

LA MOMIA DEL INCA: CUERPO Y PALABRA EN LOS COMENTARIOS REALES

Paul Firbas
Stony Brook University¹

En la Primera Parte de sus *Comentarios reales* (1609), el Inca Garcilaso de la Vega inserta una breve narración testimonial sobre su encuentro con las momias de sus ancestros. Se trata de una escena con cierta autonomía narrativa que, de algún modo, cifra el proyecto de escritura del Inca y ofrece un caso ejemplar para estudiar la relación de su discurso con los hechos históricos. Además, el relato está cargado de filiaciones culturales y familiares que plantean no pocas preguntas sobre las creencias y el léxico en torno a las momias hacia finales del siglo XVI en los Andes y en Europa, con lo cual la escena se convierte en una pieza fundamental en el engranaje de la obra y en un denso texto de cultura del período colonial.

Todo gran texto modifica, de alguna manera, nuestra forma de leer. Los *Comentarios reales* nos enseñan a repensar las posibilidades del comentario filológico como lugar estratégico para la producción de sentido. Recuérdese que al inicio de la Primera Parte el Inca afirma que su escritura es sólo “comento y glosa” de autores españoles, textos ajenos pero que tocan una materia íntima para él. El libro del Inca puede entenderse así como un largo ensayo sobre las posiciones de un lector crítico y apasionado frente a una tradición historiográfica que, aunque autorizada, le resultaba insuficiente o equivocada. Las dos partes de los *Comentarios reales* tienen la forma de una inmensa operación crítica y una puesta en escena de un “yo” frente a una tradición. Entretejida con la historia de los incas y los conquistadores españoles, los *Comentarios* cuentan también el trabajo de un escritor (de una conciencia crítica) que va componiendo un archivo heterogéneo (impresos, manuscritos, testimonios, memorias personales) para producir una narrativa que, en última instancia, le permitiría al “yo” explicarse o comentarse a sí mismo. Con razón José Durand señaló que el Inca Garcilaso fundía la autobiografía y la historia: “para Garcilaso hacer historia será, en cierto mo-

do, ocuparse de la historia de su propia vida” (1948, 240); sin embargo, en sus páginas no sólo se desarrolla un relato autobiográfico que anticipa el género moderno del recuerdo de infancia y juventud – como apuntó José de la Riva Agüero–, sino que asistimos a la constitución de una conciencia crítica madura (y fracturada) que se va formando en el mismo texto, en el trabajo del comentario y la explicación filológica, y en la narración y selección de sus memorias, como en la mencionada escena testimonial del encuentro con las momias².

El presente ensayo es, por tanto, una larga glosa sobre la *momia*, una reflexión sobre su presencia y ausencia en el Inca Garcilaso. Como punto de partida, entendemos que una escena narrativa se comporta como un nudo en un complejo tejido hecho de menciones y omisiones, y que las circunstancias de su enunciación y posible recepción en la época están también implicadas en ese tejido que constituye una textualidad. Así, el presente trabajo propone un contexto posible de lectura para una escena concreta. Aunque esta forma de leer supone un trabajo anclado en la misma dinámica de la producción de sentidos en un período y lugar históricos, el abordaje de los textos desde la literatura nos permite además proponer sentidos derivativos y, en última instancia, pensar en los alcances y los límites de la misma escritura³.

El Inca Garcilaso escribió la primera parte de los *Comentarios reales* hacia finales del siglo XVI en Córdoba, ciudad a la que se había mudado en 1591 desde el pueblo de Montilla. Los últimos capítulos y agregados al libro pueden datarse en 1604, aunque la obra fue publicada cinco años después en Lisboa. A principios de la década de 1590, el Inca acaba de publicar su traducción de los platónicos *Dialoghi D'Amore* de León Hebreo (Madrid, 1590), había terminado la primera redacción de su historia de *La Florida* (Lisboa, 1605) e iniciaba la escritura de los *Comentarios*. Eran también los años del inicio de la crisis económica castellana, del saqueo inglés a Cádiz en 1596 y de la plaga de fin de siglo (Elliott 1990, 285; Durand 1967).

Como es sabido, Garcilaso nació en 1539 y vivió hasta los 20 años en la ciudad del Cuzco, la antigua capital del estado de los Incas, en un período de gran fluidez e intensidad de contactos entre las culturas española e indígena. Al ser hijo de un capitán conquistador español y una *coya* –una mujer de la alta nobleza entre los incas–, Garcilaso conoció los privilegios y las versiones oficiales de ambas partes, y fue testigo y actor en la formación de la primera sociedad colonial andina, centrada en Cuzco y marcadamente mestiza, la cual llegó a su fin simbólico en 1572 bajo el régimen del virrey Francisco de Toledo.

Garcilaso dejó el Perú definitivamente en 1560 para instalarse en España, en donde vivió hasta su muerte en 1616. Desde Europa, 40 años después de su viaje, el escritor mestizo construyó una imagen viril y heroica de los incas, convirtió la ciudad del Cuzco en otra Roma en su Imperio, y a sus gobernantes en los grandes ordenadores de lo que había sido antes un espacio de barbarie y behetrías. El Imperio de los Incas había creado las condiciones para el ingreso de la cristiandad, es decir, para que la misma estructura colonial y la evangelización fueran posibles. Para Garcilaso, además, la cultura letrada castellana había traído la posibilidad de un discurso de continuidades, de imaginar una sociedad integrada y fecunda bajo el gobierno paternal de España y con la memoria del Imperio confiada a la escritura. Esta narrativa de alguna manera “utópica”, de integración y continuidades –la “armonía imposible” o “desgarrada” la ha llamado Antonio Cornejo Polar (1994, Cap. 2)– se quiebra en la Segunda Parte de los *Comentarios reales* (o *Historia general del Perú*), libro publicado en 1617, poco después de la muerte del Inca. En los capítulos finales de este su último libro –y “porque en todo sea tragedia”, según nos aclara–, Garcilaso narra la muerte del último Inca de Vilcabamba, ejecutado en la plaza del Cuzco por orden del virrey Toledo, hecho que, en efecto, marcó el final de la resistencia de la nobleza incaica en la colonia, definió una nueva política en todo el reino, e inició la persecución y el destierro de los mestizos nobles peruanos.

Conviene considerar, como idea básica para este ensayo, que si bien en la Segunda Parte de los *Comentarios reales* el mundo colonial mestizo de Garcilaso –“el Imperio del Perú”– termina todo en tragedia (*HGP* Libro VIII, Cap. XIX, f. 298v)⁴; en la Primera Parte domina la narración de tono épico: el mundo prehispánico se mueve con el ritmo expansivo de las victorias militares de los gobernantes incas, con la solidez y orden de un discurso heroico. Sin embargo, ese discurso expansivo no pocas veces se detiene en los espacios cerrados y domésticos de la niñez y mocedad del autor. Se trata de pequeñas islas narrativas en donde la historia de los incas y su poética monumental quedan desplazadas por un relato menor, fragmentario o incompleto, como si la memoria adulta del escritor tropezara con el recuerdo obsesivo de alguna experiencia de infancia y juventud que crece y cobra sentido justamente interrumpiendo la narrativa mayor en la que se inserta. Así, en el centro mismo de la trabajada arquitectura de los *Comentarios*, en el libro quinto de un total de nueve que componen la Primera Parte, después de contar la aparición del fantasma de Viracocha y la victoria de los incas sobre los enemigos chancas, importantísima en la consolidación del Imperio,

Garcilaso decide insertar un breve relato en tono de confesión: su encuentro con las momias de sus abuelos maternos.

