

Señora de todas las tierras: Mama Ocllo y el papel de la Coya en el Tahuantinsuyu

Ariadna Baulenas i Pubill

Resumen

Este artículo pretende ser una aproximación al papel que ejerció la Coya en la organización sociopolítica del Imperio incaico a través de un esbozo biográfico de Mama Ocllo, Coya del Tahuantinsuyu durante el gobierno de Tupac Yupanqui. La elección de este personaje no es aleatoria, sino que se justifica por la excepcionalidad con la que aparece citada en las crónicas. Mama Ocllo es la Coya más referenciada en las fuentes históricas y esto permite al investigador hacer un análisis de los episodios concretos en los que ella interviene. Si bien las atribuciones de las Coyas son definidas en las crónicas, estas se ven subjetivadas por la mentalidad castellana de sus autores, lo cual conlleva una reducción de su poder al ámbito familiar y hogareño. La vida de Mama Ocllo, sin embargo, cuestiona esta valoración, poniendo de manifiesto que participó en ámbitos que tradicionalmente han sido considerados como responsabilidad única del Sapa Inca.

Palabras clave: Mama Ocllo, Coya, Tahuantinsuyu, ejercicio del poder.

Abstract

This article intends to approach the role exercised by Coya in the socio-political organization of the Inca Empire through a biographical outline of Mama Ocllo, Coya during the government of Inca Tupac Yupanqui. The choice of this woman is not random, but is justified by the exceptional and reiterated mentions in the chronicles. Mama Ocllo

is the most referenced Coya in historical sources and this allows the researcher to analyze specific episodes in which she is involved. Although the powers of the Coya are defined in the chronicles, this information is conditioned by the Spanish mentality of the authors, which tend to limit her role in family and domestic area. The life of Mama Ocllo, however, calls into question these limitations, showing that she participated in affairs that have traditionally been considered the sole responsibility of Sapa Inca.

Key words: Mama Ocllo, Coya, Tahuantinsuyu, exercise of power.

El presente artículo es fruto de mi participación en el congreso de homenaje al Dr. Jan Szemiński, quien a pesar de no haber sido nunca mi profesor, ha sido uno de mis grandes maestros al que quiero agradecer públicamente todo su apoyo y, sobre todo, sus enseñanzas. El tema que expongo a continuación es el que centra mi investigación postdoctoral, y por encontrarse en su fase inicial no habría sido publicada de no ser que el mismo Jan Szemiński, quien es el responsable de que eligiera este tema de estudio. Fue él quien me hizo notar que aún no han sido estudiadas en profundidad las biografías de la Coyas incaicas, reivindicando la necesidad que existe de llenar este vacío historiográfico. El mejor homenaje que puedo rendirle es mostrarle que acepté el “reto”, porque esta es la mejor forma de definir la investigación sobre la mujer en el incanato.

La falta de datos es una de las principales dificultades de este estudio, a las que se añade el hecho de que cuando estos aparecen, han sido escritos a través de la pluma de unos autores procedentes de la Castilla cristiana y feudal en la que la mujer tenía un rol que difícilmente sobrepasaba los límites del hogar. Esto se traduce en las crónicas con una infravaloración de la Coya, a la cual se la cita solo cuando su presencia se puede justificar por adoptar actitudes propiamente femeninas en el universo cultural de los cronistas. Aun así, es a partir del sometimiento de estas referencias a un aparato crítico metodológico que podemos leer entre líneas e inferir ciertas atribuciones de las Coyas en el funcionamiento del sistema incaico. En esta ocasión trataré sobre la vida de Mama Ocllo, una Coya excepcional debido a que es citada en las crónicas mucho más frecuentemente que sus compañeras. La información acerca de aspectos tales como su boda, su influencia política o su funeral, permiten compararla con los datos relativos a los Sapa Inca y establecer diferencias y/o recurrencias en su participación en la vida pública del incanato.

La unión con Tupac Yupanqui

Las primeras informaciones que tratan acerca de la figura de Mama Ocllo, se refieren a su unión con Tupac Yupanqui. Según Sarmiento, después de la fiesta de “coronación” de este inca “su padre [...] le dio por mujer una su hermana nombrada Mama Ocllo” (Sarmiento 2007 [1572]: 118). Esta información coincide con la de otros cronistas que consideran que durante la ceremonia de imposición de la borla real se efectuaba también la boda del futuro gobernante. Así aparece en el capítulo X de la crónica de Cieza de León, titulado por el autor de la siguiente forma: “de cómo el señor, después de tomada la borla del reino, se casava con su hermana la Coya” (Cieza de León 1995 [1553]: 25). Esta información nos permite comentar varios aspectos.

En primer lugar, resulta llamativo el hecho de que el mismo Cieza de León justifica la boda con una hermana carnal argumentando que era la única manera de asegurar el linaje real del heredero porque en el caso de que la Coya “no fuese casta, y usando con algún onbre, dél quedase preñada, era el hijo que naçiese della y no de muger estraña” (Cieza de León 1995 [1553]: 25). Esto implica que de la misma manera que el Sapa Inca tenía numerosas concubinas, como bien es sabido por la trayectoria histórica tahuantinsuyana, la Coya “podía hazer lo mismo y conçibir con adulterio” (Cieza de León 1995 [1553]: 25). Esta es una circunstancia que no se constata a menudo en las crónicas, puesto que la evidente dificultad a la hora de reconocer la paternidad del hijo de una mujer hace imposible considerar “hijos bastardos” (en palabras de los cronistas) a los hijos de la Coya con otros hombres. En este caso, Cieza de León reconoce intrínsecamente que las mujeres también podían tener relaciones fuera del matrimonio, una idea que se encuentra en la base del sistema de herencia matrilineal propia del Tahuantinsuyu.

En el caso de Mama Ocllo, la mayoría de cronistas confirman que era hermana carnal de Tupac Yupanqui, es decir, hija de Pachacuti y Mama Anahuarque (Guaman Poma 2008 [1615]: 108; Garcilaso de la Vega 2005 [1609]: 507; Cieza de León 1995 [1553]: 160; Betanzos 1987 [1551]: 123; Cobo 1964 [1653]: 83). Sin embargo, Murúa aporta una información que pone en tela de juicio esta afirmación. Según el cronista, Mama Ocllo nació en Chíncha, siendo una mujer del grupo yunga, lo cual motivó que su hijo Huayna Cápac instituyera la lengua del Chinchaysuyo como lengua común del imperio (Murúa 2001 [1616]: 90, 125). La estrecha relación entre Mama Ocllo y esta provincia se hace evidente en la información de Betanzos que indica que la figura de Mama Ocllo (de la que trataremos más adelante) se encontraba en Tomebamba porque la Coya “era madre y tía” y porque “Huayna Capac había nacido en este lugar” (Betanzos 1987 [1515]: 103), pero de ello no podemos concluir el origen yunga de la Coya. De hecho, en el caso de poder confirmar esta información, se abriría una nueva problemática, puesto que implicaría que Mama Ocllo no solo no era la hermana carnal de Tupac Yupanqui, sino que, además, no era inca de origen.¹

Los yungas fueron sometidos precisamente por Tupac Yupanqui, a los cuales, en palabras de Cieza de León, el Sapa Inca “mostró mucho amor” (Cieza de León 1995 [1553]: 169). Garcilaso de la Vega, quien era descendiente de la familia de Tupac Yupanqui, narra que el grupo se resistió a la sujeción, hasta que al fin “vieron que el Inca tenía demasiada razón: que les había sufrido y esperado mucho tiempo y que pudiendo haberles hecho la guerra a fuego y sangre la había hecho con mucha mansedumbre” de manera que pidieron perdón al Inca y le prometieron lealtad (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]: 367). Las alianzas matrimoniales del Inca con los curacas regionales fueron una de las estrategias que permitieron al Tahuantinsuyu extenderse por el territorio de una manera rápida y poco bélica, por lo que resultaría plausible la hipótesis de que a través del matrimonio entre el Inca y una mujer yunga –Tupac Yupanqui y Mama Ocllo– se lograra sujetar toda esta área bajo el gobierno incaico.

Si aceptamos esta hipótesis debemos preguntarnos, entonces, el motivo por el cual la mayoría de cronistas indican que ambos eran hermanos carnales. Una posible explicación se encuentra en la posibilidad de que conocieron la regla del incesto real como

¹ Algo que ocurrió en diversas ocasiones en el Tahuantinsuyu. Por ejemplo, en el caso de Lloque Yupanqui que se verá más adelante.

prerrogativa en el gobierno incaico y de ello dedujeron la existencia de esta relación. Sin embargo, Mariusz Ziolkowski afirma que, antes del reinado de Huayna Capac, “esta regla era, o simplemente inexistente o fue interpretada más bien como un modelo ideal, basado en el mito dinástico, mientras que en la práctica se aplicaban criterios mucho más flexibles, adaptados a situaciones concretas y a los requerimientos del momento histórico” (Ziolkowski 1997: 178). ¿Fue el caso de la boda entre Mama Ocllo y Tupac Yupanqui una flexibilización de esta regla? ¿La relación de hermandad entre ambos fue una recreación elaborada *a posteriori* en el discurso legitimador incaico?

Waldemar Espinoza realizó ya en 1976 una jerarquía entre las categorías de las esposas de los incas encabezada por la esposa principal (o Coya) perteneciente a una *panaca* imperial, la cual era seguida por las esposas procedentes de los ayllus con el título de incas de privilegio y, en tercer lugar, las esposas que eran hijas o hermanas de los curacas regionales (Espinoza 1976: 252). Si Mama Ocllo era de origen yunga, se encontraría dentro del tercer grupo de esta categorización y habría conseguido conquistar el título de esposa principal o Coya del imperio. Esta posibilidad resulta sorprendente —a pesar de que se dieron casos de este tipo en la historia del Tahuantinsuyu— sobre todo si tenemos en cuenta que el imperio acababa de fundarse de la mano de Pachacuti, padre de Tupac Yupanqui. ¿Resulta plausible que la esposa principal del primer heredero del imperio recayese en manos de una mujer no inca, a pesar de que el discurso legitimador la convirtiese *a posteriori* en hermana del gobernante?

