente directamente relacionada con la actividad de las unidades domésticas y tocaba este excedente en la alimentación del ejército, de quienes servían en la mita o en la elite, estrechando lazos de parentesco, intercambio y lealtad. Dentro de los grupos locales también se ejercía la mita entre los curacas y los ayllus, mismo fenómeno que la mita estatal inca, solo que a nivel micro (Murra, 1975; Pease, 1978). Si bien este sistema fue contraproducente con el fenómeno expansivo de los últimos años del gobierno de Huayna Capac, al llegar los españoles aún perduró la reciprocidad de las etnias locales.

En ese sentido, la configuración de un orden sagrado estaba fundamentada en los mecanismos de poder que eran parte de la capacidad del inca de ejercer un dominio sobre la población andina, siendo a su vez legitimados mediante el papel ejercido por las panacas. Esto se entiende como un conjunto de potestades en torno a lo político, económico, social y religioso, aspectos inmersos en un *corpus* macro, el orden sagrado. Éste último es el que engloba las redes de poder que fundamentan la importancia del culto a las momias incas. El poder no era una potestad amparada únicamente en el Inca, sino, una herramienta adquirida en constante negociación por medio de las prácticas de legitimación social, ya sean por alianzas, sometimiento, lazos de parentesco o los mecanismos de producción agrícola y la interrelación entre los ayllus y la nobleza inca. Dicho sistema sagrado se encontró amparado en la necesidad de generar una coerción social mediante su constante renovación por medio de los rituales mortuorios de las momias incas.

### 2.1.3. Muerte inca

La muerte se entiende como un proceso dinámico de comunicación e interacción social contenido en un lenguaje metafórico o metafísico, junto a simbolismos llamados como “pompas fúnebres” (Ferrer, 2003). Está contenida por un fenómeno de percepciones y culturas junto con figuras y modismos arquetípicos del lenguaje humano con una inmensa corte de paradojas, ritos y mitos; siendo un entendimiento de la vida misma, como señala también Eliade (1973), direccionados a la trascendencia, la idea de inmortalidad, categoría superior del tiempo.

Para Ferrer (2003), los rituales funerarios interpretaron la muerte como una renovación de la vida, diferenciándose solo por la forma en que se deshacen de los restos y la idea que se tiene acerca del destino del difunto. La estructura funeraria es analizada a partir de la institucionalización del lujo como símbolo del deseo de inmortalidad y como medio para reforzar la superioridad jerárquica. Para la cultura occidental de la Edad Antigua, se tenía la idea que en la tierra y el espacio divino hay “un enlace de prestaciones mutuas, corriente circular de servicios que abraza todo el universo” (Ferrer, 2003), por eso se desarrollaron las prácticas de ritos fúnebres para rendir culto a los antepasados. Según Reyes (1964), se concebía que los vínculos de parentesco no eran destruidos con la muerte, teniendo en su mentalidad la noción de una partida en busca de sus padres. Para la Europa del medioevo, el difunto era confiado a la iglesia que se hacía cargo de él hasta el momento en que resucitara, a partir del estudio de los cantares de gesta del siglo X (Aries, 2007). Los cementerios de la primera mitad de la Edad Media se constituyeron en acumulaciones de sarcófagos de piedra, ocasionalmente esculpidos, pero casi siempre anónimos.

Ferrer (2003) sostiene que en los siglos XV y XVI, se promovió la escatología, un siglo después del uso de las calaveras como símbolo mortal, la Iglesia inició a generar la difusión de materiales gráficos instructivos, el arte del *bien morir*, masificándose manuales mediante la

imprensa. Las ideas primordiales estuvieron relacionadas con la renuncia de lo material, la lucha de demonios y ángeles por el alma del difunto. Esto último se explica por medio de los 5 peligros que el diablo promueve: la duda de la fe, la desesperación por los pecados cometidos, apego a lo material, dolor físico y soberbia de la propia virtud (Muchembled, 2003).

Un aspecto importante que guarda relación con la muerte, es la construcción de mitos. Al respecto, Matos Moctezuma (1996) señala que forman parte del fenómeno mágico-religioso que refleja una estructura socioeconómica junto con aspectos relacionados al arte y derecho. Para el caso andino, la actividad agrícola tuvo un papel fundamental en lo sagrado, a partir de la necesidad mítica de dar respuesta a fenómenos relacionados a la conducta social y rituales, siendo éstos últimos la puesta en escena de los mitos. Según Lévy-Strauss (1970), estas construcciones están relacionadas al lenguaje a partir del origen de las cosas, forjando una noción de lo permanente; siendo parte de la esencia de todo ritual. El rito como tal es el medio de volver a actualizar el mito original donde las nociones temporales de lo sagrado y lo profano, donde el primero está vinculado a lo reversible por ser un tiempo mítico, circular y recuperable, trasladado al presente (Eliade, 1967).

La muerte en los Andes se percibe como un estado de transición y otra faceta de la vida en condiciones extra o suprasociales, sin impedir el restablecimiento de relaciones con los sobrevivientes (Kaulicke, 1997). Este tipo de relación es elemental para el funcionamiento de la sociedad y de su entorno, siendo la función interactiva dependiente de un complejo aparato ritual que implica a toda la sociedad. Esto se entiende como la necesidad de renovar el culto a los muertos constantemente, siendo un vehículo primordial para la vida social, determinada por su memoria y un concepto de historia propia. Para Kaulicke (1997), este sistema es representado mediante lo material, por medio de la disposición de estructuras y lugares específicos y un conjunto de objetos simbólicos. Según Porras (2014) y Pease (2010), los cronistas tempranos señalan una función social de los bultos, momias y *mallquis*, constitu-

yéndose un proceso ordenadamente consecuente con una interrelación con lo sagrado. El culto a la muerte en los incas se reconoció en la población indígena gracias a su similitud con los rasgos mortuorios andinos en sus localidades (Millones, 2010).

El contexto funerario es donde el hombre es el protagonista, siendo a la vez objeto y sujeto, porque “implica un conjunto de objetos interrelacionados que fueron depositados al mismo tiempo dentro de un espacio físico delimitado, se refiere como contexto sellado a la colocación simultánea que no está interferida posteriormente por intrusiones o alteraciones de tipo cultural” (Kaulicke, 1997, p.24). En ese sentido, el término funerario implica “la función, lo cual significa que este contexto debería contener uno o varios individuos, sus restos o su reemplazo material, donde refleja intencionalidad, incluyendo casos como sacrificios, entierros parciales o restos de actividades antropófagas siempre y cuando estos restos reciban un entierro formal” (Kaulicke, 1997; p.24). Todo ello está conformado por tres elementos básicos: estructura, individuo y objetos asociados.

La muerte inca era la etapa de transición secundada por un espacio sagrado de coexistencia entre el tiempo y espacio vital (Ramos, 2010; Hernández, 2012). Para la nobleza en particular, más que el inicio del camino hacia el más allá, la muerte era concebida como el proceso de conversión del Inca muerto en deidad, constituyéndose en una transición más que un fin o término de trayecto vital. Desde el siglo XVI, la muerte desempeñaba un papel fundamental en la sociedad inca, por eso los españoles reconocieron esta similitud con su imaginario colectivo, siendo la muerte igualmente omnipresente y poderosa, por ello su interés por combatirla (Duviols, 1977; Ramos, 2010). Como en el caso andino general, existió un vínculo entre la arquitectura ritual y los contextos funerarios, constituyendo una línea originaria del Arcaico Medio hasta la conquista. Según Kaulicke (1997), dicha ciclicidad de las construcciones se asociaba a conceptos de muerte y regeneración reservados a miembros muertos de la misma sociedad y a su vez reflejaba conceptos de temporalidad.

Ossio (2019) refiere que los cuerpos de los incas cumplieron un rol de *axis mundi*, gracias a su intermediación con los dioses y ancestros, siendo el punto central entre el Cuzco y el inca como centro de todo. Por otro lado, durante los rituales se perciben cambios que socializan el papel del Inca, como el corte de pelo y la perforación de los lóbulos, adquiriendo nuevas identidades (Alonso, 1989). Realizaba visitas, junto a la utilización de prendas locales y la veneración de su persona, se realizaban cultos a sus *alter egos*, reflejando una multiplicidad de cuerpos sustitutos en vida y una ubicuidad en su mundo o cosmos (Kaulicke, 1997; 2014). Se entiende como un arquitecto y renovador del culto, siendo el creador de su propia memoria y de sus antepasados.

Kaulicke (2014) agrega que la momia inca tenía una vida social muy activa, representando al muerto como ancestro. Los cuerpos disecados fueron denominados *mallqui*, refiriéndose a la planta tierna o árbol frutal. Una *huanca*, paralelamente, era un monolito alargado en forma de falo, concebido como doble mineral del *mallqui*, reflejando relaciones de parentesco, jerarquía de poder y prestigio humano. Cumplía la función de fertilizar el cadáver humano y convertirlo en semilla, desarrollando un rol de unificador y mediador entre los tres mundos, fertilizando el mundo de abajo, protegiendo el de los vivos y captando los elementos necesarios para la vida desde arriba.

#### **2.1.4. Conquista del Tahuantinsuyu**

Los Andes o el espacio andino es el contexto geográfico donde se desarrolló el Tahuantinsuyu. Está caracterizado por la Cordillera de los Andes a partir de su dinamismo climático, su riqueza natural en su flora y fauna, y en su variabilidad geomorfológica (Pease, 1992). Para su mejor estudio, se le divide en tres secciones: Andes del norte, Andes centrales y Andes del sur, siendo las dos primeras las que nos atañen a partir de los dos focos zonales de análisis: Quito y Cuzco. Franklin Pease (1992) sostiene que Quito se encuentra en la zona de

páramo andino mientras que Cuzco, en los valles interandinos o quechua.

El Tahuantinsuyu era el modelo de gobierno inca fundamentado en la jurisdicción política de la nobleza inca que estaba conformado por cuatro *suyos*, Chinchaysuyu, Collasuyu, Antisuyu y Contisuyu (Pease, 1992). Este tipo de orden político fue instaurado por Pachacutec a mediados del siglo XV y desestructurado simbólicamente desde la muerte de Huayna Capac, el posterior proceso de sucesión mediante el enfrentamiento entre la elite quiteña inca y la nobleza cusqueña, la llegada de los españoles y el proceso de conquista, cuyas implicancias se desarrollaron durante la primera mitad del siglo XVI. Siguiendo el postulado de Rostworowski (1988), este concepto es más próximo a lo que se define como Estado, distando de los planteamientos historiográficos sobre la denominación de Imperio por ser parte de una hermenéutica Occidental y no poseer los aspectos suficientes para dicho paralelismo. La organización política de la etnia inca estuvo basada en un modelo estatal de gobierno amparado en la reciprocidad y redistribución bajo parámetros altamente rituales que coexistían en un proceso veloz de expansión cultural desde la zona central andina hacia sus extremos, en orientación vertical mayormente (Murra, 1975).

En dicho contexto ocurrió la muerte de Huayna Capac, específicamente en 1527, año cuya probabilidad histórica es fiable según la documentación colonial (Rowe, 1978), junto al inicio de la invasión española a los Andes. A mediados de la segunda década del siglo XVI, se gestó el proceso de sucesión inca cuyo enfrentamiento entre dos espacios sagrados ya mencionados determinó el impacto social de una invasión prolongada que tuvo como término, desde una óptica determinada por el culto a las momias incas, como señala Hampe (1982) y Ziemendorff (2018), el año de 1559, cuando fueron enviadas algunas momias incas a Lima, incluido el cuerpo de Huayna Capac, destruyendo el culto y la legitimidad de la autoridad de la nobleza inca. Dicho de otro modo, como señala Wachtel (1976), el periodo de la primera mitad del siglo XVI se comprende por un proceso de desestructuración política de la autoridad

de la nobleza inca a partir de las problemáticas internas producto de la muerte de Huayna Capac y con la intromisión del interés de la empresa de conquista.

Conceptualmente se define como Conquista al proceso histórico que inició con el arribo de los españoles a San Mateo, llegando a la isla Puna (actualmente Guayaquil, Ecuador), llegando en 1532 a Cajamarca, bajo la dirección de Francisco Pizarro (Varón, 1996), continuando con la fundación española de ciudades como las de Quito y Cuzco en 1534 y Lima en 1535, posteriormente, las guerras civiles estuvieron inmersas en el proceso de invasión que culminaría con el establecimiento del sistema de gobierno del Virreinato, el mismo que tuvo su forjamiento con el virrey Toledo en 1569. Además, la conquista del Tahuantinsuyu se entiende como un hecho simbólico que estuvo relacionado con objetos políticos alcanzados, siendo el punto de quiebre la captura de Atahualpa y posterior ejecución en 1533, y cuatro décadas más adelante, la ejecución de Tupac Amaru I, siendo patrones sujetos a aspectos religiosos propios, como señala Ramos (2010), de un proceso de conversión y dominio bajo el control de las prácticas mortuorias locales. Más allá de los debates historiográficos provenientes de corrientes político-culturales polarizadas, el concepto de conquista es útil para plantearse diversos cuestionamientos sobre dicho contexto a partir de la historia inca o del Tahuantinsuyu.

### III. MÉTODO

#### 3.1. Tipo de investigación

Es una investigación histórica, descriptiva-argumentativa que se sustenta en el procesamiento de fuentes obtenidas del Archivo Arzobispal de Lima, del Archivo General de la Nación, Biblioteca del Instituto Francés de Estudios Andinos, Biblioteca del Centro Bartolomé de las Casas y de la Biblioteca Nacional del Perú; que se contrasta a partir del marco teórico y los antecedentes. La descripción y desarrollo de los resultados han sido llevados a cabo a partir de la información extraída de las fuentes históricas en contraste con otras fuentes, destacando el enfoque interdisciplinario propio de los estudios andinos en general.

#### 3.2. Ámbito temporal y espacial

El ámbito temporal de la presente investigación abarca la primera mitad del siglo XVI, desde fines de 1527, año cuando muere Huayna Capac (Rowe, 1978)<sup>6</sup>, hasta 1560, cuando fue enviado su cuerpo a Lima, en el Hospital Real de San Andrés (Ondegardo, 2012). En dicho periodo se logró la máxima expansión territorial del Tahuantinsuyu mediante el establecimiento de un espacio sagrado de control social en Quito y el debilitamiento del gobierno inca luego de la muerte de Huayna Capac, además, se gestó el proceso de conquista española del Tahuantinsuyu y el forjamiento del proceso de transición a la sociedad andina colonial temprana.

El ámbito espacial es los Andes, espacio geográfico donde se desarrolló el Tahuantinsuyu y los hechos históricos que nos atañen. Se ha tenido especial énfasis a los focos

---

<sup>6</sup> Según Rowe (1978), las fuentes coloniales sostienen dos fechas aproximadas: la recogida por el secretario de Pizarro, Francisco de Xerez (1891), entre 1524-1525, siendo una visión atahualpista del hecho, y la sostenida por Antonio de Herrera (1601), señalando los años de 1527-1528, recogiendo la postura huascarista, siendo la última con mayor probabilidad histórica según el historiador norteamericano y mediante la revisión de fuentes coloniales se ha llegado a la conclusión que es muy probable que haya sido el deceso a fines de 1527.



espaciales de Cuzco y Quito, espacios de control social inca mediante la activa participación de la nobleza cuzqueña y la elite quiteña, siendo el contexto espacial del gobierno de Huayna Capac y posterior proceso de sucesión entre Atahualpa y Huascar cuyo enfrentamiento fue a la par con la Conquista española. Por otro lado, Lima también es considerado como un espacio importante, como última morada del cuerpo de Huayna Capac y centro de la autoridad colonial. Dichos espacios sagrados fundamentaron la autoridad inca en la zona norte y central del Tahuantinsuyu y fueron parte del establecimiento de los mecanismos de poder colonial durante la primera mitad del siglo XVI.

### **3.3. Variables**

#### ***3.3.1. Dimensión de la variable 1***

- Conquista del Tahuantinsuyu. Andes, 1527-1560

#### ***3.3.2. Dimensión de la variable 2***

- Inca difunto: Huayna Capac

#### ***3.3.3. Dimensión de la variable 3***

- Orden sagrado

#### ***3.3.4. Dimensión de las variables***

##### **3.3.4.1. Dimensión 1: Conquista del Tahuantinsuyu. Andes, 1527-1560**

- Los Andes en el siglo XVI
  - Estructura y descripción etnohistórica
  - Espacios sagrados incas: Cuzco y Quito-Tumibamba
- Últimos años del gobierno de Huayna Capac
  - Expansión y represión
  - Sucesión y división del Tahuantinsuyu
- Conquista: desestructuración y conversión

- Conquista, guerras y resistencia
- Iglesia y conversión
- Instauración del Virreinato

#### **3.3.4.2. Dimensión 2: Inca difunto: Huayna Capac**

- Muerte de Huayna Capac
  - Epidemia y envenenamiento
  - Ritual de *Purucaya*: Quito y Cuzco
- Culto *post mortem*
  - Cuzco
  - Vilcabamba
  - Valle de Yucay
- Extirpación del culto
  - Hospital Real de San Andrés

#### **3.3.4.3. Dimensión 3: Orden sagrado**

- Nobleza inca
  - Tumbamba ayllu
  - Tierras del inca
  - Reciprocidad y servicio
- Sistema ritual
  - Estructura funeraria
  - Inca difunto
  - Ciclo ritual
- Orden sagrado
  - Muerte inca
  - Tiempo y espacio

### **3.4. Instrumentos**

Para la realización de la presente investigación se consultó bibliografía, hemerografía y documentos en formatos físico y digital. Se revisó información existente en la Biblioteca Nacional del Perú y en las bibliotecas del Instituto Francés de Estudios Andinos, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad San Antonio de Abad del Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas y Facultad de Humanidades de la Universidad Villarreal; como también información digital existente en Glosas Croniquenses. Se consultó la documentación física existente en el Archivo Arzobispal de Lima, Archivo Regional del Cuzco y Biblioteca Nacional del Perú, y la documentación en formato digital en UNESCO, PARES, Archive, Biblioteca Virtual Cervantes, Biblioteca Digital Hispánica y Proyecto Estudios Indianos.

Para el correcto desarrollo de la investigación, se dio uso de las herramientas técnicas necesarias como laptop, cámara fotográfica, tablet y un celular android. Se redactó en formato WORD y se usó la recolección de datos mediante el uso de fichas de resumen, citas y bibliográficas. Finalmente, se tuvo en cuenta la organización de los avances en una carpeta digital guardada en la laptop de trabajo.

### **3.5. Procedimientos**

Se realizó un detallado trabajo de investigación historiográfica con un enfoque interdisciplinario en los espacios académicos mencionados, de manera presencial como a su vez virtual.

En ese sentido, se procedió a analizar las fuentes documentales, monumentales y orales de la época, tanto impresas como digitales, que son base argumentativa válida de los resultados alcanzados. Además, se puso énfasis el análisis y contraste del contenido frente a la revisión de fuentes de disciplinas afines a la histórica dado el tema de investigación desarrollado.

Finalmente, se llevó a cabo la interrelación de la información recopilada y procesada con la finalidad de consolidar la base de datos respectiva y llegar a los resultados planteados.

### **3.6. Análisis de datos**

La información recopilada fue sometida a análisis heurísticos que validaron la veracidad de esta. En esta parte, la datación y contextualización del testimonio son de vital importancia en la identificación de su valor histórico.

Luego, la información validada mediante análisis heurísticos, fue sometida a análisis hermenéuticos que permitieron la correcta interpretación histórica.

Finalmente, la información resultante del análisis heurístico y hermenéutico, fue sometida a triangulación con la información historiográfica, a fin de consolidar líneas de investigación que han sido consistentemente sustentadas.

## IV. RESULTADOS

### 4.1. El Tahuantinsuyu y la Conquista española, 1527-1560

#### 4.1.1. *Los Andes de la primera mitad del siglo XVI: descripción del espacio*

El contexto espacial de la presente investigación está delimitado en dos focos geográficos incas ubicados en los extremos norte y sur de la región del Chinchaysuyu. Pedro Pizarro (2013), uno de los cronistas trascendentales de la etapa inicial de la conquista, señala que las provincias del Tahuantinsuyu “tenía el Inga repartidas en cuatro partes. La una y más principal y de más gente y mejor temple llamaban Chinchaysuyu<sup>7</sup>, desde el Cuzco hasta Quito, que hay casi cuatrocientas leguas” (p.196). Los espacios geográficos que contextualizan nuestro estudio son Quito y Tumbabamba, en la zona norte del Chinchaysuyu; y el Cuzco, en la zona sur del mismo y central del Tahuantinsuyu.

Estas provincias incas —como se las denomina en las fuentes coloniales— junto al Cuzco como centro del Estado, forjaron su delimitación a partir del gobierno de Huayna Capac, quien fortaleció el control de la región sumando a la capacidad política y administrativa del Cuzco, la consolidación del establecimiento de Quito y Tumbabamba como eje de control en la zona norte del Chinchaysuyu (P. Pizarro, 2013; Betanzos, 2015; Guaman Poma, 2015). Sin embargo, a partir de lo señalado por estudios etnohistóricos (Murra, 1975; Pease, 2007), dichos espacios forman parte de los Andes, un sistema geográfico amparado en la variabilidad geológica y climatológica que son factores fundamentales condicionantes del desarrollo inca a partir de los mecanismos económicos de subsistencia que emplearon para enfrentarlos.

La etnohistoriadora Liliana Regalado (1996) plantea que los Andes guardan una

---

<sup>7</sup> Pedro Pizarro agrega que “ponían el nombre a esta provincia [suyu] por el pueblo de Chinchá, porque decía Atualpa, cuando le preguntó el Marqués que cómo traía en andas al señor de Chinchá, y todos los demás señores del reino aparecían delante de él con carga y descalzos, dijo que este señor de Chinchá antiguamente era el mayor señor de los Llanos, que echaba solo de su pueblo cien mil balsas a la mar, y que era muy su amigo, y por esta grandeza de este Chinchá pusieron nombre de Chinchaysuyu” (2013, p.196).

estrecha relación con lo sagrado desde la etapa prehispánica hasta el dominio inca, teniendo como variante pos conquista la instauración de mecanismos de control occidentales. Siguiendo dicha premisa, es importante tener en cuenta que dicho territorio es denominado como espacio andino a partir del influenciamiento de la cadena montañosa que alberga y las regiones que se interrelacionan a partir de su impacto geográfico.

La cordillera es la vértebra del territorio y referente de los desarrollos sociales y manifestaciones culturales acaecidos en éste, junto a la “andinidad” que engloba generalmente al espacio, pueblos y desarrollos históricos relacionados a todos los ambientes vinculados entre sí. Comprender lo andino se vincula con el concepto de “racionalidad andina”, constituyendo la existencia de una cosmovisión propia con cierta lógica —fenómenos vinculados a la actividad económica y relaciones sociales— que se basaban en su integración con el espacio y establecían sus relaciones sociales (Regalado, 1996). En este sentido, los Andes albergan los dos espacios geográficos donde se contextualizan los hechos históricos que se estudia, siendo necesario el análisis preliminar de sus caracteres más importantes para comprender aspectos medulares de la etapa de transición desde fines del siglo XV hasta las primeras décadas del siglo XVI.

El enfoque descriptivo del contexto planteado se da a partir de una mirada geográfica y etnohistórica deductiva desde el espacio andino hasta las regiones del Chinchaysuyo, a partir de la revisión de documentación colonial temprana y los avances en los estudios multidisciplinarios sobre los Andes. Al respecto, resaltan la información de *las relaciones*<sup>8</sup>, que son una fuente uniforme basada en la estructura de interrogatorios puntuales sobre aspectos

---

<sup>8</sup> Las *Relaciones Geográficas de Indias* son un conjunto de documentos elaborados mediante una labor estadística metódica y unificada, y de recopilación de información histórica, geográfica y administrativa, que llevada a cabo durante el gobierno de Felipe II a fines del siglo XVI. Están basadas en la elaboración de un interrogatorio por parte del gobierno español fijado entre 1569 y 1579, cuyas preguntas eran enviadas a cada localía, las cuales giraban en torno a cuestiones sobre las poblaciones, localización, características geográficas, asuntos históricos, económicos, sociales, culturales y religiosos. Ver: Jimenez de la Espada, Marcos (1965).

relacionados a la ciudad o región, población local y manifestaciones socioculturales, que son del interés de este subcapítulo.

**4.1.1.1. Estructura geológica y segmentación.** La cordillera de los Andes se encuentra en el entorno geográfico sudamericano occidental y está constituida por un conjunto de cadenas montañosas que se encuentran desde los 11 N° en la Sierra Nevada en el norte de Colombia hasta los 55° S en el sur de Argentina y cubren una extensión próxima a los 8000km (Cuesta, 2012). Dicha geografía se originó producto de la orogénesis o subducción de la placa oceánica de Nazca bajo la placa Sudamericana ocurrida durante el último ciclo orogénico del Mesozoico, hace 25 millones de años. En tal medida, Argollo (2006) señala que los Andes son un tipo de orógeno no colisional que muestra un fenómeno de subducción que originó un patrón de movimiento tectónico junto a un proceso de magmatismo.

Una de sus características geológicas más importantes es la variabilidad de la naturaleza topográfica. Esta varía desde extensas tierras bajas situadas a 200m, en la parte este, hasta culminar en la cordillera, con alturas superiores a 6000m y la costa pacífica en el borde oeste de Sudamérica, constituyéndose como una de las mayores extensiones montañosas en el mundo. Dichos atributos permiten que el continente abarque muchos tipos de clima, desde tropical, subtropical húmedo y seco, hasta subpolar y glacial de gran altitud (Argollo, 2006). La disposición de la tierra, tipos de suelo y la vegetación natural, son controladas por la estructura y composición geológica, topográfica y climática de los Andes. Al respecto, Cuesta (2012) enfatiza que la variabilidad de temperatura en la zona norte y central de la cordillera depende principalmente de dos aspectos: el gradiente altitudinal y la humedad del aire, ambos determinados por el clima local.

Luego de la evolución meso-cenozoica, se evidenció un proceso de segmentación de la cordillera. A partir de sus características morfológicas, el geólogo Augusto Gansser (1976) divide su estructura en tres sectores: Andes septentrionales, del norte o Andes colombiano-

venezolanos (caribeños); Andes centrales o Andes chileno-peruanos y Andes del sur o de la Patagonia. Para el propósito de esta investigación, se ha tenido en consideración el estudio de dichos segmentos<sup>9</sup> correspondientes a los focos geográficos del norte y sur del Chinchaysuyu, respectivamente, los cuales serán analizados más adelante.

Los *Andes septentrionales* se desarrollan desde el extremo norte del golfo de Guayaquil, abarcando los Andes venezolanos, colombianos y ecuatorianos. Este segmento es el resultado de la interacción entre las placas tectónicas Nazca, Caribe y Sudamérica y elementos litosféricos discretos como el Bloque Panamá-Choco y el Bloque Norandino que constituyen sendas placas menores llamadas placa de Panamá y placa de los Andes del norte. La zona central de la cordillera colombiana se encuentra cubierta por rocas volcánicas, mientras que la zona culminante hasta el sur de Ecuador, donde se ubican Quito y Tumbamba, posee la presencia de volcanes andesíticos, dando lugar a una serie de cuencas y bloques tectónicos.

En dicha segmentación, el páramo es el ecosistema preponderante cuya extensión consta desde Venezuela hasta el norte del Perú (6°S, depresión de Huancabamba), configurándose como islas confinadas a las cumbres de volcanes y montañas, representando un archipiélago continental rodeado generalmente de bosques montanos. Como plantea Cuesta (2012), se caracteriza por condiciones de alta humedad relativa generalmente y patrones de cambios estacionales altamente estables de temperatura, a pesar de su proximidad a la línea ecuatorial, donde la radiación solar diaria es casi constante a lo largo del año. En esta segmentación de la cordillera se ubica el espacio sagrado de Quito, como parte de la zona norte del Chinchaysuyu, territorio del dominio inca.

Por otro lado, los *Andes centrales* se desarrollan entre el golfo de Guayaquil y el golfo de Penas (46° 30'), Chile, donde se encuentran los Andes peruanos, bolivianos y gran parte de

---

<sup>9</sup> En base a una perspectiva orientada a la delimitación regional por su diversidad biológica a escala global, a los Andes del norte y centrales, también se les conoce como Andes tropicales (Cuesta, 2012).



los argentino-chilenos. Esta zona es bordeada por la placa de Nazca que resulta subdividida por la dorsal de Nazca, y las cordilleras Occidental y Oriental bordean las mesetas del Altiplano y Puna. La conforman tres segmentos: Perú central, Altiplano-puna —donde se encuentra el Cuzco— y las sierras pampeanas. Como señala Argollo (2006), esta segmentación comienza con una cordillera costera de paleozoico metamórfico, altamente comprimido y, probablemente, rocas más antiguas con un golpe anormal del noroeste, estando transgresadas por rocas volcánicas y tectónicas en bloque, generando una fuerte actividad sísmica.

La puna corresponde a los ecosistemas altoandinos del centro del Perú y Bolivia hasta el límite de los Andes centrales en el noroeste de la Argentina, donde predominan los bioclimas pluviestacionales húmedos a subhúmedos. Para Cuesta (2012), dicho sector tiene una estacionalidad mucho más marcada, claramente sectorizada entre el régimen de humedad dominante, donde la cadena montañosa alcanza una elevación promedio de 3500 a 4000m, determinando la barrera de climas entre ambas cordilleras (Occidental y Oriental). Estas características climatológicas van a formar parte de la sistematización del dominio inca sobre dicho espacio, el mismo, que alberga el punto central, como lo fue el Cuzco para el Tahuantinsuyu.

Según las fuentes lingüísticas coloniales, el topónimo de los Andes deriva del vocablo quechua *Anti* (González Holguín, 1608; Valera, 2018, p.80), conformando una zona montañosa que está directamente relacionada con los Antis, pobladores de las alturas (Calvo, 2007). Es el contexto de diversas sociedades que se han desarrollado a partir de un mecanismo de control del factor ecológico local, producto de la percepción adquirida por los múltiples ambientes naturales o ecosistemas cuyo desenlace fue la combinación dinámica de un macrosistema económico basado en el territorio de los Andes (Murra, 1975). Dicha característica se basa en la relación entre etnias y macroetnias andinas cuyo intercambio de productos constituía una red constante de tensiones, conflictos y consensos fundamentada en su propia variabilidad étnica donde la geografía andina, específicamente los factores climatológicos, altitud, multiplicidad

de recursos y geografía accidentada, influenciaron dicho modo de supervivencia (Murúa, 2001, lib.III, cap.III, pp.453-459).

Esta funcionalidad económica estuvo directamente relacionada con el papel ejercido por los incas a partir de la movilización de la población en zonas estratégicas (Pease, 2007) con la necesidad, entre otras funciones, de mantener el control de un máximo de pisos ecológicos, como lo ha probado el antropólogo John Murra en sus estudios etnohistóricos (1975)<sup>10</sup>. Un aspecto a tener en cuenta fue el papel de los *mitimaes*<sup>11</sup>, quienes eran “gente traspuesta de su natural, para que allí, do heran puestos residiesen para sienpre ellos y sus diçindientes” (Betanzos, 2015[1552], p.305). Cumplían la función de mantener el control de los espacios donde eran reubicados con una finalidad político-económica, reconocidos por la historiografía como un grupo social importante (Urbano, 2007). Como veremos más adelante con el caso específico de los mitimaes Cañari del valle de Yucay, dicha clase social estuvo inmersa en diversas manifestaciones estratégicas velando por la perduración del culto al inca Huayna Capac y la potestad del territorio adscrito al ancestro.

**4.1.1.2. Contexto geográfico inca.** Las fuentes coloniales relacionadas a las prácticas mágico religiosas en los Andes, tales como las causas de hechicerías e idolatrías del Arzobispado de Lima de los siglos XVII-XVIII<sup>12</sup>, el manuscrito de Huarochirí (1966) o lo narrado por Joseph de Arriaga (1968), junto a la información descrita por cronistas como Cobo (1964[1563]),

---

<sup>10</sup> John Murra realizó diversos estudios pioneros sobre los Andes con un enfoque interdisciplinario a partir de la antropología norteamericana y la revisión de fuentes documentales coloniales de los siglos XVI y XVII. Su tesis sobre los “archipiélagos verticales” fundamenta la importancia de la relación ecológica y económica de los Andes para las sociedades prehispánicas, subrayando el control político ejercido por los incas, como así es señalado en la visita de Iñigo Ortiz (1967) a partir de los testimonios de los *mitmaq* de Huánuco. Ver: Murra (1967).

<sup>11</sup> Los *mitimaes* son reconocidos como un grupo social que formaba parte de la capacidad de poder del inca en el Tahuantinsuyo (Pease, 2007). Los primeros diccionarios quechua señalan lo siguiente: *mithma* o *mithima*: “forastero o extranjero que está de asiento” (Santo Tomás, 1560); *mitmac*: “advenedizo, avecindado en algun lugar” (González Holguín, 1608; Valera, 2018, p. 147). Por otro lado, para el lingüista Julio Calvo (2007), los *mitima* “eran colonizadores de un terreno recién conquistado, a los que el imperio [el inca] concedía tierras para que las explotaran y al tiempo vigilaran las fronteras” (p. 243), mientras que añade la existencia de una oposición entre *mitma* “extranjero, emigrante” y *llaqtayuq* “nativo” (íbid.).

<sup>12</sup> Serie documental *Visitas de hechicerías e idolatrías* del Archivo Arzobispal de Lima (AAL), 1604-1850.

Albornoz (1984), Cieza (2005[1553]), Molina (2010[1572]), Ondegardo (2012[1560]), Betanzos (2015[1552]) y Segovia (2019[1552-58]), prueban la coexistencia de deidades locales con los dioses del Tahuantinsuyu como un mecanismo de dominio inca amparado en la religiosidad *per se* de las sociedades andinas en general. Santillana (2012) plantea que el espacio geográfico andino guarda relación con lo sagrado a partir de la consideración divina de picos nevados, montañas, quebradas, lagos, ríos, y demás elementos geológicos que son reconocidos como *huacas* o elementos de culto sagrado. Eran base de subsistencia de la población andina en la cotidianidad misma de las sociedades locales, siendo a su vez la matriz cultural del poder inca en la región.

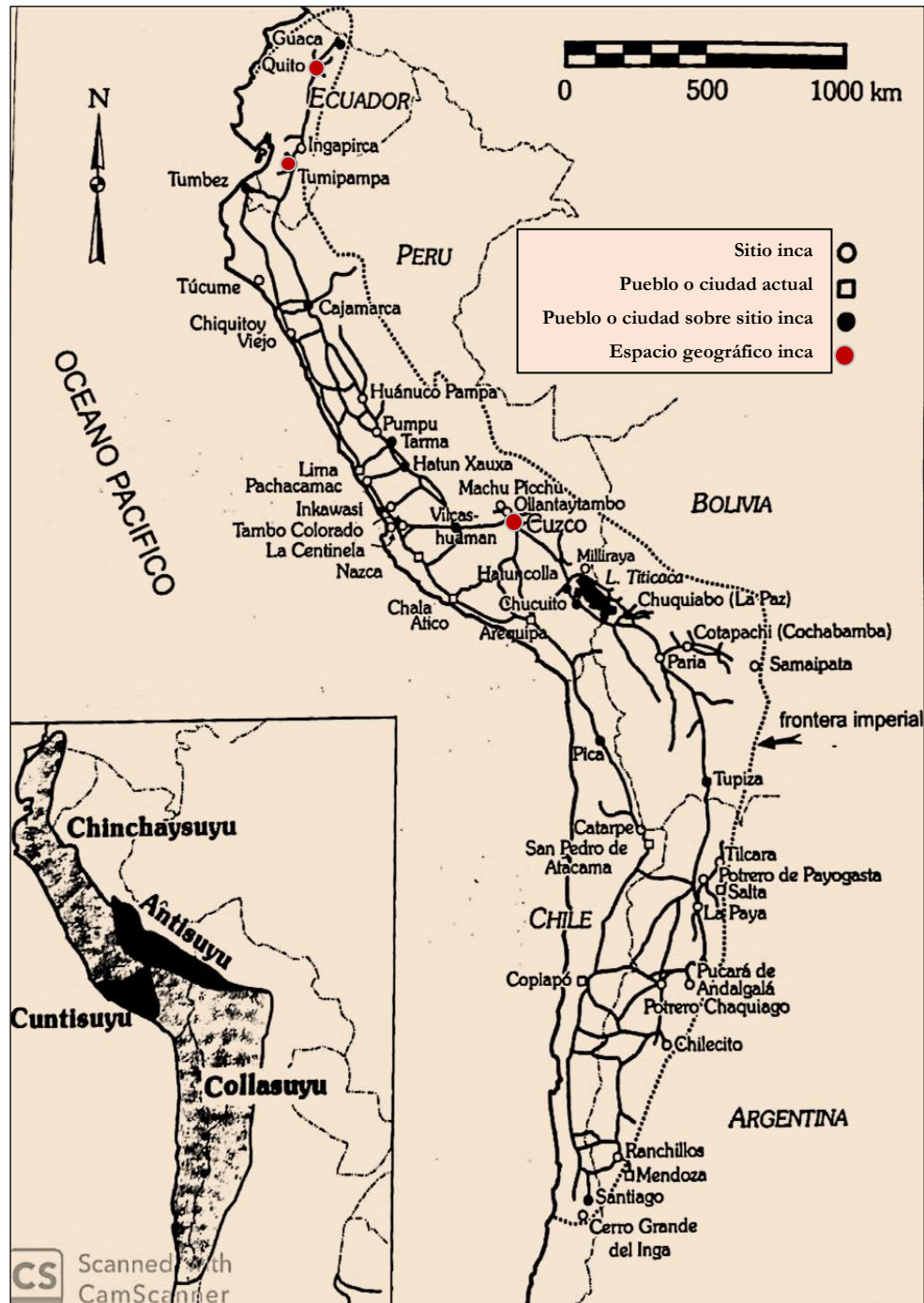
Los Andes como espacio posee un carácter jerarquizado amparado en el sistema dual, donde los mundos *Rurin* y *Hanan* establecen el equilibrio sagrado de dicha sistematización (Murúa, 2001[1616]). Según Regalado (1996), la duplicación o repetición de ese mismo criterio determina la existencia de una cuatripartición con el Cuzco como centro de equilibrio y elemento básico de una división ritual. Al respecto, durante el ritual de la *Capacocha* —el mismo que será analizado más adelante— “el Ynga llamaba a los sacerdotes de las provincias y hacía partir los dichos sacrificios en cuatro partes para los cuatro suyos: Collasuyo, Chinchaysuyo, Antisuyo, Contisuyo, que son las cuatro partidas en que está dividida esta tierra” (Molina, 2010[1572], p.89). Esto evidencia la tetrapartición andina como sistema de control espacial inca.

Junto a lo señalado anteriormente, cronistas como Murúa (2005[1616]), Pedro Pizarro (2013[1574]) y Garcilaso (2016[1609]), hacen referencia del Tahuantinsuyu como el territorio que comprende los cuatro *suyos*, “las cuatro partes del mundo”, siendo un espacio sagrado donde cohabita la población andina bajo un aparato de control, dentro del cual dicho mecanismo se sustenta en un orden sagrado, siendo parte de la relación población-divinidades en gran

medida (Regalado, 1996), el cual se verá evidenciado como espacio sacro dentro de la sistematización del culto a los incas difuntos.

**Figura 1**

*Mapa del Tahuantinsuyu con los focos geográficos incas*



*Nota.* Bauer, Brian (2018). *Cuzco Antiguo*. Segunda ed. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, p.15.

El contexto de la presente investigación, como se puede en la Figura 1, engloba la zona norte del Chinchaysuyu, donde se ubican los espacios sagrados de Quito y Tumbamba, sirviendo este último como punto medular de control político inca en la zona norte, y el centro del Tahuantinsuyu en el Cuzco, puntualmente. Prueba de la importancia de estos espacios, consta diversa información procedente de las fuentes coloniales andinas, una de las cuales es la relación de Pedro de Carbajal, quien en 1586 interrogó a los curacas ancianos de la provincia de Vilcas Huaman, uno de los centros administrativos cruciales del Tahuantinsuyu y punto central entre Cuzco y Lima según los recientes estudios (Santillana, 2012), éstos dijeron que

Después quel Inga Topa Inga Yupangui conquistó estos reinos y allanó la tierra, fundó en este asiento de Vilcas Guaman ciudad y frontera con treinta mill indios de guarnición, y comenzó, después de fundada la ciudad, a hacer fuertes y edificios en ella, los cuales de presente parecen alguna parte dellos y sus cimientos, que toda era de cantería labrada; y que para el dicho efecto mandaba traer piedras de Quito y del Cuzco, y de otras partes, para mostar su valos y grandeza. (Carabajal, 1965, t.I, p.218)

Este espacio es donde se levantó el templo Tambo de Vilcas, donde había el sol de oro labrado, una luna grande de plata y sus dioses. Esto refleja la trascendencia de lo sagrado de dichos espacios a partir de la utilización de la piedra como elemento ritual propio de la cosmovisión inca, siendo parte de un sistema sacro de control social inca.

**A. Cuzco.** Fray Martín de Murúa (2001[1616]) señala que la ciudad del Cuzco, ubicada en el valle de Urubamba, entre los ríos Saphy y Tullumayu, “está asentada diez y siete grados más allá de la línea equinoccial, en la sierra, y en el medio y corazón de todo el Perú, en un lugar algo hondo y frío, donde los inviernos son las lluvias continuas y a veces grandísimas” (lib. III, cap. X, p.487). Diversos testimonios de los primeros años de la conquista (Pedro Sancho, 1962[1533]; Hernando Pizarro, 1969[1533]; Diego de Trujillo, 1970[1571]; Cristóbal de

Mena, 2014[1534]; Pedro Pizarro, 2013[1574]; Bartolomé de Segovia, 2019[1552-58]) refieren que el centro del poder del Tahuantinsuyu era la ciudad del Cuzco, siendo el punto medular para los intereses de Pizarro y compañía en favor del dominio español sobre la autoridad inca durante la primera mitad del siglo XVI.

A mediados del siglo XVII, Felipe IV ordenó al clero americano recoger información sobre sus iglesias y su desarrollo en sus respectivas ciudades. El obispo del Cuzco, Juan Alonso de Ocón, encargó dicha tarea al deán de la catedral, el clérigo Vasco de Contreras y Valverde (1982[1649]), quien en 1649 redactó una relación sobre el Cuzco del siglo XVI. Entre lo narrado, refiere que la ciudad “está fundada en un valle que tendrá dos leguas de longitud y de latitud, poco más o menos de media. Su asiento es arrimado a las vertientes de unas sierras por las partes que miran al norte, este y oeste. La del sur es llana hasta una angostura que sirve de puerta o tránsito de este valle al de Oropesa. Aunque el temple es varío y frío, no con demasía, regularmente es sano” (pp.3-4).

Además, una descripción anónima (1965) de mediados del siglo XVI refiere que “tiene muy ricos valles especiales, así el de Yucay, 4 leguas de allí, donde hay muy ricas casas y huertas y heredades de vecinos del Cuzco y muchas arboledas y un río. En este valle era la recámara del inga y su recreación, porque es el temple más apacible y no tan frío como el del Cuzco. Diéronse en él solares a todos los vecinos del Cuzco” (t.II, pp.50-51). Como veremos más adelante, el valle de Yucay fue importante durante la primera mitad del siglo XVI a partir del estrecho vínculo con la elite cuzqueña, además de haber constituido “las tierras del inca Huayna Capac”, según la documentación colonial revisada. Se ubica en las vertientes del valle de Jaquijaguana, “es un aranjuez hermosísimo, donde se dan flores todo el año. Las huertas, jardines y amenidades con la variedad de rutas que produce, le hacen vistoso y priscoso[prestoso]” (Contreras y Valverde, 1982[1649], p.6). Su productividad es reconocida a partir de los intercambios comerciales de sus productos a Occidente, infiriéndose la riqueza

de dichas tierras y su preponderancia para la población local, inclusive, a mediados del siglo XVII.

La fundación inca de la ciudad se dio con Manco Capac según los mitos recogidos (Betanzos, 2015[1552]; Garcilaso, 2016[1609]), mientras que luego de su fundación del 23 de marzo de 1534 por Francisco Pizarro, los españoles la nombraron como la ciudad de “Santiago del Cuzco” (Guaman Poma, 2015[1615], t.III, p.476)<sup>13</sup>. El Cuzco, como capital del Tahuantinsuyu, extendió su traza urbana tetrapartita por sus espacios administrativos mediante el sistema de *ceques* como medio sagrado de cohesión social (Zuidema, 1995), teniendo a su vez, una arquitectura paisajista (Paredes, 1999). Como ha sido planteado por la heurística e historiografía respectiva, el espacio sagrado medular del control político inca fue la ciudad del Cuzco, siendo el valle de Urubamba el espacio de desarrollo de dicha sociedad. Esta relación de la ciudad con lo sagrado la vemos impregnada en la utilización del espacio central y su entorno, siendo materia de análisis más adelante.

Durante el proceso de negociación entre Atahualpa y Francisco Pizarro para que el inca logre su libertad, éste le menciona que “enviase tres cristianos<sup>14</sup> al Cuzco, que estos traerían mucho oro, que desgarnecerían ciertas casas que estaban chapadas con oro. En todas aquellas casas del pueblo dicen que había tanto oro que era cosa de maravilla” (Mena, 2014[1534], pp.44-46). Los aposentos o casas de los incas eran las construcciones más importantes que se encontraban en el perímetro y/o próximas a la plaza de Haucaypata, el punto central del Cuzco inca (ver Figura 2, núm.13). Bauer (2018) señala que cerca del centro se encontraba una piedra parada llamada *ushnu*, cuya finalidad radicaba en el carácter sagrado del espacio y la ejecución

---

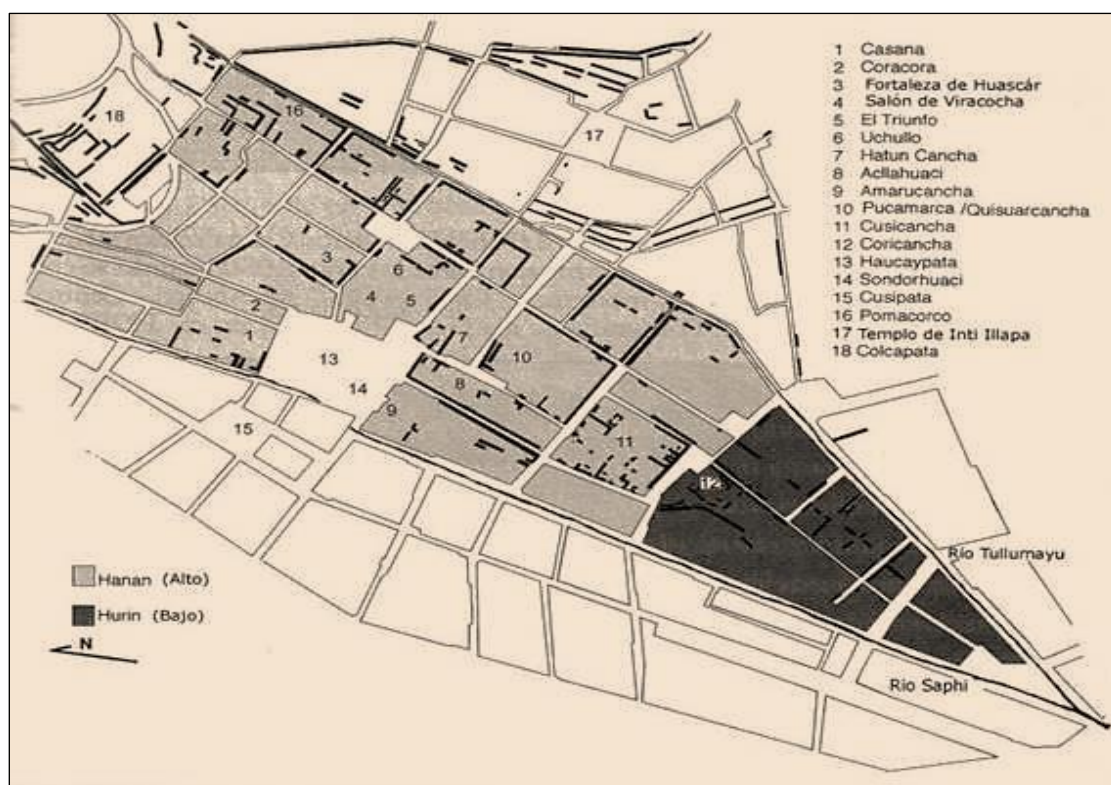
<sup>13</sup> Según Urteaga, H. y Romero, C. (1926) en *Fundación española del Cuzco y Ordenanzas para su gobierno*, el Cuzco tuvo tres fundaciones ocurridas entre los siglos XII y XVI; la primera corresponde a la posesión de del Urin Cuzco, perteneciente al valle de Acamama, por Manco Capac y la construcción del templo del sol; la fundación de Pizarro el 14 de marzo de 1534; posteriormente, fue Manco Inca quien la refunda durante el sitio del Cuzco al recuperar su control.

<sup>14</sup> Según Porras (2014), los enviados por Pizarro fueron Pedro Moguer, Martin Bueno y Zárate.

de rituales importantes realizados por la elite inca. Además, Ondegardo (2012[1560]), producto del proceso de construcción de la catedral del Cuzco, redujo la plaza en un 3%, encontrando una capa de arena *yunga*, símbolo del carácter sacro de la misma, reutilizándola para la construcción del templo católico.

## Figura 2

*Ciudad del Cuzco con las casas de los incas*



*Nota.* Bauer, Brian (2018). *Cuzco antiguo*. Segunda ed. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, p. 296.

Una de las primeras descripciones existentes de la plaza es el testimonio del secretario de Pizarro, quien refiere que “la plaza es cuadrada y en su mayor parte llana, y empedrada de guijas: alrededor de ella hay cuatro casas de señores que son las principales de la ciudad, pintadas y labradas y de piedra, y la mejor de ellas es la casa de Guaynacaba cacique viejo, y la puerta es de mármol blanco y encarnado y de otros colores, y tiene otros edificios de azoteas, muy dignos de verse” (Sancho, 1962[1534], p.89). En efecto, Murúa (2001[1616]) agrega que



es “una plaza grandísima, y por serlo tanto, está hoy dividida en dos, y en medio muchas casas y tiendas de mercaderes, y han quedado dos plazas medianas de muy buena proporción, la una llamada Aucay Pata, donde está la iglesia mayor, a un lado y al otro la iglesia de la Compañía de Jesús” (lib.III, cap.X, p.489).

Entre las *canchas*, galpones o casas de los incas que se encontraban en la periferia de la plaza y/o próximas a ella, destacamos las destinadas a Huayna Capac, siendo la más importante el conjunto de Cassana. Al respecto, Pedro Pizarro (2013[1574]) los denomina como “unos aposentos que eran de Guaina Capac” (p.89), donde se asentó Pizarro a su llegada al Cuzco en 1534, en efecto, los arqueólogos Paredes (1999) y Bauer (2018) plantean que Huayna Capac ordenó su construcción. Es posible que Cassana haya sido el palacio inca más espléndido de la plaza central, la misma que se alzaba en la esquina noroeste de Haucaypata, junto al río Saphy (ver Figura 2, núm.1). Cronistas como Sarmiento de Gamboa (1942[1572]), Murúa (2001[1616]), Pedro Pizarro (2013[1574]), Betanzos (2015[1552]), señalan la relación de esta casa con Huayna Capac, siendo inclusive el recinto donde se guardaba su momia (Cobo, 1964[1653]). Por otro lado, se sabe que el edificio de Uchullo, ubicado detrás de la casa de Wiracocha (ver Figura 2, núm.6), donde actualmente yace la catedral, fue el palacio de Huayna Capac antes de la construcción de Cassana (Murúa, 2001[1616]). Mientras que, según Bauer (2018), al lado norte del centro, se encuentran aún restos de muros incas pertenecientes a una casa de Huayna Capac llamada Pomacorco (ver Figura 2, núm.16).

Los ritos de reciprocidad llevaron al crecimiento urbanístico de la ciudad del Cuzco que requería mayor producción, construcción de andenes, sistemas hidráulicos y amplitud de plazas de rituales. En ese sentido, los palacios incas cumplieron un rol de reciprocidad con el espacio sagrado donde se ubicaban, existiendo a parte de Cassana, según Bernabé Cobo (1964[1653]) y los trabajos arqueológicos contemporáneos (Bauer, 2018), casas como Coracora, de Pachacutec (ver Figura 2, núm.2); Cusicancha, donde nació Tupac Yupanqui (ver Figura 2,

núm.11); Amarucancha, de Huascar, donde posteriormente se construyó la iglesia de la Compañía de Jesús (ver Figura 2, núm.9), entre las más importantes. La importancia de estos recintos la vemos plasmada en la heurística colonial de la época, como por ejemplo en el *Primer Libro de Cabildos del Cuzco*<sup>15</sup>, donde se certifica que el 25 de octubre de 1534 se llevó a cabo una reunión en el Ayuntamiento del Cuzco, iniciándose el reparto de solares, siendo las canchas o aposentos de los incas los predios más importantes de dicho proceso, siendo reubicada la población local a zonas periféricas urbanas (Bauer, 2018).

Por otro lado, la sacralidad de la ciudad inca estuvo cimentada en el templo de Coricancha<sup>16</sup> (ver Figura 2, núm.12), siendo parte de diversos estudios multidisciplinarios, resaltando el alcance lingüístico sobre su relación puquina con el dios rayo (Cerrón-Palomino, 2008), guardando un vínculo estrecho con el culto a las momias incas según lo mencionado por Guaman Poma (2015) sobre el *illapa*, dios rayo o ancestro. Cuando los españoles ingresaron al Cuzco, Quizquiz los llevó a unos bohíos del sol —Coricancha— que ellos adoraban; al respecto, Cristóbal de Molina (2014) refiere que “estos bohíos estaban de la parte que sale el sol, chapados de oro de unas planchas grandes, y cuanto más les venía dando la sombra del sol tenían más bajo oro en ellos” (p.46). Por otro lado, entre las relaciones cuzqueñas del siglo XVI se describe que “la fortaleza principal del Cuzco hecha de pizarras muy grandes, que es lo que ha quedado; porque lo que era de piedra bien labrada, lo han desecho para edificio del Cuzco” (Anónimo, 1965, t. II, p.51).

---

<sup>15</sup> Se revisó la documentación editada por Raúl Rivera (1965), publicada en la revista *Documenta*, No.4, pp.441-480.

<sup>16</sup> Según el trabajo arqueológico de Béjar (1990), la influencia cultural y registro de evidencia arqueológica Killke hallada en las excavaciones arqueológicas realizadas durante el proceso de puesta en valor del templo, y Wari, mediante su irrupción en la cuenca del Huatanay desde el siglo X ocupando secuencialmente el valle de Acamama, en la ciudad del Cuzco. El Coricancha tuvo el siguiente proceso histórico: Huaricancha (Preinca, anterior a 1200 a.C.); Inticancha (Inca inicial, a partir de 200 a.C.); Coricancha (Inca clásico, a partir de 1450 a.C.) y Templo del sol (transición colonial, a partir de 1533). Desde mediados del siglo XVI, el templo fue ocupado por la orden dominica hasta la actualidad.

Su trascendencia radica en la relación con el culto a los dioses incas más importantes como el dios sol o Punchao, siendo la deidad estatal por excelencia (Bauer, 2018), o la luna, siendo ambos representados por figuras humanas. Junto a dichos elementos sagrados, se encontraban ubicadas las momias incas cuyo registro en las fuentes evidencia dicha correlación ritual incluso durante la Conquista. Cristóbal de Mena (2014) relata que, durante el ingreso de los españoles al Cuzco para recoger el botín de rescate de Atahualpa, en el templo “estaban muchas mujeres, y estaban dos indios en manera de embalsamados [...] y les sacaron muchas piezas ricas, y no se las acabaron de sacar todas porque el cacique Atahualpa les había rogado que no se las sacasen diciendo que aquel era su padre el Cuzco” (p.46). La referencia hace alusión a la momia de Huayna Capac, que se encontraba en el Coricancha durante el inicio de la invasión española a la ciudad.

Troll (1958) señala que el Cuzco estaba habitado por poblaciones de alto desarrollo cultural basadas en la actividad agrícola de la azada y crianza de animales grandes con irrigación artificial<sup>17</sup>. Más allá del aspecto sagrado, la organización social de la ciudad estaba basada “en dos partes, la una llamaban Anan Cuzco y la otra Urin Cuzco. El motivo de esta división atribuyen a dos hermanos, que cada uno hizo cabeza de linaje o de bando con los nombres referidos” (Contreras y Valverde, 1982[1649], p.4). El sistema dual inca estuvo basado en la verticalidad del espacio, donde la población cuzqueña se encontraba dividida en dos segmentos bajo lazos de parentesco.