El aposento de los ancestros

Dentro de la estructura de los *Comentarios* y de su particular versión de la historia, la aparición del fantasma de Viracocha (Libros IV y V) le permite a Garcilaso sugerir la entrada providencial del cristianismo en el período de expansión incaica, muchos años antes del arribo de los españoles a América⁵. Después de narrar el gobierno y muerte del hijo de Yahuar Huácac, quien reinó con el nombre de Viracocha, Garcilaso cierra su libro quinto con el relato de una experiencia personal ocurrida en casa del licenciado Polo Ondegardo, entonces corregidor de la ciudad del Cuzco. El momento no puede ser más significativo. Estamos al principio de 1560, cuando el joven Garcilaso, quien usaba todavía su nombre de pila, Gómez Suárez de Figueroa, inicia su viaje sin retorno a España luego de la muerte de su padre, el anterior corregidor de la ciudad. Entre las despedidas de amigos y autoridades, Garcilaso pasó por la posada del licenciado Polo para “besarle las manos”, según nos dice. El Licenciado lo recibe e invita a pasar a un aposento que podemos imaginar como un gabinete de curiosidades o un protomuseo. El Inca cuenta que Polo le dijo literalmente: “Pues que vays a España, entrad en esse aposento; veréis algunos de los vuestros que he sacado a luz: para que llevéys qué contar por allá” (CR Libro V, Cap. XXIX, f. 127v).

El ingreso del joven Garcilaso al aposento del licenciado Polo evoca un tópico de la poesía épica renacentista, particularmente importante en la de tema americano, en el cual un espacio cerrado –un palacio, un gabinete, una cueva– adornado con imágenes o “bultos” desconocidos da pie a que una voz autorizada –usualmente un “viejo venerable”– desarrolle un extenso discurso en la forma de una visión geográfica, histórica o profética, como en la Segunda Parte de *La Araucana* (1578) de Alonso de Ercilla o en las *Armas antárticas* (c. 1608) de Juan de Miramontes Zuázola⁶. En el episodio de los *Comentarios*, sin embargo, el aposento de las momias no enmarca ningún discurso inmediato. La escena no incluye, en sí misma, ningún anciano sabio que nos declare el sentido de los bultos; aunque el mismo narrador podría cumplir ese papel. No obstante, al igual que en los discursos proféticos de la épica, la escena posee una gran carga moral, como si las momias de ese pasado incaico interrogaran o interpelaran el presente colonial y a los futuros lectores, “por allá”, en España. Quizá todo el proyecto de escritura de los *Comentarios*, su poética profunda, pueda vincularse a esta escena.

El libro entero podría pensarse como la producción –diferida– de un extenso discurso sobre esa visión de juventud.

Una vez dentro del aposento, el joven Garcilaso se va a encontrar con los cuerpos embalsamados de sus antepasados: sus tatarabuelos y su tío abuelo, el Inca Huayna Cápac. El texto silencia aquí los parentescos. El encuentro parece así una despedida profunda y secreta, un último contacto con el cuerpo de su *panaca*, es decir, con el linaje o familia real incaica a la que él pertenecía por línea materna. El joven mestizo formaba parte de la *panaca* de Túpac Yupanqui (Rostworowski 1992, 58), cuyas momias, ídolos y miembros del linaje habían sido quemados y perseguidos durante las guerras intestinas de sucesión incaica hacia 1530, justo en los años en que irrumpían las huestes españolas en el territorio andino⁷.

Garcilaso hace un breve catálogo de los cinco bultos que encontró en el aposento, describe la conservación y la postura de los cuerpos, agregándole a la imagen una cierta carga política y moral, como si se tratara de un emblema que descifrar:

En el aposento hallé cinco cuerpos de los Reyes Incas, tres de varón y dos de mujer. El uno dellos dezían los indios que era de este Inca Viracocha; mostrava bien su larga edad; tenía la cabeça blanca como la nieve. El segundo, dezían que era el gran Túpac Inca Yupanqui, que fué visnieto de Viracocha Inca. El tercero era Huaina Cápac, hijo de Túpac Inca Yupanqui y tataranieto del Inca Viracocha. Los dos últimos no mostraban haver vivido tanto, que, aunque tenían canas, eran menos que las del Viracocha. La una de las mujeres era la reina Mama Runtu, mujer deste Inca Viracocha. La otra era la Coya Mama Ocllo, madre de Huaina Cápac, y es verisimile que los indios los tuviessen juntos después de muertos, marido y mujer, como vivieron en vida. Los cuerpos estaban tan enteros que no les faltava cabello, ceja ni pestaña. Estavan con sus vestiduras, como andavan en vida: los llautos en las cabeças, sin más ornamentos ni insignias de las reales. Estavan assentados, como suelen sentarse los indios y las indias: las manos tenían cruzadas sobre el pecho, la derecha sobre la izquierda: los ojos baxos, como que miraban al suelo (CR Libro V, Cap. XXIX, f. 127v).

Se cuida Garcilaso de escribir que “decían los indios” que los primeros cuerpos eran de Viracocha y Túpac Yupanqui. Él no lo afirma. Garcilaso conocía muy bien la *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita José de Acosta (Madrid, 1590), en donde éste refiere que Gonzalo Pizarro había quemado el cuerpo de Viracocha y los indios adoraban sus cenizas (Acosta 2008, Libro VI, Cap. XX, 220). Lo mismo escribe en 1572 Sarmiento de Gamboa en su *Historia índica*, quien además señala que un capitán de Atahualpa había también quemado el cuerpo embalsamado del Inca Túpac Yupanqui en 1533 (Sarmiento 1906, Cap. XXV, 59, y Cap. LIV, 102). Dentro del mundo indígena, más allá de la venganza sobre la facción o *panaca*

enemiga, quemar las momias era una forma de borrar un linaje de la historia oficial, lo que probablemente habría sucedido si no mediara la intervención militar española que revirtió el poder de los bandos e impuso, finalmente, una nueva historiografía. En otras palabras, los cuerpos que dice Garcilaso ver en el aposento de Polo no podrían haber sido los de Viracocha y Túpac Inca Yupanqui. En ese sentido, no hay duda de que la mano mestiza del Inca Garcilaso interviene fuertemente en la escena de las momias, trocando cuerpos de otras familias de reyes en los de sus propios ancestros.

El mismo licenciado Polo Ondegardo escribió informes puntuales entre 1559 y 1574 sobre las costumbres, organización social, económica y religión de los indios, asunto en el que llegó a ser una de las autoridades más respetadas y consultadas en el virreinato. Polo abogaba por las continuidades de instituciones indígenas de gobierno para mejorar la administración colonial. En la época sus investigaciones y escritos fueron materia para la denuncia de las *huacas*, palabra clave en los Andes que los españoles entendieron como “objeto o lugar de idolatría”, incluyendo los cuerpos muertos embalsamados. En su *Relación de los fundamentos del notable daño que resulta de no guardar los indios sus fueros*, texto de 1571, utilizado luego a principios del siglo XVII en las campañas de extirpación de idolatrías en el Perú, el licenciado Polo escribe: “descubrí el cuerpo de Pachacuti inga Yupangui Ynga [...] que estaba embalsamado e tan vien curado, como todos vieron...” (97). Habría sido este Inca y no Viracocha el que guardaba en su aposento. Es decir, queda claro que Garcilaso pone en la escena los cuerpos que son para él significativos, los que él convoca en su despedida del Cuzco, y que además sostienen la coherencia de la narración heroica de sus *Comentarios*. En cambio, el cuerpo del inca Huayna Cápac (el tío abuelo materno) estaba, en efecto, en el aposento de Polo: era uno de los célebres cuerpos embalsamados que el Licenciado había encontrado⁸.

Los breves estudios de este episodio han girado en torno a la verdad histórica y a la voluntad de Garcilaso de situar a Viracocha (y no a Pachacútec) en el lugar central de la consolidación del imperio incaico. María Rostworowski se refiere al “error intencional” de Garcilaso al sustituir las momias y los nombres de los incas, escribiendo así una historia desde la perspectiva de la *panaca* de su madre. Dice Rostworowski, con un guiño de estilo que recuerda al mismo Garcilaso: “Trocó los cuerpos de los soberanos, de la misma manera como había cambiado los sucesos de sus gobiernos” (1992, 57). Y señala que según el razonamiento europeo no había razón para efectuar ese cambio, cuya explicación “debemos buscarla en los más

puros criterios indígenas...con toda la pasión existente entre las *panaca*, que en el Cuzco formaban bandos políticos” (58)⁹.