Lo cierto es que esta hipótesis resulta, en palabras de Antonio del Busto, “difícil de aceptar”² (Del Busto 1996: 103), puesto que en las crónicas no aparece ninguna alianza matrimonial entre Tupac Yupanqui y los yungas cuando explican la sujeción de este grupo. De hecho, el mismo Murúa cuando narra la conquista del norte indica que mientras que algunos se sometieron sin oponer resistencia, otros fueron rebeldes y hubo que sujetarlos a fuerza de armas (Murúa 2001 [1616]: 70). Todo ello, nos obliga a poner en cuestión la información del cronista, quien posiblemente malinterpretara la estrecha relación de la Coya con estos parajes en los que nació Huayna Capac, porque Mama Ocllo había acompañado a su marido en la campaña militar al norte. Es posible incluso, que realmente el Inca se casara con una mujer yunga, pero lo más probable es que esta hubiera tenido el cargo de esposa secundaria y que no se tratara de Mama Ocllo.³

Regresando a la cita de Cieza de León sobre el matrimonio del Inca con su hermana, quisiera ahora analizar el hecho de que, según el cronista, la boda se realizaba al recibir el Inca la borla de gobernante. Muchos cronistas respaldan esta idea, por ejemplo Betanzos, quien escribe: “y esta tal señora [Piviguarmi] rescibía el Ynga por mujer principal suya el día que tomaba la borla del estado e insignia real” (Betanzos 1987 [1551]: 75). Sin embargo, esto no ocurrió en el caso específico de Mama Ocllo, puesto que cuando Tupac Yupanqui fue elegido sucesor de Pachacuti, este ya había tenido un hijo con Mama Ocllo, lo cual

2 Lamentablemente, el autor no expone los motivos que lo conducen a tal conclusión.

3 De hecho tenemos referencias a ciertas esposas secundarias de Tupac Yupanqui. Bernabé Cobo escribe: “Entre las mujeres deste Inca había una de nación Guayro, de extremada hermosura, a la cual él amaba y favorecía más que a su legítima mujer, y tenía en ella un hijo igualmente amado que su madre; y no había fiesta a donde no llevase consigo a madre e hijo” (Cobo 1964 [1653]: 86).

demonstraría que la unión fue anterior. Este caso específico podría justificarse porque, según el mismo Betanzos, el sucesor tenía que ser Yamque Yupanqui, pero este renunció a favor de Tupac Yupanqui por considerarse demasiado viejo (y su hijo demasiado joven) en el momento de heredar el poder (Betanzos 1987 [1551]: 120). De hecho, Betanzos especifica que Mama Ocllo fue vestida “como si doncella fuera” durante la celebración, lo cual podría reafirmar la excepcionalidad del caso (Betanzos 1987 [1551]: 123).

Si analizamos el mismo proceso en el caso de Yamque Yupanqui, leemos que su padre Pachacuti le dio como esposa otra hermana (mayor que Mama Ocllo) en el momento de recibir la borla real (Betanzos 1987 [1551]: 119). Sin embargo, la borla real se recibía al ser nombrado Sapa Inca y esto ocurría cuando el antecesor había muerto, mientras que en este caso fue el padre quien le entregó a la mujer. Este caso no es único, puesto que el propio Cieza de León señala varios ejemplos. El cronista explica, por ejemplo, la boda entre Lloque Yupanqui y la hija de un capitán de Zañu en vida de su padre Sinchi Roca y, al respecto, escribe que “se hizieron las bodas con toda solemnidad, a su costumbre y modo, y [la mujer] fue llamada en el Cuzco Coya” (Cieza de León 1995 [1553]: 95). El hecho de que la esposa no fuera inca podría considerarse, nuevamente, como una excepción, pero si fue llamada Coya y las ceremonias fueron las acostumbradas, no resulta convincente considerarlo un caso particular. Aun así, encontramos otras referencias que no plantean dudas al respecto. Sinchi Roca, hijo de Manco Capac, recibió a su esposa antes de ocupar el cargo de Sapa Inca (Cieza de León 1995 [1553]: 22) e Inca Roca se casó con Micay Coca “la qual en vida de su padre avía reçibido por muger” (Cieza de León 1995 [1553]: 105). Estos ejemplos ilustran que el propio cronista se desmiente a sí mismo al informar que los incas se casaban en el momento de recibir la borla real.

Por otro lado, disponemos de fuentes que indican la existencia de ceremonias para el matrimonio de los incas que no tienen relación alguna con la toma del poder. En primer lugar, Garcilaso de la Vega explica que cada dos años se realizaba una ceremonia en la cual se juntaba a los “mozos y mozas casaderas” y el Inca los llamaba de uno en uno para unirlos con sus propias manos (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]: 216). El cronista precisa que el Sapa Inca realizaba esta ceremonia para los miembros de su linaje, mientras que al día siguiente los ministros diputados para ello se encargaban de unir al común de la población. Lo interesante es que a continuación explica cómo era la boda del futuro inca y lo único que destaca es que se casaba con su hermana. La ausencia de explicación acerca de la ceremonia para el caso de los gobernantes parece indicar que se incluía en esta primera parte de la celebración común en la que el propio Inca unía a los de su linaje. Asimismo, el cronista mestizo escribe acerca de la imposición de la borla al futuro gobernante sin referencias a su matrimonio.

Fray Martín de Murúa, a su vez, dedica un capítulo entero a la ceremonia con la que el Sapa Inca se casaba con su mujer y explica que el Inca salía de la Casa del Sol para ir a recoger a la esposa en casa de su madre. Posteriormente, y con una llamativa procesión, se dirigían los dos al palacio del Inca, donde durante cuatro días realizaban ayunos y abstinencias hasta que, pasado este plazo de tiempo, empezaba la fiesta que duraba un mes o dos (Murúa 2001 [1616]: 370-371). Nuevamente, el cronista no vincula esta celebración con su ascenso al poder.

Los datos apuntan, por tanto, a que la unión entre el Sapa Inca y la Coya se realizaba con anterioridad a la imposición de la borla real. Hernández Astete, uno de

los pocos investigadores que ha puesto énfasis en esta cuestión, considera que lo que se celebraba cuando el nuevo gobernante heredaba el poder era la formalización de esta unión (Hernández Astete 2013: 27). Esta es una hipótesis plausible, especialmente si tenemos en cuenta que conceptos como el del “matrimonio” y/o “boda” conllevan una carga religiosa cristiana que no forzosamente debía tener un paralelismo directo en la tradición andina. No obstante, considero que la clave para conocer en qué momento se producía la unión entre el Inca y la Coya, la aporta el ya citado Sarmiento de Gamboa al tratar sobre la unión entre Mama Ocllo y Tupac Yupanqui.

El cronista, que tampoco incluye la boda de los incas en los rituales de imposición de la borla real, escribe: “hecha la fiesta y ceremonias de ella horadaron las orejas a Tupac Yupanqui, que es la orden de caballería y nobleza entre ellos, y trajéronle por las estaciones de las casas del Sol, dándole armas y demás insignias de guerra. Y esto acabado, su padre Inca Yupanqui le dio por mujer una su hermana nombrada Mama Ocllo” (Sarmiento 2007 [1572]: 118). Sarmiento se refiere a la celebración del Huarachicuy,⁴ la ceremonia de entrada de los jóvenes de la élite al mundo adulto, en la que los aspirantes debían someterse a varias pruebas para ser nombrados “caballeros”, (en palabras de los cronistas). El horadado de las orejas implicaba que ya podían usar orejeras, emblema por excelencia de la élite incaica, y además recibían su panoplia de guerra. El cronista establece, por tanto, la relación entre la obtención de las insignias guerreras de parte de Tupac Yupanqui al finalizar el Huarachicuy y la unión con Mama Ocllo.

Garcilaso de la Vega dedica varios capítulos a esta ceremonia de entrada al mundo adulto y narra un hecho transcendental. El cronista mestizo incide en que el futuro Sapa Inca participaba en la fiesta (el “príncipe” en términos castellanos), realizaba todas las pruebas “incluso con más rigor” que sus compañeros y que, como a ellos, al final le ponían flores en la cabeza. No obstante, advierte de una única diferencia: “la borla que le ponían en la frente, que le tomaba de una sien a otra [...] de color amarillo” (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]: 386). El mismo cronista escribe sobre esta borla al citar las insignias de los incas e indica que existía la borla colorada que llevaba el Sapa Inca y la borla amarilla (de menor dimensión) que lucía en la frente del heredero del poder (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]: 58). Este hecho demostraría que un Sapa Inca recibía dos borlas, la primera después del Huarachicuy cuando era elegido sucesor y la segunda al tomar el poder. Si como indica Sarmiento, Tupac Yupanqui se unió a Mama Ocllo después del Huarachicuy, los cronistas que afirman que el Inca se casaba con la Coya cuando recibía la borla, se refieren a la de sucesor, no a la de gobernante.

De hecho, resulta lógico concluir que fue así, porque era la edad adecuada para formar una familia y porque explicaría que tuviera lugar en vida de los padres, como se ha observado en anteriores ejemplos. Por otro lado, las referencias que indicaban que los Incas recibían a la Coya de mano de sus padres concuerdan con la ceremonia presentada por Garcilaso de la Vega, puesto que el mestizo ya informaba que el propio Sapa Inca unía a los jóvenes de su propio linaje.

