

La concepción de *hombre* entre los incas

FRANCISCO HERNÁNDEZ ASTETE

RESUMEN

La idea de que los pobladores andinos anteriores a la presencia española creyeron que estaban compuestos por un cuerpo y un alma, y que esta última era la que los diferenciaba de los demás seres, se asume casi sin mayores cuestionamientos desde el siglo XVI, pues, de hecho, para los primeros informantes sobre el mundo andino —quienes habían nacido en la Europa cristiana de finales del siglo XV—, todos los hombres estaban compuestos por un cuerpo y un alma. Por esto, al «reconocer» que los hombres andinos tenían alma racional y, por lo tanto, no pertenecían a las razas monstruosas existentes en el imaginario colectivo de la época, iniciaron una campaña de evangelización destinada a salvar las almas de los habitantes de América. Es así como se

inició un largo proceso de «introducción» del alma por parte de los evangelizadores españoles, pues era imprescindible que los indígenas poseyeran almas racionales, de manera que pudieran participar del proyecto salvífico del cristianismo. En este artículo se cuestiona esta idea y se sientan las bases para estudiar la concepción andina de *hombre*.

PALABRAS CLAVE: alma, cuerpo, Andes, incas.

ABSTRACT

The notion that pre-conquest Andean people believed that they were composed of a body and a soul – and that the soul was what distinguished them from other beings – has been widely accepted since the sixteenth century. This article disputes this idea and establishes the basis for a more accurate understanding of the Andean conception of humanity. The misunderstanding of Andean conceptions began with the first western informants on the Andean world. These Christians, born in Europe at the end of the fifteenth century, themselves believed that all humans were composed of body and soul. Having concluded that Andean people had rational souls and hence did not belong to the monstrous races of the western imagination, Spanish evangelists initiated a campaign of evangelization designed to save American souls. Their preparation of Andean people for Christian salvation included a long process of “introducing” aboriginal souls.

KEY WORDS: soul, body, Andes, incas.

EN LA ACTUALIDAD, EXISTEN POCOS TRABAJOS destinados a estudiar el tema de la concepción de hombre entre las poblaciones amerindias, aunque casi todos los estudios etnográficos incluyen algunas referencias al asunto. Tal vez el caso más representativo sobre el tema en una población contemporánea sea el trabajo de Pedro Pitarch (1996), una etnografía de las almas de los pobladores de Cancuc —un pueblo de lengua tzeltal de los altos de Chiapas, en México—. Los cancuqueros se conciben compuestos por un cuerpo y por una diversidad de almas alojadas todas en el corazón del individuo: una pequeña ave; el *chulel*, una entidad que podría considerarse semejante al espíritu; y un número variable de *lab* constituidos por seres de condición muy diversa.

El ave de nuestro corazón, el primer tipo de alma de los pobladores de Cancuc, recibe el nombre de *mutil ko'tantik*, y tiene la forma de un pequeño gallo para los hombres y de una gallina para las mujeres. Esta es necesaria para la vida de todas las personas y no puede abandonar el corazón, porque causaría la muerte del individuo, dado que su ausencia afecta de inmediato al cuerpo. Por eso, hay que tener cuidado con ella, puesto que resulta un ave comestible muy codiciada por seres demoníacos. Por su parte, el *chulel*, la segunda entidad que integra el grupo de almas de estos personajes, también se encuentra alojado en el corazón y es necesario para poder vivir, aunque este sí puede salir del individuo sin causarle la muerte y se puede vivir sin él por unos días, incluso años. Es el *chulel* el que sale del cuerpo durante los sueños y el que puede ser capturado por diversos personajes; cuando ocurre esto, se originan enfermedades, lo cual obliga a buscar la presencia del curandero para la recupe-

ración y curación del individuo. Asimismo, en el *chulel* están el origen del pensamiento, del lenguaje y la memoria. Además de ello, existe un doble de este «alma» que habita en el Ch'iibal, la montaña sagrada de Cancuc donde residen las almas de todos los habitantes del pueblo.

