



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Seminario de Grado:  
Evangelización y comunidades indígenas

LA CONQUISTA DE LA MUERTE: LOS BULTOS REALES  
CUSQUEÑOS, SIGNIFICADO ANDINO Y DESTRUCCIÓN  
COLONIAL

Informe para optar al Grado de Licenciada presentada por:

Camila Cañete Caviedes

Profesor Guía: Jorge Hidalgo Lehuedé

Santiago de Chile  
2018

## **Tabla de contenidos:**

Resumen.....	2
Introducción.....	3
I Capítulo: Los ancestros y el Inca .....	5
La muerte andina y el culto a los ancestros.....	5
El culto al Inca muerto.....	8
II Capítulo: La vida de los bultos.....	13
Las ceremonias tras la muerte.....	14
La vida tras la muerte.....	21
III Capítulo: La segunda muerte de los Incas.....	24
El culto al Inca muerto a través del discurso español.....	25
El demonio y los muertos.....	28
La destrucción de los bultos.....	30
Conclusiones.....	33
Fuentes .....	35
Bibliografía.....	37

### **Resumen:**

A partir del entendimiento del concepto de muerte presente en los Andes en el periodo prehispánico y el rol del culto a los ancestros se analizarán fuentes primarias, reconstruyendo las ceremonias en torno al culto al Inca muerto. Se presentará un contraste entre las prácticas cusqueñas y cristianas en el tratamiento de la muerte y se describirá el modo de destrucción ritual y material del culto al Inca muerto.

## Introducción

El momento de la muerte y lo que ocurre tras ella es uno de los grandes misterios que han preocupado a hombre y mujeres. Las religiones han intentado dar diferentes explicaciones con el fin de aliviar las conciencias y tranquilizar a quienes viven sus últimos momentos antes de finalizar su existencia.

A nivel general la religiosidad andina tuvo su propia explicación de lo que era la vida y la muerte. La posibilidad de seguir existiendo cuando el cuerpo yacía inerte y sin vida, para el hombre andino, era algo verdadero. La coexistencia de personas vivas con sus antepasados ya muertos fue algo cotidiano y normal. Ideas que sustentaron el culto a los ancestros, fenómeno masificado en los Andes.

La documentación colonial describió diferentes fenómenos relacionados a la creencia de la vida tras la muerte en Los Andes, siendo los ritos asociados al culto al Inca muerto los de mayor importancia. Los relatos en torno a los bultos o las momias del Sapa Inca abundan y es un tópico muy recurrente en las crónicas.

La existencia de cuerpos momificados y objetos que encarnaban al Inca tuvieron una carga social, política, económica y ritual muy bien descrita por diferentes autores coloniales que conocieron de cerca el fenómeno. Durante los primeros años tras la llegada de los españoles a la región andina incluso es posible afirmar que conquistadores y muertos mantuvieron relaciones diplomáticas, reconociendo los primeros el valor político de los bultos reales.

Sin embargo, el proceso evangelizador se vio en la obligación de terminar en esta idolatría que atentaba contra el catolicismo y la idea cristiana de la muerte. Así se da un doble proceso de aniquilamiento de la creencia en la vida del Inca muerto. Por un lado, los cuerpos momificados y las estatuas que lo representaban son buscadas y destruidas, al mismo tiempo, en el discurso se les atribuyen conexiones demoniacas acusando en ellas la influencia del diablo.

En esta investigación se intentará describir el proceso por el cual el culto al Inca muerto fue eliminado tanto material como ideológicamente. Con la destrucción material, por un lado, y la evangelización que le dio un carácter negativo a los ritos destinados a honrar a los antepasados y en especial al Inca. Además, buscaremos entre los antecedentes medievales las motivaciones y justificaciones para el actuar de los ibéricos en los Andes.

Para dichos propósitos analizaremos en un primer momento el modo andino de concebir la vida y la muerte. La historiografía y la antropología aportarán los elementos necesarios para comprender las bases religiosas que permitirían la existencia de un culto a los antepasados y al Inca.

En un segundo capítulo describiremos las ceremonias que acompañaron el momento de la muerte del Inca y los que daban el inicio a la nueva existencia en forma de bulto o momia. Para esto usaremos la obra de Juan de Betanzos *Suma y Narración de los Incas* (1551). Dicho texto, al mismo tiempo, será objeto de análisis en el modo de su escritura y la forma en que describe estos fenómenos.

Finalmente, en un tercer capítulo revisaremos antecedentes europeos que justificaron las ideas de los españoles al demonizar la religión andina y en especial el culto al Inca muerto. Relacionaremos dichas ideas con el proceso evangelizador americano para concluir con las descripciones encontradas de la destrucción material de los Incas muertos y por consiguiente de la eliminación del poder real en los Andes.

## I Capítulo: Los ancestros y el Inca.

A la llegada de los españoles a la región andina se hallaban en la zona un sinnúmero de grupos étnicos con lenguas, costumbres y cultos diferentes, aunque con una fuerte influencia cuzqueña. Geográfica y temporalmente distantes en el abanico de culturas que podemos hallar en la zona de los Andes ciertos fenómenos fueron comunes. Tal es el caso del culto a los ancestros, que en su forma institucionalizada se manifestó a través del culto al Inca muerto.

La primera parte de este capítulo será dedicada a explicar el modo en que se entendió la muerte en los Andes. Los elementos plasmados a continuación son importantes de conocer para comprender costumbres y ritos que estuvieron relacionados al culto a los ancestros y su origen. Ya conociendo las características de este fenómeno nos será posible adentrarnos en la parte segunda y final de este capítulo, las características del culto al Inca muerte, eje central de nuestra investigación.

### **La muerte andina y el culto a los ancestros.**

El momento de la muerte ha sido una de las principales preocupaciones de la humanidad, asociándola a una serie de ritos que varían en cada cultura y religión. La sepultura bajo tierra ha sido uno de los modos más comunes de tratar al cuerpo post mortem. Se sabe que los primeros en enterrar a sus muertos de manera intencional fueron los neandertales hace unos 60.000 años<sup>1</sup>. La cremación y la momificación fueron también hábitos recurrentes en culturas arcaicas. La primera es complicada de datar dada la carencia de evidencias arqueológicas, mientras que para la segunda tradición se cuenta con evidencia, siendo la más temprana datada el 6.000 a.C. fabricada por la cultura Chinchorro<sup>2</sup>.

La momificación en la zona andina fue algo habitual y las condiciones de conservación nos han permitido conocer sobre ella. Ejemplo de ellos son las culturas Chiribaya y Chachapoya. La primera, se desarrolló en el valle de Osmore entre el 900 y el 1.350 d.C y se caracterizaron por preparar artificialmente el cuerpo, rellenándolo con lana, maíz, yuca, camote y hojas de coca. Por su parte los Chachapoyas, quienes recibieron influencias directas de la sociedad cuzqueña, dejaron como evidencia de más de 200 momias en la Laguna de los Cóndores, siendo los cuerpos de hombres, mujeres y niños que recibieron el mismo tratamiento: la extracción del tejido intestinal por el ano, la curtación de la piel totalmente sin cabello y el relleno del rostro con textiles<sup>3</sup>.

Para comenzar a definir las características comunes de las creencias en torno a la muerte en la región andina debemos considerar la existencia de un ente no material, similar

---

<sup>1</sup> RENDU “et al”. Evidence supporting an intentional Neandertal burial. (E. Trinkaus, Ed.) Proceedings of the national academy of sciences, I (111), 81-86. Enero, 2014.

<sup>2</sup> KAULICKE, Peter. Memoria y Muerte en el Perú Antiguo. ed. 2. Lima, Fondo Editorial, 2016. p.314.

<sup>3</sup> GUILLÉN, Sonia. De chinchorro a chiribaya. Los ancestros de los mallquis chachapoya-inca. Boletín de Arqueología PUCP (7). p.298.

a lo que en occidente se denomina alma. Este ente que algunos han llamado *camay*<sup>4</sup>, al igual que concepción cristiana del término habría sido inmortal, trascendiendo a la vida biológica del cuerpo. A partir de esta hipótesis se desprende que el momento de la muerte no fue el término de la existencia del individuo, sino sólo un cambio en esta. Las ideas desarrolladas en torno a esta prolongación de la existencia se manifestaron a través de diferentes prácticas, siendo una de ellas el culto a los ancestros. Esto fue un modo de recordar y honrar a los antepasados, evidenciando un entendimiento de la vida en continua interacción con el pasado, que consideró a los muertos como actores fundamentales en el desarrollo de su presente.

Partiendo de la idea fundamental de una continuidad de la vida tras el momento de la muerte es que podemos encontrar en los textos coloniales evidencia de las ideas en torno a este tema de diferentes grupos étnicos. En la Sierra varios señalaban que el alma de sus muertos debía recorrer grandes distancias a través de las montañas, para finalmente enfrentarse a un puente muy difícil de cruzar, todo para llegar hasta *Zamayhuaci*, una casa de descanso eterno.<sup>5</sup>

En el manuscrito de Huarochirí un capítulo se dedica a describir diferentes creencias sobre la muerte. De esta forma en los tiempos muy antiguos, dice el texto, los cadáveres de los muertos no eran intervenidos por cinco días, tras lo cual su ánima se desprendía como si fuera una mosca pequeña. Esta ánima volaba hacia arriba hasta un lugar denominado Yaurillancha. Otros informantes decían que en estos tiempos antiguos los muertos regresaban a los cinco días, siendo esperados con bebidas y comidas. A la vuelta este en compañía de sus padres y hermanos señalaba “Ahora soy eterno, ya no moriré jamás”. En consecuencia, el número de personas en la tierra aumentó y se expandió la hambruna y el sufrimiento. Esta situación se mantuvo hasta que un hombre demoró no cinco, sino seis días en regresar con su familia tras fallecer, su esposa muy enojada lo recibió golpeándolo con corontas de maíz por lo que el hombre desapareció y nunca más un muerto regresó a la vida.<sup>6</sup>

El jesuita José de Arriaga señala que en la costa al norte de Lima los habitantes de Huacho creían que las almas de los difuntos, luego de la muerte se dirigían a las islas de Huano para continuar con su existencia. Durante este recorrido eran acompañados por lobos marinos, quienes ayudaban a las almas para llegar a su destino.<sup>7</sup>

En ambos relatos se describe el momento tras la muerte como un viaje, un desplazamiento del alma o del *camay* hasta otro lugar.

---

<sup>4</sup> Para un mayor entendimiento del concepto de *camay* ver: Camac, *camay* y Camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos. TAYLOR, Gerald.

<sup>5</sup> NEGRO, Sandra. *La resistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú*. *Anthropologica*, XIV (14). p.128. 1993

<sup>6</sup> ÁVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. [1598?]. 2ed. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012. p. 155

<sup>7</sup> NEGRO, Sonia. Óp. cit. p.128

De la misma forma que la sociedad andina estuvo estratificada, el más allá también conoció de distinciones sociales. Así la ancestralidad no fue algo igualitario, puesto que sólo llegaban a considerarse como tal, sujetos en posiciones altas de la escala social.

Era una costumbre muy frecuente que, tras la muerte de señores principales, como también al Inca, las personas que les prestaban servicio se suicidaran con el fin de seguir sirviendo en esta otra vida. Pedro Pizarro relata cómo tras la muerte de Atahualpa vio a diferentes personas, entre ellas una hermana del Inca ahorcarse, justificando que lo hacían para acompañarlo en servicio hasta el otro mundo<sup>8</sup>. Esta exigencia de mantener las relaciones de servidumbre luego del deceso nos da cuenta de la similitud entre la vida previa y posterior a la muerte. Las mismas necesidades materiales que ayudaban a suplir quienes se ponían al servicio de sujetos de la élite, debían seguir haciéndolo en la otra vida.