4 Sarmiento cita la fiesta del Capac Raymi, pero esto se debe a que entre esta celebración y el Huarachicuy se establecía una solución de continuidad, como si este último fuera parte del primero, a pesar de que es el orden inverso al citado por Sarmiento (aunque ambos en el mes de diciembre).

Descartada la posibilidad de que el Inca se casara con la Coya el día de su nombramiento como gobernante, debemos preguntarnos consecuentemente por qué los cronistas lo interpretaron así. En primer lugar, puede deberse a una confusión entre los diferentes tipos de borlas. Pero en caso de que así fuera, ¿cómo es posible que identificaran la existencia de una boda en una celebración en la que no existía? La respuesta la encontramos en el hecho mismo de que la mujer tenía un papel activo en la ceremonia. Para unos hombres procedentes de la Castilla medieval no era lógico que las mujeres (el equivalente a las reinas consortes europeas) participaran activamente en la ceremonia cuando quien recibía el poder era el Sapa Inca. Afortunadamente, es la confusión con la boda lo que nos permite disponer de testimonios sobre su actuación durante el acto de investidura (que si no, probablemente habría sido obviado) y lo que nos permite ahora reconstruir el ceremonial.

La imposición de la borla colorada al nuevo Inca es relatada, para el caso de Tupac Yupanqui, por Sarmiento (2007 [1572]: 172). El autor escribe que el nuevo Sapa Inca se reunió con los principales miembros de la élite incaica en el Coricancha, para salir posteriormente a la plaza y recibir los votos de obediencia de parte de los señores del Cuzco. Betanzos aporta la información relativa a Mama Ocllo, según la cual, Pachacuti le mandó “que se fuese a la casa y aposento donde estaban las demás sus hermanas doncella bien ansi como ella antes solía estar en compañía dellas y que ansi estuviese”. Posteriormente, mandó llamarla, ella apareció y la “habían vestido en la manera que para tal caso se requería [...] con ropas según su traje labradas de oro y lana bien fina” (Betanzos 1987 [1551]: 123). La referencia al aposento de las hermanas doncellas nos lleva a considerar que ella se recluía en el Acllahuasi. A pesar de que Betanzos no informa sobre el lugar al que se dirigía posteriormente y teniendo en cuenta que el Sapa Inca se encontraba en la plaza, es de suponer que ella se trasladaba allí también.

A partir de estas dos informaciones complementarias podemos reconstruir los hechos de forma paralela. El Inca se recluía en el Coricancha mientras Mama Ocllo se encerraba en el Acllahuasi, para posteriormente salir a la plaza a ser recibidos por los señores del Cuzco. El paralelismo entre la acción de uno y otro resulta evidente. Además, resulta transcendente que Sarmiento cite que el acatamiento a la nueva autoridad se realizara en la plaza y que Betanzos indique que éste se producía una vez la Coya estaba presente, porque de ello inferimos que rendían tributo a ambos, y no sólo al Sapa Inca. En conclusión, la ceremonia de imposición de la borla era una ceremonia en la que se celebraba el ascenso al poder del Sapa Inca y de la Coya. De hecho, a pesar de no tener constancia de que a la Coya le fuera impuesta ninguna insignia de poder, las ilustraciones de Guaman Poma de Ayala permiten asegurar que llevaba una especie de manto doblado cubriéndole la cabeza (llamado *ñañaca* por los especialistas en textiles), que era exclusivo para ella, y que no ha sido representado en ninguna otra mujer. Si solo lo llevaba la Coya es de suponer que era recibido en esta misma ceremonia, lo cual concuerda con la información de Betanzos acerca de que se la vestía como el caso requería.

Que la ceremonia de imposición de la borla fuera la toma de posesión de ambos protagonistas se enmarca perfectamente en la cosmovisión dual andina y repite el modelo de sus homólogos en el cielo Inti y Quilla, es decir, el sol y la luna. Además, se reafirma con la información de Betanzos que asegura que a la Coya “la respetaban ansi los señores de

la ciudad del Cuzco como los demás señores de toda la tierra como a su tal reina e señora principal de todos ellos” (Betanzos 1987 [1551]: 76), una consideración que Fernández Astete traduce acertadamente como “Señora de toda la élite y de todo el Tahuantinsuyu” (Fernández Astete 2005: 117). A menudo, este ha sido considerado un cargo simbólico o se ha explicado a partir de la división de roles de género en la sociedad andina, pero ¿nos permite afirmar que la Coya gobernó el incanato? ¿Tuvo atribuciones políticas complementarias a las de su marido o su papel quedó relegado a asuntos que le eran propios como mujer? Retomaré esta cuestión en la reflexión final del artículo, porque para responderla es necesario analizar primero la totalidad de la información que aparece en las crónicas sobre la vida de Mama Ocllo.

Influencia política

La mayoría de cronistas, al definir a Mama Ocllo, aparte de destacar su belleza, la describen como una mujer “de gran seso y gobierno” (Sarmiento 2007 [1572]: 118) o “de gran consejo y prudencia” (Murúa 2001 [1616]: 90), cualidad esta última que se tradujo en el hecho de que “avisó a su hijo de muchas cosas” (Cieza de León 1995 [1553]: 180). Resulta llamativa esta unanimidad a la hora de destacar su papel como consejera, puesto que no ocurre así a la hora de escribir acerca de otras Coyas. Esta capacidad también se observa en la orden dictada por Tupac Yupanqui cuando, al ver pronta su muerte, nombró dos capitanes “regentes” para que gobernarán el imperio hasta que su hijo y sucesor (Huayna Capac) fuera mayor y heredara el poder, pero incluyó entre sus obligaciones la de cuidar de Mama Ocllo. Esto implicaba que “la respetasen todos como a su señora y madre y que lo que ella les dijese y rogase [...] hiciesen” en beneficio del Cuzco (Betanzos 1987 [1551]: 160).

Estas citas permiten inferir una influencia de Mama Ocllo en el gobierno de su marido e incluso una cierta capacidad de mando después de la muerte de este. En general, las crónicas asemejan el papel de la Coya al de las reinas consortes en las monarquías europeas, cuyo protagonismo es nulo, de manera que resulta complicado definir las atribuciones que esta pudiera haber tenido. Sin embargo, para el caso específico de Mama Ocllo existen algunos episodios que nos permiten reflexionar sobre este punto.

El cronista Sarmiento de Gamboa explica que Tupac Yupanqui había encomendado a su hermano Tupac Capac que hiciera una visita general a los territorios del Tahuantinsuyu. Con este motivo Tupac Capac viajó por el incanato hasta que llegó al sitio donde se encontraban sus propios sirvientes, los cuales le habían sido donados por el Sapa Inca. A ellos –y a otros que no eran de su atribución– les convenció para que le ayudaran a levantarse contra su hermano y usurparle el poder, a cambio de grandes beneficios.

Cuando Tupa Yupanqui fue informado de este plan, mandó matar a Tupac Capac y se dirigió a la zona donde se estaba fraguando la intriga. Llegado a Yanayacu empezó a castigar cruelmente a la población matando a todos los partidarios de su hermano hasta que Mama Ocllo le rogó que cesara en su castigo, les perdonara la vida y los pusiera a su cargo como criados (Sarmiento 2007 [1572]: 133).

Este fragmento es importante, en primer lugar, porque a pesar de que se nos informa que fue Tupac Yupanqui quien viajó a la zona, interviene Mama Ocllo. Esto

puede explicarse por dos motivos. El primero, que la Coya permanecía en el Cuzco, pero estaba bien informada de todas y cada una de las acciones del Sapa Inca y, al mismo tiempo, tenía la posibilidad de interferir en cualquier momento. El segundo, que Mama Ocllo viajaba con él, algo que ya había ocurrido cuando Tupac Yupanqui hizo la guerra en el Chinchaysuyu, puesto que lo demuestra el hecho de que su primer hijo naciera en Tomebamba.⁵ De hecho, esta es la impresión que se extrae de la explicación de este suceso en la crónica de Murúa, puesto que en ella podemos leer que “[Tupac Yupanqui] llegó hasta Yanayaco, que es delante de Vilcas, en unos corrales grandes que allí están, llamados Yanayaco, y allí Mama Ocllo, su hermana y legítima mujer [...] le rogó cesase en el castigo” (Murúa 2001 [1616]: 88; énfasis nuestro). Esto resulta interesante en tanto que demuestra que en determinados episodios en los que se cita al Sapa Inca en singular, la Coya también estaba presente, lo cual evidencia la idea de que las crónicas omitían la información respecto a la esposa del Inca.

Sin embargo, el hecho más importante en esta historia es que la intervención de Mama Ocllo modificó las acciones de su marido. Resulta llamativo que las crónicas dejen constancia de tal hecho, pero esto se debe a que lo revisten del carácter maternal de la mujer propia de la mentalidad de la época. Murúa, por ejemplo, al relatar el episodio escribe que Mama Ocllo actuó “movida a piedad de tantas ánimas como estaban condenadas a muerte” (Murúa 2001 [1616]: 88) y, posteriormente, al definir a la Coya, la describe como “clementísima” (Murúa 2001 [1616]: 90). Pero la narración de los hechos no parece apuntar solo a la compasión, puesto que propone detener el castigo en tanto que aplicación de la pena de muerte, pero a cambio de convertirlos en servidores personales del Inca, puesto que Murúa precisa que “estos tales no entraban en el número de los indios del Sol ni en la visita general, sino fueron de su recámara” (Murúa 2001 [1616]: 88).⁶ De hecho, en el diccionario de Gonzalez Holguín encontramos la acepción “yanayoc” que significa “el que tiene seruido” y “yanayacuni” que se traduce como “hacerse sieruo” (Gonzalez Holguín 1989 [1608]: 363). Mama Ocllo aparece, por tanto, no como una clemente y piadosa señora, sino como una estratega que persigue el máximo beneficio en provecho del incanato y, en particular, de su gobierno. Aquí se observa el “gran seso y gobierno” con el que define Sarmiento a la esposa de Tupac Yupanqui (Sarmiento 2007 [1572]: 118).