Según la investigación de Pitarch, en el corazón de los cancuqueros vive también un número variable de *lab*. Cabe anotar que hay individuos que poseen solo uno y otros que tienen hasta 13 de estas entidades. Estos *lab* se encuentran siempre en dos lugares simultáneamente: en el corazón y diseminados por toda la región de Chiapas. Los *lab* son de muy diversa índole. Hay desde animales y fenómenos atmosféricos hasta un tipo de *lab* que resulta ser portador de enfermedades para otros individuos y que puede presentar curiosas apariencias: obispos, curas, jesuitas, escribanos y profesores. Así, la composición de los tzeltales de Chiapas no se limita a la existencia de un cuerpo y un alma, sino que resulta de la presencia de varios tipos de entidades distintas que integran una suerte de «yo» diseminado y que tienen, además de formas diferentes, distintas experiencias, recuerdos y ubicaciones en el espacio.

Por su parte, en los Andes contemporáneos, Mario Polia (1996) encontró que la gente estaba compuesta por un cuerpo y un alma y, además, por una «sombra», la que, tras la muerte, conserva intactas las características fisonómicas y las cualidades de la persona, como bondad o maldad. Así, mientras el alma va al cielo o al infierno tras la muerte, la sombra queda en los luga-

res en que vivió y fue sepultada la persona.¹ Al mismo tiempo, en poblaciones aimaras contemporáneas, se han registrado tres tipos de sombra (Álvarez 1998: 146; Albó 2002): *ajayu*, *animu* y *coraje*. Estas pueden abandonar el cuerpo del individuo en vida —como el *chulel* de los cancuqueros— y solo abandonan definitivamente el cuerpo ocho días después de la muerte. Por eso, los muertos aimaras, transformados en almas, emprenden su camino hacia el poniente, mientras que los pobladores del norte de Potosí afirman que sus muertos viajan hacia Tacna. Paralelamente, a la luz de fuentes coloniales, Gerald Taylor identifica tres aspectos del «alma»: el *kámac*, una suerte de fuerza vital que animaba a personas y a toda clases de seres² (2000: 29); el *sonqo*, o núcleo material del cuerpo que recibe la fuerza; y el *çamay*, el soplo o aliento, la emanación de esa fuerza, a veces visible, que sale del cuerpo por la boca, pero también el soplo recibido o el espíritu que anima (Taylor 2000: 33).

Estas referencias a las concepciones de «hombre» —que, por ahora, han estado aisladas—, que son distintas de la de estar conformados únicamente por un cuerpo y un alma, permiten preguntarse por estos temas. El objetivo de esta investigación —absolutamente preliminar por el momento— es reconstruir

-
1. Para una mayor precisión sobre el tema del alma andina y otras ideas relacionadas, como las nociones de /nuna/, /runa/ y /supay/, véase Taylor (1980) y Estenssoro (2003: 103 y ss.).
 2. Es importante resaltar que Taylor también menciona que una persona u objeto puede ser animado por múltiples fuentes animadoras y en diversos grados. Por eso, es posible que un hombre participe como miembro del *camay* colectivo del grupo que emana de un antepasado ilustre y puede también gozar de los beneficios de un *cámac* personal (2000: 29).

la historia de la incorporación de estas nociones en los Andes, así como entender las distintas concepciones de la naturaleza humana que existían antes de la llegada de los españoles.

En ese sentido, se sabe que las discusiones sobre la naturaleza de los hombres amerindios al interior de las más altas esferas de la jerarquía política y religiosa peninsular terminaron por transformar la noción de hombre en los Andes. Así, ya desde 1492, empezaron las diferencias entre los españoles sobre qué clase de seres eran los aborígenes de América y qué aptitudes tenían para convertirse a la religión cristiana y adquirir la civilización europea. Colón era un convencido de la humanidad de los indígenas, por lo que llena la bitácora de su primer viaje con comentarios sobre los nobles salvajes, aparentemente dispuestos a aceptar el cristianismo (Hanke 1985: 23). En 1511, en un famoso sermón en La Española, el dominico Antonio de Montesinos «apremiaba» en forma dramática la cristianización de los indios, afirmando con preguntas retóricas la naturaleza humana de los indígenas porque tenían «ánimas racionales», es decir, inteligencias capaces de razonar (Hanke 1985: 24).