Podríamos agregar que la historiografía de la época estaba llena de ejemplos semejantes, y que la construcción de la verdad histórica atendía siempre a intereses concretos. Rostworowski tiene razón en afirmar que nada en la formación europea de Garcilaso podía explicar la sustitución de Pachacútec por Viracocha, excepto su deseo de intervención en la política y antiguas genealogías cuzqueñas. Sin embargo, la escritura de Garcilaso no sólo atiende a las grandes narrativas europeas o andinas, sino que también obedece a razones personales, interiores o íntimas. La sustitución de los cuerpos no es únicamente una operación de historia andina, sino también la creación de una escena altamente significativa en la historia personal de ese “yo” que el mismo texto va componiendo.

Aurelio Miró Quesada también ha comentado brevemente las identidades de los cuerpos en escena, según los textos de Polo, Sarmiento y Acosta; pero sobre todo destaca la intensidad de la experiencia del joven Garcilaso en el aposento del Licenciado: “A través de los años, seguía vibrando en sus retinas la imagen de esos cinco nobles cuerpos, que él vio todavía enteros, con cabellos, el *llautu* puesto sobre la grave frente de los Emperadores, sentados, con los ojos bajos y las manos cruzadas” (1993, 93) Aunque no lo desarrolla, Miró Quesada quiere decir que aquella visión perduró (“vibrando en la retina”) en el mundo interno del futuro escritor y tuvo consecuencias en su vida adulta. En un registro semejante, el psicoanalista Max Hernández ha leído la misma escena de Garcilaso en el contexto del duelo por la muerte reciente del padre (que propiciaba la identificación con él) y de las expectativas del viaje a España, que significaba una ruptura con el universo de la madre (1993, 93). Hernández nos recuerda que “toda despedida tiene reminiscencias de ceremonia”; y ante los detalles con que Garcilaso narra su salida del Cuzco los lectores “nos sentimos como si estuviéramos asistiendo a la estricta celebración de un acto ritual... El texto del Inca nos deja ver cómo este acto alude a sus más remotos orígenes rituales”: la separación entre el mundo de los vivos y el de los muertos (Hernández 1993, 91-92).

La palabra momia

En primer lugar, conviene decir que la palabra *momia* no aparece en el Inca Garcilaso, ni en Acosta, Sarmiento o Polo Ondegardo, y si aparece en alguna de las crónicas o relaciones sobre los Andes escritas en la época nunca tiene la acepción de “cuerpo embalsamado”. Según la lexicografía moderna, la palabra castellana *momia*, del

árabe *mūmīya*, deriva del persa *mūm*, que significa “cera” (Corominas 1981). La voz aparece en castellano en el siglo XIV con la acepción de “aceite o betún para tratar cadáveres”. *Momia* empezaba a circular con más intensidad en el vocabulario vernáculo europeo en los años en que Garcilaso estaba terminando la primera parte de sus *Comentarios*. El diccionario español, inglés y latino de Richard Percival, publicado en 1591, incluye ya una entrada para *momia* en español. Entre los diccionarios monolingües castellanos, la registran el *Tesoro* de Covarrubias de 1611 y el *Diccionario* manuscrito del cordobés Francisco del Rosal del mismo año¹⁰. Del Rosal la define como “carne de cuerpo embalsamado” y agrega que es palabra árabe,

que quiere decir cosa conservada con unguentos preciosos y especies aromáticas, como lo fueron los cuerpos de los Egipcios, nación demasiado curiosa en embalsamar cuerpos de defuntos, como se ve en aquella maravillosa estructura de las pyrámides, donde después se hallaron cuerpos tan conservados, que siendo de mil años parecían de tres días, de donde manó el primer uso de la carne momia, y allí acabó, porque ya no se conservan cuerpos con tal aparato y costa, y así carecemos de la verdadera mumia (1992, 459-460).

En su definición, Del Rosal menciona además la “Geografía” del francés André Thevet, probablemente la *Cosmographie de Levant* (Lyon, 1554), la cual incluye información detallada sobre las momias de Egipto. Thevet había viajado en peregrinación por Grecia, Turquía, Egipto y Palestina entre 1549 y 1552 y escribió sobre las sepulturas, las momias y el bálsamo de los egipcios en el capítulo XLII de su *Cosmographie*, participando así de una discusión erudita sobre la naturaleza de las momias. En el libro de Thevet, la verdadera momia se explica por las propiedades de ciertas resinas aromáticas, especialmente la del árbol del cinamomo, con las que se trataban los cuerpos:

Porque se hacían untar con cedro, mirra, cinamomo y otras cosas odoríferas no solamente por guardar los cuerpos mucho tiempo bajo tierra, sino también con el fin de darles buen olor. Hoy los dichos cuerpos se denominan momias, de cinamomo, por una figura que los gramáticos llaman aféresis; es decir, el corte y reducción de cualquiera de las sílabas precedentes. De estas momias usan los boticarios; pero algunos se equivocan en esto, que piensan que los dichos cuerpos se encuentran bajo la arena¹¹.

En este sentido, podemos reconstruir dos posiciones o creencias del período sobre la “verdadera momia”. Por un lado, ésta sería el producto del trabajo humano con unguentos y resinas especiales, y de un saber exclusivo y ya perdido de los egipcios antiguos. Por otro, la momia es un fenómeno natural, propio del clima y las arenas

del desierto africano, donde los cuerpos muertos se preservaban naturalmente, convirtiéndose en “carne de los arenales, porque en los tempestuosos arenales de África anegados los hombres se conservaban años con la frescura de la arena, y de allí sacan la carne momia” (Del Rosal 1992, 459). Esta momia natural es considerada por Del Rosal, siguiendo a Thevet, como una creencia fabulosa. En el clásico *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena (octava CLI), el poeta describe todo un ejército de cadáveres convertido naturalmente en una espantosa colina de “arena de momia”:

E vimos la sombra d'aquella figuera
 donde a desoras se vido criado
 de muertos en piezas un nuevo collado,
 tan grande que sobra razón su manera;
 e como en arena do *momia* se espera,
 súbito viento levanta grand cumbre
 así del otero de tal muchedumbre
 se espanta quien ante ninguno non viera
 (Mena 1997, 183-4; vv. 1202-1208).

El verso 1205 de Mena mereció una nota extensa del comentarista Hernán Núñez en su edición del *Laberinto* de 1505, varias veces reimpressa en el siglo, donde explica que en África, “quando ay vientos, levantan muy grandes montones de arena, los quales toman debaxo y ahogan muchas vezes a los caminantes [...] Los cuerpos muertos de los que así mueren se llaman *carne momia*. Pues, compara aquí el poeta el collado y montón de los cuerpos a los montes de arena que súpitamente el viento levanta en Africa”¹².

En época de Garcilaso la acepción más común de esta voz culta habría sido la que usó Mena a mediados del siglo XV, y que generalmente se usaba en la frase lexicalizada “carne momia” (“carne seca”). Covarrubias consigna la frase y la define como aquella carne humana “que se ha enjugado y secado, que ordinariamente dicen hallarse en los desiertos...” (2006, 1292). Con este mismo sentido aparece en la Segunda parte de *El Quijote* (1615, Cap. XXIII), en la visión de la cueva de Montesinos, cuando se describe el corazón seco de Durandarte (“un corazón de carnemomia”) llevado en una extraña procesión y ritual con elementos “turquescos” (1978, II, 217). Cervantes pone de relieve el carácter extraño de la palabra que, desde su origen árabe, se movía entre la medicina y los rituales mortuorios paganos.

Aunque la palabra *momia* habría estado disponible en el inventario léxico de los escritores cultos que se ocupaban del mundo andino, como Garcilaso, Acosta, Sarmiento o el Licenciado Polo, no la emplean porque su sentido estaba anclado en la geografía y la histo-

ria de Egipto y, por tanto, no correspondía a la experiencia de los Andes. Los pocos usos registrados en otros cronistas, como en López de Gómara o Diego de Ocaña, corresponden siempre a la acepción de “carne seca”, pero nunca nombran el cuerpo o bulto con la palabra *momia* ni establecen ninguna comparación directa entre las momias de Egipto y las encontradas en los Andes¹³.