A su vez, Pedro Pizarro (2013[1574]) señaló que “la gente que en este Cuzco había, y vicios que tenían. Eran tantos los atanbores que de noche se oían por todas partes de los muertos

---

<sup>17</sup> Según Aragon (2006), el valle del Cuzco fue ocupado desde época pre inca aprox. 5000 años a.C. (pre-cerámico) por cazadores recolectores, habitando las zonas altas. Relación entre sistemas hidráulicos, caminos y qolcas siendo el sistema productivo inca. El 90% de las tierras ocupadas por los incas en el valle dedicada a la actividad agrícola. Complejos agrícolas más importantes: Saphy (Llaullipata, Quespeuara), Choquechaca, Tullumayo, Tambillo, Callachaca, Inkiltambo, Rumiwasi, San Sebastián, Pata Patayoq, Larqa, Pata Pata, Allin Huayco, Pillahua Pampa, Inkartuchayoq, Kancha, Mesapata, Chacayoq, Ulimpillay y Muyo Onqo. 71 sitios tierras de cultivo, 52 sistemas hidráulicos, 57 elementos religiosos y 46 otros (tumbas), existiendo un total de 256 sitios arqueológicos.

y de los vivos bailando y cantando y bebiendo, que toda la mayor parte de la noche se les pasaba en esto cuotidianamente. Esto se usaba entre estos señores y señoras y orejones, y no entre los demás indios naturales, si no era algunas fiestas” (p.101). A mediados del siglo XVI, la ciudad estaba habitada aproximadamente “70 encomenderos y 800 españoles y gran suma de indios” (Anónimo, 1965, t.II, p.51).

En el Cuzco hay dos parcialidades de indios que llaman *Cañares* y *Chachapoyas*, que son traídos allí de los llanos de la provincia de Quito, los cuales se dieron a los christianos en tiempo de la conquista y por ello son reservados de tributo. Duermen siempre de ordinario en casa del corregidor; son indios en su guarda y rondan con él de noche por la ciudad; son obligados a dar todos los mensajeros que fueren menester para todo el reino, que salgan del Cuzco, y donde quiera que llegan les dan de comer, sin que por ello les lleven nada; y traen sus insignias para ser conocidos. Los grandes enemigos de la nación de los ingas; cuando el Cuzco hace guerra, salen éstos en servicio del Rey. (Anónimo, 1965, t. II, p.51)

La ritualidad del espacio se basaba en su mayoría en la relación de su entorno geográfico con las prácticas rituales del culto a los muertos, al respecto, un testimonio anónimo del siglo XVI señala la existencia de “un cercado de canto de piedra menuda de sellería, muy bien edificado en redondo, y alrededor está todo lleno de nicos [nichos u ornacinas, *hucu*]. En aquellos nicos estaban sentados los caciques y señores de la tierra, y que danzaban los indios en este cercado asidos todos a una sogá de oro, que los indios llaman *guasca*; está este cercado en forma de teatro” (Anónimo, 1965, t. II, p.51). Esto significa la sistematización del culto a los ancestros a partir de su relación con el espacio sagrado. Paralelamente, el ecosistema de la ciudad jugó un papel importante, caracterizándose, por ejemplo, en torno a la función de la irrigación, relación entre el agua y zonas ecológicas donde fluye junto a la influencia de la irrigación sobre la tenencia de tierras (Villanueva y Sherbondy, 1987).

El espacio sagrado del Cuzco tuvo un desarrollo trascendental producto del dominio inca, donde su entorno geográfico y monumental, junto a la población local, fue incrementando en número y en su relación con la función central del Tahuantinsuyu. Como señala el arqueólogo Brian Bauer (2018), el espacio geográfico fue acondicionado producto de la necesidad de forjar mecanismos de subsistencia afines a lo sagrado, donde las mejores áreas de actividad agrícolas fueron destinadas para los diversos cultos ciudadanos o bajo la potestad de la elite cuzqueña. Como fue señalado anteriormente, la importancia de la actividad funeraria inca en la ciudad fundamentó un espacio sagrado cuyos principales actores eran las momias incas, prueba de ello tenemos la documentación colonial que informa al respecto junto a los descubrimientos arqueológicos de la ciudad refieren la presencia de innumerables restos funerarios, entre los cuales podemos mencionar los estudios de Torres (1986) en Sacsayhuaman, Zapara (1997) en Batan Urqu, Delgado (1998) en Tipón, Molina y Pacheco (2002) en Llaqtapata, Béjar y Vilca (2010) en Cusicancha; además del planteamiento de Vargas (2007) sobre Cusicancha como el recinto de las momias incas.

El secretario de Pizarro, Pedro Sancho (1962[1534]), luego de haber alcanzado una vista panorámica de la ciudad desde Sacsayhuamán, en 1534, refirió que “desde esta fortaleza se ven entorno de la ciudad muchas casas a un cuarto de legua y media legua, y una legua y en el valle que está en medio rodeado de cerros hay más de cinco mil casas, muchas de ellas son de placer y recreo de señores pasados y otras de los caciques de toda la tierra que residen de continuo en la ciudad” (p.91). Luego de la llegada de los españoles, el Cuzco continuó desarrollándose como el centro de la actividad política inca a partir de la perduración del culto a los incas antepasados, siendo crucial el cuerpo de Huayna Capac en los valles aledaños durante las dos décadas siguientes como se analiza más adelante; sin embargo, dicha actividad sagrada no fue exclusiva del Cuzco, sino, tuvo sus variantes en el segundo foco geográfico ubicado al norte del Chinchaysuyu, conformado por las provincia inca de Quito y el sitio

administrativo inca de Tumbamba, espacios sagrados directamente relacionados con la autoridad política de Huayna Capac.

**B. Quito y Tumbamba.** El segundo foco geográfico que contextualiza la presente investigación está ubicado en la zona norte del Chinchaysuyu, la región inca que alcanzó la máxima expansión territorial durante el gobierno de Huayna Capac a mediados del siglo XV e inicios del siglo XVI. Entre los autores de las relaciones que describen dicho espacio, junto a la información de cronistas como Cieza (2005[1553]), Pedro Pizarro (2013[1574]), Mena (2014[1534]), Guaman Poma (2015[1615]), sostiene que los incas tenían bajo su dominio el control de dicho espacio a partir de la consolidación de la provincia inca de Quito desde su conquista por parte de Pachacutec hasta el establecimiento de un mecanismo de coerción social desde el espacio de Tumbamba, al sur de Quito, en la actual ciudad de Cuenca, donde su cumplía una función administrativa.

El “Cuzco en Quito” (Sarmiento, 1942[1572]; Cieza, 2005[1553]; Guaman Poma, 2015[1615]) contaba con la adjudicación de diversas etnias norandinas tales como los Carangues, Cayambes y Cañaris, quienes tuvieron diversas implicancias inmersas en enfrentamientos con los incas años anteriores a la invasión española (Espinoza, 1988). Bajo el propósito de consolidación de su autoridad, Huayna Capac culminó el proceso que había iniciado su padre de establecer un espacio de control político inca estratégico en la zona meridional del Tahuantinsuyu, siendo Tumbamba “un centro evidentemente construido con expectativas de paz” (Salomon, 2010, p.268), iniciándose el proceso coercitivo de defensa mediante el inicio de un sistema sagrado de orden social.

Justamente, Frank Salomon (2010), uno de los especialistas sobre el Quito incaico, enfatiza que se debe tener en cuenta el forjamiento de un mecanismo de expansión inca que tenía a su vez la determinación de mantener el control sobre la población local dominada, habiéndose iniciado con Pachacutec, forjado ampliamente con Tupac Yupanqui y reciente-

mente consolidado desde Tumbamba durante el gobierno de Huayna Capac producto de las revueltas en contra del dominio inca, como se verá en el capítulo siguiente (Cabello de Balboa, 1951[1586]; Sarmiento, 1942[1572]; Garcilaso, 2016[1609]).

Esto explicaría históricamente la precaria consolidación de Quito como espacio de control inca, siendo parte de un objetivo tardío de nuestro sujeto de estudio que se vio truncado por su muerte y tuvo solo sus primeros pasos que se vieron posiblemente truncados. El proceso de “réplica de la geografía sagrada del Cuzco en los centros subsidiarios, Quito, como Tumbamba, fue ciertamente imaginado como otro Cuzco” (Salomon, 2010, p.308).

Uno de los factores que la historiografía señala sobre el planteamiento de la importancia de nuestro segundo foco geográfico inca radica en la estratégica ubicación de ambos sitios en la zona norandina. Cieza (2005[1553]) señala que “desde la ciudad de San Francisco del Quito hasta los palacios de Tumbamba hay cincuenta y tres leguas” (cap. XLI, p.116), sirviendo como enlaces de control para los fines políticos de conquista inca durante las últimas décadas del siglo XV en la región, siendo, como prueba Salomon (2010), un argumento válido para sostener la función que cumplían Quito y Tumbamba para los intereses cuzqueños.

Al respecto, la funcionalidad del Qapac Ñam estuvo ligada a la comunicación de los espacios dominados por los incas mediante un vínculo ritual comprendido por los *ceques* que irradiaban desde el centro del Cuzco (Bauer, 2018). Damián de La Bandera (1965) recogió información sobre el camino que construyó Huayna Capac, el cual era denominado por su nombre en el siglo XVI, describiendo que “el camino real que llaman de Guainacaba, que es partiendo de Quito por la sierra para ir al Cuzco y Charcas, divide las poblaciones desta provincia, el cual entra por medio de la plaza desta ciudad” (p.177).

Además, tenemos que tener en cuenta que para ir desde Quito hacia Lima, como parte de los primeros recorridos realizados por los españoles en los Andes, que son de trescientas leguas, existe el camino que “es de Quito a Cuenca [Tumbamba], un pueblo que hay hasta él

cincuenta y cinco leguas” (*Anónimo*, 1965, p.147), el mismo camino que según el arcediano de la iglesia de Quito a mediados del siglo XVI, “va a la ciudad de Cuenca, Loja y Piura y Trujillo y Reyes y Cuzco y Charcas” (Pedro Rodríguez, 1965, t.II, p.202). Esta ubicación estratégica en un sistema de control social inca enfatiza su importancia dentro del aparato de gobierno del Tahuantinsuyu el cual era evidenciado en durante los primeros mecanismos de control social que ejecutaron los españoles desde el arribo de Pizarro y compañía, junto a la fundación de ciudades a mediados del siglo XVI.

La ciudad de San Francisco de Quito se ubica sobre la hoya de Guayllabamba en las laderas occidentales del volcán Pichincha. “Corre el término de esta provincia de longitud (que es de este oeste) casi setenta leguas, y de latitud veinte y cinco o treinta. Está asentada en unos antiguos aposentos, que los Ingas habían, en el tiempo de su señorío, mandado hacer en aquella parte” (Cieza, 2005[1553], cap. XL, p.113). Entre las relaciones más importantes del siglo XVI, el oidor Salazar de Villasante (1965) señaló que “esta ciudad tiene un muy mal asiento; está entre un río [Machángara] que pasa junto y dos quebradas grandes [Santa Rosa e Itsimbia o Ichimbio], una a la entrada, que entramos, y otra al otro lado della, frontero de la sierra, y así tiene malas calles y están hechos puentes para pasar las quebradas” (t.I, p.131). Por otro lado, el arcediano —vicario del obispo— de la iglesia de Quito, licenciado Pedro Rodríguez de Aguayo (siglo XVI), refirió que “está asentada en una casi ladera al pie de una sierra grande, alta y larga, de muchas leguas, al nacimiento del sol. Tiene algunas quebradas, a los arrabales y en la ciudad, las cuales se pasan por puentes” (t.II, p.201).

Murúa (2001[1616]) señala que “es de lindísimo temple y la tierra apacible, abundante y fértil. Pasa la línea equinoccial por medio de ella, y es sitio saludable y sin enfermedades” (lib.III, cap. XVII, p.509). Entre los españoles fundadores de la ciudad de Quito, algunos informaron que la fundaron ahí porque “estaba más fuerte para defender de los indios que entonces no estaban tan asentados como agora y de paz; lo otro, porque allí hace grandes aires



y está más guardada dellos, por estar debajo de la sierra y los aires pasan por alto y no lo sufren tanto” (Salazar de Villasante, 1965, p.132). Según cronistas como Murúa (2001[1616]) y Cieza (2005[1553]), la ciudad era el centro político inca de la zona norte del Chinchaysuyo a partir del gobierno de Tupac Yupanqui y posteriormente con Huayna Capac. Tuvieron los incas que poblar este sientio por fortaleza las dichas quebradas, y así, los españoles, cuando conquistaron aquella provincia, poblaron en el dicho sitio y se aprovecharon de las casas y edificios que hallaron de los dichos indios” (Rodríguez, s.XVI, t. II, p.201). Murúa (2001[1616]) agrega que “fundóla Lorenzo de Aldana, teniente general que fue del Marqués Pizarro, de Benalcázar” (lib.III, cap. XVII, p.509).

Si bien los restos incas en dicho espacio son escasos y han sido materia de investigación en las dos últimas décadas<sup>18</sup>, se debe tener en cuenta que su localización significó “un lugar de supremo prestigio y de importancia económica, desde el cual un invasor que entendiese el orden económico podía dominar el flujo de riqueza sin desplazar a los productores. En el arsenal político incaico, puede haber sido un arma muy poderosa” (Salomon, 2010, p.266). El tráfico de recursos entre las poblaciones locales del norte como los Cayambes, Caranguis, o la red de contactos entre el norte-sur a partir del Qapac Ñan, explicaría el dominio inca de la ciudad, encontrándose evidencias en los estilos Panzaleo quiteño y cerámica de los Puruhés al sur e Imbadura al norte.

Entre las construcciones incas halladas en dicha región, destacan las “casas de placer del señor natural” o también denominadas como “casas que heran de placer de Guanacava” (*Libro primero de Cabildos de Quito*, 1529-1538, p.103; 128), las mismas que son señaladas por cronistas como Guaman Poma (2015[1615]) y Cieza (2005), siendo éste último quien

---

<sup>18</sup> Entre los trabajos más importantes se encuentran: Pino, Inés y Espinosa, Manuel (2003). *La ciudad Inca de Quito*; Bray, Tamara (2003). *Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte: una investigación arqueológica en la sierra septentrional del Ecuador*; Museo Archivo de la Arquitectura del Ecuador (2008). *Quito prehispánico*.

aseveró que “Quito está asentada en unos antiguos aposentos que los Incas habían en el tiempo de su señorío mandado hacer en aquella parte” (cap. XL, p.113). Además de lo mencionado, se sabe que construcciones coloniales tempranas como el convento de San Francisco, donde se habrían edificado los palacios incas (Salomon, 2010), junto a las casas o *kallanka* incas, similares a los palacios de los incas en el Cuzco, como un testimonio sobre el hijo de Atahualpa, Francisco Topatauchi Inca, refiere la existencia de su aposento en la parroquia de San Roque, coteniendo arquitectura inca en partes de la misma (*Títulos de tierras de los yndios de la encomienda de Lazaro Fonde*, 1586-1609). Este tipo de construcciones eran reservadas para el uso de la nobleza inca, siendo una característica de la importancia del espacio para el dominio de los cuzqueños sobre la región.

La población de la ciudad de Quito estaba conformada por agrícolas basados en la azada, sin crianza de animales grandes. A mediados del siglo XVI, Quito era habitada por “gente rebelde” (Guaman Poma, 2015[1615], t.III, p.464). En un testimonio de dicho periodo, el mismo cronista se refiere que habría cerca de “trescientos o cuatrocientos vecinos y moradores. Está poblada entre tres cerros. En ellos residirán a la continua ochocientos hombres españoles sin otras gentes de mestizos y mulatos hijos de negros y de indias” (t.II, p.169). A su vez, “esta ciudad será de hasta cuatrocientos vecinos moradores, con sus casas, españoles, y las casas son buenas como las de esta villa [Madrid]” (Salazar de Villasante, 1965, p.132).

Si bien líneas arriba se ha señalado que dicha ciudad cumplía un rol estratégico para el dominio inca en la región incipientemente producto del tardío desarrollo de dicha función durante el gobierno de Huayna Capac, era residencia de la nobleza inca quiteña, siendo el espacio de control que ejerció la resistencia de Atahualpa luego de su captura en Cajamarca en 1532, donde diversos personajes que la conformaban, eran parte de la aristocracia indígena colonial desde mediados del siglo XVI (Salomon, 2010). En ese sentido, Quizquiz, capitán de Atahualpa, “era natural de una provincia que se dice Quito, de la cual el mismo Atahualpa era

señor. Los hombres de ella son muy valientes. Con esta gente conquistaba Atahualpa la tierra del Cuzco” (Mena, 2014, p.51). En ese sentido, durante la segunda parte del siglo XVI se recogió la información que los propios “caciques, capitanes y indios obedescían a Guaynacaba, al cual tributaban de tal manera, que por cosa pública y cierta se decía, que ningún pueblo le dejaba de tributar” (Anónimo, 1965, t. II, p.227), siendo un testimonio que ratifica la autoridad inca en el espacio y la perduración de la misma a pesar de la reciente autoridad colonial.

De la colección de *Relaciones de Indias* que contienen significativa información sobre dicha región norandina, se puede tener un consenso que Quito fue conquistado por Pachacutec, pacificado bajo el dominio de su hijo, Tupac Yupanqui, quien mandó construir caminos de dos brazas.

Fallecido este Topa Inga Yupangui, gobernó Guanicapac, que quiere decir en lengua castellana “mancebo rico”. Fue noble señor, bien quisto y querido de todos, animoso en la guerra. Este fue conquistando hasta el valle de Atires, que agora la ciudad de San Juan de Pasto, poblado de españoles. Hizo poblar los pueblos de los indios medidos con sogas, que no hubiese diferencia de distancia unos de otros; porque antes no lo estaban; y esta orden tuvo desde la ciudad de Quito hasta el Cuzco, que son más de cuatrocientas leguas; y pacificada y puesta en orden toda la tierra, vino a residir a este valle de Tomebamba, que agora se llama Cuenca, en la cual estuvo diez años, por ser tierra de mejor habitación que no otra parte. (Hernando Pablo, 1965, t. II, p. 267)

Como plantea Salomon (2011), Quito no era una *llaqta* prehispánica que fue refundada por los incas durante el proceso consolidación de su dominio en la zona norandina, sino era un punto estratégico de convergencia útil para los intereses políticos cuzqueños en la región. Se debe considerar a dicho espacio como una región, siendo parte de un macrosistema que resguardó la autoridad inca en contra de las diversas revueltas desarrolladas durante el gobierno de Huayna Capac. El Quito inca era, entonces, un espacio sagrado que tenía como espacio de

control administrativo a Tumbamba, el sitio inca más importante de la zona norte del Chinchaysuyu.

Por otro lado, el sitio de Tumbamba estaba ubicado en el asentamiento Cañari de Guapondelig, uno de los más importantes curacazgos cañari, ubicado en la ciudad de Cuenca (actualmente). Dicha ciudad era descrita durante el siglo XVI mediante su ubicación en “el valle de Gaupondelic extendido entre Los Baños hasta la ribera de Machángara” (Hernando Pablo, 1965, p.265). El mismo Pablo, vecino de Cuenca quien el virrey Martín Anríquez le encargó recoger información sobre la ciudad, agrega que cuando Pachacutec conquistó dicha región “preguntó que cómo se llamaba todo este valle, respondieron los señores dél que se llamaba *Guapondelic*, que quiere decir ‘llano grande como el cielo’, y luego le puso el Inga Yupangue el mismo nombre en su lengua, llamándole *Tumbamba*, que quiere decir lo propio” (1965, p.265).

El oidor Salazar Villasante (1965), mencionó que, a cincuenta leguas de la ciudad de Quito, se encuentra la “ciudad que se llama Tumbamba, y por otro nombre Cuenca” (p.133), enfatizando la relación del sitio inca con la ciudad colonial de la costa quiteña. La documentación de la época describe el óptimo factor climatológico y de fertilidad de sus tierras a partir de su ubicación en uno de los mejores asientos de la región (Guaman Poma, 2015), en una planicie que tiene, para mediados del siglo XVI, sesenta vecinos con indígenas y sus casas, donde a su vez se llevaba a cabo las actividades económicas de ganadería, agricultura y minería, principalmente. Para 1582, se tenía noticia que la ciudad, provincia de los Cañari, era albergada por 12 mil pobladores que se encontraban inmersos en una coyuntura de patologías relacionadas al sarampión y viruela, además de hablar diferentes lenguas nativas a parte de la “lengua general que es la de los ingas” (Hernando Pablo, 1965, p.266). Estos aspectos señalan la propagación de las enfermedades que se dieron desde inicios del siglo XVI y el dominio inca en la región, siendo un claro mecanismo de coerción el quechua.

Más allá del dominio inca que se consolidó en Tumbamba a partir del gobierno de Huayna Capac como se verá en el siguiente capítulo, fue fundada el 12 de abril de 1557, “por Gil Ramírez Dávalos, gobernador, con comisión del marqués de Cañete, visorrey que fue destos reinos del Pirú, con consentimiento de los naturales de este valle. Avecindáronse hasta quince o veinte hombres y ha venido en aumento” (Hernando Pablo, 1965, p.265). Según Guaman Poma (2015[1615]), en la recientemente fundada ciudad de Cuenca, “tuvo grandes casas Huaina capac inca” (t. III, p.464). Los propios nativos de Tumbamba mencionaban que el vocablo quiere decir “cosa llana”, y que el nombre lo impuso Tupac Yupanqui (Juan Gomez et al., 1965), relacionando el espacio con la capacidad coercitiva del dominio inca a partir de la imposición del quechua como vía de expansión de la nobleza cuzqueña sobre la zona norandina. Al respecto, podemos señalar que

Llámesese la lengua destos naturales cañare, porque así se llama toda esta provincia y términos de la ciudad de Cuenca. Se llaman generalmente los cañares, porque tres leguas de aquí un pueblo que se llama Hatun Cañar, que quiere decir en la lengua del Inga “la provincia grande de los cañares”; y allí dicen que en tiempo del Inga Guaynacaba había grandes poblaciones de indios y que allí era la principal cabeza destos cañares; y así parece, porque el día de hoy hay grandes y muy sumptuosos edificios, y entrellos una torre muy fuerte. (Fray Gaspar de Gallegos, 1965, t.II, p.275)

El clérigo es enfático en señalar la disposición del Inca sobre la población local para que se hablase el quechua, no solo generando un mecanismo coercitivo de poder, sino que lo complementó con los “mitimas, traspuestos de una provincia en otra”, quienes se encontraban en un poblado cercano llamado Coxitambo, ubicándose desde mediados del siglo XVI. Este vínculo entre el sitio de Tumbamba y la población nativa con el dominio inca, estuvo relacionado a partir de la conquista de los Carangui, como población local de importante influencia. Cieza (2005) señala que vio aposentos de dicha zona en una pequeña plaza donde

se encontraban los palacios de los incas, inclusive, “había antiguamente templo del Sol, y estaban en él dedicadas y ofrecidas para el servicio de él mas de doscientas doncellas muy hermosas” (cap. XXXVII, p.108). Este templo de la deidad estatal inca se describa con rasgos similares el Coricancha del Cuzco, inclusive con paredes chapadas de plancha de oro y plata, rasgos de su importancia ritual y el vínculo de su ubicación en un espacio sagrado.

#### **4.1.2. Últimos años del gobierno del inca Huayna Capac**

Los primeros cronistas que fueron testigos del proceso de invasión española a los Andes desde inicios del siglo XVI señalan que el “Cuzco viejo”<sup>19</sup> era el inca más importante del pasado remoto del Tahuantinsuyu (Sancho, 1962[1534]; Mena, 2014[1534]; Segovia, 2019[1552-1558]); aseverando, además, que “si fuera vivo cuando los españoles entramos en esta tierra, era imposible ganarse” (P.Pizarro, 2013[1574], p.61). Dichas referencias eran relacionadas al inca Huayna Capac quien, según Garcilaso y Sarmiento de Gamboa, “llamábase Cusi Vallpa o Tito Cusi Gualpa; pero púsosele de sobrenombre Huayna Capac, que significa mancebo rico y valeroso” (Levillier, 1972, t.III, lib.I, p.58). Su nombre significaba “mozo rico” o “mozo príncipe” (Sarmiento, 1942[1572], p.122), o “mancebo rey” (Betanzos, 2015[1552], p.190)<sup>20</sup>.

Fue hijo de Tupac Yupanqui y Mama Ocllo nacido en Tumbamba durante la conquista de su padre en esa región (Sarmiento, 1972[1572]; Jerez, 1981[1533]; Betanzos, 2015[1552]). Su sucesión posiblemente no fue esquivo de un proceso cargado de enfrentamientos entre los miembros de la nobleza inca, quienes habiendo escuchado su elección como sucesor de Tupac

---

<sup>19</sup> Entre las nomenclaturas que usaron los cronistas de la Conquista, resaltan “Gucunacaba” o “Guarnacaba” (Sancho, 1962[1534], p.21,97), “Guaynava” (Trujillo, 1970[1571], p.59) o “Guaynacaba” (Segovia, 2019[1552-1558], p.181).

<sup>20</sup> Cerrón-Palomino rescata que según lo descrito por Betanzos (2015[1552]), “<Guaina capac> |wayna qhapaq|, <<dize mancebo Rey aunque los que construyen este nombre no entendiendo lo que quiere decir dicen que dice mancebo Rico por que abran de sauer que capa sin ce postrera dize Rico y guaina dize mancebo. E si dixera este nombre capa guaina dixera mancebo rrico mas dize guayna capac [con c] postrera que dize mancebo Rey>>” (2015, p.446).

Yupanqui (Sarmiento, 1972[1572]), Curi Ocllo, manceba del inca, advirtió a un sector de la nobleza encabezado por Churi Ocllo, madre de Capac Guari, hijo del inca, quienes habrían propiciado la sucesión de éste en desmérito de Huayna Capac. Al respecto, Sarmiento de Gamboa (1972) señala que dicha conspiración fue controlada por Guaman Achachi, hermano del difunto Tupac Yupanqui, quien protegió al nuevo inca frente a este peligro (pp.121-122).

Según el consenso de la historiografía respectiva, nuestro sujeto histórico fue el onceavo inca desde fines del siglo XVI hasta 1527 aproximadamente (Rowe, 1978). Entre las características más relevantes de su gobierno, logró el dominio de la zona norte del Chinchaysuyu hasta Pasto (Colombia), alcanzado la consolidación del poder inca contra los Cañari, un objetivo crucial para los intereses de la nobleza cuzqueña, logrando la máxima expansión territorial del Tahuantinsuyu. Pachacutec habría predestinado su relevancia histórica al llamarlo “cañoc aprandicanga, cañoc aprandicachun, que dize, éste será en lugar de mi persona, éste sea en lugar de mi persona” (Betanzos, 2015, p.247), siendo parte del inicio de la consolidación inca de la región norandina desde el gobierno de su abuelo y con las conquistas que logró su padre.

Se sabe que fue muy querido por la nobleza cuzqueña, grupos de élite y diversas poblaciones locales, resaltando su preocupación por los *hatun runas*, el desarrollo constante de rituales y por las tierras ofrecidas al sol, a él y a sus ancestros (P.Pizarro, 2013). La legitimación de su autoridad se desarrolló durante una etapa de transición hacia el forjamiento de la región norandina como espacio sagrado inca producto de las diversas rebeliones y problemáticas de dominio en contra de los cuzqueños, lográndose afianzar su imagen como soberano del territorio por ser oriundo de dicha zona, además de su presencia constante en dicho contexto. Es por eso que el secretario de Pizarro menciona que en “una provincia mas atras de Quito [sic], y como hallase aquella tierra donde estaba apacible y abundosa y rica, asiento en ella, y puso nombre a una gran ciudad como estaba la ciudad del Cuzco” (Jerez, 1891, p. 62). Esta

provincia era Tumbabamba, la cual fue el punto central del gobierno del inca a partir de sus campañas de represión y expansión en dicha región. Además, era muy respetado como una deidad, teniendo en diversos pueblos la representación de su imagen en un bulto o estatuilla de piedra u oro, siendo padre de cerca de cien hijos e hijas, teniendo entre ellos a Huascar y Atahualpa.

La función política que cumplió durante la última fase de su gobierno estuvo relacionada con un proceso de consolidación del dominio inca en la zona norte del Chinchaysuyu, cuyo mecanismo estuvo basado en el establecimiento de un centro de control amparado en el sistema sagrado que ejercía un rol coercitivo de imposición sobre la población local, siendo parte de un *modus operandi* peculiar. Como veremos en los subcapítulos siguientes, dichas campañas de conquista tuvieron un precario triunfo producto de la muerte de éste y el desmembramiento del Tahuantinsuyu en dos provincias incas cuyos gobernantes poseían intereses dispares.

La hermenéutica central escogida para seguir los pormenores de personaje desde los últimos años de su gobierno hasta su muerte, está basada en los testimonios de los miembros de la nobleza cuzqueña y la información de los *quipu* que fueron recogidos desde los años 1540 a 1576, siendo fuentes históricas de los propios actores de los hechos posteriormente descritos o descendientes de primera línea de los mismos (Levillier, 1972, t.III, lib.I, p.24). Entre los cronistas que están relacionados a esta premisa encontramos a Betanzos (2015[1559]); Cieza (2005[1558]), Sarmiento de Gamboa (1972[1572]), Cabello de Balboa (1972[1586]) y las informaciones sobre los incas de los *Quipocamayos* recogidas por Cristóbal Vaca de Castro (1972[1542]).

**4.1.2.1. Campañas de conquista en la zona norte del Chinchaysuyu.** Durante el gobierno de Huayna Capac se forjó la consolidación del dominio inca sobre diversas provincias del Tahuantinsuyu, siendo un punto central de control la zona norte que se encontraba en constante



dinamismo social producto de diversas revueltas en contra de los cuzqueños (Murúa, 2001[1616]; Cieza, 2005[1553]; Betanzos, 2015[1552]). Los mismos cronistas detallan que años antes de que Huayna Capac enferme, se desarrollaron revueltas y enfrentamientos contra poblaciones locales de la región norandina, generando una resistencia inca desde Quito.

Las etnias que fueron conquistadas o que se lograron reforzar sus alianzas alcanzadas anteriormente en esa región, fueron los Chachapoyas, Latacunga, Sigchos, Huancavilcas, Cayambi, Pastos, Puruhuay, Quillacingas y Cañari (Guaman Poma, 2015[1615]). Estas etnias se ubicaban en la zona nororiental de los Andes centrales y la zona suroriental de los Andes del norte, siendo el mantenimiento de las adquisiciones territoriales de sus antecesores y la expansión de los mismos, parte de los objetivos políticos más importantes de la nobleza inca durante las primeras dos décadas del siglo XVI. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que desde fines del siglo anterior se inició el proceso expansionista del inca en la zona sur del Tahuantinsuyu y la consolidación ritual de su autoridad desde el Cuzco bajo el pedido de su madre, que posiblemente requería el forjamiento de alianzas estratégicas con la nobleza cuzqueña para los intereses de gobierno (Rostworowski, 1988).

El inca tuvo un preámbulo prolongado de enfrentamientos en diversas campañas de conquista en el Collasuyu, con los Soras y Lucanas, y en la zona del Collao, con Chuquiapo, Charcas, Cochabamba, Pocona, La Plata, Tucuman, Chile, Coquimbo y Copiapó (Cieza, 2005[1553]). Las diversas etnias que habitaban estos territorios, incluidos los norteños, tendrían características socioeconómicas dispares al sistema de reciprocidad andino, explicándose por su posición geográfica y lejano vínculo con centros de control incas.

Después de forjar su dominio, el señor del Cuzco ordenó que se construyeran ciudades, aldeas y villas (Cieza, 2005[1553]). Como señala Rostworowski (1988), la posesión de nuevas tierras añadido a la mano de obra, estuvieron ligados con un mecanismo de violencia frente a la reciprocidad con situaciones inviables. Estas etnias se encontraban en la periferia de los

núcleos culturales, habiéndose una inexistencia de costumbres pertenecientes a sociedades antepasadas. Este aspecto cultural estuvo relacionado con el espacio geográfico, siendo un posible punto en cuestión la desventaja de anexarse al sistema inca, evidenciado en las diversas campañas de conquista acaecidas en la zona norte del Chinchaysuyu (espacio sagrado inca) durante los últimos años de su gobierno.

**A. *Chachapoyas*.** Como parte de las acciones político-militares del inca en el foco geográfico de la zona norte del Chinchaysuyu, se desarrolló una campaña contra la sublevación de los curacas locales de la etnia Chachapoyas en la región del Amazonas. Según lo señalado por cronistas como Garcilaso, Sarmiento de Gamboa y Cieza, el principal objetivo inca en ese momento estaba direccionado al control de Quito, trasladando un gran ejército a dicha región, mientras en el camino se buscó dominar a los Chachapoyas e inclusive también a los Bracamoros, consiguiendo una derrota contra éstos últimos (Levillier, 1942).

Sarmiento de Gamboa (1942) describe que Huayna Capac se enfrentó en dos oportunidades a los Chachapoyas antes de lograr la dominación cuzqueña de ese territorio. Cronistas como Cieza (2005) y Betanzos (2015), señalan que el inicio de las campañas de conquista del inca estuvo inmerso en una coyuntura ritual en torno a la petición de su madre, Mama Ocllo, para que se quedara en Cuzco, posiblemente para forjar las alianzas correspondientes con la nobleza. Esta actitud es parte del proceso de legitimación de su autoridad, siendo a su vez el sustento político de dichos enfrentamientos.

Luego de haber sucedido en el gobierno, “mandó embalsamar a su padre Topa Inga. Y hechos sus sacrificios y cerimonias y lloros, púsolo en sus casas, las cuales ya tenía aderezadas para esto, y dióles a sus criados todo lo necesario para su sustento y servicio. [...] Hizo llanto por su padre y madre, que también murió de allí a poco tiempo” (Sarmiento, 1942[1572], t. III, lib. II, p.123). Betanzos señala que el inca perdió a su madre en su arribo a la ciudad cuzqueña antes de ir al norte. En esa circunstancia, “partió llevando consigo cient mil hombres de guerra,

el qual caminó por sus jornadas hasta llegar a Levanto [sic], provincia de los Chachapoyas, a los cuales hizo guerra; tardó tres años. Y después de los tres años bolvióse al Cuzco, trayendo siempre su luto y tristeza de la muerte de su madre” (Betanzos, 2015[1552], p.308). Este hecho explicaría la constante relación que veremos más adelante entre la capacidad de gobierno del inca y los rituales mortuorios como parte de dicha función sagrada.

Esta revuelta fue informada al inca quien decidió conquistar otras tierras aledañas a los Chachapoyas, a su vez, cumplir con el allanamiento de éstos que estaban en contra del dominio inca. Huayna Capac “llegó a los Chachapoyas y las otras naciones sus comarcas, las cuales se le pusieron en defensa con las armas en la mano. Mas en fin los venció, haciendo en ellos grandes crueldades, y tornó al Cuzco” (Sarmiento, 1942[1572], t.III, lib.II, p.123). Luego de la consecución del control de los rebeldes Chachapoyas, numerosos Chachapoyas fueron enviados al Cuzco mediante el sistema de *mitimaes* al igual que un sector fue enviado a dicha región recientemente controlada (Torres Arancivia, 2000; Rostworowski, 1988).

Otro aspecto trascendental en torno a esta conquista está ligado a las prácticas curativas de los sacerdotes Chachapoyas que incluso muchos de ellos habían ejercido el cargo de curacas locales. Según lo planteado por diversos testimonios de pobladores contemporáneos a dicho contexto recogidos de los manuscritos de Cochabamba (1572-1574),<sup>21</sup> Ziemendorff (2016) menciona la posibilidad del envenenamiento del inca por parte del curaca y sacerdote chachapoya Apo Chuquimis, quien lo habría curado durante un accidente en su pie y tenía por ello la autoridad de dirigir a la etnia norteña que se encontraba en constante enfrentamiento con el gobierno inca.

---

<sup>21</sup> Ziemendorff (2016) señala que en 1959 se descubrieron manuscritos en Chuquibamba, Amazonas, siendo editada por Waldemar Espinoza (1967). Dicha documentación es sobre una causa jurídica seguida entre 1572 y 1574, sobre la sucesión en el curacazgo de Cochabamba y Leymebamba, donde cuatro partes alegaban ser sucesores legítimos de curacas Chachapoyas durante los incas. Cada uno nombró a varios testigos, los cuales, igual que los nombrados por oficio, tenían entre 50 y 85 años, habiendo nacido o incluso ya eran adultos durante la muerte de Huayna Cápac, la cual habría ocurrido unos 45 años antes aproximadamente.

Posteriormente, durante el impacto de las enfermedades Occidentales que acaeció en la zona norte del Tahuantinsuyu a inicios del siglo XVI y habiendo caído enfermo por ello, el mismo Huayna Capac habría solicitado a Chuquimis un remedio, siéndole enviado un veneno (Ziemendorff, 2016). Si bien este hecho será analizado posteriormente, es importante tener en cuenta la estrecha relación que existía entre la elite Chachapoya con el inca, siendo inclusive una de las posibles causantes de su envenenamiento la cruenta neutralización de las revueltas anteriormente mencionadas y el envío de diversos pobladores locales al Cuzco como parte de las políticas de *mitimaes*, descendiendo el poder del curaca.

**B. Etnias y macro etnias del extremo norte.** El historiador Waldemar Espinoza (1988) hace referencia que gran parte del actual territorio de Ecuador estuvo albergado por etnias y macro etnias relacionadas entre sí, como los Caranques, Cayambes, Pastos y Cañaris (p.223). Conformaban una región macroétnica que estuvo regida bajo el sistema de reciprocidad andina, en cierta manera, a partir de la imposición relativa de grupos étnicos que poseían su dominio más consolidado, tales como los Shabalula y Hatun Cañar, en relación a los Cañaris (Cieza, 2005[1553]). Bajo el sistema de *mitimaes*, pobladores Chachapoyas y Cañaris fueron reubicados a Quito durante el dominio inca, siendo parte de la durabilidad de la categoría étnica cañari en dicha ciudad durante el siglo XVI (Salomon, 2011).

Tupac Yupanqui logró la conquista de los Cañari construyendo un palacio inca llamado Pumapungo en la ciudad de Tumbamba (Sarmiento, 1942[1572]). Años después, Huayna Capac consolidó su dominio en dicha región mediante la remodelación de Pumapungo, añadiéndole una estatua de oro de su madre, la coya Mama Ocllo. Según la relación de Gaspar de Gallegos (1965), la ciudad inca de Tumbamba era provincia de los Cañares, siendo la lengua de los naturales llamada “Cañare”, porque cerca a Tumbamba se encuentra Hatun Cañar, que en quechua significa “provincia grande de los cañares” (t.II, pp.274), que tuvo una

gran cantidad de población y era el centro principal de los Cañaris, perdurando hasta mediados del siglo XVI diversos edificios incas.

Huayna Capac es reconocido por las crónicas tempranas por su campaña efectiva contra las etnias ecuatorianas, siendo representado como “el Ynga [que] pelea con su enemigo de encima de las andas. Tira con piedras de oro fino de su *pillco ranpa* a su contrario al apo Pinto, Guayna Pinto y conquista la prouincia de Quito, Cayanbi, Ciccho, Lataconga, Guanca Bilca, Cañari, Chachapoya, Cico, Chupaycho y le sujeta Guayna Capac Ynga” (Guaman Poma, 2015[1615], p.332). Como vemos representado en la Figura 3, esta anda era un elemento importante para el traslado del inca en diversas actividades rituales, como la propia campaña de conquista.

### Figura 3

*Ilustración de Huayna Capac sobre su anda yendo a la conquista de las etnias del norte del Chinchaysuyu*



Nota. Guaman Poma (1615). *Nueva crónica y buen gobierno*, f.333.

Url: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/335/es/text/?open=idm45821230553104>

Las revueltas desarrolladas por los Carangues durante la consolidación del dominio inca a fines del siglo XV e inicios del siglo XVI, donde Huayna Capac tuvo que enfrentarlos a partir de la necesidad de imponer el sistema de gobierno cuzqueño en desmedro de los intereses expansionistas de las etnias Carangues y a su vez, Cayambes, quienes, junto a los Pastos, ocasionaron diversas dificultades para el control de dicha región (Sarmiento, 1942[1572]; Cieza, 2005[1553]). La victoria inca desencadenó acontecimientos conocidos por la historiografía respectiva (Rostworowski, 1988; Torres Arancivia, 2000).

Huayna Capac se enfrentó a los Cayambis, teniendo como desenlace un contexto violento en la laguna de Yaguarcocha, participando en una campaña militar junto a Atahualpa (Betanzos, 2015[1552]). Esta rebelión de los naturales evidenció el resquebrajamiento del dominio inca en las zonas periféricas; donde justamente se encontraba la laguna Yaguarcocha conocida como “mar de sangre”, por la muerte de veinte mil indígenas a manos de los cuzqueños, siendo echados los restos a dicha laguna. La misma se encontraba estratégicamente antes de los aposentos de la etnia de los Caranguis (Cieza, 2005[1553]).

Por otro lado, en un documento anónimo de mediados del siglo XVI, se señala que el inca se habría enfrentado a los Pastos y la laguna era conocida porque fue producto de haber sacado “cincuenta mil corazones de hombres, niños y mujeres, y que corrió tanto la sangre de los muertos” (Anónimo, 1965[1573], t. II, p.210). Este desenlace es parte del proceso de coerción social, como señala Girard (1983), que imponía un grupo dominante —que en este caso era la nobleza inca— contra sus adversarios mediante el exterminio de su memoria por medio de la destrucción de su cuerpo.

En el punto medular de las campañas militares realizadas durante los últimos años del gobierno del inca, éste llegó a Surampalli, tierra Cañari, donde estuvo un largo periodo, y fue el posible momento de la denominación del sitio como Tumbamba, nombre de su panaca. La posibilidad radica en la relación del lugar de nacimiento de Huayna Capac como un espacio

sagrado y punto de control administrativo para los intereses incas (Rostworowski, 1988). Es importante tener en consideración que el gobierno de Huayna Capac no se caracterizó principalmente en la conquista de nuevos territorios sino en la conservación de las etnias sometidas bajo el dominio inca durante los gobiernos de sus antecesores, producto de la rápida expansión del Tahuantinsuyu en los Andes, sufriendo subversiones que reflejaban un gobierno amenazado por la inminente disgregación de su poder político (Levillier, 1972).

**4.1.2.2. División y sucesión en el Tahuantinsuyu.** A fines del siglo XV, Huayna Capac realizó una expedición por el Collasuyu<sup>22</sup> y luego retornó a la ciudad del Cuzco donde recibió la noticia de algunas revueltas en la región de Quito y zonas aledañas a Pastos y Huancavilca, además del nacimiento de Atahualpa, su hijo junto a Tuto Palla, natural de Quillaco, probablemente perteneciente al linaje del Rurin Cuzco (Cieza, 2005[1553]; Betanzos, 2015[1552])<sup>23</sup>, dándose el nacimiento durante el proceso de enfrentamiento entre la nobleza cuzqueña y las etnias norandinas<sup>24</sup>. Por otro lado, Huascar nació en un pueblo homónimo, fue hijo de la Coya Rahua Oello quien reinó Quito, Cayambi, Huancahuilca, Cañari y a los Chachapoya (Guaman Poma, 2015[1615]).

Las relaciones de parentesco que se forjan entre las elites locales soslayan la importancia del Cuzco como espacio sagrado. Las informaciones recogidas de los miembros

---

<sup>22</sup> Según Betanzos (2015[1552]), Huayna Capac estuvo en Chuquiapó, Charcas, Cochabamba, Pocona, Tucumán, La Plata, Coquimbo y Copiapó.

<sup>23</sup> Villanueva Urteaga refiere que, durante el matrimonio de Betanzos y Angelina Coya, mujer principal de Atahualpa, ésta presentó como bienes nupciales en una escritura pública de 1566 una crecida cantidad de hacienda, Se dice que constan dos topos de Chuquibamba, Cuzco, colindantes a las tierras de Tupa Palla y Huayna Capac (Betanzos, 2015[1552]). Sobre la relación de la madre y nacimiento de Atahualpa con la etnia Carangui, se sabe que en dichos aposentos de Carangue nació la madre de Atahualpa, pero su hijo nació en Cuzco (Cieza, 2005[1553]).

<sup>24</sup> Cuando nació se llevó a cabo el rito de Rutuchiku, que se basó en el corte de cabello del niño luego de 4 días de su natalicio, para luego de un año, se le perforaban las orejas, se elegía su nombre y se deliberaba la pertenencia de su linaje (Betanzos, 2015[1552]). El Rutuchiku era un ritual importante dirigido a niños (hombre y mujer) basado en la trasquilación del cabello por parte de sus familiares y el nombramiento por parte del tío más importante (Molina, 2008[1570]).

de la nobleza inca desde mediados del siglo XVI<sup>25</sup>, demuestran la relación del espacio como el lugar de origen que representa una conexión entre el poblador y su cosmovisión. La nobleza inca estableció un mecanismo de control de la población sobre las etnias que estaban bajo su dominio, teniendo en cuenta la presencia de curacas y capitanes locales que interactuaban en los ritos incas.

**A. Consolidación de la región norandina: “el otro Cuzco”.** Durante los últimos años del gobierno de Huayna Capac se conformó un mecanismo de *status quo* propio de las panacas relacionado con su presencia en el Cuzco. Los jefes étnicos eran quienes conformaban el cuerpo político de los pobladores del Cuzco, porque se sabe que la ciudad estaba

Llena de naciones extranjeras y tan peregrinas, pues había indios de Chile, Pasto, Cañares, Chachapoyas, Guancas, Collas, y de los más linajes que hay en las provincias ya dichas. Cada linaje de ellos estaba por sí, en el lugar y parte que les era señalado por los gobernadores de la misma ciudad. Estos guardaban las costumbres de sus padres y andaban al uso de sus tierras, y aunque hubiese juntos cien mil hombres, fácilmente se conocían con las señales que en las cabezas se ponían. Algunos de estos extranjeros enterraban a sus difuntos en cerros altos, otros en sus casas, y algunos las heredades con sus mujeres vivas, y cosas de las preciadas que ellos tenían por estimadas como de suso es dicho, y cantidad de mantenimiento. (Cieza, 2005[1553], pp.242-243)

Cieza de León sostiene que esta interacción se logró afianzar mediante el respeto a los cultos locales, la coexistencia del culto solar y demás deidades incas. Por otro lado, el sistema de mitimaes se consolidó durante el gobierno de los últimos incas teniendo una principal posición política los pobladores de la zona norandina. Si bien los documentos de materia jurídica y reordenamiento poblacional de la tercera parte del siglo XVI así lo comprueban<sup>26</sup>, es

---

<sup>25</sup> *Informaciones* de La Gasca (1549) junto a la *Visita General* del virrey Toledo (1570).

<sup>26</sup> García de Castro, 1564-1567; Ondegardo, 2012[1569]; Toledo, 1942[1570]; entre otros.



a partir de los últimos años del gobierno de Pachacutec en que se inició el forjamiento de la zona norandina o norte del Chinchaysuyu como espacio sagrado estratégico para los fines de coerción social de los cuzqueños en la región. Esto se evidencia en los documentos coloniales del valle de Yucay del siglo XVI, donde se recogen diversos testimonios de mitimaes Cañaris y Chachapoya que dedicaban su función en la conservación y culto del cuerpo embalsamado del inca.

Durante los últimos años del gobierno de Pachacutec, éste envió a su hijo mayor Yamque Yupanqui a continuar la conquista de la zona norte del Chinchaysuyu, logrando vencer a la etnia Guancavilca y llegar a Cañarpanpa, provincia de los Cañaris. Luego de haber ocupado dicho territorio, Yamque Yupanqui retornó al Cuzco junto con su hermano Tupac Inca Yupanqui, quien evidenció cómo su hermano mayor fue nombrado Capac por su padre. Posteriormente, ambos hermanos llegaron hasta Tumbabamba, donde el mayor dio por esposa al menor, a Mama Ocello, hermana de ambos (Betanzos, 2015[1552]).

Siguieron avanzando hasta el norte de Quito, en la provincia de Yaguarcocha, donde enfrentaron a los Cañaris, siendo Quito un espacio estratégico para las etnias locales que fue invadido por los incas (Betanzos, 2015[1552]). Con Tupac Yupanqui y luego Huayna Capac, se afianzó el proceso iniciado años atrás a partir del establecimiento como espacio geográfico la región de Quito, teniendo como punto central Tumbabamba, la ciudad de los Carangues, la cual obtuvo un posicionamiento sagrado dentro del sistema de gobierno inca.

Particularmente, Huayna Capac contó con el apoyo de diversos capitanes que conformarían una elite quiteña bajo el mando de los intereses de Atahualpa durante la conquista, resaltan Chalcuchimac, Quisquis, Rumiñahui, Huaman Chahua, Ahuapanti Inca, Quiso Yupanqui Inca y Chalco Maita Inca, entre otros (Guaman Poma, 2015[1615]; Cobo, 1892[1563]). La expansión con dirección al norte logró su mayor dimensión territorial en este momento, forjándose mediante una coyuntura de tensión por los levantamientos desarrollados

en aquella región, junto al Collao y al sur del Collasuyu, agudizando el establecimiento de un nuevo orden inca basado en dos ejes de control geográfico, donde el Cuzco tenía la ausencia del inca con las panacas y sus vínculos de parentesco, frente a la adhesión de una nueva elite norteña.

Como fue planteado por Pease (1963), Quito fue transformado en un segundo Cuzco con fines de control político-administrativo inca. Los antiguos pobladores del Cuzco mencionaron que “cuando el rey [inca] moría lo primero que hacía el sucesor después de haber tomado la borla o corona del reino, era enviar gobernadores a Quito y a este Tomebamba a que tomase la posesión en su nombre, mandando que luego le hiciesen palacios dorados y muy ricos, como los había hecho a sus antecesores” (Cieza, 2005[1553]). La alusión es probable que haya sido luego de la muerte de los últimos incas históricos, resaltando la relación que recogió el cronista sobre un mecanismo sagrado de legitimación inca teniendo en cuenta dichos espacios.

Tupac Yupanqui ordenó que “ayga otro Cuzco en Quito y otro en Tumi[bamba] y otro en Guanoco y otro en Hatun Colla y otro en Charcas y la causa que fuese el Cuzco y que se ajuntasen de las prouincias a las causas al consejo y fuese ley” (Guaman Poma, 2015[1615], p.185).<sup>27</sup> Como se ahondará más adelante, en el Tahuantinsuyu existía un sistema sagrado basado en el espacio donde el flujo de elementos de culto era constante. Un claro ejemplo es el vínculo del sitio inca de Vilcas Huaman, como lo planteó Santillán (2012), que prueba la coexistencia de un aparato regulador ejercido desde el Cuzco mediante el envío de piedras que eran llevadas desde dicho espacio hacia zonas estratégicas como Tumbamba y Quito, configurándose la integración de espacios sagrados bajo un tipo de orden.

---

<sup>27</sup> Adorno (2004) señala que, con la excepción de Quito, donde todavía no se ha probado que hubiera un gran centro administrativo incaico, los otros en la lista de Guaman Poma fueron de hecho enormes asentamientos de carácter urbano: Tumibamba, Guanuco Pampa, Hatun Colla y Paria, en los Charcas. Falta uno de la misma categoría, el de Vilcas Huaman, al que se refiere el autor; véase el índice de onomásticos, topónimos y grupos étnicos. Ver Gasparini (1977).

**B. Muerte y sucesión: Huascar y Atahualpa.** Producto de la epidemia de viruela, cayeron enfermos Huayna Capac y su hijo Ninan Coyuchi, el posible sucesor según algunas fuentes. Al respecto, Sarmiento de Gamboa menciona que “los orejones sus parientes le preguntaron a quién nombraba por su sucesor y él respondió que a su hijo Ninan Cuyochi, si la suerte de la calpa daba buena muestra de que le sucedería bien, y si no, a su hijo Guascar” (1942[1572], t.III, p.131). La muerte del inca fue poco tiempo después del deceso de su hijo, quienes posiblemente luego de haber caído enfermos fueron envenenados producto de un brebaje Chachapoya como veremos más adelante.

Luego del inicio de los funerales de Huayna Capac en Quito y el arribo del cuerpo al Cuzco circa inicios de 1528, Huascar legitimó su autoridad en el centro del Tahuantinsuyu teniendo a favor la nobleza inca local y la regulación de los lazos de parentesco que eran parte de un proceso iniciado por sus antecesores. Sin embargo, pronto tuvo la animadversión de la nobleza cuzqueña por una posible política reformista direccionada a alterar el orden sagrado inca basado en el culto a los muertos.

Una de las primeras problemáticas que enfrentó el nuevo señor del Cuzco fue la sistematización del culto a las momias incas en desmedro de su poder a partir de la gran cantidad de extensiones de tierras y población exclusiva pertenecientes a sus ancestros como parte de la conservación y culto de los mismos.

Guascar enojandose un día con los muertos dijo que los había de mandar enterrar a todos y quitarles todo lo que tenían que no había de haber muertos sino vivos porque tenían todo lo mejor de su reino. Pues como tengo dicho que la mayor parte de la gente principal estaba con estos muertos, por los muchos vicios que tenían, allí tomaron odio a Guascar, y decían que se dejaban vencer los capitanes que enviaba contra Atahualpa, y otros se hacían con él y se le pasaban, y por esta causa el Atahualpa pudo vencer, porque de otra manera no bastara el ni su

gente a ganar un pueblo, cuando más todo el reino, y así fue preso Guascar, como dicho tengo, por los capitanes de Atahualpa, y muerto. (P. Pizarro, 2013[1574], p.65)

Esta problemática contrasta con el establecimiento de un sistema sagrado que era la base del Tahuantinsuyu, comprendido como un estado macroétnico andino altamente ritualizado. La existencia una clase social encargada al cuidado y culto de los incas difuntos explicaría lo propuesto por Conrad y Demarest (1984) y Alonso (1994), el desarrollo y a su vez limitación del dominio inca dentro de una compleja situación donde la actividad económica y las capacidades políticas del inca de turno, como fue el caso de Huascar, se veían mermadas frente a sus antecesores. La reforma ritual que planteó el inca habría ocasionado un serio desequilibrio dentro de la cosmovisión inca, lo cual, hasta cierto punto fue conveniente para los intereses de la elite norteña.

Justamente Atahualpa estaba en Quito junto a la fuerza militar más importante, siendo posiblemente seducido por la presencia de su madre como miembro de la elite Carangue junto a intereses reivindicacionistas de algunas etnias norandinas (P. Pizarro, 2013[1574]). Los grupos de élite del Tahuantinsuyu se enfrentaron en un proceso ritual de lucha de intereses por la legitimación de su poder gestado con la muerte de Huayna Capac. Al respecto, es importante tener en cuenta la disposición de Huayna Capac a partir de la división del Tahuantinsuyu dentro de un modelo de regulación de focos geográficos a manera de enclaves dentro de un sistema sagrado, tal es la posibilidad de que se haya establecido un “nuevo Cuzco” en Quito bajo la necesidad de consolidar el gobierno inca en la zona norte del Chinchaysuyu, y haya sido Atahualpa el destinado a dicha función, desatándose un enfrentamiento de concepción “mítico-ritual” y no únicamente político-militar (Regalado, 2015).

En el proceso sucesorio inca se tenía en cuenta como estructura ritual el desarrollo de ritos funerarios dedicados al antecesor como punto inicial de la obtención del poder del nuevo Sapa Inca, hasta la conclusión de dicho procedimiento. En base a lo que señala Betanzos

(2015[1552]), esto se entiende a partir de que Atahualpa era perteneciente al Hanan Cuzco mientras que Huascar al Rurin Cuzco, siendo la estructura dual andina parte de un procedimiento sucesorio ceremonial con una *praxis* violenta de negociación social amparada en lo sagrado (Girard, 1983). La diarquía inca explica dicho fenómeno que más allá de darse como un contexto de sucesión vertical, se percibe como parte de un sistema complejo donde la coexistencia de dos o cuatro incas reflejaba su peculiaridad (Regalado, 2015).

Huascar y Atahualpa tuvieron su primer enfrentamiento en Tumbabamba, donde fue prisionero Atahualpa y en la noche “fue liberado” por el dios sol (P. Pizarro, 2013[1574]. p.62), posteriormente solo fueron triunfos del libertado hasta su captura por Francisco Pizarro. En Tumbabamba se mataron más de mil hombres y la población local aún guardaba resistencia a la autoridad de Atahualpa, quien luego asesinó cruelmente a la dicha población, reubicando cerca de cuatro mil mitimaes del Cuzco y Quito allí (Jerez, 1891[1533]).