Cieza de León, por otra parte, relata que fue a instancias de su madre que Huayna Cápac no viajó a Quito ni a Chile, hasta después de la muerte de Mama Ocllo. Desconocemos los motivos que llevaron a la Coya a hacer tal petición a su hijo, pero todo apunta a que no eran personales, puesto que el mismo cronista indica que “avisó a su hijo de muchas cosas quella vio hazer a Topa Ynga” (Cieza de León 1995 [1553]: 180). De esta información podemos deducir que su capacidad consejera prosiguió después de la muerte de Tupac Yupanqui, no solo durante el período de regencia de los gobernadores mientras su hijo era menor (como se ha visto anteriormente), sino también una vez este tomó el poder.

La aparición de la madre aconsejando al Sapa Inca, no es frecuente en las crónicas, sin embargo, Sarmiento presenta otro caso en el que la madre de Huáscar, una vez que

5 Así como también en la visita general que realizaron los incas a lo largo del territorio sometido, como se verá más adelante al comentar el episodio de la curaca de Guarco.

6 Ver nota 13.

este fue preso por las tropas de Atahualpa, no le aconsejó, sino que le reprochó el no haber tenido en cuenta sus consejos. Araua, supuestamente habría increpado a su hijo diciéndole: “¡Malaventurado de ti! ¡Tus crueldades y maldades te han traído a este estado! ¿Y no te decía que no fueses tan cruel y que no matases ni deshonrases los mensajeros de tu hermano Atahualpa?”. Y dicho esto “arremetió a él y le dio una puñada en el rostro” (Sarmiento 2007 [1572]: 160). Esta escena, parece indicar que el caso de Mama Ocllo no es excepcional y que las Coyas seguían teniendo un papel de asesoras en el gobierno de sus hijos. No obstante, demuestra también que, a pesar de ello, los Incas tenían autonomía a la hora de tomar sus decisiones y que, como Huáscar, podían prescindir de ellas. La diferencia recae en el hecho de que Mama Ocllo sí fue escuchada por su hijo, lo cual puede explicarse por el importante papel que ejerció cuando él era menor.⁷

Pero, sin lugar a dudas, el episodio más notable para observar la implicación de Mama Ocllo en el gobierno de Tupac Yupanqui lo escribe Bernabé Cobo y hace referencia a la subyugación de la curaca de Guarco (Cobo 1964 [1653]: 87-88). Según su relato, Tupac Yupanqui salió junto a la Coya a hacer la visita general por el reino,⁸ pero nombró a su hermano Apu Achache visitador de las provincias costeras, con lo cual este debía empadronar a todos sus habitantes. Con este fin, el hermano precedió a la pareja por el valle de Jauja hasta llegar a Guarco, donde la curaca, que era viuda, se negó a reconocer el señorío del Inca. Cuando Tupac Yupanqui y Mama Ocllo fueron informados de este desacato, la Coya pidió al Inca resolver el problema comprometiéndose a sujetar este curacazgo sin necesidad de armas. El Inca accedió a tal demanda y la Coya mandó al visitador a informar a la viuda que los incas respetarían su dominio sobre el territorio, pero a cambio le pedía que celebrara una fiesta solemne en el mar. Cuando toda la población se encontraba montada en sus barcas en medio del mar, los incas tomaron el sitio y la curaca, con toda su gente en la mar, debió rendirse. Los capitanes prendieron entonces a la curaca y la condujeron en presencia de la Coya, donde supuestamente le mostró su acatamiento.

Las otras crónicas difieren de este relato, pues explican que, en realidad, el señorío de Guarco se resistió ferozmente a la imposición incaica, con una guerra que según Cieza de León duró tres años, a pesar de que fueron interrumpidos, puesto que en los meses calurosos los incas regresaban al Cuzco y los guarcos se abastecían de alimento. Tanto es así que, Tupac Yupanqui mandó construir una ciudad fortaleza a la que llamó Cuzco por el nombre de la capital del imperio (Cieza de León 1995 [1553]: 174-175). María Rostworowski analizó esta guerra considerándola un ejemplo de resistencia local a la imposición incaica, resistencia lógica si se tiene en cuenta que, como apunta la investigadora, el de Guarco era un señorío belicoso, preparado para defender su fértil valle con tres baluartes y una gran muralla (Rostworowski 1992 [1988]: 107).⁹

Joseph de Acosta une las dos versiones asegurando que en el valle de Cañete había innumerables pescadores que resistieron al Inca, pero que fueron vencidos por una trepa

7 E incluso durante el gobierno de Tupac Yupanqui como se observa en todo este apartado.

8 Nuevamente encontramos una referencia según la cual la Coya viajaba con su marido, cosa que el resto de crónicas obvian.

9 De hecho, esta autora cita el señorío de Guarco (dedicándole un apartado en el capítulo sobre la expansión del Tahuantinsuyu) como un claro ejemplo de resistencia local a la imposición incaica.

que consistió en fingir la paz para que ellos celebraran una fiesta en el mar, momento que aprovecharon los incas para apoderarse del valle (Acosta 2006 [1590]: 133). Sin embargo, Acosta atribuye este ardid al Inca y lo complementa con una cruel venganza contra los pobladores del valle.¹⁰ Resulta difícil de imaginar que el padre Bernabé Cobo inventara la participación de la Coya en este relato, por lo que más bien pareciera que las otras fuentes eluden esta referencia consciente o inconscientemente.¹¹

En este episodio observamos, de nuevo, la capacidad estratégica de la Coya Mama Ocllo, que consigue poner fin a una guerra de tres años de duración a partir de un ardid que evita la prolongación de la actividad bélica. Su intervención en este caso es diferente del relatado en el caso de Yanayacu, puesto que aquí no existe la lectura piadosa de una mujer buscando el perdón de los castigados. Aquí lo que observamos es una mujer que desea ganar la guerra y lo consigue a través del engaño. Murúa escribió sobre Mama Ocllo que “lo que no pudiera terminar nadie en todo el reino con Tupa Yupanqui lo acabó y alcanzó ella” (Murúa 2001 [1616]: 90). El episodio que acabamos de relatar certifica esta información.

Por otro lado, comparto la interpretación que realiza Mariusz Ziolkowski, según la cual el hecho de que se llevara la curaca en presencia de la Coya implicaría que la sujeción fue a ella y no hacia su esposo, lo cual “nos llevaría a considerar la posibilidad de la existencia, en el Tawantinsuyu de sectores y/o grupos de ‘situación legal específica’, dependientes no del Inca sino de su ‘esposa principal’, la Quya” (Ziolkowski 1997: 207). Esta hipótesis abre las puertas a un campo no explorado que debe ser tomado en cuenta en las futuras investigaciones sobre el incanato, pues confirma un cierto grado de competencia y autonomía políticas de las reinas del Tahuantinsuyu que sin duda fue omitido en las crónicas que narran el funcionamiento gubernativo del imperio.¹²

Estos tres episodios permiten, por tanto, inferir una cierta influencia política de la Coya en el ejercicio del poder incaico. Silverblatt planteó la posibilidad de que esta actuara como regente en determinados momentos en los que el Inca se encontraba fuera del Cuzco e indicaba que Mama Anahuarque, Mama Ocllo y Mama Huaco habrían ostentado este “cargo” (Silverblatt 1987: 59). Sin embargo, los datos expuestos aquí nos permiten demostrar que la influencia política de Mama Ocllo tuvo lugar también acompañando a Tupac Yupanqui en sus viajes, por lo que la condición sustitutoria se pone en entredicho. Mama Ocllo probablemente influyó en las decisiones de su marido, pero además tomó sus propias iniciativas con cierto grado de autonomía y un alto nivel de responsabilidad.

10 De hecho, tampoco cita que la gobernante del señorío fuera una mujer.

11 Otro ejemplo, por tanto, de cómo las crónicas obvian la presencia de la Coya, incluso cuando ella es protagonista en la narración.

12 A la luz de esta hipótesis deberíamos cuestionarnos entonces si en el episodio del perdón de los yanayacos, cuando Sarmiento escribe que los aplicó “para su cámara por criados” (Sarmiento 2007 [1572]: 133), se refiere a la cámara del Inca o de la propia Coya, a pesar de que Murúa cite explícitamente al Inca (Murúa 2001 [1616]: 88).

Posesiones

El tema de la propiedad en el mundo andino sigue siendo motivo de controversia y no pretendo entrar en el debate en un artículo de extensión limitada. Sin embargo, es comúnmente aceptado que sí existían bienes atribuidos al Sapa Inca o a ciertas divinidades, y ya Rostworowski demostró que también los tenían las Coyas, señalando unas propiedades de Mama Anahuarque (Rostworowski 1962: 153-157). Guaman Poma confirma esta idea, puesto que al final de cada una de las biografías que dedica a las reinas explicita a quién dejó como herederos de sus haciendas. Por citar tres ejemplos, en el caso de Mama Ocllo, a pobres viejos (Guaman Poma 2008 [1615]: 109); Micay Coya dividió su hacienda en tres partes, una para el sol, una para la luna y otra para sus hijos (Guaman Poma 2008 [1615]: 105); y Mama Anahuarque lo dejó todo a su marido (Guaman Poma 2008 [1615]: 108), a pesar de que en este último caso Rostworowski demostró que heredaron sus sobrinos (Rostworowski 1992 [1988]: 244).