Desde el siglo XV los humanistas propiciaron un renacimiento de la cultura egipcia en Europa, particularmente de los jeroglíficos, que estudiados dentro de una concepción neoplatónica cristiana eran la expresión cifrada de una escritura divina. Los estudios renacentistas sobre los jeroglíficos crecieron inspirados en la traducción latina que el neoplatónico Marsilio Ficino hizo de Plotino en 1492. Según estos autores, la escritura egipcia había sido inventada por inspiración de Dios y revelaba la esencia de las cosas a los lectores iniciados, poniendo en contacto la intelección humana y la divina. El lenguaje simbólico de los jeroglíficos se popularizó con el desarrollo del género de los emblemas desde la publicación en 1531 del *Emblematur liber* de Andrea Alciato. En 1566, Pierio Valeriano publicó su monumental *Hieroglyphica*, obra enciclopédica con la cual buscaba reconstruir el lenguaje mudo de las ideas¹⁴. Considerando la proximidad de Garcilaso con el neoplatonismo a través de su traducción de los *Diálogos de Amor*, podemos suponer que el Inca tendría algún conocimiento de la egiptología del período.

Además de los escritos académicos y místicos sobre Egipto, la voz *momia* circulaba también en los relatos de viajes al Oriente y en textos de medicina en Europa. La *momia* era un medicamento o ingrediente en numerosas recetas de boticarios, un polvo hecho de la carne seca de cadáveres egipcios con el que se trataban diversas dolencias, al menos hasta el siglo XVIII¹⁵.

Los relatos sobre la preservación de los cuerpos y los ritos mortuorios en diferentes culturas fueron centrales en el primer desarrollo de la etnografía comparada hacia finales del XVI en España. En la *Segunda parte de las Repúblicas del mundo* (Medina del Campo, 1575), el fraile agustino Jerónimo Román describe el tratamiento que los egipcios daban a los cuerpos muertos con ungüentos (no los llama *momias*) y agrega “de manera que quedaba el cuerpo tan perfecto que no parecía sino que dormía” (1575, Libro III, Cap. XII, f. 78v). En los libros dedicados a las “Repúblicas de los Indios Occidentales”, Román se extiende en los rituales entre los Incas, pero no usa la palabra *momia* en ninguno de los casos (1575, Libro I, Cap. III, y Libro III, Cap. IX).

El jesuita José de Acosta, en su ya mencionada *Historia natural y moral de las Indias* –texto que también va delineando una etnografía

comparada–, antes de entrar a describir la sorprendente preservación de los cuerpos embalsamados de los incas, explica que el origen de toda idolatría reside en el culto a los muertos, en la adoración de “retratos y estatuas de los defuntos”, y pasa a describir cómo los cuerpos de los reyes incas muertos estaban “cada uno en su capilla y adoratorio” (Acosta 2008, Libro V, Cap. VI, 159)¹⁶. Acosta describe el cuerpo o bulto del Inca Pachacútec descubierto por el licenciado Polo, el mismo que Garcilaso troca por Viracocha: “estaba tan entero y bien aderezado con cierto betún, que parecía vivo. Los ojos tenía hechos de una telilla de oro tan bien puestos, que no le hacían falta los naturales, y tenía en la cabeza una pedrada que le dieron en cierta guerra” (Acosta 2008, Libro VI, Cap. XXI, 221). Este pasaje, curiosamente, lo cita textualmente el mismo Garcilaso, pero sin mencionar la identidad de la momia, diciendo simplemente que era “uno de esos cuerpos” embalsamados que alcanzó a ver el padre maestro Acosta. La cita de Garcilaso se detiene justo allí donde Acosta describe la herida que identifica la cabeza de Pachacútec (CR Libro V, Cap. XXIX, f. 127v). Garcilaso está muy consciente de la operación selectiva que él pone en escena.

En los textos coloniales castellanos que nos ocupan, las palabras que se usan para designar la momia son, principalmente: *bulto*, *cuerpo* o *cuerpo embalsamado*. Debe recordarse que la mayoría de esos textos, exceptuando los *Comentarios*, se escribieron como parte de las campañas de denuncia de los “ídolos” y *huacas* de los indios. El padre jesuita Pablo José de Arriaga, en su manual para la *Extirpación de la idolatría del Piru* (Lima, 1621) menciona dos voces indígenas para nombrar la momia: “Después de estas Huacas de piedra, la mayor veneración y adoración es la de sus Malquis, que en los llanos llaman Munaos, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las Huacas” (1621, Libro II, Cap. XIV)¹⁷. En ese contexto de evangelización y extirpación, los *cuerpos* y *bultos* de los incas deben entenderse, en primer lugar y desde la perspectiva española, como ídolos, como objetos condenados por el discurso evangelizador. En segundo lugar, desde la perspectiva indígena, los cuerpos de los reyes incas, los *malquis* o *yllapas* (“rayos”), suponían una continuidad material entre la vida y la muerte. La existencia de la momia aseguraba la continuidad del culto que el mismo Sapa Inca había recibido en vida, y le confería inmortalidad política (MacCormack 1991, 131). La momia conservaba las propiedades económicas del gobernante: las tierras, animales y servidores que el Inca había ganado en vida. Así, la muerte no significaba una ruptura en las actividades económicas de cada *panaca*. El bulto poseía además una corte encargada de su

limpieza y alimentación ritual, y de transportarlo en andas para que participara de las fiestas o las batallas más importantes. En este sentido, el bulto, el cuerpo del inca, así como los cuerpos de otros ancestros en el espacio andino, eran *huacas*¹⁸.

La *Relación* de los frailes agustinos instalados en Huamachuco (c. 1560) explica que las *huacas* eran “cosas que les parecía a ellos [a los indios] que no eran como las otras” (Agustinos 1992, 15). El Inca Garcilaso se ocupa largamente de la palabra *huaca*, “cosa sagrada”, y recuerda que tenía múltiples significados: ídolo, ofrenda, templo, sepulcro, una cosa admirable por linda o abominable por fea, una piedra o un objeto tallado, un cerro muy alto, una culebra espantosa, “todas las cosas que salen de su curso natural”, etc. (*CR* Libro II, Cap. IV, f. 29v). En la *Relación* de los agustinos, una *huaca* pequeña (una piedra, una talla en madera) podía estar envuelta en mantas dentro de una cesta que, vestida ricamente, simulaba una persona. Este tipo de *huaca* que aparenta ser un cuerpo vestido recibe el nombre de *bulto* (Agustinos 1992, 16 y 28). También las estatuas sagradas de los Incas, que fungían como sus dobles, eran *bultos* en los textos andinos coloniales, como puede leerse en la *Suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos, texto escrito a mediados del siglo XVI en el Perú. Betanzos describe los rituales dispuestos para las ceremonias fúnebres de Ynga Yupangue (Pachacútec), quien ordenó que su cuerpo –su “bulto”– “fuese puesto después de curado con los bultos de los señores pasados que allí estaban” [en el pueblo de Patallacta] (2004, Cap. XXX, 180); y que sobre su sepulcro se levantase una estatua de oro hecha a su semejanza, y que se hiciese otra figura con sus uñas y pelos cortados en vida, la que iría ricamente vestida y en andas al Cuzco, como si fuera el mismo Inca. Ambas figuras son “bultos” en Betanzos:

[En Patallacta, Ynga Yupangue] había hecho edificar unas casas do su cuerpo fuese sepultado, y sepultáronle metiendo su cuerpo debajo de tierra en una tinaja grande de barro nueva, y él bien vestido. Y encima de su sepulcro, mandó Ynga Yupangue que fuese puesto un bulto de oro, hecho a su semejanza y en su lugar, a quien las gentes, que allí fuesen, adorasen en su nombre, y luego fue puesto; y de las uñas y cabellos que en su vida se cortaba, mandó que fuese hecho un bulto, el cual así fue hecho en aquel pueblo do el cuerpo estaba. Y de allí trujeron este bulto en unas andas a la ciudad del Cuzco, muy suntuosamente, a las fiestas de la ciudad, el cual bulto pusieron en las casas de Topa Ynga Yupangue y, cuando así fiestas había en la ciudad, les sacaban a las tales fiestas con los demás bultos (2004, Cap. 32, 186-187)¹⁹.