Bajo el poderío de Quizquiz y Chalcuchimac, se dirigieron junto a cuarenta mil hombres hacia el Cuzco, venciendo y tomando prisionero a Huascar, quedándose al mando de la ciudad (Jerez, 1891[1533]; Guaman Poma, 2015[1615]; Betanzos 2015[1552]), quien cayó vencido en Cotapampa mientras Atahualpa era prisionero de Pizarro en 1532. Según Betanzos (2015[1552]), Atahualpa se entera de su victoria cuando se encontraba en Huamachuco, castigando al oráculo de Catequil porque habría presagiado en contra de los intereses del inca frente a los hechos ocurridos recientemente.

Los estudios sobre dicho proceso histórico denotan una complejidad en su comprensión, tal es el caso del trabajo de Guillén (1964), quien planteó una mirada político-militar del enfrentamiento, sosteniendo la rebeldía de Atahualpa contra la legitimidad de Huascar como inca, mientras, por otro lado, trabajo como los de Regalado (1995), ayudan a analizar su factor ritual. El final de Huascar denota la importancia del cuerpo del inca, al ser tomado prisionero posiblemente en Andamarca (Trujillo, 1970[1571], Betanzos, 2015[1552]) y luego ser

asesinado y tirado su cuerpo al río Yanamayo, descuartizado (Sarmiento, 1942[1572]; Ruiz de Arce, 2002). Esto se llevó a cabo luego de la matanza de sus descendientes y miembros de la nobleza cuzqueña que estuvieron a su favor, resaltando la muerte del linaje de Tupac Yupanqui y la quema de su momia, siendo parte del escarnio ritualizado como mecanismo de legitimación de la autoridad inca dominante (Sarmiento, 1942[1572]).

El enfrentamiento entre elites incas se desarrolló durante el arribo de los españoles a los Andes siendo parte de un dinamismo conveniente para las políticas invasoras de la empresa de la conquista. Como señala Salomon (2010), la consolidación del espacio norandino andino, específicamente de la región Quito y el sitio de Tumibamba como contextos sagrados incas, materializó la regulación de mecanismos de alianza y sometimiento sobre la población local como fuerza de trabajo productiva, siendo materia evidente en los testimonios de los invasores durante las tres primeras décadas de los Andes coloniales.

#### ***4.1.3. Desestructuración y conversión: la Conquista española***

La invasión española es la coyuntura trascendental de la presente investigación a partir de la primera etapa de viajes de las huestes de Pizarro desde 1524 y el arribo a Tumbes en 1532 producto del tercer viaje (Lavallé, 2004), siendo el marco temporal contemporáneo a los sucesos ocurridos durante los últimos años del gobierno de Huayna Capac y los pormenores de su sucesión donde su cuerpo embalsamado cumplió un rol crucial. En este sentido, los cronistas de la invasión fueron quienes nos dejaron diversa información sobre estos hechos, planteando la problemática del arribo de los españoles a los Andes y la desestructuración del Tahuantinsuyu como resultado del enfrentamiento contra la nobleza inca, más aún frente a los intereses de la elite quiteña encabezada por Atahualpa (Sancho, 1962[1533]; Jerez, 1981[1534], H.Pizarro, 1969[1533]; Estete, 1918[1535]; Trujillo, 1970[1571]; Mena, 2014[1534]; P.Pizarro, 2013[1574]; Segovia, 2019[1552-58]).

Aparentemente desde el encuentro en Cajamarca en noviembre de 1532, los hechos ocurridos hasta la implantación del sistema eclesiástico direccionado a la conversión de la población natural desde mediados del siglo XVI no tuvo mayor implicancia directa con el desarrollo del culto. Esto no fue así y el inca embalsamado sí ejerció diversas funciones durante las primeras décadas de la sociedad virreinal andina, la misma que analizaremos a partir de los aspectos socio-políticos iniciales de la invasión para luego focalizar nuestro análisis en torno a las reformas religiosas basadas en la implantación del cristianismo y el establecimiento del Virreinato.

**4.1.3.1. De Cajamarca a Vilcabamba: desestructuración del Tahuantinsuyu.** Desde el arribo a Tumbes y posterior fundación de la ciudad de San Miguel de Tangará en Piura en 1532 (Porras, 2014), los españoles percibieron el enfrentamiento interno de las elites incas que se había desarrollado paralelamente a su arribo. Es así que “si no fuera por la discordia que había entre la gente de Quito y los naturales y señores de la tierra del Cuzco y su comarca, no habrían entrado los españoles en el Cuzco” (Sancho, 1962[1534], p.98). El proceso sucesorio que desencadenó el enfrentamiento entre Huascar y Atahualpa alcanzó la victoria norteña a partir de la captura de Huascar en Cuzco mientras el inca victorioso se encontraba en Huamachuco (H. Pizarro, 1969[1533]; Segovia, 2019[1552-58]).

Atahualpa se encontraba en los baños cerca de la plaza de Cajamarca y Hernando de Soto fue a decirle que vaya a la plaza para que se encontrara con el conquistador, teniendo como respuesta del inca que iría en la mañana y “le pagarían el desacato que habían tenido en tomar unas esteras de un aposento donde dormía su padre Guaina Capa cuando era vivo” (P. Pizarro, 2013[1574], p.49). La vinculación de los primeros saqueos que llevaron a cabo los españoles producto de la “religión del oro” que los caracterizó, como sostiene Duviols (1977), se plasmó en los objetos sagrados que conformaban la estructura funeraria de Huayna Capac.

A partir de este fenómeno sociocultural, debemos recordar que la invasión española a los Andes significó un proceso de desestructuración desde 1532 con la captura en Cajamarca de Atahualpa hasta la ejecución del inca Tupac Amaru I bajo la autoridad del virrey Toledo en 1572, poniendo fin a la resistencia de los señores cuzqueños y consolidando la administración virreinal. Wachtel (1976) plantea que dicha etapa de transición desencadenó la alteración de estructuras de gobierno inca, en torno a los aspectos de la actividad económica, organización social, descenso demográfico y religiosidad. Como hemos visto anteriormente, durante el gobierno de Huayna Capac se consolidó una coherencia social altamente ritualizada en las etnias y macroetnias aliadas y sometidas bajo el dominio inca mediante un orden sagrado donde coexistían los cultos locales bajo el estatal. Durante la primera mitad del siglo XVI, en los Andes se desarrolló un mecanismo extirpador español que se basó en la dominación de la población natural mediante la violencia y superposición de instituciones importantes como el cristianismo y la economía mercantil.

Los cálculos relativos a la población andina antes de la invasión oscilan entre 7 y 8 millones de habitantes. En la primera mitad del siglo XVI se desarrolló un descenso demográfico, siendo evidente en un censo ordenado por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza en 1561 estableciendo la cantidad de 2,5 millones de habitantes hacia 1560. Las visitas en Chupachos, Hananhuanca, Yucay (1550) y Chucuito (1567), reflejan que existió un descenso en los tres primeros espacios, incluido Yucay, del 75% entre 1530 y 1560, mientras que en Chucuito es de 25%. Según Wachtel (1976), si admitimos que la disminución global de 1530 a 1560 fue el 60%, sabemos que la población se redujo a 2,5 millones de habitantes como se estipula en el censo del Marqués de Cañete. Como señala Cook (1999), entre los factores que ocasionaron dicho descenso destacó el impacto de las enfermedades que afectaron notoriamente a la población local, siendo entre 1524 y 1558 la viruela o rubeola, sarampión, tifus, peste neumónica, catarro e influenza los males que, sumado a los índices de enfrentamiento



entre los naturales y la reestructuración de la actividad económica colonial, nos dan a entender el motivo de dicha caída de la población andina durante la primera mitad del siglo XVI.

La actividad económica andina estuvo basada en la transición de la autosubsistencia y el trueque hacia la evaluación monetaria. Esta dicotomía de las representaciones mentales de dos realidades diferentes, una basada en el excedente productivo local y la producción colonial, pasaba por el intercambio de moneda, ocasionando un rol destructivo para la economía de la población natural. Wachtel (1976) plantea que los cambios de también fueron evidentes en este periodo de transición a partir del resquebrajamiento de los sistemas andinos de reciprocidad y redistribución, a pesar de la subsistencia comunitaria de la reciprocidad, fue la redistribución estatal la que resultó arruinada desde la ausencia legítima del inca como centro del mundo. La explotación indígena se estableció a partir del sistema de encomiendas<sup>28</sup> —viéndose reflejada en los intereses de los propios conquistadores que se enfrentaron en las Guerras Civiles por este fin— para luego ser reformada mediante el sistema de reducciones a mediados del siglo XVI por la administración virreinal.

En el aspecto social, el ayllu seguía siendo el núcleo básico de la organización social para los incas, siendo inclusive alterado con el sistema de encomiendas implantado por Pizarro tempranamente. En este sentido, los vínculos de reciprocidad se degradaron y el número de los yanapas se multiplicó para la actividad económica mercantilista colonial, reforzándose el papel de los curacas como intermediarios entre la fuerza de trabajo y la alta jerarquía española pero con claros índices de un debilitamiento de su legítima autoridad.

---

<sup>28</sup> En base a lo que plantea Wachtel (1976), la problemática económica de aquel periodo de transición se explica porque desde 1532 a 1548, punto final de las guerras civiles, ninguna tasación oficial fijó las obligaciones de los indios, el sistema anterior se prolongó, reemplazando los españoles al Inca. El encomendero impuso la arbitrariedad, exigiendo productos naturales, ya sean agrícolas (maíz y trigo) como artesanales (tejidos, fibras, piezas). Mientras que de 1549 a 1570, La Gasca redactó las primeras tasas oficiales, evolucionando poco a poco una simplificación de las obligaciones y aumento del tributo en dinero. Los españoles se apropiaron de las tierras del Inca y del sol, antes reservadas al tributo; en consecuencia, el peso de éste se encuentra trasferido a las tierras comunitarias de los indios.

El encuentro en Cajamarca se desarrolló producto de un recorrido ritual de Atahualpa hasta donde estaba estratégicamente ubicado Pizarro y compañía, siendo el encargado de la operación su hermano, Hernando Pizarro.

Entonces con la lengua salio a hablalle Fray Vicente de Valverde, y procuró dalle a entender al efecto que veniamos, y que por mandado del Papa un hijo que tenia capitan de la christiandad que era el Emperador Nuestro Señor y hablando con el palabras del Santo Evangelio, le dixo Atabalipa, quien dice eso, y el respondió Dios lo dice, y Atabalipa dixo como le dice Dios y Fray Vicente le dijo veslas aquí escritas, y entonces le mostró un Breviario abierto y Atabalipa se lo demandó, y le arrojó despues. (Trujillo, 1970[1571], p.54)

Cayendo la noche, Atahualpa había llegado a la plaza y fue recibido por Vicente de Valverde, quien exclamó el requerimiento para con ello legitimar el procedimiento de la invasión. Posterior al acto de rechazo del inca frente a la ignorancia de los relatos que exponía el fraile dominico, fue liberada la artillería, desembocando en su captura (Sancho, 1962[1533], Guaman Poma, 2015[1615]).

Un elemento a tener en cuenta es el transfondo jurídico del proceso de la captura del inca, el cual estaba basado en el documento español<sup>29</sup> que contenía el procedimiento inicial de exigiencia a los naturales para sometimiento al cristianismo, la corona, los conquistadores. Al tener la negativa de la población local, se efectuaría la “guerra justa”, siendo parte de una prerrogativa eclesiástica impuesta por el papa Alejandro VI para que se efectúen actos bélicos con fines morales y de conversión. Esto fue criticado más adelante por Bartolomé de las Casas (2015[1542]) como parte de un mecanismo que justificaba la esclavización y apropiación de los bienes de los naturales, constituyéndose como la base legal de la invasión.

---

<sup>29</sup> Dicho documento fue realizado por el jurista español Juan López de Palacios Rubios durante el gobierno de Fernando II de Aragón en 1512, el cual fue parte de las Leyes de Burgos como procedimiento de tratamiento de los naturales.

Atahualpa estuvo prisionero en Cajamarca hasta que a mediados de 1533 fue ejecutado por Pizarro. Al respecto, es sabido que fue sentenciado a la hoguera, pero al aceptar el sacramento del bautismo, fue librado de dicha pena por el garrote (Mena, 2014[1534]). Dicha capacidad de persuasión, como señala Ramos (2010), sirvió como táctica de imposición del dominio español sobre la población natural frente a la ausencia de un aparato legal establecido que lo regule. La muerte por fuego era la pena española para que se destruyera el cuerpo del reo y con ello su memoria, esto guardó una similitud en el impacto de la cosmovisión inca en torno al más allá y la necesidad de mantener el cuerpo del individuo para salvaguardar su existencia. Según el consenso de los cronistas tempranos Atahualpa fue ahorcado y luego

Se le arrimó fuego de modo que se le quemara alguna parte de la ropa y de la carne. Aquella noche quedó su cuerpo en la plaza para que todos supieran su muerte, y a otro día mandó el Gobernador que todos los españoles asistieran a su entierro, y con la cruz y demas religioso aparato fue llevado a la iglesia y enterrado con tanta solemnidad como si hubiera sido el primer español. (Sancho, 1962[1533], p.19)

El inca tuvo funerales cristianos los cuales contaron con la participación de muchas mujeres que pedían enterrarse vivas con él (Mena, 2014[1534]; Betanzos, 2015[1552]). Este hecho se llevó a cabo mientras los capitanes de la élite inca quiteña Chalcuchimac y Quizquiz se encontraban en Jauja y Cuzco, respectivamente, como parte de la defensa de dichos territorios luego de la victoria contra Huascar. Los capitanes de Atahualpa cumplieron un rol fundamental en el enfrentamiento contra los españoles.

Bolviosse el Cuxi Yupangue a Caxamalca y sacó el cuerpo de Atahualpa de la sepultura do estava y púsolo en una[s] andas, en las quales le llevó de allí a Quito. Y estava en el Quito en aquella sazón un capitán de Atahualpa que se dezía Rumiñagui, por el qual le enbió a dezir cómo llevaca el cuerpo de su señor Atahualpa. Y como el Rumiñagui tuviese esta nueba y biese que benía Cuxi Yupangue y que hera señor y capitán general de Atahualpa y que traya su bulto

y que llegado que fuese al Quito avía de ser señor Cuxi Yupanque y él no, prosupuso de le matar al Cuxi Yupangue como mejor pudiesse y tomar el cuerpo de Atagualpa y ansí quedarse señor. (Betanzos, 2015[1552], p.412)

El cuerpo del inca difunto fue el desequilibrante para que se logre legitimar la autoridad de quien encabece la élite inca de la zona norandina, lo cual terminó con el asesinato de Cusi Yupanqui a manos de Rumiñahui, y posteriormente este último también fue asesinado luego de llevar el cuerpo del inca a Quito. Estupiñán (2013) plantea que la última ubicación de los restos corpóreos de Atahualpa se localizó en Malqui-Machay, sitio arqueológico inca ubicado en Sigchos, donde se abría resguardado la momia del inca difunto como parte de la necesidad de que su panaca la tenga en su resguardo para la constitución de esta.

A fines de 1533, luego de la ejecución de Atahualpa, Pizarro nombró como sucesor del inca difunto a un hijo de Huayna Capac llamado Tupac Huallpa o Toparpa, quien era perteneciente del linaje Rurin Cuzco y de su hermano Huascar (Sancho, 1962[1533]; Mena, 2014[1534]). Chalcuchimac, capitán de Atahualpa, se adhirió al camino de Pizarro y Tupac Huallpa rumbo al Cuzco, quienes próximos a Jauja tuvieron la muerte del inca producto posiblemente por un envenenamiento fabricado por Chalcuchimac. El soldado norteño fue posteriormente ejecutado mediante la hoguera por Pizarro en Jaquijaguana luego de un proceso tenso entre ambos personajes que culminó con la exclamación del capitán norteño al dios Pachacamac por su salvación (Sancho, 1962[1534]). El gobernador delegó a Pedro Moguer, Martin Bueno y Zárate (Porrás, 2014), para que vayan al Cuzco, cuyo gobierno se encontraba bajo la potestad de la elite inca quiteña recientemente triunfal contra la nobleza cuzqueña huascarista. Quizquiz, quien mantenía sitiada la ciudad cuzqueña, fue expulsado por Manco Inca, hijo de Huayna Capac que fue nombrado como nuevo inca por Pizarro.

En 1534 se forjó la invasión y fundación española de las ciudades del Cuzco y Quito, siendo sitios incas estratégicos tomados en consideración por los conquistadores para sus

intereses de dominación de la población natural. En Cuzco se encontraba Pizarro producto del proceso de invasión ejecutado después del ascenso al poder de Manco Inca como sucesor del fallecido Tupac Huallpa y con él legitimar la autoridad española, siendo este descendiente del ayllu de Huascar y un aliado estratégico para el fin invasor (Betanzos, 2015[1552]; Guaman Poma, 2015[1615]). Por otro lado, en la ciudad norandina se encontraba Sebastián de Benalcázar y Diego de Almagro, quienes poblaron la ciudad luego de una conciliación política con Pedro de Alvarado para dicho propósito (Segovia, 2019[1552-58]). La particularidad de Manco Inca se vio reflejada no solo por su predilección para los intereses invasores, sino también, frente a la capacidad de liderazgo que ejerció durante el enfrentamiento contra Quizquiz, retirándose hacia Quito y dejando el camino libre para el ingreso de los españoles a la ciudad inca.

Luego de la fundación del Cuzco, Pizarro estableció la plaza mayor en Haucaypata, plaza principal de los incas, y repartió los solares ubicados alrededor de ella, siendo construida la Catedral en la zona norte donde se ubicaba el templo del inca Viracocha y posteriormente la iglesia de la Compañía de Jesús donde estaba la cancha de Huascar. Betanzos señala que “dejanto todo recaudo y justia en la çiudad del Cuzco se bolvió el Marqués a Xauxa y desta buelta del Cuzco pasó la çiudad que allí tenía fundada al valle de Lima” (Betanzos, 2015[1552], p.416), estableciéndose la Ciudad de los Reyes como el centro del futuro Virreinato del Perú. Esta reforma urbanístico-espacial lo efectuó el gobernador a la par con la repartición de encomiendas bajo la legitimación de Manco Inca quien vió mermados sus intereses y encaminó el levantamiento de la nobleza cuzqueña posteriormente.

En 1535, Hernando Pizarro regresó al Perú luego de entregar el botín de rescate al rey e informarle sobre los pormenores ocurridos desde Cajamarca hasta Pachacamac entre los años de 1532 y 1533, siendo nombrado por su hermano como Teniente Gobernador del Cuzco, cediendo ante la persuasión de Manco Inca quien le dijo que le traería un bulto de oro tamaño

de un hombre y por ello lo liberó, yéndose al valle de Yucay para preparar su levantamiento junto a la población natural, mitimaes y el Vilaoma, sacerdote inca principal (Betanzos, 2019[1552]).

En fin de los quales se retiraron porque tubo nueva Mango Ynga que bolví Almagro de Chile y que estava en Ariquipa; y como tuviese esta nueva retirese el Mango Ynga a Tanbo, que es siete leguas del Cuzco. Y como Almagro viniesse, enbiole ciertos mensajeros el Mango Ynga y enbiole dezir cómo se avía alçado por los malos tratamientos que le hizo Hernando Piçarro y los que en el Cuzco estavan y que le enbiase allá a alguno de sus capitanes, que como fuese en el Cuzco, que él le saldría de paz en compañía del capitá que así le enbiase. Y Almagro le enbió un capitán suyo que se llamava Rui Díaz y después que Almagro entró en el Cuzco y uviese ya mucho tienpo que el Mango Ynga le traya en mentiras y que no venía, mandó a Orgóñez que fuese a le conquistar. Y así fue Orgóñez y dio en él de tal manera que le tomo descuidado y prendiole muchas mugeres y espósele el Mango Ynga y Bilaoma y los demás principales. (Betanzos, 2015[1552], pp.428-429)

Desde mediados de 1536 a inicios de 1537, la retirada de Manco Inca hacia el sur lo ubicó en la zona de Cocha en Sangaro, a seis leguas de Huamanga, donde estuvo asentado hasta luego huir a Tambo. Manco Inca sitió el Cuzco luchando contra Hernando, Juan y Gonzalo Pizarro juto a Paullu Topa, cayendo los españoles en Sacsayhuaman, pero luego con el ataque contra el inca en Ollantaytambo, mermaron la causa cuzqueña hasta que fue vencidos por Diego de Almagro en Vitcos y luego refugiándose en Vilcabamba a inicios de 1537. Paralelamente, Manco Inca había ordenado el cerco de Lima a su capitán Quizu Yupanqui, la fallida toma de la ciudad capital probablemente se produjo por la falta de apoyo militar de Manco Inca para su capitán y la adhesión de los Huancas a la causa de los españoles (Murúa, 2003[1616]). Entre tanto Pizarro y Almagro iniciaban las guerras civiles entre los conquistadores la cual originó que Gonzalo Pizarro tome la misión de enfrentar al inca, logrando tomar como prisionera a su

coya Cora, llevándola al Cuzco y fue quemada por Pizarro producto del accionar del inca, quien mandó recuperar el cuerpo de su mujer rindiéndole culto donde este se encontraba (Titu Cusi Yupanqui, 1992[1570]; Betanzos, 2015[1552]).

El sitio de Vilcabamba fue el asiento de Manco Inca a partir de su relación sagrada dentro del sistema de sitios incas como parte de la región del Antisuyu, el cual, como señala Regalado (1992), tenía un vínculo religioso en torno a la ubicación geográfica conocida como la tierra del sol naciente. La historiadora agrega que “Willkapampa o Vilcabamba, es harto significativo: el sustantivo Willka se traducía como sol en lengua aymara. [...] El mismo término, utilizado como adjetivo alude a lo sagrado, sinónimo de waca equivalente por cierto a antepasado” (Regalado, 1992, p.45). Vilcabamba formó parte de la sistematización del Antisuyu según los puntos de la cordillera próximos al lugar llamados Machu Pucara y Huayna Pucara, aludiendo a un patrón reconocible en Machu Picchu, como planteó Varcárcel (1964).

Los incas de Vilcabamba fueron parte de un proceso de resistencia que se forjó en dicha región mediante la posición de la elite cuzqueña “al otro lado del mundo”, como era reconocido por la cosmovisión inca el Antisuyu, siendo parte de un proceso ritualizado de reconstrucción del antiguo orden sagrado. Regalado (1992) enfatiza que la crisis de la nobleza inca durante las últimas décadas de la primera mitad del siglo XVI estuvo basada en procesos sucesorios truncos, siendo un claro ejemplo el efectuado entre Manco Inca y Paullu Topa. Fray Antonio de la Calancha (1978[1638]) narró que la actividad religiosa en dicho espacio sagrado se basó en el culto al dios Punchao, el cual reflejaba una versión del culto estatal o una entidad asociada al sol.

Las actividades rituales basadas en el culto a los muertos similares a las realizadas por la nobleza inca en el Cuzco, las cuales servían como mecanismos de legitimación de la autoridad de los incas de resistencia. Betanzos nos cuenta que “en lo que entienden allí donde están es en hazer toda la vida de sacrificios y sus ayunos y ydolatrías gentílicas a sus guacas e ydolos y en

hazer todas la demás sus fiestas según se hazían en el Cuzco en tiempo de los Yngas pasados” (Betanzos, 2015[1552], p.436). En 1537, los bultos de Tupac Yupanqui y del sol fueron llevados por Manco Inca a Vilcabamba, inclusive junto a los cuerpos de los incas difuntos, incluido el de Huayna Capac (Titu Cusi Yupanqui, 1916[1570]).

Como parte de la campaña de invasión que había liderado Diego de Almagro hacia Chile, participó Paullu Topa Inca, hermano de Manco Inca, quien se dirigió hacia la zona del Collasuyu teniendo una fallida incorporación de tierras productivas para los intereses mercantiles de los conquistadores (Segovia, 2019[1552-58]). Según la probanza de Melchor Carlos Inca (Amado, 2016), Paullu Topa era hijo de Huayna Capac y Anas Collque, nacido en las tierras de Paullu en el valle de Yucay y había sido elevado como inca junto a Manco cuya función fue participar en las campañas de expansión y represión de la causa invasora, lo cual se evidenció durante su enfrentamiento contra su hermano Manco Inca en el sitio del Cuzco en 1537.

Desde 1536 hasta 1572, el gobierno de los Incas de Vilcabamba como parte de un mecanismo de resistencia al dominio español se caracterizó por el planteamiento de estrategias de alianzas y conquista entre los españoles y autoridades virreinales con el inca de turno que yacía en “tierras profundas” en Tambo. La primera etapa de dicho periodo se caracterizó por la acción de Manco Inca que tenía a los capitanes Tinbayçi y Pumasupa quienes formaron parte de los pormenores acaecidos en aquella coyuntura. El primero se encargó de asesinar a Gómez Pérez y Diego Méndez, quienes mataron al inca en Tambo, y el segundo, era quien estuvo a cargo del gobierno inca de Vilcabamba mientras cursaba el proceso sucesorio Sayri Tupac.

Al respecto, se sabe que con la muerte de Manco Inca

Buelto que fue Pumasupa a su asiento y do Mango Ynga avia sido muerto, luego que llegó él y los demás capitanes juntáronse en su acuerdo, eligieron por Ynga y señor a un hijo de Mango Ynga, el qual hera de hedad de diez años y llamáronle Çayre Topa Yupangue. Y esto hecho



luego comenzaron sus llantos y sacrificios por la muerte del Ynga y en fin del año hicieron la fiesta de Purucaya y enterraron su cuerpo y hicieron bulto de sus uñas y cabellos que en su vida se cortaba bien así como heran hechos los bultos de sus pasados y pusieronlo con los bultos que él allí tenía consigo. (Betanzos, 2015[1552], p.435)

En 1544 el inca fue apuñalado por las huestes de Almagro que fueron huyendo luego de la batalla de Las Salinas hacia Vitcos, alcanzando inclusive jugar “al herrón” con el señor cuzqueño como lo narró su hijo (Titu Cusi Yupanqui, 1992[1570]). Titu Cusi Yupanqui menciona que el capitán Rimachi Yupanqui se encargó de asesinar a los almagristas decapitándolos y colgando sus cabezas a lo largo del camino hacia el Cuzco.

Desde 1546 sucedió a su padre el inca Sayri Tupac quien estuvo implicado en un contexto de intercambio de intereses con las autoridades coloniales. El licenciado Pedro de la Gasca consilió con el capitán inca Pumasupa para que Sayri Tupac tenga un repartimiento de indios en el Cuzco con el cual pueda salir de Vilcabamba y volver a la ciudad bajo la autoridad del pacificador. Por otro lado, Betanzos se presentó al virrey Andrés Hurtado de Mendoza para persuadir a Sayri Tupac de que saliera en paz bajo los intereses de la corona, lo cual fue bien recibido por el Marqués de Cañete, otorgándole las disposiciones correspondientes para dicha misión (Betanzos, 2019[1552]). Más adelante, el inca decidió salir de Vilcabamba, se entrevistó con el virrey en Lima y luego radicó en el valle de Yucay donde murió en 1561. Titu Cusi Yupanqui agregó que se le notificó de la muerte de su hermano mediante el cronista Betanzos por mandato del licenciado Ondegardo (Titu Cusi Yupanqui, 1992[1570]).

El enfrentamiento entre los españoles y la elite inca estuvo inmerso en un proceso de desestructuración religiosa o de “destrucción de los dioses andinos”, el cual se efectuó a partir del saqueo y extirpación de las huacas y la alteración de los espacios sagrados incas particularmente, como lo ocurrido tempranamente en Pachacamac y el Coricancha, siendo parte esencial de dicha desestructuración religiosa el culto a los muertos. Como veremos más

adelante, el dinamismo de la invasión española se puede analizar a partir de la perduración del sistema funerario inca como mecanismo coercitivo de la nobleza en desmedro de los intereses hispanos. Esto fue materia de discusión para diversos cronistas, autoridades coloniales y miembros del clero, quienes tenían en cuenta que la evangelización de los naturales no se podría llevar a cabo si dichas prácticas religiosas seguían desarrollándose.

**4.1.3.2. Inicio del proceso de evangelización.** La conversión y conquista son indisolubles, más allá de los mecanismos coercitivos utilizados por los españoles cuya legitimidad o justificación estaba basada en la salvación cristiana de las almas de los naturales, este fenómeno fundamentó el desarrollo de la etapa de transición hacia la sociedad virreinal en los Andes (Estenssoro, 2010). Si bien los clérigos dominicos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y otros denunciaron dicho propósito mediante el reconocimiento de los derechos humanos de los indígenas y la crítica al sistema de encomiendas, fue la espada y la cruz la amalgama de establecimiento de un nuevo orden durante la primera mitad del siglo XVI.

El proceso de resistencia inca tuvo en su primera etapa el enfrentamiento entre conquistadores como coyuntura a la par. Desde 1537 se desarrollaron las guerras civiles alterando el inicio del proceso de evangelización de la población andina mediante la falta de sistematización de dicha labor no solo por parte de los miembros del clero sino también de las autoridades coloniales. Dicha problemática se evidenció en una transición hacia un nuevo orden cuya significación se basó en un desencuentro, como plantea Marzal (1991), fue un fracaso hasta que se llevó a cabo la primera reunión conciliar de los miembros de la Iglesia a mediados del siglo XVI, sirviendo como preámbulo a la posterior ejecución de lo estipulado por el Papa Paulo III mediante los acuerdos del Concilio de Trento (1545-1563) en la *praxis* andina mediante el Tercer Concilio Limense principalmente (1583).

Pedro de Quiroga, cura franciscano que estuvo en los Andes en aquel periodo y fue visitador eclesiástico del Cuzco nombrado por el virrey Toledo, escribió los *Coloquios de la*

*Verdad* (1567)<sup>30</sup>, donde expuso dicha evangelización fallida a partir del diálogo entre Barchilón, encomendero español, y el indio Tito, miembro de la nobleza inca, quienes intercambiaron ideas sobre las razones de la ausencia de conversión al cristianismo por parte de los naturales. El español señala que “los templos y casas de vuestros dioses, como cosa que no se nos podía esconder, dimos luego con ellos; pero los ídolos y ministros de ellos, con todo lo tocante al culto de vuestros ricos, todo los habéis encubierto” (et. cit. Marzal, 1991, p.89). El problema radicaba en la perduración de los cultos religiosos andinos como parte de una realidad basada en lo sagrado, siendo complicado para los intereses cristianos el implantar un nuevo credo alejado, entre otras cosas, del animismo de los dioses locales.

Tito fue enfático en exclamar que existieron tres razones sustanciales que explican el fracaso de esta primera oleada de evangelización basadas en la explotación colonial, la falta de comunicación y la inestabilidad en la planificación pastoral del clero (Marzal, 1991). Duviols (1977) señala que la explotación de los indígenas producto del sistema de encomiendas sumado al contexto de guerras producto de la invasión y posterior enfrentamiento entre españoles, más las epidemias que asolaron a los naturales, dieron como resultado que un tercio de la población pereciera con resultados adversos.

A mediados del siglo XVI, uno de los primeros esfuerzos para contrarrestar la ausencia de comprensión de la lengua de los naturales como problema de comunicación durante el proceso de evangelización fue el realizado por Fray Domingo de Santo Tomás en 1560 con sus *Gramática o arte de la lengua general* y *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Peru*, obras lingüístico-pastorales, promovió el aprendizaje del quechua a los miembros del clero con fines catequizadores (Estenssoro, 2003). En la Constitución 6 del Concilio Limense de 1551 se estipuló que “los sacerdotes bautizaren a los tales, que los catecismos y preguntas que se les

---

<sup>30</sup> Título completo: *Libro intitulado coloquios de la verdad, trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina y conversión de los indios del Perú, y los daños, males y agravios que padecen.*

hicieren sean en lengua que lo entiendan” (*Concilios Limenses*, 1951[1551-52], t.I, pp.10-11), estipulándose la necesidad de la impartición dogmática en el lenguaje de los naturales.

Sobre la explotación colonial se cuestionó la institución de las encomiendas, que si bien sirvieron como espacio de conversión cristiana, muchas veces el factor económico estaba por encima de fines pastorales a pesar de ser una peyorativa estipulada en su finalidad desde 1537, junto a la labor realizada en espacios conventuales por las órdenes religiosas, las cuales fueron los dominicos (1540) y posteriormente los agustinos (1551), franciscanos (1552) y mercedarios (1560), quienes efectuaron sus prácticas de impartición de la doctrina mediante incipientes catecismos y fórmulas sin una sistematización aglutinadora de las mismas, lo cual fue denunciado por el arzobispo Loayza. Por otro lado, en 1534 había arribado el fraile agustino Marcos de Niza, quien participó en la campaña hacia el norte con Alonso de Alvarado y como comisario de la orden de San Agustín en el Perú envió unos trespados a Castilla sobre los abusos de los cristianos en los Andes. En base a ello, fray Bartolomé de las Casas enfatiza denunciando acciones “de infinitas hazañas señaladas en maldad y crueldad, en extirpación de aquellas gentes cometidas por los que se llaman cristianos” (Las Casas, 2006[1552], p.93). Los abusos efectuados por los conquistadores fueron parte del discurso en defensa de los derechos indígenas del fraile dominico, demandando el tratamiento violento que los naturales eran víctimas como una ofensa a Dios y a la corona.

Entre 1541 a 1549, el culto a las *mallqui* o ancestros fue el factor principal de las idolatrías en relación a los cultos prehispánicos que perduraban en los Andes, ya lo había demandado fray Vicente de Valverde en una carta dirigida al rey en 1539, planteando la necesidad de tener en cuenta el culto a los muertos y la parafernalia que giraba en torno a él. En base a lo planteado por Estenssoro (2010), la Iglesia tuvo como mecanismo de conversión el establecimiento del “infierno y el diablo” en el mundo andino, lográndose con el caso del vocablo *supay* que fue entendido como “demonio o trasgo de casa; angel bueno o malo;

demonio bueno o malo” (Santo Tomás, 1560, p.41; 131)<sup>31</sup>, planteándose junto a las nociones de cuerpo y alma, como elementos distintivos para la función pastoral con los naturales, siendo importante la demarcación del posicionamiento opuesto entre el cuerpo del difunto y su alma, siendo esta eterna, trascendente e independiente del cuerpo.

Debemos recordar que dichos aspectos provenían de la cultura Occidental donde desde la Edad Media hasta el inicio de la Moderna, se concebía que a partir del proto cristianismo una coexistencia entre vivos y muertos de forma incierta. Como señala el historiador Philippe Aries (2007), un ejemplo es lo dicho por San Juan Crisóstomo: “Procura no construir jamás una tumba en la ciudad. Si depositaran un cadáver allí donde tú duermes y comes, ¿qué harías? Y sin embargo lo haces no donde duermes y comes sino sobre los miembros de Cristo, es decir en las iglesias” (p.29). Los elementos sagrados católicos relacionados a la muerte se basaban en la preparación del difunto para la salvación de su alma, donde un proceso estructurado de la agonía<sup>32</sup> explicaba el camino hacia el Purgatorio como espacio de transición del alma. El cuerpo o los restos óseos eran almacenados, desarrollándose en este dinamismo social el proceso de que los muertos invaden las ciudades a partir de su asentamiento en los aposentos clericales de las iglesias.

En el Medioevo una figura importante en torno al culto al cuerpo humano era el del mártir católico, cuyos restos eran enterrados en las necrópolis suburbanas, comunes a los cristianos y a los paganos. Con ello, se tiene la noción de una protección divina de los mártires.

---

<sup>31</sup> Según fray Domingo de Santo Tomás (1560), *çupay* demoniaba la noción del demonio a partir de la definición del infierno, señalando el vocablo *çupaypa guacin*: “infierno, lugar del demonio” o *supayasca*: “endemoniado” (p.131).

<sup>32</sup> En un trabajo previo (Rivera, 2017b), hemos explicado el proceso medieval de “la muerte advertida” de la siguiente manera: 1. Lamento; evocación triste y conmovedora y discreta de los seres y cosas amadas, sumado a la rememoración de varias cosas. 2. Perdón; concede el perdón a los asistentes o familiares que se encuentran presentes, generalmente, un número cuantioso que rodeaban al moribundo. 3. Oración; olvidar el mundo y pensar en Dios. a) La culpa: “Dios, mi culpa a cambio de tu gracia por mis pecados el confiteor”; b) La commendacio animae, paráfrasis de una vieja oración tomada tal vez de los judíos de la Sinagoga. “En Francia S.XVI al XVIII se llamaban las recommendaces: Padre verdadero que jamás mientes, tú que llamaste a Lázaro de entre los muertos, tú que salvaste a Daniel de los leones, salva mi alma de todos los peligros”. 4. Muerte; tras la última oración, se espera calmadamente la muerte; en silencio. Para mayor información al respecto ver Aries (2007).

En el siglo V, Máximo de Torino explica que ellos “nos cuidarán, a nosotros que vivimos con nuestros cuerpos, y nos tomarán a su cargo, cuando los hayamos abandonado. Aquí nos impiden caer en el pecado; allá nos protegen del horrible infierno. Por eso, nuestros antepasados buscaron asociar nuestros cuerpos a las osamentas de los mártires” (Aries, 2007, pp.29-30). El desarrollo de un deseo de ser enterrado *ad sanctos*, refiere a los cementerios suburbanos, lugar donde el santo habría sido inhumado; donde se levantó una basílica atendida por monjes, en donde los cristianos quisieron ser enterrados, como ocurrió durante la “conquista de la muerte” en las últimas décadas del siglo XVI andino.

Este imaginario colectivo occidental impactó con la cosmovisión andina altamente ritualizada durante el proceso de transición hacia la sociedad virreinal. En las ciudades como Cuzco, Lima y Quito de la segunda mitad del siglo XVI, la fundación de iglesias y conventos significó el proceso de apropiación de los espacios de los muertos a partir de la denominación *ad sanctos* y el establecimiento de fosas comunes u osarios donde los restos de los conversos tenían una cercanía a la sacralidad cristiana. Ramos (2010) señala que los conventos y hospitales fueron espacios claves para el control del culto al más allá de la población natural conversa, siendo parte de un mecanismo social establecido en el siglo XVII.

Los indígenas esperaban que a “todo esto a efeto de que creyan que auian de resuscitar en otro siglo, y querian se hallar apercebidos con sus mugares y seruicio, y assi rogauan ellos a los españoles que entrauan a sacarles de las sepulturas el oro y plata que no derramassen los huessos porque mas presto y con menos pena pudiessen resuscitar” (Zárate, 1995[1557], cap.XII, p.54). La noción de la vida más allá de la muerte estuvo vinculado con el cuidado y culto al cuerpo de los curacas o miembros de las elites locales, de igual forma que los propios incas difuntos, siendo parte de una estructura ritual establecida alrededor del culto al cuerpo embalsamado del muerto (Zárate, 1995[1557]; Cieza, 2005[1553]; Molina, 2010[1576]).

Estando en Jauja ca. 1547, el pacificador La Gasca detalló en su *relación* que a la población local se le reprendió con gran rigor que era pecado que los súbditos del señor principal del valle lo hayan enterrado junto a mujeres y sirvientes vivos. El propio Loayza, que se encontraba en dicha ciudad ad portas de la batalla de Jaquijaguana, habría planteado la prohibición del culto a los muertos que se realizaba mediante “el cuerpo envuelto en fardos de pellejo de llama con sus dacciones dibujadas conservado en su casa” (Estenssoro, 2010, p.124). Estos pormenores significaron la consideración de un objeto a tener en cuenta por la incipiente autoridad virreinal como veremos más adelante.

El vicario general Luis de Morales, suplente del obispo del Cuzco Vicente de Valverde, escribió un extenso *informe* (1541) al rey mencionando —entre otros aspectos— la problemática del culto a las momias<sup>33</sup>. Morales manifestó que “el muy devoto inca Paullu le envío la momia su padre Huayna Capac y otros cadáveres de tíos y primos reales, a los que Morales hizo enterrar en cierto lugar, con gran dolor de la viudad y parientes del ilustre difunto” (Duviols, 1977, p.94). El culto a las momias inca perduró durante las tres décadas posteriores al encuentro en Cajamarca, siendo Huayna Capac el cuerpo con mayor implicancia en ritos de la nobleza inca.

El arzobispo fray Gerónimo de Loayza redactó su *Instrucción*<sup>34</sup> entre 1545 y 1549, siendo el primer texto eclesiástico legislativo, donde se plantea la misión de fijar el proceso pastoral de evangelización de la población andina al haberse culminado la coyuntura de guerras entre españoles. Demandó que los aspectos principales que deben guiar la conversión de los naturales eran: 1. Templo, liturgia y administración de sacramentos; 2. Búsqueda y destrucción de monumentos prehispánicos sagrados; 3. Refutación de la idolatría; 4. Instrucción religiosa (Duviols, 1977). Plantea que los indios deberán aceptar su conversión y permitiendo la

---

<sup>33</sup> Morales manifestó los problemas de los cultos al sol, huacas y momias sagradas (Duviols, 1977).

<sup>34</sup> *Instrucción que se ha de tener en la Doctrina de los naturales.*

imposición de una cruz sobre su huaca junto a la necesidad que miembros del clero visiten periódicamente los repartimientos con un fin catequizador y de extirpar los cultos paganos, siendo el preámbulo de la institución de Extirpación de Idolatrías ocurrida desde inicios del siglo XVII.

Justamente sobre la problemática del culto a los muertos, el Arzobispo de Lima planteó que se debería efectuar una refutación orientada en torno a las nociones de vida eterna a partir del alma que se separa del cuerpo del fallecido y la existencia del paraíso e infierno como elementos cristianos de la vida más allá de la muerte sin la necesidad de que se preocupen por la integración del cuerpo. Esto lograría erradicar el culto a los ancestros que era el principal escollo para que se lleve a cabo el proceso de evangelización de la población, siendo inclusive el objetivo central de la catequización que propuso el fraile dominico a la par con la destrucción de sus huacas.

En esta medida, desarrollándose la resistencia de la elite inca en Vilcabamba y con las guerras civiles culminadas, el Arzobispo contó con el arribo de los agustinos y llamó a una reunión conciliar para que la Iglesia unifique por vez primera sus métodos pastorales. Gerónimo de Loayza ordenó el Primer Concilio Limense en 1551, teniendo como base su *Instrucción* de 1545, la cual soslayó las constituciones que se tomaron a partir de la única manifestación de ritos y cultos idolátricos en los ojos del clero: el culto a los muertos.

La principal finalidad de la reunión conciliar se basó en el establecimiento de un catecismo único que permitiera corregir las discrepancias y resolver las dudas que existían dentro del proceso de catequización de los naturales. El concilio de 1551 fue el primero de la América colonial, diferenciándose del modelo evangelizador de Nueva España al ser uniforme con la autoridad episcopal (Ramos, 2010). Su utilidad giró en torno a la creación de una instrucción para la conversión de los indígenas evaluando el culto a las mallquis como fenómeno sociocultural a extirpar.



En este sentido, en la Constitución 25 se estableció la forma en que debían ser enterrados los indios donde se menciona la perduración de usanzas prehispánicas en torno al proceso *post mortem*, resaltando que

Entre otros ritos y abusos antiguos que en algunas prouincias los indios tienen contra ley natural y en gran perjuicio suyo, uno es que cuando algún cacique muere matan para enterrar con él las mujeres e criados e más queridos, y aun algunos de su voluntad van a la muerte diciendo que les van a servir allá, y entierran cantidad de ropa con ellos, para vestirse y allí les llevan comidas, y otros sacrificios que les hacen; de lo cual, allende de los daños dichos, los que son ya cristianos van allí a hacer estos sacrificios a sus difuntos. (*Concilios Limenses*, 1951[1551-52], t.I, p.22)

La corporalidad de la fuerza vital de los ancestros se plasmaba en el culto a los restos del difunto en torno a una estructura funeraria o necropompa, como Aranibar (1989) denominó el caso de los incas difuntos. El procedimiento *post mortem* del cuerpo era la base no solo de la conversión cristiana, sino, del dominio católico sobre los conversos. Se estipuló además que “todos los que fueren cristianos sean traídos a enterrar a la iglesia y cementerio, y se lleven con cruz y agua bendita, y con los oficios que a los demás cristianos les suelen hacer” (*Concilios Limenses*, 1951[1551-52], t.I, p.21), soslanyando la necesidad de tener un espacio fijo donde los clérigos puedan controlar el destino de los restos. A los españoles se les estipuló la Constitución 70 sobre el problema de que se están enterrando los cuerpos de los indios conversos o esclavos fuera de las iglesias señalándoles que “ninguno sea osado de enterrar esclavos o yndios xristianos ni criaturas bautizadas de la manera que dicho es, so pena de excomunión y de 10 pesos” (*Concilios Limenses*, 1951[1551-52], t.I, p.81). La prohibición de los cultos a los muertos fue parte de una de las primeras políticas pastorales de la Iglesia.

En la Constitución 25 se detalla que

Para los que no son cristianos, tenga a vista del pueblo o tambo un lugar público donde todos los cuerpos de los difuntos sean enterrados y hagan a todos los indios cristianos que traigan los cuerpos de sus difuntos, que tienen en sus casas y en otros sepulcros grandes, a enterrar en el dicho lugar, por quitar los inconvenientes que de tenerlos en sus casas se siguen. Y el sacerdote o español que allí estuviere no permita que lloren al difunto antes que lo entierren, a lo más, más de un día. Y al tiempo que lo enterraren descubran el rostro del difunto para ver si es él o otro en su lugar. Y no permitan que le echen más ropa de la necesaria para envolver el cuerpo; ni después de enterrado permita echar sobre el cuerpo comida ni bebida ni otra cosa alguna. Y tenga gran aviso, que en acabando de morir el tal cacique o principal, de hacer traer ante sí sus criados y mujeres, y asentar los nombres dellos, y entregarlos al que subcediere en el señorío, amenazándole que le ha de dar cuenta de todos ellos, porque no maten algunos. (*Concilios Limenses*, 1951[1551-52], t.I, p.21)

Lo estipulado grafica la problemática de desentierros masivos de los mallqui y la necesidad de sistematizar la extirpación de este fenómeno a partir de una labor pastoral uniforme. Si bien nuestro objeto de estudio se focaliza en un caso de culto de elite, vemos que las disposiciones en torno a la parafernalia *post mortem* andina tenía una directa correlación con los aspectos medulares del culto a las momias incas como lo demandará más adelante el licenciado Polo Ondegardo (1569). El proceso de conquista duró 40 años, desde 1532 a 1572 se desarrolló un nuevo orden social alejado de la ritualidad andina basada en lo sagrado como mecanismo de gobierno inca y carente de una institución que rija el control sobre los naturales, donde los sucesos acaecidos estuvieron inmersos en patrones de muertes y violencias. Ramos (2010) plantea que se llevó a cabo un proceso de alteración de los ritos mortuorios con la finalidad de uniformizar las creencias del más allá y controlar el desarrollo de los ritos, sino extirparlos. Bajo esta labor llevada a cabo de forma concreta a fines del siglo XVI, se concebía que el cuerpo era el vehículo de coerción de la elite cuyo patrón estaba orientado al dolor físico, sufrimiento emocional, honor y humillación; siendo una clara constante la ejecución con pena

de hoguera o exposición del cuerpo en espacios abiertos como una finalidad de amedrentamiento y escarnio para la población local (Foucault, 1994).

Los clérigos tenían la obligación de cerciorarse de que los indígenas no debían continuar con las prácticas rituales de suicidios y sacrificios junto a la colocación de objetos sagrados entorno al cuerpo del difunto como parte de la estructura funeraria andina. La ubicación de un lugar específico en cada pueblo fue también parte de la “conquista de la muerte” que se efectuó como mecanismo de imposición de un nuevo orden amparado en el control de los difuntos como elemento coercitivo. “Y si algún cristiano se mandare enterrar fuera de la iglesia o cementerio, al que lo enterrare se le dé la dicha pena<sup>35</sup>, y el cuerpo del dicho sea sacado y quemado públicamente” (*Concilios Limenses*, 1951[1551-52], t.I, p.21). Esto se vió plasmado en la creación de espacios de enterramiento, que si bien existían, muchas veces los naturales iban a desenterrar a sus ancestros para rendirles culto en sus casas según las causas de idolatrías documentadas.

En 1604, en el Cuzco se registró la función sacerdotal de un indio que rendía culto a dioses andinos como el sol, luna y estrellas, desarrollando sus ritos en un pueblo llamado Cuta Huaci, el mismo que fue registrado por clérigos jesuitas. La extirpación se gestó con la destrucción de tres huacas e imposición de cruces en el mismo lugar junto a la consolidación de la misma mediante la presencia de una cuarta huaca, donde habían “muchas sepulturas, y cuerpos enbultos en ropa de algodón, y en lo mas alto un sepulchro de indio principal sacaronse los guersos y echaronse en el rio” (Annu. Doc. 17, 1604. *Archivo Romano de la Compañía de Jesús*, f.365v.; p.254). Si bien hablamos de un caso de inicios del siglo XVII, vemos que a pesar de los esfuerzos realizados por la autoridad Virreinal, las prácticas de culto al más allá continuaban, teniendo una correlación entre el objeto de culto y el espacio sagrado,

---

<sup>35</sup> Se basaba que en la primera vez esté tres días preso y le den cincuenta azotes de manera pública, mientras que una segunda vez sea agravada la pena (*Concilios Limenses*, 1951[1551-52]).

como parte de una estructura ritual. La similitud —como veremos más adelante— del caso local con el culto estatal de la nobleza inca a los incas difuntos nos sirve para entender la consolidación de un fenómeno religioso como base de un sistema sagrado, siendo el objetivo central de la Extirpación de las Idolatrías.

En torno al método pastoral se tuvo en cuenta realizar una comparación del culto local con el credo cristiano, resaltando la vinculación de los dioses andinos como el sol, la luna y la tierra, en torno a sus capacidades divinas basadas en la creación de éstos por Dios, siendo un proceso de catequización basado en el forjamiento de un incipiente catolicismo andino. Estas pautas explican el proceso de sincretismo que se llevó a cabo en diversos elementos religiosos andinos, tal es el claro ejemplo el que vemos en la festividad del Corpus Christi en el Cuzco, la cual su estructura de objetos de culto se basa en los santos que participan solemnemente en un proceso ritual de corte procesional cuyo paralelismo inicial se fundamentó en el culto a los incas difuntos. Esto conllevó al aprovechamiento de un nuevo orden sagrado en la ciudad inca basado lo ritual, elemento central del Tahuantinsuyu y de las sociedades andinas prehispánicas en general.

La solemnidad del Corpus Christi se estipuló como una de las fiestas que deberían guardar los naturales desde 1551 (*Concilios Limenses*, 1951[1551-52], t.I, p.19) pero fue a partir de la disposición del virrey Toledo en 1572 que se ordenó la obligatoriedad de la festividad (Millones, 2010, p.24). Al respecto, Ondegardo elaboró un tratado sobre las prácticas religiosas de los indios cuzqueños a mediados del siglo XVI, donde exhortó sobre la celebración con su similitud en la fiesta del Inti Raymi señalando que

El séptimo mes que responde a junio se llama Aucay Cuzqui, Intiraymi; y en él se hacía la fiesta llamada Intiraymi, en que sacrificaban cien carneros guanacos, y que decían que ésta era la fiesta del sol [...]. Hase de advertir que esta fiesta cae cuasi al mismo tiempo que los Cristianos hacemos la solemnidad de Corpus Cristi; y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de

semejanza (como es en las danzas, representaciones o cantares) y por esta causa ha habido y hay hoy día entre los indios, que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Cristi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi. (Ondegardo, 2012[1559], p.350)

Siguiendo lo mencionado por el corregidor del Cuzco, personajes que trataron la religiosidad andina como Segovia (2019[1552-58]), Molina (2007[1550]) y Ávila (1966), relataron diversos rituales incas que perduraron —con claros matices— durante la etapa colonial. Es evidente la participación de los elementos sagrados de la nobleza cuzqueña como parte de un proceso de interacción sociopolítica entre la elite local y la alta jerarquía eclesiástica y gubernamental, resaltando la participación de los cuerpos embalsamados de los incas difuntos. Millones (2010) agrega que la solemnidad del Cuerpo de Cristo estuvo conformada por un imaginario colectivo local que guardó relación en los cultos a los ancestros y huacas mediante las problemáticas de sequía, enfermedades, hambrunas y guerra, los cuales respondían a un proceso de sincretismo propio del mestizaje colonial temprano.

No es de extrañarse que para fines del siglo XVI, en el Cuzco se representaba la solemnidad del Corpus Christi como un acto de representación de legitimidad de la nobleza inca a partir de su activa participación en la festividad junto a la apropiación de los santos que encabezaban las respectivas parroquias de la ciudad. Las panacas adhirieron su participación mediante los lazos de parentesco y la conformación de una historia sagrada que giraba en torno al santo, reflejándose una escenificación del culto a los dioses locales pero bajo la iconografía católica de entonces. Sin embargo, esta amalgama de patrones prehispánicos y coloniales basada en la representatividad del culto a los ancestros no solo se originó a partir de las reformas conciliares expuestas, sino también, a partir de un proceso de implantación del sistema virreinal mediante políticas urbanístico-religiosas que giraban en torno a la extirpación de las momias incas de su espacio sagrado de culto.

**4.1.3.3. Instauración del régimen virreinal.** En 1542 el rey Carlos I decretó las Leyes Nuevas, creando el Virreinato del Perú en reemplazo de la Gobernación de Nueva Castilla dada a Francisco Pizarro en 1529 (Hampe, 2019). Esto ocurrió producto de las rencillas entre conquistadores que se había originado con la batalla de Abancay en 1537 cayendo prisioneros Hernando y Gonzalo Pizarro a manos de Diego de Almagro, el cual luego fue derrotado por Hernando Pizarro en la batalla de Las Salinas en 1538, siendo asesinado en el Cuzco y su cuerpo decapitado en la plaza de Haucaypata.

Según Del Busto (1984), luego del asesinato de Francisco Pizarro en Lima en 1541, Diego de Almagro “el Mozo” tomó las riendas de lo que demandaba que le correspondía y se enfrentó a la causa realista, cayendo derrotado contra el gobernador Cristóbal Vaca de Castro en Chupas en 1542, siendo ejecutado en el mismo lugar que su padre. El gobernador fue quien estuvo a cargo de la máxima jerarquía colonial de entonces entre los años de 1542-1544, encargándose de preparar la transición hacia el Virreinato del Perú, estableciendo políticas a favor de la labor pastoral en las diócesis de Lima y Quito principalmente.

Blasco Núñez de Vela fue el primer virrey del Perú (1544), sucediendo del poder a Vaca de Castro quien había gobernado por dos años (1542-1544), los mismos que estuvieron inmersos en la coyuntura de las guerras civiles enfrentándose a las huestes pizarristas encabezadas por Gonzalo Pizarro, quien triunfó en la batalla de Añaquito, decapitando al virrey Vaca de Castro, luego de haber sido prisionero por Blasco Núñez, partió a Panamá (P. Pizarro, 2013[1571]). En tal medida, la corona estipuló al licenciado Pedro de la Gasca con el título de Pacificador para que establezca las reformas dadas y resuelva la resistencia de los encomenderos.

La Gasca cursó estudios de Teología en la Universidad de Alcalá de Henares, la cual fue fundada por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo y cercano de la familia del pacificador. Se identificó con los planteamientos reformistas que estaban basados

en el humanismo erasmiano impulsados por el cardenal. Teodoro Hampe (2019) señala que tuvo formación en jurisprudencia, derecho de gentes y relaciones en torno al Estado basado en la soberanía popular. En 1542 fue visitador de Valencia luego de haber ejercido cargos como vicario eclesiástico y magistratura en el Supremo Consejo de la Inquisición, partiendo del plano religioso al político. Fue a partir de esta experiencia que lo nombraron Gobernador del Perú y Presidente de la Audiencia de Lima en 1545 con la misión de hacer frente a la resistencia de los encomenderos encabezados por Gonzalo Pizarro frente a la implantación de las Leyes Nuevas.

El enfrentamiento se libró desde 1546, logrando la victoria el 9 de abril de 1548 en la batalla de Jaquijaguana. Esto culminó con el reparto de Guaynarima el mismo año, reordenando las encomiendas y repartimientos bajo sus capitanes y soldados afines a la causa realista y en desmedro de muchos conquistadores que reclamaron dicha situación adversa, ordenando la visita del Perú logrando el restablecimiento de encomiendas como base del sistema colonial (Amado, 2017; Hampe, 2019) y teniendo como mérito la realización de un censo económico de la región (Rostworowski, 2017). En 1549 se estableció el sistema de corregimientos, el sistema de hacienda pública frente a la crisis fiscal y el auge de las minas de Potosí y se fundó la Real Audiencia de Lima, instituciones básicas del sistema virreinal.