Como señalaba Lewis Hanke, aun cuando el 20 de junio de 1500 los Reyes Católicos aprobaron formalmente la libertad indígena, en 1501 —dentro de la instrucción que recibiera de la Corona el conquistador Ovando— manifestaron su deseo de que «[...] los indios sean convertidos a nuestra sagrada fe católica y sus almas sean salvadas [...]» (1985: 30). De hecho, las Leyes de Burgos de 1512 afirman jurídicamente el carácter humano y no bestial de los indígenas americanos (Arron 1992) y para 1550 tanto Bartolomé de Las Casas como Ginés

de Sepúlveda argumentaban sobre los justos títulos afirmando categóricamente la naturaleza humana de los indios. De hecho, el debate sobre la condición humana —asociada a la posesión de un alma racional que los diferenciara de las razas monstruosas, como aquellas de las que habla Plinio— había sido ya planteado por San Agustín. Este último, cabe recordar, había reflexionado sobre la existencia de los seres míticos a partir de la lectura de autores latinos, y se había preguntado si estas criaturas humanoides procedían de Adán y Eva, y si pese a su aspecto extraño, compartían la condición de *animal rationale atque mortale* (San Agustín, citado por García-Gual 1992: 29).

La idea de que los pobladores andinos anteriores a la presencia española creyeron que estaban compuestos por un cuerpo y un alma, y que esta última era la que los diferenciaba de los demás seres, se asume casi sin mayores cuestionamientos desde el siglo xvi, pues de hecho, para los primeros informantes sobre el mundo andino —quienes habían nacido en la Europa cristiana de finales del siglo xv—, todos los hombres estaban compuestos por un cuerpo y un alma debido a que la tradición cristiana consideraba la posesión del alma racional aristotélica.³ Por eso, al «reconocer» que los hombres andinos tenían alma racional y, por lo tanto, no pertenecían a las razas monstruosas existentes en el imaginario colectivo de la época, iniciaron una campaña de evangelización destinada a salvar las almas de los habitantes de América. Es así como se inició un largo proceso de «introduc-

3. Habría que recalcar que esta figura fue posteriormente cristianizada por Santo Tomás y establecida como la condición fundamental de la humanidad.

ción» del alma por parte de los evangelizadores españoles, pues era imprescindible que los indígenas poseyeran almas racionales, de manera que pudieran participar del proyecto salvífico del cristianismo. Por eso, los textos de la época afirman que los amerindios tenían conciencia de estar formados por un cuerpo y un alma. Sin embargo, esos mismos textos sugieren también la necesidad de enseñar a los habitantes de América las características de la naturaleza humana y, por tanto, muestran ciertas incongruencias sobre este asunto.

Como se ha mencionado, al llegar a los Andes, los españoles no se cuestionaron la humanidad de los hombres andinos y procedieron sin demora a evangelizar. En este proceso, si bien el tema del alma es asumido casi sin problemas por los cronistas, en el caso de los evangelizadores se advierte que no creyeron en la existencia de esta idea entre los pobladores andinos y rápidamente desarrollaron estrategias para llevar a cabo un proceso evangelizador que empezara por cambiar en los indígenas su propia concepción de «hombre». De hecho, la evangelización es uno de los principales mecanismos por el que los españoles lograron instalar su propia conciencia al interior de las mentes andinas.⁴ La instalación de la conciencia española y cristiana en los Andes fue un proceso exitoso. Un ejemplo de ello es que, como resultado final, los pobladores andinos contemporáneos se reconocieran poseedores de un alma y así, aunque hayan de-

4. Sobre la noción de alma entre poblaciones amerindias contemporáneas, véase Pitarch (1996) y Polia (1996). También cabe anotar que, recientemente, Juan Carlos Estenssoro asume que los andinos no compartían la noción europea de inmortalidad del alma (2003: 121).

sarrollado una doble conciencia que ha hecho que en medios académicos se hable de un sincretismo religioso, el alma de la que hablaban Aristóteles y Santo Tomás es hoy una realidad en los Andes.