La existencia de posesiones por parte de la Coya se encuentra, por tanto, fuera de dudas. La problemática reside en averiguar cuáles eran y cuáles eran sus características. Para ello es necesario hacer una profunda investigación sobre los documentos históricos que tratan sobre el repartimiento de solares después de la conquista, una tarea que forma parte de mi investigación, pero que por el momento aún se encuentra en fase inicial y no puedo aportar resultados.

Sin embargo, tenemos otras informaciones que nos permiten constatar la existencia de propiedades vinculadas a Mama Ocllo. John H. Rowe ya observó que a través de la lista de *ceques* de Polo de Ondegardo y Cobo se podía identificar una propiedad de esta Coya (Rowe 1997: 282). El investigador se refiere a la segunda huaca del noveno *ceque* del Chinchaysuyu llamada Piccho: una “casa pequeña” que Huayna Cápac habría ordenado adorar “porque solía dormir allí su madre Mama Ocllo” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 15), de la cual obtuvo más información a través de la historia del Colegio de la Compañía de Jesús del Padre Antonio de la Vega escrita en 1600. Según el eclesiástico era lo que los jesuitas llamaron “Jesús del Monte” y se describe como una zona de recreación con muchos árboles irrigados por un sistema de canales (Vega 1948 [1600]: 67).

En la lista de *ceques* aparece otro santuario (llamado Anaypampa) que se corresponde con la quinta huaca del tercer *ceque* del Collasuyu y que, según Polo de Ondegardo, “era una chácara de la Coya-Mama Ocllo” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 28). Según el estudio de Bauer, solo el 9 % de las huacas presentes en estas listas de adoratorios corresponden a campos o tierras (Bauer 1998: 23), por lo que aún resulta más llamativo que una Coya la poseyera. El problema en este caso estriba en el hecho de que, al no citar ninguna información sobre la Coya, no podemos asegurar que se trate de la esposa de Tupac Yupanqui. Mama Ocllo era también el nombre de la esposa de Manco Capac, el fundador mítico del Cuzco según ciertos cronistas, y se repitió a lo largo de la historia, motivo por el cual debemos poner en entredicho la relación directa entre este lugar sagrado y la esposa de Tupac Yupanqui.

Lo mismo ocurre con la fuente de Ticicocha (tercera huaca del tercer *ceque* del Chinchaysuyu), “en la cual se hacían muy grandes y ordinarios sacrificios” para pedir favores a Mama Ocllo (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 6). El cronista añade, además,

que se le hacían estos rituales porque fue la mujer más venerada del imperio. Lo cierto es que las peticiones a Mama Ocllo, esposa de Tupac Yupanqui, podrían tener relación con el papel de consejera que ejerció en vida; pero, ¿fue la mujer más venerada del imperio? Volveremos a esta cuestión más adelante.

Bryan S. Bauer, en su obra sobre el sistema sagrado de los *ceques*, interpreta que las tres referencias anteriores deben atribuirse todas ellas a la Coya Mama Ocllo, a la cual considera la esposa principal de Huayna Capac (Bauer 1998: 25). A pesar de no compartir esta última afirmación –el propio texto indica que Piccho era la casa de la madre de este soberano, no su esposa principal–, de poder confirmarse la vinculación entre Mama Ocllo, esposa de Tupac Yupanqui, y las tres huacas, esta sería la Coya con mayor número de referencias en los *ceques*, lo cual, nuevamente, resaltaría su trascendencia.

Más controvertida resulta la afirmación de Murúa según la cual Tupac Yupanqui habría regalado un templo a Mama Ocllo (Murúa 2001 [1616]: 90). La problemática no incide en esta parte, puesto que, a pesar de poder reflexionar sobre la concepción del regalo marital, es una opción perfectamente plausible. La confusión aparece cuando la descripción que realiza de él es una de esas partes, ya identificadas por los investigadores, en las que el cronista plagia fragmentos de otros autores. De hecho, la explicación continúa con la fábula de los cinco soles, que se refiere al mundo mesoamericano y no andino. Sin embargo, sería interesante poder contrastar la información en otras crónicas, porque la verdadera importancia del fragmento recae, no en el templo en sí, sino en el hecho de que nos indica que Mama Ocllo vivió en Saqsayhuaman.

Saqsayhuaman es de los complejos arquitectónicos que más llamaron la atención a los cronistas y, sin embargo, la información que nos aportan de él se limita a descripciones que enfatizan su monumentalidad o las técnicas usadas en su manufactura sin hacer referencia a su uso, puesto que se interpretó como fortaleza. De hecho, no se cita ni en las fiestas o grandes rituales celebrados en el imperio, cuando es obvio que no podía funcionar al margen de la vida ceremonial y política en el Cuzco. De ser veraz la información de Murúa, no solo aportaríamos un nuevo significado a Saqsayhuaman como residencia real, sino que además podríamos empezar a responder a la pregunta, no contestada de forma definitiva, sobre el lugar donde residían los gobernantes.

Dejando a un lado las grandes posesiones en forma de casas o campos, existe otro tipo de riqueza que se refiere a los bienes muebles. En este sentido, Guaman Poma afirma que Mama Ocllo “fue muy rica mujer tenía muchas vajillas” (Guaman Poma 2008 [1615]: 111). No podemos subestimar las vajillas, puesto que estas debieron ser de metal precioso, pero la verdadera importancia del fragmento es que el cronista indígena solo destaca como especialmente ricas a Mama Ocllo y a la segunda Coya llamada Chinbo Urma (op. cit.: 98), por lo que parece ser un rasgo peculiar de ambas. De hecho, sobre Mama Ocllo escribe algo que no repite en ningún otro caso y es que fue “*amiga de hacienda*” (Guaman Poma 2008 [1615]: 108). Esta frase presupone una cierta ambición de parte de la Coya, algo que concuerda con el carácter que se trasluce en los datos presentados en este artículo.

Finalmente, las posesiones de las Coyas incluían también a los sirvientes. En este sentido, también se demuestra la ambición de Mama Ocllo en cuanto a ellos, puesto que en la cita expuesta anteriormente fue ella la que impulsó a su marido a conmutar penas de muerte a los *yanayacos* para convertirlos en sus sirvientes. Murúa hace referencia a ellos al

escribir que en el palacio de Saqsayhuaman tenía “más de cinco mil indios e indias de sus criados, que las [sic] servían y todos dormían y comían a su costa, porque era riquísima” (Murúa 2001 [1616]: 90). Aparte de destacar nuevamente la riqueza de la Coya, es interesante notar que estos supuestos cinco mil sirvientes eran solo la parte de los “criados” que estaban con ella en su residencia, dejando intuir que eran muchos más. No debemos tomar esta cantidad como un dato preciso, sin embargo, nos da una idea de la multitud de personas que podían estar a su servicio. Respecto a ellos, Guaman Poma añade que eran principalmente personas mayores (Guaman Poma 2008 [1615]: 108), si bien resulta obvio que estas debieron ser las más cercanas, pero que la servidumbre incluiría más diversidad.

Funeral de Mama Ocllo

Mama Ocllo es la única Coya de la cual tenemos información sobre su funeral gracias al testimonio de Betanzos (Betanzos 1987 [1551]: 173-176).¹³ El cronista escribe que antes de morir Tupac Yupanqui (aparte de nombrar regentes que debían escuchar los consejos de Mama Ocllo, como se ha citado anteriormente) dispuso que una vez muriera su esposa le hicieran un “bulto de oro” y le dedicasen la fiesta de la Purucaya “con todas sus solemnidades y sacrificios” (Betanzos 1987 [1551]: 160). Pasados los años y ya muerto Túpac Yupanqui, Huayna Cápac regresó de una cacería, pero no quiso celebrar ningún regocijo porque su madre estaba enferma. Al fin de este mes murió Mama Ocllo y él no salió de sus aposentos por un mes llorando la muerte de su madre y mandó a los señores del Cuzco que hiciesen los llantos y sacrificios acostumbrados. Seis meses después, reunió a los señores del Cuzco, les informó que viajaría al Chinchaysuyu con cien mil hombres para obtener coca y ají para la fiesta de la Purucaya y mandó a otro grupo al Collao. Huayna Cápac llegó a la provincia de Chachapoyas y se embarcó en una guerra contra Labando que se alargó tres años, pasados los cuales regresó al Cuzco manteniendo las órdenes relativas al luto. Fue en este momento cuando empezó la Purucaya con una duración de dos meses. Al cabo de este periodo hicieron el bulto de Mama Ocllo y, finalmente, se lavaron el luto con un baño en la fuente ceremonial.

Analicemos las distintas partes de este ritual funerario. En primer lugar, tenemos el encargo de Tupac Yupanqui de que se celebre la fiesta de la Purucaya a su esposa cuando ésta fallezca. Este ritual fue instaurado por Pachacuti (Betanzos 1987 [1551]: 133-135) y de no ser por Betanzos, no tendríamos constancia de que a las Coyas (o al menos Mama Ocllo) también lo recibían. Por otra parte, la precisión respecto a que debía celebrarse como era costumbre, nos permite hacer la comparación entre la fiesta habitual

13 Murúa escribe que al recibir la borla real, Huayna Cápac. “queriéndose mostrar piadoso con su padre y madre, que ya eran muertos” ordenó “hacer por ellos llanto y honras”, los cuales se hicieron “a costa de la hacienda que había dejado su padre Tupa Ynga Yupanqui y su madre Mama Ocllo, porque habían sido muy ricos” (Murúa 2001 [1616]: 97). A pesar de que esta cita indicaría que los dos gobernantes tuvieron una celebración conjunta, la cual nos permitiría interpretar que la Coya recibía los mismos tratos que el Sapa Inca, pareciera que se debe a una confusión del cronista. El funeral que pudo celebrarse era el de su padre, puesto que él le podía suceder en el cargo, pero Mama Ocllo sobrevivió a su marido e incluso interfirió en el gobierno de su hijo como se ha visto anteriormente (Cieza 1995 [1553]: 180).

para los Sapa Inca y la de esta Coya, para identificar qué diferencias y qué recurrencias existieron entre ambas.