En torno al proceso político-económico y religioso del Virreinato, en el mismo año aplicó la tasación de tributos para el control de rentas que fue encomendada al arzobispo Loayza, quien contó con el apoyo de los frailes Tomás de San Martín y Domingo de Santo Tomás, importantes autores de vocabularios y diccionarios quechua, junto al odior Hernando de Santillán, entre otros, resaltando no solo la finalidad jurídico-económica de restablecer el *status quo* sino también mediante fines cristianos. Dicha labor significó el reordenamiento del sistema de gobierno virreinal el cual será repotenciado significativamente con el gobierno del Marqués de Cañete y consolidado con Toledo.

En 1551 fue nombrado virrey Antonio de Mendoza y Pacheco, quien había ocupado el mismo cargo en Nueva España (1535-1550) (Cieza, 2005[1553]). Entre otras cosas tuvo un enfrentamiento con los encomenderos cuzqueños quienes demandaban mayor reconocimiento a su papel como conquistadores y denunciaban la supresión del servicio personal indígena que era la base de explotación de la fuerza de trabajo. Según Pedro Pizarro (2014[1571]), en 1554 se levantó el encomendero Hernández de Girón, quien demandó la implantación de las Leyes Nuevas que reducía su poder económico como encomendero del Cuzco, capturando al corregidor de la ciudad y logrando triunfos contra las tropas realistas, cayendo derrotado en Pucará, siendo ejecutado y su cabeza expuesta en la Plaza Mayor de Lima. Sin embargo, si bien logró socavar dichos levantamientos, dicha problemática persistió.

Por otro lado, tuvo el interés que se recogan testimonios de los descendientes de los incas pasados, siendo parte de un contexto de elaboración de crónicas sobre el Tahuantinsuyu y pormenores contemporáneos, como fue el trabajo realizado por Betanzos que era solicitado por el Virrey. Lo interesante es que el lengua había traducido y compilado un libro de doctrina cristiana que contiene la doctrina cristiana y dos vocabularios relacionados a confesionarios y parte de lo establecido en los coloquios de Lima (Betanzos, 2015[1552]), lo cual explica el interés de la alta jerarquía virriental de implantar un mecanismo de conversión basado en la comunicación lo cual fue criticado años atrás, pero a su vez mediante la comprensión de la historia inca focalizada la religiosidad (Betanzos, 2015[1552]; Molina 2010 [1550]; Zárate, 1992[1557]). Luego de la muerte del virrey Mendoza, le sucedieron los presidentes de la Real Audiencia Andrés Cianca (1552-1553) y Melchor Bravo de Saravia (1553-1556), como gobernadores interinos.

En 1556 arribó Andrés Hurtado de Mendoza, Segundo Marqués de Cañete, quien fue el tercer virrey del Perú hasta 1560. Se encargó del proceso de reestableciendo del orden social luego del levantamiento de los encomenderos en la figura de Hernández de Girón y la



necesidad de establecer el sistema virreinal. Se iniciaron campañas de pacificación, resaltando la de Chile que estuvo a cargo de su hijo García Hurtado de Mendoza, junto a la fundación de ciudades como parte de su política de control de la población natural<sup>36</sup>. El Marqués envió una relación a la corona, la cual fue copiada en parte por Juan B. Muñoz de Isidro del Campo, contemporáneo al Virrey. En ella se menciona la importancia del acuerdo que tuvo con quien encabezaba la resistencia inca en Vilcabamba, señalando que

Ha traído de paz al Inga, natural Señor de aquellos reinos entre los indios, y en nombre de V.M. le ha dado en que viva dos repartimientos que valen 20 000 pesos con título de Adelantado y que le llamen Señor. Después de yo partido sé que le tuvo en la Ciudad de los Reyes, de donde le envió al Cuzco, porque los indios de la sierra se suelen morir en los llanos. El Marqués tiene gran contentamiento de haber salido con esta empresa porque allende de lo que se gana en tenerle de paz en servicio de V.M. con los indios que allí tenía, se cree será cristiano, y siéndolo éste, lo serán los demás, porque le adoran todos los indios. (*Memoria de virreyes*, 1921[1558-60], t.I, p.63)

Los esfuerzos del virrey por socavar la resistencia inca se vieron plasmados en la labor de personajes como Betanzos, quien prestó su servicio como lengua para transmitir a Sayri Tupac el deseo del Marqués mediante su “perdón general” por todo lo ocurrido mediante su obediencia (Betanzos, 2015[1552], p.437). A inicios de 1558 el inca se reunió con el Marqués

---

<sup>36</sup> Al respecto, se implementó un proceso de comunicación de los poblados más importantes con un claro objetivo de controlar a la población con fines de conversión y tener una ruta establecida hacia la actividad minera en Potosí para solucionar la problemática fiscal. El 10 de enero de 1559 ordenó que se que los indios hagan puentes, caminos y que reestructuren el río de la ciudad por los desbordes que tenía y se instale el sistema de chasqui. Al respecto, el virrey refiere que “por la presente mando al licenciado Polo, corregidor de la ciudad del Cuzco, que cuando se ofreciere ser necesario reparar las dichas cosas e cada una de ellas, e poner chasquis cuando se ofreciere necesidad, provea como lo hagan los naturales, guardando en ello la costumbre que hasta ahora se ha tenido, sin que haya novedad en el entretanto que por mí otra cosa se provea e mande” (*Libro de Cabildo del Cuzco*, 1982[1559-60], p.195).

en Lima para luego partir al Cuzco donde finalmente residió en el valle de Yucay, falleciendo en 1561.

En 1559 el virrey solicitó la elaboración de encuestas sobre la religión andina al licenciado Juan Polo Ondegardo, quien era corregidor del Cuzco en aquel momento, el mismo que también realizó un informe similar por solicitud del arzobispo Loayza (Duviols, 1977). Esta labor responde al interés reformista del Marqués, particularmente, a partir de la necesidad de implantar la evangelización a partir de la erradicación de los ritos prehispánicos y mantener controlada a la población local con dichos fines. En este sentido, el Virrey forjó una política reformista basada en la planificación urbanística de la ciudad a partir del control humano mediante su conversión y la fiabilidad del sistema de tributación para la renta fiscal como parte de las encomiendas.

En base a lo planteado por Donato Amado (2017), la ciudad del Cuzco era el centro político-religioso del Tahuantinsuyu y a su vez del incipiente sistema colonial. El Cuzco de mediados del siglo XVI estaba habitado por los orejones y miembros de la nobleza inca, los hatunrunas que reflejaban la relación con las elites locales y los suyos, y los yanaconas, que eran la fuerza de trabajo de la nobleza inca y de los encomenderos, esta población necesitaba un sistema que los regularice bajo los intereses de la corona, siendo parte de ello el proceso de concentración poblacional pastoral, siendo parte de ello dos aspectos a tener en cuenta en relación al culto inca al más allá que coexistía en esta etapa de transición: parroquias y hospitales para indios.

Como parte del proceso de organización de la ciudad del Cuzco, particularmente, se establecieron las parroquias como espacios de conversión y concentración de la población indígena. Al respecto, podemos agregar que

La idea del reordenamiento de la población nativa en asentamientos urbanos, al agrupar a poblaciones a menudo muy dispersas, tenía el objetivo de facilitar la doctrina, apartarlas de sus

lugares sagrados e impedir la cotinuidad de sus prácticas religiosas. La reorganización del espacio a través de la creación de ciudades y poblados fue acompañada por la creación de demarcaciones territoriales y de instituciones que tuvieron objetivos y efectos múltiples. Los nuevos centros urbanos fueron a su vez divididos en parroquias, cuya labor de administración espiritual fue complementada con la creación de hospitales. (Ramos, 2010, p.125)

La necesidad de generar un orden social estuvo basada en el ejercicio de la labor cristiana-médica del cuidado de la salud y la configuración de un espacio para la muerte, donde el cuerpo del difunto era extirpado de los cultos locales para ser dominado por la institucionalidad eclesiástica bajo la jurisdicción virreinal. Luis Millones (2001), analizando el caso de los ayllus de Sañuc que pasaron a ser parte de la parroquia de San Sebastián, señala que el Marqués de Cañete dispuso al corregidor del Cuzco que “en dicha ciudad hay más de veinte mil indios de diversas personas e otros, que viven libremente; con los cuales no se puede tener en cuenta para doctrinarlos sino fuese haciéndoles iglesia en los barrios donde viven” (cit. et. Millones, 2001, p.30; Esquivel, 1980, t.I, p.198). Se fundaron ocho parroquias cuzqueñas que albergaron a la población local, barrios y calles de la ciudad, ubicándose en la ciudad inca limitada por los ríos Saphi y Tullumayo, la cual era la residencia de los señores cuzqueños donde se encontraban las canchas, incluida Cassana, el apocento de Huayna Capac.

Si bien el proceso de consolidación se alcanzó con las políticas del virrey Toledo en 1572, fue en 1559 bajo el mandato del Marqués de Cañete al licenciado Ondegardo, que este último fundó las parroquias de Santa Ana en el asiento de Carmenca de la doctrina de San Francisco ubicada en la parte septentrional y camino del Chinchaysuyu, cuyo primer alcalde fue el mitimae Cañari residente en Yucay, Francisco Chilche; San Cristóbal en Colcampata de la doctrina de San Agustín, construída por Cristóbal Paullu Tupa Inca, hijo de Huayna Capac, y cuyo alcalde fue Alonso Titu Atauchi; San Blas, ubicada en Tococachi, perteneciente a la

doctrina de Santo Domingo; Belén o Los Reyes de Cayaucachi de la doctrina de Nuestra Señora de la Merced y San Sebastián en Collcapampa puesta por un encomendero (Amado, 2017).

Las primeras ciudades se basaron en poblados conformados protagónicamente por los conquistadores que eran dueños de encomiendas, los cuales buscaban la adecuación de la actividad económica que había alterado el sistema productivo inca que, para el caso del Cuzco, estaban habitados por una población indígena regida por la descendencia de los incas. En este sentido, diversas parroquias albergaban ayllus de diversas etnias andinas, tal fue el caso de la parroquia de Santa Ana, que contenía a los ayllus Cañari y Chachapoyas, los cuales pertenecían a la región del Chinchaysuyu la misma que sus etnias se aliaron a los conquistadores y particularmente mitimaes Cañari estaban a cargo del culto y cuidado del cuerpo de Huayna Capac en Yucay. Esto es un ejemplo de que gracias a este proceso organizacional de las parroquias encabezado por Ondegardo, se pudieron hallar los cuerpos de los incas difuntos y reconocer huacas sagradas bajo la demarcación de los ceques, como concepción del espacio sagrado, que como señala Bauer (2010), las primeras cinco parroquias estaban próximas u ocuparon el emplazamiento de una huaca o lugar de culto inca<sup>37</sup>.

En 1548 se fundó el hospital de indios de Santa Ana en Lima bajo el mandato del arzobispo Loayza el cual sirvió como un centro para vigilar a la población indígena e impartirles la doctrina y enseñanza básica, incluidos a los descendientes de los curacas principales de la ciudad (Ramos, 2010). El arzobispo de Lima afianzó su autoridad mediante el vínculo del nosocomio con fines eclesiásticos en desmedro de la gobernación del cabildo, estableciendo la instrucción de la doctrina como base de trabajo, asumiendo el patronazgo y residiendo allí (Cobo, 1935[1560]).

---

<sup>37</sup> Para saber en detalle la información sobre los adoratorios o emplazamientos de cultos incas donde se construyeron las parroquias, revisar Ramos (2010).

En 1556 se fundó el Hospital de Naturales en Cuzco, por disposición del cabildo de la ciudad, convirtiéndose en el nosocomio para la población indígena más importante del Virreinato además por la fundación de su parroquia donde había ayllus provenientes del centro y sur andino (Amado, 2017). Tuvo la invocación de Nuestra Señora de los Remedios siendo parte de la jurisdicción eclesiástica de parroquias, el cual contó con el clérigo Cristóbal de Molina como párroco en 1564, siendo un erudito en materia de religiosidad inca y residente de la ciudad desde el año de la fundación del hospital.

En 1554, el Marqués de Cañete impulsó la fundación de un hospital para socorrer a los enfermos españoles y la población pobre de la ciudad de Lima, estableciendo diversos apoyos a esta causa mediante el nombramiento del patronazgo al rey de España, obteniendo bajo la decisión del clérigo Francisco de Molina, quien era el encargado de dicho proyecto, de nombrar el nosocomio como Hospital Real de San Andrés, en homenaje al Virrey y por el patronazgo de la corona (Barrera, 2015). Para 1560, el hospital fue sede de algunas momias incas que fueron solicitadas por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, siendo enviadas por el corregidor del Cuzco de entonces, Polo Ondegardo.

En este sentido, la realidad de la ciudad estaba inmersa en las costumbres incas de culto a los dioses, incluidos a los ancestros, que era evidente desde los primeros testimonios de los invasores en 1534 hasta los tratados escritos a mediados del siglo XVI. Al respecto, Ondegardo señaló posiblemente hacia 1559 (Lamana, 2012) que

El Cuzco y su comarca tenía gran suma de ídolos, guacas, villcas, adoratorios, o mochaderos constituidos en diferentes partes así también tenían en cada provincia, particulares guacas y adoratorios, y cada una otra cosa más particular que adoraba, y cada familia cuerpos de difuntos que venerar. Las guacas y adoratorios del Cuzco y algunas leguas alrededor dél son 340 de diversos nombres, y debía de haber otras más. De todo lo cual mucha parte se ha olvidado; mas

con todo no dejará de haber algún rastro y en especial donde hay viejos y viejas, y más donde hay principales y curacas inclinados a estos ritos. (Ondegardo, 2012[1585], p.363)

El Cuzco coexistía con la presencia de encomenderos que reflejaban el sistema colonial con sus deficiencias junto a la nobleza inca y la población común que realizaban sus rituales en una suerte de resistencia religiosa. Como parte del proceso de “cristianización de la muerte”, como lo denomina Ramos (2010), la fundación de hospitales respondió a la preocupación del Marqués de Cañete para hacer frente a los problemas sanitarios y de conversión de la población, lo cual fundamentó la vinculación de lo eclesiástico y civil a partir de aspectos como caridad, vigilancia social y conversión religiosa. La población indígena tenía la posibilidad de morir enterrados luego de ser bautizados, siendo el espacio final los hospitales que era el lugar donde no solo se trataban los males físicos o se esperaba morir, sino, era el espacio para curar el alma según el imaginario colectivo de la época.

Las políticas de ordenamiento social de la población natural que el Marqués de Cañete dispuso particularmente en el Cuzco, estuvieron relacionadas con la alteración de las prácticas rituales que estaban directamente relacionadas con las actividades económicas de los hatunrunas y yanaconas junto al rol político y de intermediación de los curacas y miembros de la nobleza inca, legitimados en lo sagrado (Ondegardo, 2012[1561])<sup>38</sup>. En este sentido, el corregidor del Cuzco, el licenciado Ondegardo, elaboró abundante documentación jurídica sobre la religiosidad inca en la ciudad cuyo objetivo fue analizar la problemática de los cultos prehispánicos —resaltando la importancia de los incas difuntos— existentes durante el gobierno del virrey Hurtado de Mendoza, que significaban un obstáculo para la implantación del sistema virreinal en torno a la labor pastoral.

---

<sup>38</sup> En 1561 Ondegardo elaboró un informe al licenciado Briviesca sobre la problemática del sistema de encomiendas a partir de un análisis del modelo tributario inca.

El objetivo de la producción intelectual del jurista Ondegardo fue “estudiar tanto el Perú colonial temprano como la emergencia del primer diseño global europeo que tuvo efectos concretos, el del colonialismo español” (Lamana, 2012, p.50). Como base informativa, no solo se valió de su experiencia como conquistador, encomendero y agente económico durante las primeras décadas post invasión, sino, por su interés sobre las prácticas religiosas andinas cuya finalidad fue política a partir de la definición del pasado como herramienta para el dominio español. La demanda por el problema de la población indígena giró en torno a ciertas características del gobierno inca las cuales son: su carácter comunal mediante una relación entre la nobleza inca y la población común mediada y colectiva; verticalidad en el ejercicio del poder; control del capital, incluida la fuerza de trabajo y excedentes (Lamana, 2012). Esta demanda de la realidad de los indios estuvo relacionada con la libertad que el sistema colonial les otorgaba.

Durante el establecimiento de Andrés Hurtado de Mendoza en el gobierno, en 1558, Ondegardo se apersonó frente al virrey en Lima presentándole su consejo, al ser un reconocido estudioso del trato indígena y las costumbres de las sociedades andinas. El Marqués de Cañete lo nombró como corregidor de la provincia del Cuzco, tomando posesión el 2 de diciembre de 1558 hasta el 24 de marzo de 1561 (Hampe, 2012). Entre las políticas que estableció el licenciado en la ciudad, resalta el establecimiento del culto al Corpus Christi, la construcción de la Catedral, la fundación del Hospital de Naturales, el mantenimiento de puentes y caminos (*Libro de Cabildo del Cuzco*, 1982[1559-60]).

Particularmente, el trabajo del corregidor en torno al aspecto religioso se basó en el hallazgo de los cuerpos embalsamados y bultos o huauqui de los incas que continuaban siendo materia de culto por parte de sus panacas, lográndolo entre 1559 y 1560, gracias a la comprensión de los ceques como sistematización del espacio sagrado de la ciudad y la ubicación de adoratorios y huacas como evidenciamos en la fundación de parroquias, sumado,

como plantea Hampeo (2012), a la alianza conseguida con la nobleza inca mediante la colaboración de esta bajo el sometimiento de Sayri Tupac con el Marqués de Cañete, residiendo finalmente en Yucay, el valle sagrado de los incas.

En torno a las momias incas y su culto, el licenciado Polo menciona que

Embalsamaban los cuerpos muertos destos Yngas, y de las mujeres; de modo que duraban doscientos años y más enteros. Sacrificabanles muchas cosas, especialmente niños, y de su sangre hacian una raua de oreja a oreja en el rostro del difunto. Esta supersticion ha cesado despues que se descubrieron estos cuerpos; mas no cesa entre los indios el tener gran veneracion a los cuerpos de sus antepasados; y procurarles comida y bebida, y vestidos, y hacerles diversos sacrificios. (Ondegardo, 2012[1585], p.345)

Los incas difuntos habían establecido un orden social amparado en lo sagrado donde el sistema político-económico inca persistía en su peculiaridad alrededor del culto, siendo un problema no solo para los fines pastorales de conversión, sino, para las reformas de la tasa y el fisco colonial ejercidas por el Marqués de Cañete y posteriormente consolidadas por Toledo. La creencia en el imaginario andino de las animas más allá de la muerte en relación a la diligencia en el cuidado y honra del cuerpo fue un claro indicio de la comprensión de dicha expresión religiosa andina, la cual era demandada por Ondegardo en su *Tratado* (Ondegardo, 2012[1585]).

En aquel periodo existía una evidente preocupación por el culto a los muertos, particularmente el que se desarrollaba en el Cuzco, el cual produjo la orden del arzobispo Loayza para que Ondegardo elaborara una relación de las fiestas de los indígenas mediante una encuesta que posiblemente culminó en 1559 la cual aún se espera su hallazgo (Murra, 1991). Además, la implantación de las políticas reformistas en materia del establecimiento de parroquias y hospitales con fines de concentración población para la conversión, se sumó a la reforma al sistema de encomiendas con fines político-económicos (Ondegardo, 2012[1561]) y



la labor pastoral mediante la extirpación de cultos prehispánicos, esta última impulsada desde Lima. El Corregidor elaboró informes<sup>39</sup> que luego formaron parte de la documentación utilizada en el Tercer Concilio Limense (Hampe, 2012).

Como analizaremos a continuación, el cuerpo de Huayna Capac fue enviado desde Quito hasta el valle de Yucay, donde fue servido por apoyanaconas conformados por naturales y mitimaes residentes en las tierras del inca. El cuerpo formaba parte de diversos rituales en el Cuzco y fue llevado a Tambo por Manco Inca durante el sitio de la ciudad, para luego, según los *Autos* de García de Loyola (1940[1569]), ser hallado por Ondegardo junto a sus servidores Hualpa Tito y Suma Yupanqui y enviado a Lima en 1560 bajo la orden del virrey Andrés Hurtado de Mendoza.

#### **4.2. La muerte inca y el culto a Huayna Capac**

Durante el gobierno de Huayna Capac, el Tahuantinsuyu tenía establecido entre sus mecanismos de gobierno la expansión territorial basada en la coexistencia de cultos locales con los suyos como parte de un sistema religioso amparado en el carácter ritual de las sociedades andinas en general. Las fuentes documentales nos dan pautas de la existencia de una manifestación cultural inca que poseía la función de generar, como señala Girard (2005), un orden sagrado que se encontraba basado en el culto a los muertos. La muerte inca estuvo encabezada por el culto del cuerpo embalsamado del inca fallecido como parte de un proceso ritualizado de legitimación de la autoridad de la nobleza (Kaulicke, 2016), viéndose claramente reflejada en las informaciones recogidas desde las primeras décadas del siglo XVI.

---

<sup>39</sup> Uno de los más importantes fue el *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* (1585). Sin embargo, se sabe de la existencia de documentos sobre el linaje inca, intervención de ritos indígenas cuyos extractos se publicaron en el *Confesionario para curas de indios* (1585), relación de adoratorios y ceques del Cuzco que posiblemente fue utilizado por Cobo (1653), instrucción contra las supersticiones indígenas que fue parte del *Confesionario* de 1585, entre otros. Ver Lamana (2012).

Entre la información de los cronistas tempranos, se sabe que “el señor que de ellos moría le embalsamaban y le tenían envuelto en muchas ropas delgadas, y a estos señores les dejaban todo el servicio que habían tenido en vida para que les sirviesen en muerte a estos bultos como si estuvieran vivos; no les tocaban su servicio de oro ni de plata y tenían señaladas sus provincias que les diesen sustentos” (P. Pizarro, 1978[1574], p.182). La importancia del culto a la muerte inca para el Tahuantinsuyu se evidenció tempranamente al ser objeto de descripción y posterior represión por parte de los conquistadores y autoridades del régimen virreinal. Particularmente, podemos enfatizar que si hubo un culto que destaca en las fuentes coloniales entre todos los cuerpos de los incas fallecidos, fue a Huayna Capac. La proximidad de su deceso con el arribo de Francisco Pizarro y compañía al territorio andino se vio reflejada en la información descrita a partir de su relevancia desde su muerte en 1527-1528 hasta el arribo del cuerpo a Lima en 1560.

#### ***4.2.1. Muerte de Huayna Capac***

Durante los últimos años del gobierno de Huayna Capac se evidenció la explosión de la primera epidemia que azotó a la población andina. A partir de la tercera década del siglo XVI sucedieron diversas enfermedades en la región andina, siendo parte de nuestro contexto la viruela (1524-1528), sarampión (1531-1533), tifus y peste neumónica (1546) y catarro, influenza, sarampión y viruelas nuevamente (1557-1558) (Cook, 1999). La primera epidemia de viruela fue notificada al inca quien “supo como en el Cuzco había gran pestilencia, de que eran muertos sus gobernadores Apo Hilaquita, su tío, y Auqui Topa Inga, su hermano, y su hermana Mama Coca con otros muchos parientes suyos” (Cabello de Balboa, 1951[1586]; Sarmiento, 1974[1572]).

Entre los cronistas de la conquista, se sabe que mientras Pizarro iniciaba los pormenores del tercer y último viaje de la empresa en 1531, arribaron a “un pueblo llamado Coaque, donde

hubimos algún oro, esta provincia adoleció mucha gente, porque la tierra es malsana porque está debajo de la línea equinoccial” (Mena, 2014[1534], p.25). El mal que adolecía dicha población local de la costa ecuatoriana es posible que sea el primer registro histórico sobre las enfermedades que azotaron el espacio andino.

Poco menos de cuatro décadas después, el soldado Diego de Trujillo fue explícito al respecto señalando que en 1531 aproximadamente, durante su arribo a Coaque junto a las huestes de Pizarro, “murió mucha gente de enfermedades y de unas verrugas que allí nacían a los españoles” (Trujillo, 1970[1571], p.44), e inclusive lo afirma Juan Ruiz de Arce, quien llegó a dicho poblado y “encontró a la diezmada hueste de Pizarro, que por entonces se veía abatida por la escasez de provisiones y por las enfermedades” (Regalado, 2016, p.1773).

Si bien las referencias sobre el inicio de la expansión de enfermedades con un impacto epidemiológico durante las tres primeras décadas del siglo XVI no nos podrían confirmar que fue la viruela el mal que produjo finalmente la muerte de Huayna Capac, las fuentes establecen que el inca cayó enfermo por dicha epidemia, lo cual analizaremos a continuación.

**4.2.1.1. Epidemia de la viruela.** La historiografía explica la muerte de Huayna Capac producto de la viruela o sarampión, gracias, en primera instancia, a los relatos recogidos de los Quipucamayos por el gobernador Cristóbal Vaca de Castro en 1540, quienes dijeron que el inca murió de “pestilencia de viruela” (Cook, 1999, p.345), una década posterior, se supo que se encontraba en Quito luego de haber alcanzado la victoria contra los Caranguis en Yaguarcocha logrando el control de las etnias y macroetnias del extremo norte, cayendo víctima de una enfermedad, quitándole el juicio y debilitándolo posiblemente por una sarna y lepra (Betanzos, 2015[1552]).

A la par con lo señalado por Diego de Trujillo y Juan Ruiz de Arce, se sabe que luego de haberse construido Tumbamba por su victoria contra los Cañaris en dicha zona, refiriéndose a la remodelación del sitio como parte del proceso de legitimación de su autoridad,

“pues estando en esta obra, dio entre ellos una enfermedad de viruelas, nunca entre ellos vista, la cual mató muchos indios. Se causó esta enfermedad de unos pescados que comieron en las provincias de Puerto Viejo, que los indios dieron de malicia a los españoles” (Pedro Pizarro, 2013[1574], p.33). Estos testimonios guardan relación con el impacto ocasionado por una coyuntura de explosión epidémica.

En aquel periodo surgieron diversos hechos mágico religiosos en torno al inca. Se menciona que Huayna Capac se encontraba encerrado en sus aposentos en Quito teniendo entre nueve a tres días sin ingerir alimento alguno, mientras que entraron tres pequeños indios, como enanos, diciéndole que lo venían a llamar. El inca llamó a sus capitanes y cuando llegaron a su aposento los enanos desaparecieron. Entre tanto, el inca dijo: “¿Qué es de esos enanos que me vinieron a llamar?; respondieronle: No los hemos visto; entonces dijo el Guaina Capa: Morir tengo; luego enfermo del mal de las viruelas” (P. Pizarro, 2013[1571], p.61). Este pasaje guarda relación con los presagios de Pachacutec quien habría dicho que “después de los días de aquel su nieto Guaina Capac abría Pachacuti, que dize buelta del mundo” (Betanzos, 2015[1552], p.255), el relato de la venida de los Viracochas (Cieza, 2005[1553]; Guaman Poma, 2015[1615]), e inclusive, a la posibilidad que uno de los síntomas de la enfermedad que adolecía, descritos por las fuentes, eran las alucinaciones (Betanzos, 2015[1552]). Vemos cómo su muerte es entendida dentro de un corpus sagrado relacionado a la alteración de un orden establecido desde su propia imagen, aspecto que se analizará más adelante.

Posteriormente, luego de recibir la noticia fue a Quito y empezó a sentirse mal, cayó víctima de dicha oleada patológica mayormente vinculada con la enfermedad de la viruela o conocida como “pestilencia de viruelas” (Sarmiento, 1942[1572], t.III, p.131; Murúa, 2001[1616], p.125; Cieza, 2005[1553], cap.LXIX, p.449; P. Pizarro, 2013[1574], p.61; Betanzos, 2015[1552], p.318; Guaman Poma, 2015[1615], t.I, p.84). Dicha epidemia produjo la muerte de más de doscientos mil pobladores andinos (Cieza, 2005[1553]), explicándose

dicho descenso demográfico entre el 30% y 50% del total de la población andina de entonces (Cook, 1999).

**4.2.1.2. El brebaje chachapoya.** Como señalamos anteriormente, la historiografía ha generado un consenso a partir de la relación del motivo del deceso con la viruela, sin embargo, estudios más contemporáneos lo han puesto en debate. Hampe (2006), uno de los primeros historiadores que trabajó sobre las momias incas, planteó la carencia de una rigurosidad heurística a partir de la falta de un consenso entre los cronistas de la época, ausencia de referencias en los primeros diccionarios quechuas e inexistencia de evidencias arqueológicas. La particularidad con nuestro objeto de estudio es la ausencia de referencias sobre síntomas fenotípicos en su cuerpo, siendo debatible que dicha enfermedad haya sido el motivo final del deceso.

Al respecto, manuscritos coloniales de la causa sobre el proceso de sucesión del curacazgo de Cochabamba y Leymebamba del curaca Chachapoya Apo Chuquimis (1572-1574) junto a fuentes orales recogidas, refieren la hipótesis de envenenamiento como causante real de la muerte (Pease, 1991). Quienes realizaron las causas presentadas de la documentación referida, “alegaban ser sucesores legítimos de curacas Chachapoya de la época del incanato. Para tal fin, cada parte nombró a varios testigos, los cuales, igual que los nombrados por oficio, tenían entre 50 y 85 años, es decir que ya habían nacido o incluso ya habían sido adultos en el momento de la muerte de Huayna Cápac” (Ziemendorff, 2016, p.6).

Producto del constante intercambio cultural entre los cuzqueños con la etnia Chachapoya durante los enfrentamientos descritos anteriormente, el inca solicitó cura a dicho curaca quien a su vez era sacerdote, siendo sanado por él (Espinoza, 1967). Dicha relación tuvo otro encuentro cuando Huayna Capac cayó enfermo. Ziemendorff (2016) señala que el inca volvió a Apo Chuquimis para que le curase. Al respecto, entre los testimonios se relata que

Han oído decir que el dicho capitán de Huayna Capac nombrado Colla Topa, cuando vino a estas provincias como dicho tienen, dijo que con unas yerbas del dicho Chuquimís, abuelo del dicho don Alonso Chuquimís litigante, había enviado a Quito al dicho Huayna Capac, había muerto el dicho Huayna Capac. (Biblioteca Nacional del Perú, 1577, p.229. Citado en Ziemendorff, 2016)

Colla Topa era uno de los soldados del inca, quien entre otras cosas, se encargó de la conquista de los Carangui en el extremo norte del Tahuantinsuyu (Murúa, 2001[1616]), además cumplió un papel importante desde la muerte del inca el cual veremos más adelante. El proceso de escarnio —como el liderado por Colla Topa *post mortem* del inca— contra los sacerdotes que realizaban este tipo de prácticas en contra de la nobleza cuzqueña, era parte del sistema jurídico inca.

Quienes hacían estos “hechizos con ponzoña castigaban los Ingas matando los tales hechiceros hasta sus descendientes” (Ondegardo, 2012[1559], p.354), además, “el que mataba con hechizos, tenía pena de muerte [...] y asimismo mataban a toda la gente de su casa y familia, porque se presumía que todos los délla sabía aquel oficio” (Cobo, 1892[1653], p.238)<sup>40</sup>. El destino de la descendencia del curaca Chuquimís, luego de que éste se haya suicidado, da una señal de su presunta culpabilidad.

Entre las causantes que habrían llevado al curaca a atentar contra Huayna Capac, destacan las políticas de mitimaes contra dicha clase guerrera, llevadas a cabo por el inca con mayor proporción luego de controlar las revueltas de éstos (Sarmiento, 1942[1572]), además por las numerosas relaciones de parentesco entre la nobleza inca de inicios del siglo XVI y la

---

<sup>40</sup> Guaman Poma narra que mediante las ordenanzas de los incas, se estableció lo siguiente: “Mandamos que en este rreyno que no tengan ueneno ni ponsona ni hechesería ninguna para matar a persona ni lo mate. Al que matare le condenamos a muerte despeñado y cuartezado. Y se fuere contra el Ynga o de los señores grandes rreueldes y traydores, que fuesen hecho tanbor de persona, de los güesos, flauta, de los dientes y muelas, gargantilla, y de la cauesa, mate de ueuer chicha. Es la pena del traydor y a de alsarse públicamente y se dize yscay songo auca [traidor]” (2015[1615], t.I, p.107).

descendencia del curaca chachapoyano, en menor grado (Ziemendorff, 2016).

Una tradición oral rescatada por Jáuregui (1964)<sup>41</sup>, según lo señalado por Ziemendorff (2016), refiere que en los alrededores de la laguna Sierpe, en Cochabamba, se cuenta que Huayna Capac fue víctima del envenamiento del curandero Llasha luego que el inca había acudido a su ayuda por tener altas fiebres y ser el más reconocido del poblado. Luego de la muerte del inca, fue condenado a morir, pero éste ya se había suicidado. Los soldados incas quemaron su cuerpo y lo dejaron en la laguna Sierpe, donde se cree que aún reposan en una tumba de piedra. Dichos fueron los pormenores que explicarían la tesis del envenamiento del inca a manos de Apo Chuquimis o Llasha por medio del brebaje elaborado posiblemente por la hierba *Brugmansia sanguinea*, cuya sintomatología se conforma por manchas en la piel, alucinaciones y fiebre alta, las mismas que fueron parte del inca en su lapso final (Sarmiento, 1942; Betanzos, 2015).

**4.2.1.3. Delimitación temporal de la muerte.** Delimitar cronológicamente la vida de los gobernantes incas en su etapa histórica ha sido parte de diversas interpretaciones, muchas de ellas sin una hermenéutica documentada rigurosamente. Hablar de temporalidad relacionada a las fechas calendario para la historia del Tahuantinsuyu es complejo, más aún si nos referimos sobre el contexto inca de fines del siglo XV e inicios del XVI que estuvo exento de una interpretación lineal del curso del tiempo. Si bien los estudios andinos han planteado que Huayna Capac murió en el año 1525 aproximadamente, los trabajos de María Concepción Bravo (1977) y John Rowe (1978) han sido los únicos que tuvieron el detenimiento de esbozarlo como materia de análisis.

Bravo señaló que el inca murió en 1530 a partir de los testimonios de Juan Ruiz de Arce

---

<sup>41</sup> Al respecto, Ziemendorff agrega que “Nicolás Jáuregui fue autor de la tesis titulada *La comunidad de Chuquibamba*, que contiene otra versión del asesinato de Huayna Cápac, proveniente de entrevistas a personas mayores hechas por Jáuregui a inicios de los años 60 en el pueblo de Cochabamba, Anexo de Chuquibamba y antiguo centro administrativo inca en la región, es decir en el sitio del cual habría salido el veneno” (2016, p.7).

(2002), Titu Cusi Yupanqui (1992) y el discurso de Fray Antonio en las *Informaciones de los Quipucamayos de Vaca de Castro* (1892). Sin embargo, dichas aseveraciones, sobre todo basadas en los cálculos temporales del *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los ingas* (1892) que señalan las fechas de noviembre de 1530 y principios de 1529, carecen de probabilidad histórica frente a los yerros hallados en análisis posteriores (Rowe, 1978). Además de ello, al cruzar dicha alternativa con hechos históricos documentados como los viajes de Pizarro, decae su posibilidad.

Por otro lado, Rowe (1978) destaca la conformación de dos discursos temporales que controlan el tiempo histórico inca al revisar algunas de las crónicas tempranas y las de mayor solidez informativa, sostuvo la existencia de una delimitación cronológica atahualpista y otra huascarista. Mientras que la primera sostiene que el deceso se dio entre 1524 y 1525, la segunda versión plantea que habría ocurrido entre 1527 y 1528 (Rowe, 1978). Las fuentes coloniales nos permiten ahondar en nuestro análisis al respecto entre los siguientes testimonios: crónicas, realizadas por testigos de la conquista e intelectuales que tuvieron acceso directo a miembros de la nobleza inca y elites locales; junto a la información recogida por cuestionarios realizados a pobladores del Cuzco y específicamente, del valle de Yucay.

En este sentido, la primera alternativa dada por Rowe (1978) se basa en el posible diálogo de Atahualpa con Pizarro, diciendo que “después de la muerte de su padre, él y su hermano estuvieron en paz siete años cada uno en la tierra que le dejó su padre y podrá haber un año, poco más, que su hermano el Cuzco se levantó contra él con voluntad de tomarle su señorío” (Jerez, 1981[1534], p.68). El secretario de Pizarro señala el límite temporal de 1524-1525 como años de la muerte del inca, siendo cuatro décadas secundado por Sarmiento (1942[1572]), diciendo que “murió Guayna Capac en el año de mil y quinientos y veinte y cuatro” (t.III, p.132), además, como agrega Levillier, Garcilaso (1609) y Cabello de Balboa (1586) también coinciden en dicho lapso temporal.



En las *Informaciones* de la visita general del virrey Toledo (1570-1572)<sup>42</sup> se recogió abundante información sobre el gobierno de Huayna Capac hasta su muerte. En la carta escrita a la Corona a manera de sumario de la documentación adjunta, Toledo señala “queste Guainacapac murio ocho o diez años antes que los españoles entrasen en esta tierra y la conquistasen” (Levillier, 1940[1572], t.II, lib. I, p.3)<sup>43</sup>. Sabiendo que Pizarro llegó a Tumbes en abril de 1532 (Lavallé, 2004) e inició la invasión, los años que refiere son 1524 y 1522 como el global de los testimonios. Sin embargo, revisando individualmente los documentos, vemos que la posibilidad de 1522<sup>44</sup> no tendría mayor solidez con los hechos ocurridos durante los viajes de Pizarro como veremos más adelante.

En particular, debemos tener en consideración a los pobladores del Cuzco que tuvieron algún vínculo con Huayna Capac durante su gobierno, entre ellos destacan: los testimonios<sup>45</sup> del valle de Yucay, en donde se plantea que la muerte oscila entre 1523 a 1525 (Levillier, 1942, t.II). Como señaló Rowe, (1978), estas informaciones rescatan la visión atahualpista, la cual,

---

<sup>42</sup> Estas informaciones han sido editadas por Roberto Levillier (1940) en una versión sacada del manuscrito del Archivo General de Indias, la cual fue publicada por Jiménez de la Espada en el tomo XVI de la *Colección de libros españoles raros o curiosos*.

<sup>43</sup> Dicha información proviene de la *Carta del virrey Don Francisco de Toledo a S.M., en la que hace una relación sumaria de las pruebas que a su juicio han resultado de las informaciones que remite, ordenadas por él, sobre el antiguo gobierno de los Incas, las conquistas de Tupac Yupanqui, la institución de los Curacas, la sucesión de los curacazgos, creencias y prácticas religiosas, sacrificios y costumbres, etc. Termina exponiendo al rey sus conclusiones personales* (Levillier, 1940, t. II, lib. 1, pp. 3-13).

<sup>44</sup> En la *Información hecha en el Cuzco en marzo de 1571*, se tienen testimonios que sostiene el año de 1522 como el deceso del Inca. Entre los que respondieron a dichos cuestionarios resalta Francisco Antigualpa, gobernador de la provincia de los Andesuyos, quien dijo que “el dicho Guainacapac puede auer que murio cinquenta años que seria diez años poco mas o menos antes que conquistasen los españoles estos rreynos” (Levillier, 1942[1572], t.II, p. 68). Por otro lado, Juan Gualpa, indio orejon del Cuzco de noventa años que era vehedor de la ropa del inca Guayna Capac, junto a Francisco Tuchasuyro, cacique del pueblo de Yucay de ochenta años, y Martin Cuxipoma, curaca de Quilliscachi de más de ochenta años que también había trabajado para el Inca, afirmaron que “Guainacapac puede auer que murio diez años antes que los españoles entrasen en esta tierra y que murio en Quito” (Levillier, 1942[1571], t.II, p. 81).

<sup>45</sup> Esta documentación forma parte del cuestionario realizado a pobladores del valle de Yucay realizado entre el 19 de marzo y 2 de julio de 1571, se titula: *Información hecha por orden del virrey don Francisco de Toledo, con respuestas al mismo interrogatorio utilizado en las cinco informaciones anteriores, sobre Tupac Inca Yupanqui, los cincheconas, los curacas, el régimen de sucesión de éstos y la manera de conquistar de lo Incas. Ratificación de testigos en el Cuzco en julio de 1571*.

tendrían como principal interés afirmar el gobierno de Atahualpa durante siete años producto de la legitimación de este frente a los intereses de Pizarro.

La segunda versión que rescata Rowe (1978) es la huascarista, que sostiene la muerte de Huayna Capac entre 1527-1528, la cual posee mayor posibilidad histórica (Rowe, 1978). Al respecto, Cieza señala que “en este mismo año andaba Francisco Pizarro con trece cristianos por esta costa y había de ello ido al Quito aviso a Guaynacapa” (Cieza, 2005[1553], cap. LXIX, p.448), junto a él, Betanzos (2015[1552]), Cobo (1942[1653]) Herrera y Tordesillas (1601-1615) y Montesinos (1942[1644]), sostienen dicho paralelo temporal.

Las crónicas tempranas cumplieron la finalidad de describir los acontecimientos que conformaron la campaña de la Conquista desde los viajes de Pizarro hasta su arribo a las costas de Ecuador (Pease, 2010; Porras, 2014). Para comprender el establecimiento del año de la muerte de Huayna Capac, es necesario recordar las fechas que son referidas en un importante número de fuentes que plantean un año en particular. Se sabe que Pizarro partió de Panamá en enero de 1531 como parte del tercer viaje y arribó a la Bahía de San Mateo, Ecuador (Mena, 2014[1534]; Trujillo, 1979[1571]). En 1532, los españoles arribaron a las costas del Perú, fundando la ciudad de San Miguel de Tangará de Piura (Porras, 2014). Estos hechos históricos son guía de nuestro análisis cronológico.

La propuesta de 1527-1528 tiene una correlación histórica en dos hechos trascendentales, la llegada de Pizarro a las costas de Tumbes y la muerte del inca. Uno de los testigos de los primeros años de la Conquista, el clérigo Bartolomé de Segovia, describe que Huayna Capac “alcanzó a tener noticia de cómo los españoles llagaron la primera vez a Tumbes y dicen que dexó mandado a sus hijos que peleasen con los cristianos” (Segovia, 2019[1558], p.166). El primer arribo de Pizarro a las costas de Tumbes se dió en 1527, llegando hasta la desembocadura del río Santa (Chimbote) a fines del mismo año (Lavallé, 2004). Esta relación

entre hechos históricos contiene mayor índice de probabilidad a sabiendas de las fechas concretas de los pormenores de los conquistadores.

Betanzos nos cuenta que los curacas de Tumbes enviaron noticia de la llegada de los españoles a sus costas al Inca, encontrándolo muerto, agrega que “el marqués don Francisco Pizarro y que aquello hera quando llegó la primera vez a Tunbes con una nao sola y quinze o veinte hombres y con marineros y todo consigo y de allí subió a Payta, de donde se bolvió a pedir la governación a Su Magestad” (Betanzos, 2015[1552], p.319), agregándose la noticia del arribo enviada al inca y su la propia muerte.

Siguiendo lo propuesto por Rowe (1978), la versión huascarista tendría mayor posibilidad, además de los testimonios recogidos por conquistadores vecinos de la ciudad del Cuzco que sostendrían una mayor proximidad temporal con esta versión (Levillier, 1942[1572])<sup>46</sup>. Según los hechos ocurridos a partir del arribo de los españoles a las costas de Tumbes y la rápida muerte ocurrida al mismo tiempo, es dable plantear que Huayna Capac murió a fines de 1527, a partir de las fuentes revisadas y el margen de error temporal entre la mayor cantidad de testimonios que se concentran a mediados de dicha década, dándole mayor posibilidad que la opción de inicios de 1528, sin ser esta descartada en su totalidad.

**4.2.1.4. Pormenores de su muerte.** Más allá de la posibilidad de haber muerto por el brebaje, se sabe que su muerte estuvo precedida por las relaciones oraculares que eran parte de la actividad común de los cuzqueños y de las sociedades andinas en general (Curatola, 2016). Pedro Pizarro mencionó que el inca habría solicitado una predicción al oráculo Pachacamac

---

<sup>46</sup> En la información de los primeros conquistadores solicitada por Toledo, Alonso de Mesa, conquistador y vecino del Cuzco, señaló que “sabe que Guainacaua murio quatro o cinco años antes que llegase a la Baia de San Mateo y questo es lo que sabe y lo que oyo dezir de los yndios viejos” (Levillier, 1942[1572], t.II, p.200). Sin embargo, otros conquistadores y vecinos del Cuzco, como Pero Alonso Carraco, Mancio Serra de Leguizamo, señalaron que oscilaba su muerte entre 3, 6 y 7 años antes de la llegada de Pizarro, según propios parientes del Inca (Levillier, 1942[1572]). Dichos testimonios afirman la posibilidad de que el deceso haya ocurrido entre 1526 o hasta 1529, que si bien tenemos en cuenta las posibilidades de un margen de error existente, se acercaría a la alternativa huascarista.

sobre el devenir de su existencia a partir no solo de la enfermedad, sino también, frente a la inminente llegada de un segundo Pachacuti, “nuevo orden de las cosas” (Betanzos, 2015, p.255). El citado soldado de la conquista relata que

Pues estando así muy malo, despacharon mensajeros a Pachacama, que por los chasques [...], de esta manera iba el mensaje desde el Cuzco a Quito en cinco días (que ay casi quinientas leguas), y así enviaron a Pachacama a preguntar qué harían para la salud de Guaina Capa; y los hechiceros que hablaban con el demonio le preguntaron a su ídolo, y el demonio hablo en su ídolo y les dijo que le sacasen al sol, y luego sanaría. Pues haciéndolo así fue a la contra: que en poniéndolo al sol murió este Guaina Capa. (Pedro Pizarro, 2013[1574], p.61)

Es conocido el rechazo de Atahualpa con la función oracular del dios Pachacamac, pues además del fatídico presagio a su padre, le había dicho que él vencería contra Huascar y que también lo haría contra los españoles (Pedro Pizarro, 2013[1574]; Jerez, 1981[1534]).

Según el Inca Garcilaso de la Vega, Huayna Capac exclamó como testamento: “muerto yo, abriréis mi cuerpo, como es costumbre y hacer con los cuerpos reales; mi corazón y entrañas, con todo lo interior, mando se entierre en Quito, en señal del amor que le tengo, y el cuerpo llevaréis al Cuzco, para ponerlo con mis padres y abuelos” (1995[1609], p.83). Finalmente, el inca murió sin que se diera aviso a la población de la zona norandina de su deceso para evitar alguna revuelta, de esa forma fue enviado al Cuzco como si estuviera vivo (Guaman Poma, 2015[1615]). Se sabe que fueron más de mil personas muertas como parte del sacrificio por su fallecimiento entre yanaconas, miembros de la elite, soldados y mujeres, como parte de la tradición funeraria inca (Murúa, 2003[1616]).

Su muerte se produjo en el contexto de la primera epidemia que azotó a los Andes, cayendo enfermo de viruela. Su deceso aún es parte de un aspecto por resolver, ya sea por la enfermedad que ya adolecía o por el veneno que le habría impartido el curaca Chachapoya. Hasta que las fuentes den mayores pistas, más aún frente a la posibilidad de que su cuerpo

pueda ser hallado y analizado científicamente, no se podría plantear una afirmación más allá de su inminente deceso. Se sabe que “Guaynacaba murió en las provincias de Quito” (Segovia, 2019[1552-58], p.166), siendo probable que haya muerto a los sesenta o setenta años y que gobernó *circa* cincuenta años según los orejones (Levillier, 1940). Luego de su muerte, se dió inicio a la preparación de su cuerpo para ser posteriormente enviado al Cuzco como así lo había dispuesto (Betanzos, 2015[1552]).

#### ***4.2.2. Rituales funerarios: embalsamiento y traslado del cuerpo al Cuzco***

El proceso de sucesión inca inició con la muerte de Huayna Capac en Quito cuyo cuerpo fue enviado al Cuzco entre fines de 1527 e inicios de 1528, siendo recibido por Huascar quien dio inicio a los rituales funerarios correspondientes como parte de la ancestralización de su padre y legitimación de su autoridad como nuevo señor del Cuzco cumpliendo un rol fundamental para los intereses de la nobleza cuzqueña (Cieza, 2005[1553] y Guaman Poma, 2015[1615]). Sin embargo, en la zona norandina se había consolidado una elite quiteña inca durante el gobierno de Huayna Capac, la cual estuvo liderada por Atahualpa quien bajo las alianzas y relaciones de parentesco ya establecidas, realizó su propio ritual funerario a su padre como parte del orden sagrado y para velar sus intereses políticos (Betanzos, 2015[1552]).

Anteriormente, se analizó dicho proceso sucesorio el cual inició con la muerte de Huayna Capac a la par con el inicio de la invasión española a los Andes. El punto de quiebre de este hecho fue el deceso del inca que a partir de sus funerales se legitimó la ascensión de su sucesor como parte de un sistema ritual cuyo rito principal es el Purucaya (Kaulicke, 1997). Dichos ritos se llevaron a cabo en Cuzco y Quito, forjándose la autoridad del nuevo inca en los funerales del antecesor, siendo su momia un elemento sagrado de vital importancia para dicho propósito.

Huayna Capac dejó estipulado en su testamento el proceso de “cómo habían de entrar triunfando con su cuerpo en el Cuzco y de todo lo que habían de traer de Tomebamba” (Murúa, 2003[1616]), fijándose en un quipu su orden dirigida a sus capitanes, entre ellos Colla Topa y Cusi Tupa Yupanqui, personajes cruciales en el culto a su momia. Sobre el proceso de embalsamamiento y traslado de Quito hacia Cuzco, el fraile mercedario agrega que

Muerto Huayna Capac, sus parientes y capitanes embalsamaron su cuerpo, y con todo el silencio del mundo, sin hacer llantos ni muestras de dolor ninguno, porque los naturales de la tierra no se lo sintiesen y se alzasen, lo trujeron a Tomebamba con el mismo recato, hasta dar orden en el gobierno de aquellas provincias [...]. Vinieron acompañando el cuerpo al Cuzco los más principales señores y curacas de toda aquella tierra, por muestra de mayor majestad y grandeza. (Murúa, 2003[1616], lib. I, p.130)

La vinculación espacial entre Quito y Tumbamba se ve reflejada en el envío del cuerpo del inca para la preparación del mismo como parte de un sistema sagrado establecido. Los orejones pertenecientes a Hatun Ayllu —panaca de Pachacutec— y descendientes de la madre de Atahualpa, estaban en Tumbamba y fueron los encargados de embalsamar y llevar el cuerpo al Cuzco (Sarmiento, 1942[1572]). Por otro lado, Antonio Bello, corregidor de la ciudad de Cuenca donde se ubicaba Tumbamba, mencionó en su relación que luego que “murió este señor Guainacpac, salaron y llevaron al Cuzco a enterrar” (Hernando Pablo, 1965[1582], t.II, p.267).

Atahualpa lideraba la elite quiteña inca conformada por capitanes, principales y miembros de las relaciones de parentesco del inca difunto, realizando los funerales de su padre posiblemente bajo fines propios coercitivos. Al respecto, Betanzos señala que

Como Atahualpa quedó en el Quito y los demás señores sus deudos con él, como viese que el cuerpo de su padre hera llevado al Cuzco, mandó a los señores que consigo quedaron que adereçasen, que quería hazer los llantos y sacrificios acostunbrados por su padre y que le quería

hazer la fiesta de purucaya y que ansimismo quería hazer çiertos bultos de çiertos cavellos y uñas que le avían quedado y de çierto pedaço de carne de su padre que él avía dejado en sí quando le adovavan para le llevar al Cuzco; y luego los señores dieron horden en ello. (Betanzos, 2015[1552], p.323)

Según el cronista quechuahablante, Atahualpa realizó el ritual de Purucaya en Quito, si bien el cuerpo fue llevado al Cuzco, el inca habría efectuado el proceso de ancestralización de su padre buscando con ello legitimar su autoridad. Es posible que dicha información haya sido parte del vínculo que tenía Betanzos con la nobleza inca mediante su esposa Inés Huaylas Yupanqui y producto de las informaciones recibidas de los quipucamayos. Esta relación podría explicarse a partir del proceso de consolidación de la zona norte del Chinchaysuyu durante el gobierno de Huayna Capac.

Dos décadas atrás, Jerez mencionó que “el cuerpo del Cuzco esta en la provincia de Quito, donde murio, y la cabeza llevaronla a la ciudad del Cuzco, y la tienen en mucha veneracion, con mucha riqueza de oro y plata; que la casa donde esta es el suelo y paredes y techo todo chapado de oro y plata, entretejido uno con otro” (1891[1534], pp.102-103). Si bien es errónea la referencia sobre el destino del cuerpo y la decapitación del mismo, es importante destacar la relación de Quito y Cuzco como espacios sagrados incas, siendo un común denominador de las informaciones que nos dejaron los cronistas que estuvieron en el territorio andino durante los primeros años de la invasión (Sancho, 1962[1534]; Mena, 2014[1534]; Segovia, 2019[1552-58]).

Durante dichos rituales, también Atahualpa

Hizo de aquellas cosas de su padre dos bultos, el uno para llebar él consigo quando alguna parte fuese; y el otro para dejar en la çiudad del Quito en las casas de su padre, en aquel sitio donde avía espirado. Y ansí puso el un bulto en esta casa y situó y allí le hazía servir y hazer sacrificios

como si bivo fuera y allí hera reverenciado y acatado como si fuera bivo este bulto. (Betanzos, 2015[1552], p.323)

La utilización de elementos sagrados en Quito explica el proceso de consolidación de la región norte del Chinchaysuyu bajo el gobierno del inca fallecido, quien, personificándose la autoridad en Atahualpa, se efectuaron los funerales de su padre a la par no solo durante la estancia del cuerpo sino también mientras se encontraba en Cuzco posiblemente. Las figuras, huacas o bultos, eran parte del complejo sistema ritual inca equiparable con el cuerpo del difunto, siendo este último embalsamado para fines de conservación y culto, como fue el caso de Huayna Capac.

#### Figura 4

*Ilustración del envío del cuerpo de Huayna Capac de Quito al Cuzco*



*Nota.* “Conquista. Defunto Guana Capac Inga, Illapa. Lo lleuan a enterrallo al Cuzco. Traen el defunto de Quito a enterralle a su boueda rreal del Cuzco”. Guaman Poma (1615, f.377[379]).  
 Url: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/379/es/text/?open=idm45821230525616>



El cuerpo siguió el camino inca desde Quito, llegando a Tumbabamba donde se quedó Atahualpa para rendir culto a su padre y luego partiendo la momia junto a los principales hacia el Cuzco (Murúa, 2003[1616]; Guaman Poma, 2015[1615]). Como podemos ver en la Figura 4, el “ynga yllapa” fue llevado en su anda acompañado de más individuos<sup>47</sup> que conforman la estructura funeraria inca establecida años atrás (Betanzos, 2015[1552], p.259). Se evidencia la importancia del cuerpo como elemento coercitivo generador de un orden sagrado.

El Tahuantinsuyu a inicios del siglo XVI estuvo inmerso en el enfrentamiento entre Huascar y Atahualpa, que inclusive pudo estar delimitado geográficamente en el territorio andino “desde Xauxa hasta Quito y Nobo Reyno fue lo de Atahualpa, y desde Xauxa hasta Chile, lo de Uascar” (Guaman Poma, 2015[1615], t.I, p.378). Sin embargo, la peculiaridad de dicha confrontación de intereses de miembros de la nobleza inca se gestó en parte con el culto a la momia del padre de ambos.

Al defunto Guayna Capac Ynga lo lleuan a la ciudad del Cuzco adonde es caesera deste rreyno a enterrallo. Lo traxeron desde la prouincia de Quito. Entonses fue lleuado el cuerpo de Guayna Capac Ynga a la gran ciudad del Cuzco. Le llamaua al defunto yllapa del dicho Ynga Guayna Capac. Pensaron los yndios de Quito que uino bibo el Ynga y acá no se alsaron ni ubo alboroto del rreyno de la muerte del Ynga. Y lo lleuaron a su bobeda rreal enbalsamado. De manera desde Xauxa se supo questaua muerto y en la ciudad del Cuzco hizieron grandes llantos y lloros de la muerte de Guayna Capac Ynga. (Guaman Poma, 2015[1615], t.I, p.378)

Luego que Huascar se erigía como nuevo inca en el Cuzco, el cuerpo llegó hasta Punchau Puquio, donde les fueron ordenados a los principales capitanes de Huayna Capac que acompañaban a la momia que se apersonen frente a Huascar. Estos fueron Colla Topa, Latunqui y Cua Cusi Hualpa, quienes fueron asesinados bajo la orden del inca, siendo posteriormente

---

<sup>47</sup> Posiblemente la mujer que esté acompañando al inca sea Rahua Ocllo Coya, quien se sabe que ingresó con él al Cuzco como parte de la corte funeraria (Murúa, 2003[1516]).

informado de dichos hechos Atahualpa. El inicio de los rituales de recibimiento del inca a la par de la legitimación de la autoridad del sucesor, fue a partir del ingreso de “un bulto retrato de la persona de Huaina Capac entallado, el cual venía en unas andas muy ricas hechas a manera de teatro y trono, y él allí dentro en pie, armado con las armas con que acostumbraba salir a batalla y los vestidos que solía sacar a la guerra” (Murúa, 2003[1616], lib. I, p.136). Es posible que dicha figura haya sido la misma que hizo referencia Manco Inca a Hernando Pizarro para persuadir su libertad, siendo inclusive parte de los rituales de Huascar dentro de una compleja sistematización ritual basada en la participación de los principales de Rurin Cuzco y Anan Cuzco, respectivamente, centrándose en el culto solar.