La palabra “bulto” nombra, al mismo tiempo, al cuerpo embalsamado (curado) del Inca y a su imagen tridimensional que lo representaba. Ambos bultos eran objeto de culto y, según hemos mencionado,

eran *huacas*. Es muy difícil, por tanto, asignarle un referente estable a esta palabra en los textos coloniales. Según explica Acosta, el inca gobernante mandaba a hacer una estatua de sí mismo, un bulto vestido que era como su doble, llamado *guaocui* (en quechua, “hermano”), al cual “se le había de hacer la misma veneración que al propio Inga”, y se le llevaba a la guerra y en procesión (Acosta 2008, Libro V, Cap. VI, 160). Cuenta Sarmiento de Gamboa que cuando el Licenciado Polo capturó los cuerpos embalsamados de los Incas también destruyó sus *guaocuis* o “ídolos”, que tenían sus propios nombres, criados y propiedades (1906, Cap. XV, 44). Parece claro que el vocabulario y la escritura europeos no podían dar del todo cuenta de un sistema simbólico del poder y lo sagrado que funcionaba con otros códigos y otros medios²⁰.

Tocar el cuerpo

Como ya se ha sugerido, el uso en las lenguas europeas de la palabra *momia* a principios del siglo XVII guarda relación directa con un conjunto de relaciones, cosmografías, misceláneas e historias en donde se iría desarrollando una suerte de antropología comparada, entre ellos los citados libros de Román y Acosta, que Garcilaso nombra como autoridades. Sin embargo, aunque el Inca evita caute-losamente establecer comparaciones entre los incas y los pueblos paganos no europeos, es muy probable que, a partir de su experiencia de mestizo en el Perú y sus lecturas en Europa, estuviera reflexionando sobre el sentido último de conservar los cuerpos de los difuntos guiado por la filosofía neoplatónica. Los *Diálogos* de León Hebreo incluyen un razonamiento sobre el deseo humano de preservar los cuerpos, según se lee en la traducción del Inca: “El hombre, que conoce la muerte, conoce y procura su inmortalidad, que es la de su ánima...Deste verdadero desseo acompañado de otras causas...se deriva el desseo engañoso de que no muera el cuerpo” (Hebreo [1590] 1989, f. 218v). A diferencia de los tratados de evangelización, la filosofía de Hebreo serviría para rescatar ese deseo profundo y legítimo de inmortalidad detrás del arte engañosa de perpetuar los cuerpos, recuperando así la dignidad de una cultura que había logrado, según la narrativa del Inca, la más alta moral posible fuera del universo cristiano. En otras palabras, la filosofía neoplatónica brindaría la posibilidad de pensar los bultos fuera del marco destructivo de la idolatría.

El Inca Garcilaso especula sobre los métodos, para él desconocidos, de embalsamar los cuerpos, y se duele de no haberlo preguntado a sus familiares. Es curioso que en este episodio Garcilaso declare explícitamente que él no miró con atención los bultos de sus

antepasados: “Yo confieso mi descuydo –nos dice–, que no los miré tanto, y fue porque no pensava escribir dellos” (CR Libro V, Cap. XXIX, ff. 127v-128r). Y agrega que si hubiera pensado escribir sobre éstos, habría mirado más y preguntado a sus deudos, “que a mí –dice el Inca–, por ser hijo natural, no me lo negaran, como lo han negado a los españoles, que por diligencias que han hecho, no ha sido posible sacarlo de los indios” (CR Libro V, Cap. XXIX, f. 128r). Las artes misteriosas o secretas que mantienen al difunto en un estado que parece vivo, que no parece sino que duerme –como dice Román– y que sólo le falta hablar, reclaman una explicación material que reduzca la extrañeza del encuentro con la momia, con su inquietante proximidad y realidad ambigua. Garcilaso deriva, finalmente, la pregunta sobre la conservación de los cuerpos en una referencia a la carne seca comestible, al tasajo:

Tengo para mí que la principal y mejor diligencia que harían para embalsamarlos sería llevarlos cerca de las nieves y tenerlos allí hasta que se secasen las carnes, y después les pondrían el betún que el Padre Maestro [Acosta] dize, para llenar y suplir las carnes que se habían secado, que los cuerpos estaban tan enteros en todo como si estuvieran vivos, sanos y buenos, que, como dizen, no les faltava sino hablar. Náceme esta conjetura de ver que el tassajo que los indios hazen en todas las tierras lo hacen solamente con poner la carne al aire... (CR Libro V, Cap. XXIX, f. 128r).

Los cuerpos sin vida, pero sanos y buenos, que nos interrogan y que no les falta sino la voz, los cadáveres de los abuelos con los ojos bajos, como que miraban al suelo, provocan una escena densa y extraña en aquel aposento del licenciado Polo. Los cuerpos secos finalmente reclaman un acercamiento menos intelectual, apelan a la mano y al tacto, un sentido jerárquicamente inferior a la vista, según explica León Hebreo ([1590] 1989, f. 138v). En el momento último de la escena, la extrañeza frente a la visión de los cuerpos se traduce en la mano que busca el contacto físico con el ancestro:

Acuérdome que llegué a tocar un dedo de la mano de Huaina Cápac; parecía que era de una estatua de palo, según estaba duro y fuerte. Los cuerpos pesavan tan poco que cualquiera Yndio los llevaba en braços o [en] los hombros, de casa en casa de los cavalleros que los pedían para verlos. Llevávanlos cubiertos con sávanas blancas; por las calles y plaças se arrodillavan los Yndios, haziéndoles reverencia, con lágrimas y gemidos; y muchos españoles [se] quitavan la gorra, porque eran cuerpos de Reyes, de lo cual quedavan los indios tan agradescidos que no sabían cómo dezirlo (CR Libro V, Cap. XXIX, ff. 128r-v)²¹.

Leo en esta escena, en el encuentro intencionado de la mano del joven Garcilaso con el dedo de su tío abuelo, el Inca Huayna Cápac,

una suerte de poética, un gesto o movimiento que traduce el mismo proyecto de escritura del Inca. Mi insistencia en este pasaje busca situar la experiencia del cuerpo ausente como fuerza central en la escritura de los *Comentarios*. Aquellos bultos presentes frente a Garcilaso eran cuerpos ausentes, en tanto que ya no participan del tejido ritual andino, ni tampoco accedieron al universo cristiano. Eran huacas que ya no hablaban. La consolidación de la colonia significó el silencio de los oráculos dentro de una cultura saturada de voces sagradas²². En la escena del aposento de las momias, la discontinuidad de esa cultura andina desarticulada sería acaso una paradoja o un enigma para el narrador, para ese Inca Garcilaso que encarna, de algún modo, la continuidad de sus ancestros.

En la antigua cultura indígena, la eternidad de la piedra habría sido el ideal de los *malquis*. Quizá por eso el mito cuenta que Manco Cápac, el primer Inca fundador, “en muriendo se convirtió en piedra de altor de una vara de medir” (Sarmiento 1906, Cap. XIV, 42). El cuerpo seco y duro mantiene permanentemente su lugar y funciones religiosas, políticas y sociales, encarnando así un orden sólido y continuo, superior al de las relaciones afectas al cambio y deterioro de la carne viva²³. Pero para Garcilaso los cuerpos de sus antepasados no ocupan ya ningún orden sólido y la posibilidad de alguna continuidad con ellos dependerá sólo del poder de su texto. Puede decirse que la Primera parte de los *Comentarios* es una gran narrativa de continuidades en la cual exitosamente Garcilaso traza líneas sólidas desde del Cuzco incaico –otra Roma en su Imperio– hasta el advenimiento del Evangelio en el Perú²⁴. Sin embargo, en otro sentido, las continuidades son imposibles. Considerando que las momias encarnaban la sociedad incaica (Isbell 1997, 68), los cuerpos en casa del licenciado Polo muestran los despojos de un sistema cultural. Frente a esta galería de bultos que interrogan al Inca narrador, el texto describe de inmediato otra escena extraña: los indios sacaban por la ciudad colonial los bultos de sus antiguos reyes en procesión, cubiertos en sábanas como fantasmas, y los españoles les rendían reverencia, como si fuera un ensayo de una sociedad posible, marcada por las lágrimas, gemidos y agradecimientos de los indios. De algún modo, esta imagen debe también conectarse en un nivel profundo con el brevísimo relato, unos capítulos antes en los *Comentarios*, sobre una cofradía de mestizos en el Cuzco, cuyo patrón era el apóstol San Bartolomé, de quien se decía que había predicado entre los incas, y cuya imagen se confundía con la estatua del fantasma de Viracocha²⁵. Aquí la continuidad está tejida íntimamente en las mismas instituciones coloniales. La cofradía llevaba funcionando treinta años cuando el Inca escribía su texto, aunque amenazada por las sospechas de “algunos españoles

las sospechas de “algunos españoles maldicientes” que veían en los mestizos a unos idólatras, diciendo que “no lo hacen por el Apóstol sino por el Inca Viracocha” (*CR* Libro V, Cap. XXII, f. 121v).