Como se ha dicho, los cronistas que se ocuparon del tema en los Andes, por ignorancia o por decisión señalaron insistentemente la creencia indígena en el alma, pese a que, visiblemente, notaran ciertas incongruencias con la cosmovisión cristiana. Ese es el caso de Polo de Ondegardo, quien afirma que los antiguos peruanos, aunque creían en la inmortalidad del alma, no conocían las nociones cristianas de gloria y castigo eternos después de la muerte:⁵

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

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

5. Sobre las creencias andinas en la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno, véase también Molina (1988: 111-112).

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

En este texto, evidentemente, Cieza presenta una posición contradictoria sobre las creencias indígenas acerca de la inmortalidad del alma, pues, aunque aparenta no dudar de esta, resulta evidente que no está tan convencido del asunto y ofrece ciertas pautas acerca de la probable concepción andina sobre el tema. Así, no solo identifica el alma con el corazón —por lo demás, creencia difundida fuertemente en la actualidad entre algunas poblaciones amerindias—, sino que imagina el «cielo» andino como un lugar distinto del cristiano, lleno de vicios y recreaciones —características asumidas también por determinadas

poblaciones amerindias contemporáneas—.⁶ Resulta importante la asociación que hace Cieza entre alma y corazón (*sonqo*), confirmada además por los diccionarios coloniales que la identifican también con *kamac*, principio relacionado con una suerte de energía vital asociada con las huacas, pero también con los ancestros y con el inca, en tanto ser sagrado (Polia 1996: 170; Ziolkowski 1997: 27-28).

Visiblemente, el asunto del alma entre la población andina se encuentra relacionado con las actividades de los evangelizadores, redactores también de los diccionarios coloniales de lenguas indígenas. Por eso, la *Instrucción* de Gerónimo de Loayza (1545-1549), pensando tanto en la necesidad de la incorporación de la noción de alma entre los habitantes de los Andes como en la incorporación de las nociones de redención de los pecados y vida eterna, reclamaba la importancia de hacer entender a los hombres andinos el hecho de que «[...] aunque los cuerpos mueren, las ánimas son inmovibles y los que son bautizados aunque haciendo lo que Dios manda, cuando mueren van a la gloria» (Gerónimo de Loayza, citado por Estenssoro 2003: 565-566), información que es mantenida por la *Instrucción* del Primer Concilio Limense hacia 1551 que insistía en que se les

6. Aunque, lamentablemente, se carece de trabajos de esta naturaleza para los Andes, tanto entre los mayas de lengua tzeltal de Cancún —estudiados por Pedro Pitarch— como entre los wayuu —estudiados por Michell Perrin— el corazón está identificado con el alma, y el «cielo» indígena —el Ch'iibal para los tzeltales y Jepirá para los wayuus— es un lugar de goce permanente, lleno de sexo y alcohol (Perrin 1992; Pitarch 1996).

[...] diga la diferencia que hay entre nosotros los hombres todos y los demás animales brutos, que cuando ellos mueren, ánima y cuerpo juntamente muere, y todo se torna tierra; pero nosotros los hombres no somos así, porque cuando morimos solamente muere nuestro cuerpo, nuestra anima nunca muere, sino para siempre vive [...] (citado por Estenssoro 2003: 564-565).