Estas necesidades se manifestaban en diferentes preocupaciones de los vivos, como ejemplo podemos leer en el mismo manuscrito de Huarochirí el modo en que durante el día de Todos los Santos, las personas llevaban productos cocinados y calientes los que eran puestos en el suelo para que sus difuntos comiesen.<sup>9</sup>

Dentro de la diversidad de prácticas funerarias encontramos en Polo otra forma de tratamiento del cuerpo. El licenciado nos relata que el vicio en algunos montes era usual que el cuerpo del cacique fuera tostado y hecho polvos. Luego mezclando esto con líquido todos bebían una parte, afirmando que no podían darle a su señor una mejor.<sup>10</sup>

Por otro lado, el cuerpo mismo también estuvo asociado al inicio de un nuevo ciclo. El concepto más generalizado en la actualidad para denominar a las momias es *mallqui*, término ligado a la producción agrícola. El licenciado Polo de Ondegardo en su informe al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú afirma que: “malque que son árboles puestos a mano”<sup>11</sup> coincidiendo con la definición encontrada en el Vocabulario de Diego González Holguín, quién define *mallqui* como la planta, arboleda o muchos árboles frutales<sup>12</sup>. Peter Kaulicke plantea que a partir de esta relación es posible considerar al cuerpo como una semilla, concepción originada en la Sierra Central.<sup>13</sup> Es así como debemos entender al cuerpo de un difunto también como el originador de vida, parte integral de la naturaleza, propiciando el éxito agrícola, base de la economía andina. La muerte funcionó aquí como garantizador la vida futura.

Sin embargo, los muertos también podían actuar en desmedro de los vivos, teniendo una actitud hostil cuando se les olvidaba o no se les rendía culto de buena manera. *Machus*, *aukis* y *machulas* eran antepasados míticos que contaban con las facultades de modificar las

---

<sup>8</sup> PIZARRO, Pedro. *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571]. p.69

<sup>9</sup> ÁVILA, Francisco de. Óp. cit. p. 159

<sup>10</sup> POLO, Juan. [Informe del Licenciado Juan Polo Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú]. En: LAMANA, Ferrario. *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012 [1561]. p. 154

<sup>11</sup> Ibid. p. 152

<sup>12</sup> GONZALEZ, Diego. *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua*. 2007 [1608] Lima. p.159

<sup>13</sup> KAULICKE, Peter. Óp. cit. p.26

condiciones ambientales o acarrear enfermedades afectando las cosechas y a las personas<sup>14</sup>. Aquí el pasado podía actuar alterando las condiciones materiales y físicas del presente, idea fundamental en el origen del culto a los ancestros.

Ya desde lo que los arqueólogos llaman el arcaico medio, hace unos 8.000 años se evidencian en los Andes variadas técnicas de transformación del cuerpo después de su muerte con fines de memorización y conceptualización particular de la ancestralidad, asignando a los antepasados muertos roles para el futuro de la sociedad.<sup>15</sup>

Una de las formas de reforzar la idea de la presencia real del muerto en la sociedad fue la preservación de su cuerpo. Siendo las momias de suma importancia en las prácticas en torno al culto a los ancestros, uno de los pilares fundamentales de la religiosidad andina. La investigadora María Marsilli afirma que a la llegada de los españoles a la zona: “Existía entonces a nivel panandino una poderosa asociación entre los beneficios poderes de los mallquis para el ciclo agrícola, el culto a los ancestros y los lugares de origen”<sup>16</sup>. Estando relacionados también con los ríos y truenos.<sup>17</sup> Esta misma autora sostiene que debido a su importancia estas creencias se mantuvieron de forma más perdurable en el tiempo, resistiendo a la cristianización.<sup>18</sup>

La práctica de momificar a los antepasados sería un fenómeno generalizado en los andes desde, como ya dijimos, tiempos inmemoriales, pero sería solamente la institucionalización hecha por los incas quienes normarían el culto, atribuyéndole además nuevas funciones y roles dentro de la sociedad al culto de la persona más importante de su sociedad: el Inca.

### **El culto al Inca muerto.**

El culto al Inca era una práctica que se iniciaba durante su vida, su posición en el centro de la sociedad incaica traspasó los límites de la vida, extendiéndose tras su muerte, considerándosele gobernante, manteniendo privilegios, tierras y poder. Si bien el culto a momias o bultos de los Incas en la historiografía se ha asociado al ya explicado concepto de ancestralidad andino es importante marcar diferencias y señalar las particularidades del culto a los gobernantes muertos.

De la misma forma en que no todos los muertos eran ancestros, no todos los ancestros eran hijos del sol, como lo es el caso de los Incas. En el mito de origen de los hermanos Ayar, héroes fundadores del incanato, se les atribuye dicha característica filial con astro rey. De esta forma Manco Cápac y Mama Ocllo habrían sido infundidos de calor y poder para convertirse en héroes civilizadores.<sup>19</sup> Como ya es sabido la sucesión en el trono del

---

<sup>14</sup> Ibid. p. 281

<sup>15</sup> Ibid. p. 314

<sup>16</sup> MARSILLI, María. *Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII)*. Santiago, DIBAM, 2014. p.38

<sup>17</sup> MARSILLI, María. *El Diablo en familia*. En P. Drinot, & G. Leo. Más allá de la dominación y la resistencia: estudios de historia peruana, siglo XVI-XX. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005. p.88

<sup>18</sup> MARSILLI, María. 2014 Óp. cit. p.17

<sup>19</sup> Rostworoski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. ed. 9. Lima, Instituto de Estudios Peruanos 2014. p. 31.



incanato no fue una cuestión heredada de padre a hijo como lo pensaron los españoles, situación que es descrita en los textos coloniales replicando el modelo de sucesión europeo. De la misma forma la condición de hijo del sol tampoco podemos entenderla como algo heredable, ésta debe ser asociada a quién ocupa el máximo cargo social y político en los Andes. Así el Inca era señor de los hombres, el centro del Tahuantinsuyo y personaje sagrado.<sup>20</sup>

La vida del gobernante mezclaba una fuerte carga política, y al mismo tiempo ritual, marcada por diferentes acciones que reforzaban la idea de sacralidad de su persona. Pedro Pizarro en su relación relató cómo cada año todo lo que había sido tocado por estos señores e hijos del sol debían ser quemado para que nadie pudiera tocarlos nuevamente.<sup>21</sup> Haciendo una diferencia entre la naturaleza del Inca y los demás humanos.

Su vida se enmarcaba en ciclos previamente definidos necesarios para convertirse en Inca, para Peter Kaulicke el Inca debía pasar por 3 situaciones determinando 3 ciclos concéntricos, primero el nacimiento, luego su ascenso al trono junto con su matrimonio y su muerte.<sup>22</sup> La inclusión de la muerte en el ciclo vital del Inca la integra como parte esencial de su cargo y por tanto el estado biológico de la muerte también se incluía en la serie de ritos propios del Inca lo que explica la dedicación puesta en sus culto post-mortem.

Como ya dijimos anteriormente, las modificaciones corporales con fines de memorización y ancestralización de los muertos se inició en la zona andina cerca del 6.000. a.C., manifestándose de diversas maneras y con distintos niveles de complejidad a lo largo del tiempo. Sin embargo, la muerte del Inca no siempre fue tratada ritualmente de la misma forma ni con los mismos procesos. Las crónicas y relaciones que dan cuenta de la historia del incanato relatan que la momificación y fabricación de bultos sólo se iniciaron con la muerte de Viracocha. Juan de Betanzos afirmó que fue siendo Pachacuti Inca Yupanqui quién las instauró como norma ante la muerte del Inca.<sup>23</sup>

Ante la carencia de los cuerpos de los siete Incas que precedieron a Viracocha, Pachacuti da la orden de fabricarlos, regularizando el culto al Inca muerto.

La existencia de un ancestro sólo era posible con la existencia de un grupo de descendientes que lo reconociera como un antepasado, no pudiendo existir una extensión hacia otros grupos.<sup>24</sup> Sin embargo, el culto al Inca muerto era un acto generalizado que traspasaba los límites de su propio linaje. Las panacas encargadas de la conservación de los bultos incaicos no eran fundadas por el propio Inca. María Rostworoski en sus estudios sobre el tema nos plantea que cada Inca nacía en una *panaca*, pero que al momento de su

---

<sup>20</sup> WATCHEL, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española*. ed. 2. Cusco, Ceque Editores, 2017. p.123

<sup>21</sup> PIZARRO, Pedro. Óp. cit. p. 69 [f.42]

<sup>22</sup> KAULICKE, Peter. *La Suma y Narración desde una perspectiva antropológica*. En: HERNÁNDEZ y CERÓN. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015. pp.48-49

<sup>23</sup> BETANZOS, Juan. *Suma y Narración de los Incas*. En: HERNÁNDEZ y CERRÓN. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2015 [1551]. p. 198

<sup>24</sup> KAULICKE, Peter. Óp. cit. p.282

investidura se cambiaba a otra y el hecho de mudarse de linaje no significaba la creación de un nuevo grupo, sino sólo el paso a otro.<sup>25</sup>

Por otro lado, el culto y servicio al Inca muerto también traspasaba los límites de la sociedad cusqueña, integrando a todo el Tahuantinsuyo. Polo Ondegardo relató que era frecuente ver llegar al Coricancha personas de diferentes partes del Tahuantinsuyo debido a la asociación de los bultos reales con los ídolos de las provincias que habían sido sujetadas por ese determinado Inca, afirmando que:

“y así, todos los cuerpos y los ídolos estaban en aquel galpón grande de la casa del Sol, y cada ídolo destos tenía a su servicio y gastos y sus mujeres; y en la casa del Sol le iban a hacer reverencia los que venían de su provincia.”<sup>26</sup>

Pedro Pizarro contó, de la misma manera, cómo llegaban un gran número de personas para ponerse al servicio a estos muertos, contando con total libertad de elegir a cuál de estos hacerlo.<sup>27</sup>

Otra de las particularidades del culto al Inca muerto es la continuidad de una vida totalmente cotidiana de estos últimos, manteniéndose en los roles que cumplían en vida. Para explicar este punto es de suma importancia analizar las experiencias del mismo Pedro Pizarro, quien las registró y dio cuenta por ejemplo de la función política que mantenían los muertos. En el contexto de las primeras negociaciones luego de la llegada de los españoles al Cuzco, comienzan a formarse alianzas matrimoniales, siendo Pizarro el encargado de recibir la aprobación para que uno de sus hombres contrajera nupcias con una indígena. Es así como al momento de pedir la mano de la mujer, cuenta el conquistador, debió ir a hablar con un indio al que creía vivo, encontrándose con la sorpresa de que esta era un muerto convertido en bulto.<sup>28</sup>

Polo de Ondegardo nos informó de la existencia de un capitán principal a cargo del Inca, quién junto a un grupo de mujeres selectas, lo limpian y cambian sus ropajes constantemente, manteniéndolo en buenas condiciones para la realización de sus actividades diarias.<sup>29</sup> Las actividades políticas que llevaban a cabo los Incas muertos también eran espacio para la distensión, la vida social y la fiesta. El mismo autor afirma que la principal y más importante de estas actividades habría sido la reunión que mantenían con el Inca vivo y todos los capitanes a brindar.<sup>30</sup> Pedro Pizarro, testigo de estos momentos, dio cuenta de las fiestas a las que asistían los bultos y la forma en que se alimentaban y bebían: “así lo tenían de costumbre yrse a visitar los muertos unos a otros, y hazían grandes bayles y borracheras.”<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> ROSTWOROSKI, María. Óp. cit. p.41

<sup>26</sup> POLO, Juan. *las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros*. En: LAMANA, Ferrario. *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012 [1571]. p.260

<sup>27</sup> PIZARRO, Pedro. Óp. cit. p.52 [f.31v]

<sup>28</sup> PIZARRO, Pedro. Óp. cit. p. 52 [f.32]

<sup>29</sup> POLO, Juan. Óp. cit. p. 281

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> PIZARRO, Pedro. Óp. cit. p.52

Llama la atención la forma en que Pizarro se refiere a la forma en que alimentaban y bebían los muertos, ya que si entendemos a los bultos dentro de su cotidianeidad efectivamente estos debían satisfacer las mismas necesidades que en vida. En uno de los capítulos siguiente de su relación el mismo explicó que la forma de servir la comida era mediante la incineración y las bebidas serían servidas en una especie de vasos:

“cada día los sacauan a la plaça, sentándolos en rrengle (...) quemauan aquí todo aquello que al muerto le auían puesto delante para que comiese (...) Tenían también delante de estos muertos unos canxilonos grandes (que llamaban birques<sup>32</sup>) de oro, u de plata, u de barro, cada uno como quería, y aquí echauan la chicha que al muerto dauan”.<sup>33</sup>

Hasta ahora hemos mencionado características del culto al Inca muerto, que en resumen podemos afirmar se caracterizó por ser una prolongación del rol en la sociedad del Inca más allá del momento de su muerte. Sin embargo, Polo Ondegardo y Juan de Betanzos relatan episodios donde diferentes figuras son hechas con el propósito de representar al Inca, aún en vida, en diferentes situaciones:

Atahualpa “mandó luego hacer un bulto de sus mismas uñas y cavellos, el qual bulto ymitava a su persona y mandó que se llamase este bulto *Yngap Guauquin*, que dize el hermano del *Ynga* (...) mandó que luego fuese tomado el bulto y llevado en sus andas (...) para que las provinçias y gentes que sujetasen diesen obediencia a quel bulto en lugar de su persona. (...) y así servían y respetaban a este bulto como si fuera allí en persona el mesmo Atagualpa”.<sup>34</sup>

“Y de los Yngas cada uno en vida hacía una estatua suya que llamaba, *Huauqui*, a la cual se hacían muchas fiestas (...)”.<sup>35</sup>

Este fenómeno, sumado a la fabricación de bultos de los primeros siete gobernadores cuzqueños, abre la puerta a la posibilidad de pensar que el culto al Inca podía traspasar las barreras de su propio cuerpo. Tanto vivo como muerto, podía transmutar diferentes funciones rituales o de poder a objetos inanimados que llegaron a ser tratados de la misma forma que al Inca vivo.