Pasado esto, otro día por la mañana, entró el cuerpo de Huaina Capac embalsamado, como había venido desde Quito, en hombros de los más principales de los orejones, famosamente arreados de vestidos y armas, como solían caminar con él cuando era vivo. Entró por encima de la fortaleza triunfando, con gradísima cantidad de cautivos. [...] Vino hasta la casa del sol y de allí lo llevaron a su casa donde había vivido en aquella ciudad. (Murua, 2003[1616], lib. I, p.140)

Como vemos graficado en la Figura 4, la momia del inca fue cargada por principales y enviada a Cassana, la casa de Huayna Capac, en la plaza de Haucaypata. La compañía de prisioneros, resaltando entre ellos naturales Cayambi, conformaban la corte funeraria que se completaba con la participación de mujeres que exclamaron entre lágrimas y cantares melancólicos que referían las hazañas del difunto. Fray Vasco de Contreras, obispo del Cuzco, refirió que “en sus honras se mataron cuatro mil personas y se enterraron con la suya, innumerables cantidades de oro y plata” (1982[1649], p.38). “El último llanto fue en Yucay, donde asistió el mismo Huascar en persona” (Murúa, 2003[1616], lib. I, p.141), siendo parte del culto la relación de las tierras y yanaconas encargados de su servicio con el espacio sagrado que lo conformaba como veremos más adelante.

### 4.2.3. *El culto post mortem en Cuzco durante la Conquista*

Guillén (1983) sostiene que el cuerpo de Huayna Capac estaba en una casa camino a la fortaleza de Sacsayhuaman, no su *huaqui* llamado Guaraqui Inga, que era un ídolo grande de oro que no había hallado hasta 1572<sup>48</sup>. Sus “tripas y el corazón quedaron en Quito por haberlo él así mandado, y su cuerpo se trajo al Cuzco y se puso en el famoso templo del sol” (Acosta, 1954[1590], lib. V, cap. XXII, p.201). Sin embargo, los primeros españoles que ingresaron al Cuzco en 1533 vieron su cuerpo con otro más en una casa grande, cuidados por una mujer cubierta la cara con una máscara de oro (Mena, 2014[1534]). Por otro lado, Sancho (1968[1533]) sostuvo que al ver el cuerpo notó que le faltaba la punta de la nariz y junto con él habían otras imágenes hechas de yeso o barro con los cabellos, uñas y vestidos del difunto.

Es probable que después del levantamiento de Manco Inca en 1536, éste se llevara el cuerpo de su padre junto a los demás incas a la fortaleza de Tambo, siendo luego llevados cada uno a sus respectivas casas en Vitcos. En 1537, el mariscal Orgóñez los incautó y devolvió a la ciudad del Cuzco (Titu Cusi Yupanqui, 1916[1570]). El provisor Luis de Morales en 1541 señaló en su información que el cuerpo de Huayna Capac junto al de otros antepasados fue entregado a Paullu Inca (Lissón, 1943). En 1552 se tiene registro que el cuerpo se encontraba bajo el servicio de sus yanacunas en el valle de Yucay y luego en 1559 Ondegardo lo encontró en una casa camino a Sacsayhuaman. La estancia en Cuzco del cuerpo es un aspecto a analizar a partir del movimiento de este desde su arribo a la ciudad, su traslado a Vilcabamba y finalmente el retorno de este a Yucay hasta antes de ser extirpado a Lima.

---

<sup>48</sup> Según Guillén (1983), en 1536, Manco Inca se refirió a este ídolo de oro que representaba el cuerpo de Huayna Capac y con la promesa de entregarlo a Hernando Pizarro se evadió del Cuzco y al parecer en 1540, Francisco Pizarro mandó quemar vivo o ahogar al Villac Umu, a Tiso Yupanqui y a otros capitanes en el valle de Yucay porque se negaron a revelar su ubicación. Ver: Sarmiento de Gamboa (1965, cap. LXII, p. 265), Acosta (1954, lib. VI, cap. XXII, p.202), Cobo (1964, lib. XII, cap. XV, p.88), P. Pizarro (1978, cap. XIX, p.123), Acusación contra Francisco Pizarro a SM por Diego de Almagro. AGI. Patronato, 294 ramo 4. *CDI*, 1873, t.X, p.351.

**4.2.3.1. El culto en Cuzco.** Durante los hechos ocurridos en Cajamarca desde la captura de Atahualpa, los primeros españoles invasores del Cuzco en 1533 informaron sobre el culto a la momia del inca en la ciudad. Cristóbal de Mena narró que el recorrido realizado desde Cajamarca tuvo el encuentro con Chalcuchimac en Jauja, quien al ser preguntado sobre la ubicación del oro de Huayna Capac señaló, refiriéndose a su cuerpo, que “ninguno osa llegar a él, que todavía, aunque es muerto hacen su mandado tan enteramente como si fuese vivo, y así le dan a beber y derraman aquel vino que le habían de dar a beber allí cerca de donde el cuerpo del Cuzco viejo está” (Mena, 2014[1534], p.50). Quizquiz, capitán de Atahualpa, se encontraba a cargo de la ciudad del Cuzco y en ese momento era el intermediario para acceder a las riquezas del inca difunto.

El cuerpo se encontraba 5 años en el Cuzco cuando los españoles ingresaron por vez primera, inclusive, los invasores fueron recibidos por las momias incas junto a los yanaconas y mamaconas encargados de sus servicios (Estete, 1918[1535]). Cuando llegó el cuerpo al Cuzco, Huascar ordenó que sea enviado a Cassana, los aposentos del inca difunto, posteriormente, fue enterrado en el valle de Yucay, el cual inclusive, poco menos de mediados del siglo XVI, aún no lo habrían podido hallar (Betanzos, 2015[1552]). Si bien esta sistematización del culto a las momias incas será analizada más adelante, podemos destacar la importancia ejercida por parte de los difuntos dentro del sistema político inca, teniendo un rol protagónico nuestro personaje en cuestión. Al respecto, Mena señala que

Estaban muchas mujeres y dos indios en manera de embalsamados y junto con ellos una mujer viva con una máscara de oro en la cara venteando con un aventador<sup>49</sup> el polvo y las moscas. Y ellos tenían en las manos un bastón muy rico de oro. La mujer no los consintió entrar dentro si no se descalzaban, y descalzándose fueron a ver aquellos bultos secos y les sacaron muchas piezas ricas, y no se las acabaron de sacar todas porque el cacique Atahualpa les había rogado

---

<sup>49</sup> Guillén (1983) sostuvo que era el *achiwa* el aventador que se usaba para dicho fin.

que no se las sacasen diciendo que aquel era su padre el Cuzco, y por eso no osaron sacarle más. (Mena, 2014[1534], p.46)

Durante la invasión española al Cuzco, Huayna Capac tuvo un rol importante que fue registrado por diversos testigos. Las fiestas mencionadas por las fuentes hacen referencia de la presencia de las momias incas como parte de los rituales de recibimiento y celebración hacia los españoles. Entre los años de 1533 y 1534 se han registrado dichas actividades ceremoniales, cuya trascendencia radica en la participación de los antepasados miembros de la nobleza inca. Al respecto, Estete, durante el ingreso de los españoles en 1533, mencionó que se realizaron diversas fiestas durante 30 días, yendo primero al templo del sol,

Luego por la mañana iba al enterramiento donde estaba cada uno por orden, embalsamados, como es dicho, y sentados en sus sillas, y con mucha veneración y respeto, todos por orden, los sacaban de allí y los traían a la ciudad, teniendo para cada uno su litera y hombres con su librea que le trujesen; y así de esa manera, todo el servicio y aderezos como si estuviera vivo; y así los bajaban, diciendo muchos cantares. (Estete, 1918[1535], p.334)

Las momias incas coexistían con los pobladores del Cuzco como parte de un orden sagrado que fue presenciado por los españoles. El traslado de los cuerpos desde sus entierros hasta la plaza de Haucaypata escenifica el tipo de orden temporal-espacial que fue registrado por las fuentes coloniales. Estete estuvo en el Cuzco en 1533 (Graubart, 2019) participando de la invasión española a la ciudad como testigo de los rituales mortuorios que se llevaban a cabo por parte de la nobleza inca en un proceso de representación de su poder legítimo. En ese sentido, agrega que

Llegados a la plaza con innumerable gente que con ellos iba llevando la delantera el inga en su litera y junto par de él su padre Guaynacapa y así todos los demás en sus literas embalsamados con diademas en la cabeza. Para cada uno de ellos estaba armada una tienda donde se puso cada uno de los muertos por su concierto, sentado en su silla, cercado de pajes y mujeres con

moxcadores en las manos amostrandoles con aquel respeto que, si estuvieran vivos, y junto a cada uno de ellos un relicario o arca pequena con su insignia, donde estaban las unas y cabellos y dientes y otras cosas que habian cortado de sus miembros, despues que habian sido príncipes. (Estete, 1918[1535], pp.334-335)

En la misma línea que Estete, Pedro Pizarro<sup>50</sup> agregó que se sacaban a diario a las momias incas ordenadas según su antigüedad y se llevaba a cabo el ritual de toma de chicha, siendo vertida en el *urpu* o aríbalo inca. Esto representaba un intercambio entre los propios muertos y éstos con los vivos, que culminaba con la chicha en el *usnu* que se ubicaba en el centro de la plaza de Haucaypata (2013[1574]). Huayna Capac coexistía en dicho entorno mediante su cuerpo o momia, junto a las figuras que la representaban de igual forma, llamabas *bultos* o *huauqui*. Ningún elemento relacionado al inca era deshechado, se guardaba en sus *pucullo* o lugares de enterramiento y en las andas donde se transportaban.

En 1534 se sabía que la plaza de Haucaypata “tenia alrededor cuatro casas de señores que son las principales de la ciudad, pintadas y labradas y de piedra, y la mejor de ellas es la casa de Guaynacaba, cacique viejo, y la puerta es de mármol blanco y encarnado y de otros colores, y tiene otros edificios de azoteas, muy dignos de verse” (Sancho, 1962[1534], pp.88-89). Cuando Pizarro ingresó al Cuzco un año antes, tuvo noticia “la casa de aposento del cacique tiene cuatro tiros de ballesta, y que hay una sala donde esta muerto el Cuzco viejo, que el suelo esta chapado de plata, y el techo y las paredes de chapas de oro y plata entretejidas” (Jerez, 1981[1534], pp.53-54), siendo inclusive el lugar donde decidió hospedarse luego de su llegada.

El apocento mencionado era el palacio de Cassana<sup>51</sup> que se encontraba ubicado en la esquina noroeste de la plaza y que fue construido por Sinchi Roca, hermano del inca que estuvo

---

<sup>50</sup> Recordemos que éste Pizarro fue paje del conquistador y estuvo en el Cuzco cuando fue capturado por Diego de Almagro, quien habría regresado de Chile a mediados de 1537 (Varon, 2019).

<sup>51</sup> La casa de Huayna Capac era Uchullo antes de que mandara construir Cassana (Murúa, 2003[1616]).

a cargo del Cuzco mientras éste se encontraba en la campaña contra los Chachapoya, bajo la orden de Huayna Capac (Sarmiento, 1942[1571]; P. Pizarro, 2013[1574]). Diversos testimonios procedentes a quienes estuvieron en el Cuzco en dicho lapso temporal, señalan como el recinto donde encontraron el cuerpo.

Sancho describe que Huayna Capac en el Cuzco de 1534 era

Tan nombrado y temido, y lo es hasta hoy día así muerto como está, fue muy amado de sus vasallos, sujetó grandes provincias y las hizo sus tributarias: fue muy obedecido y casi adorado, y su cuerpo está en la ciudad del Cuzco, muy entero, envuelto en ricos paños y solamente le falta la punta de la nariz. Hay otras imágenes hechas de yeso o de barro las que solamente tienen los cabellos y uñas que se cortaba y los vestidos que se ponía en vida, y son tan veneradas entre aquellas gentes como si fueran sus dioses. Lo sacan con frecuencia a la plaza con músicas y danzas y se están de día y de noche junto a él espantándole las moscas. Cuando algunos señores principales vienen a ver al cacique, van primero a saludar a estas figuras y luego al cacique, y hacen con ellas tantas ceremonias, que sería gran prolijidad escribirlas. Se junta tanta gente a estas fiestas que se hacen en aquella plaza, que pasan de cien mil animas. (Sancho, 1962[1534], pp. 97- 98)

La presencia del inca en aquel momento explica el rol que cumplía la nobleza inca en aquel entonces como parte de un proceso de transición como era la invasión española al Cuzco y la posterior dominación. El culto a Huayna Capac en el Cuzco perduró en torno al sistema funerario inca establecido durante el tiempo de Pachacutec (Betanzos, 2015[1552]). Si bien el cuerpo fue enviado a Yucay luego de los rituales funerarios realizados en el Cuzco encabezados por Huascar *circa* fines de 1527 e inicios de 1528, radicando allí durante cerca de siete años para luego ser llevado por su hijo, Manco Inca, hacia Vilcabamba. Si bien dos años después el cuerpo fue retornado a Yucay, esta estancia de resistencia al dominio español es un caso peculiar a analizar.

**4.2.3.2. Resistencia y culto en Vilcabamba (1535-1537).** Las fuentes coloniales señalan la ubicación del cuerpo de Huayna Capac en Vitcos, en la región de Vilcabamba, como parte del proceso de resistencia inca liderado por Manco Inca. Como veremos más adelante, el cuerpo fue enterrado en el valle de Yucay luego de su llegada desde Quito producto de su muerte, como es señalado por los pobladores del valle que se dedicaban al culto y su cuidado. Sin embargo, producto de los enfrentamientos de la nobleza inca con los invasores, en 1535 se levantaron los cuzqueños bajo el mando de Manco Inca, quien trajo consigo el cuerpo de su padre llevándolo por dos años a la región de Vilcabamba.

A mediados de 1535, luego de la derrota en Lima y Cuzco contra los españoles, Manco Inca se dirigió a Vitcos, llevando consigo los cuerpos de sus antepasados, incluida la momia de su padre Huayna Capac. Según Guillén (1983), se dirigió a Tambo, donde encontraba su cuartel general. Al respecto, el hijo del inca, Titu Cusi Yupanqui, esclarece que junto a su padre

Llegados que fuymos a Vitcos, ques pueblo treynta leguas del Cuzco, con la gente que a mi padre seguia, asentamos nuestro pueblo y asiento con yntençion de biuir alli algunos dias y descansar. Hizo hazer mi padre una cassa para dormir, porque las que antiguamente auia heran de mis aguelos Pachacutec Ynga, Topa Ynga Yupanguí y Guainacapac y los demas, cuyos cuerpos pussimos alli, porque no los osamos dexar en el Cuzco ni en Tanbo. (Tito Cusi Yupanqui, 1992[1570], p.53)

Tito Cusi relata que el cuerpo no fue dejado por ellos ni en Cuzco ni en Tambo, siendo entonces trasladado de ambos lugares hacia Vitcos, para su resguardo. El inca realizó una fiesta con la población que lo acompañaba teniendo como participantes de la misma a sus ancestros, incluyendo el cuerpo de Huayna Capac. Durante esta celebración, Gonzalo Pizarro, Diego de Almagro y el capitán Diego Ordoñez, entre otros, cercaron y saquearon Vitcos, tomando consigo a las momias incas. Tito Cusi, quien estuvo presente en ese momento e inclusive fue capturado por los invasores, recuerda que “los cuerpos de mis antepasados los cuales se



llamauan Uanacauri<sup>52</sup>, Uiracochan Ynga, Pachacuti Ynga, Topa Ynga Yupangui<sup>53</sup> y Guaina Capac y otros muchos cuerpos de mugeres” (Tito Cusi Yupanqui, 1992[1570], p.53). Al respecto, Edmundo Guillén (1983) sostuvo que fue el mariscal Rodrigo de Orgoñez quien, al salir detrás del inca, realizó el saqueo y se apoderó de las momias a mediados de 1537.

En 1541 el provisor Luis de Morales informó que Paullu Inca era el depositario del cuerpo de su padre y de sus antepasados. A su petición, el cuerpo de Huayna Capac junto a sus antepasados, entre tíos y primos, fueron enterrados en cierto lugar en presencia del clérigo Castro, notario, y del Alguacil Mayor del Cuzco, ante el llamado de la madre de Paullu (Guillén, 1983). Es probable que el cuerpo de Huayna Capac haya sido enterrado en el Cuzco por el Provisor, siendo incluso el encargado de dicho acto ceremonial el hijo del inca, Paullu Inca. Esta relación se explicaría a partir de las funciones de diarquía inca contemporáneas a la resistencia militar de Manco Inca y la función eminentemente ritual de su hermano Paullu en el Cuzco, un equilibrio del orden sagrado.

En las informaciones recogidas por la Visita General del virrey Toledo, se evidencia que a inicios de la década de 1570 aún se rendían culto a las momias de Manco Inca y Titu Cusi Yupanqui en Vilcabamba, reflejando la constancia de dicha *praxis* sagrada por parte de la nobleza inca en aquel momento. Sin embargo, como ha sido planteado por Ziemendorff (2018), es importante dejar en claro que las fuentes no recogen información sobre el cuerpo de Huayna Capac en aquella región (Murúa, 2003[1616]; Cobo, 1892[1563] y Oviedo, 1907[1573]) ratificándose la probabilidad de la estancia por dos años del cuerpo en Vilcabamba para luego retornar al Cuzco, específicamente al valle de Yucay como el espacio sagrado donde se le rendía culto y cuidaba al cuerpo.

---

<sup>52</sup> Esto haría referencia a un bulto o elemento representativos de la deidad andina.

<sup>53</sup> Tendría que hacer referencia a las cenizas de Tupac Yupanqui.

**4.2.3.3. El valle de Yucay: la casa de Huayna Capac.** Las tierras de Yucay se ubican en el Cuzco conformadas por la división entre el valle estrecho a 2900m de altura donde corre el río Vilcanota y las pendientes de la cordillera oriental en la región comprendida entre el paraje de Huychu y el noroccidente de la campiña de Urubamba, lo que actualmente es Urquillos, Guayllabamba, Huayocari, Yucay y Urumbamba. En este espacio llano se extendía un sistema de andenería inca donde yacían las tierras pertenecientes a la nobleza cuzqueña, específicamente relacionadas al inca Huayna Capac y a su panaca Tumibamba, siendo considerada durante nuestro contexto, según Martin Yupanqui, natural del valle, como “la casa de Huayna Capac” (*Autos*, 1574. ARC, ff.117v-118, p.126).

Sobre la relación entre Huayna Capac y el valle, cronistas como Murúa (2003[1616]); Betanzos (2015[1559]) y Garcilaso (1976[1609]) mencionan que eran las tierras del inca durante su gobierno y posterior a su muerte, inclusive, Sarmiento (1942[1572]) relata que el inca encargó a su hermano Sinchi Roca la construcción de las casas de Yucay al igual que su aposento de Cassana en el Cuzco, llevándose a cabo durante la estancia del inca en la zona noradina en su enfrentamiento contra los Chachapoyas (Murúa, 2003[1616]).

El valle era el lugar donde los yanaconas encargados del cuidado y culto de su cuerpo recidían junto a la momia. Los testimonios de los habitantes de aquel lugar en el contexto que nos atañe enriquecen dicha información, siendo parte de los documentos del valle de Yucay del siglo XVI<sup>54</sup>, donde se ve reflejada la importancia económica y política de la región para la alta jerarquía del Virreinato mediante la extensa recopilación de información sobre la población local<sup>55</sup>. En ese sentido, Alonso Chauca, mitimae del pueblo de San Bernardo del valle de Yucay

---

<sup>54</sup> Los documentos del valle de Yucay fueron transcritos y publicados por Villanueva (1970). Por otro lado, el virrey Toledo recopiló testimonios de orejones y curacas de Yucay en su información sobre los incas (1570-1572) como parte de la *Visita General*, la cual fueron publicados por Levillier (1972).

<sup>55</sup> Entre las otras actividades que se llevaron a cabo por parte de la administración colonial podemos destacar las siguientes: 1. En 1550 se llevó a cabo el proceso de repartición de dichas tierras que realizó el mariscal Alonso de Alvarado, corregidor del Cuzco, recogiendo información sobre sus habitantes y relacionada al inca. 2. En ese mismo año, el Procurador del Cuzco, Juan de Quiñones, presentó una petición suplicatoria ante la Real Audiencia

de 80 años que fue entrevistado en 1574 para los autos realizados por Martín García de Loyola y Beatriz Coya<sup>56</sup>, señaló que

Oyó decir a su padre, que se llamaba Malcaca Yapac, y a otros indios viejos, que antes que el dicho Huayna Capac hiciese las chacaras y andenes y casas que hay en el dicho valle todo era tierra valdía y de poco provecho y había muy pocos indios en el dicho valle [...] naturales de el que son los indios de los pueblos de Paca, Cachi y Chicho y que después que el Inca hizo dichas casas y edificios puso por mitimas en el dicho valle muchos indios traídos de diversas partes de este reino que serían más de dos mil indios los cuales todos andaban ocupados en hacer los dichos edificios y repararlos. (*Autos*, 1574. ARC. Doc.3, f.165)

Huayna Capac decidió que el valle de Yucay sea su casa y por eso trajo hasta 2000 indios mitimaes, entre mil del Chinchaysuyu, destacando población Cañari y Chachapoya, y 1000 del Collasuyu, que sumados a los habitantes naturales de Yucay hicieron una población de más de 3500 individuos. Las fuentes coloniales del siglo XVI destacan que el valle comprendía campos y terrazas de extensiones de tierras pertenecientes a los gobernantes incas<sup>57</sup> y al sol, destacando Huayna Capac notoriamente entre los señores del Cuzco. En ese sentido, en las memorias de naturales<sup>58</sup> se hizo referencia de la existencia de “yanaconas del Inca que le servían aquí a él y a sus hijos y deudos y les beneficiaban sus chacaras que aquí tenían y les eran camayos de muchas cosas aquí” (*Autos*, 1574. ARC, ff. 89-89v.; p.94). Durante las

---

de Lima señalando la existencia del valle de Yucay que se encontraba a 4 leguas del Cuzco que eran tierras naturales dedicadas al culto solar e inca (Villanueva, 1970). 3. El 23 de setiembre de 1550 el virrey Antonio de Mendoza ordenó a Alonso de Alvarado, corregidor del Cuzco, la concesión de dichas tierras bajo real cédula expedida.

<sup>56</sup> En 1574, el capitán Martín García de Loyola y su esposa la coya doña Beatriz realizaron autos sobre los yanaconas del valle de Yucay recogiendo testimonios de los naturales y mitimaes del valle (Villanueva, 1970).

<sup>57</sup> Según la *Información de 1551*, estas tierras no le pertenecieron en su totalidad a Huayna Capac porque señala que las zonas de Moyobamba y Cozca que se ubicaban cerca a Pomahuancas, pertenecían a Tupac Yupanqui, Pomahuancas a Inca Roca, Oquipalpa cerca a Quispehuanca a Mama Ocllo, tierras y una casa en Challahuasi y Panahuanca de Rahua Ocllo y Pomahuanca a Rahua Chula, coya de Huayna Capac (Doc. 1; ff. 25v-32).

<sup>58</sup> *Memoria de los indios que dijeron los caciques y viejos de este valle de Yucay que siendo de este valle de Yucay que siendo de tasa andaban fuera de ella con nombre de yanaconas.*

primeras décadas de la invasión española a dicha región, el valle estaba poblado mayormente por personajes emparentados con Huayna Capac y yanaconas que estaban a su servicio.

Dicha región contiene la estructura simbólica de dualidad andina que convergen en el centro de interacción ritual inca, la cual en el siglo XVI representaba un espacio sagrado equilibrado por los *machu*, que eran tumbas de antepasados del valle (Molinié, 2019). Esta sistematización sagrada responde a la misma estructura tiempo-espacio inca que poseía la ciudad del Cuzco, siendo el centro de la misma la ubicación de los ancestros enterrados en cuyo entorno se encuentra la andenería y *huacas* incas. Entre los diversos cultos que se desarrollaban, destacó el culto al dios Yllapa, como deidad intrínsecamente relacionada con el culto al equilibrio sagrado del Hanan Panan y Rurin Pacha y relacionado al más allá para los incas.

Cuando la momia fue traída desde Quito hacia el Cuzco, su panaca se encargó del cuidado de éste en las tierras que le pertenecían. “El cuerpo de Guayna Capac fue puesto por los señores del Cuzco en cierto enterramiento en el valle de Yucay, que el mismo Guayna Capac hizo en su vida en el río y debajo del; con el qual cuerpo se puso mucha suma de oro y plata y gran riqueza” (Betanzos, 2015[1552], p.322). El culto a Huayna Capac cumplía la función reguladora del sistema sagrado que ejercía la nobleza cuzqueña mediante la conformación de personas encargadas de dicha actividad, la cual estuvo representada en el valle de Yucay hasta mediados del siglo XVI.

Pedro Cochachin, mitimae de Yucay, señaló que

Muerto Huayna Capac en la provincia de Quito trajeron su cuerpo al dicho valle de Yucay y para guarda del dicho cuerpo los capitanes tomaron de los indios mitimas del dicho valle cuarenta indios a los cuales pusieron por guarda del dicho cuerpo para que tuviesen cuenta con el y le diesen de comer y beber y le beneficiasen chácaras de maíz para este efecto, y en las fiestas principales tenían cargo de sacarse dicho cuerpo en unas andas a ellos y de que le ofreciesen todos allí. (*Autos*, 1574. ARC, f.100v, pp.108-109)

Los yanaconas que se encargaban del servicio personal del cuerpo eran denominados como apoyaconas o tumibamba, siendo referidos como yanas principales por el oficio que llevaban a cabo y la relación que tenían éstos con la descendencia de Huayna Capac. Sebastian Tenazela, mitimae Cañari que vino como soldado de Chalcochima y Quizquiz, señaló que “los yanaconas que quiere decir “criados del cuerpo” estos tenían cargo de guardar la momia y hacer sacrificios y otros servicios según su rito antiguo y eran todos ellos indios tributarios del dicho repartimiento de los mitimas” (*Autos*. ARC. 1572, f.106, pp.115-116).

Hasta mediados del siglo XVI, dichos yanas se encontraban bajo las órdenes de Atau Rimache, quien había muerto durante la estancia del visitador Damián de la Bandera (1558), quien nombró al curaca Alonso Tito Atauche como encargado de dicha población conformada entre 40 y 60 indios (*Visita*. ARC). Tito era curaca principal del ayllu Yanacona del pueblo de Yucay y nieto de Huayna Capac. Posteriormente al envío del cuerpo del inca a Lima, se le dispuso a Tito dichos yanas. Por otro lado, en torno a la existencia de curacas en el valle, resaltan las figuras del mitimae Cañari Francisco Chilche y el descendiente del inca, García Quispicapi, quienes en otros tuvieron un rol importante en torno a la tenencia de dichas tierras y el culto, el cual analizamos más adelante.

El mitimae Fernando Coataslla recuerda que su padre Coata, también mitimae de Yucay, le dijo que “en el dicho valle que las dichas casas y edificios habían sido de Guayna Capac Inca que para su cuerpo muerto se beneficiaban las chacaras que había en el dicho valle y se repararon y aderezarian siempre los dichos edificios y casa [...] hasta la llegada de los españoles” (*Autos*. 1572. ARC, f. 174v, p.139). Desde la llegada del cuerpo a Yucay, la perduración del trabajo de los apoyaconas en torno al sistema de andenería y los rituales mortuorios del inca cumplieron un dinamismo sagrado que giraba alrededor del cuidado de la momia. Como se señaló anteriormente, el cuerpo tuvo una estancia de dos años en Vilcabamba

regresando en 1537 a Yucay, donde se tiene registro por parte de habitantes del valle<sup>59</sup> durante el tiempo en que arribó el cuerpo desde el norte, del desarrollo de rituales en torno al culto del inca y la actividad agrícola realizada en las chacras ubicadas en el valle.

Durante el establecimiento del modelo político de control terrestre-poblacional español, Francisco Pizarro la tomó por encomienda despojándola del curaca prehispánico Gualpa Topa, para entregar su administración al cañari Francisco Chilche, quien era un mitima del tiempo de Huayna Capac. Luego de morir Pizarro, la encomienda pasó a manos de Gonzalo Pizarro. Mediante una cédula real del 11 de marzo de 1551, se incorporó a los designios de la corona para luego ser el mayorazgo del inca Sayri Tupac bajo provisión expedida por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza el 13 de febrero de 1558, para luego ser heredada por la descendencia del inca hasta el siglo XVII<sup>60</sup>.

#### ***4.2.4. Extirpación y envío del cuerpo a Lima***

El cuerpo de Huayna Capac era rendido culto en el Cuzco desde su llegada durante poco más de treinta años hasta que en 1560 fue enviado por Ondegardo, *extirpando* el cuerpo, trasladándolo a la Ciudad de los Reyes. Este hecho culminante del culto se debe comprender a partir del desarrollo del proceso de instauración de las políticas de organización urbanística que conformaban los mecanismos de gobierno virreinal, los cuales fueron desarrollados por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza (1556-1560), como vimos anteriormente. Entre las políticas que fueron llevadas a cabo por la autoridad colonial, resaltó la reforma gubernamental de las funciones del Corregidor, cargo público que equilibraba la impartición del control español sobre la población local.

---

<sup>59</sup> Al respecto se sabe de la existencia de una *Información del valle de Yucay* del 5 de septiembre de 1571 realizada por el secretario Alvaro Ruiz de Navamuel ante el Doctor Loarte, ver Levillier (1940).

<sup>60</sup> En 1561 fue heredada a Coya Beatriz, hija del fallecido inca Sayri Tupac, la cual se casó con Martín García de Loyola, sobrino nieto del fundador de la Compañía de Jesús. A principios del siglo XVII, luego de un conflicto, su hija, Ana María de Loyola, tendría la potestad de dicho territorio.

La desestructuración de la religiosidad inca en la ciudad del Cuzco se ejerció como un mecanismo de implantación de un nuevo orden a partir de la alteración de paradigmas sociales que evitaban el desarrollo de la dominación española. Miembros del clero habían desarrollado diversas prerrogativas en favor de desarraigar las prácticas religiosas locales, tal fue la preocupación del arzobispo Gerónimo de Loayza a partir de la organización y lo debatido en el Primer Concilio Limense (1551) junto a los propios escritos de Ondegardo (1560; 1571), por mencionar unos ejemplos, donde el culto a los muertos era una problemática elemental a tratar.

El licenciado Polo Ondegardo era un jurista que cumplió diversas funciones como consejero de virreyes, visitador y autor de diversos textos sobre legislación colonial y realidad indígena. Su preocupación giró en torno a la necesidad de replantear políticamente el orden sobre la población andina bajo los mecanismos incas de control teniendo en cuenta los parámetros de tiempo y la condición de indios que se relacionaban entre sí a partir de la naturaleza vertical que debería adoptar el régimen virreinal del futuro próximo (Lamana, 2012). El 8 de agosto de 1558, el virrey Hurtado de Mendoza lo nombró como Corregidor del Cuzco, tomando posesión de dicho cargo el 2 de diciembre del mismo año.

Durante su gestión como máxima autoridad del Cabildo del Cuzco entre 1559-1560, tuvo principal interés por regular las prácticas religiosas en la ciudad a partir de la ejecución de políticas de control poblacional. La urbe cuzqueña continuaba coexistiendo con expresiones culturales incas que fundamentaban la resistencia a la colonización, esto fue tomado en cuenta por Ondegardo según las *Actas del Cabildo del Cuzco* correspondientes a dicho lapso temporal (González, 1982), las cuales refieren diversas reformas directamente relacionadas con el control de la actividad religiosa. Reglamentó la procesión del Corpus Christi y efectuó la contratación de la construcción de la Basílica Catedral, estableciendo parámetros necesarios para el posterior proceso de implantación de control de la población desde el aspecto religioso y económico.

**4.2.4.1. Hallazgo del cuerpo de Huayna Capac y de sus antecesores.** En torno al proceso de extirpación de idolatrías y la evangelización de la población indígena propio de la época (Duviols, 1976), en 1559 llevó a cabo una encuesta sobre prácticas religiosas de los indígenas del Cuzco y un año después logró el hallazgo de la mayor parte de cuerpos y estatuas de los Incas difuntos (Hampe, 2012). Sarmiento señala durante el hallazgo de la momia y *hualoqui* de Capac Yupanqui por parte del Corregidor, “escondiolo con los demás por excusar las idolatrías y cerimonias gentílicas suyas” (1942[1572], t.III, p.55). Esto refleja la activa participación ritual de las momias incas en el Cuzco a mediados del siglo XVI y cuya política del jurista tuvo la extirpación del objeto de culto como principal cometida (ver Tabla 2). El hallazgo en un corto lapso de tiempo, posiblemente ocurrió a partir del sometimiento del inca Sayri Tupac a mediados del siglo XVI, lo cual habría permitido el apoyo de los miembros de la nobleza cusqueña.

La historiografía ha rescatado las referencias que se hallan en las fuentes coloniales sobre los hallazgos de las momias incas y sus representaciones realizados por el Corregidor<sup>61</sup>. Se sabe que el ídolo de Manco Capac fue hallado más no su cuerpo en Bimbilla (Sarmiento, 1941[1572]). Su *hualoqui* o ídolo de oro era llevado ceremonialmente a las guerras, “Guayna Capac lo la llevó consigo a los Quitos y Cayambis; y después lo tornaron al Cuzco cuando trajeron el cuerpo de Guayna Capac muerto” (Sarmiento, 1941[1572], t.III, p.49). Era evidente la importancia de dicha estatuilla la cual formaba parte de un sistema sagrado del origen de la autoridad inca.

Por otro lado, el cuerpo de Sinchi Roca fue hallado en la misma localidad junto a su *hualoqui*<sup>62</sup> entre unas barretas de cobre y el ídolo tenía servicio de criados y tierras (Sarmiento, 1941[1572]) además de que el cuerpo estaba tejido con *cabuya* y en mal estado (Cobo,

---

<sup>61</sup> Destacan los trabajos pioneros de Toribio Polo (1877), Hampe (1982) y Guillén (1983), donde describen meticulosamente los hallazgos realizados por el licenciado Ondegardo en 1559.

<sup>62</sup> El ídolo de Sinchi Roca se llamaba *Guanachiri Amaro* y tenía forma de pez (Guillén, 1983).



1964[1653]). El *huaoqui* de Lloque Yupanqui fue hallado posiblemente, según los testimonios recogidos por el escribano Alvaro Ruiz de Navamuel, secretario del virrey Toledo (Hampe, 1982); sin embargo, Cobo señalaría que Ondegardo sí descubrió el cuerpo (1964[1653]). Los cuerpos e ídolos de Mayta Capac y Capac Yupanqui fueron hallados por el Corregidor, encontrándose el primero en Cayucache (Sarmiento, 1941[1572]; Cobo, 1964[1653]).

**Tabla 2**

*Momias incas halladas por Ondegardo en Cuzco entre 1559-1560*

<b>Cuerpo hallado</b>	<b>Lugar</b>	<b>Estado</b>	<b>Situación</b>
Manco Capac	Sin identificar	Sin identificar	No se halló el cuerpo, solo su <i>huaoqui</i>
Sinchi Roca	<i>Bimbilla</i>	Deteriorada	Entre barretas de cobre, tejidos y su <i>huaoqui</i>
Mayta Capac	<i>Cayucache</i>	Sin identificar	Se halló con su <i>huaoqui</i>
Capac Yupanqui	Sin identificar	Sin identificar	Se halló con su <i>huaoqui</i>
Inca Roca	<i>Rarapa</i>	Sin identificar	Con prácticas rituales
Yahuar Huaca	<i>Paullu</i>	Sin identificar	Sin identificar
Huiracocha	Sin identificar	Cenizas	Enviado a Lima
Pachacutec	<i>Toccocachi</i>	Óptima	Trasladada desde Patallacta y luego enviada a Lima
Tupac Yupanqui	<i>Calispucyu</i>	Cenizas	Quemado por capitanes de Atahualpa durante la guerra contra Huascar
<b>Huayna Capac</b>	<b>Casa de Vaca de Castro</b>	<b>Óptima</b>	<b>Enviado a Lima</b>
Mama Ocllo	Casa de Vaca de Castro	Sin identificar	Enviada a Lima

*Nota.* El cuerpo de Huayna Capac fue hallado por Polo Ondegardo en la casa de Vaca de Castro en óptimas condiciones (resaltado). Sarmiento (1942[1572], pp. 49-69, 110, 120, 132) y Cobo (1964[1653], lib.XII, cap.4-9).

Los incas del Hanan Cuzco fueron hallados por Ondegardo hasta nuestro personaje en cuestión, porque se sabe que el cuerpo de Huascar no tuvo el proceso de embalsamamiento y culto establecido por el sistema mortuario inca porque fue ejecutado, descuartizado y tirado al río Yanamayo, en Andamarca, bajo las órdenes de su hermano (Sarmiento, 1942[1572]); mientras

que los restos de Atahualpa fueron llevados hacia el norte, posiblemente enterrados y rendidos culto en Malqui Machay en el camino hacia Quito (Estupiñán, 2011).

Ondegardo fue quien encontró el cuerpo del inca, porque dijo lo siguiente: “Guaynacapa, que fue uno de los cuerpos de los señores que yo hallé embalsamados” (Ondegardo, 2012, p.277), logrando hallar la momia del “Cuzco viejo” en 1559. Al respecto, se sabe que fue hallado “en una casa, donde lo tenían escondido. Guardabanle los criados suyos, el uno llamado Gualpa Tito y el otro Suma Yupangui. Su idolo *guaoquei* se llamaba Guaraqui inga, que era un idolo grande de oro, el cual no se ha hallado hasta agora” (Sarmiento, 1942[1571], t.III, p.132). El año que culminó y se publicó la crónica de Sarmiento fue 1571, cuando aún no se encontraba el *huaoquei* de Huayna Capac. Además, se sabe que junto al cuerpo del inca se halló a la coya Mama Ocllo, su madre, la cual también fue enviada a Lima (Cobo, 1964[1653]).

A principios de 1560, Garcilaso vio las momias que tenía consigo Ondegardo, describiendo años después el episodio con su tío abuelo: “acuerdome que llege a tocar un dedo de la mano de Huayna Capac; parecia que era de una estatua de palo, segun estaba duro y fuerte” (Garcilaso, 1976[1609], lib.V, cap.29, t.I, p.274). Si bien se equivocó al mencionar que vió los cuerpos de Tupac Yupanqui y Viracocha, siendo ambos quemados años atrás, si pudo contemplar el cuerpo de Huayna Capac poco antes de que sea enviado a la Ciudad de los Reyes.

**4.2.4.2. Envío al hospital de San Andrés: extirpación del culto.** La diligencia del hallazgo de las momias incas culminó con el envío de los cuerpos de Pachacutec, Mama Ocllo y Huayna Capac, junto a la posibilidad de que también haya sido enviada la tinajuela que albergaba los restos cremados de Viracocha, todos a la Ciudad de los Reyes. Como es enfatizado por Ziemendorff (2018), dicha acción estuvo justificada bajo la orden recibida por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza quien solicitó el envío al Hospital Real de San Andrés, nosocomio de

españoles ubicado en Lima, recientemente fundado él y fue la última morada documentada del cuerpo de Huayna Capac.

Los espacios de salud en los albores del Virreinato del Perú se caracterizaban por tener un estrecho vínculo con la Iglesia mediante los servicios de hospitalidad y protección a los más vulnerables. Si bien el rasgo patológico se definía por un asunto médico, las sociedades coloniales tuvieron un desarrollo de las prácticas medicinales en un entorno eclesiástico de política asistencialista, siendo base de un nosocomio su iglesia o capilla, que era el centro del recinto (Barrera, 2015). Con el arribo y posterior fundación de Lima por parte de los españoles, las políticas sanitarias llevaron a la necesidad de construir un hospital homólogo al de indios, Santa Ana, pero que debía brindar los servicios de asilo y cuidado a los españoles.

En 1554 el virrey Andrés Hurtado de Mendoza se encargó de liderar la construcción del Hospital Real de San Andrés, el cual tuvo el patronazgo del rey de España, obteniendo un nuevo solar y la donación de 7000 pesos para su edificación. Gracias a las funciones lideradas por el clérigo Fernando de Molina, el hospital fue una realidad y alcanzó su fundación el 1 de enero de 1552. Cumplía las políticas públicas del Virrey, quien promovía la planificación urbanística. En torno a este proceso, el Virrey dispuso que se resguarden dentro del nosocomio los cuerpos de las momias incas enviadas por Ondegardo en 1560.

El padre Bernabé Cobo visitó el hospital en los albores del siglo XVII, describiendo las instalaciones y el amplio espacio que albergaba la iglesia cuyo tamaño se asemejaría a los parámetros de una parroquia (Cobo, 1964[1653]). Por otro lado, pudo ver el cuerpo de Huayna Capac señalando que “estaba su cuerpo más bien curado que todos, porque no parecía estar muerto, y solos los ojos tenía postizos, tan bien hechos, que parecían naturales” (Cobo, 1964[1653], lib. XII, cap. 17, t. II, p.94).

Quienes también vieron el cuerpo fueron José de Acosta y Antonio de Calancha, el padre jesuita refiere que le “causó admiración ver cuerpos humanos de tantos años con tan

linda tez y tan enteros” (Acosta, 1894[1590], p.23). El fraile agustino Calancha, quien estuvo en el hospital entre 1630 a 1638, dijo al ver los cuerpos que “están en un corral del Hospital de San Andrés, con que se excusaron las adoraciones que de sus Reyes hacían los vasallos” (Calancha, 1631, p.185). La exposición de los cuerpos está documentada hasta 1638, año en que se publicó la crónica del fraile donde encontramos la última referencia de los cuerpos en el hospital, perdiéndose el rastro hasta el momento a pesar que las investigaciones arqueológicas desde el siglo XX aún no han dado con ellos, las posibilidades siguen vigentes.

La presencia de las momias incas en el Cuzco eran parte de un mecanismo de control provechoso para la nobleza inca, que se vio alterado luego de los hallazgos y envío de los cuerpos de Pachacutec, Mama Ocllo y Huayna Capac a Lima, junto a la probabilidad del mismo destino para las cenizas de Viracocha<sup>63</sup>. “Esta superstición ha cesado después que se descubrieron estos cuerpos; mas no entre los indios el tener gran veneración a los cuerpos de sus antepasados; y procurarles comida y bebida, y vestidos, y hacerles diversos sacrificios” (Ondegardo, 2012[1583], p.345). El culto a Huayna Capac fue desestructurado a partir de la separación del objeto de su espacio sagrado, constituyéndose un proceso de extirpación religiosa útil para los intereses de la autoridad virreinal.

#### **4.3. Establecimiento de un orden sagrado mediante los Incas difuntos**

El inca representaba un arquetipo sagrado que cumplía la función de equilibrio del orden social del Tahuantinsuyu. En palabras de Pease (2007), era el máximo gobernante de la élite cuzqueña que tenía el rol ordenador y transformador del mundo, cuya complejidad de su capacidad a partir del sistema dual andino y la posibilidad de un cogobierno como mecanismo de control político, se basaba en su legitimidad sagrada como mediador divino, administrador

---

<sup>63</sup> Ziemendorff (2018) agrega la posibilidad de que también hayan sido enviadas las momias de Mama Añahuarque, coya de Pachacutec, y de Amaru Topa Inca, hermano de Tupac Yupanqui.

del modelo de redistribución andino y quien encabezaba la nobleza inca. Esta se encontraba conformada por los descendientes directos de los incas anteriores con la coya, sus descendientes con mujeres principales y los demás grupos de elite que albergaban los principales de las etnias que se encontraban bajo el dominio inca, completando la compleja organización política inca.

La noción de orden sagrado es entendida a partir de su finalidad en una sociedad como la inca, la cual se encontraba directamente condicionada con las representaciones rituales a partir del rol que cumplía la elite, específicamente el inca de turno junto a las panacas y principales. Al respecto, podemos mencionar que

Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es, pues, entre otras cosas, pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una población. Pero también, es y fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreto de lo sagrado. (Girard, 1983, p.38)

Desde esta perspectiva, el orden sagrado inca que se plantea a partir de lo señalado por Girard está basado en el culto a los ancestros como mecanismo de coerción social que generaba la inexistencia de caos dentro del equilibrio mágico-religioso de una sociedad altamente ritualizada como la incaica. La violencia se puede ver reflejada en el desarrollo de rituales sacrificales como el *Capacocha*, el proceso de la invasión española, la extirpación de los cultos locales de la nobleza inca o en la inminente posibilidad de que se destruya el cuerpo del difunto y con ello la generación de un clima violento, siendo parte de un imaginario colectivo que buscaba la continua puesta en escena de ritos donde el cuidado y culto del cuerpo embalsamado del Inca difunto poseía un rol fundamental.

El ancestro continuaba poseyendo los atributos que tenía en vida mediante un entorno ritual que se configuraba con la capacidad del inca de turno y la nobleza cuzqueña por su capacidad de dominio o la coerción ejercida implicada en una forma de disimetría social. Esta jerarquización de la elite y la población local se efectuó gracias al desarrollo de estatus sociales bajo vías de consenso, resignación, tradición o fuerza, siendo parte de contextos ritualizados de celebraciones o campañas de conquista, relacionados con la participación de los incas difuntos siendo un generador de un tipo de orden sagrado.

#### ***4.3.1. La nobleza inca y su función coercitiva***

La participación de la nobleza inca en el gobierno del Tahuantinsuyu se basó en las relaciones rituales de negociación entre los grupos que la integraban, las mismas que en base a lo planteado por Girard (1983), se comprenden como parte de un mecanismo de coerción social amparado en lo sagrado, donde los linajes incas ejercían funciones políticas de control. Dicha organización política estaba conformada por grupos de élite que residían en el Cuzco como espacio sagrado central del Estado inca, el cual se encontraba dividido espacialmente por el dualismo andino: Rurin Cuzco y Hanan Cuzco, misma división que clasificaba a los miembros de la elite cuzqueña. Este grupo de elite no solo tenía un rol en el proceso de sucesión como lo detalla Betanzos (2015[1552]), sino también, tenía implicancia constante en el devenir del Sapa Inca (Hernandez, 2012).

Como plantearon Zuidema (1980), Rostworowski (1988), Rowe (2003), Pease (2007), Bauer (2018) y Amado (2019), los nobles incas eran quienes encabezaban la alta jerarquía de gobierno, conformados por el inca y sus descendientes con la coya quienes, junto a los descendientes de los ancestros del gobernante, conformaban las panacas o “ayllus reales”, siendo grupos de parentesco cuyo linaje guardaba directa relación con una finalidad divina. Por otro lado, dicha estructura política también la integraban los ayllus cuzqueños que estaban

conformados por parientes del inca y de sus antepasados con mujeres principales que no descendían de la nobleza cuzqueña; además de los grupos de élite de las etnias locales establecidas en la ciudad.

Las panacas eran los ayllus con mayor poder en el Tahuantinsuyu basados en lazos consanguíneos de los descendientes del inca y sus ancestros con las mujeres nobles excluyendo su sucesor, quien al tomar la mascaypacha se deslindaba de su panaca (Hernández, 2012; Bauer, 2018). El término *panaca* proviene de la palabra *pana* que significa “hermana del varon, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linaje, o conocida” (González Holguín, 1560, f.175r.), vinculándose con la relación de parentesco de la coya o mujer descendiente de la nobleza inca como diversos autores lo han establecido (Varcárcel, 1925; Zuidema, 1980; Rostworowski, 1988), siendo este linaje similar al ayllu, pero diferente en sus lazos de parentesco, siendo la panaca de ascendencia matrilineal a diferencia del linaje patrilineal del ayllu<sup>64</sup>, además de su posible ubicación en el espacio geográfico del Cuzco donde los hijos varones del inca de turno conformaban Hanan Cuzco y las hijas junto a la Coya constituían la panaca y eran Hurin Cuzco (Amado, 2019). Sin embargo, más allá de la complejidad de su estructura, estudios recientes plantean que dicho vocablo tendría un significado en relación a cabeza de linaje (Itier, 2011) o de descendencia (Cerrón-Palomino, 2012), resaltando la vinculación etimológica del término con la función política del ayllu y sus lazos de parentesco definidos a partir del vínculo con el inca.

En base a la crónica de Sarmiento (1942[1572]), se han clasificado a las panacas mediante las parcialidades de Rurin y Hanan Cuzco, siendo cinco en la primera y seis en la

---

<sup>64</sup> Rostworowski (1988) señala que “la voz panaca solo se empleó para los miembros de los linajes incas, mientras que la palabra ayllu era usada en el Cusco y en Ayacucho en tiempos anteriores a la llegada del grupo de Mango. Más adelante los españoles contribuyeron a difundir aún más la voz ayllu” (p.44). Esto explicaría la carencia de un registro histórico del vocablo panaca en las fuentes históricas.

segunda<sup>65</sup> (ver Tabla 3), resaltando el ayllu de los descendientes de Huayna Capac llamado Tumipampa ayllu, homónimo al sitio inca norandino. Para el particular caso de la panaca de Huayna Capac, Amado (2019) plantea que las tierras de sus descendientes se ubicaban en el Chinchaysuyu. Por otro lado, el clérigo Cristóbal de Molina, quien residió en el Cuzco a mediados del siglo XVI, al analizar las festividades incas en la ciudad, describió la fiesta de Coya Raymi en el mes de agosto donde se llevaba a cabo el ritual de la Citua que contaba con la participación de las panacas en representación de sus respectivos suyu (Molina, 2010[1556], pp.43-47) (ver Tabla 3). Esta organización se basaba en la noción de espacio sagrado que coexistía con la ubicación de las tierras pertenecientes a cada ayllu.

**Tabla 3**

*Relación de panacas o ayllus reales*

Parcialidad	Fundador	Panaca	Suyu
Rurin Cuzco	Manco Capac	Chima panaca ayllu	Contisuyu
Rurin Cuzco	Sinchi Roca	Raura panaca ayllu	Contisuyu
Rurin Cuzco	Lloque Yupanqui	Avayni panaca ayllu	Collasuyu
Rurin Cuzco	Mayta Capac	Usca Maita panaca ayllu	Collasuyu
Rurin Cuzco	Capac Yupanqui	Apu Maita panaca ayllu	Collasuyu
Hanan Cuzco	Inca Roca	Vicaquirau panaca ayllu	Chinchaysuyu
Hanan Cuzco	Yahuar Huaca	Aucailli panaca	Antisuyu
Hanan Cuzco	Huiracocha	Socso panaca ayllu	Antisuyu
Hanan Cuzco	Pachacutec	Hatun ayllu / Iñaca panaca ayllu	Chinchaysuyu
Hanan Cuzco	Tupac Yupanqui	Capac ayllu	Chinchaysuyu
Hanan Cuzco	Huayna Capac	Tumipampa ayllu	Chinchaysuyu

*Nota.* Relación de panacas o ayllus reales en base a lo planteado por Sarmiento (1942[1572]) junto a la ubicación en su respectivo suyo según la fiesta de la *Citua* que describe Molina (2010[1556]). La panaca de Huayna Capac es Tumipampa ayllu, perteneciente a Hanan Cuzco (resaltado). Hernández (2012, pp.100-101).

<sup>65</sup> Sobre la organización de las panacas ver: Rostworowski (1988, pp.44-45); Pease (2007, p.106). Además, se planteó la existencia de ocho linajes en total por parcialidad, siendo tres más para Hanan y dos para Rurin, basándose en el sistema de cuatripartición andino (Rostworowski, 1988, p.45).



En base a lo planteado por Francisco Hernández (2012), es necesario tener en cuenta que a pesar de que dicha clasificación es útil en materia de identificar a los grupos de descendientes que conformaron la nobleza inca, las fuentes denotan una secuencia diferente a la línea histórica por dinastía planteada por Sarmiento (1942[1572]), siendo su composición basada en el tiempo-espacio inca cuyo tiempo histórico se desarrollaba de forma cíclica a partir de la sucesión de un Sapa inca y la consecución del poder de éste. Dentro de esta particularidad, se tiene en cuenta al Capac Ayllu, presunta panaca de Tupac Yupanqui, como el ayllu que conformaba la nobleza inca y perteneciente al inca vigente, instaurada por su mismo fundador, conteniendo a las panacas conocidas salvo la de Huayna Capac (Hernández, 2012).

Garcilaso denominó al Capac Ayllu o conjunto de panacas como un linaje de “sangre real”, mediante la descripción de la ciudad del Cuzco y comentando el espacio sagrado correspondiente a las panacas, refirió que

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 Capac, con todo eso hacían sus divisiones de descendencia de tal o tal rey, por todos los reyes que fueron. [...] Como lo dan a entender los indios con llamar en común a todos aquellos linajes divididos Capac Ayllu, que es linaje Augusto de sangre real. (Garcilaso, 1960[1609], p.259)

Este aspecto nos ayuda a comprender lo estipulado por cronistas como Las Casas (1948[1550]), Murúa (2003[1616]) y Betanzos (2015[1552]), quienes refieren que la composición de las panacas tuvo su reforma durante el reordenamiento del Estado inca hecho por Pachacutec y éste habría repartido las tierras correspondientes a cada linaje de sus ancestros, el propio y de su hijo. En base al planteamiento de Hernández (2012), en base a la propuesta de una organización jerarquizada de la elite inca y no genealógica de Bravo (1992), la principal nobleza cuzqueña denominada Capac Ayllu estuvo integrada por los ayllus

Collana, que albergaban a los descendientes de los incas; Payan y Cayao, a los descendientes de parientes directos con grado de afinidad dispar frente al inca de turno.

La importancia del linaje y los lazos de parentesco con el inca se deja entrever no solo en la complejidad de la organización de la elite cuzqueña sino, a partir de la sistematización del culto a los incas difuntos, teniendo como base fundamental al ancestro fundador de cada panaca que representaba el vínculo directo con el inca de turno y quienes la integraban. Se puede referir a dicho linaje como “ayllu noble”<sup>66</sup>, a partir de la existencia de un linaje principal que estaba conformado por el ayllu del inca gobernante y las panacas correspondientes a la descendencia de sus ancestros (Las Casas, 1948[1550]; Garcilaso, 1960[1560]). La nobleza inca a partir de la función que ejercían las panacas, estaba jerarquizada por un sistema en constante cambio que se reordena según el parentesco con el inca de turno mediante una historia cíclica que giraba en torno a sus ancestros como elemento central.

Al respecto, Bernabé Cobo, recogiendo posiblemente la información del clérigo Molina sobre los aspectos de la religiosidad inca en el Cuzco, se refirió sobre la intrínseca relación entre la *praxis* de las panacas y el culto a sus ancestros a partir de la muerte del inca, señalando que

Muerto el rey, no heredaba su casa y tesoro el príncipe, sino que se entregaba con el cuerpo del difunto al linaje que dejaba fundado, dedicándolo todo para el culto del dicho cuerpo y sustento de su familia; la cual, embalsamado el cuerpo del rey su padre, lo guardaba con toda su vajilla y alhajas, adorándolo por dios ellos y todos sus descendientes; de los cuales se iba entregando de mano en mano a los más principales, y éstos no se servían de la vajilla del rey muerto, sino cuando se hacía fiesta muy general del pueblo o lugar donde estaba depositado; y el sucesor en

---

<sup>66</sup> El Cuzco inca estuvo conformado por dos grupos de nobles, siendo Capac Ayllu el nombre genérico de la nobleza principal al estar conformado por los descendientes de los incas en mujeres de la elite, y Hatun Ayllu, la secundaria, conformada por descendientes del inca con mujeres de las elites locales (Hernández, 2012).

el reino ponía de nuevo casa, juntando para ella tesoro que dejar a los de su ayllu y linaje (Cobo, 1964[1653], p.66)

La sucesión inca era un proceso ritual donde los ayllus principales coexistían en una transición sagrada de imposición de la mascaypacha del sucesor y de ancestralización del inca difunto, reorganizándose el linaje desde la panaca dejada por el nuevo Sapa inca y el forjamiento de las negociaciones entre dichos ayllus como parte del establecimiento de un orden sagrado cíclico a partir del señor del Cuzco. En torno a este aspecto, Betanzos (2015[1552]) realizó una detallada descripción del proceso sucesorio de Huayna Capac quien tuvo que rendir culto a sus ancestros como parte de la legitimación de su autoridad, resaltando que luego de ser legitimada su autoridad ritualmente,

Mandó que en toda la ciudad y en todas las casas della todos los señores y señoras que tenían cargo de los bultos de los señores passados tuviesen adereçado, que quería ver y visitarlos y saber de qué manera se despendían los bienes de los tales bultos y de qué manera les hazían sacrificios. Todo lo qual hecho y adereçado, el Ynga encomenço a tomar cuenta a los que ansi tenían cargo el administracion del serviçio y destos bultos y començo a visitarlo y berlos desde el bulto de Mango Capac hasta el de su padre Topa Ynga Yupangue, que hera el postrer señor que a la sazón avia muerto. (Betanzos, 2015[1552], p.300)

Es conocido que parte del proceso de sucesión inca consistía en que el sucesor rinda culto a sus ancestros y eso conllevaba a la reafirmación de los vínculos entre el gobernante y las panacas, siendo un claro indicio no solo el trayecto previo a sus campañas de expansión y represión que inició Huayna Capac. Juan Diez de Betanzos señala que el inca visitó las casas donde estaban los bultos, siendo un término que haría alusión al cuerpo del inca fallecido junto a las figuras representativas de éste que se hacían incluso cuando estaba en vida, señalando la relación del espacio con el objeto de culto, como parte de la estructura sagrada que resguardaban las panacas en su funcionalidad.