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

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

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

[...] aunque entre ellos tenían conocimiento de una cosa así como «ánima» y la nombraban cada uno según su lengua, no sabían della como de cosa espiritual y esencial, porque de espíritu no tenían conciencia ni vocablo con que significar lo que a nosotros significa «ánima»; de donde vino

que algunos, o los más, tenían que el hombre se acababa todo cuando moría; y otros dicen que lo que llaman *mullo* en lengua aimará —que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando más espavorido [=despavorido] de un temor se queda casi sin sentido, como muerto o atónito— dicen que aquello les falta, o se les muere, de aquel temor. Y así dicen «mullo apa» que quiere decir «el mullo me falta» De este mullo no tienen cierta ciencia, ni saben en qué parte está ni qué parte del hombre es. Oyendo predicar del alma, han considerado que lo que ellos llaman mullo es alma, por razón [de] que les decimos que cuando el alma sale del cuerpo, entonces muere el hombre. Como con aquel pavor o temor que conciben de alguna cosa súpita [súbita] les faltan o se les amortiguan los espíritus vitales, imaginan ser el alma lo que llaman mullo. Dicen algunos que lo que llaman mullo —y en otra lengua llaman *yque*, que no moría ni se perdía ni se acababa [...] y del alma y de su inmortalidad, ni de la resurrección de los muertos, no tenían conciencia ni saber alguno por faltarles todo esto (Álvarez 1998: 145-146).

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

Pues el hombre decís que va allá debajo de la tierra a vivir, y que va a ver a vuestros padres y a estar con ellos, ¿qué parte del hombre es la que va, cómo lo entendéis? Porque el

cuerpo siempre lo ven en la sepultura, «yque» decís —que no sabéis si va, o qué se hace—: ¿qué parte del hombre va adonde están sus padres? (Álvarez 1998: 146).

Como parte de este proceso de «introducción» del alma en los Andes, los evangelizadores iniciaron el proceso de incorporación de esta idea, tanto en la conciencia de los evangelizados como en las propias lenguas indígenas. Por ello, escogieron con cuidado las palabras que debían resemantizar para incorporar las nuevas creencias. En los últimos tiempos, aun cuando es urgente una profunda investigación sobre el tema, existen algunos trabajos que, desde la Lingüística andina, intentan reconstruir este proceso. Sin lugar a dudas, es Taylor (2000) el primero en preocuparse por el tema con su trabajo sobre el *supay*, término que luego de la evangelización quedó identificado con el diablo, aunque hoy se sabe que en tiempos anteriores a la invasión española, aludía, precisamente, a la noción de ancestro y a la sombra de la persona, como lo muestran claramente Bartolomé Álvarez y Pedro Cieza de León.⁷ Esta sombra de los ancestros, identificada con *supay*, habría sido inicialmente traducida como ‘ángel bueno y malo’, pero rápidamente perdió su condición de ángel bueno para quedar convertida en el diablo cristiano. Es, precisamente, el clérigo Bartolomé Álvarez quien cuestionaba la identificación del *supay* con el demonio, pues reconocía que, al hacerlo, se

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

estaba solo afirmando que el demonio era el muerto (1998: 156). Habría que precisar, sin embargo, que no todos los muertos eran *supay*, sino solo aquellos que se convertían en ancestros.

De hecho, pese al gran aporte de Taylor sobre la noción de *supay* y a otros estudios que tratan sobre el problema del alma,⁸ es urgente una profunda investigación sobre el tema, pues, si se acepta que el alma es una noción cristiana inoculada en América, quedaría por resolver qué tipos de conceptos, de alguna forma relacionados con el asunto, manejaron los pobladores andinos antes de la Conquista. En este sentido, habría que tomar como ejemplo el caso de los significados quechuas contemporáneos de /nuna/ —‘alma’ o ‘espíritu’—, en oposición a /runa/ —‘gente’—, los cuales podrían ser, en opinión de Rodolfo Cerrón-Palomino, producto de la fuerte influencia histórica del aimara en el quechua. Esto último es lo que hizo variar /n/ por /r/, situación que, por cierto, es bastante frecuente en las lenguas aimaras. De esta manera, ambas palabras podrían haber estado identificadas con un mismo concepto, probablemente el de hombre.⁹