La narración explica que, tras la muerte de su madre, Huayna Cápac la lloró durante un mes sin salir de sus aposentos. Betanzos no especifica cuanto duraba esta primera etapa del duelo cuando fallecían los Incas, pero Garcilaso de la Vega, que hace referencia única y exclusivamente a los gobernantes y no a las Coyas, afirma que el primer mes se dedicaba por entero a llorar al difunto: “le lloraban cada día, con gran sentimientos y muchos alaridos, todos los de la ciudad” (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]: 338), afirmación esta última también expresada por Betanzos al indicar que Huayna Cápac “mandó a los señores que hiciesen los llantos acostumbrados y sacrificios” (Betanzos 1987 [1551]: 173).

Posteriormente, Huayna Cápac convocó a los señores del Cuzco y ordenó que se abastecieran de los productos necesarios para la fiesta de la Purucaya, lo cual conllevó a que él mismo saliera al exterior. La recolección de nuevos productos se debe al agotamiento de los recursos que deben producirse al celebrar los funerales, con la diferencia que, en el caso de la ceremonia instaurada por Pachacuti, esta recolección tenía lugar después de la fiesta, puesto que se gastaban primero los recursos existentes para ser repuestos con posterioridad. Lo interesante es que a este viaje de búsqueda de productos para los rituales, Huayna Cápac se llevara a 100 000 hombres de guerra y que al llegar a Chachapoyas se sumergiera en una guerra de tres años, al final de los cuales habría ampliado notoriamente su imperio. Aun así, no entra a la ciudad con los honores habituales, sino que se mantiene el duelo tal y como si hubiera pasado un año. Es decir, no se desvincula en ningún momento esta guerra con el proceso de duelo por la Coya, de manera que la conquista pareciera ser lo que hoy llamaríamos un “daño colateral”; es decir, que la subyugación del territorio se legitima a través de una función en esencia ritual, vinculada a una Coya.

Es en este momento que se inicia la Purucaya con “las ceremonias y sacrificios que en la tal fiesta acostumbraban a hacer” (Betanzos 1987 [1551]: 174) de las que añade “que ya han oído”, es decir, que el propio Betanzos remite a una explicación anterior, que corresponde a la explicación de la fiesta para la muerte de Pachacuti (Betanzos 1987 [1551]: 133-134) y que incluye batallas rituales, bailes y sacrificios de animales. La única precisión del cronista en el caso de la Coya es que en la plaza debían salir mujeres hilando, sirviendo chicha y repartiendo comida, en relación a las actividades desarrolladas por la Coya respecto a su marido en vida de ambos. Finalmente, y al igual que en la fiesta de Pachacuti, se realizó el bulto de Mama Ocllo (del que trataremos en el próximo apartado) y se lavaron el luto en la fuente ceremonial, la cual fue mandada construir *ex profeso* por el artífice del imperio para estas ocasiones (Betanzos 1987 [1551]: 174).

Con este análisis del funeral de Mama Ocllo¹⁴ descubrimos que, a grandes rasgos, siguió la pauta tradicional para el caso de los Sapa Inca, puesto que, o las referencias son directas y pueden ser comparadas con la información acerca de los funerales de los gobernantes o bien remiten a hechos explicados para el funeral de Pachacuti. Las

14 Un análisis sintético, puesto que un estudio en profundidad del tema lo presenté en Sevilla el año 2012 en motivo del Primer Congreso Internacional de Temas Americanistas, motivo por el cual remito a la publicación (prevista para 2014) de las actas del congreso para mayor información al respecto.

diferencias más significativas son: de un lado, el hecho de que se mandara a obtener los recursos para gastar en la fiesta antes de que esta se celebrara y, del otro, la participación de las mujeres hilando o sirviendo comida y bebida. La primera parece relacionarse con la tradición de la herencia partida entre los Sapa Inca (Conrad y Demarest 1990), según la cual el inca heredero no recibía los bienes de su antecesor, sino que debía abastecerse de nuevo, como ya indicó Pedro Pizarro: “El señor que entraua a gouernar se auia de seruir de nuevos criados; las vaxillas auian de ser de palo y de barro hasta en tanto que las hiziesen de oro y de plata, y siempre se auentaxauan los que entrauan a gouernar, y por esta causa ubo tanto tesoro en esta tierra, porque, como tengo dicho, el que sucedia en el rreyno siempre se auentaxaua en hazer mayores vaxillas y casas; [...] la mayor parte de la xente y tesoros y gastos y uicios estauan / en poder de los muertos” (Pizarro 1968 [1572]: cap. X). Ziolkowski ya propuso que las Coyas estarían exentas de esta condición y pudieron heredar (Ziolkowski 1997: 183-190), como se ha visto también anteriormente. Siendo así, resulta plausible que en su fiesta no se obligara a gastar sus propias riquezas, sino que se mandara obtener recursos para la celebración.

La segunda diferencia, se relaciona con el hecho de que las mujeres, con la Coya a la cabeza, eran las responsables de la producción textil y de chicha en el imperio, a través principalmente de los Acllahuasi. Si bien no pretendo ahondar aquí en este tema, puesto que ya ha sido ampliamente estudiado, la implicación de este hecho es trascendental. Los cronistas se refieren a estas actividades, pues entran en la mentalidad castellana de la época que relegaban a la mujer a labores hogareñas. Sin embargo, para el caso del Tahuantinsuyu esta ocupación representaba gran parte de la producción económica del imperio, especialmente si tenemos en cuenta que estos productos eran bienes de prestigio, ya fuera por el intercambio de textiles y su donación de parte de los Sapa Inca a sus súbditos o por el papel simbólico en la fiesta que tenían la bebida y la comida.¹⁵

En síntesis, podemos afirmar que el funeral que recibió Mama Ocello fue muy similar al que se celebró por la muerte de Pachacuti y de los otros Sapa Inca. Las especificaciones en su ceremonia se deben a la adaptación de ciertos aspectos por el modelo de funcionamiento del imperio, pero no implicarían un puesto inferior si estableciéramos una jerarquía social en los tipos de funerales. Consecuentemente, podemos proponer que, al menos Mama Ocello, recibió lo que llamaríamos un funeral de estado.

El bulto y la estatua de Mama Ocello

Betanzos también escribe que tras el funeral “hicieron un bulto desta Mama Ocello y pusieronlo en su casa y pintaron una luna en el lugar do estaba” (Betanzos 1987 [1551]: 174). Es importante señalar la existencia de momias femeninas (de Coyas) en el Tahuantinsuyu, lo cual confirma Garcilaso de la Vega al comentar que el licenciado Polo de Ondegardo, el descubridor de los cuerpos en cuestión, le permitió ver cinco, dos de las

¹⁵ Además, es importante tener en cuenta que en la mayor parte de las fiestas incaicas, esta actividad está presente y siempre la llevan a cabo las mujeres, de manera que la interpretación de Betanzos (de que estas mujeres representaban las tareas que la Coya dedicaba a su marido) pudiera ser una justificación de su propia mano y no de origen inca.

cuales eran mujeres y una de ellas, precisamente, era Mama Ocllo (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]: 320-321). De hecho, en los dibujos de Guaman Poma en los que aparece el Sapa Inca difunto, según él llamado “illapa”, aparece también la Coya, por lo que confirma que un “illapa” podía ser masculino o femenino (Guaman Poma 2008 [1615]: 286).

No existen dudas, por tanto, acerca de la información de Betanzos, pero esta es incompleta porque no nos permite inferir cuál era la casa en la que se colocó el bulto. Garcilaso de la Vega informa que, en el interior del Coricancha, en el aposento de Mamaquilla:

a una mano y otra de la figura de la luna estaban los cuerpos de las reinas difuntas, puestas por su orden y antigüedad. Mama Ocllo, madre de Huayna Cápac, estaba delante de la luna, rostro a rostro con ella y aventajada de las demás por haber sido madre de tal hijo (Garcilaso de la Vega 2005 [1609]: 191).¹⁶

¿Se refieren ambos cronistas al mismo espacio? ¿Son informaciones contradictorias o complementarias? Betanzos indica que la momia se encontraba en “su casa”, como si quisiera referirse a su vivienda y especifica que se pintó una luna en este lugar. Garcilaso de la Vega, en cambio, la ubica en el Coricancha e indica que se encontraba frente a la estatua de la luna. A falta de mayor número de datos, esta información abre las puertas a diferentes hipótesis. La primera, que ambos cronistas se refieran a la misma estancia y que Betanzos considere el aposento de Mamaquilla como casa de Mama Ocllo en un sentido metafórico, al mismo tiempo que su expresión acerca de la pintura aluda a la representación de la diosa y no a la técnica de realización. La segunda, que se refieran a dos espacios diferenciados y que, consecuentemente, existieran dos bultos de Mama Ocllo, lo cual es posible porque este podía realizarse solo con las uñas y los cabellos del fallecido.¹⁷ La tercera hipótesis que podríamos plantear es que el bulto fue trasladado, ya que la crónica de Garcilaso de la Vega es más tardía y explica su experiencia personal en un momento en que los castellanos ya habían impuesto su gobierno sobre los Andes. Según esta opción, el bulto habría sido conservado en una casa particular de Mama Ocllo (lugar en el que se habría pintado una luna) y, posteriormente, habría sido trasladado al Coricancha. De las tres, la más plausible es la primera porque son varios los cronistas que explican que las momias eran conservadas en el Coricancha. Lamentablemente, no disponemos de datos que permitan dilucidar fehacientemente esta cuestión.