Así, la elaboración figuras que encarnaron la esencia del Inca también fue un fenómeno que se manifestó durante la vida de éste. Los pelos y las uñas eran usados para realizar figuras humanas a las que el propio Inca les infundía el poder para representarlo en las provincias. La respuesta de las personas al estar en presencia de estos bultos habría sido la misma que cuando se estaba frente al propio Inca.

---

<sup>32</sup> Del quechua “wirkhi” cántaro de arcilla o vasija pequeña de barro, que se usa como recipiente de agua. (RAE, Diccionario de americanismos, 2010)

<sup>33</sup> Ibid. p. 89

<sup>34</sup> BETANZOS, Juan. Óp. cit. p. 338

<sup>35</sup> POLO, Juan. Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo. En: LAMANA, Ferrario. *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2015 [1559?]. p. 345

Estas figuras que fueron consideradas como hermanos del Inca, los *Guauquin* o *huauqqi* fueron descritas por Peter Kaulicke, considerando a huauqui como un concepto que engloba diferentes manifestaciones del alter ego en estado muerto o vivo del Inca. Imitando el cuerpo humano también podía referirse a representaciones zoomorfas y a animales vivos u objetos como la borla de Estado, todas haciendo referencia a la naturaleza misma del Inca y su poder.<sup>36</sup>

Esta capacidad del Inca de mantener sus atributos tras su muerte encarnándolo en su cuerpo o de transmutarlo a uno artificial durante su vida nos hace pensar que el fenómeno de la momificación no estuvo ligado sólo a la concepción de muerte andina que permitía una prolongación de la vida, sino que también estuvo relacionado con elementos ontológicos en la concepción de existencia.

El Inca, un ser humano, pero también divino fue capaz de desdoblarse y transformarse. Objetos artificiales y su cuerpo muerto pudieron encarnar su poder.

Para Eduardo Viveiros la etnografía de la América indígena describía un universo muy distinto al occidental. Diferentes tipos de actuantes o agentes, tales como humanos, dioses, animales, muertos, plantas, fenómenos meteorológicos, incluso objetos y artefactos fueron dotados de disposiciones perceptivas y cognitivas. De este modo sus “almas” fueron semejantes a la humana.<sup>37</sup> Así a objetos inanimados y a los muertos se les pudo haber atribuido características propias de los vivos.

La tradición histórico-mitológica andina presenta varios ejemplos donde personas pueden transformarse en cosas y cosas pueden transformarse en personas. El más conocido de estos hechos ocurrió durante la guerra con los chancas cuando un conjunto de accidentes rocosos tomaron forma humana. Las *Pururaucas* fueron huacas descritas como grandes piedras que se transformaron en guerreros para combatir al lado del Inca.<sup>38</sup> Estas fueron cuidadas y adoradas, siendo parte del sistema de *ceques* del Cusco.

Otras huacas, de la misma forma, también eran consideradas personas transformadas en piedra. La montaña de *Huanacauri* era adorada por quienes creían en su cima un hermano de Manco Cápac, había sido transformado en piedra.<sup>39</sup> *Apuyauira* fue una piedra de gran importancia para los Incas ya que se consideraba que ésta había sido una persona salida del cerro *Huanacauri*.<sup>40</sup>

La posibilidad de transformación entre personas y objetos era una realidad en los Andes. Por lo que es totalmente factible asumir que el Inca, persona y divinidad simultáneamente, podía infundir su naturaleza en diferentes objetos.

Y como ya se explicó los límites de la vida no terminaban en el momento de la muerte. Debido a esto el Inca también pudo haber sido capaz, de la misma forma antes dicha, de transferir su esencia ya fuera a su cuerpo momificado o a un bulto artificial.

---

<sup>36</sup> KAULICKE, Peter. 2015. Op cit. p.49

<sup>37</sup> VIVEIROS, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz, 2010. p. 35

<sup>38</sup> BAUER, Brian. *El espacio sagrado de los Incas*. ed. 2. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2016. p. 41

<sup>39</sup> Ibid. p. 40

<sup>40</sup> Ibid. p. 88

## II Capítulo: La vida de los bultos.

La muerte andina, tan distinta de la cristiana, fue vista como un cambio de estado o transformación, no siendo sinónimo del fin definitivo de la vida. Para personajes destacados en la sociedad se daba como un momento que iniciaba una nueva etapa. La posibilidad de existencia tras la muerte era un hecho, el Inca muerto, era un ser viviente con atributos y deberes significativos para el mundo social, ritual y político cusqueño.

La presencia material del Inca, es decir de su cuerpo momificado o de un bulto elaborado con pelo o uñas fue esencial para el desarrollo de la idea de vida tras la muerte. A este, al igual que al Inca vivo se le rindió culto, mamaconas y yanaconas le sirvieron alimentándolo y limpiándolo, debió asistir a ceremonias y mantuvo su rol en los lazos de reciprocidad.

Esta realidad tan ajena fue la que encontraron los primeros conquistadores españoles en la región andina plasmando las costumbres en torno al culto al Inca en sus relatos. La principal fuente escrita para conocer los ritos fúnebres de la élite cusqueña son estos textos producidos en las primeras décadas tras la conquista.

En este capítulo primeramente se describirá el proceso que rodeaba la muerte biológica, las ceremonias fúnebres del Inca que dieron inicio a la nueva vida en forma de bulto y las funciones que éste cumplió. También analizaremos el modo en que las primeras descripciones describen el fenómeno, traduciéndolo al español y al entendimiento occidental y cómo en una primera etapa colonizadora no existe la carga negativa y demoniaca que sí vemos hacia finales del siglo XVI. Finalmente describiremos el modo en que se desarrolló una vida pública y cotidiana que permitió la continuación del poder real de los bultos.

La principal fuente usada será el texto escrito por Juan de Betanzos *Suma y Narración de los Incas*. Concluida en 1551 no sería totalmente conocida hasta 1987. Dada la fecha de su redacción y el uso de fuentes indígenas, el manuscrito de Juan de Betanzos puede ser considerado como la primera versión histórica sobre el pasado del Tahuantinsuyo adaptado a la usanza occidental.<sup>41</sup>

Se sabe que el autor participó en las informaciones encargadas por Vaca de Castro entre 1541 y 1542, momento que habría servido para comenzar a recopilar la información plasmada en su relato.<sup>42</sup> Además, en el año 1544, en el contexto de las negociaciones con Vilcabamba Juan de Betanzos contrajo matrimonio con Angelina Yupanqui, perteneciente a una *panaca* cusqueña, lo que sería clave para entender la cercana relación que mantuvo el cronista con la nobleza y el acceso a la información sobre el pasado prehispánico. Esto

---

<sup>41</sup> DOMINGUEZ, Nicanor. *Vida del autor de la Suma y Narración de los Incas (1551)*. En: HERNÁNDEZ y CERÓN. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015. p. 17

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 16

también será de suma importancia al analizar el carácter positivo que se le atribuye a este culto en varios pasajes del texto.

Las descripciones de rituales en torno al Inca muerto del texto de Betanzos serán usadas a lo largo del capítulo para entender el trato de los vivos con los muertos, determinantes en la naturaleza de este último, así como también en la vida cotidiana que desarrollaron los bultos. Otras fuentes complementarán esta información, considerando a informantes de la segunda mitad del siglo XVI.

### **Las ceremonias tras la muerte.**

Tal como fue expuesto en el capítulo anterior en la región andina fue común la creencia en la existencia tras la muerte. Para quienes se ubicaban en la parte superior de la escala social el reconocimiento de su existencia post mortem y la preocupación por su destino fue mayor. La momificación fue el procedimiento predilecto para preservar los restos de grandes señores estando presente desde el periodo preincaico en la región. El culto a los ancestros se encontraba en la mayoría de los pueblos andinos, evidenciando la creencia en la acción de los muertos en su presente.

La institucionalización del culto a los muertos se materializa con el establecimiento de un proceso definido tras la muerte del Inca. La persona más importante dentro del Tahuantinsuyo recibió un tratamiento único durante sus funerales, manteniendo su corporalidad, poder, atribuciones y deberes. Iniciando así un nuevo ciclo de su existencia no muy distinto del previo a su muerte.

En innumerables ocasiones Betanzos menciona la palabra bulto para referirse a distintos tipos de representaciones de un muerto, ya sea el cuerpo sepultado o uno momificado, una figurilla conmemorativa o un fardo de textiles con aplicaciones de uñas y pelos de una persona fallecida, siempre mencionando como estos eran tratados como si estuvieran vivos.

En el Diccionario Crítico Etimológico de Corominas y Pascual “bulto” provendría del latín “*vultus*” traducido al español como rostro, refiriéndose en un primer momento a la cabeza de los santos, luego pasando a señalar a sus estatuas, especialmente las ubicadas sobre sus sepulturas, de allí habría pasado a referirse a la masa de una persona y luego a algo voluminoso.<sup>43</sup>

Es necesario aclarar que en esta investigación se usa la palabra bulto no sólo porque es la palabra usada por los primeros cronistas, sino porque permite indicar no solo a los restos humanos que han pasado por el proceso de momificación, incluyendo a las figuras antropomorfas hechas con algunos elementos del Inca como pelo y uñas que fueron elaborados durante su vida y tras su muerte.

---

<sup>43</sup> COROMINAS, Joan y PASCUAL, José. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos, 2008 p. 94. En: KAULICKE, Peter. *La Suma y Narración desde una perspectiva antropológica*. En: HERNÁNDEZ y CERÓN. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015. p. 49

La realización de ceremonias fúnebres tras la muerte y de otras que recordaban al Inca muerto fueron clave en la institucionalización del culto. Establecidas, según el relato de Juan de Betanzos durante el gobierno de Pachacuti, se repetirían tras la muerte de cada Inca, dedicándose también a familiares directos de este.