En definitiva, el tema de la noción de «hombre» andina prehispánica está indisolublemente ligado al culto de los ancestros momificados, pues son ellos los *supay* que los evangelizadores identificaron primero con la noción de ángel —bueno o malo— y después únicamente con el diablo. Así, pues, desde la época

8. Véase Taylor (2000), Estenssoro (2003) y Albó (2002).

9. Comunicación personal con Rodolfo Cerrón-Palomino.

prehispanica, para los indígenas, la vida de los muertos en el más allá sigue ligada a sus cuerpos y a la satisfacción de las necesidades materiales de estos (Estenssoro 2003: 121). Por eso, Agustín de Zárate cuenta que los indios suplican a los españoles que no destruyan ni esparzan los huesos de los difuntos cuando saquean sus tumbas (Zárate citado por Estenssoro 2003: 121).¹⁰ Ello evidencia el especial cuidado que tenían los hombres andinos con el cuerpo de los muertos, sobre todo con los de aquellos que quedaban convertidos en ancestros.

Ante las evidencias de la ausencia de la idea de alma entre las poblaciones andinas, es lícito hacer la siguiente pregunta: ¿qué es lo que define la concepción de hombre para los habitantes andinos prehispanicos? Aquí, conviene recordar la gran curiosidad andina sobre el comportamiento de los españoles cuando estos arribaron a los Andes. Esta se materializa cuando Atahualpa —preocupado por las costumbres y, probablemente, también por la sacralidad o humanidad de los recién llegados— pregunta si comían y qué comían, y si lo que comían era crudo o cocido, y si comían carne humana, o si se vestían (Betanzos 1987: 255). A las preguntas del inca, Cinquinchara ofrece respuestas que insisten en la humanidad de los españoles:

[...] son hombres como nosotros porque comen y beben y se visten y remiendan sus vestidos y conversan con mujeres y no hacen milagros ninguno ni hacen sierras ni las allanan

10. Cabe anotar que esta cita también se puede encontrar en Zárate (1995: 54).

ni hacen gentes ni producen ríos ni fuentes en la parte donde hay necesidad de agua [...] (Betanzos 1987: 264).

Así, en oposición a las características asociadas con las divinidades —como la producción de alimentos, la modificación geográfica o la provisión de agua¹¹—, para los incas, la humanidad de los españoles está asociada al cuerpo y sus necesidades. De esa manera, podríamos pensar que lo que define al hombre en el pensamiento de los pobladores andinos, tanto en oposición a los dioses como a los animales, es su corporalidad, y es esta razón la que hace importante cuidar el cuerpo de los muertos y evitar su destrucción. En este sentido, no sería exactamente la posesión del cuerpo la que identificaría la condición humana, sino el tipo de cuerpo que posee y sus características, pues, definitivamente, los dioses eran también identificados como poseedores de un cuerpo, aunque diferente del humano.

Evidentemente, la realidad colonial transformó la concepción que se tenía de «hombre» en los Andes, e incorporó en sus creencias la idea de estar conformados por un cuerpo y un alma. Sin embargo, las concepciones que se desarrollaron a partir de la evangelización hicieron que se incorporaran las nuevas creencias, y que estas se acomodaran en las mentes andinas conjuntamente con algunas de las nociones manejadas antes de la llegada de los españoles.

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

En ese sentido, en búsqueda de una historia de la noción de «hombre» en los Andes, es necesario indagar en las características de esta en la época anterior a la dominación colonial. Por esta razón, a manera de ejemplo, busquemos en las fuentes disponibles aquellas ideas que nos permitan explicar esta realidad en la época prehispánica.