Volviendo a la escena de las momias, la lectura de ésta puede ahora reducirse a una pregunta: ¿cómo recuperar esos cuerpos con la palabra escrita? Ya que perdieron su lugar de *malquis*, ¿cómo devolverles su carne, su peso, su espesura? El gesto imposible de tocar al abuelo rey muerto, el tacto de ese dedo seco que como una huaca o una estatua de palo interroga al joven Gómez Suárez de Figueroa, nos sitúa en el territorio inquietante entre lo vivo y lo muerto: una despedida imposible. El gesto de la mano que toca y busca entender por otros medios quedará muchos años después transformado en el gran texto de Garcilaso. El arte secreto de embalsamar acaso puede sólo recuperarse con una escritura que trabaja también “para llenar y suplir las carnes” de un cuerpo familiar y político perdido.

No es gratuito que el Inca Garcilaso decida contarnos este episodio cuando se despide del Perú, de ese mismo Perú que en otro lugar imagina “largo y angosto como un cuerpo humano” (*CR* Libro II, Cap. XI, f. 37r). Nunca sabremos exactamente qué fue lo que vio o hizo Garcilaso en aquella visita en el Cuzco a la casa del corregidor Polo Ondegardo. Lo que sabemos es lo que el Inca decide narrar, lo que él dice que recuerda e inserta en el mismo centro de la cuidadosa arquitectura de su texto.

En última instancia, Garcilaso no logra con su narrativa darle vida a los bultos. Podríamos decir que se trata de un fracaso, pero es más bien el resultado de un texto que, aunque profundamente diverso y complejo, está dominado por un tono monológico. Los *Comentarios* y su extenso relato del mundo incaico no restituyen la carne de las momias, no solucionan la inquietante ligereza de sus cuerpos. Para el escritor mestizo en España, casi cincuenta años después de su partida del Cuzco, la memoria de los Incas se modela con el peso y el rigor de la piedra. El efecto final de los *Comentarios* es el monumento, la intención es heroica, el objeto se levanta sobre la estatura humana, sobre una plataforma inalcanzable donde solamente descansan los héroes viriles de un mundo del pasado. La estirpe desaparecida pertenece ahora a un mundo de piedra, sobrio y masculino. Garcilaso escribe que “en toda la gentilidad no ha auido gente más varonil, que tanto se ayapreciado de cosas de hombres como los Yncas, ni tanto aborreciesen las cosas mugeriles” (*CR* Libro VI, Cap. XXV, f. 152v). Los hijos del Sol, cuyo “blasón levantava a ser heroycos” (f. 152v), reposan a distancia de la tierra y de la carne. Esa distancia deliberada, propia del monumento, de alguna manera retira

el gesto de proximidad, borra la mano del joven Garcilaso que se acerca al cuerpo de Huayna Cápac.

Los *Comentarios*, inscritos en una retórica de la historia heroica, se elevan sobre las ruinas del recuerdo doméstico y la memoria de la vida cotidiana, dejando apenas residuos de ese mundo personal mestizo que formó al narrador. Para Garcilaso, profundizar en esa historia menor habría exigido el desarrollo anacrónico de un género narrativo, testimonial e íntimo que no cobrará forma sino siglos después. La escritura de los *Comentarios* erige un monumento, genera un universo heroico y viril. Quizá ese rechazo explícito “de todas las cosas femeninas” en los incas implique, paradójicamente, la derrota del mundo indígena de la madre. Allí se pierden irremediamente otras zonas en donde su lenguaje podría recrear, en tono menor, la vida y la carne del pasado.

NOTAS:

1. Agradezco profundamente a los colegas y amigos que leyeron y comentaron este trabajo en alguna de sus etapas de redacción, especialmente a Jorge Brioso, Laura León Llerena y Pedro Meira Monteiro.
2. Durand apunta que lo mejor de la obra de Garcilaso, hombre retraído y alejado del mundillo literario de España, está impregnada de ese carácter autobiográfico (o “íntimo”, dice Porras Barrenechea) (1948, 240). Ver Riva Agüero 1962, 41-42.
3. Entiendo la textualidad como un proceso de producción de significados que involucra diversos agentes históricos y cuyo centro es un texto. Rolena Adorno lo resume así: “*textuality* is a critical category that implies a set of operations to be performed on the account being examined rather than a configuration of elements that characterizes the account itself” (1993, 139).
4. Cito los *Comentarios* por las primeras ediciones conocidas. Para la Primera Parte de los *Comentarios reales de los incas* (Lisboa, 1609) uso la abreviatura *CR*; para la Segunda parte o *Historia general del Perú*, la abreviatura *HGP*. En las citas textuales, resuelvo las abreviaturas, agrego tildes y cambio las eses largas en cortas. Mantengo todas las demás características. En las referencias parentéticas, luego de la abreviatura del título doy en romanos los números del libro, capítulo y folio, separados por comas. Uso el mismo sistema en las referencias a otras obras del período.
5. De acuerdo con los *Comentarios*, el hijo del Inca Yahuar Huácac tuvo un sueño o una visión en la que se le apareció el fantasma de Viracocha: “un hombre extraño en hábito, y en figura diferente de la nuestra: porque tenía barbas en la cara de más de un palmo, y el vestido largo y suelto” (*CR* Libro IV, Cap. XXI, f. 97r). Garcilaso explica que por la figura extraña del fantasma los conquistadores recibieron el nombre de “Viracochas”: “de aquí nació que llamaron Viracocha a los primeros españoles que entraron en el Perú, porque les vieron barbas y todo el cuerpo vestido”. Los indios, sostiene Garcilaso, consideraban

- además a los primeros conquistadores hijos de Viracocha porque los libraron de las tiranías de Atahualpa (CR V, XXI). Ver Duviols 1998.
6. Covarrubias en su *Tesoro* (1611) da las siguientes acepciones para *bulto*: “todo aquello que hace cuerpo y no se distingue lo que es”; “la efigie puesta sobre la sepultura de algún príncipe”; *figura de bulto* es “la que hace el entallador o escultor... a diferencia de la pintura” (2006, 369). En el poema *Armas antárticas* (canto XIII), Miramontes usa “bultos” para describir una galería de estatuas de los primeros gobernantes incas hasta los virreyes del Perú a principios del XVII. La voz del viejo consejero inca Rumiñave aclara la identidad de los bultos y los hechos de sus gobiernos. En *La Araucana*, la cueva o gabinete del mago Fitón introduce una extensa visión geográfica y topográfica (Cantos XXIII-XXIV).
 7. Durante las guerras de sucesión, la *panaca* de Túpac Yupanqui habría apoyado a Huáscar; la de Pachacútec, a Atahualpa (MacCormack 1991, 130).
 8. Polo Ondegardo escribe que el descubrimiento del bulto de Pachacútec le permitió entender cómo funcionaban los rituales (y el poder) alrededor de los cuerpos de los Incas y los ídolos por ellos conquistados, los cuales estaban todos en “aquel galpón grande de la Casa del Sol, y cada ydolo destos tenía su servicio y gastos en mugeres” (1916, 96). La captura de las momias que dirigió Polo por encargo del virrey tuvo una motivación económica (los tesoros), política (sumisión de los parientes del cuerpo) y religiosa (extirpación de idolatrías) (Duviols 1977, 123). A modo de introducción a Polo y los problemas en la transmisión de sus textos, ver el ensayo de Pérez Galán (2000) y Honores (2004). El trabajo de Teodoro Hampe (2003) le sigue el rastro a los cuerpos que Polo envió a Lima por encargo del virrey Andrés Hurtado de Mendoza, y que fueron depositados en el Hospital de San Andrés, donde los vio Acosta, “ya maltratados y gastados” (Acosta 2008, Libro VI, Cap. XXI, 221).
 9. Rostworowski, cuya intención aquí es desvelar la manipulación histórica del Inca, dice: “Cuenta Garcilaso que Polo le mostró las momias dándole a cada una su nombre” (1992, 57). No es así. Según hemos visto, Garcilaso no afirma ni pone en boca del licenciado Polo ningún nombre de ninguno de los cuerpos, sino que le atribuye a un saber popular (“decían lo indios”) las identificaciones que él consigna.
 10. Del Rosal (¿1537-1613?) estudió medicina en Salamanca y ejerció su profesión en Castilla. Hacia 1610 se encontraba de regreso en su Córdoba natal, esperando curarse de alguna dolencia en el clima andaluz. El manuscrito original (hoy perdido) de su *Origen y etimología de la lengua castellana* [Diccionario etimológico] fue copiado a fines del XVIII. Del Rosal obtuvo en 1601 autorización real para la impresión de su obra; pero quedó manuscrita. En el Prólogo al lector, señala que en 1610 llegó a su manos “el libro que compuso el Sr. Dr. Bernardo de Alderete...de el origen de la lengua española” (1992, 17). Las notas biográficas las tomo del estudio de E. Gómez Aguado que acompaña su edición del *Diccionario etimológico*. No sería improbable que el Inca Garcilaso y Del Rosal se hubieran encontrado en Córdoba, considerando además que Bernardo de Alderete conocía al Inca y lo cita en su *Origen y principio de la lengua castellana* (1606).