Al llevar diez años gobernando el *Tahuantinsuyo*, relata Betanzos, Pachacuti se entera que en la ciudad de Calca tras pasar meses enfermo muere a la edad de ochenta años su predecesor Viracocha Inca. Sabida la noticia Pachacuti hace llevar el cuerpo de Viracocha en andas y muy adornado, tratado de la misma manera que cuando estaba vivo. Delante del cuerpo se hicieron una serie de sacrificios, quemando ovejas llamas, ropa, maíz y hojas de coca además de derramar chicha al suelo, esto con el fin de alimentar al bulto, al que se le consideró como hijo del sol con quien estaba desde ese momento en el cielo.<sup>44</sup>

La importancia del fuego para realizar los sacrificios debe ser destacada. Este fue el procedimiento por el cual se alimentaban a los ancestros y podemos presumir que el Inca era alimentado por las llamas de *nina villka*, que quiere decir fuego sagrado. Este fuego provenía de un brasero en las cercanías del templo del sol, el que debía estar encendido en todo momento para realizar los sacrificios en el Cusco.<sup>45</sup>

Luego de realizados estos ritos Pachacuti mandó a hacer tantos bultos como Incas habían sucedido a Manco Cápac, poniéndolos sobre escaños de madera labrados, pintados y adornados con plumas de diversos colores. Todos estos bultos fueron asentados junto al de Viracocha y mandó a que se acatasen como ídolos, reverenciándolos y haciéndoles sacrificios como tales. Para el servicio de estos bultos nombró yanaconas y mamaconas, les asignó tierras para que sembrasen lo necesario para el servicio, señaló de la misma forma ganado destinado a sacrificios. Se nombró a un mayordomo de entre todos los sirvientes, encargado de, entre otras cosas, realizar cantares sobre los hechos y acciones de cada señor, mamaconas y yanaconas los cantarían para recordar los días de cada Inca.<sup>46</sup>

Se evidencia aquí la preocupación del Inca por mantener la memoria de Viracocha y sus predecesores. Este puede ser considerado el momento en que se inicia la construcción de la historia del Tahuantinsuyo. Esta afirmación puede ser reafirmada al considerar los mismos capítulos del texto de Betanzos y sus contenidos. Los gobiernos dedicados a relatar los hechos antes del ascenso de Viracocha son de poca extensión y carentes de detalles. Es solo a partir de este momento que se le hace posible a Betanzos recoger y reproducir información más completa.

Regresando a la descripción de los ritos fúnebres, cuenta Betanzos que el Inca ordenó que les pusiesen en las frentes de cada bulto una patena<sup>47</sup> de oro y que fueran puestos dentro de grandes tinajas donde se almacenaba maíz y otras comidas, y a su vez

---

<sup>44</sup> BETANZOS, Juan. Óp. cit. p. 198

<sup>45</sup> BAUER, Brian. *ibid.* p. 72

<sup>46</sup> BETANZOS, Juan. Óp. cit. p. 198

<sup>47</sup> Patena: Lámina o medalla grande que se usaba como alhaja o adorno.

estas tinajas eran ubicadas dentro de espacios huecos en las paredes con el fin de que nadie los tocara.<sup>48</sup>

La entrega de un símbolo del poder y la orden de no ser tocados muestran aquí un intento por diferenciar al bulto de los demás humanos. Primero distingue una posición política y social y mantiene la costumbre de no tocar al Inca. Existiendo una permanencia en cuanto a la relación de poder y el modo de interactuar corporalmente.

Afirmó Betanzos que, Pachacuti hizo dos cosas haciendo esto. Primero, que los señores pasados fuesen tenidos y acatados como dioses, teniéndose memoria de ellos, y segundo, asegurando su futuro tras la muerte que, ya que entendía que estableciendo estas ceremonias y ritos para el Inca fallecido lo mismo se haría con él tras su muerte.<sup>49</sup>

Tras relatar en extensos capítulos el gobierno de Pachacuti, Juan de Betanzos describe en detalle las órdenes dadas por el Inca ante el inminente momento de su muerte, preparando sus funerales, el modo en que debe de vivirse el duelo y el tratamiento que debía recibir su cadáver para iniciar esta nueva vida. Así también como las fiestas que debían recordarlo pasado el año de su muerte, las que se extenderían durante un mes completo. Estas se transformarían en la norma para tratarse la muerte de cada Inca que lo sucedió, y como podremos ver también de las coyas y de familiares directos del Inca.

De esta forma mandó Inca Yupanqui que tras fallecer en su casa no se prendieran luces, se debía realizar un ayuno prohibiéndose la sal y el ají. Todos estaban en la obligación de quitarse las vestiduras preciadas, así los hombres no podían llevar sobre sus cabezas ninguna atadura y no debían usar las orejeras. Por su parte, las mujeres no debían llevar en sus vestidos alfileres de oro ni plata, sólo podían sujetarlos con espinas. Este luto, junto al ayuno menciona Betanzos, debía extenderse por tres días tras el momento de deceso del Inca.<sup>50</sup>

El modo de elección del nuevo gobernante del Cusco y la forma en que debía tomar borla del Estado también quedó establecida por Pachacuti, quien ordenó que luego de su muerte, de manera secreta fuesen llamados a su palacio los señores de la ciudad quienes jugaban un rol importante en la sucesión del gobierno. Sin que el pueblo se enterara aún de las fatídicas noticias se debía elegir a su hijo mayor, nombrándolo Yamque Yupanqui y ya proclamado por los señores podía salir a la plaza con la majestad de su nuevo cargo. Así se daría a conocer la noticia de la muerte de Pachacuti cuando la sucesión estuviera decidida y ya se conociera al nuevo gobernador, todo con el fin de evitar alborotos o intentos de levantamientos por parte de las provincias.<sup>51</sup>

Pasados los tres días de duelo establecidos y el ayuno ya finalizado, todos los señores y la gente que habitaba en la casa del recién fallecido Inca y las personas pertenecientes a su linaje debían lavar su cuerpo. Esto fue ordenado por Pachacuti para demostrar que su muerte se resolvía en él mismo y que moría solo en su linaje y otro no.

---

<sup>48</sup> Ibid. p. 199

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid. p. 259

<sup>51</sup> Ibid.



Tras esto se debían vestirse con ropas normales y untaban sus caras con una hierba verde que teñía sus rostros de este color.<sup>52</sup>

La importancia del lavado como símbolo de purificación es mencionado a lo largo del texto como una de las necesidades más básicas de las personas. Junto a la alimentación y el cambio de ropa, era la principal obligación de mamaconas y yanaconas que sirvieron al bulto.

Para realizar los funerales, mandó el Inca que se preguntara a sus esposas, hijos e hijas si tenían la voluntad de ir con él. Las personas que decidieran morir para acompañar al Inca debían usar sus ropas más preciadas y sus joyas más valiosas de oro y plata. En una gran fiesta quienes habían elegido ir con el Inca debían bailar y embriagarse con chicha y así en estado de ebriedad serían asfixiados. Capítulos más adelante Betanzos detalla el modo en que las mujeres se asfixian, las que flectaban sus piernas y usando sus chumbes atados de un extremo al cuello y el otro a los pies por detrás del cuerpo estiraban sus piernas provocándose la asfixia.<sup>53</sup>

Todos quienes se sacrificaban con tal de acompañar al Inca llevarían diferentes objetos diferenciados por su género. De esta manera, las mujeres llevarían ollas y cántaros con chicha, bolsas con hojas de coca, maíz tostado y cosido, algunos platos, jarros y vasos, todo esto de oro o plata. Los hombres, por su parte, cumplían con los roles que habían tenido en vida en la casa del Inca, de modo que si el portero se había sacrificado éste era enterrado en la puerta de la sepultura.<sup>54</sup>

La continuación del servicio tras la muerte reafirma la idea de mantenimiento de la existencia. El hecho de que sus sirvientes murieran con él es evidencia del modo en que una vez muerto, el Inca aún debía seguir satisfaciendo sus necesidades.

Una vez hecho esto, mandó Pachacuti que todos los señores del Cuzco estando en la plaza lloraran y relataran en voz alta los hechos más importantes de su gobierno como la conquista de nuevas provincias y mandatos hechos por el bien de la ciudad y del Tahuantinsuyo, resaltando el valor por construir una memoria. En este momento su bulto debía ser ubicado junto a los de los señores pasados que también tenían que estar en la plaza.<sup>55</sup>

Otra de las órdenes dadas por el Inca era la realización de capaccochas por todo el territorio. Mil muchachos y muchachas entre cinco y seis años debían ser llevados hasta el Cusco para ser muy bien servidos y vestidos. Luego serían repartidos por el Tahuantinsuyo para ser dejados en entierros sobre las montañas de los que en la actualidad existe una amplia evidencia arqueológica. Además, algunos de estos niños y niñas debían ser echados al mar. Estos sacrificios solemnes llevarían a estos niños junto al Inca, destinados a su servicio.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid. p. 295

<sup>54</sup> Ibid. p. 260

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

Paralelamente, el nuevo Inca debía recibir a los caciques de las provincias, quienes viajaban hasta el Cusco para renovar los lazos de reciprocidad, jurando lealtad al nuevo gobernador. Al momento de regresar a sus tierras, cada señor debía viajar con un orejón, el que estaría encargado de organizar las ceremonias de culto al Inca fallecido en las provincias. Pachacuti ordenó que todas las personas de los pueblos debían reunirse a llorar en su parcialidad. Luego todo el maíz y ropas de los depósitos debían ser repartidos entre la comunidad, entregando también ganado y chicha para realizar sacrificios. Un día definido se iniciarían llantos y sacrificios en todo el Tahuantinsuyo y durante diez jornadas hombres y mujeres se untarían del betún verde hecho de hierbas ya mencionado.<sup>57</sup>

Al cumplirse un año de su muerte y durante un mes debía hacerse una fiesta que, Betanzos, compara con la canonización de los santos. Durante estos festejos hombres y mujeres en el Cusco debían pintar de negro sus caras y visitar los cerros en torno a la ciudad, así como las tierras donde había sembrado el Inca. En las manos debían llevar ropas y armas, visitando los lugares donde el señor vivió y frecuentó, llorando debían preguntar en voz alta dónde se encontraba el Inca a lo que el señor de mayor rango respondería que se encontraba en el cielo con su padre el sol tras lo cual se debía pedir que su señor se acordase de ellos y enviase lluvias, evitara enfermedades y males. En este recorrido por diferentes lugares debía durar quince días además debían recordarse y cantar los hitos del gobierno del Inca.<sup>58</sup>

Una vez más salta a la vista la preocupación por conservar la memoria de los actos del Inca y la importancia del relato o de los cantares dentro de los rituales.

Pasados estos quince días de verdadera peregrinación, cuenta Betanzos que Pachacuti ordenó realizar una fiesta a la que llamó *Purucaya*. Esta celebración estaba dividida en varias etapas. El primer día cuatro hombres debían salir a la plaza usando ropas hechas con plumas de tal manera que no fueran reconocidos y causaran miedo a quienes los vieran. El autor cuenta aquí que vio hacer esta ceremonia tras la muerte de Paulo Inca afirmando que: “estos hombres así disfrazados, más parecieron figuras en su traje y cosas que hacían demonios, que no de personas ni ángeles del cielo.”<sup>59</sup> Siendo la única referencia relacionada al demonio que realiza Betanzos sobre los ritos ligados a la muerte del Inca. Sin embargo, es importante considerar que dicha relación con el demonio es diferente a las expuestas en el siguiente capítulo. No están, ni el muerto o quienes les rinden culto actuando bajo la influencia del demonio, sino que se hace referencia al modo en que visualmente los bailarines que participan en esta ceremonia se asemejan a demonios.

Regresado a la descripción de la *Purucaya*, estos cuatro hombres usaban además cuerdas y lanas atadas a la cintura y de cada extremo una persona debía sujetarla realizando una especie de baile que involucraba la exhibición de hojas coca y armas a modo de representar la guerra. Terminado esto se dio paso a una batalla real entre gente de *hanan* y *hurín* Cusco la que era finalizada con el relato de las batallas vividas por el Inca.

---

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid. p. 263

<sup>59</sup> Ibid. p. 264

Finalmente, ya trascurrido un mes de las celebraciones una tropa de mujeres vestidas usando trajes masculinos bailaban con ondas.<sup>60</sup> Haciéndose presente la guerra ritual y el derramamiento de sangre, tan importante en las ceremonias andinas.