En el caso de los incas, la importancia que tiene el cuerpo muerto para sus descendientes se encuentra bastante documentada tanto en las crónicas como en la documentación colonial. Así, se sabe, por ejemplo, que Atahualpa, de ninguna manera convertido por fe al cristianismo, acepta el bautismo únicamente para evitar la destrucción de su cuerpo. Ello nos lo recuerda Pedro Sancho, secretario de Pizarro, al mismo tiempo que recoge la alegría de los seguidores del inca al enterarse de que se había cambiado la sentencia (1962: 18). Sin embargo, se sabe que después no se cumplió con el trato y que el cuerpo se quemó parcialmente, como informa el propio Sancho (1962: 19). Completa Betanzos al confirmar que el cuerpo quemado de Atahualpa es retirado por Cusi Yupanqui y enviado en andas a Quito, donde se encontraba Rumiñagui. Asimismo, en opinión de Betanzos, Rumiñagui estuvo preocupado por el traslado del cuerpo de Atahualpa a cargo de Cusi Yupanqui, pues pensaba que este se quedaría con los restos para, una vez en posesión de estos, intentar matarlo y quitarle el poder que tenía en Quito.

Por estas razones, parecería entonces que no solo resulta importante mantener el cuerpo muerto del gobernante, sino que su posesión otorgaría poder (Betanzos 1987: 285-286), por lo que

resultaba ser sumamente apreciado y, por lo tanto, cuidado. Un tratamiento similar debió también de recibir el bulto del gobernante, pues, de la misma manera que el cuerpo, otorgaba poder a quien lo cuidaba. Solo de esa manera se entiende por qué, una vez muerto Atahualpa, cuando tres españoles entraron al Cusco por orden de Pizarro, Quisquis mandó a Chima a esconder el bulto de Atahualpa para evitar que fuera capturado. El bulto del inca resultaba importante para emprender la guerra contra los conquistadores, situación que se observa también cuando Manco Inca, luego de rebelarse, se llevó a Vilcabamba los bultos de varios de los incas anteriores (Betanzos 1987: 281).

La importancia del cuerpo de los muertos, y la necesidad de su posesión por parte de sus deudos, se evidencia también en las múltiples referencias que aparecen en las crónicas a la necesidad de destruir los cuerpos de los enemigos muertos¹² y, al mismo tiempo, recoger y llevar a casa los propios y los de los aliados, de manera que se conserve, para la posteridad, la humanidad de los parientes muertos. Esta situación se observa luego de que Gonzalo Pizarro quemara el cuerpo momificado de Huiracocha y se apoderara del rico ajuar funerario que lo acompañaba. En efecto, las cenizas son rescatadas por los indígenas y fueron encontradas posteriormente por Polo de Ondegardo junto con su *huauqui* (Sarmiento 1988: 84). Paralelamente, como dice Zuidema al analizar la información de Polo de Ondegardo, los incas

12. Sobre la destrucción de los cuerpos de los enemigos muertos, véase, por ejemplo, Betanzos (1987: 45). Sobre la costumbre de regresar con los muertos cusqueños y con los aliados, véase Betanzos (1987: 101) y Cieza de León (1986: 195).

se consideraban victoriosos únicamente después de poseer el cuerpo y la casa del enemigo vencido, como se observa también en el relato que ofrece Betanzos sobre la victoria de Pachacútec frente al señor de Hatun Colla (1989: 93). En este contexto, luego de matarlo: «[...] la cabeza del cual mandó el Ynga que fuese aderezada de manera que no se dañase [...]» (Betanzos 1987: 101).

La necesidad de conservar el cuerpo del pariente muerto estuvo también muy presente en la época colonial. Por ello, una parte importante de los procesos de lucha contra la idolatría están relacionados con la organización de desentierros masivos por parte de los indígenas a fin de llevar los restos de sus difuntos a sus cuevas o *machayes*.¹³ Esta práctica también fue denunciada por Polo de Ondegardo en el Cusco hacia la década de 1570. El cronista afirma que «no cesa entre los Indios el tener gran veneracion a los cuerpos de sus antepassados, y procuraes comida y beuida, y vestidos, y hazerles diuersos sacrificios» (Polo de Ondegardo 1916, tomo III: 9-10) y que era:

[...] cosa comun entre Indios desenterrar secretamente los defvntos de las Iglesias, o cimiterios, para enterrarlos en las

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

Huacas, o cerros, o pampas, o en sepulturas antiguas, o en su casa, en la del mismo defvnto, para dalles de comer y beuer en sus tiempos. Y entonces beuen ellos, y baylan y cantan juntando sus deudos y allegados para esto (Polo de Ondegardo 1916, tomo III: 194).