-
11. La traducción es mía. El texto original dice: “Parquoy se faisoient oindre de Cedres, de Myrrhe, de Cynamome, & dautres choses odoriferentes, pour non seulement garder long tems les corps sous la terre, mais aussi à fin de leur faire rendre bonne senteur. Cesdis corps aujourdhui sont apelez Momies, du Cynamome, par une figure que les Grammariens apellent Apherisis, c'estadire abscision, & retrenchment de quelques syllabes precedentes. De ces momies usent les Apoticaire: mais aucun d'eus errent en ce, qu'ils pensent que sesdis corps se trouvent sous les sables” (Lyon 1556, 157). Tomo la cita de la edición facsimilar preparada por Lestringant (1985) y la transcribo diplomáticamente, excepto por las eses largas que cambio en modernas. Thevet, educado como franciscano, no tenía formación en cosmografía; es más conocido por su libro *Singularitez de la France Antarctique* (1557), escrito después de una experiencia de dos meses en Brasil, entre 1555-1556. La obra fue traducida de inmediato al inglés e italiano, y Thevet fue nombrado cosmógrafo del rey de Francia. Ver Lestringant (1994, 9).
 12. Tomo la nota de Núñez de la edición de Kerkhof (Mena 1997, 183-184). En su vejez, Garcilaso poseía un ejemplar de la *Co[m]pilación de todas las obras del famosísimo poeta Juan de Mena*, probablemente la edición de Sevilla 1534 (o Valladolid 1536 o Toledo 1547), que incluiría las glosas de Núñez al *Laberinto*. La obra de Mena figura entre los títulos recogidos por los albaceas del Inca en 1616, según lo consigna el clásico trabajo de Durand 1948, 250.
 13. Francisco López de Gómara en *La primera parte de la historia natural de las Indias* (1554), usa la frase *carne momia* en referencia a la de los cuerpos muertos de los incas conservados en el frío de la sierra; y además describe la técnica usada para conservar cuerpos: “algunos embalsaman echándoles un licor de árboles olorosísimos por la garganta, o untándolos con gomas” (f. 265r). Lo que llama “carne momia” parece ser el efecto natural del hielo que seca las carnes. En todo caso, *momia* no designa el mismo “bulto” o “cuerpo”, sino la propiedad de la carne. Más interesante es el caso de Diego de Ocaña, fraile jerónimo que viajó por el Perú hacia 1600 y emplea varias veces la expresión *carne momia* en su *Relación de un viaje por América*, refiriéndose al efecto de las arenas de los desiertos de la costa del Perú, donde las semejanzas naturales con Egipto evocan la palabra, y recuerdan al *Laberinto* de Mena. Escribe Ocaña: “Y es aquella tierra tan caliente y aquella arena, que los cuerpos de los que murieron, ahora trescientos años, se están enteros, de causa que nunca llueve en aquellos arenales ni en toda la vida se acuerdan haber visto llover; y así, como no hay humedad no se pudren los cuerpos. Y todos los campos están llenos de aquellos cuerpos y de carne momia, que como los entierran y todo es arena, dentro de cuatro o seis meses los descubre el aire, porque pasa la arena de una parte a otra, de manera que adonde anocheció llano, amanece a la mañana un cerro de arena junta, muy grande” (1968, 194). Me ha sido muy útil aquí el Banco de Datos (CORDE) de la Real Academia de la Lengua, corpus diacrónico del español, accesible por internet en: <<http://www.rae.es>>.
 14. Para la historia de la recepción y mitología de los jeroglíficos en la cultura europea, sigo el libro de Erik Iversen (1993, 46 y 64-74; el capítulo III se ocupa de la egiptología en el Medioevo y Renacimiento).

-
15. De acuerdo con un caballero inglés que visitó El Cairo en 1586, todos los días se excavaban de una pirámide cadáveres incorruptos, gracias a la calidad del suelo. El viajero explica que esas son las “momias”, las mismas que los doctores hacen tragar a sus pacientes en contra de su voluntad: “Out of one of these [pyramids] are dayly digged the bodies of auncient man, not rotten but all whole, the cause whereof is the qualitie of the Egiptian soile, which will not consume the flesh of man, but rather dry and harden the same, and so alwayes conserveth it. And these dead bodies are the Mummie which the Phisitians and Apothecaries doe agains our willes make us to swallow” (Hakluyt 1904, V, 336). Los polvos de momia aparecen también en tratados castellanos de medicina de inicios del XVI. En el mismo año de 1586, otro viajero inglés llama “La Momia” al lugar, en las afueras de El Cairo, donde yacían enterrados en una cueva de arena miles de cuerpos momificados: “The Momia, which is some five or six miles beyond [the pyramids], are thosands of imbalmed bodies; which were burried thousands of yeeres past in a sandy cave...”. El viajero narra su descenso en la caverna y cómo recogió cabezas y pedazos de cuerpos para mostrarlos en Inglaterra, junto con 600 libras de momias en pedazos que se vendieron a los boticarios de Londres (Purchas 1905, IX, 418-419).
 16. Sobre los inicios de la etnografía moderna en las crónicas de Indias, especialmente en el dominico Bartolomé de Las Casas y el jesuita Acosta, ver Pagden (1982) y Fermín del Pino (2004).
 17. En quechua, *malqui* o *mallqui* no sólo tiene el sentido de “momia” sino de “planta tierna para plantar” o “cualquier árbol frutal” (González de Holguín 1989). Sobre la relación entre muerte y fertilidad, ver Salomon (1992, 340). La voz *munao* sería probablemente de una lengua costeña.
 18. Los complejos ritos mortuorios, las ceremonias y la corte que acompañaban a los bultos de los incas y otros curacas están descritas parcialmente en distintos textos coloniales. Quizá la descripción más detallada, acompañada de ilustraciones, es la que da Guaman Poma en su *Nueva corónica y buen gobierno* ([1615] 1987, 284-295), donde distingue el “Entierro del Inga” del de los señores chinchaisuios, antisuios, collasuios y condesuios. Los estudios de Salomon (1995) e Isbell (1997, Cap. II) comentan las ilustraciones y el vocabulario que ofrecen Guaman Poma y otros autores. Guaman Poma apunta que al difunto Inca le llamaban *yllapa* [rayo], y que luego de un mes de ceremonias lo depositaban en una bóveda o *pucullo* [construcción funeraria] (1987, 284). Ver también Sagaseta 1989, 132.
 19. Betanzos terminó su relación, por encargo del virrey Antonio de Mendoza, hacia 1551. Su versión correspondería a la familia de su esposa, hermana de Atahualpa, perteneciente a la *panaca* de Pachacútec, que favoreció al bando de Atahualpa (MacCormack 1991, 124 y 130).
 20. “The relationship between an ancestor mummy, a 'brother' or *guaugue* [*huauqqe* en González Holguín, 1608] idol, and an idol *per se* must have been something of a continuum, but functionally they probably all fulfilled the same role” (Isbell 1997, 57).
 21. Mis correcciones van entre corchetes. La edición *princeps* de 1609 lee: “calos ombros”; la de Rosenblat (1945) enmienda “en los hombros”, sin consignarlo en la tabla. Entre el folio 128r y el siguiente, la *princeps* lee con evidente errata