La clausura de la fiesta se daba en el momento que todos los participantes se lavaban y llevaban la ropa y artefactos usados durante el mes hasta la plaza. Allí se hacía un gran fuego donde las pertenencias de la gente del Cusco era quemada junto mil llamas. Paralelamente otras mil llamas eran degolladas y su carne repartida entre los habitantes de la ciudad. Nuevamente se debían realizar sacrificios humanos pero esta vez estos niños y niñas eran enterrados en lugares donde el Inca solía dormir y recrearse.<sup>61</sup>

Hecho esto, ordenó Pachacuti, que todo su oro y plata fuera enterrado bajo tierra junto a él, todo su ganado y sus depósitos debían ser quemados con el propósito que todo esto se fuera con él al cielo. Así acabadas las fiestas el nuevo señor debía hacer de su cuerpo un bulto y dejarlo en su casa para ser adorado. Gracias a estas ceremonias, afirma Betanzos que el Inca “era canonizado y tenían que era santo”.<sup>62</sup>

La comparación con un santo evidencia el carácter positivo y benévolo con el que debieron explicar el fenómeno a Betanzos sus informantes. Al elegir este símil, el autor también evidencia el propósito de plasmar la información recogida de forma fidedigna.

Terminando ya de dictar estos mandatos, el Inca alzó la voz para exclamar un cantar, el que menciona Betanzos que se recordó hasta sus días: “Desde que florecía como la flor del guerto hasta aquí he dado horden y razón en esta vida y mundo, hasta que mis fuerças bastaron y ya soy tornado tierra.”<sup>63</sup> Esta oración llama la atención al comparar la vida del Inca con el ciclo de una flor, reafirmando la existencia de una relación entre su cuerpo muerto y el concepto de *mallqui* (semilla) que fue explicado en el capítulo anterior.

Una vez muerto Inca Yupanqui Pachacuti fue llevado hasta Patallacta, pueblo en el que fue sepultado bajo tierra usando a modo de ataúd una tinaja de barro. Betanzos describe ahora la elaboración de dos tipos de bultos. Primero menciona que encima de esta tumba fue puesta una figura de oro a la que se debía adorar, además de otra figura hecha con uñas y pelos del Inca la que era llevada en andas hasta la ciudad del Cusco para ser guardada en casa de Topa Inca Yupanqui, siendo sacada junto a todos los demás bultos para diferentes fiestas.<sup>64</sup>

La muerte que a continuación es relatada es el fallecimiento de Yamque Yupanqui, hermano del Inca Topa Inca Yupanqui, no siendo un pasaje muy extenso del texto sí nos permite evidenciar el modo en que las ceremonias hechas tras la muerte del Inca también fueron dedicadas a miembros destacados dentro de las *panacas*. Afirma Betanzos que se realizaron grandes llantos, durante un día y una noche estos son acompañado por el ruido de los tambores en la ciudad y sus alrededores.<sup>65</sup> Haciendo las ceremonias que ya eran

---

<sup>60</sup> Ibid. pp. 264-265

<sup>61</sup> Ibid. p. 265

<sup>62</sup> Ibid. p. 266

<sup>63</sup> Ibid. p. 276

<sup>64</sup> Ibid. p. 263

<sup>65</sup> Ibid. p. 284

costumbre, su cuerpo fue sepultado y sobre su tumba se hizo poner un bulto hecho de oro al cual fue puesto sobre su cabeza una borla. Además de esto con sus uñas y cabellos se fabricó otro bulto el que debía ser reverenciado.<sup>66</sup>

En el relato no se menciona donde es dejado el segundo bulto hecho con pelos y uñas de Yamque Yupanqui, ni tampoco se refieren al modo en que fue servido o reverenciado con el transcurrir del tiempo, lo que además habría sido dificultado por la falta de recursos ya que sus propiedades no pasaron a ser del bulto como se acostumbraba con el del Inca, sino que fueron heredadas a su hijo, quien además toma el nombre de su padre difunto.<sup>67</sup>

Relatando luego las hazañas del gobierno de Topa Inca Yupanqui, afirma Betanzos que este comenzó a padecer de una terrible enfermedad y siendo el Inca consciente de la proximidad de su muerte dio orden de todo aquello que se debía hacer tras su fallecimiento, dado que Huaina Cápac, su sucesor aún no poseía las capacidades para regir el Tahuantinsuyo. Luego da todas las órdenes de lo que había de hacerse tras su muerte.<sup>68</sup>

Nuevamente se da el caso de un Inca dando las instrucciones de lo que ha de hacerse tras su muerte, dejando entrever la importancia que tenía el futuro de su cuerpo muerto.

De la misma forma que Pachacuti lo había instaurado al año se hace la fiesta de la *purucaya* recordando a Topa Inca Yupanqui. Tras lo cual terminando las celebraciones se fabricó el bulto con pelos y uñas como era costumbre.<sup>69</sup>

Huaina Cápac, el sucesor de Topa Inca Yupanqui lloró la muerte de su madre Mama Ocllo por un mes, iniciando las ceremonias hechas al Inca, pero esta vez dedicadas su madre. Mandó que los señores del Cusco hicieran los llantos y sacrificios acostumbrados, luego de un año tras su fallecimiento realizó la fiesta de la *purucaya*. Destaca aquí el Betanzos que se inicia una nueva costumbre: todo lo usado en la fiesta debía ser comprado, ya que si animales y alimentos no era adquiridos de esta forma la persona difunta no se iría a un buen lugar con el sol.<sup>70</sup>

Durante la realización de la *Purucaya*, de Mama Ocllo, que duró dos meses, varias mujeres imitaban a Mama Ocllo, saliendo a la calle hilando hebras de oro fino con usos de oro. Otras mujeres salían con cantarillos de oro dando chicha en vasos como los que le daban al Inca de la misma forma en que la coya daba de beber a Topa Inca Yupanqui. Otras salían con ollas imitando la forma en que le daba de comer a su esposo. Se hicieron los sacrificios que acostumbraban a hacer en la fiesta. Al terminar la *Purucaya* se hizo el bulto de Mama Ocllo, el que fue dejado en su casa donde se pintó una luna, esto quería decir que aquella señora iría donde fuera el sol de la misma manera que lo hace la luna.<sup>71</sup>

Ya se ha mencionado en varias ocasiones el modo en que se comentaba que el Inca estaba ahora junto al sol. La relación de la coya con la luna evidencia la diferenciación que

---

<sup>66</sup> Ibid. p. 285

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid. pp. 294-295

<sup>69</sup> Ibid. p. 296

<sup>70</sup> Ibid. p. 307

<sup>71</sup> Ibid. p. 308

se hizo entre lo masculino y lo femenino, marcados también en los géneros asignados al sol y a la luna. La complementariedad de ambos elementos se trasladó también a la existencia tras la muerte y los simbolismos que la acompañaron.

Si bien este es el único fragmento donde Betanzos relata las ceremonias fúnebres dedicadas a una mujer y la posterior elaboración del bulto, esta no habría sido única. El Inca Garcilaso afirmó en sus *Comentarios Reales* que en el año 1559 Polo de Ondegardo descubrió cinco cuerpos embalsamados, siendo tres masculinos de reyes y dos femeninos de reinas.<sup>72</sup> Estas habían sido Mama Runtu, esposa de Viracocha y la misma Mama Ocllo. Estos cinco bultos son visitados por Garcilaso antes de emprender su viaje a España, afirmando que fue posible que el Inca y la Colla fuera mantenidos juntos tras la muerte de la misma forma que se acostumbraba en vida.<sup>73</sup>

Regresando al relato de Betanzos, señala aquí el texto el modo en que se preparó el cuerpo del Inca. Afirmó que los señores le hicieron abrir toda la carne, sin quebrarle ningún hueso lo curaron al aire libre bajo el sol, una vez seco lo vistieron con ropas preciadas poniéndolo en andas muy ricas con plumas y oro.<sup>74</sup> José de Acosta señala que esto ocurrió cuando el cuerpo aún se encontraba en Quito, por mandato expreso de Huaina Cápac sus tripas y corazón debían permanecer en dicha ciudad.<sup>75</sup>

Este es el único pasaje del texto de Betanzos que explica, en cierto modo, la forma en que se trataba el cuerpo para poder ser momificado.

Después de esto fueron los mismos señores del Cusco quienes realizaron los funerales de Huaina Cápac, enterrándolo en el valle de Yucay. Sobre su tumba fue puesta una gran cantidad de oro y plata que hasta el momento en que escribe Betanzos nadie había logrado encontrar. Luego de esto se realizó la fiesta de la *Purucaya*, tras lo cual de sus uñas y pelos se hicieron muchos bultos a los que adoraron como a cosas del cielo.<sup>76</sup>

Según el relato de Betanzos Huáscar, quién asumió la borla del Estado en el Cusco tras la muerte de Huaina Cápac mandó a que todas las tierras de coca y maíz destinadas a la producción para los sacrificios al sol y a los bultos de los demás Incas muertos, se volviera de su propiedad. mismo diciendo que ni el sol ni los muertos estaban muertos y por tanto no comían y no se debían proveer de alimentos, dichos que alarmaron a los señores del Cusco.<sup>77</sup>

Por su parte, Atahualpa quedándose en Quito con algunos señores mandó a hacer los llantos y sacrificios acostumbrados tras la muerte de Huaina Cápac. Deseoso de realizar la fiesta de la *Purucaya* y usó uñas, cabellos y un trozo de carne de su padre, probablemente las mencionadas por Acosta, que habían quedado en la ciudad para fabricar dos bultos, uno que debía permanecer en Quito y otro que acompañaría a Atahualpa donde

---

<sup>72</sup> VEGA, Inca Garcilaso de la. *Comentarios Reales*. Lisboa, 1609. Libro tercero, capítulo XX.

<sup>73</sup> Ibid. Libro quinto, capítulo XXIX.

<sup>74</sup> ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino Díaz. De acá y de allá N°2. Madrid, 2008 [1589]. p. 319

<sup>75</sup> Ibid. p. 222

<sup>76</sup> BETANZOS, Juan. Óp. cit. p. 322

<sup>77</sup> Ibid. p. 321

fuera. El primero, que fue ubicado en la casa de Huaina Cápac en Quito fue servido y reverenciado, se le hacían sacrificios y fue acatado como al mismo Inca.<sup>78</sup>

### **La vida tras la muerte.**

La realización de estas ceremonias y la transformación del cuerpo o restos de él en bultos permitieron la continuación de las actividades del Incas. El cumplimiento de los roles sociales, políticos y rituales puede verse plasmado de la misma forma en los textos coloniales, muchas veces siendo los mismos cronistas testigos.

El trato que se mantiene con el bulto tras la muerte del Inca pareció ser el mismo que se tuvo durante la vida de éste, en numerosas ocasiones todos los cronistas revisados mencionan que las reverencias hechas son como si el Inca estuviera vivo. Y llama la atención que este trato, en una etapa inicial de la conquista, se extendió también a los españoles.

Juan de Betanzos relata el modo en que el Inca vivo se relacionó con los bultos. Destacando la visita de Huaina Cápac a los bultos del sol y de los señores, señala que hizo que prepararan los bultos de los señores pasados con el propósito de saber de qué manera se estaban usando sus bienes y el modo en que estaban haciéndoles sacrificios. El Inca tomó cuenta de la administración del servicio de estos bultos, visitó a cada uno de ellos desde el bulto de Manco Cápac hasta el de su padre Topa Inca Yupanqui. El Inca pudo notar que bulto de Manco Cápac era más pobre que los demás, debido a su antigüedad, dándole doble servicio de mamaconas, yanaconas, ropas y vasos de oro y plata.

Llama la atención aquí que Betanzos se refiriera a la antigüedad del bulto dado que su relato afirma que los bultos de los predecesores de Viracocha se hicieron tras su muerte por lo que su data debiera ser similar. Sin embargo, se podría considerar que esta pobreza fue dada por la antigüedad de su *panaca* y los años transcurridos desde su gobierno hasta el de Manco Cápac, lo que explicaría el decaimiento económico y el mal cuidado de su bulto.

Señaló Betanzos que, tras esto, el Inca mandó que a medida fuera visitando a cada bulto que sus mamaconas cantasen su historia. En la razón que el Inca vio que les faltase alguna cosa fue proveyéndoselas. Al llegar al bulto de Inca Yupanqui y escuchar su historia estuvo durante un mes haciendo fiestas, ofreciéndole grandes regalos a su bulto. Se envió una gran cantidad de mamaconas y yanaconas a los valles cercanos al Cusco para traer todo lo que allí labraban para realizar sacrificios y alimentar al bulto.<sup>79</sup>

Sobre la presencia de los bultos en fiestas Cristóbal de Molina la registró en las fiestas de los meses de agosto, octubre y diciembre. Durante estos meses era común ver a los bultos en la plaza siendo lavados y alimentados por numerosos yanaconas y mamaconas.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Ibid. p. 323

<sup>79</sup> Ibid. pp. 300-301

<sup>80</sup> MOLINA, CRISTOBAL DE. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. En: URBANO, E y DUVIOLS, P. *Fábulas y mitos de los Incas*. Historia 16 Madrid, 1989 [s.a.]. pp.76-77, 79, 98, 111.