La conservación y culto del inca difunto era el *modus operandi* de las panacas como parte de un orden sagrado amparado en la figura del ancestro mediante —como analizaremos más adelante— la actividad económica en las tierras y la perduración del sistema redistributivo entre el ancestro y los miembros de su panaca junto a los yanaconas encargados de su servicio. La actividad religiosa de la alta jerarquía de la nobleza inca que se ejercía a partir de la necesidad de legitimar la capacidad política de la familia a partir de la expresión de una memoria oral cíclica en torno a la momia del inca fallecido, como señala Rostworowski (1988), esta organización socio-política se basó en la tenencia de tierras, yanaconas e ingerencia en el gobierno del Tahuantinsuyu, a partir de la representación del culto en rituales constantes.

**4.3.1.1. La panaca de Huayna Capac: Tumibamba ayllu.** Dentro de las panacas que fueron clasificadas por Sarmiento (1942[1572]), se menciona a Tumipampa ayllu, la correspondiente a Huayna Capac, cuyos integrantes se encargaban del culto y cuidado de su cuerpo. Al respecto, el cronista toledano precisa que “su lineaje o ayllu llamado Tumibamba ayllu son agora cabezas del que son vivos don Diego Viracocha Inga, don García Inguil Topa, don Gonçalo Sayre; y a este ayllu se allegan los hijos de Paulo Topa, hijo de Guayna Capac, son Hanancuzcos” (Sarmiento, 1942[1572], t.III, p.132). Resaltan los descendientes de Paullu Inca como parte de esta panaca a partir de sus relaciones de legitimidad frente a la autoridad española que llevaron a cabo desde fines del siglo XVI y todo el XVII. Se calcula que la descendencia de Huayna Capac entre hijos y nietos en el Cuzco estaba conformada por más de trescientos miembros (Acosta, 1954[1590]).

La descendencia de Huayna Capac tuvo diversas implicancias a partir no solo de su configuración como linaje símil a las panacas anteriores, sino también producto del proceso sucesorio *post mortem* del inca y las guerras entre los cuzqueños y quiteños que produjeron el asesinato de varios de sus miembros y la destrucción de dos linajes reales. Al respecto, debemos tener en consideración que la función que cumplían los miembros de Tumibamba ayllu era el

cuidado del cuerpo de Huayna Capac que posiblemente se encontraba en el valle de Yucay durante el sitio de la ciudad del Cuzco por los capitanes Calcuchimac y Quizquiz, quienes asesinaron a los descendientes y mujeres embarazadas de Huascar colgándolos en unos palos expuestos a toda la población local, cortando así su parentela noble al ser Huascar hijo de la coya. Sarmiento (1942[1572]) agrega que

Luego sacaron a los hijos de Guayna Capac, que allí se hallaron, y así mismo los colgaron de los mismos palos. [...] Y tras esto fueron presos los señores y señoras del Cuzco que se hallaron ser amigos de Guascar, y también los ahorcaron en aquellos palos. Y luego fueron discurriendo por todas las casas de los ingas muertos pesquisando los que habían sido del bando de Guascar y enemigos de Atagualpa. Y hallaron que la casa de Topa Inga Yupanqui había tenido [amistad] con Guascar. Y Cuxi Yupanqui cometió el castigo desta casa a Chalco Chima y Quizquiz, los cuales prendieron luego al mayordomo de la casa y bulto de Topa Inga hízolo quemar fuera del pueblo y a hacerle polvos y aun quemarle. (p.145)

Como diversos cronistas también lo han mencionado (Murúa, 2003[1616]; Cieza, 2005[1553]; Garcilaso 2016[1609]; Cabello de Balboa 1951[1586]), los descendientes de Huascar y la panaca de Tupac Yupanqui fueron aniquilados por las fuerzas quiteñas por su posición contraria a la causa de Atahualpa y en favor de la destrucción de su memoria y con ello su legitimidad. Sarmiento de Gamboa también menciona el asesinato de miembros de Tumipampa ayllu, librándose muchos de aquella posible ofensiva quiteña, porque mediante lo que señala Ella Dunbar Temple en su pionero estudio sobre la estirpe de Huayna Capac, se tiene registro de los siguientes descendientes que en su mayoría conformarían el linaje en cuestión:

Demás del Príncipe heredero Inti Cusi Huallpa Huascar y su hermana Mama Choque Huypa, hijos de Rahua Occllo, dejó Huayna Capac otros muchos hijos e hijas que pasaron de 200, a quienes la mayor parte extinguió Atagualpa. Los de esta descendencia según el árbol

genealógico fueron: Manco Inca Yupanqui, su madre Mama Runto Coya; Tupa Atahualpa, su madre Tocto Ocllo Coya Cuca. Esta familia es de Hatun Aylo. Huanca Auqui, Paullu Topa, su madre Añas Collque, Auqui Puma Catari, Sayri Tupac Amaru, Tupac Atauchi, Choque Huaman, su madre Mama Cusi Chimpu, Inquiltupa; Cusi Atauchi Pichu Titu, Titu Atauchi, Auqui Ilaquita, Doña Inés Quispe Sisa, Doña Beatriz Quispe Sisa, madre de Juan Sierra, Yunca Ñusta; Atahualpa Inca en Cajamarca, Don Francisco Atahualpa, Doña Isabel Palla, Auqui Ilaquita, Doña Maria Asarpay Ninancuro, Ruru Auqui, Don Carlos Inquitupa, su hijo Don Melchor Carlos Inca, nieto de Paullu Tupac, Don Alonso Pacasa, Auqui, Don Juan Huayantuy, Estevan Carlos, Colla Tupac, Huanca Tupac, Auqui Atau Rimachi, Chicha Tupac, Tupac Huallpa, Yanqui Tupac, Masnu Tupac, Auqui Llupeca, Ccana Tupac, Achachi Tupac, Auqui Huillcarimac; Huayhua Tupac, Auqui Suri, Anti Tupac, Auqui Pacasa Muru, Aunqui Tacna, Acos Palla Chacha Ñusta, Tocto Chimpu, Ancas Palla, Tarma Palla, Chilque Ñusta, Muina Palla, Mimummuy Tupac, Atan Rampa Yupanqui, Huari Titu, Orccohuaranca Auqui Huaman, Auqui Atoc Chuy Huaman, Huyhua Ñusta Cori Palla, Ipa Huaco, Sisa Ñuqui Rucana, Palla Tintay Ñusta, Ruayranco Collque Palla, Humac Tupa, Huroc Palla, Chanca Tupac, Orcon Tupac, Auqui Llamac Tupa, Inoyoc Tupa, Don Fernando Choque Anco, y su hijo Don Isidro Fernandez Mayta Tupac, Ramay Ñusta, Chillco Misma, Cana Tupac, Choquimpo Tupac, Sichu Tupac Auchí, Cunti Tupac. (Esquivel, 1902, p.70; citado en Dunbar Temple, 2006, pp.44-45)

Si bien detallar a los integrantes de Tumipampa aylo es una tarea compleja<sup>67</sup>, si debemos tener en cuenta los personajes que cumplieron un rol en la nobleza inca que interactuó con los actores de la invasión y posterior establecimiento del Virreinato en la ciudad, donde su función de culto a su ancestro se vio implicada en sus propios intereses de legitimidad. Huayna Capac tuvo como coya a su hermana mayor Mama Cusi Rimay o Pillco Huaco con la cual

---

<sup>67</sup> Dunbar Temple (2009) agrega que en los *Recuerdos de la Monarquía Peruana* (1850) de Justo Sarhuararaura Inca, descendiente de Paullu Inca, se detalla una lista del ayllu Tumibamba.

tuvieron a Ninan Cuyuchi; luego tuvo a Huascar y Tupac Hualpa con la coya Rahua Ocllo<sup>68</sup>, segunda hermana y también perteneciente a la nobleza inca, considerando a ambas mujeres como núcleo legítimo de su linaje. Caso a parte es Atahualpa quien fue hijo de Tocto Ocllo, a quien Huayna Capac junto con Nina Cuyuchi y las coyas Mama Cusi Rimay y Rahua Ocllo, los llevó a Quito a temprana edad (Cobo, 1964[1653]).

Entre los incas erigidos durante la invasión española al Cuzco destacan Manco Inca y Paullu Inca quienes, según el manuscrito de Justo Sahuaraura Inca, fueron hijos de Huayna Capac con Mama Runtu o Shuhui Chimpo Rontocay (Sahuaraura Inca, 1902[1850]), quien era probablemente la prima hermana del inca y permitió particularmente a Manco Inca seguir en la línea de legitimidad secundado a Ninan Cuyuchi y Huascar con los privilegios que obtuvo durante la gesta de la resistencia inca (Dunbar Temple, 2009). Mientras que, gracias al memorial de Melchor Carlos Inca, nieto de Paullu, sabemos que su abuelo fue hijo de Añas Collque Coya, hija del curaca de la provincia de Huaylas (Amado, 2019). Estos dos linajes que descienden de nuestro personaje tuvieron un rango de legitimidad a partir de la legislación colonial, siendo parte de ello justamente Manco Inca y Paullu Inca, quienes tienen una reconocida descendencia documentada en diversos litigios e informaciones citados en la presente investigación.

Según las declaraciones de los Quipucamayos de Vaca de Castro a mediados del siglo XVI, la descendencia de Huayna Capac registrada a partir de sus hijas prueba que estas se casaron con españoles que tenían un rol importante en la invasión, obteniendo reconocimiento legítimo por el posicionamiento de linaje real de las mujeres para las leyes coloniales. Entre sus hijas encontramos a Inés Yupanqui cuya descendencia estuvo vinculada con el segundo conde de las Lagunas Simón Ontañón Jiménez de Lobatón y al conquistador Francisco Pizarro.

---

<sup>68</sup> Pedro Pizarro (2007[1574]) señala que Tupac Huallpa era hermano de Huascar y plantea la posibilidad de que sean hijos de la coya Rahua Ocllo.

La reconocida Angelina Yupanqui fue manceba de Pizarro y más adelante contrajo nupcias con Juan Diez de Betanzos, otorgándole a su esposo la posibilidad de acceder a testimonios pertenecientes a la nobleza inca. Podemos mencionar también a Beatriz Manco Capac Yupanqui, esposa del conquistador Mancio Sierra; Leonor de Tocto Chimbo, manceba de Hernando de Soto; Juana Marca Chimbo, mujer de Juan Balsa; entre otras<sup>69</sup>.

La vinculación de esta estirpe con el culto a Huayna Capac durante la primera mitad del siglo XVI radica en la labor cumplida en el valle de Yucay desde su arribo al Cuzco y posterior envío a Yucay bajo mandato de Huascar *circa* 1528, la posterior resistencia de Manco Inca en Vitcos en 1537 y posterior retorno del cuerpo al valle, donde estuvo a cargo de su panaca cuya relación con el linaje de Manco Inca y Sayri Tupac era evidente según la documentación de sus descendientes del siglo XVI (Levillier, 1970[1574]). Además, la referencia del provisor Luis de Morales que Paullu Inca era el encargado del cuidado del cuerpo de su padre en 1540, siendo la cabeza del linaje que luego reclamaría su legitimidad frente a la autoridad colonial mediante probanzas y testamentos de los siglos XVI y XVII (Amado, 2019). Como señala Dunbar Temple (2009), el inca Sayri Tupac, hijo de Manco Inca, fue padre Beatriz Clara Coya quien se casó con Martín García Oña de Loyola, sobrino nieto de San Ignacio de Loyola, quienes formaron parte de un conjunto de causas en torno al valle de Yucay, las tierras de Huayna Capac, logrando su hija Ana María Coya Inca Loyola contraer nupcias con el noble español Juan Enríquez de Borja y obteniendo el marquesado de Oropesa en dicho valle por Cédula Real del 1 de marzo de 1614.

---

<sup>69</sup> Sobre las hijas de Huayna Capac y las que su filiación aún no está del todo corroborada, ver Dunbar Temple (2009). Por otro lado, en 1572 el poder de los yanacunas del Adelantado Soto y de su hija Leonor Soto, quienes se identifican en primera instancia como descendiente y yanacunas de Tocto Chimbo, hija de Huayna Capac. En este documento aparecen señalados don Alonso Anra, Francisco y Gualpa Mayta, como de Rurin Cuzco. Se distinguen dos parcialidades en la descendencia de Huayna Capac: una del Hanan Cuzco llamada Ayllu Tomibamba por línea del hombre y otra conformada por la descendencia y yanacunas de la hija del inca Tocto Chimbo, que pertenecían a Rurin Cuzco (Amado, 2019).



La descendencia de Huayna Capac estuvo relacionada con relaciones político-económicas a partir de la importancia de este linaje. Los curacas principales de cada suyu presentaron declaración a Damián de la Bandera en 1584 sobre los hatunrunas del Cuzco, señalando que ellos tratan el proceso del reconocimiento de los descendientes de los Sapa Inca. Este proceso legal dio pase a la elección del Cabildo de los 24 electores incas a fines del siglo XVI, siendo del linaje de Huayna Capac correspondientes a Hanan y Rurin Cuzco, don Francisco Hilaquita y don Alonso Tupa Atau Guayna Capac, siendo los descendientes de Hanan Cuzco quienes ocuparon los cargos de Alcalde Mayor, Aguacil Mayor y Alférez Real de las ocho parroquias, quienes obtuvieron derecho privilegiado al ser descendientes de Huayna Capac (Amado, 2019).

Un aspecto pactular de la panaca de Huayna Capac es su nomenclatura, la cual al ser llamada ayllu Tumibamba, es homónima al sitio sagrado inca del norte. Si bien Rostworowski (1988) señaló que fue el nombre del linaje que se impuso al sitio que anteriormente se llamaba Surampali, para Diego de Esquivel, alcalde y corregidor del Cuzco entre fines del siglo XVI e inicios del XVII, “todos estos son descendientes del inca Huayna Capac, que componen la parcialidad Aillo Tumipampa Panaca, por una fiesta solemnísimas que hizo el Inca al Sol en aquel campo que está en la provincia de los Cañaris, cuya memoria quiso que se conservase en el nombre y apellido de su descendencia” (Esquivel, 1902, p.70). Esta vinculación del topónimo con el nombre que lleva el linaje del inca está basada en la relación de tiempo-espacio con nuestro personaje y el establecimiento de un orden sagrado en aquella región.

Justamente, como plantea Amado (2019), a partir de la tenencia de tierras pertenecientes al linaje del inca ubicadas en el valle del Cuzco, sus descendientes no se identifican con el ayllu Tumibamba, sino como “descendientes de Huayna Capac”, aunque existen salvedades como el ayllu Cañari de la parroquia de Santa Ana de Carmenga y el ayllu Tomebamba en el pueblo de Zurite ubicado en el valle de Jaquijaguana. Además, en el valle de Yucay denomi-

nado por los naturales como “las tierras de Huayna Capac”, donde justamente recidían los miembros de su linaje y los apoyanaconas que se encargaban no solo del cuidado del cuerpo embalsamado del inca sino del trabajo de las tierras y toda actividad económica del valle, los que se encargaban del servicio personal del cuerpo eran denominados Tumibamba. Esta suerte de clase social era reconocida como yanac principal por el oficio que ejercían y guardaban una directa relación con la panaca del difunto (*Autos. ARC, 1572, pp.115-116*). Esta declaración de Sebastian Tenazela, mitimae Cañari que llegó al valle durante el triunfo de Atahualpa sobre Huascar, es un indicio de la relación de los miembros de la descendencia de nuestro personaje junto a los yanac que se encargaban del culto y conservación del cuerpo, conformándose un grupo de elite que fue reconocido durante el contexto de las reformas toledanas.

**4.3.1.2. Reciprocidad: tierras y fuerza de trabajo.** La actividad socioeconómica en el mundo andino estuvo basada en el sistema de reciprocidad dentro de las relaciones de parentesco del ayllu y la capacidad de fuerza de trabajo de sus miembros desde la autoridad del curaca y la población común. Esto dió lugar a una rotación de las riquezas entre el ayllu, el curaca y con el dominio cuzqueño, el inca (Murra, 1975; Wachtel, 1977; Rostworowski, 1988). El mecanismo de gobierno del Tahuantinsuyu o de coerción social estuvo conformado por la entrega de energía humana mediante una autoridad redistributiva que se constituyó como una institución económica andina cuyo objeto mediador era la figura del inca ya sea el vigente como sus ancestros embalsamados.

La elite inca cumplía un rol central dentro de dicho mecanismo coercitivo, lográndose institucionalizar un nuevo sistema de reciprocidad a partir de las reformas ejecutadas por Pachacutec luego de su victoria contra los Chancas y la repartición de tierras a las panacas y ayllus afines a su causa (Betanzos, 2015[1552]). Si bien los principales de cada etnia o ayllu andino tenían que cumplir con objetos mediadores u obsequios simbólicos para generar un

intercambio de fuerza de trabajo o imposición de alguna orden en particular, los incas forjadores de un estado tenían la capacidad de ejercer su poder mediante las relaciones de parentesco alcanzadas o la reubicación de señores principales afines a la elite cuzqueña.

Un caso de esta relación reciprocidad de la elite inca fue el ocurrido entre Huayna Capac y Colla Topa quien, como se mencionó anteriormente, se encargó del escarnio *post mortem* del inca como parte de un procedimiento protocolar a partir del atentado contra la máxima autoridad cuzqueña, siendo además uno de los testamentarios del difunto (Murúa, 2003[1616]). Habría sido elegido por el inca como su sucesor hasta que su hijo Huascar obtenga la edad necesaria para tomar el mando e inclusive fue uno de los capitanes más importantes del inca quien acompañó el cortejo fúnebre desde Quito, habiendo llegado a Cajamarca para luego partir a Chachapoyas para el escarnio del curaca local (Murúa, 2001[1616]; Cieza, 2005[1553]). Si bien estamos frente a un claro ejemplo de parentesco de la alta jerarquía inca, las fuentes señalan a Colla Topa como un personaje que cumplió roles de coerción a partir de su labor como protector de la vida del inca y quien debía ejercer las pautas frente a un posible asesinato por envenenamiento de este.

**A. *Las tierras del Inca difunto.*** En base a lo señalado por Rostworowski (1988) y Amado (2019), la tenencia de tierras en el Tahuantinsuyu se basaba en la posesión del inca con una finalidad estatal, siendo parte de un sistema más complejo de lo referido en las fuentes resultando las tierras privadas de los señores del Cuzco que se ubicaban en los alrededores de la ciudad del Cuzco. Las panacas tenían la posesión de las “haciendas reales” o propiedades, siendo de Tumibamba Ayllu la jurisdicción del valle de Yucay y de Quispi Guanca, trabajada por mitimaes y yanaconas naturales (Rostworowski, 1988)<sup>70</sup>. Estas tierras inicialmente le

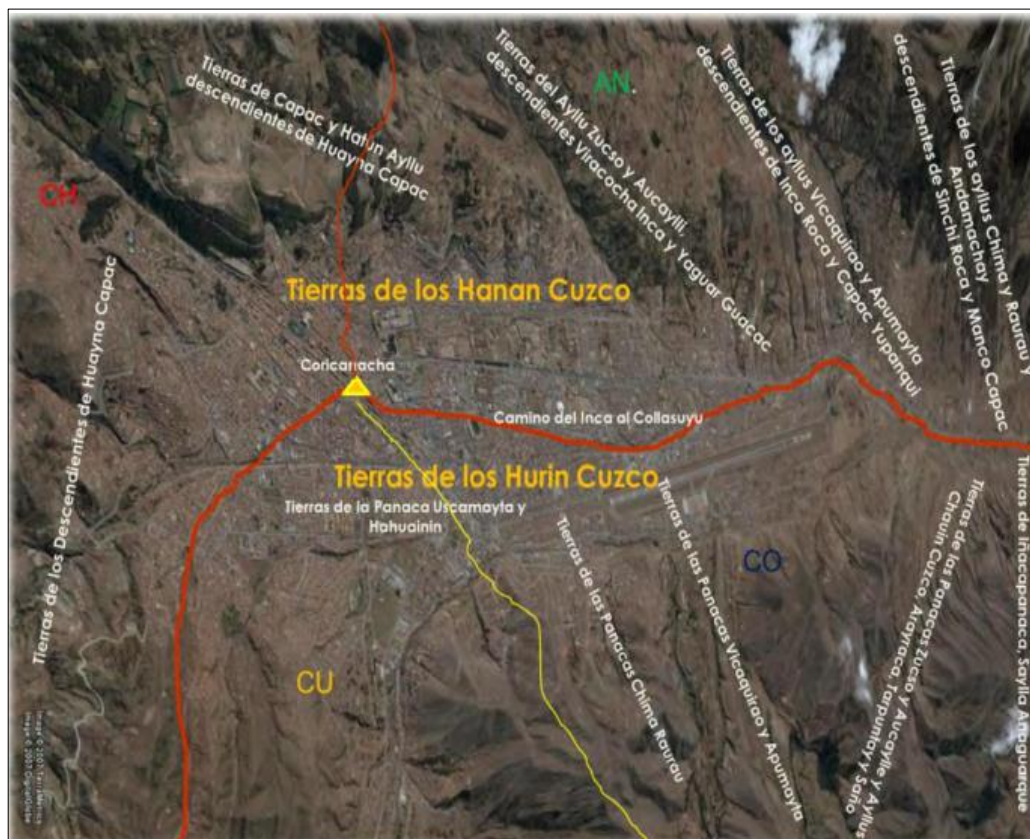
---

<sup>70</sup> Sobre el aspecto del vínculo entre la tierra y el ayllu, analizándolo fuera del caso de la nobleza inca en específico, Juan Luis de León (2007) planteó la importancia del culto a la muerte a partir del ayllu como célula productora, siendo familias conyugales que remitían su origen mítico a sus antepasados comunes, guardando en cuevas — posiblemente haciendo referencia a los *pucullos*— o *huacas* a sus momias ancestrales. El ayllu explotaba su *topo*

pertenecían al inca de turno que si bien al morir continuaba su momia siendo la autoridad que tutelaba el espacio, era la panaca de ésta que tomaba la tutela.

**Figura 5**

*Mapa de la ubicación de tierras de las panacas de Hanan y Hurin Cuzco*



*Nota.* Amado (2019, p.64).

Al respecto, Pedro Sancho señala que desde “la fortaleza [Sacsayhuaman], se ven en torno de la ciudad muchas casas á un cuarto de legua y media legua, y una legua y en el valle que está en medio rodeado de cerros hay mas de cien mil casas, y muchas de ellas son de placer y recreo de los señores pasados” (1962[1534], p.91). Como se puede apreciar en la Figura 5, la ciudad del Cuzco se encuentra rodeada por las tierras correspondientes a la nobleza inca,

---

sin ser necesariamente propietarios, porque esa tierra pertenecía al inca, lo cual evidencia la relación del difunto con la jurisdicción terrestre del ayllu.

particularmente con una importante extensión perteneciente a los descendientes de Huayna Capac hacia la zona noreste y oeste del valle.

Las tierras del valle del Cuzco estaban distribuidas entre las panacas y ayllus cuzqueños<sup>71</sup>, destacando las pertenecientes a los descendientes de Huayna Capac que estaban ubicadas en los asientos de Piccho, Carmenga, Colcampata (Amado, 2019), como también en las tierras del inca en Yucay donde se tiene registro de la ubicación de una gran cantidad de yanaconas naturales y mitimaes dedicados al servicio del cuerpo embalsamado. Al respecto, Betanzos señala que “los cuales yanaconas e servicio Ynga Yupangue mandó que tuviesen sus casas e pueblos y estancias en los balles e pueblos en torno de la ciudad del Cuzco e que éstos y sus deçindientes tuviesen siempre cuidado de servir aquellos bultos a quien él los avía dado y señalado” (Betanzos, 2015[1552], p.198).

Justamente en torno al análisis de los actuales centros arqueológicos, andenes, acequias y sitios urbanos del valle de Yucay y Urubamba, sabemos que dichas construcciones fueron obra de yanaconas mitimaes y naturales de Huayna Capac provenientes de las etnias Cañari y Chachapoyas (Mamani y Muñoz, 2014). Si bien la relación de Yucay con nuestro personaje ya fue explicada, es importante tener en cuenta que dicho vínculo responde no solo a las tierras correspondientes del inca, sino también a las que corresponden a su panaca y para el servicio de culto y conservación de su cuerpo, conformando sus haciendas los sitios de Yucay, Quispiguanca, Canabamba, Canchibamba, Guaropampa, Pilcobamba y Pomaguanca, como lo declaró Beatriz Coya en 1588 en la figura de sus propiedades.

El valle de Yucay era característico por su alta productividad, el cual estaba administrada por diversos indios principales los cuales conformaban la clase social de apoyanaconas

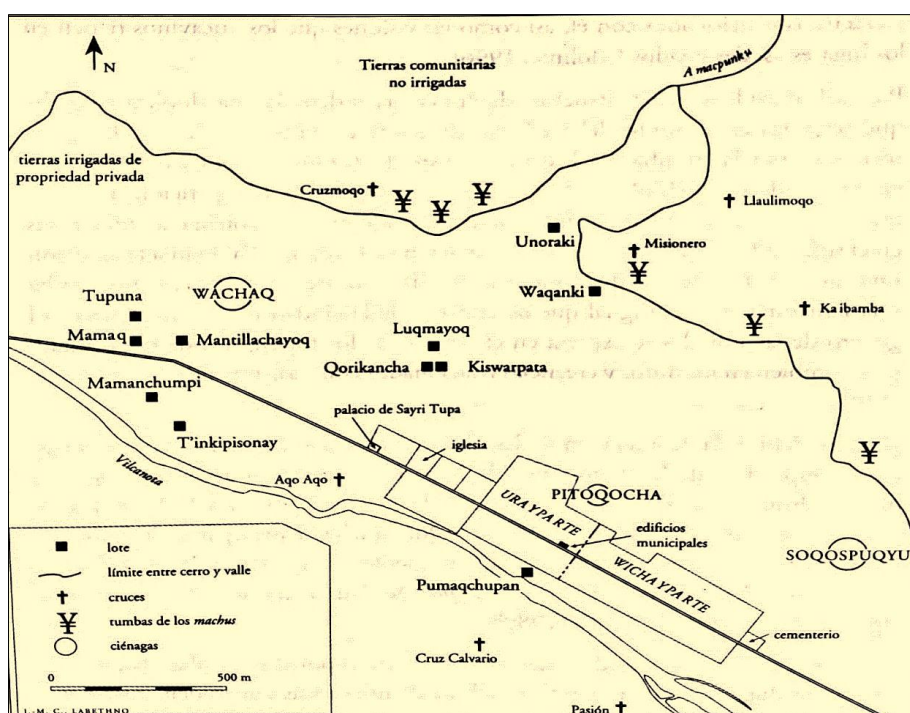
---

<sup>71</sup> Sobre la ubicación de las tierras de los ayllus y panacas reales de los incas en el Cuzco mediante la organización espacial del sistema dual andino, ver: Amado (2019).

entre naturales y mitimaes<sup>72</sup>, cuya labor giraba en torno al culto de Huayna Capac. Tumibamba Ayllu habría tenido directa vinculación con las tierras mencionadas, aprovechando la producción agraria mediante la construcción de fértiles terrazas y canales de riego como base de la actividad agrícola, obras de ingeniería hidráulica para la distribución del recurso con la alta productividad el maíz, por las características climatológicas del valle (Mamani y Muñoz, 2014, p.215).

**Figura 6**

*Mapa de los principales topónimos del valle de Yucay*



*Nota.* Molinié (2019, p.287).

Mediante lo planteado por Molinié (2019), podemos comprender esta funcionalidad de las tierras del inca a partir de que en el valle de Yucay se focalizan en una estructura sagrada de andenería la cual está conformada por elementos que engloban la actividad social de la

<sup>72</sup> Según Silva (2000), los mitimes en el Cuzco y los valles aledaños fueron parte de un proceso de coerción social desarrollado por Huayna Capac, el cual se tiene registro que reubicó pobladores Cañaris y Chachapoyas, junto a los Yshmas y Cayambis.

población y su propio dominio (Ver Figura 6). Durante los primeros años del proceso de transición a la sociedad virreinal se plantearon diversas prerrogativas con la finalidad de tener en consideración la importancia del valle para fines de control<sup>73</sup>.

Se sabe la existencia de bohíos —canchas o aposentos— llamados Yucay ubicados próximos a los andenes del inca y el sol, y una casa ubicada en Acosca (*Información de 1551*, Doc.1, f.28). Por otro lado, se hallaban sus *topos* o parcelas de tierra: Un topo (s/n) que siembran los descendientes de Gualpa Topa; Acosca; Quinta, ubicada a 2km al norte de Huayocari; Pilcobamba, ubicada por el bohío de Coricancha; Chuquipingollo y Tomahuanca, ubicados a la salida de Chicón, siendo el último entregado por el inca a Rahua Chula (*Información de 1551*, Doc. 1, ff.27v-30). Además, el inca poseía los tambos de Quispeguanca, la heredad de Chuquibamba, las moyas de la quebrada de Chicón y la que se encontraba en el pueblo de Chaoca junto a la casa de Manco Inca (s/n), y la laguna Madre Cocha donde se lavaba el inca, ubicada próxima al Tambo, en el centro del pueblo de Yucay.

**B. El servicio: mamaconas y yanaconas.** La reciprocidad fue la base de la sistematización del culto donde las tierras de las panacas destinadas a partir del ancestro y la fuerza de trabajo de los yanaconas y principales que cumplieron un rol protagónico en torno al cuidado del cuerpo embalsamado. Como lo plantea Rostworowski (1988), los yanas escogidos por la nobleza inca estaban exentos de la reciprocidad ya que eran parte de la exigencia de la elite sin ningún requisito o intercambio previo, reflejando la autoridad estatal del Tahuantinsuyu viéndose reflejado en la *praxis* social del culto. El poder socioeconómico de los yanaconas encargados del cuidado y culto del cuerpo de Huayna Capac que eran residentes en el valle de Yucay era significativo durante el establecimiento del sistema colonial, no solo porque estaban exentos de tributo, sino por su relación con la elite inca.

---

<sup>73</sup> En 1551, Luis Julio de Ojeda, corregidor del Cuzco, realizó una información donde señaló la necesidad de tener en cuenta el valle del inca para los intereses del Virreinato.

Una de las descripciones más detalladas sobre la función de los yanacas es la que nos ofrece Betanzos, quien narra la estipulación de Pachacutec sobre el cuidado del bulto de su padre, haciendo referencia al cuerpo embalsamado del difunto Huiracocha, al respecto agrega que

Para el servicio de los quales bultos señalo en nombre çierta cantdad de yanaconas y mamaconas dioles tierras para en que senbrasen e cojiesen para el servicio destes bultos y ansimismo señalo muchos ganados para los sacrificios que ansi se les havian de hazer. Y este servicio e tierras e ganados dio e repartio a cada bulto por si e mando que se tuviese gran cuydado de continuamente a la noche y a la mañana de dar de comer e beyer a estos bultos e sacrificarlos, para lo qual mando e señalo que tuviesen cada uno destes un mayordomo de los tales sirvientes que ansi les señalo. (Betanzos, 2015[1552], p.198)

La función de los yanacas dispuestos para la elite inca fue el servicio del inca difunto en torno al trabajo de sus tierras, cuya descendencia también estaba dispuesta a dedicar su trabajo a los fines rituales en torno al trabajo agrícola en el valle y el ganado necesario para los respectivos sacrificios. Cuando los españoles se estaban enfrentando a Quizquiz para ingresar al Cuzco, se acercó un capitán de Manco Inca a Pizarro para rogarle para que uno de los incas difuntos le diese por mujer a una parienta suya.

El Marques me mando a mí que fuese con don Martin, la lengua, a pedirle de su parte diese la india a este capitán. Pues creyendo yo que iba a hablar algún indio vivo, me llevaron a un bulto de estos muertos, donde estaba asentado dentro de unas andas, que así los tenían; y el indio diputado que hablaba por el de un lado, y la india al otro, sentados cabe el muerto. Pues llegados que fuimos delante del muerto, la lengua le dijo el mensaje, y estando así un poco suspensos y callados, el indio miro a la india (entiendo yo que para saber su voluntad); pues después de haber estado así como digo, me respondieron ambos a dos diciendo que su señor el muerto decía



que fuese así, que llevase la india el capitán ya dicho, pues lo quería el apo [que así llamaban al Marques]. (P. Pizarro, 2014[1571], pp.64-65)

La participación de personas en torno al culto significaría la existencia de tres categorías de las mismas dedicadas a dicho servicio: a) un capitán, b) una pareja de hombre y mujer y c) un grupo de mujeres encargadas a la labor de conservación (Alonso, 1989). Estos oficios rituales produjeron el establecimiento de una clase privilegiada dedicada a la intermediación del ancestro con la población mediante la finalidad oracular del mismo donde el primero ejerció la coordinación general del servicio, la pareja se dedicaba a la comunicación entre vivos y muertos y la conservación era la labor cumplida por mujeres<sup>74</sup>.

En este sentido, vemos la participación de las *mamaconas* que eran mujeres escogidas dedicadas a la labor religiosa cuyas funciones rituales se basaban en la elaboración de textiles, preparación de la chicha y los cantares de las hazañas del inca difunto como parte de un sistema sagrado establecido. Junto al cuidado del cuerpo, se estipuló que “siempre estuviesen dos mamaconas mugeres con unas plumas coloradas largas en las manos e atadas a unas barras, con las cuales ojeasen las moscas que así en los bultos se asentasen, el servicio de los cuales e que así se hiziese a estos bultos fuese muy limpio” (Betanzos, 2015[1552], p.199). Estas mujeres del servicio de los muertos pertenecían a una clase privilegiada, las cuales podrían ser

Todas las hijas de los indios principales, y en sus mismos pueblos, aunque fuesen pequeños, tenían casas de recogimiento para recoger las indias que nacían de todos los indios, en siendo de edad de diez años. Estas se ocupaban en ayudar a hacer las sementeras del sol y del Inga, y en hacer ropa delgada para los señores, digo en hilar lana, porque el tejerla varones lo hacían, y asimismo estas se ocupaban en hacer chicha para los indios que cultivaban las tierras del sol

---

<sup>74</sup> Al respecto, el cronista agrega que cada uno de los difuntos tenía una pareja de indígenas quienes bajo su voluntad transmitían sus deseos mediante el inca, dándose la visita constante entre muertos a partir de estos sujetos (Pedro Pizarro, 2014 [1574]).

y del Inga, y para sí pasaban guarniciones de gente de guerra por su tierra, darles de comer y desta chicha. (P. Pizarro, 2014[1574], pp.94-95)

La sacralidad del cuidado del cuerpo era conformada por este tipo de funciones que eran ejercidas de forma dedicada por mujeres, aunque las funciones por diferenciación sexual aún requieren de una mayor profundización. Para el caso de Huayna Capac, el valle de Yucay era el espacio donde habitaban los yanaconas o apoyanaconas, como se denominaban<sup>75</sup>. Al respecto, el indio Marco Cayo Gualpa testimonió que la cantidad de yanás en el valle oscilaba entre 40 a 50 indios, los cuales eran apoyanaconas, criados principales del inca o tumibamba, quienes eran denominados de esa forma por su pertenencia a la panaca Tumibamba Ayllu, conformando parte de un grupo de privilegio entre los yanás de Yucay conformados por mitimaes y naturales. Un caso en específico es el referido al curaca Alonso Tito Atauche, quien conservó la dirección de cincuenta apocamayos encargados del culto del cuerpo de Huayna Capac<sup>76</sup>. El 29 de febrero de 1560 los miembros del Cabildo del Cuzco con Polo Ondegardo a la cabeza, eligieron

Por alcalde de la parroquia de señor San Cristóbal, que es arriba, junto a las casas de don Carlos, a don Alonso Saire y a don Alonso Tito Atauchi y a don Juan Sapara, y estos los eligieron entre

---

<sup>75</sup> El 12 de agosto de 1551 fue a Yucay a elaborar una información detallada sobre la condición de las tierras junto al regidor Juan Julio de Ojeda, Lic. Antonio de la Gama, personas concededoras del valle y varios descendientes de los incas. Entre las 3 partes de las declaraciones recogidas podemos destacar lo siguiente: 1. Orejones del Cuzco: Juan Caritopa, Tito Cogua, Quispe Gualpa –posible sobrino del inca– y Bautista Tisci (Yucay, 13 de agosto de 1551, ff. 26-32); 2. Curacas de Calca: Yocalla Ynochuy, Tito Yginga, Roca Yupanqui, Ataure Manche y el curaca Camiqui (ff. 32-34); 3. Cañari Francisco Chilche (ff. 34v-37). En 1558 se llevó a cabo una visita bajo la dirección de Damián de la Bandera, cuando Yucay estaba habitado por los siguientes poblados y la cantidad de indios hombres mayores de 15 años y menores de 50 casados y avencidados. 1. Pueblo de Cachi que contiene los siguientes ayllus con el indio principal y cantidad de población: ayllu Guaro, Luis Quino (principal) y 50 indios; Chauca, Luis Apochuco y 60 indios; Cachi (I), Cusi Paucar y 60 indios; Cachi (II), Gualpa Rucana y 60 indios; Paca, Pedro Illarucana y 56 indios. 2. Pueblo de Yucay que alberga: Cuzco, Pope Martín Condemaita (principal) y 49 indios; Yanacona, Alonso Tito Atauche y 50 indios; Acosca, Diego Cusitumba y 50 indios; Chacho, Fabián Cuchillo y 55 indios; Machi, Pedro Cochache y 50 indios; Pomahuanca, Antonio Ucha y 50 indios; Chicón, Domingo Achuni y 52 indios. 3. Pueblo de Urcos (actual Urquillos): Cuzco, García Toma y 40 indios; Chinchero, Lucas Chico y 50 indios; Guayllabamba, Felipe Yubilla y 50 indios.

<sup>76</sup> Archivo Histórico del Cuzco, *Genealogía de Sayri Tupac*, libro 2, índice 4, ff. 113v-114v; testimonio de Diego Casatambo.

todos de la parroquia y los señores justicia e regimiento, de todos tres, eligieron y nombraron al dicho don Alonso Tito Atauchi para que sea alcalde este año. (*Libro de Cabildo del Cuzco*, 1981[1559-1560], p.279)

Esta particularidad en el posible parentesco de Tito Atauchi con Huayna Capac y su función en torno al cuidado del cuerpo embalsamado del inca, explicaría el rol que cumplió durante el establecimiento del nuevo orden colonial bajo un aparato coercitivo cuyos simientos estaban inmersos en lo sagrado para los incas y los intereses de intermediación política de las autoridades de turno. Los mecanismos de orden del Tahuantinsuyu estuvieron relación con la coerción social, que en palabras de Pease (1975) y Urbano (1991), significó para las sociedades andinas prehispánicas un modelo de poder de la elite gobernante sobre la población común a partir del control de ésta última.

Particularmente, la capacidad de gobierno de la nobleza inca giró en torno a la movilización de la población, sistema que se basó en la funcionalidad de los mitimaes que han sido grupos numerosos enviados, junto con sus familiares y jefes étnicos, trasladándose de sus espacios de origen a otras regiones cumpliendo tareas específicas (Rostworowski, 1988). Al respecto, Agustín de Zárate señala que, durante la conquista inca de alguna provincia, “la primera cosa que hazia era pasar todos los vasallos o los más principales a otra población antigua a poblar aquella tierra de los indios ya sujetos, y desta manera lo aseguraua todo; y esta tal gente que remudaua de unas tierras en otras llamauan mitimaes” (1995[1557], p.59). Esta práctica andina se institucionalizó bajo el dominio inca desde las reformas de Pachacutec hasta la consolidación de la expansión cuzqueña con Tupac Yupanqui y su hijo, forjándose la movilización de naturales de diversas etnias y macroetnias bajo fines de control social.

A partir de lo que señala Girard (1983), la capacidad de orden del espacio ritual andino mediante este dinamismo poblacional con claros fines políticos que estaba regido por lo sagrado se puede ver evidenciado en la reubicación de población natural Cañari y Chachapoyas

que fue reubicada en el valle de Yucay para dedicarse al trabajo agrícola en relación al culto y conservación del cuerpo de Huayna Capac. La instauración de una clase social dedicada al servicio de la momia del inca fue el *modus operandi* de la capacidad de gobierno de las panacas dentro de un sistema de reciprocidad que justificaba su dominio, siendo representados en mitimaes que ocuparon roles importantes en la sociedad virreinal de mediados del siglo XVI bajo los intereses de los conquistadores. Sin embargo, como señalan Alonso (1989) y Kaulicke (2010), la organización social de esta agrupación estaba conformada por yanaconas, muchos de ellos no siendo naturales del valle, apocamayos, encargados del procedimiento ritual y mamaconas, que cumplían funciones de cuidado y conservación del cuerpo, lo cual veremos más adelante.

Un claro ejemplo de la relación de los mitimaes y el culto a Huayna Capac es el documentado por diversos cronistas junto al libro de Cabildo del Cuzco (1559-1560) y las informaciones del virrey Toledo de 1571<sup>77</sup> sobre el indio cañari Francisco Zاراunanta Chilche, curaca principal del valle de Yucay, quien había sido llevado por Huayna Capac siendo su paje. Cuando los españoles ingresaron al Cuzco, en la cuesta de Limatambo, próxima a la ciudad, salió “Chilche el que al presente es cacique de Yula, y con tres indios Cañares, y dijo qual es el capitán de los christianos y mostraronle al Governador, y el dixo, yo te vengo a servir y no negaré a los christianos, hasta que muera, y asi lo ha hecho hasta oy” (Trujillo, 1970[1534], p.59). La predisposición de Chilche con la causa española fue notoria, inclusive en momentos cruciales de la relación entre la elite inca con la alta jerarquía de los invasores, reflejándose en

---

<sup>77</sup> *Informacion hecha por orden del virrey don Francisco de Toledo, con respuestas al mismo interrogatorio utilizado en las cinco informaciones anteriores, sobre Tupac Inca Yupanqui, los cincheconas, los curacas, el régimen de sucesión de éstos, y la manera de conquistar de los Incas. Ratificación de testigos en el Cusco en julio de 1571. Yucay, marzo 19- julio 2 de 1571.* (Levillier, 1940, t.II, lib. I, pp.99-121).

su ingerencia durante la elección de Manco Inca como sucesor de Toparpa,<sup>78</sup> sabiendo que en el ingreso a la ciudad recidían en ella cerca de un centenar de mitimaes Cañari y Chachapoya.

El nombramiento como curaca de las tierras de Huayna Capac por Pizarro se logró gracias a la defensa que ejerció contra el sitio del Cuzco de Manco Inca, sin embargo, a comienzos de 1558, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza designó como nuevo señor del valle al inca Sayri Tupac, que murió envenenado en 1561 bajo sospecha del propio Chilche, quien posteriormente contrajo nupcias con Inés Coya que era mujer del inca envenenado (Murúa, 1962[1616]; Guaman Poma, 2015[1615]).

Esta controversia nos refleja el interés del mitimae por contrarrestar el dominio de la elite inca bajo la figura de Sayri Tupac, lográndolo porque el 6 de febrero de 1560 fue nombrado Alcalde de Indios de Carmenga en la parroquia de Santa Ana, barrio escogido para los mitimaes Cañaris (*Libro de Cabildo del Cuzco*, 1981[1559-1569]). La reforma de la ciudad del Cuzco mediante la conformación de barrios parroquiales desarrollada a mediados del siglo XVI refleja la importancia de quienes no eran naturales, pero si habían cumplido un rol importante en torno al vínculo con nuestro personaje.

#### ***4.3.2. Sistematización del culto a los Incas difuntos***

Los roles políticos de la nobleza inca junto a los aspectos socioeconómicos de la tenencia de tierras y el control de la población trabajadora en torno a los incas difuntos estuvieron basados en las prácticas rituales del culto. Los ritos establecen una forma de coerción dentro de una realidad de disimetría social, la cual se confronta en un contexto sagrado de ritos que establecen estatus sociales a partir de procesor de consenso, resignación, tradición o imposición de la fuerza. “El rito solo sigue vivo si canaliza en una dirección determinada

---

<sup>78</sup> Francisco Chilche le dijo a Pizarro que Manco Inca es hijo de Huayna Capac y que llevaba huyendo de los capitanes de Atahualpa. Ver: Diego de Trujillo (1970[1534]).

unos conflictos políticos y sociales reales. El rito solo sigue, por otra parte, si se mantiene la expresión conflictiva en unas formas rigurosamente determinadas” (Girard, 1983, p.118), llevándose a cabo la purificación de la violencia o, dicho de otra manera, del caos que generaría la destrucción de la memoria del gobernante fallecido. Esto fundamenta la sistematización de la importancia de preservar y rendir culto al cuerpo embalsamado del inca fallecido mediante la *praxis* de ritos que legitiman la autoridad de la elite, reconociéndose un prestigio social, como también, la ancestralización del difunto y validación del poder de su panaca.

La coerción social en el culto a los incas difuntos debe tenerse en cuenta a partir de que las sociedades andinas prehispánicas son altamente ritualizadas en torno no solo a su imaginario sobre el más allá, sino también, a su entorno social. Como plantea Ossio (2019), el cuerpo del inca tuvo la capacidad de *axis mundi*, el cual era el elemento sagrado más importante de la elite para el desarrollo de un modelo de orden que mantenía el equilibrio del mundo andino a partir de este fenómeno religioso. Este aspecto medular se vio representado en prácticas rituales importantes del Tahuantinsuyu cuyos patrones condensaban elementos de coerción y negociación social entre los miembros de la nobleza inca, los grupos de privilegio y la población local, donde lo sagrado amparaba dicha dinámica alrededor del cuerpo embalsamado del inca difunto, como fue el culto a Huayna Capac en el Cuzco durante la primera mitad del siglo XVI.

**4.3.2.1. Estructura funeraria.** La sistematización del culto se basó en su estructura funeraria, la cual estuvo conformada por el individuo que sirve como objeto y sujeto de estudio, a partir no solo de tratarse de un inca que a pesar de haber fallecido continuaba con funciones de coerción a partir de los roles que cumplía la nobleza y, por otro lado, el cuerpo embalsamado siendo objeto de culto que se interrelacionaba con objetos asociados que complementan su *praxis* sagrada. Hernando de Santillán (1968[1563]), oidor de la Audiencia de Lima en 1550, informó que, en el Cuzco de la primera mitad del siglo XVI, las momias incas eran veneradas

como dioses tanto por las panacas como la población común mediante las festividades funerarias en espacios sagrados incas como el Coricancha y la plaza de Haucaypata, realizándose procesiones y celebraciones junto a la visita de los lugares donde frecuentaban los difuntos siendo convertidos en sitios sagrados o huacas. Cronistas eruditos en la religiosidad inca (Betanzos, 2015[1552]; Molina, 2010[1570], Ondegardo, 2012[1569]), destacan la importancia del culto a los ancestros a partir de la existencia de un contexto funerario dirigido por la elite.

**A. Inca difunto: el cuerpo embalsamado.** La conceptualización de los incas difuntos es descrita entre los cronistas a partir de su aprendizaje del quechua e incluso rescatando vocablos puquina, que explicarían con una posible mayor exactitud la influencia cultural inca en la región desde sus orígenes (Cerrón-Palomino, 2016)<sup>79</sup>. En este sentido, la identificación de las “momias incas” se basa en el cadáver del inca cuya diversidad etimológica enriquece aspectos en torno a su *praxis* ritual y la comprensión de este fenómeno social durante la primera mitad del siglo XVI. Lo sacro del culto impulsó la necesidad de comprenderlo desde la lengua, como así Ondegardo (2012) al ser corregidor del Cuzco e interesado en materia de religiosidad inca, reclamó la atención del Virrey ante dicha práctica que se llevaba a cabo hasta 1560 en el Cuzco, como hemos visto anteriormente.

La momia inca era el centro del proceso de legitimación de la autoridad del sucesor junto a la salvaguarda del poder político de su respectiva panaca (Betanzos, 2015[1552]). Esta característica se llevaba a cabo a partir de un sistema sagrado establecido basado en la negociación social, la cual se evidenció en los ojos de los españoles, refiriéndose que “en la comarca del Cuzco entierran a sus difuntos sentados en unos asentamientos principales, a quien

---

<sup>79</sup> Es importante tener en consideración que los usos de la lengua natural de aquella época fueron parte de las informaciones descritas en la heurística recopilada, teniendo como resultado una aproximación a las relaciones socioculturales del culto a las momias incas a partir del lenguaje.

llaman duhos, vestidos y adornados de lo más principal que ellos poseían” (Cieza, 2005[1553], p.179), siendo claro que la estructura del culto incluía dos elementos importantes: el cuerpo y los objetos asociados a él.

El cuerpo era el elemento sagrado más importante para el imaginario mortuorio inca, recayendo en él diversos aspectos medulares que serán analizados más adelante. Su definición estuvo relacionada con el vocablo *aya*, cuyo significado es “cuerpo muerto” (Santo Tomás, 1560, f.107; Gonzáles Holguín, 1608; Torres Rubio, 1700, f.68v; Valera, 2018, p.82)<sup>80</sup>. Guaman Poma (2015[1615]) realizó la diferenciación en el caso de los incas difuntos entre los vocablos *aya* e *yllapa*, siendo el factor diferenciador el proceso de ancestralización producto del ritual de Purucuya.

La diligencia que tenían los pobladores andinos a la salvaguarda del cuerpo del difunto nos refleja la comprensión generalizada del cuerpo que estaba vinculado con la importancia de la conservación del mismo como elemento sagrado y justificado en el imaginario inca sobre el más allá, donde el cuerpo estaba directamente relacionado con el *camaquen* que era definido como “alma, por la cual vivimos” (Santo Tomás, 1560, f.9), el mismo que mediante los vocablos *songo* o *camayin*, fueron reconocidos como la “fuerza vital” de la existencia del ser humano la cual coexistía junto a la conservación del cadáver embalsamado.

El cuerpo era parte de un proceso de embalsamamiento cuya relación con el factor climatológico del espacio andino tuvo oportunidad a la preservación del mismo por varios años. Alonso de Borregán, explicando la muerte de Huayna Capac, describe el proceso de embalsamamiento que se llevó a cabo con su cuerpo:

---

<sup>80</sup> *Aya* también significó “mortuorio” (Santo Tomás, 1560, f.107), “sepulcro o sepultura” (Santo Tomás, 1560, f.96), “muerto” (Torres Rubio, 1700, f.75v). Además, podemos agregar términos afines como *aya acuy*, “muerto o difunto” (Gonzáles Holguín, 1608; Valera, 2018, p.293), “cuerpo muerto” (Valera, 2018, p.242); *acoy*, “cuerpo muerto” (Santo Tomás, 1560, f.107); *acuy*, “cuerpo muerto” (Gonzáles Holguín, 1608; Valera, 2018, p.76). Por otro lado, se tiene conocimiento de otros vocablos naturales que guardan similitud etimológica con el cuerpo muerto, resaltando los siguientes: *Acuy*, “cuerpo muerto” (Santo Tomás, 1560, f.107); *Acuy*, “cuerpo muerto” (Gonzáles Holguín, 1608; Valera, 2018, p.76). *Ukhu* o *ucu* “cuerpo humano” (Torres Rubio, 1700, f.68v; Valera, 2018, p.242). *Wañuq*, “muerto” (Gonzáles Holguín, 1608; Valera, 2018, p.293).



Murio guainacaba [...], sacaronle las tripas y embalsamaronle el cuerpo por que embiaron por el balsamo al Cuzco y embiaron sus primos por el cuerpo. Dizen ser aquel balsamo de vn arbol y que corre del como azeyte por que a lo que parece es cosa devina pues como el muchacho Atabalipa fuese grandecillo hizo enterrar las tripas del padre. (Borregán, 1968[1565]), p.46)

El cadáver de Huayna Capac es el más documentado en torno al proceso de embalsamamiento que produjo su óptimo estado de conservación, ya sea bajo los ojos de los recientes invasores arribados al Cuzco en 1533, viéndolo “muy entero envuelto en ricos paños” (Sancho, 1962[1534], p.97) o inclusive cuando Ondegardo lo encontró en 1559. El proceso de preparación del cuerpo contenía el uso de un posible bálsamo, junto a la extracción de los órganos y la directa relación de su destino cuzqueño, cuyo clima era un factor importante a tener en cuenta para su preservación. En el caso particular, se sabe que “lo que quedaron en Tumibamba embalsamaron el cuerpo de Guayna Capac” (Sarmiento, 1942[1572], t.III, p.132), siendo parte del ritual funerario de la nobleza inca.

El clérigo Cristóbal de Molina, durante su estancia en el Cuzco, destacó que el

Cuerpo de los señores y señoras que enbalsamados tenían, muy ricamente adereçados, los quales cuerpos trayan los descendientes de su linaje que a cargo los tenían, y los ponían en la plaza en sus asientos de oro, por su horden, como si estuvieran vivos. (Molina, 2010[1560], p.57)

El uso de un bálsamo o mecanismo de conservación del cuerpo fue tomado en cuenta por los cronistas, siendo parte del vínculo entre el proceso y resultado, lo cual tuvo correlación con las creencias mágico-religiosas andinas del culto al más allá. Sin embargo, la relación de estos cuerpos embalsamados con el concepto de momias aún deja vacíos en la definición del término con la realidad andina, siendo parte de una comparación con el caso egipcio propio de

la literatura occidental de entonces<sup>81</sup>. Acosta se refirió sobre el uso de una cierta resina o betún, un término que emana vínculos con los muertos egipcios, señalando sobre la momia de Pachacutec que “estaba el cuerpo tan entero, y tan bien aderezado con cierto betún, que parecía vivo” (Acosta, 1590, p.205, 317). Garcilaso sugería que era una combinación de betún y el ambiente seco de los Andes lo que había permitido a los incas fabricarlos (Garcilaso, 1609). La estrecha vinculación con el factor natural del impacto climatológico o la altitud de la geografía andina representó un contexto idóneo para las prácticas mortuorias de los pobladores de los Andes, siendo un claro elemento de contraste con las momias egipcias.

El inca era embalsamado y enterrado, al “defunto le llamaron *yllapa* que todos los demas defuntos les llamauan *aya*” (Guaman Poma, 2015[1615], t.I, p.142). El término *yllapa* hace referencia a los incas difuntos luego del proceso de ancestralización producto del ritual Purucaya (Cieza, 2005[1553]). En referencia a Huayna Capac, “le llamaua al defunto *yllapa* [...] y lo lleuaron a su bobeda rreal enbalsamado” (Guaman Poma, 2015[1615], t.I, p.177), destacando la relación del término con el cuerpo, siendo inclusive considerado como un genero de huaca (Albornoz, 1984).

Dicho vocablo es homónimo al nombre del dios inca del trueno o relámpago. La voz *illa* significa trueno o relámpago al igual que los tiros de artillería producto del estruendo

---

<sup>81</sup> Al respecto, Heaney (2016) señala que la relación de los cuerpos embalsamados con el concepto de momias tuvo como base documental la traducción inglesa de los Comentarios Reales de Garcilaso, donde se menciona que “estos cuerpos se encontraban más enteros que las momias” (Fletcher, 1688, p.182,193), la misma que junto a la definición de los incas difuntos como momias realizada por el naturalista francés Juan-Marie Daubeton en 1749, serían las referencias de su paralelismo con el caso de las momias egipcias.