- “muchos Españes / les quitaban la gorra”; Rosenblat ofrece “muchos españoles les quitaban la gorra”. Según entiendo, el sentido exige “muchos españoles se quitaban la gorra”.
22. De acuerdo con el estudio de Marco Curátola, uno de los ejes centrales de la cultura andina era la actividad oracular: “cada ayllu (grupo corporativo de parentesco) y cada comunidad tenían sus propios oráculos, que podían ser una piedra-menhir (*huaca*) identificada con el fundador mítico del linaje o del grupo, los cuerpos momificados (*malquis*) de los antepasados de los señores étnicos (*curacas*) o sencillamente un lugar de la naturaleza [...] llamado *pacarina*, de donde se creía había salido la primera pareja mítica de ancestros” (2008, 17). La *Relación* de Pedro Pizarro (1986, 53) y la de los Agustinos (1992, 16) traen descripciones de los bultos (huacas) actuando como oráculos a través de mediadores.
 23. Ver el importante trabajo de Salomon (1995, 325) que, entre otras cosas, comenta y adapta a la esfera andina las ideas del libro *Death and the Regeneration of Life* de Maurice Bloch y Jonathan Parry. Salomon resume así la teoría de la vida y la muerte en los Andes: “a human being consisted of perishable soft parts (softer in younger people); a durable skeleton and hide, which became the lasting person or mummy; and a volatile personal shade or spirit, sometimes visualized as a flying insect, which departed from both soft and hard parts to return to the place of origin (*pacarina*) whence the person came” (1995, 329).
 24. Una revisión crítica del tema de la *preparatio evangélica* en Mazzotti 1996, 175 y sgtes.
 25. Sobre la estatua de Viracocha y la figura del apóstol San Bartolomé, ver McCormack 1991, 349-364.

BIBLIOGRAFÍA:

- Acosta, Josef de. *Historia natural y moral de las Indias* [1590]. Ed. crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Adorno, Rolena. “Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth -and Seventeenth Century Spanish America”. *Latin American Research Review* 28, 3 (1993): 135-145.
- Agustinos. *Relación de los agustinos de Huamachuco*. Ed., estudio y notas de Lucila Castro de Trelles. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los Incas. Seguida del Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas*. Ed., introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Polifemo, 2004.
- Cervantes, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Ed. de Luis Andrés Murillo. Madrid: Castalia, 1978. 2 vols.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2006.

-
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Con la colaboración de Juan A. Pascual. Madrid: Gredos, 1981. Vol 4.
- Curatola Petrocchi, Marco. "La función de los oráculos en el Imperio Inca", en *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski, eds. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008. 15-69.
- Durand, José. "La biblioteca del Inca". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2 (1948): 239-264.
- . "El Inca en los años aciagos". *Anuario de filología* [Maracaibo] (1967): 137-165.
- Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Trad. Albor Maruenda. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- . "The Problematic Representation of Viracocha in the *Royal Commentaries*, and Why Garcilaso Bears and Deserves the Title of Inca", en *Garcilaso Inca de la Vega, an American Humanist. A tribute to José Durand*. José Anadón, ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998. 46-58.
- Elliott, J. H. *Imperial Spain, 1469-1716*. London and New York: Penguin Books, 1990.
- Ercilla, Alonso de. *La Araucana*. Ed. de Isaías Lerner. Madrid: Cátedra, 1993.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca* [Lima, 1608]. Facsímil de la ed. de 1952. Lima: Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos, 1989.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Ed. de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16, 1987.
- Hakluyt, Richard. *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*. Glasgow and New York: James MacLehose and Sons and The Macmillan Co., 1904. Vol. V.
- Hampe Martínez, Teodoro. "La última morada de los Incas. Estudio histórico-arqueológico del Real Hospital de San Andrés". *Revista de Arqueología Americana* 22 (2003): 101-135.
- Hebreo, León. *Diálogos de Amor*. Facsímil de la ed. de Madrid: Pedro Madrigal, 1590. Traducción del Inca Garcilaso de la Vega. Introducción y notas de Miguel de Burgos Núñez. Sevilla: Padilla Libros, 1989.
- Hernández, Max. *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1991.
- Honores, Renzo. "El licenciado Polo y su Informe al licenciado Brivesca de Muñatones (1561)", en *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria*. Ignacio Arellano y Fermín del Pino, eds. Madrid y Fankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2004. 387-407.
- Isbell, William H. *Mummies and mortuary monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin : University of Texas Press, 1997.
- Lestringant, Frank. *Mapping the Renaissance World. The Geographical Imagination in the Age of Discovery*. Trad. David Greenblatt. Berkeley: University of California Press, 1994.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.
- Mazzotti, José Antonio. *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.

-
- Mena, Juan de. *Laberinto de Fortuna*. 2da ed. Ed., introducción y notas de Maxim P. A. M. Kerkhof. Madrid: Castalia, 1997.
- Miramontes Zuázola, Juan de. *Armas antárticas*. Ed., estudio y notas de Paul Firbas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- Miró Quesada, Aurelio. *El Inca Garcilaso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- Ondegardo, Juan Polo [de]. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Ed. de Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero. Lima: Sanmartí, 1916-1917.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Percival, Richard. *Bibliothecae Hispanicae pars altera. Containing a Dictionarie in Spanish, English and Latine*. Londres: John Jackson y Richard Watkins, 1591.
- Pérez Galán, Beatriz, "Notas sobre las ediciones de Polo de Ondegardo", en *Edición e interpretación de textos andinos*. Ignacio Arellano y José Antonio Mazzotti, eds. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2000. 31-47.
- Pizarro, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Ed. y estudio de Guillermo Lohmann Villena, notas de Pierre Duviols. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.
- Purchas, Samuel. *Purchas His Pilgrimes. Contayning a History of the World in Sea Voyages and Land Travells by Englishmen and Others*. Glasgow and New York: James MacLehose and Sons and The Macmillan Co., 1905. Vol. IX.
- Riva Agüero, José de la. *Estudios de literatura peruana. De Garcilaso a Eguren. Obras completas II*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962.
- Rosal, Francisco del. *Diccionario etimológico. Alfabeto primero de Origen y Etimología de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana [1610-1611]*. Ed. facsimilar y estudio de Enrique Gómez Aguado. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Rostworowski de Diez Canseco, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. 4a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.
- Sagaseta, Alicia Alonso. "Las momias de los Incas: su función y realidad social". *Revista española de antropología americana* 19 (1989): 109-135.
- Salomon, Frank. "«The Beautiful Grandparents»: Andean Ancestors Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records", en *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium at Dumbarton Oaks, 12th and 13th October 1991*. Tom D. Dillehay, ed. Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995. 315-347.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Geschichte des Inkareiches. Segunda parte de la Historia general llamada Índica*. Ed. de Richard Pietschmann. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906.
- Thevet, André. *Cosmographie de Levant*. Facsímil de la ed. de Lyon, 1556. Ed. crítica de Frank Lestringant. Génova: Librairie Droz, 1985.
- Vega, Inca Garcilaso de la. *Primera parte de los Comentarios reales de los Incas*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1609.
- . *Historia general del Perú [Segunda parte de los Comentarios reales]*. Córdoba: Viuda de Andrés Barrera, 1617.
- . *Comentarios reales de los Incas*. 2da. ed. de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé, 1945.