La importancia del lavado del bulto que ya ha sido mencionado varias veces también es relatada por Polo de Ondegardo, quien nos informa de la existencia de un capitán principal a cargo del Inca, quien junto a un grupo de mujeres selectas, lo limpian y cambian sus ropajes constantemente, manteniéndolo en buenas condiciones para la realización de sus actividades diarias.<sup>81</sup> La principal y más importante de estas actividades sería la reunión que mantienen con el Inca vivo y todos los capitanes a brindar.<sup>82</sup>

El mismo Polo considera en su relato la existencia de una rutina diaria de los bultos del Inca que se desarrolla en la plaza y que consistía, aparte del lavado, de la alimentación del Inca, la que era posible mediante la incineración siendo el humo el medio por el cual el bulto recibía la comida. Por su parte Molina quien también explicó el modo de alimentación de esta forma afirma además que las comidas presentadas ante el bulto correspondían a las recetas favoritas del Inca en vida.<sup>83</sup>

El desarrollo de una vida pública de los bultos hizo que los habitantes del Cusco estuvieran en constante contacto con sus gobernantes pasados. Relata el Inca Garcilaso que vio el modo en que se le rendía pleitesía a los bultos cuando eran transportados por la ciudad cubiertos con sábanas blancas. Muchos lloraban y se arrojaban a sus pies como demostración de respeto. Además, señala el Inca que los españoles al verlos se quitaban sus gorros al considerarlos también como reyes.<sup>84</sup>

Llama la atención que el trato con el Inca también fuera extendido hacia los españoles. Si consideramos también, el pasaje expuesto en el capítulo anterior, cuando Pedro Pizarro negocia uniones nupciales con bultos. Es posible afirmar que durante los primeros años tras la llegada de los hispanos a la zona existió una buena relación con los Incas muertos, siendo su poder reconocido.

El relato carente de una carga negativa y demoniaca también da cuenta de una primera etapa en el modo de concebir al muerto y su rol dentro de la sociedad de los vivos.

---

<sup>81</sup> ONDEGARDO, POLO. *[Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros]*. En: LAMANA, G. *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas; Instituto Francés de Estudios Andinos. Cusco, 2012 [1571]. p. 280

<sup>82</sup> Ibid. p. 281

<sup>83</sup> MOLINA. Cristóbal de Óp. cit. p. 79

<sup>84</sup> VEGA. Inca Garcilaso de la. Óp. Cit. p. 264

### III Capítulo: La segunda muerte de los Incas:

Como nieblas vi los blancos;  
en muchedumbre llegar,  
y oro y más oro queriendo,  
se aumentaban más y más.  
Al venerado Padre Inca,  
con una astucia falaz  
cogieronle, y ya rendido  
le dieron muerte fatal.

¡Corazón de león cruel,  
manos de lobo voraz,  
como a indefenso cordero  
le acabásteis sin piedad!  
Reventaba el trueno entonces,  
granizo caía azas,  
y el sol entrando en ocaso,  
reinaba la oscuridad.<sup>85</sup>

La autoría de esta pieza ha sido atribuida a Jacinto Collahuazo, cacique e historiador otavaleño, autor de *"Las guerras civiles del Inca Atahualpa con su hermano Atoco, llamado comúnmente Huáscar Inca"* obra escrita en quechua quemada en su totalidad en 1708 de la que sólo se sabe a partir de terceros que la mencionan.<sup>86</sup> La muerte de Atahualpa a manos de los españoles es presentada como un hecho espantoso causante de gran tristeza que provoca estragos incluso en la naturaleza. El orden del mundo en su conjunto se ve alterado con el fallecimiento de la máxima figura dentro de la sociedad andina.

Esta misma figura es presentada en la elegía por la muerte de Atahualpa *Apu Inca Atawallpam* traducida por José María Arguedas y reproducida en *El reverso de la conquista*: "la tierra se niega a devorar el cadáver del Inca; los precipicios y las rocas tiemblan y entonan cantos fúnebres; las lágrimas se juntan en torrentes; el sol se oscurece; la luna enferma, se encoge; y el tiempo mismo se reduce a un pestaño".<sup>87</sup> El asesinato del Atahualpa es presentado no es tan sólo la acción de la muerte corporal de un individuo, es asesinato del Inca es un acto universal con un impacto real sobre el mundo.

---

<sup>85</sup> Atahualpa Huañui (sin fecha) atribuido a Jacinto Collahuazo, traducción de Luis Cordero.

<sup>86</sup> JARAMILLO, Víctor. *Jacinto Collahuazo*. Sarance Revista del Instituto Otavaleño de Antropología. Octubre 1975, Año 1, Número 1.

<sup>87</sup> WATCHEL, Nathan. Óp. cit. p.59



Con la llegada de los españoles a la región andina en 1532, el siglo XVI no sería testigo tan sólo de los asesinatos de los sucesores de Huaina Cápac. El hallazgo y destrucción de los bultos reales, terminaría con la existencia de los demás gobernantes.

Estos bultos, ya fueran momias o representaciones artificiales del cuerpo del Inca, fueron una forma de extender la vida del gobernante. Como ya fue plateado en el primer capítulo, estos bultos eran considerados por el hombre andino como el mismo Inca. Y por tanto la destrucción de estos a manos de los españoles conllevó otra muerte del Inca, el final de la prolongación sobrenatural pero humana de la máxima figura de la sociedad andina.

Los españoles que participaron en la destrucción de los bultos nunca comprendieron realmente el alcance de sus acciones y los significados de esto en la cosmovisión andina. Las motivaciones parecen haber sido múltiples, pero todas influenciadas por las estructuras de la imaginación religiosa mediterránea que configuraba su pensamiento.

Al mismo tiempo que se instalaba el aparato colonial y se destruía la cultura indígena, se fue construyendo un discurso que justificaba el fin de dicha cultura. Los textos coloniales, en especial crónicas y relaciones son un medio para conocer el pasado prehispánico, pero también para conocer a su autor y la mentalidad de la época.

El relato elaborado en torno a los muertos, las momias o los bultos se construyó a partir de categorías conocidas por los españoles y por tanto occidentales. En diversos textos nos encontramos con la asociación entre estos muertos y la intervención demoniaca, esta creencia de origen europeo es trasplantada y traída a América para ser usada en la descripción del fenómeno andino del culto a los ancestros y al Inca muerto, siendo también aplicada en el proceso de evangelización y extirpación de idolatrías.

### **El culto al Inca muerto a través del relato español**

Los escritos de los siglos XVI y XVII fueron por muchos años las principales fuentes para comprender los ritos en torno al Inca muerto en su forma de momia o bulto. Los autores de dichos textos son quienes crearon una serie de estructuras conceptuales que seguimos usando en las investigaciones de la actualidad.<sup>88</sup> Tal como lo plantea la historiadora Sabine MacCormack: “Los funcionarios y misioneros del Perú colonial actuaron desde su propia cultura y desde construcciones que esta cultura les imponía”.<sup>89</sup> Es por este motivo que se hace necesario estudiar el origen de dichas concepciones que fueron aplicadas en la explicación y discurso en torno al culto al Inca muerto.

La cultura española del siglo XV y XVI no puede concebirse sin el catolicismo y el impacto de éste en la mentalidad de los primeros hombres llegados a América. La religión entendida a su vez como un sistema cultural puede obrar de diferentes maneras sobre las

---

<sup>88</sup> MACCORMACK, Sabine. *Religión en los Andes. Visiones e imaginación en el Perú Colonial*. 2016. Lima, Ediciones El Lector. p.77

<sup>89</sup> *Ibid.* p.8

personas, de modo que, según la propuesta del antropólogo estadounidense Clifford Geertz, una religión es capaz de formular concepciones de orden general de existencia manifestada a través de una serie de símbolos o elementos simbólicos que son formulaciones tangibles de conceptos y abstracciones fijadas de forma perceptible, representaciones concretas de ideas, de actividades, juicios, anhelos o de creencias.<sup>90</sup>

En la práctica, la aplicación del orden cristiano, entendido a su vez como el único orden legítimo de existencia, puede verse en diferentes textos coloniales que intentaron enmarcar la historicidad prehispánica indígena dentro de la temporalidad cristiana. Pedro Cieza de León y Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua son buenos ejemplos de aquello. Un fenómeno similar lo podemos apreciar al leer el modo en que se nombran las cosas. Ideas preconcebidas son aplicadas a una nueva realidad, así se toma el nombre de cosas familiares para denominar lo desconocido, abundando símiles tales como las mezquitas para los templos prehispánicos o el ganado de la tierra para nombrar a los camélidos americanos.

La comparación entre elementos del paisaje o fenómenos históricos americanos y europeos semejantes fue funcional a la construcción de relatos, así la similitud es usada por los españoles para explicar lo desconocido, con categorías propias se describen fenómenos ajenos. Sin embargo, en el plano religioso-ritual, la similitud es vista como una peligrosa amenaza, y se hace necesario buscar y subrayar las discrepancias. De modo que cada diferencia se considera un error que es necesario borrar.<sup>91</sup>

El fenómeno del culto al Inca muerto, manifestado a través de bultos con piezas de dientes y trozos de uñas y cabello tenía un símil en el mundo cristiano, la veneración a santas reliquias, partes del cuerpo de santos que según las creencias cristianas medievales tenían poderes curativos.<sup>92</sup> Y que además eran especialmente apreciadas a la hora de fallecer, ya que esta parte corporal de algo santo era la materialización de una gran fuerza espiritual y por tanto un intermediario con Dios.

La reliquia que es vista como alimento espiritual es además vehículo entre el mundo sobrenatural o espiritual, por lo que las personas pretenden ser favorecidas por su potencia. Esta intermediación debía ser siempre canalizada por agentes y medios eclesiásticos legitimados por la Iglesia.<sup>93</sup> Así, en la última sesión del Concilio de Trento, en diciembre de 1563 se promulgó un decreto que regulaba el culto a los santos, reliquias e imágenes para reafirmar la doctrina católica ante el avance del protestantismo y controlar la imaginaria alejándola de superstición popular.<sup>94</sup>

La tendencia a regular las prácticas de devoción es una constante durante la época. La Iglesia debe instaurarse como la única intermediaria entre los fieles y Dios, la conexión

---

<sup>90</sup> GEERTZ, Clifford. "La religión como sistema cultural". En: "La interpretación de las culturas". Barcelona, Gedisa, 1995. pp. 89-90

<sup>91</sup> MACCORMACK, Sabine. Óp. cit. p.49

<sup>92</sup> DOS SANTOS, Rosa María. *Lo racional en el culto a las reliquias: la función taumatúrgica. La necesidad de creer*. En: *História*, revista da FLUP. Porto, 2001, vol.1. p. 106

<sup>93</sup> *Ibid.* p.115

<sup>94</sup> VÁZQUEZ, Elena. *Sobre la prudencia y el decoro en las imágenes en la tratadística del siglo XVI en España*. En: *Studia aurea*, 2015 vol. 9, p. 434

entre el mundo terrenal y el espiritual, en este sentido el propósito del Concilio tridentino es “fomentar formas correctas o lícitas de devoción”.<sup>95</sup>

La existencia de estas formas ilícitas fueron una constante cotidiana por varios siglos en Europa. Durante la alta Edad Media, afirma Jérôme Baschet, las comunidades judías en el Occidente cristiano parecían ser admitidas, existiendo una convivencia donde los judíos eran minorías dominada, aunque aceptada, ocupando funciones, incluso en las cortes reales.<sup>96</sup> Sin embargo, esta sana convivencia se vio fuertemente alterada con masacres entre los años 1391 y 1392. Dándose por terminada con la instalación de la Inquisición y la expulsión de la población judía.<sup>97</sup>