Al respecto, la relación de la definición de momias se basaría en el proceso de conservación del cuerpo a partir del mecanismo de embalsamiento. Herodoto mencionó en el Libro II de sus Historias que en el antiguo Egipto los cuerpos de los muertos principales eran embalsamados mediante un proceso de extracción de los sesos e intestinos, lavándolos con vino de palma y ciertos aromas para luego adobar al cadáver con nitro durante setenta días y finalmente se le fajaba (LXXXVI). A su vez, existían dos formas opcionales según la posición social o elección de la familia que se basaban en el uso de unos clísteners de aceite de cedro que eran ingresados hasta el estómago y retirados 70 días después, habiendo sido abobado anteriormente; además de la práctica de abodar el cuerpo durante el mismo lapso de tiempo, era la opción más sencilla (LXXXVII-LXXXVIII). La sustancia cobra una importante relevancia a partir del proceso de embalsamiento del difunto para la relación con las prácticas de momificación occidentales.

similar al de los relámpagos (Santo Tomás, 1560; Gonzáles Holguín, 1608; Cieza, 2005[1553]; Valera, 2018). El dios yllapa tiene una directa relación con los Incas difuntos bajo los intereses de dominación de la nobleza entre los cuales tenía caracteres sagrados en torno a la actividad agrícola y fertilizadora, reproducción de animales, militar, conocimiento y hacia los ancestros como legitimador de linajes (Baulenas, 2016), siendo a su vez caracteres funcionales del culto a los Incas difuntos.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta la posibilidad de que al igual que el cuerpo del inca, las coyas también eran embalsamadas y rendidas culto, como así lo menciona Ondegardo al enviar el cuerpo de Mama Ocllo, madre de Huayna Capac, a Lima en 1560 (Hampe, 1982). Al respecto, podemos destacar que en abril

Se celebraba el *Ayrihua*; cojian las chacras en el y tambien las encerraban y recogian, a lo cual llamaban aymoray. Los que se habian armado caballeros, salian a la chacra de Sahuasera a traer el maiz que en ella se habia cogido, ques por bajo el arco a do dicen Mama Huaco, hermana de Manco Capac, el primero que sembro el primer maiz, la cual chacra beneficiaban cada año para el cuerpo de la dicha Mama Huaco, haciendo la chicha que era necesaria para el servicio del dicho cuerpo, y asi lo traian y lo entregaban a las personas que del dicho cuerpo tenian cargo, que estaba embalsamado; y luego, por su orden, traian el maiz de las chacras del Hacedor, Sol, Luna y Trueno, e Inca y Huanacauri, y de todos los senores muertos. (Molina, 2010[1574], pp.86-87)

Esta coexistencia de patrones de culto en la pareja, nos da pistas del sistema dual reconocido como un elemento coercitivo característico de las sociedades andinas prehispanicas, donde la coya también tenía un servicio dedicado al cuidado y culto de su cuerpo.

Los incas difuntos estaban directamente vinculados con las prácticas de subsistencia económicas dentro del sistema ritual inca, donde el vocabalo *mallki*, “árbol cultivado”, tenía relación con el antepasado y el ayllu, el espacio geográfico de éste y donde el cuerpo será

enterrado (Sherbondy, 1988)<sup>82</sup>. La relación de los cuerpos embalsamados con el simbolismo vegetal a partir de la fertilidad del objeto sagrado considerado como ancestro se basó en su función natural de raíz, tronco o rama principal del árbol genealógico del ayllu o grupo de parentesco en particular. A fines del siglo XVI, los extirpadores de idolatrías denominaron a los cuerpos de los “abuelos antepasados” como *mallqui* (AAL. *Idolatrías*, 1656, Leg. III:38). Esta definición se refería a los cuerpos de los miembros de alto rango familiar o principales de un ayllu o curacazgo, resguardando el vínculo socioeconómico con lo sagrado, sin embargo, en las crónicas no se halla una referencia textual acerca de la relación de las *mallqui* con el cuerpo de los incas difuntos.

**B. Elementos sagrados asociados.** El cuerpo embalsamado del inca era el objeto y sujeto del culto que coexistía junto a objetos asociados a él de homóloga sacralidad (Alonso, 1989; Kaulicke, 1997). La utilización de elementos relacionados a la representación del imaginario colectivo inca con fines sagrados, recordando que el Tahuantinsuyu tuvo como mecanismo de coerción social el sistema de reciprocidad donde los cultos locales se vieron interactuados por la religión estatal en una jerarquización consensuada cuya *praxis* se efectuaba por medio de objetos que eran utilizados con fines religiosos, pero también políticos.

Al respecto, Pedro Sancho menciona 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 de plata, y sus cosas y ropas aparte, y el que le sucede nada le quita. Los caciques y señores muertos mantienen sus casas de recreo con la correspondiente servidumbre de criados y mugeres, y les siembran sus campos de maiz, y se les pone un poco en sus sepulturas. (Sancho, 1962[1533], p.92)

---

<sup>82</sup> El vocablo *mallqui* o *mallki* significa “planta cualquiera” (González Holguín, 1608; Valera, 2018, p.141) o “planta” (Santo Tomás, 1560, f.148v; Torres Rubio, 1700, f.89).

Dentro de este conjunto yacen los cuerpos embalsamados junto a los *bultos* o *hualoqui*, que eran elementos que tuvieron igual relevancia e inclusive considerados homónimos con el cadáver del inca fallecido (Albornoz, 1984[1580]; Betanzos, 2015[1552]; Segovia, 2019[1558]). Su denominación proviene del latín *vultus* o “rostro”, refiriéndose a imágenes de santos en las sepulturas, al cuerpo de una persona y a cualquier objeto voluminoso, cronológicamente (Hernández, 2012). Según Fray Martín de Murúa, el bulto “representaba su persona [del inca], llamada *hualoqui*, a la cual los indios ordenaban grandes fiestas” (Murúa, 2005[1516], p.402). Pachacutec estableció el culto a las momias incas junto de sus bultos, generando un sistema ritual complejo donde al inca en vida se le rendía culto inclusive por medio de su bulto o estatuilla (Sancho, 1962[1534]; Betanzos, 2015[1552]). Variaban entre los elementos que se utilizaban para elaborarlos desde sus propias personas en figuras de oro, *hualoquis*, uñas, junto al restos de su vestido, armas y plumas de halcón (Albornoz, 1984[1580])<sup>83</sup>.

El cuerpo a manera de embalsamado o bulto seco (Mena, 2014[1534]) tenía relación ya sea entre los propios cuerpos o con los objetos representativos de éstos, en su activa participación durante rituales en espacios sagrados, tal es el caso donde “bultos de mantas con la figura que ellos ponerle querían, al cual llaman el nombre del rey ya muerto y salían estos bultos a ponerse en la plaza del Cuzco cuando se hacían sus fiestas” (Cieza, 2005[1553], p.321). En este sentido, según Alonso (1989), el bulto tenía tres concepciones en torno al inca: fardo de su ropa, fardo que contenía sus uñas y cabellos y como su cuerpo embalsamado.

A esta clasificación debemos agregar una cuarta tipología, porque las fuentes hacen referencia a un bulto como estatuilla o *hualoqui* que representaba al inca u otra divinidad andina. Al respecto, Betanzos recuerda que “Cuxi Yupangue se salió del pueblo de Calca y trajo

---

<sup>83</sup> Adicionalmente se sabe que los difuntos tenían sus bultos hechos de palo (Zárate, 1995[1557]).

consiguo el bulto e ydolo de las batallas de que él tenía cargo por merced hecha por Guaina Capac desde su niñez, el qual ydolo se llamava Caccha Ynga” (Betanzos, 2015[1552], p.328). Como también, se tiene registro de la existencia de un ídolo o *hualoqui* de Manco Capac que el inca Huayna Capac “llevó consigo a los Quitos y Cayambis; y después la tornaron al Cuzco, cuando trajeron el cuerpo de Guaina Capac muerto” (Sarmiento, 1942[1572], p.49). Ambos relatos resaltan la importancia de estos elementos y el vínculo de éstos con la máxima autoridad del Tahuantinsuyu. Este paralelismo del objeto de culto explica la complejidad del sistema sagrado inca y su correlación con sus mecanismos de coerción social mediante la representación de elementos que coexisten constantemente con la población andina.

Las coyas también fueron parte de esta representación simbólica en base a elementos sagrados asociados porque

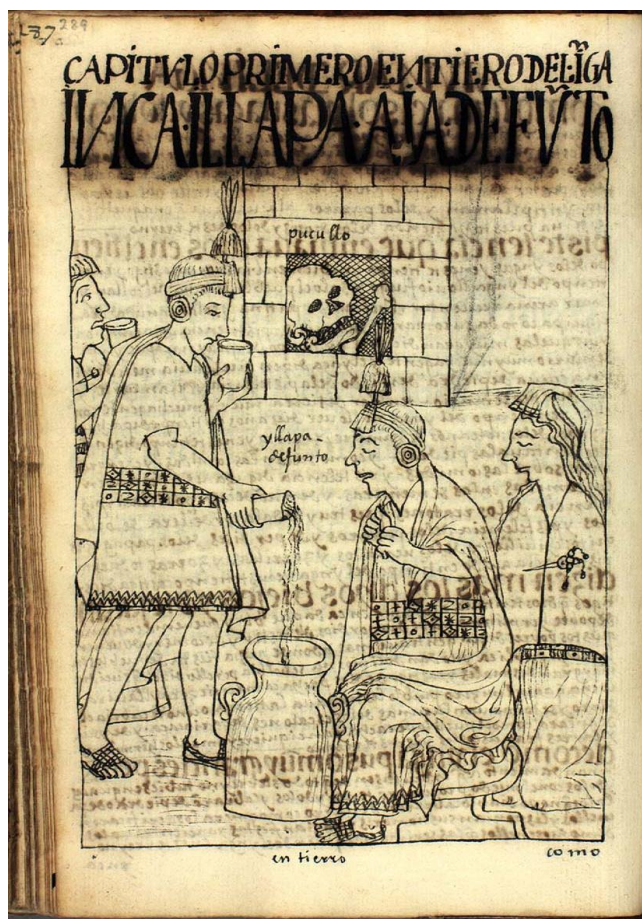
Hallaronse en la ciudad y en ciertos templos a ella comarcas, muchas estatuas y figuras de oro y plata enteras, hechas a la forma toda de una mujer y del tamaño de ella, muy bien labradas y formadas las facciones, de vaciadizo, que creo yo que era de lo primo que se puede labrar, en ninguna parte; de estas hubo mas de veinte estatuas de oro y de plata, estas debian de ser hechas a imagen de algunas señoras muertas; porque cada una de ellas tenia su servicio de pajes y mujeres, como si fueran vivas; las cuales las servian y limpiaban con tanta obediencia y respeto, como si estuvieran en su propia carne, y las guisaban de comer tan a punto y tan regaladamente como si en efecto lo hubieran de comer; y asi se lo llevaban y ponian delante; y haciendo cierta oracion al Sol se lo quitaban y lo comian aquellos sus sirvientes, derramando contra el Sol alguna parte del manjar. (Estete, 1918[1535], p.330)

Esta característica homóloga al trato del cuerpo del inca fallecido corrobora la importancia del culto a las mujeres de la nobleza inca, lo cual también fue graficado por Guaman Poma donde el inca sucesor con su coya la rendían culto a cuerpos embalsamados de sus respectivos antecesores (ver Figura 7). Esta relación de la función sagrada de las mujeres

en torno al culto de los muertos se percibe no solo mediante el culto de las coyas, sino también en el papel de las *mamaconas* como así los trabajos de Silverblatt (1990), Hernández (2002) y Kaulicke (2011) sostienen, las mujeres estaban presentes en momentos cruciales de la vida del inca, siendo las primeras que transferían su *camaquen* o *callpa* por medio de su muerte deliberada.

### Figura 7

*Ilustración del entierro del Inca*



*Nota.* “Capítulo Primero, Entierro del Inca, Inca Illapa ia, defvnto. Pucullo, yllapa, defunto, entierro.” Guaman Poma (1615, f.287). <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/289/es/text/?open=idm2>

Como veremos más adelante, los rituales funerarios y fiestas propias del calendario inca tenían elementos sagrados relacionados al más allá, donde no solo el cuerpo y los bultos coexistían en un entorno ritualizado —inclusive participaban en campañas de conquista y en la

cotidianidad misma de la nobleza inca— sino también elementos asociados como los textiles que eran parte del trabajo realizado por las mamaconas que dedicaban su trabajo al servicio del inca difunto a partir de su cuidado y conservación, el agua como elemento sagrado de purificación y los vasos ceremoniales que contenían la chicha.

Pedro Pizarro menciona que “es una manera de brebaje que hacían del maíz, que bebían este brebaje como nosotros vino, y en guisar de comer para el sol y para los que le servían” (P. Pizarro, 2013, p.94). Era preparada por las mamaconas cuya importancia radicaba en su “doble funcionalidad: acompañamiento de las comidas y utilización como ofrenda o bebida ritual en las ceremonias” (Alonso, 1989, p.114). Sirvió como elemento de reciprocidad entre el inca sucesor y su ancestro, donde su finalidad mediadora no solo se veía reflejada como parte de la interacción con la población común en un entorno sagrado de solemnidad donde las momias incas participaban en un festín presenciado por los propios españoles (Estete, 1918[1535]).

Esto también se percibía durante el proceso sucesorio inca, siendo graficado por Guaman Poma (ver Figura 7) donde vemos al inca y la coya bebiendo chicha junto con las momias de sus ancestros mediante la utilización de *keros* y un *urpu* donde se vertía el líquido para el consumo del difunto, percibiéndose la interacción sagrada que legitimaba la autoridad del sucesor como ocurría durante el ritual del *Purucaya* o los ritos principales del calendario inca. Esta representación, como plantea MacComarck (2016), significa la necesidad de establecer un vínculo entre el mundo entre los vivos y muertos donde la chicha era un medio de dicho proceso.

El ofrecimiento de los alimentos en relación con la chicha estaba relacionado con la *mocha* o culto al inca difunto el cual, luego de ser vertida en el *birque* se arrojaba al *ushnu* ubicado en la posición central de la plaza Haucaypata donde el líquido era transportado por un canal subterráneo junto con las cenizas de los alimentos, desarrollándose un contacto constante entre el mundo de arriba y el subterráneo. Según Girard (1983), la dinámica de elementos



sagrados en torno a los ritos que se llevaban a cabo a los incas difuntos responde a una necesidad de forjar un tipo de orden que requería ser construido constantemente, siendo el inca *illapa*, la deidad principal de ese acto.

La funcionalidad de dichos elementos se basaba en la actividad diaria de los mismos en la ciudad del Cuzco donde el cuidado y culto se basaban en el lavado del cuerpo, cambio de ropa, alimentación, protección de los insectos, adoración, preparación de las andas y celebración diaria en la plaza del Cuzco (Alonso, 1989). El lavado era un medio de conservación constante junto a su finalidad ritual de purificación de la deidad, lo mismo que significaba el cambio de vestimenta a partir de la labor ejercida por las *mamaconas* con los textiles fundamentada en el prestigio social que estos mantos cumplían en el Tahuantinsuyu. Por otro lado, los demás aspectos giraban en torno a la función cumplida por el grupo social encargado, donde su prestigio se veía reflejado en los litigios coloniales que han sido mencionados anteriormente.

**4.3.2.2. Ciclo ritual de la muerte.** Luego de la muerte del inca se efectuaba un procedimiento establecido por Pachacutec y llevado a cabo durante los funerales de este y sus demás sucesores (Betanzos, 2015[1552]). El ciclo ritual de los funerales del Sapa inca tenía un procedimiento sagrado que se gestaba con la elección del sucesor y la proclamación de la muerte de su padre, como así las crónicas lo mencionan<sup>84</sup>. En base a lo señalado por Cieza (2005[1553]), Betanzos (2015[1552]) y Sarmiento (1942[1572]) sobre los rituales incas más importantes, el proceso de los funerales del inca constaba de diez días en el cual los *apoyanaconas* y *mamaconas* que se

---

<sup>84</sup> Pedro Sancho (1962) señala que cuando Pizarro nombró a Toparpa como sucesor de Atahualpa, éste no celebró junto a los señores del Cuzco que se encontraban celebrando su elección en la plaza de Cajamarca. No se puso ninguna ropa para la ocasión ni la borla como distintivo de su posesión. Al respecto, dijo “que era costumbre de sus antepasados cuanto tomaban posesión del señorío, hacer duelo por el cacique muerto y pasaban tres días ayunando encerrados en unas casas, y después salían fuera con mucha honra y solemnidad y hacían gran fiesta” (p.22). Es así que estuvo encerrado en una casa realizando el procedimiento de duelo para luego salir vestido con la indumentaria inca junto a cerca de 50 señores principales del Cuzco y etnias aliadas, en compañía del capitán Chalcuchima.

encargaban de su servicio ayunaban, se les informaba a la nobleza de lo sucedido mientras éstos se trasladaban al Cuzco para elegir al sucesor quien informaría sobre el deceso de su padre, luego los encargados del servicio iban a un manantial para limpiarse de la muerte cambiándose de vestimenta y pintándose el rostro de color rojo y verde, para antes de preparar el cuerpo, elegían a las esposas, hijos y principales que serían sacrificados para luego realizar el llanto y exclamación de las hazañas del inca fallecido en la plaza de Haucaypata (Kaulicke, 2011). Esta parte inicial refleja la importancia de la preparación del cuerpo dentro de una puesta en escena de la población dedicada a su servicio y la nobleza inca, configurándose los roles de parentesco y reciprocidad que legitimaban dicho procedimiento.

Una vez que el cuerpo se encontraba embalsamado, se llevaba a cabo la *Capacocha*, que era un ritual que se basaba en “cierta suma de niños e niñas [...] para hacer sacrificio al sol” (Betanzos, 2015[1552], p.260), siendo el segundo componente lingüístico de dicho compuesto de origen puquina, significando “niño o pequeño” (Cerrón-Palomino, 2015, p.451). El carácter sagrado de la víctima, siendo la pareja de niños para el caso de la *Capacocha*, tiene la ambivalencia entre la violencia fundadora y el sacrificio ritual en base a que “el sacrificio y el homicidio no se prestarían a este juego de sustituciones recíprocas si no estuvieran emparentados” (Girard, 1983, p.9). La utilización de niños o inclusive de camélidos junto a los suicidios que ocurrían al corto tiempo del fallecimiento, responden a dicha ambigüedad donde la posibilidad del caos *post mortem* implicaba dichos sacrificios con seres humanos, donde el imaginario colectivo del más allá significaba que el Inca difunto seguiría coexistiendo con los vivos.

Esta suerte de casamiento de infantes menores entre 5 a 6 años de ambos sexos, se basaba en el enterramiento de estos niños estando vivos con la finalidad de servir al inca difunto

en el más allá<sup>85</sup> donde los enterraban en los lugares que había estado el difunto, que “iban a donde el estaua, a le servir” (Betanzos, 2015[1552], p.260). Este sacrificio humano respondía a la jerarquización de la religiosidad inca a partir de la importancia del culto a los incas embalsamados cuya *praxis* sagrada estaba conformada por este tipo de institución ritual que se basaba en el uso de la vida humana como ofrenda.

Betanzos (2015[1552]), Molina (2010[1570]), Cobo (1964[1653]) y Segovia (2019[1552-58]) señalan que este ritual era llevado a cabo para el sol, la luna, algunas huacas, el Sapa inca y los incas difuntos, a quienes se les realizaba una raya en el rostro de oreja a oreja con la sangre de este sacrificio, llamada *pirac* o *pirani*, que significaba “hacer rayas en el cuerpo a manera de ungir con sangre de cordero para tener parte en el sacrificio” (Gonzales Holguin, 2007[1658], p.193). Luego de efectuarse la *Capacocha*, los principales de las provincias sometidas al estado regresaban a sus territorios para que realicen los cultos locales y se distribuyen camélidos y chicha. Esta primera parte consta de una transición hacia lo que Cieza denomina como la canonización del inca difunto, que a partir del cuerpo *illa* se deificaba como *illapa*, siendo el ancestro homónimo al dios del trueno (Cieza, 2003[1553]). Los funerales del inca se fundamentaron mediante la transferencia de poder al sucesor mediante la instalación del difunto en el sistema sagrado de culto y conservación cuyo impacto sobre pasaba los límites de la ciudad del Cuzco mediante duelos y sacrificios llevados a cabo por los principales.

**A. Ritual de Purucaya.** El proceso de ancestralización o deificación donde se convierte el inca difunto en una deidad se forja un año después de su muerte y de la realización de los funerales respectivos por medio del ritual de *Purucaya*, que se llevaba a cabo durante un mes. Dicho

---

<sup>85</sup> Un caso ejemplar de un contexto de Capacocha es el hallado en el cerro Aconcagua, Argentina, donde se puede evidenciar el procedimiento del sacrificio y la importancia del espacio (geografía y factor climatológico) como base de dicho ritual sagrado. Ver: Schobinger (2001).

vocablo significa “casi canonizar, con la qual tenía ya al tal muerto por santo” (Betanzos, 2015[1552], p.285), haciendo referencia a la conversión señalada anteriormente. Sin embargo, Cerrón-Palomino plantea su posible procedencia puquina, resaltando que alude a “las plumas y a la ceniza empleadas en la fiesta así llamada” (2015, p.453).

**Tabla 4**

*Ciclo ritual de Purucaya*

<b>Procedimientos del rito <i>Purucaya</i></b>	
1.	Grupo de mujeres y hombres con sus rostros pintados de negro van a los lugares del inca difunto portando sus armas y vestimenta, lo llaman, muestran sus piezas y recitan sus hazañas.
2.	El inca sucesor llama a su padre y le pide buenas cosechas y da inicio al <i>Purucaya</i> central.
3.	Inicia una danza en plaza de Haucaypata con cuatro hombres pintados vestidos con plumas y amarrados entre ellos con una soga de oro. Diez mujeres con vestidos suntuosos en dos grupos agarran estas sogas como estreno de una batalla.
4.	Llanto comunal de la población presente.
5.	Batalla ritual entre Hanan y Rurin Cuzco que termina con la victoria del primer grupo.
6.	Otro grupo danza con los señores agarrándose las manos.
7.	Se presentan otras mujeres vestidas de hombres.
8.	Todos los participantes se lavan y visten con sus trajes usuales, quemando los otros en un fuego público.
9.	Sacrificios de camélidos: 1000 vestidos de todos los colores y 2000 sin vestidos. A los primeros se los incinera y a los otros se les divide por la mitad, dándose la primera parte para la distribución entre los pobladores del Cuzco y la restante para el sacrificio en los lugares donde frecuentaba el inca difunto.
10.	<i>Capacocha</i>

*Nota.* Relación de pasos que conforman el ritual de *Purucaya* que duraba un mes aprox. a partir de la información dejada por Betanzos (2015[1552], pp.264-266). Kaulicke (2011, pp.140-141).

Esta comparación etimológica nos ayuda a entender la finalidad del rito y su importancia, porque al tener una base puquina nos refleja que era una práctica religiosa establecida por los incas con mucha anterioridad la cual se llevaba a cabo inclusive bajo los ojos de los propios cronistas y miembros de la conquista como fue el caso de los funerales de Paullu Inca a mediados del siglo XVI (Cieza, 2005[1553]; Segovia, 2019[1552-58]). Mediante

lo referido por Kaulicke (2011), el procedimiento del rito consta de 10 pasos basados en las ordenanzas hechas por Pachacutec al institucionalizarlo (ver Tabla 4).

La participación del nuevo inca en el ritual sirve como legitimación de su poder bajo el ancestro, que sirve como huaca para pedirle el bienestar social del mundo. Este aspecto prueba las relaciones de parentesco entre los miembros de la elite inca quienes participaban en ceremonias relacionadas a batallas rituales, llantos y danzas cuya finalidad es la interacción social entre los dos grupos sociales del Cuzco cuya ingerencia se basa en la autoridad del sucesor, amparada en las nociones de memoria y ancestralidad.

Los sacrificios de camélidos y niños son parte del proceso religioso de deificación del inca difunto, significando la corporización del pasado y renovación del orden sagrado. Esto lo vemos reflejado en el ritual de *Purucaya* del difunto Huayna Capac que llevó a cabo Huascar en el Cuzco, culminándose con la elaboración elaboración de varios bultos con uñas y cabellos de su padre (Betanzos, 2015[1552]), mientras que Atahualpa en Quito hizo lo propio con dos bultos elaborados con los restos de carne de su padre junto a uñas y cabello (Betanzos, 2015[1552]), probándose la importancia del rito para legitimar no solo el poder de su sucesor sino, del espacio sagrado donde se realiza.

En relación a la trascendencia del rito como mecanismo de orden, debemos recordar lo que Pachacutec le habría dicho a Tupac Yupanqui en su lecho de muerte: “cuando yo sea muerto curarás de mi cuerpo y ponerlos has en mis casas de Patallata. Harás mi bulto de oro en la Casa del Sol, y en todas las provincias a mí sujetas harás los sacrificios solemnes, y al fin la fiesta de puracaya, para que vaya a descansar con mi padre el Sol” (Sarmiento, 1942[1572], t.III, p.109).

El ciclo ritual de la muerte del inca culmina con el posicionamiento del inca difunto con el dios Sol dentro de un imaginario colectivo amparado en lo sagrado, significando el establecimiento de un culto estatal que se llevaba a cabo mediante la interacción de la momia

inca, los principales que estaban a su servicio, su panaca, la elite y población común, donde se evidencia la representación del orden y relaciones de dominio a partir de la necesidad de llevarse a cabo sacrificios y ritos funerarios en las demás provincias sometidas bajo el dominio cuzqueño, este dinamismo político-religioso significó el incremento de personas dedicadas al culto y conservación. Según Pease (1978), este aspecto se basó en lo sagrado mediante la solarización constante del espacio andino por medio del ciclo ritual funerario de los incas difuntos.

#### ***4.3.3. El orden sagrado inca en el imaginario del más allá***

Los mecanismos de gobierno incas tuvieron diversos aspectos los cuales estaban relacionados con el imaginario del más allá, siendo el cuerpo embalsamado del inca difunto el objeto-sujeto de culto coercionador que servía de arquetipo legitimador. La muerte para los incas se materializaba en el quehacer de la nobleza cuzqueña junto a la población local donde nociones como tiempo, espacio y memoria fundamentan su importancia. Como señala Bauer (2018), las momias incas estaban inmersas en un sistema sagrado donde el paisaje andino se encontraba estructurado en un conjunto de sitios religiosos que guardaban relación con el punto central del Coricancha y donde los cuerpos eran rendidos culto hacia su participación en celebraciones rituales en la plaza de Haucaypata.

El orden sagrado que es planteado por Girard (1983) mediante el desarrollo de rituales con elementos relacionados a la muerte humana, se ampara en la importancia del espacio como contexto sacro del mismo donde para el caso del Tahuantinsuyu se entendió en el Cuzo a partir de la distribución de santuarios incas que conformaban la ciudad en el sistema de ceques (Cobo, 1969[1653]). La implantación del culto a las momias incas se legitimó en la *praxis* de ritos pertenecientes al calendario inca con el imaginario colectivo del más allá como variable

aglutinadora que conllevó al poder de la nobleza inca y la elite local, ocasionando la extirpación del elemento de culto de su espacio sagrado a mediados del siglo XVI.

**4.3.3.1. La muerte inca.** La muerte en los Andes se entiende como un estado de transición y otra faceta de la vida en condiciones extra o suprasociales, sin impedir el restablecimiento de relaciones con los sobrevivientes (Kaulicke, 1997). Este tipo de relación es elemental para el funcionamiento de la sociedad y de su entorno, siendo la función interactiva dependiente de un complejo aparato ritual que implicaba a toda la sociedad. Mediante la información recogida de la heurística revisada, podemos señalar que el imaginario colectivo inca sobre la muerte se basa en una concepción del tiempo de forma cíclica, donde el fallecimiento del inca significaba una transición o proceso de ancestralización que tenía como desenlace su conversión como deidad o ancestro.

Esta comprensión la encontramos en diversos relatos en torno a los incas difuntos, por ejemplo, durante la captura y posterior ejecución de Atahualpa en Cajamarca, muchos pobladores andinos empezaban a quitarse la vida causando el espasmo de los invasores. Al respecto, Pedro Pizarro explica que “Atahualpa había hecho entender a sus mujeres e indios que, si no le quemaban el cuerpo que, aunque le matasen había de volver a ellos, que el sol su padre le resucitaría” (2013[1574], p.72). Como vimos anteriormente, lo sagrado en torno al cuerpo embalsamado del inca se basaba en la noción del *camaquem* o fuerza vital, la misma que puede ser entendida como *callpa* o poder como plantea Urbano (1991), donde el inca era considerado una deidad y cuya existencia no culminaba con su muerte.

Las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados, nunca se salían jamás ningún día sin quemar las comidas y derramar la chicha que para ello dedicado tenían, según y como la usaban cuando estaban vivos; y de las comidas que ellos comían cuando estaban vivos aquellos les quemaban, porque tenían entendido, y por muy averiguado, la inmortalidad del alma, y

decían que a donde quiera que el alma estaba, recibía a aquello y la comía como si estuviera vivo. (Molina, 2010[1560], pp.68-69)

El cuerpo era el elemento físico más importante el cual era considerado como objeto sagrado bajo lo que señala Ossio (2019), al cumplir un rol de *axis mundi*, gracias a su intermediación con los dioses y ancestros, siendo el punto central entre el Cuzco y el inca como centro de todo. La trascendencia del mismo se basaba en la inmortalidad de su *camaquen* o ánima, la cual sustentaba el cuidado que recibían los restos corpóreos de los difuntos. Al respecto, en la labor de las campañas de extirpación de idolatrías se tuvo en cuenta la importancia del cuerpo embalsamado como el elemento a extirpar, porque se tenía la información que los incas

Comúnmente creyeron que las ánimas vivían después de esta vida, y que los buenos tenían gloria, y los malos pena. Mas de que los cuerpos hubiesen de resucitar con las ánimas nunca lo entendieron. Y así ponían excesiva diligencia en conservar los cuerpos y sustentarlos y honrarlos después de muertos. [...] A los cuerpos de los difuntos tenían los descendientes en gran veneración haciendo diligencia, para que se conservasen. (Ondegardo, 2012[1569], pp.344-345)

El Corregidor del Cuzco, quien encontró las momias incas en el Cuzco, señala la noción de la vida más allá de la muerte en torno a experiencias recogidas durante su labor en la ciudad, agregando que “cuando murió Huayna Capac fueron mil personas muertas para este efecto. Matábanlas después de muchos cantares y borracheras” (Ondegardo, 2012[1569], p.345), agregando los elementos que conforman el sistema del culto en torno al procedimiento de embalsamamiento no solo del inca sino también de la coya, cuya probable incorrupción del cuerpo oscilaba en 200 años más luego de la muerte, junto a la puesta en escena de rituales sacrificiales entorno a mujeres, niños y camélidos. La muerte inca era la etapa de transición secundada por un espacio sagrado de coexistencia entre el tiempo y espacio vital (Ramos, 2010; Millones,



2010; Hernández, 2012; McCormack, 2019). Para la nobleza en particular, más que el inicio del camino hacia el más allá, la muerte era concebida como el proceso de conversión del inca difunto en deidad, constituyéndose en una transición más que un fin o término de trayecto vital.

La concepción de la muerte del inca consistía en la perduración de su existencia mediante el cuidado y culto de su cuerpo embalsamado, donde en base a las informaciones de conquistadores como Estete (1918[1535])<sup>86</sup> y Pedro Pizarro (2014[1574]), sabemos que cuando Atahualpa fue ejecutado llegaron mujeres, que eran hermanas del difunto, las cuales realizaron el llanto y aclamación de sus hazañas para luego quitarse la vida ahorcándose a partir de que

Muerto Atahualpa, como tengo dicho había hecho entender a sus hermanas y mujeres que, si no lo quemaban, volvería a este mundo. Pues habiéndose ahorcado alguna gente y una hermana suya con algunas indias, diciendo que yuan al otro mundo a servir a Atahualpa, quedaron dos hermanas que andaban haciendo grande llanto con atambores y cantando, contando las hazañas de su marido. Pues aguardaron a que el Marques saliese fuera de su aposento, y vinieron donde Atahualpa solía estar, y rogaron las dejase entrar dentro, y entradas que fueron, empezaron a llamar a Atahualpa buscándole por los rincones, muy pasito. Pues visto que no les respondía, haciendo un grande llanto se salieron. (P. Pizarro, 2014[1574], p.78)

A partir de la reforma del culto a los ancestros realizada por Pachacutec, la muerte desempeñaba un papel fundamental en la sociedad inca, por eso los españoles reconocieron esta similitud con su imaginario colectivo, siendo la muerte igualmente omnipresente y poderosa, por ello su interés por combatirla. Como en el caso andino general, existió un vínculo

---

<sup>86</sup> Miguel de Estete señala que “estando en la iglesia cantando los oficios de difuntos a Atabalica, presente el cuerpo, llegaron ciertas señoras, hermanas y mugeres suyas y otros privados con gran estruendo, tal, que impidieron el oficio y dijeron que les hiciesen aquella huesa muy mayor, porque era costumbre cuando el gran señor moría que todos aquellos que bien le querían se enterrasen vivos con el; a los cuales se les respondió que Atabalica había muerto como cristiano, y como tal le hacían aquel oficio, que no se había de hacer lo que ellos pedían, que era muy mal hecho y contra cristiandad; que se fuesen de allí y que no les estorbasen y se le dejasen enterrar; y así se fueron a sus aposentos y se ahorcaron todos, ellos y ellas. Las cosas que pasaron en estos días y los extremos y llantos de la gente, son muy largas y prolijas y por eso no se diran aquí” (1918[1535], pp.328-329).

entre la arquitectura ritual y los contextos funerarios, constituyendo una línea originaria del Arcaico Medio hasta la conquista. Esta particularidad de la muerte inca se ve reflejada en los testimonios recogidos por Alvaro Ruiz de Navamuel el 2 de junio de 1571 en los pobladores del valle de Yucay, quienes eran principales o tenían una relación directa con la nobleza inca, especialmente con la panaca de Huayna Capac, siendo Pedro Cayo Cuxi, de Paucarpata de 80 años cuyo padre había sido camayo de las casas del inca; Diego Itopongo, de Guayocare de 90 años y descendiente del inca además de haber cumplido la función de ser su soldado; Juan Apitauco, indio Chachapoya e hijo de un criado del inca; y Alonso Paucar Pullo, curaca de Mullaca de 70 años (Levillier, 1940). Ellos fueron preguntados sobre la finalidad del enterramiento de los incas difuntos y las creencias después de la muerte, respondiendo que

Es verdad que entre los dichos Ingas y caciques e indios, generalmente se entendía y lo tenían por cosa muy cierta, que habían de resucitar, y que a esta causa enterraban los dichos tesoros y bienes consigo, para que cuando resucitasen los hallasen allí y no volviesen pobres y pudiesen gozar de aquello que consigo enterraban, e que ansi se decía y trataba entre ellos, e lo han oído, demás de lo haber visto, como dicho tienen, a sus padres e pasados. (*Información comenzada en el valle de Yucay*. 1940[1571], t.II, p.127)

Si bien se menciona la resurrección como el objetivo del cuidado del cuerpo en el proceso de enterramiento del mismo, es posible que el término tenga una dimensión relacionada a la vida más allá de la muerte, claro está influenciado por una mirada cristiana. La estructura funeraria que se describa nos da a entender la *praxis* del imaginario colectivo inca sobre la muerte la cual se ejercía no solo por las panacas respectivo, sino también junto a quienes se dedicaban al servicio del cuerpo. Tal es el caso en relación al culto a Huayna Capac en el valle de Yucay donde los mismos principales del Cuzco mencionaron que

Vieron en tiempo de Guayna Capac Inga, que para su cuerpo y para los demás cuerpos de los Ingas que había, tenían situados indios, chácaras y ganados para el servicio de los Ingas difuntos

y para su comida y que los sacaban y los daban de beber y comer a manera de ceremonia entre ellos, y hacían otras ceremonias con las dichas cosas que para los dichos Ingas difuntos tenían y que demás de lo haber visto lo han oído decir a los dichos sus padres y pasados. (*Información comenzada en el valle de Yucay*. 1940[1571], t.II, p.127)

Huayna Capac era rendido culto desde su muerte hasta que en 1559 fue encontrado su cuerpo por Ondegardo y enviado a Lima porque con ello se lograba extirpar el elemento sagrado que formaba parte de una estructura ritual con un dinamismo socioeconómico importante para sus descendientes y la clase social privilegiada que trabaja para él. Este proceso, en base a lo planteado por Kaulicke (1997), se comprende como el ciclo de las construcciones se asocia a los conceptos de muerte y regeneración reservados a miembros muertos de la misma sociedad y a su vez reflejaba conceptos de temporalidad para los incas. Esto significó la necesidad de renovar el culto a los muertos constantemente, siendo un vehículo primordial para la vida social, determinada por su memoria y un concepto de historia propia, donde el orden sagrado se establece a partir del culto constante.

Este sistema es representado mediante lo material, por medio de la disposición de estructuras y lugares específicos y un conjunto de objetos simbólicos. El culto a la muerte en los incas se reconoció en la población indígena gracias a su similitud con los rasgos mortuorios andinos en sus localidades siendo expresado mediante los rituales que se llevaban a cabo en el Cuzco donde los incas difuntos ocupaban un lugar protagónico en la estructura sagrada de deidades. La muerte para los incas estaba relacionada por las nociones de tiempo-espacio mediante lo sagrado y el poder de los ancestros.

**4.3.3.2. Tiempo y espacio.** La tradición oral inca tuvo una visión del pasado diferente a la historia lineal o cronológica propia de la experiencia de Occidente reflejada en las crónicas revisadas. A partir de lo planteado por Franklin Pease (1991), los incas y las sociedades andinas en general, tenían una concepción del tiempo a partir de una memoria en constante construcción

o cíclica mediante la importancia de la transmisión oral de acciones ejemplares por ejemplo en las gestas de guerras realizadas por los Sapa inca, efectuándose mediante un orden relacionado al culto de los ancestros. Como plantea Girard (1983), esta puesta en escena de un proceso de negociación social amparado en lo sagrado para el Tahuantinsuyu, tuvo como finalidad la construcción de una memoria legitimadora de poder en favor de los intereses de las panacas y el inca de turno, recordando que la *praxis* eran los ritos que se llevaban a cabo como parte de la necesidad de memorizar.

En los cantares trataban de lo que cada uno de aquellos señores había conquistado y de las gracias y valor de su persona, dando gracias al Sol que les había dejado ver aquel día, y levantándose un sacerdote amonestaba de parte del Sol al inga, como a su hijo, que mirase lo que sus pasados habían hecho y que así lo hiciese el y que sirviese y obedeciese mucho a aquel emperador, cuya gente les había conquistado. (Estete, 1918[1535], p.335)

Los cantares eran parte de la tradición oral exclamada en un contexto ritual cuya función era construir la memoria cíclica del inca difunto a partir de como señala Miguel de Estete, las hazañas que había logrado el ancestro en sus conquistas y en su persona misma cuyo vínculo con lo sagrado se amparaba en el culto solar, cumpliéndose el rol de *axis mundi* del inca como equilibrio del orden sagrado del tiempo-espacio. Elaide (1967) y Girard (1983) coinciden en plantear que el mito cumplió un rol de memoria que se amparaba en el proceso ritual de su transmisión, la misma que para el caso inca la nobleza cuzqueña llevaba a cabo diariamente con el traslado de los cuerpos embalsamados a la plaza, habiendo una directa correlación entre la tradición oral y el espacio sagrado.

Esta conexión entre el imaginario colectivo sobre la memoria y la muerte se percibe en lo memorizable, el cual se perennizó por medio de una serie de mecanismos tanto verbales como materializaciones diversas desde sistemas mnemotécnicos, como el *quipu*, hasta la corporización del pasado por medio de cuerpos embalsamados o bultos de los incas difuntos

que se encontraban presentes en fiestas o guerras, formando un *corpus* cultural que abarcó todo el espacio físico e imaginario de estos soberanos y la nobleza (Kaulicke, 2001; Hernández, 2012, p.142). En este sentido, la noción del tiempo en torno al culto a los incas difuntos estuvo relacionado con la memoria, la cual se manifestaba en la cotidianidad de la elite cuzqueña, porque

Era costumbre entre estos indios que cada año lloraban las mujeres a sus maridos, y los parientes, llevando sus vestiduras y armas delante, y muchas indias cargadas con mucha chicha detrás, y otras con atambores, tañendo y cantando las hazañas de los muertos, andaban de cerro en cerro y de lugar en lugar donde los muertos siendo vivos habían andado, y después que estaban cansados, sentábanse y bebían, y descansados tornaban al llanto hasta que acabábase la chicha. (P. Pizarro, 2013[1574], p.78)

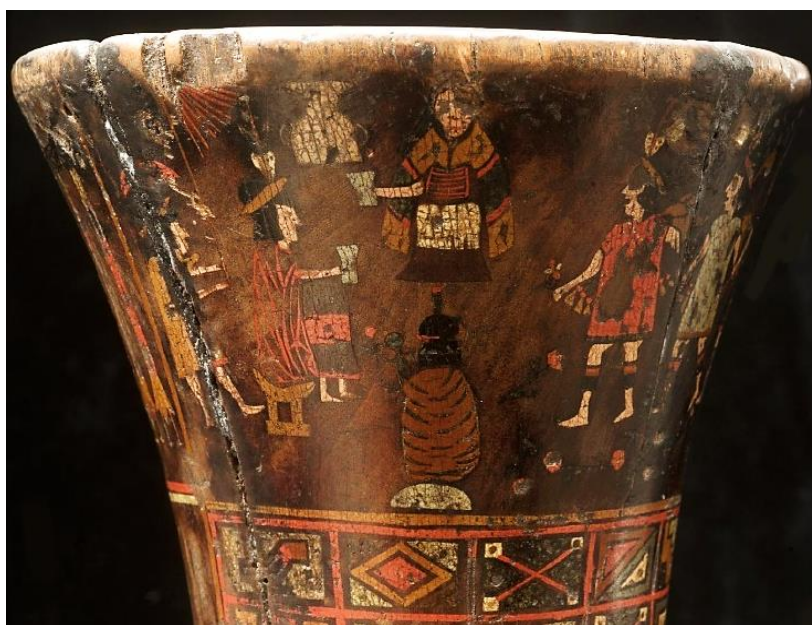
El llanto era un elemento importante como parte de los funerales del inca fallecido y del posterior proceso de ancestralización donde se acompañaba con cánticos y danzas, conocidas como *taqui*, las mismas que respondían a una dinámica ritual donde el sonido y movilización del cuerpo estuvieron ligados a la interacción de la población con sus deidades, como el registro del *Taqui Onqoy*, “un género de baile” o “una manera de canto”, así lo demuestran (Albornoz, 1984[1580], p.216; Molina, 2007[1560], p.127). Este dinamismo estuvo relacionado con la participación del cuerpo embalsamado del inca difunto en fiestas rituales donde el inca de turno participaba junto a los miembros de la elite cuzqueña y la población local.

Esta sistematización de lo sagrado mediante el rito la vemos ilustrada en la escena principal de un *kero* inca colonial o vaso ceremonial del siglo XVI (ver Figura 8), donde vemos un hombre sentado con un *kero* en su mano con otro personaje detrás sosteniendo un quitasol, a los extremos se encuentra una mujer, igualmente sosteniendo un vaso ceremonial y junto a ella vemos un aríbalo o *urpu*, recipiente que indicaría el consumo de la chicha en aquel

momento, mientras que frente a ella vemos un hombre sentado de espaldas. En base a lo propuesto por Alonso (1989), esta escenificación corresponde a una ceremonia ritual la cual gracias a la vestimenta que usan está conformada por el inca de turno junto a la coya y un inca difunto frente a ella, los cuales se encuentran escoltados por tres hombres y dos mujeres enlazados por una cuerda o guirnalda desarrollando una danza<sup>87</sup>.

### Figura 8

*Kero inca de 1532-1600 donde participa un Inca difunto en un rito*



*Nota.* Kero inca de 1532-1600 con decoración pictórica que tiene como escena principal una danza de tipo ceremonial presidida por el inca, la coya y una momia. Museo Americano de Madrid, No. 07524. Catálogo virtual, p.14.

El bulto o cuerpo embalsamado del ancestro cumple una posición de equilibrio entre la máxima jerarquía de la nobleza inca durante un ritual donde el mismo se encuentra usando un capullo, sosteniendo una figura alusiva a una estatuilla y una flor, siendo este y en posición sentado, resaltando que está sobre un soporte diferente al duho del inca como se ve en la imagen, lo cual lo identifica como una momia inca (Alonso, 1989), siendo la representación de

<sup>87</sup> Para una mejor percepción del total de la iconografía junto a la imagen completa del kero inca colonial, revisar los Anexos A y B.

un ritual donde el ancestro participa junto a los principales que iban danzando a partir de un equilibrio en el espacio sagrado entre el inca de turno y su antepasado.

Al respecto, debemos recordar que dicha tradición está documentada desde el proceso de reformas del espacio implantado por Pachacutec, quien luego de la muerte de su padre

Hizo traer su cuerpo en andas bien adornado bien así como si fuera vivo a la ciudad del Cuzco cada e quando que fiestas avia, haziendo onrar e respetar su persona a los señores del Cuzco e a los demas caçiques bien así como si fuera vivo; delante del qual bulto hazía sacrificar e quemar muchas ovejas e corderos y ropa y maíz e coca e derramar mucha chicha, diziendo que el tal bulto comia e que hera hijo del sol e que estava con el en el çielo. (Betanzos, 2015[1552], p.198)

La confrontación con el pasado se convirtió en una intercomunicación con los ancestros donde la muerte era el inicio del proceso de deificación en base a lo que denomina Curatola (2016) como su función oracular mediante su capacidad de comunicarse de forma oral con la población cumpliendo el designio del futuro, donde dicha acción ritual era concebida como un fin mediador entre los pobladores locales y sus deidades. El culto era representado por la *mocha* que, según Pedro de Cieza de León, el inca y sus principales iniciaban “tirándose los alpargates, descalzos, con gran humildad; encogían los hombros y hinchando los carrillos, soplaban hacia él haciéndole la *mocha*, que es como decir reverencia” (Cieza, 2005[1553], cap. XXIX, p.369). Siendo parte de un rito, un claro indicio de la noción del tiempo como elemento coercitivo del establecimiento del orden sagrado gracias a la participación de los ancestros en las fiestas más representativas del calendario inca.

El rito es el medio de volver a actualizar la historia cíclica o el discurso mitológico donde las nociones de lo sagrado y profano se encuentran vinculadas y lo reversible por ser un tiempo circular y recuperable trasladado al presente (Eliade, 1967) que, para la realidad inca, se encontraba reflejada en la coexistencia entre vivos y muertos.

La vida humana del Inca era prolongada en una vida divina, sobrenatural, mientras que la vida divina y sobrenatural del Inca muerto era prolongada en una vida humana. En ambos casos, la ceremonia real expresaba cómo la existencia del Inca trascendía tanto los límites del tiempo humano y el ritmo del tiempo del calendario. Su dominio sobre los hombres se ejemplificaba por su dominio sobre el tiempo. (MacCormack, 2016, p.118)

Esta capacidad de dominio que menciona MacCormack es la que se consigue mediante la participación de los ancestros en rituales porque, “aunque es muerto hacen su mandado tan enteramente como si fuese vivo” (Mena, 2014[1534], p.50), teniendo la capacidad de gobierno o poder gracias a la realización de rituales que con su participación se manifestaba su inmortalidad. Según cronistas como Cobo (1956[1653]), Guaman Poma (2015[1615]) y Molina (2010[1574]), los cuerpos embalsamados formaban parte de las fiestas de *Capac Raymi*, *Inti Raymi*, *Coya Raymi* y *Ayar Maca Raymi*, a parte del culto diario en que participaban.

El *Capac Raymi* se llevaba a cabo en diciembre y era la fiesta del inca donde se instruía a los jóvenes orejones futuros líderes de la nobleza llevándose a cabo el rito del *Huarachico*, siendo “la iniciación” de los mismos mediante las “reverencias por su orden a todos los cuerpos embalsamados de los señores y señoras, que los que a cargo los tenían los habían sacado a la plaza para beber con ellos, como si estuvieran vivos, y para que los que se habían armado caballeros les pedían los hiciesen tan venturosos y valientes como ellos habían sido” (Molina, 2010[1574], p.77). Esta manifestación solemne explica la función de memoria e identidad basada en los lazos de parentesco, las cuales legitimaban el inicio del quehacer de los jóvenes orejones en su preparación para ocupar roles importantes dentro de la nobleza inca.

En el mes de junio se realizaba la fiesta del sol o *Inti Raymi*, basada en una “solemnidad en el Cuzco a honra del sol [...] y también hacían sacar los cuerpos de los ingas muertos con su servicio y joyas” (Santillán, 1968[1572], p.112). Aquí vemos cómo los ancestros cumplían un rol de representatividad divina mediante la funcionalidad oracular del mismo a partir de lo que



Pease (1989) señala como el proceso de “solarización” de los Andes mediante los mecanismos coercitivos de cultos estatales, siendo uno de ellos el establecimiento de la participación de las momias incas en la festividad del dios sol.

En el mes de septiembre se llevaba a cabo el *Coya Raymi* donde se efectuaba la fiesta de la *çitua* porque era el inicio de “las aguas” y solían haber muchas enfermedades. Durante la fiesta en la noche se

Sacaban los cuerpos de los señores y señoras muertos, que estaban enbalsamados, los cuales sacaban las personas de su linaje que a cargo las tenían. Y aquella noche las lavaban en sus baños, que cuando estaba vivo cada uno tenía. Y bueltos a sus casas, los calentaban con *çanco*<sup>88</sup>, la maçamorra gruesa que está dicha, y luego les ponían delante las comidas que cuando ellos heran vivos con más gusto comían y usavan, las cuales les ponían muy bien adereçadas como quando vivos estaban, y luego las personas que tenían a cargo los dichos muertos las quemavan. (Molina, 2010[1560], pp.55-56)

Este ritual era la fiesta de la luna y la coya, el mismo que estaba relacionado con un proceso de catarsis frente al mal cuyo *modus operandi* era el inca difunto al participar con la población local como parte de los que se involucraban con el rito, significando una interacción entre los vivos y muertos a partir de la cotidianidad misma de las festividades incas en el Cuzco. Dicho aspecto explicaría la relación que habría entre el culto a los muertos y la luna, donde el arquetipo divino femenino tuvo una directa participación no solo en el aspecto propio de lo sagrado (Guaman Poma, 2015[1615]) sino también, en la participación de las mamaconas en su servicio (Betanzos, 2015[1552]).

Por otro lado, la fiesta donde se le rendía culto a los muertos era el *Ayar Maca Raymi*, el mismo que se efectuaba en noviembre donde

---

<sup>88</sup> El *çanco* era “una mazamorra de maíz mal molido” (Molina, 2010[1560], pp.54-55), el cual servía para el proceso de culto o mocha, donde el maíz era un alimento sagrado.

Sacan los defuntos de sus bóbedas que llaman *pucullo* y le dan de comer y de beuer y le bisten de sus bestidos rricos y le ponen plumas en la cauesa y cantan y dansan con ellos. Y le pone en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plasa y después tornan a metella en sus *pucullos*, dándole sus comidas y bagilla al prencipal, de plata y de oro y al pobre, de barro. Y le dan sus carneros y rropa y lo entierra con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho. (Guaman Poma, 2015[1615], t.I, p.257)

Esta fiesta constituía en la celebración de la vida mediante el culto a los muertos cuya celebración se llevaba a cabo como el desenlace del calendario inca donde a los antepasados les eran rendidos culto reflejando su relevancia en el orden social del Tahuantinsuyu. Durante las fiestas del Sol dedicadas a la siembre y cosecha, se rendía culto a los dioses estatales incluidos los ancestros, destacando que en un espacio llano a las afueras del Cuzco se llevaban los bultos sagrados, siendo “aquellos bultos de ydolos que tenían en sus toldos eran de los yngas pasados que abían señoreado el Cuzco; cada uno tenía allí grand servicio de hombres que todo el día los estaban mosqueando con unos aventadores de pluma de cisnes de espejuelos y sus mamaconas que son como beatas, en cada toldo abía doze o quinze” (Segovia, 2019[1552-1558], pp.180-181). Esto refleja la relación de la actividad agrícola y lo sagrado mediante la utilización de elementos homogéneos al cuerpo embalsamado del inca.

Esta característica se entiende como una influencia macro-étnica de las expresiones culturales andinas en torno al más allá, donde para los incas era fundamental no solo la memoria colectiva en torno a las hazañas realizadas por el ancestro de cada panaca mediante la coexistencia de vivos y muertos mediante los ritos, sino también, la existencia de espacios de control estatales configurados como sagrados (Zuidema, 1995). Dicha religiosidad estaba cimentada en la concepción de la geografía como espacio sagrado, forjándose una sistematización de lo sagrado a partir del contexto geográfico como jurisdicción del control social de

la elite, siendo los espacios sagrados del Cuzco<sup>89</sup>, Quito-Tumebamba<sup>90</sup> dos focos geográficos relevantes en torno al proceso de consolidación del dominio estatal inca durante el gobierno de Huayna Capac como se analizó anteriormente.

En referencia a lo dicho, Pedro Pizarro notó en su ingreso al Cuzco que la población local

Servía a estos muertos que tengo dicho, que cada día los sacaban a la plaza, sentándolos en rengle, cada uno según su antigüedad, y allí comían los criados y bebían y las criadas. Para los muertos hacíanles unas lumbres delante de ellos de una leña que tenían labrada y cortada muy igual, y muy seca, y encendida esta, quemaban aquí todo aquello que al muerto le habían puesto delante para que comiese de todo lo que ellos comían, que aquí en este fuego lo consumían. Tenían también delante de estos muertos unos cangilones grandes (que ellos llamaban birques) de oro, u de plata, u de barro, cada uno como quería, y aquí echaban la chicha que al muerto le daban, mostrándosela, convidándose unos muertos a otros, y los muertos a los vivos, y los vivos a los muertos. Pues llenos estos birques, los derramaban en una piedra redonda que tenían por ídolo, en mitad de la plaza y hecha alrededor una alberca pequeña, donde se consumía por unos canos que ellos tenían hechos por debajo de tierra. (P. Pizarro, 2013[1574], p.91)

El culto a los ancestros se llevaba a cabo de forma diaria en la plaza de Haucaypata, la misma que significa “lugar donde se hace llanto”, siendo considerada una huaca donde se efectuaban sacrificios (Alonso, 1989). La piedra que menciona Pedro Pizarro es el *ushnu*,

---

<sup>89</sup> Al respecto, Miguel de Estete narró que a “una legua de esta ciudad [Cuzco], en un risco a manera de fortaleza estaba el enterramiento de los principes, cosa harto de ver; donde estaban por orden, todos embalsamados y vestidos de muchas ropas, una sobre otra, para con el balsamo conservar los cuerpos que no se corrompiesen, con unas diademas en la cabeza” (1918[1535], p.330).

<sup>90</sup> Tumebamba fue fundada sobre un asiento Cañari, el cual se denominaba Guapondelig. Durante el gobierno de Tupac Yupanqui se construyó el palacio de Pumapungo desde donde se inició la administración inca del sector norandino de su territorio. Huayna Capac fue quien consolidó dicho establecimiento político mediante su instalación en Tumebamba para hacer frente a las campañas de conquista de las etnias norteñas (Sarmiento, 1942[1572]; Murúa, 2005[1616]). En esta circunstancia, mandó construir el templo de adoración a la Quilla, a Viracocha y al Inti, aunque posiblemente fue la refundación del sitio de Ingapirca, centro Cañari que fue el palacio de adoración al sol.

donde se vertía sangre, agua o chicha como parte del procedimiento ritual que guardaba relación entre el acontecimiento que lo estructuraba, los personajes y elementos involucrados, y el espacio sagrado donde se ubicaba, siendo el centro de una plaza o espacio abierto el contexto usual de su ubicación cuya esencia era sagrada.

En torno a esta relación, la ubicación de los cuerpos embalsamados en la plaza tenía una finalidad, la misma que se evidencia en su traslado desde el Coricancha o *canchas*, donde “salían a la plaza del Cuzco llamada Huaycapata, como dicho es, el Inca y toda la demás gente, y asimismo sacaban todas las demás huacas y los cuerpos de los muertos embalsamados, donde [sic] hecha la reverencia acostumbrada, empezaban a hacer el sacrificio llamado moyucati” (Molina, 2010[1574], p.84). Además, a Huayna Capac lo sacaban frecuentemente a la plaza de día y noche, habiendo música y danzas (Sancho, 1976[1533]), siendo el cuerpo parte de dicho sistema sagrado.

El Cuzco era el microcosmos inca del espacio sagrado cuyo trasfondo social es ritualizado en fiestas patrocinadas por el inca, para él mismo, o sus ancestros. El inca era el actor principal de rituales que generaban una directa relación con el pasado en el Coricancha, como centro ritual más importante (Kaulicke, 2011). Cieza agrega que “en una de estas casas que era la más rica estaba la figura del Sol, muy grande, hecha de oro, obrada muy primamente, engastada en muchas piedras ricas; y estaban en aquella algunos de los bultos de los Ingas pasados que habían reinado en el Cuzco, con gran multitud de tesoros” (Cieza, 2005[1553], cap. XXVII, p.361). El templo de Coricancha se encontraba a cargo del gran sacerdote Vila Oma, mientras que las mamaconas en el templo se dedicaban a tejer, pintar ropa y preparar la chicha cumpliendo su función como estilo de vida.