Un tema importante, que lamentablemente no podemos resolver en el estado actual de las investigaciones, es a dónde creían que iban los muertos y qué idea tuvieron de la vida posterior. Sin embargo, si se acepta la importancia del cuerpo en la definición andina de «hombre», bien podría pensarse también en que estos continuaban su existencia entre los vivos —en el caso de los incas, en el Coricancha— y era seguramente por ello que se tenía tanto cuidado con el mantenimiento de sus cuerpos luego de la muerte de los soberanos.¹⁴

REFERENCIAS

ALBÓ, Xavier

2002 «Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales». En: Jean-Jacques Decoster (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 395-438.

14. Sobre este tema, vale la pena recordar que los habitantes contemporáneos de los Andes creen que la «sombra» del muerto continúa viviendo tanto en los lugares donde el difunto solía estar como en su propia tumba (Polía 1996: 162).

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998 [1588] *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles, Fermín del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo.

ARRON, Juan José

1992 «Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio». En: Miguel León-Portilla et al. (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Vol 1. *Imágenes interétnicas*. y otros editores. Madrid: Siglo XXI editores, pp. 57-85.

BETANZOS, Juan Diez de

1987 [1551?] *Suma y narración de los incas*. Versión y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

1986 *Crónica del Perú. Segunda parte*. Edición, prólogo y notas de [1550-54] Francesca Cantù. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Academia Nacional de la Historia, Colección Clásicos Peruanos.

DUVIOLS, Pierre

2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

ESTENSSORO, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

GARCÍA-GUAL, Carlos

1992 «Visión de los otros en la Antigüedad clásica». En: Miguel León Portilla et al. (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Vol I. *Imágenes interétnicas*. Madrid: Siglo XXI editores, pp. 7-34.

HANKE, Lewis

1985 *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México: Fondo de Cultura Económica.

MOLINA, Cristóbal de

1988 [¿1575?] «Relación de las fábulas y ritos de los Incas». En: *Fábulas y ritos de los incas*. Edición y estudio de Henríque Urbano. Madrid: *Crónicas de América* 48, Historia 16.

PEASE, Franklin

1979 «Una versión ecológica del mito de Inkarrí». En: R. Hartmann y U. Oberem (eds.). *Estudios americanistas. Homenaje a Hermann Trimborn*. Vol. II, St. Augustin.

PERRIN, Michel

1992 [1976] *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos Guajiros*. Caracas: Monte Ávila, Editores Latinoamericana.

PITARCH, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

POLIA MECONI, Mario

1996 *Despierta, remedio, cuenta: adivinos y médicos del Ande*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1916 [1571] «Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas». En: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Tomos III y IV. Lima: Imprenta y librería Sanmarti y Ca.

SANCHO, Pedro

1962 [1534] *Relación de la conquista del Perú*. Versión castellana con anotaciones de Joaquín García Icazbalceta. Madrid: José Porrúa Turunzas. Biblioteca Tenanitla.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1988 [1572] *Historia de los incas*. Biblioteca de Viajeros Hispánicos. Madrid: Miraguano Ediciones. Ediciones Polifemo.

SZEMINSKI, Jan

1992 «El mundo andino dominado por los muertos rebeldes». En: Miguel León Portilla et al. (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Vol 1. *Imágenes interétnicas*. Madrid: Siglo XXI editores, pp. 171-193.

TAYLOR, Gerald

2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyas*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

1980 «Supay». *Amerindia* n.º 5. París, pp. 47-63.

ZÁRATE, Agustín de

1995 [1577] *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz

1997 *La guerra de los wanqi: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, s. XV-XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

ZUIDEMA, R. Tom

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de Historia andina*. Lima: Fomciencias.