El año 1492 no sólo es importante para Castilla por ser el momento del primer contacto con el continente americano, también marca el fin de reconquista con la expulsión definitiva de los musulmanes que se encontraban asentados en Andalucía. Paralelamente a estos dos fenómenos, se produciría otro enfrentamiento. Con aun más fuerza que la lucha contra los judíos se desarrollaría una lucha contra la brujería.<sup>98</sup>

Los procesos inquisitoriales desde la última parte del siglo XV se caracterizan por el debate entre la verdadera y la falsa doctrina, teológicamente hablando esto se presenta como un contraste sistemático entre Dios y el diablo.<sup>99</sup>

Esta realidad es la que conocen los españoles llegados a América. Y por tanto es un antecedente es de suma importancia al considerar que en el espacio andino también nos encontramos con el debate entre la verdadera y la falsa doctrina, y por tanto, con un contraste entre Dios y el demonio. En el caso americano las religiones andinas el error es total, no hay espacio para matices que sí existieron en la península, las categorías europeas se descompusieron “en una única percepción, sin matices, de una diferencia que era total”.<sup>100</sup>

El demonio podía manifestarse en el mundo, como ya se dijo, a través del error en la doctrina y las falsas religiones. físicamente “La imaginación religiosa mediterránea sostenía que el diablo era capaz de comunicarse con los vivos usando cadáveres (...) Es por esto que las momias de los ancestros debían ser destruidas para proteger a los indios y expulsar al demonio definitivamente de los Andes”.<sup>101</sup> Esta propuesta de María Marsilli, si bien está referida a los ancestros, en su trabajo no realiza una diferencia al analizar el culto al Inca propiamente tal, por lo que su planteamiento también puede ser aplicado a este fenómeno. Adicionalmente la idea del uso de cuerpos fallecidos para la comunicación del demonio fue un tema tratado en la teología europea medieval, de modo que Tomas de Aquino afirma que:

---

<sup>95</sup> Ibid. p. 456

<sup>96</sup> BASCHET, Jérôme. *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. Fondo de Cultura Económica. México D.F, 2009. p. 253

<sup>97</sup> MACCORMACK. Sabine. Óp. cit. p. 35

<sup>98</sup> BASHET, Jérôme. Óp. cit. p. 255

<sup>99</sup> MACCORMACK. Sabine. Óp. cit. p.36

<sup>100</sup> MACCORMACK. Sabine. Óp. cit. p.45

<sup>101</sup> MARSILLI, María. 2014. Óp. cit. p. 53

“Los demonios manipulaban lo material para atraer la atención de los sentidos corporales hacia una determinada apariencia (...) Los demonios de esta forma, gustaban de aparecerse bajo el disfraz o con los accidentes, de los muertos”.<sup>102</sup>

Debido a esta creencia los difuntos debían ser sepultados o depositados al interior de las iglesias, incluyendo sus patios o cementerios, siendo la única preocupación sobre el cadáver, ya que la muerte se concebía como el momento de separación del cuerpo y alma y el destino de la entidad mortal poco importaba con tal que estos permanecieran junto a los santos o en la iglesia.<sup>103</sup>

Las tumbas, que eran colectivas, se abrían cuando los cuerpos aún no habían sido consumidos en su totalidad. éstos eran levantados y trasladados con el propósito de aprovechar mejor los espacios.<sup>104</sup> La muerte marca el inicio por un desinterés en el cuerpo. La Iglesia que veló tan solo en dar sepultura, siendo la real preocupación el alma del difunto y su destino. Las oraciones van dirigidas a esta entidad, el mundo terrenal es subyugada totalmente y sólo importa el destino espiritual del humano y su existencia prolongada en la vida eterna.

Estas ideas sobre la muerte y el trato de los cadáveres están presentes en las mentalidades de los españoles que llegan a América. Los tratamientos post-mortem y su culto en la región andina eran diversos, siempre discrepando de la usanza cristiana. Las creencias sobre la proyección de la vida del Inca y el trato dado a la momia o bulto del Inca son abismalmente distintas a la concepción cristiana de lo que es la buena muerte, y si tenemos en cuenta que la diferencia es indicadora de error, por tanto, la intervención demoniaca resultaba evidente y alarmante.

### **El demonio y muertos.**

*Supay* es una palabra usada actualmente en la historiografía para referirnos al demonio, sin embargo, en diferentes traducciones coloniales vemos que este término quechua fue usado para referirse a los abuelos, a las almas de los ancestros y al diablo.<sup>105</sup> Cabe preguntarnos aquí cómo se creó la relación entre ambos significados dentro del proceso de demonización del culto a los ancestros.

Es probable que existiera una categoría de espíritus llamados *Supay* que inspiraban terror antes de la llegada de los españoles al espacio andino. Pero el verdadero significado de este concepto parece haber sido ocultado por la propaganda negativa con fines doctrinarios de la Iglesia.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> AQUINO, Tomás de. *Summa theologica. Biblioteca de autores cristianos*. Madrid, 1961-1965. En: MACCORMACK. Óp. cit. p. 28

<sup>103</sup> ARIÈS. Philippe. *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid, Adriana Hidalgo Editora, 2000. p.34

<sup>104</sup> Ibid. p.35

<sup>105</sup> MARSILLI. María. 2014. Óp. cit. p.52

<sup>106</sup> TAYLOR, Gerald. *Camac, camay y Camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. CBC Archivos de Historia Andina, Cusco, 2000. p.20

El estudio filológico de Gerald Taylor compara los significados de diferentes léxicos coloniales para el concepto de *Supay* para evaluar sus cambios a lo largo del tiempo. Santo Tomás (1560) lo define como <<ángel, bueno, o malo>> y <<demoniado>>. <sup>107</sup> En el vocabulario anónimo de 1586 se dan 3 acepciones: <<demonio>>, <<fantasma>> y <<la sombra de la persona>>. <sup>108</sup> En el Vocabulario de González Holguín (1608), *Supay* sigue siendo <<el demonio>>, pero entrega además una serie de expresiones derivadas con marcas verbalizadoras como: <<hacerse muy malo como un demonio>>, <<el endemoniado>>, <<el que tiene familiar, o habla con el demonio>>. <sup>109</sup>

Como ya fue planteado, era común que los españoles asignaran nombres de cosas conocidas para nombrar algo nuevo. El mismo proceso se vio aplicado en la evangelización, las traducciones al quechua de catecismos, si bien se reservaron la traducción de términos más importantes, tuvieron que hacer entender a los indígenas el nuevo dogma con conceptos andinos. Es probable que aquí para hacer entender el error que significaba rendir culto a los muertos que se le asignara explícitamente el carácter demoníaco.

El conocimiento de las lenguas andinas se pone al servicio de la evangelización, la manipulación de conceptos andinos se volvió algo común y en los textos coloniales encontramos una mezcla de términos despojados de su significado original. Tal como lo plantea Sabine MacCormack: “en el mismo proceso de traducir y transcribir lo que se les contaba, los españoles de manera inevitable introducían nociones que les eran propias y que no tenían estrictamente hablando un equivalente andino”. <sup>110</sup> El lenguaje evoluciona para darle coherencia al discurso colonizador, despojando el carácter andino de las palabras, el cristianismo es impuesto en la lengua.

La introducción del demonio en los Andes se hace mediante conceptos ya conocidos por el hombre andino. El culto a ancestros y momias, que para los españoles fue el culto que estuvo más influenciado por el diablo, a la vez era una práctica común dentro del Tahuantinsuyo y por tanto funcional a este proceso de manipulación de la lengua para introducir un concepto occidental.

Para el licenciado Polo Ondegardo, quien encontró la mayoría de los bultos reales y estuvo a cargo de su traslado a la Ciudad de los Reyes:

“Uno de los mayores subsidios que a mi juicio tuvieron estos naturales, y la mayor carga quel demonio les puso, fue la opinión que les enseñó de que los muertos tuviesen necesidad de servicio en el otro mundo como en éste (...) De manera que en un gran bien, como creer la inmortalidad de las ánimas, les vino a sacar el demonio un tal gran mal causase tantas muertes”. <sup>111</sup>

El autor en esta cita no se limita tan solo a referenciar la práctica de seguir sirviendo las necesidades corporales humanas de los bultos, también menciona los suicidios

---

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Ibid. pp. 20-21

<sup>109</sup> Ibid. p.21

<sup>110</sup> MACCORMACK. Sabine. Óp. cit. p. 75

<sup>111</sup> ONDEGARDO, Polo. 2012 [1571]. p. 276

colectivos dados luego de la muerte de personajes relevantes de las sociedades andinas. Este hecho que impactó a los españoles es relatado por Pedro Pizarro quien afirma que tras la muerte de Atahualpa un gran número de personas se suicidaron para servirlo en el otro mundo.<sup>112</sup>

Del mismo modo Bartolomé Álvarez afirmaría que los ancestros tenían una connotación intrínsecamente malévolas, haciendo de la figura de abuelos y abuelas vehículos de la presencia del diablo entre los indios.<sup>113</sup> Ambos actores coloniales no titubearon al asignarle un carácter demoníaco a este culto. Sin embargo, es posible encontrar testimonios que contradicen esta tendencia.

Juan de Betanzos al relatar el modo en que se dieron las ceremonias hechas tras la muerte de Pachacuti relata lo siguiente:

“Y todas estas fiestas acabadas, el nuevo señor hiziese de su cuerpo un bulto y lo tuviese en su casa do todos le reverençiasen y adorasen, porque con las çeremonias e ydolatrías que ya avéis oydo hera canonizado y tenían que hera santo”.<sup>114</sup>

La información recogida por el quechuista es traducida en su obra, pero éste usa términos totalmente diferentes para referirse al estatus adquirido por el bulto del Inca, la comparación con un santo rompe totalmente con la tendencia a demonizar este culto. Además, en el conjunto de su obra no es posible encontrar relaciones con la actividad del diablo. Cabe preguntarnos aquí si esto se debe a la preocupación del cronista por mantener el sentido andino en palabras que denotan el culto al Inca de una manera favorable o es un indicador temporal de la evolución en la demonización del significado de este culto ya que este texto es escrito dos décadas antes de las palabras de Polo y Álvarez y también previo a la destrucción material de los bultos reales.

La presencia del diablo en América, manifestado a través del culto a los muertos fue una realidad para los europeos que se adentraron en el conocimiento de las culturas indígenas. Sin embargo, esta presencia al mismo tiempo era una necesidad. Al considerar la forma en que las Bulas legitiman la conquista sobre América y manifiestan la obligación de los reinos cristianos de cristianizar a los paganos, el mal y el diablo se instalan como un indicador de la urgencia con que la conquista y evangelización debe llevarse a cabo.<sup>115</sup>

### **La destrucción de los bultos.**

Las primeras décadas del siglo XVII estarían marcadas por el proceso de extirpación de idolatrías. Sin embargo, la segunda mitad del siglo XVI sería testigo de un fenómeno similar: la destrucción de los bultos reales. Algunas quedarían en los registros coloniales, aunque la información disponible en crónicas y relaciones no es abundante.

---

<sup>112</sup> PIZARRO, Pedro. Óp. cit. p. 69

<sup>113</sup> MARSILLI, María. Óp. cit. p. 31

<sup>114</sup> BETANZOS, Juan de. Óp. cit. p. 266

<sup>115</sup> CERVANTES, Fernando. *El diablo en el nuevo mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Herder, Barcelona, 1996. p.22

La destrucción de templos, altares y estatuas consideradas como paganas era una realidad en el continente europeo. Como modalidad para expulsar a los demonios el contexto feudal, fue una de las prácticas para propagar la fe cristiana.<sup>116</sup>

Si bien en el capítulo anterior pudimos apreciar un cierto respeto hacia los Incas muertos por parte de los españoles en el pasaje relatado por el Inca Garcilaso y la pleitesía que se rendía en las calles a los Incas ante su paso. Como también en el tono positivo que muchas veces adquirió el relato de Juan de Betanzos. Se llevó a cabo una búsqueda y posterior destrucción de los bultos.