Aparte del bulto elaborado con el propio cuerpo de Mama Ocllo, si recordamos las disposiciones del Inca en cuanto a la organización del funeral a Mama Ocllo, Tupac

16 Cabe advertir que en la obra de Garcilaso de la Vega, la Coya prácticamente no aparece y cuando lo hace (Mama Ocllo es una de ellas) se justifica su presencia por ser madre o esposa de un gran personaje masculino. Es por eso que la justificación de que Mama Ocllo estaba cara a cara con la luna por haber sido madre de Huayna Cápac, pareciera ser un recurso propio del autor, puesto que, por lo observado hasta el momento, pareciera que Mama Ocllo se ganó este lugar por méritos propios.

17 El propio Betanzos así lo expresa al contar que Pachacuti fue enterrado, pero que de sus uñas y cabellos se hizo un bulto que era el que se sacaba a la plaza los días de fiesta (Betanzos 1987 [1551]: 137).

Yupanqui mandó que se le hiciera un bulto de oro del que tenemos pruebas de su existencia. Betanzos escribe acerca de él, pero también lo hace Murúa y explica que en Tomebamba, Huayna Cápac:

hizo la figura de su madre Mama Ocllo toda de oro, y púsola allí, llamábanla Tome Bamba Pacha Mama. Los que servían esta casa y la guardaban eran los cañares, que decían que a ellos les tocaba porque Mama Ocllo era madre y tía, y que Huayna Capac había nacido en este lugar cuando su padre Topa Ynga Yupanqui había ido a las guerras de Quito (Murúa 2001 [1616]: 103).

La elaboración de esta estatua ya es trascendente por sí misma, puesto que es la única referencia que tenemos de la figura de una Coya.¹⁸ Pero más importante aún es el papel que esta jugó en la política tahuantinsuyana. Fray Martín de Murúa cuenta que después de ser vencido por Atahualpa, Huana Auqui (hermano de Huascar y capitán del ejército enviado a la provincia de Quito) salió huyendo de Tomebamba y se llevó con él esta figura porque los propios cañares (encargados de su mantenimiento) se la otorgaron para que la presentara a Huascar como símbolo de apoyo y con intención de ganarse su favor (Murúa 2001 [1616]: 167). El ídolo fue elegido, por tanto, como el elemento de mayor valor para ofrecer fidelidad al soberano.¹⁹

Este no es el único pasaje en el cual el ídolo de Mama Ocllo toma una dimensión política, interviniendo en cierta medida en el desarrollo de la historia incaica, puesto que el mismo Murúa cita que anteriormente (en tiempos de Huayna Capac), Mihi y otros señores de la élite, debido al hambre sufrida en Tomebamba, decidieron abandonar a Huayna Capac y regresar al Cuzco, donde su sustento no dependería del Sapa Inca porque disponían de tierras para ser trabajadas. En lugar de alzarse en armas y aplastar la rebelión, el Sapa Inca optó por la persuasión y para ello puso, en medio del camino por el que debían pasar los desertores, las huacas de Tomebamba junto a una mujer que los convenció para que esperaran a salir al día siguiente y a cambio les darían ojotas y vestidos para el camino. Ellos consintieron, regresaron y, una vez se encontraban en el centro ceremonial, Huayna Capac les pidió que no se marcharan “en nombre de la figura de Mama Ocllo” (Murúa 2001 [1616]: 114). Esto los detuvo durante unas horas, lo suficiente para que el Sapa Inca pudiera reunir grandes manjares, vestidos y otros objetos en la plaza, que luego repartió a los señores que querían huir por falta de ellos. De esta forma consiguió acabar con la deserción.

La influencia de esta estatua, por tanto, es aún mayor (en este episodio) que la del sol, puesto que es por Mama Ocllo que deciden posponer su salida de Tomebamba. Esto parece indicar que la figura ya no era un recuerdo de la Coya, sino que se había

18 Ziolkowski propone que las diez o doce figuras de mujer de oro que describe Pedro Sancho como parte del botín de los conquistadores, podrían ser representaciones de las Coyas (Ziolkowski 1997: 194), algo que comparto, pero a falta de mayor información, la de Mama Ocllo es la mejor documentada como estatua de una Coya individualizada.

19 Después de su huida, Huana Auqui se recluye en Cusipampa, donde permanece tres años hasta poder regresar a Tomebamba (Murúa 2001 [1616]: 167), pero Murúa no cita de nuevo al ídolo, de manera que desconocemos si este fue enviado al Cuzco o si fue devuelto a su sitio.

convertido en una huaca de enorme trascendencia, con un proceso de sacralización que se observa también para los Sapa Inca.²⁰ Esto permite demostrar que la influencia de Mama Ocllo traspasó incluso su propia muerte, algo de lo que no tenemos constancia para el caso de otras Coyas.

¿Nos permite eso afirmar que “fue la mujer más venerada que hubo entre estos indios”? Recordemos que esta era la frase con la que Polo de Ondegardo se refería a la Mama Ocllo que fue venerada en la fuente de Ticicocha. Ya en su momento hemos comentado que Mama Ocllo era el nombre de la esposa de Manco Capac y, por tanto, fundadora mítica del Cuzco. ¿Fue más venerada esta que la esposa de Tupac Yupanqui? A la luz de la información que obtenemos de las crónicas pareciera ser que no, puesto que *de facto* la influencia de Mama Ocllo sobrepasó la veneración religiosa para participar en el desarrollo político. El culto a su estatua en Tomebamba es otro argumento a favor de la preeminencia de esta Coya en cuanto a la adoración gozada en el Tahuantinsuyu. Por todo ello considero plausible afirmar que la expresión de Polo de Ondegardo estaba dedicada a Mama Ocllo y que realmente esta Coya fue la mujer más venerada del imperio. Siendo así podríamos, entonces, confirmar la propuesta de Bauer según la cual las tres referencias a Mama Ocllo citadas en la lista de *ceques* se referían a la Coya objeto de este artículo y, en consecuencia, añadir las huacas de Anaypampa y Ticicocha entre sus propiedades junto a la ya confirmada de Piccho.

Reflexiones finales

A la luz de las informaciones expuestas en este artículo, y a modo de síntesis, podemos afirmar que Mama Ocllo recibió el título de señora del Tahuantinsuyu y el reconocimiento de los súbditos en la ceremonia de toma de poder de parte de los incas gobernantes junto a su marido Tupac Yupanqui; que fue una mujer rica con varias propiedades a su nombre y una numerosa servidumbre; que participó en el gobierno del imperio con decisiones políticas de gran trascendencia; que recibió un funeral de Estado propio de los Sapa Inca; que se le hizo un bulto de oro que interfirió en el desarrollo político del incanato después de su muerte y, finalmente, que recibió veneración –con sacrificios incluidos– en su propia huaca. Por siguiente, podemos concluir que Mama Ocllo jugó un papel preeminente en la historia tahuantinsuyana.

Son muchos los investigadores que han puesto de manifiesto la importancia de la Coya en el incanato,²¹ destacando sobre todo aspectos tales como el religioso (en tanto que representante del culto a la luna), económico (como responsable de la producción textil y de

20 ¿Podría esta sacralización justificar que la anteriormente citada fuente de Ticicocha (en el sistema de ceques del Cuzco) estuviera dedicada a la Coya? Polo de Ondegardo escribió que en ella “*se hacían muy grandes y ordinarios sacrificios, especialmente cuando querían pedir algo á la dicha Mama Ocllo, que fue la mujer más venerada que hubo entre estos indios.*” (Ondegardo 1917 [1571]: 6), y ya advertimos que no disponíamos de datos suficientes para afirmar que se tratara de la esposa de Tupac Yupanqui, puesto que Mama Ocllo era el nombre de la heroína fundadora del Cuzco junto a Manco Capac, pero si tenemos en cuenta esta trascendencia política y esta sacralización clara de su estatua, parece plausible que la fuente también le fuera dedicada.

21 Entre ellos, los citados en este artículo: Hernández-Astete, Rostworowski, Ziolkowski o Silverblatt.

chicha) o político (principalmente por las alianzas matrimoniales y la herencia matrilineal). Es en este último punto en el que quiero detenerme ahora, recuperando una pregunta surgida a inicios de este artículo: ¿podemos afirmar que la Coya gobernó el incanato? Es decir, aparte de las atribuciones ya mencionadas, ¿participó en la política y gobierno del imperio?

Hemos observado que, en diferentes episodios, Mama Ocllo tuvo un papel activo en el ejercicio del gobierno tomando decisiones que marcaron el crecimiento del Tahuantinsuyu, de manera que la Coya ideó estrategias de gobierno que, o bien llevó a cabo ella misma o bien las traspasó a otros a través de consejos, los cuales resultaron en beneficio del Tahuantinsuyu. Además, todos los ejemplos citados se refieren a la política exterior del imperio y a las naciones sujetadas por los incas. Es más, son representativos de tres fases distintas dentro de la política expansiva: proyección, sometimiento y castigo a los súbditos rebeldes.