Pachacutec estableció que los bultos de sus antepasados deberían ser reubicados en el templo del Coricancha para que se les *moche*. Como espacio de culto sagrado, el templo era concebido como el “recinto de oro” según la historiografía, sin embargo, en base a su

etimología *puquina* sus vocablos tendrían el significado de: /kuri/ (rayo o *Libiac*) y /kachi/ (recinto o aposento) (Cerrón-Palomino, 2016). Esta peculiaridad nos lleva a recordar que “al defunto [inca] le llamaron *yllapa* [el rayo] que todos los demás defuntos les llamauan *aya* [difunto] y le enterrauan con mucha baxilla de oro y plata” (Guaman Poma, 2015[1615], t.I, p.142). El Coricancha sería el templo del dios *illapa*, siendo el principal oráculo de las momias incas el aposento del dios *illapa*, principal oráculo de las momias. El culto a los muertos estaba ligado con la religiosidad inca, al formar parte de un sistema sagrado legitimado en deidades andinas.

La noción de espacio sagrado para los incas debe ser entendido a partir de “lo andino” como categoría geográfica: espacio y territorio, junto a su devenir histórico, donde desde la etapa prehispánica la territorialidad sagrada se distinguía en su espacio, junto a la cosmovisión y religiosidad de sus habitantes y la existencia de organizaciones sociales y políticas en espacios articulados étnicamente; mientras que a partir del dominio inca, el *modus operandi* del Tahuantinsuyu estuvo basado en la existencia de una geografía sagrada a partir del inca como cabeza del imperio en expansión y de dicho sistema como espacio cósmico y sagrado como espacio político cuya capital era el Cuzco (Regalado, 1996). Por otro lado, el vínculo del espacio con el ancestro también estaba ligado en torno a la legitimación de la autoridad de su panaca, esto nos lleva a recordar el paralelismo entre el significado de *mallki*, “árbol cultivado” y la momia, recordando que el cuerpo embalsamado cumplía un procedimiento de enterramiento. Al respecto, sabemos que el cuerpo de Huayna Capac fue enterrado en el valle de Yucay bajo su propio mandato, siendo la tierra del inca y el espacio geográfico dedicado para su servicio (Betanzos, 2015[1552]). Esto se relaciona con el espacio sagrado de pertenencia, no solo por sus familiares, como el ayllu o su respectiva panaca, sino, por el vínculo con las tierras de su descendencia.

Otro aspecto importante a tener en cuenta es la relación divina del espacio andino con

el factor astronómico, donde dicha territorialidad geográfica, si bien suele ser comprendida como lo andino tal cual (Regalado, 1996), es necesario que en dicha visión sea agregado el factor del cielo como parte de un cosmos sagrado equilibrado (Fossa, 2018). “Estos ingas miraban mucho en el cielo y en las señales de él, lo cual también pendía de ser ellos todos tan grandes agoreros” (Cieza, 2005[1553], cap. XXVI, p.359). Esto se entiende a partir de los planteamientos sobre la verticalidad andina, donde el sistema dual fundamentó un equilibrio cósmico entre el factor geográfico de la cordillera y la relación con los arquetipos sagrados locales, tales como el culto a los incas difuntos, el cual fundamentó el control político inca durante la primera mitad del siglo XVI. Con la instauración del sistema de encomiendas y las reformas urbanas mediante las parroquias, el espacio andino se basó en el vínculo colonia–metrópoli junto al establecimiento de instituciones coloniales, dejándose de lado la importancia del espacio con una finalidad sagrada.

## V. DISCUSIÓN DE RESULTADOS

La presente investigación planteó la problemática del culto a los Incas difuntos durante el proceso de desestructuración del Tahuantinsuyu a partir del estudio de caso de los últimos años de gobierno y culto *post mortem* del inca Huayna Capac durante la primera mitad del siglo XVI. La historiografía ha logrado diversos aportes en torno al tema en cuestión a partir del interés de estudiar el culto a las momias incas como expresión religiosa y sus aspectos sociales en torno a la información expuesta en los documentos manuscritos coloniales, destacando la revisión de crónicas andinas. Los trabajos de Hernández (2012), MacCormack (2016) y Ramos (2010), analizan y describen el culto y sus características a partir de la función religiosa y política que cumplía para el Tahuantinsuyu, siendo necesario ahondar en un contexto de transicional de quiebre y/o rupturas como fue durante la invasión hispana. En este sentido, el aporte que sostenemos se basó en la necesidad de comprender los pormenores de una expresión ritual como elemento coercitivo durante un periodo histórico de transición mediante la reconsideración de diversos aspectos que estructuraron el desarrollo del culto, basada en su principal finalidad: la legitimación de la capacidad de gobierno del inca con el establecimiento de un orden sagrado.

Los últimos avances de los estudios andinos en torno a las Ciencias Sociales y Humanidades nos ha guiado como una necesidad de plantearse nuevas interrogantes sobre el tema de estudio, siendo el estudio de la muerte inca como herramienta generadora de poder durante la invasión española el elemento central. Dicho planteamiento responde a una metodología de investigación interdisciplinaria, la misma que sigue la línea de la etnohistoria andina a partir de la revisión de bibliografía relacionada a estudios arqueológicos, antropológicos, filosóficos, lingüísticos y geográficos, siendo parte fundamental de la perspectiva reflexiva que se ha considerado como norte.

En ese sentido, debemos tener en cuenta que el Tahuantinsuyu fue un Estado macro-étnico que durante la primera mitad del siglo XVI alcanzó la máxima expansión del territorio que se encontraba bajo su dominio y su rápida desestructuración a partir de la muerte de Huayna Capac y el proceso de invasión española. Los espacios geográficos incas más importantes que han sido reconocidos por la heurística citada y gracias a la implicancia de nuestro objeto de estudio, fueron las provincias incas de Cuzco y Quito-Tumbamba, las mismas que abarcaban los segmentos geográficos de los Andes centrales y meridionales, respectivamente, siendo parte de la región del Chinchaysuyu fue el espacio que tuvo directa relación con las implicancias del culto referido. Las características geológicas y climatológicas de ambos espacios nos ayudan a comprender el proceso de conservación de las momias junto al contraste con la Ciudad de los Reyes, la cual será el centro de consolidación de su extirpación efectuada por Polo Ondegardo bajo mandato del virrey Andrés Hurtado de Mendoza en 1560. Como señalan Pease (2008) y Regalado (1996), el factor geográfico de los Andes, que se revisa en las primeras reflexiones es importante porque describe el espacio, siendo considerado como sagrado para las poblaciones andinas en general, donde la existencia de sitios como *Cassana*, que era la *cancha* de Huayna Capac, o el templo de *Coricancha*, máximo espacio religioso del Cuzco que guardaba relación con el culto a los Inca *yllapa*, respondían a la existencia de una estructura sagrada del espacio.

A inicios del siglo XVI se libraron los últimos años del gobierno de Huayna Capac que estaban inmersos en el proceso de expansión y consolidación de la zona norte del Chinchaysuyu (principalmente), donde se forjó la legitimación de espacios sagrados de Quito y Tumbamba. Esto fue una dinámica usual de los incas bajo la necesidad de regular su dominio en regiones estratégicas, siendo claras las relaciones de parentesco que el inca tenía a partir de las campañas de conquista que lideró contra las etnias y macroetnias del extremo norte, logrando el dominio inca y con ello la conformación de una elite quiteña inca



conformada por Atahualpa y sus capitanes. Además se llevó a cabo la contención de revueltas de los Chachapoya, notándose la incomodidad de los naturales de la Amazonía con el gobierno inca, el cual sirve para entender los intereses de por medio que pudieron haber empujado al curaca Apo Chuquimis o Llasha a envenenar al inca que se encontraba enfermo producto de la epidemia de la viruela.

Su muerte se desarrolló en un contexto de desestructuración del Tahuantinsuyu mediante el proceso de división del control de los espacios sagrados mencionados a partir del liderazgo de la elite norteña y la nobleza cuzqueña, los cuales tuvieron un proceso de enfrentación que si bien debe ser entendido como parte de un procedimiento ritual, tuvo intereses de legitimación de Atahualpa y Huascar, evidenciándose a partir de la realización de los ritos funerarios de su padre como parte del proceso que legitima su autoridad. Esto lo entendemos a partir de lo planteado por Wachtel (1976) desde lo socioeconómico y Duviols (1977), para la dinámica religiosa de la gesta extirpadora. La invasión española ocasionó el impacto epidémico que produjo el colapso demográfico de la población andina en aquella época, habiendo caído enfermo el Inca y su hijo y falleciendo posiblemente envenenado a fines de 1527 e inicios de 1528 según las fuentes y bibliografía consultada. Si bien su deceso fue el final del proceso de consolidación del Tahuantinsuyu, el mismo que se desestructuró con el gobierno de Huascar y el arribo de los españoles en 1532, fue su cuerpo embalsamado un elemento coercionador que sirvió como legitimador de su panaca, que junto a los demás ancestros conformaban un mecanismo de orden sagrado que servía como resistencia ritualizada a la imposición de un nuevo modelo religioso.

Este aspecto medular se percibe en el trayecto que siguió el culto del Inca difunto desde su muerte en Quito y posterior envío al Cuzco, siendo recibido por Huascar y llevado luego de efectuarse el ritual de *Purucaya* al valle de Yucay, donde posiblemente fue enterrado, todo ello ocurrido *circa* 1528. La elaboración de bultos o *huaoqui* se llevó a cabo en Tumibamba y

Cuzco, como parte del proceso de legitimación de los grupos de elites de cada región, el cual significó la importancia de dicha expresión religiosa mediante la comprensión de su estructura ritual y la utilización de elementos asociados con una clara esencia sagrada símil al propio cuerpo embalsamado. Se sabe que entre los años de 1533 y 1535, Huayna Capac formó parte de los ritos de Manco Inca en la ciudad del Cuzco y luego del levantamiento de este, fue llevado a Vitcos, sirviendo de elemento de poder frente a una coyuntura de guerra como era parte de la tradición inca. A menos de un año retornó el cuerpo al ser encontrado por el mariscal almagrista Rodrigo de Orgóñez, quien lo envió al Cuzco hasta que en 1559 fue hallado por el corregidor de la ciudad, Polo Ondegardo, en la casa de Cristóbal Vaca de Castro. En 1560 se sabe que Huayna Capac fue llevado al hospital Real de San Andrés, ubicado en Lima, lográndose la extirpación de su culto al separarlo de su tiempo-espacio sagrado.

Dentro de esta línea de tiempo del cuerpo, debemos tener en consideración la etapa de transición de un modelo de orden hacia otro, siendo parte de una estructura religiosa ambos donde la muerte o el más allá sirvió como un elemento totalizador para la sociedad virreinal temprana, conformada por el dogma católico de la evangelización y salvación del espíritu cristiano junto al imaginario colectivo andino de la muerte como una transición que responde a una idea de inmortalidad a partir de la relación cuerpo-ánima comprendida mediante el *camaquen* o *callpa*, que significaron fuerza vital o poder que emanaba de dicha dicotomía mágico-religiosa, siguiendo lo planteado por MacCormack (2016) y Urbano (1996) al respecto.

La conquista significó un proceso de desestructuración del orden local que estuvo condicionado con la existencia de estructuras rituales practicadas como vías de resistencia, siendo el culto a los ancestros un claro ejemplo de este dinamismo social, el cual fue materia de preocupación de diversos miembros de la Iglesia, resaltando la ingerencia en torno a dicha problemática del arzobispo de Lima fray Gerónimo de Loayza reflejándose en el Primer

Concilio Limense de 1551, junto a diversos cronistas que manifestaron su interés en torno a la religiosidad inca y el culto a las momias incas, evidenciándose desde los cronistas de la invasión, resaltando Mena, Sancho de la Hoz, Segovia y Pedro Pizarro, hasta los de mayor relevancia en la historiografía respectiva como lo son Betanzos y Cieza, los de la época influenciada por las reformas toledanas como Molina, Sarmiento y Ondegardo, los posteriores a ellos como Garcilaso, Guaman Poma, Murúa y Cobo, y la extensa documentación colonial realizada a partir del recojo de testimonios de miembros y descendientes de la nobleza inca como las informaciones del valle de Yucay como las más importantes. Esta heurística ha sido la matriz para obtener la información necesaria y plantear las diversas argumentaciones expuestas.

El establecimiento de un orden sagrado a partir del culto a las Incas difuntos se percibe en el caso del cuerpo de Huayna Capac y la estructura ritual que giraba en torno a este a partir de la función ejercida por su panaca, Tumibamba Ayllu, junto a la clase privilegiada que se encargaba del servicio, conformada por una organización social cuya directa labor de conservación y culto era la cumplida por mamaconas y yanaconas, teniendo un estatus social evidente durante la organización de la sociedad virreinal temprana. A la par con lo planteado por Amado (2018) y Pease (2007), el sistema de mitimaes en el valle de Yucay evidencia la relación de reciprocidad con los pobladores de las etnias y macro etnias del extremo norte y la importancia de dichos espacios, existiendo un posicionamiento social importante de mitiames como Francisco Chilche en el Cuzco, siendo evidente en el proceso de reordenamiento urbanístico de la ciudad mediante la implantación del sistema eclesiástico de parroquias. Esta relación nos ayuda a comprender la tenencia de tierras dedicadas al servicio del ancestro, las cuales estaban directamente relacionadas con la posesión de su panaca, estando ubicadas en los alrededores del centro de la ciudad y en el valle de Yucay.

Finalmente, debemos reconocer que la capacidad de la nobleza inca de establecer un orden de índole sagrado mediante una acción de coerción social responde a la existencia de un imaginario colectivo de la muerte inca cuyos elementos simbólicos legitiman el culto a los Incas difuntos de forma constante. Este proceso ritualizado de dominio se llevaba a cabo mediante los ritos funerarios y de ancestralización, los cuales servían para legitimar el poder de su sucesor, junto a las fiestas del calendario inca donde participaban los cuerpos embalsamados como parte de la conformación de una negociación social amparada en lo sagrado, siendo necesario construir constantemente la memoria del mismo a partir de la concepción del tiempo como una historia cíclica, en constante cambio según el arquetipo o *axis mundi* que representaba el inca, inclusive, durante el establecimiento del sistema virreinal a partir de mecanismos relacionados a la conversión de la población natural. El culto a los Incas difuntos, incluido a Huayna Capac, tuvo que ser extirpado para que en el Cuzco se establezca el nuevo orden amparado en un imaginario colectivo cristiano con aspectos similares en torno a la importancia de la muerte.

## VI. CONCLUSIONES

6.1 La conquista del Tahuantinsuyu significó un proceso de desestructuración del orden social inca a partir de la implantación de un nuevo sistema de gobierno amparado en instituciones coloniales como las encomiendas, parroquias y hospitales. El *modus operandi* para consolidar el dominio español fue la conversión de los muertos a partir del culto a los Incas difuntos como elemento de resistencia a la imposición del cristianismo como imaginario colectivo y las políticas virreinales con relación a la actividad económica y reordenamiento poblacional. Si bien desde la muerte de Huayna Capac se inició un proceso de debilitamiento del poder inca, fue la extirpación de los ancestros una herramienta necesaria para llevar a cabo el proceso de evangelización de la población natural y con ello, establecer la transición a la sociedad virreinal andina hacia mediados del siglo XVI.

6.2. Los Incas difuntos fueron los cuerpos embalsamados de los gobernantes del Tahuantinsuyu cuya trascendencia en el sistema de gobierno se estableció a partir del proceso de solarización del espacio andino a partir de su deificación como ancestros. Representaron la coexistencia entre vivos y muertos mediante su función como arquetipo sagrado con una finalidad oracular, siendo necesarios su cuidado y culto constante, realizados por su panaca. Poseían tierras y población dedicadas a su servicio, participaban en ritos y fiestas pertenecientes al calendario inca y tuvieron una directa implicancia en el proceso de legitimación de sus respectivos sucesores mediante el ritual de *Purucaya*.

6.3. La muerte de Huayna Capac se gestó a partir del proceso de sucesión iniciado por la elite quiteña inca y la nobleza cuzqueña bajo la necesidad de que se legitime su dominio a partir de su culto. Falleció en *circa* 1527-1528, realizándose sus funerales en Tumbamba y Cuzco bajo los intereses de cada grupo de poder. El envío y arribo de su cuerpo al Cuzco significó la consolidación del vínculo entre la posesión del cuerpo embalsamado y su

ubicación en el tiempo-espacio central de gobierno, estando en el valle de Yucay las tierras correspondientes a su servicio y donde fue llevado por Huascar según Betanzos; siendo probable que a finales de 1528 el culto *post mortem* se trasladó al valle de Yucay. Entre 1533 y 1535 se tiene registro de su participación en ritos dirigidos por Manco Inca, hasta que en 1535 fue hallado por el mariscal Rodrigo de Orgóñez quien lo regresó al Cuzco. En 1540 se sabe que sus restos estuvieron a cargo de Paullu Inca gracias al provisor Luis de Morales, evidenciando su permanencia en el Cuzco frente a los registros de diversos *yanaconas* de Yucay dedicados a su servicio, resaltando de las etnias Chachapoyas y Cañari (1552-1558). Esto último certifica la reciprocidad y control poblacional del orden inca. Finalmente, la extirpación del culto se inició en 1559 por el licenciado Polo Ondegardo, corregidor del Cuzco, quien halló el cuerpo en la casa de Cristóbal Vaca de Castro, como parte del proceso de extirpación de idolatrías forjado por el arzobispo Gerónimo de Loayza y seguida por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, a partir del reordenamiento urbanístico-poblacional del Cuzco y la creación de barrios parroquiales. En 1560 fue enviado el cuerpo al Hospital Real de San Andrés, ubicado en Lima, lográndose la extirpación del culto de su espacio sacro.

6.4. El orden sagrado inca giraba en torno a la capacidad de gobierno que ejercía la nobleza a partir del culto a los ancestros mediante el control de población basado en el sistema de reciprocidad donde el servicio del mismo se veía relacionado con políticas de reubicación poblacional como los mitimaes y la tenencia de tierras; mediante las relaciones de parentesco de su panaca y la elite inca en general, además de una clase social dedicada al culto y conservación; a partir de la relación del culto con el imaginario colectivo de la muerte y las nociones de tiempo-espacio cuya implicancia en el sistema ritual del culto legitiman al inca de turno y su panaca. Esto se comprende como un mecanismo de negociación social amparado en lo sagrado, siendo una construcción constante.

## VII. RECOMENDACIONES

A partir de lo concluido es necesario tener en consideración que las reflexiones descritas responden a la revisión de documentos manuscritos coloniales que datan de los siglos XVI y XVII mayoritariamente, los cuales han sido contrastados con información proveniente de otras disciplinas como parte de un análisis interdisciplinario, desde el registro de los avances de la lingüística en torno al quechua y puquina, conceptos teórico-conceptuales producidos por estudios etnográficos del contexto andino y material iconográfico de fuentes arqueológicas que nos ayudan a contrastar la información textual de los documentos. Si bien el objetivo de la presente investigación ha sido analizar el caso del inca Huayna Capac para comprender los mecanismos de poder que giraban en torno al establecimiento de un orden sagrado en el Tahuantinsuyu, se debe considerar necesario distinguir la importancia de nuestro personaje reflejada en la información de la heurística revisada, sin dejar de lado que las momias incas tuvieron sus particularidades en torno a sus propios contextos.

Es fundamental reconocer la necesidad de consolidar ciertas informaciones con los hallazgos arqueológicos en materia de contextos funerarios o sitios de administración inca cuya directa relación con la categoría de espacio sagrado nos darán una mayor exactitud en aspectos puntuales como el cosmos y su finalidad dentro del orden o las características recogidas ante la posibilidad de que logre el hallazgo de los restos de Huayna Capac o el espacio de su enterramiento, siendo vacíos necesarios. Un aspecto necesario a considerar es que se han analizado con profundidad los aspectos relacionados a los cuerpos de los incas difuntos y no el de las coyas, siendo un tema a considerar porque a pesar de la escasa información que yace en las fuentes, es clara su ingerencia en el sistema sagrado inca de culto a los muertos como se mencionó brevemente.

Lo planteado ayudará a reconocer la necesidad de replantear nuevas perspectivas de análisis en torno a expresiones culturales prehispánicas que responden a una comprensión

histórica del pasado a partir de una visión más homogénea de sus aspectos y con la intención de contrastar el bajage documental respectivo como parte del derrotero que la etnohistoria andina se tiene en cuenta. Estudiar el fenómeno de la muerte inca durante una etapa de transición de un tipo de orden a otro, nos guía a tener en cuenta la necesidad de pensar en una coyuntura fundacional en torno a construcciones mentales de larga duración a partir de lo que podemos concebir sobre el más allá y los arquetipos simbólicos que giran en torno a este fenómeno religioso que tuvo una importancia reconocida para las sociedades andinas en general, y donde el caso puntual de la elite inca, persistió a pesar de la implantación del sistema virreinal en el siglo XVI.



## VIII. REFERENCIAS

### 8.1. Documentales

- Acosta, J. (1590). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Recuperado de <https://books.google.es/books?id=i8Fn5r0RXcC&dq=Historia+Natural+y+Moral+de+las+Indias+1590&pg=PP5&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- Albornoz, C. (1984) [1590]. Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. *Revista Andina*, N. 2 (pp.169-222). Centro Bartolomé de las Casas.
- Anónimo (1965) [1572]. Descripción de la ciudad de La Plata, Cuzco y Guamanga, y otros pueblos del Perú. Jimenez de la Espada, M. (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo II (pp.49-52). Atlas.
- Anónimo (1965) [1573]. La cibdad de Sant Francisco del Quito, 1573. *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo II (pp.205-232). Atlas.
- Anónimo (1965) [1574]. Breve relación de los pueblos españoles del Peru con sus principales distancias. Anónimo. Jimenez de la Espada, M. (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo I (pp. 147-149). Atlas.
- Archivo Histórico del Cuzco (1970). “Autos seguidos por el capitán don Martín García de Loyola y la coya doña Beatriz, su mujer, con el Fiscal de SM sobre los indios yanaconas del valle de Yucay, 1574”. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, XIII (pp. 96-122).
- Archivo Nacional de Historia de Quito, 5ta notaría, t. 3: ff. 220v-221v., 1586-1609. *Titulos de tierras [de] los yndios de la encomienda de Lazaro Fonte*.
- Archivo Municipal de Quito, Publicaciones, No. 2, *Libro primero de Cabildos de Quito*, 1934 [1539-1543], t.2, Garcés, Jorge (ed.).

- Arriaga, J. (1621). *Extirpación de la idolatría del Piru*. Lima: Gerónimo de Contreras.  
Recuperado de <http://www.idolatriza.com/wp-content/uploads/2017/03/Arriaga-Extirpacion%20de%20la%20idolatria.pdf>
- Ávila, F. (1966) [1598]. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Arguedas, José María (ed.). Instituto de Estudios Peruanos.
- Bandera, D. (1965) [1557]. Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della, año de 1557. Jimenez de la Espada, M. (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo I (pp.176-180). Atlas.
- Betanzos, J. (2015) [1551]. Suma y Narración de los Incas. *Juan Diez de Betanzos y el Tahuantinsuyo* (pp.107-441). Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú.
- Biblioteca Nacional de Madrid (1626). *Probanza de Melchor Carlos Inca. En la villa de Madrid a treze dias del mes de enero de mil y seiscientos y veinte y seis años ante los señores del Consejo Real de las Indias se presento la petición del tenor siguiente*. Manuscrito 20193.
- Borregán, A. (1968[1565]). “Crónica de la conquista del Perú”. *Biblioteca Peruana*, t. II. Editores Técnicos Asociados S.A.
- Calancha, A. (1638). *Coronica moralizada de la Orden de San Agustín del Perú*. Recuperado de <https://archive.org/details/A050111/page/378/mode/2up>
- Carabajal, P. (1965) [1580]. Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman por el ilustre señor don Pedro de Carabajal, corregidor y justicia mayor della, ante Xpistóbal de Gamboa, escribano de su juzgado, en el año de 1586. Jimenez de la Espada, M. (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo I (pp.205-219). Atlas.

- Cieza, P. (2004) [1553]. *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Franklin Pease (ed.). Biblioteca Ayacucho.
- Cobo, B. (1964) [1563]. *Historia de la fundación de Lima*. Manuel Gonzalez (ed.). Lima: Imprenta Liberal. Recuperado de <https://archive.org/stream/historiadelafun00cobogoog/page/n24/mode/2up>
- Contreras y Valverde, V. (1982) [1649]. *Relación de la ciudad del Cuzco, de su fundación, descripción, vidas de los obispos, religiones y de todo lo demás perteneciente a lo eclesiástico desde el descubrimiento deste reino hasta el tiempo presente*. Martín Rubio, María del Carmen (ed.). COSITUC.
- Estete, M. (1918) [1535]. Noticia del Peru. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, I, 3 (pp. 312-335). Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos.
- Garcilaso, I. (1995) [1615]. *Comentarios Reales de los Incas*. Carlos Aranibar (ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Genealogía de la Casa, Ascendencia y Descendencia de don Diego Sairitupac, Manco Capac Yupanqui Inca, etc. Libro IV, FF. 17 A 115.
- Genealogía de la Casa y familia de don Diego Felipe de Betancur y Tupac Amaru. Libro I, ff. 17-115. Archivo Histórico del Cuzco.
- Guaman Poma, F. (2015) [1615]. *Nueva crónica y buen gobierno, tomos I-IV*. Carlos Aranibar (ed.). Biblioteca Nacional del Perú.
- González Holguín, D. (1608). *Arte y Vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en la lengua española*. Recuperado de <https://archive.org/stream/arteyvocabulary01barc/page/n5/mode/2up>

- González Holguín, D. (2007) [1608]. *Arte y Vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en la lengua española*. Recuperado de [http://www.letras.ufmg.br/padrao\\_cms/documentos/profs/romulo/VocabularioQqichuaDeHolguin1607.pdf](http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/profs/romulo/VocabularioQqichuaDeHolguin1607.pdf)
- Las Casas, B. (2015) [1552]. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Martínez, J. (ed.). Cien de México.
- Levillier, R. (1935). *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Peru. Su vida, su obra (1515-1582). Años de andanzas y de guerras (1515-1572)*. Tomo I. Biblioteca del Congreso Argentino.
- Levillier, R. (1940). *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Peru. Su vida, su obra (1515-1582). Sus informaciones sobre los incas (1570-1572)*. Tomo II. Biblioteca del Congreso Argentino.
- Levillier, R. (1942). *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Peru. Su vida, su obra (1515-1582). La Historia Indica de Sarmiento de Gombora que el mandó escribir cotejada con los comentarios de Garcilaso y otras crónicas*. Tomo III. Biblioteca del Congreso Argentino.
- Libro Primero de Cabildos de la Ciudad del Cuzco (1965) [1534]. *Documenta*, No. 4. Raúl Rivera (ed.) (pp. 441-480).
- Lopez, I. (1848). *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Librería de A. Bouret y Morel.
- Mena, C. (2014) [1534]. *La conquista del Perú*. Raúl Porras Barrenechea (ed.). Instituto Raúl Porras Barrenechea.
- Molina, C. (2007) [1573]. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Henrique Urbano y Julio Calvo (eds.). Universidad San Martín de Porres.
- Molina, C. (2010) [1573]. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Paloma Jiménez del Campo (ed.). Iberoamericana.

- Murra, J. (1967). *Visita de la provincia de León de Huánuco*. I y II. Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Murúa, M. (2001) [1590?]. *Historia General del Perú*. Manuel Ballesteros (ed.). DASTIN SL.
- Ondegardo, P. (2012) [1567]. *Pensamiento colonial crítico*. Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Pablos, H. (1965) [1582]. Relación de envío a mandar su magestad se hiziese desta ciudad de Cuenca y de toda su provincia de Hernando Pablos. Jimenez de la Espada, M. (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo II (pp.265-290). Atlas.
- Pizarro, H. (2001) [1533]. *Carta-Relación de la Conquista del Perú*. Editorial Universidad Nacional de Educación La Cantuta.
- Pizarro, P. (2013) [1571]. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, J. y Valverde, P. (1965) [1576]. Relación de la provincia de Quito y distrito de su Audiencia, por los oficiales de la Real Hacienda, 1576. Jimenez de la Espada, M. (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo II (pp.169-182). Atlas.
- Rodríguez, P. (1965) [siglo XVI]. Descripción de la ciudad de Quito y vecindad de ella por el arcediano de su iglesia, licenciado Pedro Rodríguez de Aguayo. Jimenez de la Espada, M. (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo II (pp.201-204). Atlas.
- Salazar de Villasante (1965) [1572]. Relación general de las poblaciones españolas del Perú, hecha por el licenciado Salazar de Villasante. Jimenez de la Espada, M. (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomo I (pp.121-145). Atlas.

- Sancho, P. (1962) [1535]. *Relación de la Conquista del Perú*. Editorial José Porrua Turanzas.
- Santa Cruz Pachacuti, J. (1993) [1613]. *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru*. Pierre Duviols y César Itier (eds.). Centro Bartolomé de las Casas.
- Santo Tomás, D. (1560). *Vocabulario de la Lengua General de los indios del Piru, llamada Quechua*. Recuperado de <https://archive.org/details/lexiconovocabula00domi/page/n17>
- Sarmiento, P. (1942) [1572]. *Historia índica. Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Peru. Su vida, su obra (1515-1582). La Historia Indica de Sarmiento de Gombora que el mandó escribir cotejada con los comentarios de Garcilaso y otras crónicas*. Levillier, Roberto (ed.). Tomo III, Lib. II (pp.2-159). Biblioteca del Congreso Argentino.
- Segovia, B. (2019) [1558]. *Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos de Bartolomé de Segovia*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Torres Rubio, D. (1700). *Arte de la lengua quichua*. Recuperado de <https://archive.org/details/artedelalenguaqu02torr/page/n225/mode/2up>
- Trujillo, D. (1970) [1571]. *Relación del descubrimiento del reyno del Peru*. Porras, R. (ed.). Instituto Raúl Porras Barrenechea.
- Valera, B. (2018) [1586]. *Arte y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la lengua española: el más copioso y elegante que hasta agora se ha hecho*. Vilcapoma, J. (ed.). Instituto José María Arguedas.
- Xérez, F. (1891) [1534]. *Uerdadera relacion de la conquista del Peru y prouincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*. Recuperado de <https://archive.org/details/uerdaderarelacio00xere/page/n3>
- Zárate, A. (1995) [1555]. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Franklin Pease (ed.). Pontificia Universidad Católica del Perú.

## 8.2. Bibliográficas

- Allen, C. (2019). Acerca del animismo andino. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.275-285). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Alonso, A. (1989). Las momias de los incas: su función y realidad social. *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 19 (pp.109-135). Universidad Complutense de Madrid.
- Amado, D. (2016). *La descendencia de don Cristóbal Paullo Ynga y sus privilegios. Documentos de probanza y testamentos del siglo XVI-XVII*. Biblioteca Nacional del Perú.
- Amado, D. (2017). *El estandarte real y la mascapacha. Historia de una institución inca colonial*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Amado, D. (2019). La negociación fallida: Los Incas de Vilcabamba y el Cabildo del Cuzco. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.167-177). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Andrade, L. (2019). Del quechue *quri* ‘oro’ a *kuri* ‘rayo’: una desventura etimológica en los Andes. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.187-197). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Aragón, V. (1993). *Las tierras de cultivo en el valle del Cuzco. Periodo Inca*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. UNSAAC.
- Araníbar, C. (1970). Notas sobre la necropompa entre los incas. *Revista del Museo Nacional de Lima*. N° 36 (pp.108-142).
- Argollo, J. (2006). Aspectos geológicos. *Botánica Económica de los Andes Centrales*. Moraes, B.; Ollgaard, L.; Kvist, F. y Borchsenius, H. (pp.1-10). Universidad Mayor de San Andrés.
- Aries, P. (2007). *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Primera edición, primera reimpresión. Adriana Hidalgo editora.

- Artzi, B. (2016). La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca. *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Curatola, Marco y Szeminski, Jan (eds.) (pp.227-259). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Assadourian, C. (1994). La gran vejación y destrucción de la tierra: las guerras de sucesión y de conquista en el derrumbe de la población indígena del Perú. *Transiciones hacia el sistema colonial andino* (pp.19-62). Instituto de Estudios Peruanos.
- Bauer, B. (2018). *Cuzco antiguo. Tierra natal de los incas*. Segunda edición. Centro Bartolomé de las Casas.
- Baulenas, A. (2016a). *La divinidad illapa. Poder y religión en el Imperio Inca*. Ediciones El Lector.
- Baulenas, A. (2016b). Illapa, señor del rayo y deidad inca de la guerra. Hacia una sistematización de sus poderes y funciones en el mundo andino. *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Curatola, Marco y Szeminski, Jan (eds.) (pp.317-353). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Béjar, R. (1990). *Arquitectura inka: el Templo del Sol o Qorikancha*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Bejar, I. y Vilca, F. (2010). *Una introducción al estudio de la arqueología sepulcral en la manzana 037 Kusicancha - Centro histórico – Cuzco*. Tesis para obtener la Licenciatura en Arqueología. Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cuzco.
- Bingham, H. (1912). Preliminary report of the Yale Peruvian Expedition. *Bulletin of American Geographic Society*, XLIV (pp.20-26).
- Bravo, M. C. (1977). La muerte de Huayna Capac, 1530: precisiones cronológicas. *Revista de Indias*, 147-148 (pp.7-23). Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.



- Bray, T. (2019). Estudios arqueológicos sobre los incas, el Ecuador y más allá. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.157-167). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Calvo, J. (2007). Léxico quechua. *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. Urbano, Henrique (ed.) (pp.203-273). Universidad San Martín de Porres.
- Castelli, A. (1992). La primera imagen del Hospital Real de San Andrés a través de la visita de 1563. *Historia y Cultura*, N° 13-14 (pp.207-217). Museo Nacional de Historia.
- Cerrón-Palomino, R. (2008). *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cerrón-Palomino, R. (2016). El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del Imperio Incaico. *Diálogo Andino*, N° 49 (pp.11-27). Universidad de Tarapacá.
- Cerrón-Palomino, R. (2019). La tesis del quechuismo primitivo y su efecto distorsionador en la interpretación del pasado prehispánico. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.177-187). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cock, G. (2019). Etnohistoria andina en el Perú, ¿para qué? El estudio de los Andes coloniales entre Historia y Arqueología. *Revista Yuyarccuni*, Año III, N° 3 (pp.181-192). Grupo de Estudios Históricos Yuyarccuni.
- Cogorno, G. y Ortiz de Zevallos, P. (2019). *La Lima que encontró Pizarro*. Taurus.
- Cook, N. D. (1999). El impacto de las enfermedades en el mundo andino del siglo XVI. *Revista Histórica*, 23, (2) (pp.349-365). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cuesta, F. (2012). *Biodiversidad y Cambio Climático en los Andes Tropicales. Conformación de una red de investigación para monitorear sus impactos y delinear acciones de adaptación*. Red Gloria-Andes.

- Curatola, M. (1989). Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (SS. XVI-XVII). *Revista Antropológica*, Vol.7, N°7 (pp.233-262). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Curatola, M. (2016). La voz de la *huaca*. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua. *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Curatola, Marco y Szeminski, Jean (eds.) (pp.259-317). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Dillehay, T. (2019). ¿Por qué debemos estudiar la estructura social y el parentesco en el registro arqueológico andino? *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.49-59). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Domínguez, N. (1994). Juan de Betanzos y las primeras cartillas de evangelización en la Lengua General del Inga (1536-1542). *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Ramos, Gabriela (comp.) (pp.65-75). Centro Bartolomé de las Casas.
- Dunbar Temple, E. (2009). *La descendencia de Huayna Capac*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*. Universidad Autónoma de México.
- Eliade, M. (1963). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama.
- Espinoza, W. (1992). El reino de los Chono, al este de Guayaquil (siglo XV-XVII). El testimonio de la arqueología y la etnohistoria. *Historia y Cultura*, N° 13-14 (pp.7-61). Museo Nacional de Historia,
- Espinoza, W. (1997). *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. Amaru editores.

- Espinoza, W. (2006). *La etnia Guayacundo en Ayabaca, Huancabamba y Caxas (siglos XV-XVI)*. Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos.
- Espinoza, W. (2019). *Etnias del Imperio de los Incas*. Fondo Editorial de la Universidad Ricardo Palma.
- Estenssoro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Estupiñán, T. (2011). Sigchos, el último refugio de los incas quiteños. Una propuesta preliminar. *Bulletin del'Institut francais d'études andines*, N° 40 (pp.191-204). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ferrer, E. (2003). *Pompas fúnebres. El lenguaje de la inmortalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Florescano, E. (2016). *¿Cómo se hace un Dios?* Taurus.
- Fossa, L. (2006). *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fossa, L. (2018). *Bajo el cielo de Chuqikirau*. Editorial Horizonte.
- Gansser, A. (1973). Facts and theories on the Andes. *Journal of the Geological Society*, 129 (pp.93-131). Geological Society of London.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama Editores.
- Guillén, E. (1983). El enigma de las momias incas. *Boletín de Lima*, N° 28 (pp.29-42).
- Guillén, E. (1964). *Huascar, Inca trágico*. Populibros peruanos.
- Hampe, T. (1982). Las momias de los incas en Lima. *Revista del Museo Nacional de Lima*, N° 46 (pp.405-418). Museo Nacional de Lima.
- Hampe, T.; McCaa, R. y Nimlos, A. (2004). Why Blame Smallpox? The death of the Inca Huayna Capac and the demographic destruction of Tawantinsuyu (Ancient Peru). Recuperado de [http://users.pop.umn.edu/~rmccaa/aha2004/why\\_blame\\_smallpox .pdf](http://users.pop.umn.edu/~rmccaa/aha2004/why_blame_smallpox.pdf)

- Heaney, C. (2016). *How to make an inca mummy*. <http://historiaglobalonline.com/2016/08/05/como-fabricar-una-momia-inca-por-christopher-heaney/>
- Hernández, F. (2002). *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hernández, F. (2008). Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo. *Bulletin de L'Institut Francais d'Études Andines*, N°37, vol.1 (pp.29-45). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Hernández, F. (2012). *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Husson, J. (2016). *La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kaulicke, P. (1997). La muerte en el antiguo Perú. Contexto y conceptos funerarios: una introducción. *Boletín de Arqueología*, Vol.1 (pp.7-54). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kaulicke, P. (2012). El poder de la muerte en el mundo incaico. *Sobre los Incas*. Liliana Regalado y Francisco Hernández (eds.) (pp.129-154). Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva Agüero.
- Kaulicke, P. (2014). Los conceptos preeuropeos y coloniales de la muerte andina. *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial* (pp.9-20). De Gruyter.
- Kosiba, S. (2019). El valor dentro de la *huaca*. Construyendo seres sagrados en el mundo inca. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.133-147). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Lamana, G. (2016). *Dominación sin dominio. El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Lavallé, B. (2005). *Francisco Pizarro. Biografía de una conquista*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- León, J. (2007). *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Segunda edición. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Lévy-Strauss, C. (1970). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lomnitz, C. (2013). *Idea de la muerte en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Makowski, K. (2019). Estudios andinos y arqueologías comparadas. La polémica acerca del papel de la guerra en la prehistoria de los Andes Centrales. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.87-103). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mamani, N. y Muñiz, M. (2014). *Distribución de riego en los Andenes Prehispánicos y su vigencia en Yucay- Urubamba-Cuzco*. Tesis de Arqueología. UNSAAC.
- Marzal, M. (1991). El encuentro religioso. *El encuentro de dos mundos*. Peralta, German (ed.) (pp.79-117). Banco de la Nación.
- Matos Moctezuma, E. (1997). *Muerte a filo de obsidiana. Los Nahuas frente a la muerte*. Sexta edición. Fondo de Cultura Económica.
- Millones, L. (2010). *Después de la Muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino*. Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Millones, L. y Leimlij, M. (2017). *Reflexiones sobre la muerte en el Perú*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Molinié, A. (2019). Mito, rito e historia en el valle de Yucay. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.285-297). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Morris, C. (2016). *El palacio, la plaza y la fiesta en el Imperio Inca*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Institute of Andean Research.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Olmedo, R. (2016). *Violencia es religión. Los mecanismos del pensamiento que originan las violencias*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ossio, J. (2016). Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del Inca. *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Curatola, Marco y Szeminski, Jan (eds.) (pp.21-89). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Paredes, M. (1999). *Registro informatizado de restos prehispánicos en el centro del Cuzco*. Tesis para obtener el grado la Licenciatura en Arqueología. Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cuzco.
- Pease, F. (2008). *Los Incas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pease, F. (2010). *Las crónicas y los Andes*. Fondo de Cultura Económica.
- Pease, F. (2018). *Del Tahuantinsuyo a la Historia del Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Peters, A. (2019). Paracas Necrópolis: la estructura del fardo y teorías de la práctica mortuoria. *El estudio del mundo andino*. Curatola, Marco (ed.) (pp.59-73). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Polia, M. (2017). *Documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. Los ministros de los cultos autóctonos andinos: sacerdotes, terapeutas, adivinos y brujos*. Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cuzco.
- Polo, J. (1877). Momias de los Incas. *Documentos literarios del Perú*. Tomo X. Odriozola (ed.) (pp.371-378). Imprenta del estado.
- Porras, R. (2014). *Los cronistas del Perú*, tomos I y II. Instituto Raúl Porras Barrenechea y Academia Peruana de la Lengua.
- Ramos, G. (2010). *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco Siglos XVI- XVIII*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Regalado, L. (1996). Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el periodo incaico. *Revista Complutense de Historia de América*. No. 22 (pp.85-96). Universidad Complutense de Madrid.
- Regalado, L. (2013). *Las crónicas coloniales. Fuentes para historias comparadas*. Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Riva-Agüero, J. (1930). Sobre las momias de los Incas. *Obras completas*, tomo V (pp.393-400). Universidad Católica del Perú.
- Rivera, E. (2015). El culto a las mallquis y el poder. La destrucción de la élite cusqueña durante la conquista (1532-1559). *Revista Parnasón*, Año I, número 1 (pp.45-58). Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Rivera, E. (2017a). Actitudes frente a la muerte en los Andes. Las momias incas durante la instauración del régimen virreinal, 1532-1559. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Históricos Yuyarcuni*, Año I, número 1 (pp.13-26). Grupo de Estudios Históricos Yuyarcuni.

- Rivera, E. (2017b). Morir, cosa de todos nosotros: Reflexiones en torno a la muerte europea según Philippe Ariès. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Históricos Yuyarccuni*, Año I, número 1 (pp.103-125). Grupo de Estudios Históricos Yuyarccuni.
- Rivera, E. (2017c). Aproximaciones en torno a la ejecución de Atahualpa y el culto a las momias incas durante la conquista del Tahuantinsuyo (1532-1559). *Summa Humanitatis*, Vol.9 N°2. Departamento de Humanidades de la PUCP. Recuperado de [https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa\\_humanitatis/article%20/view/19099/19300](https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article%20/view/19099/19300)
- Rivera, E. (2018). Apuntes bibliográficos sobre el culto a las momias incas en el Tahuantinsuyo. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Históricos Yuyarccuni*, Año II, número 2 (pp.293-318). Grupo de Estudios Históricos Yuyarccuni.
- Rivera, E. (2019). La Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos de Bartolomé de Segovia y lo sagrado en el Tawantinsuyu. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Históricos Yuyarccuni*, Año III, número 3 (pp.33-54). Grupo de Estudios Históricos Yuyarccuni.
- Rostworowski, M. (1986). *Estructuras del poder en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyo*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, M. (2001). *Pachacutec*. Obras completas I. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, M. (2001). *Pachacamac*. Obras completas II. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, M. (2005). *Ensayos de historia andina I. Elites, etnias, recursos*. Obras completas V. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, M. (2017). *Ensayos acerca del periodo colonial inicial 1520-1570*. Obras completas XII. Instituto de Estudios Peruanos.
- Roselló, P. (2013). El enigma de Bartolomé de Segovia como cronista. *Las crónicas coloniales. Fuentes para historias comparadas* (pp.165-181). Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú y Universidad Católica del Perú.



- Rowe, J. (1978). La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq. *Histórica*, Vol. II, N° 1 (pp.83-88). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salomon, F. (2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señores norandinos*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Santillana, J. (2012). *Paisaje sagrado e ideología inca. Vilcas Huaman*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Schobinger, J. (2001). *El santuario incaico del cerro Aconcagua*. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Sherbondy, J. (1988). Mallki: Ancestros y cultivo de árboles en los Andes. *Sociedad andina. Pasado y presente: Contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel* (pp.101-135). Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales.
- Silva, C. (2000). *Lucrepata. Un centro religioso inka en territorio Mayo. Valle de Xaquixaguana*. Tesis de Licenciatura de Arqueología. UNSAAC.
- Sirverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas: Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro Bartolomé de las Casas.
- Szeminski, J. (2016). El Inca como gran ecólogo. *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Curatola, Marco y Szeminski, Jan (eds.) (pp.89-119). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Terrón, H. (2016). Traducción y traición en el episodio de la muerte de Atahualpa, según Guaman Poma de Ayala. *La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Husson, Jean-Philippe (ed.) (pp.327-339). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Torres, E. (2000). Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Capac. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, No. 27 (pp.393-436). Instituto Riva Agüero.

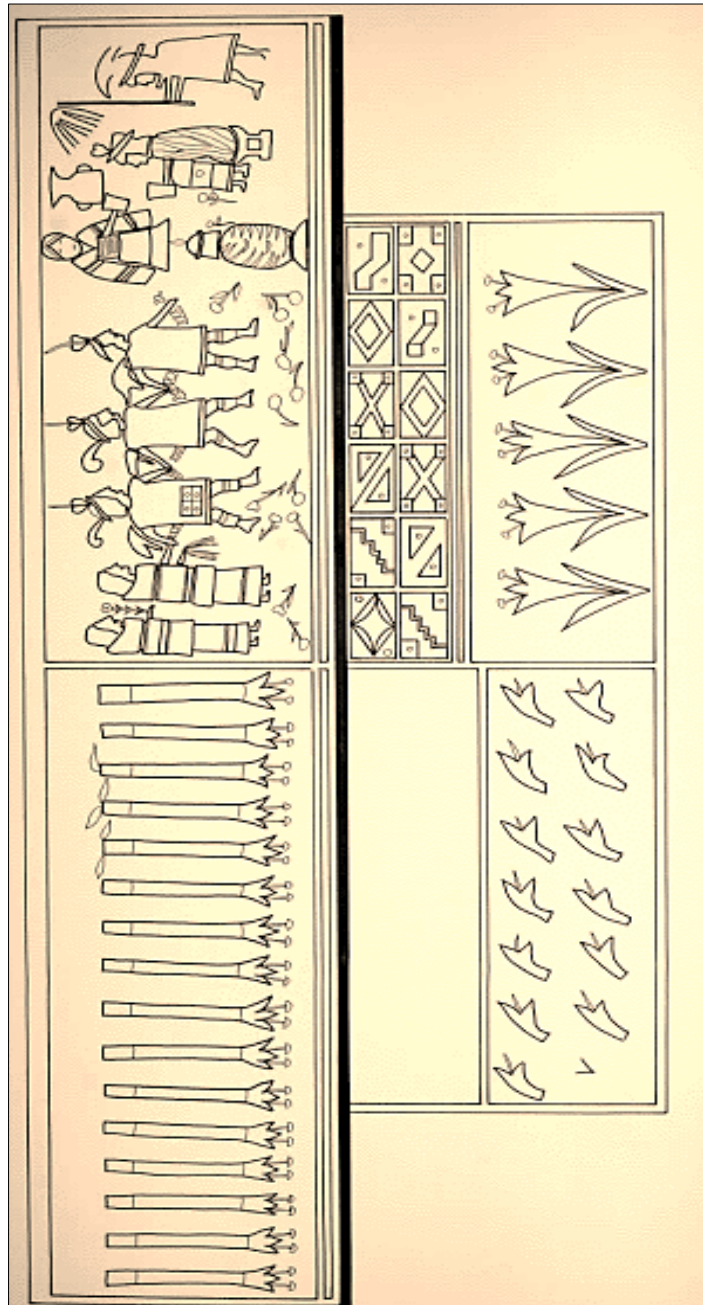
- Troll, C. (1958). Las culturas superiores andinas y el medio geográfico. *Revista del Instituto de Geografía*. Instituto de Geografía.
- Urbano, H. (1991). *Poder y violencia en los Andes. Apuntes para un debate*. Centro Bartolomé de las Casas.
- Urbano, H. (1993). Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico. *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Urbano, Henrique y Ramos, Gabriela (eds.). Centro Bartolomé de las Casas.
- Urbano, H. (1994). La invención del catolicismo andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI. *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Ramos, Gabriela (comp.) (pp.31-57). Centro Bartolomé de las Casas.
- Valcárcel, L. (1946). *Historia del Perú Antiguo*, tomo VI. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Vega, J. (s/a). *Manco Inca. El Inca rebelde*. Lima: Populibros peruanos.
- Villanueva, H. (1970). Documentos sobre Yucay en el siglo XVI. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 13 (pp.1-149). UNSAAC.
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial.
- Wachtel, N. (2017). *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Ziemendorff, S. (2016). Revisión de argumentos respecto al hipotético asesinato del Inca Huayna Capac. *Uku Pacha* (pp.5-25). Laika Ediciones.
- Ziemendorff, S. (2016). Los Marqueses de Santiago de Oropesa y las momias reales incaicas: revisión de la hipótesis acerca del retiro de las momias reales del Hospital de San Andrés. *Historia y Cultura*, N° 27 (pp.243-275).

- Ziemendorff, S. (2018). El hallazgo de las momias reales incaicas en el Cuzco en 1559. Revisión de las hipótesis acerca de la identificación incorrecta de las momias por Polo Ondegardo. *Historia y Cultura*, No. 29 (pp.201-241). Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú.
- Ziemendorff, S et al. (2019). Las momias reales incaicas en el hospital de San Andrés: su permanencia e identificación. *Historia y Cultura*, N° 30 (pp.163-208). Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú.
- Zuidema, T. (1995). *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Zuidema, T. (2002). La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaico. *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Decoster, Jean-Jacques (pp.19-37). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Zuidema, T. (2015). *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Fondo Editorial del Congreso del Perú y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

## IX. ANEXOS

## A. Esquema de la iconografía del kero inca colonial No. 07524

*Kero inca 1532-1600 (transcripción iconográfica)*



*Nota.* Museo Americano de Madrid, No. 07524. Catálogo virtual, p.14.

**B. Fotografía del kero inca colonial No. 07524**

*Kero inca 1532-1600 (fotografía)*



*Nota.* Museo Americano de Madrid, No. 07524. Catálogo virtual, p.14.

## C. Matriz de consistencia

Problema	Objetivos	Hipótesis	Variables e indicadores	Metodología
<p><b>Problema general:</b> ¿Cuál fue la importancia de los Incas difuntos en el establecimiento de un orden sagrado en el Tahuantinsuyu y cómo ésta se expresó en el culto post mortem a Huayna Capac entre 1527 y 1560?</p>	<p><b>Objetivo general:</b> Explicar la importancia de los incas difuntos en el establecimiento de un orden sagrado en el Tahuantinsuyu y cómo ésta se expresó en el caso del culto post mortem a Huayna Capac entre 1527 y 1560.</p>	<p><b>Hipótesis general:</b> La importancia del establecimiento de un orden sagrado mediante el culto a los Incas difuntos bajo el caso del culto a Huayna Capac (1527-1560) se desarrolló con la configuración de Cuzco y Quito Tumibamba como dos espacios sagrados incas y la legitimación post mortem del inca. Esto fue una de las principales vías coercitivas y de negociación entre el clero y conquistadores con la nobleza inca en ese periodo.</p>	<p><b>Dimensión de variable 1:</b> <i>Conquista del Tahuantinsuyu. Andes, 1527-1560</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Los Andes en el siglo XVI <ul style="list-style-type: none"> <li>-Estructura y descripción etnohistórica</li> <li>-Espacios sagrados incas: Cuzco y Quito-Tumibamba</li> </ul> </li> <li>• Últimos años del gobierno de Huayna Capac <ul style="list-style-type: none"> <li>-Expansión y represión</li> <li>-Sucesión y división del Tahuantinsuyu</li> </ul> </li> <li>• Conquista: desestructuración y conversión <ul style="list-style-type: none"> <li>-Conquista, guerras y resistencia</li> <li>-Iglesia y conversión</li> <li>-Instauración del Virreinato</li> </ul> </li> </ul>	<p><b>Tipo:</b> Investigación histórica, descriptiva-argumentativa</p> <p><b>Método:</b> Se realizó un detallado trabajo de investigación historiográfica con un enfoque interdisciplinario presencial y virtual. Se analizaron las fuentes documentales, monumentales y orales de la época. Además, se puso énfasis el análisis y contraste del contenido con fuentes de disciplinas afines. Finalmente, se llevó a cabo la interrelación de la información recopilada y procesada.</p> <p><b>Técnica:</b> Análisis heurístico, hermenéutico y contraste con historiografía.</p> <p><b>Fuentes de información:</b> Bibliografía, hemerografía y documentación histórica y multidisciplinaria.</p> <p><b>Instrumentos:</b> Laptop, cámara fotográfica, tablet y un celular android. Se redactó en formato WORD y se usó la recolección de datos mediante el uso de fichas de resumen, citas y bibliográficas. La organización de los avances en una carpeta digital guardada en la laptop de trabajo.</p>
<p><b>Problemas secundarios:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• ¿Cómo se manifestó la persistencia de los ritos a los Incas difuntos, particularmente el culto post mortem a Huayna Capac, durante la conquista del Tahuantinsuyu hasta 1560?</li> <li>• ¿Cuáles fueron las características del orden sagrado establecido por los incas y cómo legitimaba su dominio manifestado en el culto post mortem a Huayna Capac?</li> <li>• ¿Cuáles fueron los principales ritos del culto a los Incas difuntos, particularmente en el caso del culto post mortem a Huayna Capac?</li> </ul>	<p><b>Objetivos secundarios:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Conocer cómo se manifestó la persistencia de los ritos a los incas difuntos, particularmente el culto post mortem a Huayna Capac, durante el proceso de conquista hasta 1560.</li> <li>• Explicar cuáles fueron las características del orden sagrado establecido por los incas y cómo legitimaba su dominio manifestado en el culto post mortem a Huayna Capac.</li> <li>• Explicar cuáles fueron los principales ritos del culto a los incas difuntos, particularmente en el caso del culto post mortem a Huayna Capac.</li> </ul>	<p><b>Hipótesis secundarias:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Los ritos post mortem de Huayna Capac durante la conquista se desarrollaron dentro de un proceso socio-cultural de desestructuración bajo una sucesión irrupida por dos focos de poder y mecanismos foráneos; siendo la muerte inca una vía de forjamiento a una idiosincrasia cultural diferente.</li> <li>• El establecimiento de un tipo de orden sagrado inca se desarrolló a partir del rol protagónico de los ancestros, la capacidad coercitiva de la nobleza y la negociación social mediante los rituales mortuorios, siendo un claro ejemplo el culto post mortem a Huayna Capac.</li> <li>• Los aspectos relevantes de los incas difuntos y la ingerencia de la nobleza inca en el Tahuantinsuyu a partir del culto post mortem a Huayna Capac se fundamentaron en la necesidad de salvaguardar su cuerpo y con él, legitimar el rol político de la elite durante un periodo transicional.</li> </ul>	<p><b>Dimensión de variable 2:</b> <i>Inca difunto: Huayna Capac</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Muerte de Huayna Capac <ul style="list-style-type: none"> <li>-Epidemia y envenenamiento</li> <li>-Ritual de Purucaya: Quito y Cuzco</li> </ul> </li> <li>• Culto post mortem <ul style="list-style-type: none"> <li>-Cuzco</li> <li>-Vilcabamba</li> <li>-Valle de Yucay</li> </ul> </li> <li>• Extirpación del culto <ul style="list-style-type: none"> <li>-Hospital Real de San Andrés</li> </ul> </li> </ul> <p><b>Dimensión de variable 3:</b> <i>Orden sagrado</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nobleza inca <ul style="list-style-type: none"> <li>-Tumbamba ayllu</li> <li>-Tierras del inca</li> <li>-Reciprocidad y servicio</li> </ul> </li> <li>• Sistema ritual <ul style="list-style-type: none"> <li>-Estructura funeraria</li> <li>-Inca difunto</li> <li>-Ciclo ritual</li> </ul> </li> <li>• Orden sagrado <ul style="list-style-type: none"> <li>-Muerte inca</li> <li>-Tiempo y espacio</li> </ul> </li> </ul>	