Las razones de esta destrucción no fueron tan solo religiosos, si no que en un comienzo fueron motivadas por la ambición de las riquezas que acompañan al cuerpo de los Incas. Realizándose saqueos de sus tumbas y el robo de los artefactos de los bultos.

En los primeros años tras el contacto entre españoles y andinos, describe Betanzos, que el bulto de Pachacuti fue llevado por Manco Inca de la ciudad del Cusco. De esta forma, el de oro que se encontraba sobre su tumba estaba en la ciudad a la llegada de Francisco Pizarro, quien lo tomó luego de que Angelina Yupanqui le informara de su existencia.<sup>117</sup>

La sed de riquezas de la familia Pizarro, llevaría a Gonzalo hasta la tumba de Viracocha Inca, encontrándola junto a un gran tesoro en Jaquijaguana. Tras el saqueo, quemaría el cuerpo del Inca y de sus cenizas los indios las almacenarían para realizarle sacrificios.<sup>118</sup>

Dentro del tesoro para liberar a Atahualpa, preso por Francisco Pizarro se encontraba una gran estatua de oro llamada Indiillapa hecha por Pachacuti.<sup>119</sup> Dicha estatua era transportada en andas también de oro, por lo que es probable que se tratara de un hermano del Inca o *huauquin*. Por su parte el cuerpo momificado de este Inca sería encontrado en su casa junto a mamaconas y yanaconas por el licenciado Polo quien lo enviaría a la ciudad de Lima por orden del virrey marqués de Cañete. El hospital de San Andrés sería el lugar donde muchos españoles irían con el fin de ver este cuerpo.<sup>120</sup>

Pero este no sería el único cuerpo que Juan Polo Ondegardo encontraría en enviaría a Lima. El Inca Garcilaso relató el encuentro que tuvo con tres bultos masculinos y dos femeninos ante de dejar el Perú para iniciar su viaje sin retorno a Europa en 1560. Viracocha<sup>121</sup>, Túpac Inca Yupanqui y Huaina Cápac junto a las coyas Mama Runtu y Mama Ocllo afirmó Garcilaso que:

---

<sup>116</sup> BASHET, Jérôme. Óp. cit. p. 67

<sup>117</sup> BETANZOS, Juan. Óp. cit. p. 268

<sup>118</sup> ACOSTA, José de. Óp. cit. p. 220

<sup>119</sup> Ibid. p. 221

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> Es necesario acotar aquí la duda ante la presencia de Viracocha en el relato. Tanto Polo como Acosta afirmaron que el bulto de mayor edad era en realidad el cuerpo de Pachacuti. Paul Fibras sostiene que la puesta en escena del cuerpo de Viracocha tenía una significancia para el autor. De este modo Garcilaso, como plantea María Rostworoski, escribe la historia desde la perspectiva de la panaca de su madre. Para profundizar el tema ver FIBRAS, Paul. *La momia del Inca: cuerpo y palabra en los Comentarios Reales*. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. N° 70, pp. 39-61, 2009.

“Estaban con sus vestiduras, como andaban en vida: los llautos en las cabezas, sin más ornamento ni insignias de las reales. Estaban asentados, como suelen sentarse los indios y las indias: las manos tenían cruzadas sobre el pecho, la derecha sobre la izquierda; los ojos bajos, como que miraban al suelo.”<sup>122</sup>

Si bien no se relata la destrucción de estos 5 bultos, José de Acosta afirmó que por la acción de Polo y el intento por “extirpar la idolatría” o la superstición de adorar a los Incas muertos y sus *huauquin* había terminado en todo el Cusco.<sup>123</sup>

La destrucción del cuerpo del Inca se dio también en el contexto de la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa. Tras morir el primero el ejército de su hermano quemó su cadáver. De esta forma se perdían todas las posibilidades de momificar su cuerpo o hacer bultos con trozos de este. Por tanto, la memoria, asociada al bulto, de Huáscar también podía ser borrada de esta manera.

---

<sup>122</sup> VEGA, Inca Garcilaso de la. Óp. cit. p. 263

<sup>123</sup> ACOSTA, José de. Óp. cit. p. 160



## Conclusiones:

Debemos recordar que la muerte en el mundo andino no fue considerada como el fin de la existencia. Esta idea permitió que el Inca extendiera su vida transmutando su naturaleza en su cuerpo momificado o en bultos artificiales con pelo y uñas. Al mismo tiempo el Inca pudo también en vida crear estatuas y bultos que lo imitaban. La reacción de los cusqueños ante el paso de estos hermanos del Inca fue la misma que tenían ante el Inca.

En ambos casos, la momificación y los bultos, los objetos encarnaban no solo la naturaleza del Inca, también cumplían los roles políticos, económicos y rituales propios del Inca.

Este escenario es el que encontraron los españoles a su llegada a los Andes. El impacto del encuentro de los dos mundos y la llegada del cristianismo causaron una serie de consecuencias que llevaron al fin de este culto y modificaron las creencias en torno a la muerte y la existencia.

En los relatos podemos encontrar un proceso que se dio en diferentes fenómenos americanos precolombinos, la demonización. Así como había ocurrido antes en Europa, aplicando el modo en que el cristianismo había extendido su influencia sobre las religiones paganas, se culpó a los ritos no cristianos de ser obra del demonio. Los muertos, por carecer de alma según la Iglesia, se consideraron un vehículo de comunicación con el diablo.

El modo cristiano de sepultar a los muertos permitía el control de la Iglesia sobre los cuerpos. Desde el medioevo la costumbre era enterrar a los difuntos en los patios o dentro de la iglesia. Este mismo mecanismo tuvo que ser aplicado en los Andes para controlar lo que los indígenas pudieran hacer con sus muertos.

Si bien los Concilios Limenses ordenarían el modo en que los nuevos feligreses debían morir, siempre acompañados por un sacerdote que guio en el momento en que su alma abandonara su cuerpo, muriendo de una forma correcta y cristiana, estas ordenanzas aplicarían al común de la población andina.

Pese a aquello, en esta investigación revisamos lo que plasmaron diferentes autores coloniales que narraron este fenómeno en sus escritos. Juan de Betanzos, que describió en profundidad la actividad ritual del Tahuantinsuyo, no se refiere en términos negativos al culto al Inca muerto. La comparación con la canonización en las ceremonias y el carácter de santo del Inca, junto a la defensa ante la falta de entendimiento de los españoles deja entrever la visión que tuvieron sus informantes andinos.

Esta información, presentada en la Suma y Narración de los Incas (1551), que fue recogida muy probablemente en la década de 1540 pareciera ser la única voz cristiana que no demoniza el culto. Sin embargo, gracias al Inca Garcilaso sabemos en que un comienzo del periodo colonial los ibéricos reconocieron la figura real de las momias y bultos. Así mismo Pedro Pizarro reafirma esto con su experiencia negociando con un muerto a través de sus yanacunas, otra muestra del reconocimiento a la figura de los muertos.

Es así como se nos hace posible afirmar la existencia de un periodo de convivencia y negociación entre españoles e Incas muertos. Sin embargo, esto llegaría a su fin con los saqueos de las riquezas que acompañaban al Inca en su tumba.

Al avanzar y profundizar el conocimiento del fenómeno por parte de los españoles es que se inician los intentos por acabar el culto. La acusación del accionar demoníaco en la costumbre de rendir culto al Inca -y también a los ancestros- llevó la manipulación de los términos quechuas, que finalmente terminarían cambiando su sentido hacia uno funcional al proceso evangelizador.

En la práctica y el discurso cambió el sentido del culto al Inca. La destrucción de los bultos da fin a las ceremonias rituales en su honor, la memoria que perduraba gracias a los cantares de las mamaconas y yanaconas que le servían al Inca muerto dejó de ser recordada.

El siglo XVII sería testigo del proceso de extirpación de idolatrías y de notables cambios en la religiosidad andina. Y si bien el culto a los ancestros se mantendría hasta el siglo XVIII en algunas regiones, considerado como una forma de resistencia religiosa. La destrucción de los bultos reales fue un hecho, todos los Incas habían sido asesinados. Los hijos del sol, máxima figura social y política de los Andes, que habían logrado articular el vasto territorio del Tahuantinsuyo habían desaparecido para siempre de la faz de la tierra.

### Fuentes:

ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino Díaz. De acá y de allá N°2. Madrid, 2008 [1589].

AQUINO, Tomás de. *Summa theologica. Biblioteca de autores cristianos*. Madrid, 1961-1965.

ÁVILA, Francisco de. Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila. [1598?]. 2ed. Lima, IEP, 2012.

BETANZOS, Juan. *Suma y Narración de los Incas*. En: HERNÁNDEZ y CERRÓN. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2015 [1551].

GONZALEZ, Diego. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua*. 2007 [1608] Lima.

MOLINA, CRISTOBAL DE. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. En: URBANO, E y DUVIOLS, P. *Fábulas y mitos de los Incas*. Historia 16 Madrid, 1989 [s.a.].

PIZARRO, Pedro. *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571].

POLO, Juan. *Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo*. En: LAMANA, Ferrario. *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2015 [1559?].

[*Informe del Licenciado Juan Polo Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú*]. En: LAMANA, Ferrario. *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012 [1561].

*Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros. En: LAMANA, Ferrario. Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012 [1571].*

VEGA, Inca Garcilaso de la. *Comentarios Reales*. Lisboa, 1609.

## Bibliografía:

ARIÈS. Philippe. *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid, Adriana Hidalgo Editora, 2000.

BASCHET, Jérôme. *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. Fondo de Cultura Económica. México D.F, 2009.

BAUER, Brian. *El espacio sagrado de los Incas*. ed. 2. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2016.

COROMINAS, Joan y PASCUAL, José. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos, 2008 p. 94. En: KAULICKE, Peter. La Suma y Narración desde una perspectiva antropológica. En: HERNÁNDEZ y CERÓN. Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

DOMINGUEZ, Nicanor. *Vida del autor de la Suma y Narración de los Incas (1551)*. En: HERNÁNDEZ y CERÓN. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

DOS SANTOS, Rosa María. *Lo racional en el culto a las reliquias: la función taumatúrgica. La necesidad de creer*. En: *História, revista da FLUP*. Porto, 2001, (1).

FIBRAS, Paul. *La momia del Inca: cuerpo y palabra en los Comentarios Reales*. Revista de crítica literaria latinoamericana. N° 70, pp. 39-61, 2009.

GEERTZ, Clifford. *“La religión como sistema cultural”*. En: *“La interpretación de las culturas”*. Barcelona, Gedisa, 1995.

GUILLÉN, Sonia. *De chinchorro a chiribaya. Los ancestros de los mallquis chachapoya-inca*. Boletín de Arqueología PUCP, 2003, N° 7

JARAMILLO, Víctor. *Jacinto Collahuazo*. Sarance Revista del Instituto Otavaleño de Antropología. Octubre 1975, Año 1, N° 1.

KAULICKE, Peter. *La Suma y Narración desde una perspectiva antropológica*. En: HERNÁNDEZ y CERÓN. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

Memoria y Muerte en el Perú Antiguo. ed. 2. Lima, Fondo Editorial, 2016.

MACCORMACK, Sabine. *Religión en los Andes. Visiones e imaginación en el Perú Colonial*. 2016. Lima, Ediciones El Lector.

MARSILLI, María. *El Diablo en familia*. En P. Drinot, & G. Leo. Más allá de la dominación y la resistencia: estudios de historia peruana, siglo XVI-XX. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

*Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII)*. Santiago, DIBAM, 2014.

NEGRO. Sandra. *La resistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú*. Anthropologica, XIV (14), 1993.

RENDU “et al”. *Evidence supporting an intentional Neandertal burial*. (E. Trinkaus, Ed.) Proceedings of the national academy of sciences, I (111), 81-86. Enero, 2014.

Rostworoski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. ed. 9. Lima, Instituto de Estudios Peruanos 2014.

TAYLOR, Gerald. *Camac, camay y Camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. CBC Archivos de Historia Andina, Cusco, 2000.

VÁZQUEZ, Elena. *Sobre la prudencia y el decoro en las imágenes en la tratadística del siglo XVI en España*. En: *Studia aurea*, 2015, (9).

VIVEIROS, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz, 2010.

WATCHEL, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española*. ed. 2. Cusco, Ceque Editores, 2017.