En cuanto a la proyección de la conquista debemos recordar que Mama Ocllo advirtió a su hijo que no viajara ni a Quito ni a Chile, lo cual implica presumiblemente que recomendó a Huayna Capac no proseguir con la expansión del imperio en un determinado plazo de tiempo. Desconocemos los motivos de esta recomendación, pero, como hemos comentado, probablemente se relacionaban con cuestiones políticas, puesto que su hijo siguió su consejo. El episodio de la viuda de Guarco, en cambio, es un ejemplo de conquista y sometimiento. En este caso, Mama Ocllo consiguió reducir a un grupo que se negaba a formar parte del Tahuantinsuyu y que luchó duramente contra los incas para mantener su independencia. Finalmente, la historia sobre el castigo de los Yanayacos, implica una acción punitiva hacia una población que ya formaba parte del imperio, pero que quiso rebelarse. Esta reflexión permite concluir que Mama Ocllo sí participó en la política y gobierno de los Incas, en diferentes circunstancias y con finalidades distintas, motivo por el cual no parece que su influencia se limitara a ciertos trámites concretos, sino que podía intervenir en los momentos de dificultad, fueran cuales fueran los obstáculos por superar.

Por otro lado, llama poderosamente la atención un hecho que se deriva de las hipótesis planteadas en este artículo. Si aceptamos, primero, que la fiesta de la imposición de la borla real era la toma del poder del Sapa Inca y la Coya para recibir el acatamiento de los súbditos y, segundo, que su funeral fue similar al que recibían los Sapa Inca al fallecer, debemos concluir que Mama Ocllo fue merecedora de las dos celebraciones institucionales de mayor trascendencia del Tahuantinsuyu. Si bien es cierto que son varias las fiestas importantes que se celebraron en el incanato, considero que estas dos son las más significativas porque eran cívicas (entendiendo que la motivación no era religiosa)²² y excepcionales (es decir, no calendáricas)²³. Además, marcaban el inicio y el final de una etapa de gobierno. La ceremonialidad y la ritualización de los actos en los estamentos oficiales de un Estado nunca es casual, sino que responden a un discurso ideológico que legitima su gobierno, de manera que considero que la participación activa de la Coya en el nombramiento de los sucesores en el ejercicio de poder y el hecho de que se le dedicara un funeral “de Estado” son gestos que reivindican su papel en el gobierno.

22 Lo cual no implica, obviamente, que el componente religioso estuviese ausente.

23 Se entiende por fiestas calendáricas o cíclicas aquellas cuya celebración se repetía en un intervalo de tiempo reiterativo como, por ejemplo, el Inti Raymi, que era anual y se repetía siempre en las mismas fechas.

A partir de esta tesis, debemos preguntarnos si todas las Coyas eran merecedoras de tales privilegios. Tenemos varias evidencias que nos permiten afirmar que Mama Ocllo fue una Coya excepcional. La primera de ellas es la relativa abundancia de fuentes que se refieren a sus actuaciones como se ha podido observar a través de este artículo. No es habitual que las Coyas aparezcan en las fuentes con la “recurrencia” con la que se cita a Mama Ocllo. Por otro lado, su nombre, que remite a la fundadora mítica del Cuzco y que a menudo se ha interpretado que pudiera ser un título o cargo en el incanato, también permite sospechar una cierta predominancia de esta Coya. Además, no podemos olvidar la referencia a ella como “la mujer más venerada del imperio” que le dedica Polo de Ondegardo en la lista de los *ceques* (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 6).

Mención especial merece un detalle que ya detectó Gracia Ortiz y que se refiere a los dibujos de Guaman Poma (Ortiz 2009). Como es sabido, el autor indígena plasma en su obra una doble genealogía de Sapa Incas y Coyas, atribuyendo la misma importancia a unos y otras. Acompaña a estas genealogías una serie de dibujos en los que se retrata a cada uno de los personajes. Al comparar las imágenes entre los Incas y las Coyas se observa que los primeros se diferencian de las segundas porque los Incas aparecen en el exterior, en paisajes poco profusos, pero en ningún caso dentro de estancias. Las Coyas, en cambio, son representadas en el interior del hogar y en escenas mucho más cotidianas e íntimas. Sin embargo, el dibujo de Mama Ocllo supone una excepción a esta regla, ya que se plasma en un exterior (Guaman Poma 2008 [1615]: 107). ¿Acaso el representar a los Incas al aire libre sea indicativo de su responsabilidad en política exterior y Mama Ocllo fue la única Coya que participó también en ella?

Por otra parte, la Coya aparece dibujada en otras ocasiones en la crónica de Guaman Poma, puesto que el cronista ilustra tres imágenes con la pareja formada por Mama Ocllo y Tupac Yupanqui. La primera, al representar “las andas del inga” donde ambos aparecen sentados en la misma litera, uno enfrente del otro (Guaman Poma 2008 [1615]: 249). La segunda, en el ya citado dibujo sobre los cuerpos momificados de los gobernantes (Guaman Poma 2008 [1615]: 286). Finalmente, en el “mapa de las indias” (una plasmación de la cosmovisión andina) aparece de nuevo justo al centro de la imagen (Guaman Poma 2008 [1615]: 812-813). En las tres ilustraciones el Sapa Inca y la Coya aparecen en un plano de igualdad y protagonismo compartido. ¿Por qué el cronista indígena eligió a esta pareja recurrentemente? ¿Acaso su gobierno fue excepcional? Probablemente no. La motivación principal de Guaman Poma a la hora de realzar a Tupac Yupanqui y Mama Ocllo, se debe probablemente a que como él mismo cuenta en la crónica, su padre (Martín de Ayala) era nieto de Tupac Yupanqui y Mama Ocllo (Guaman Poma 2008 [1615]: 18). ¿Invalida este hecho la preeminencia de Mama Ocllo que se trasluce en sus dibujos? Probablemente tampoco, puesto que esta consideración se la otorgan también los otros cronistas, pero no podemos sacar conclusiones definitivas sobre este aspecto.

La única manera de saber si Mama Ocllo fue una Coya excepcional por su intervención en la política del imperio o si, por el contrario, es un ejemplo de las atribuciones de la mujer en el incanato, es a partir del estudio pormenorizado de la biografía de las Coyas, una tarea que aún espera ser abordada por los investigadores. En esta línea se desarrolla mi investigación como se ha podido comprobar en este artículo a pesar de que, como he advertido en un inicio, se encuentre en una fase inicial. Solo el análisis metodológico de

los datos nos permitirá dilucidar cuáles fueron las atribuciones de las Coyas en lo que a política se refiere. Sin embargo, es tarea que no resulta fácil. En las líneas precedentes hemos observado cómo en varias ocasiones en los episodios en los que participó la Coya, esta es omitida por la mayoría de las fuentes. Parece evidente que los cronistas escribieron acerca del Inca en singular, incluso cuando este actuaba en compañía de su esposa, de manera que en este caso se cumple la premisa arqueológica de que la ausencia de prueba, no prueba la ausencia. Esto implica que expresiones tales como “el Inca viajó” o “las andas del Inca”, pueden en realidad incluir a la Coya a pesar de citarse en singular. La dificultad estriba en que si no tenemos referencias complementarias que nos permitan contrastar estas expresiones no podremos pluralizarlas, pero estos ejemplos nos permiten, cuanto menos, llegar a cuestionarlas.

Ariadna Baulenas i Pubill
Institut de Cultures Americanes Antigues (Barcelona)/
Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)
ariadnabp@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Joseph de
2006 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BAUER, Brian S.
1998 *The Sacred Landscape of the Inca: the Cuzco ceque system*. Austin: University of Texas Press.
- BETANZOS, Juan de
1987 [1551] *Suma y Narración de los incas*. Madrid: Editorial Atlas.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1995 [1553] *Crónica del Perú. Primera Parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú Fondo Editorial.
- COBO, Bernabé
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Editorial Atlas.
- DEL BUSTO D., José Antonio
1996 *Tupac Yupanqui*. Lima: Editorial Brasa.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1976 "Las mujeres secundarias de Huayna Capac: dos casos de señorialismo feudal en el imperio inca". *Revista del Museo Nacional* XLII, 247-298.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
2005 [1609] *Comentarios reales de los incas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego
1989 [1609] *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qqichua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
2008 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco
 2005 *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.
- 2013 “La coya en la organización del Tahuantinsuyo”. En: S. B. Guardia (comp.), *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: Edición digital CEMHAL, Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina, 23-35.
- MURÚA, Fray Martín de
 2001 [1616] *Historia General del Perú*. Madrid: Editorial Dastin.
- ORTIZ PORTILLO, Gracia
 2009 “El poder en el imperio inca. Los retratos de las coyas y los incas desde la visión indígena de Huamán Poma”. En: *Congreso Internacional de Imagen y Apariencia*. Murcia: Edición digital Ediciones de la Universidad de Murcia.
- PIZARRO, Pedro
 1968 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Editores Técnicos Asociados.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan
 1916 [1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas. Segunda parte*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
 1962 “Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario”. *Revista del Museo Nacional* XXXI, 130-164.
- 1992 [1988] *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, John Howland
 1997 “Las tierras reales de los incas”. En: R. Varon Gabai y J. Flores Espinoza (comp.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes; homenaje a María Rostworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, 277-287.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
 2007 [1572] *Historia de los incas*. Madrid: Miraguano Ediciones, Ediciones Polifemo.
- SILVERBLATT, Irene Marsha
 1987 *Moon, sun, and witches*. New Jersey: Princeton University Press.
- VEGA, Antonio de
 [1600] 1948 “Historia o enarración de las cosas sucedidas en este colegio del Cuzco destos Reynos del Perú desde su fundación hasta hoy Primero de Noviembre, Día de Todos Santos, año de 1600”. En: R. Vargas Ugarte (comp.), *Historia del Colegio y Universidad de San Ignacio de Loyola de la ciudad del Cuzco*. Lima: Compañía de impresiones y publicidad.
- ZIÓLKOWSKI, Mariusz S.
 1997 *La guerra de los wawquis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inca, siglos XV-XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala.