

La materialidad de los muertos vivos La carta-relación del licenciado Polo Ondegardo al arzobispo Jerónimo de Loaysa de 1566 y su contexto

The materiality of the living dead. The *carta-relación* of licenciado Polo Ondegardo to archbishop Jerónimo de Loaysa of 1566 and its context

GONZALO LAMANA

University of Pittsburgh

lamana@pitt.edu

<https://orcid.org/0000-0003-0347-9822>



RESUMEN

A principios de 1566, el licenciado Polo Ondegardo, un reconocido experto en asunto indígenas, envió al arzobispo Jerónimo de Loaysa una detallada carta-relación —desconocida hasta hoy— sobre ideas y prácticas nativas relacionadas con la muerte. Polo respondió así al pedido expreso de Loaysa, lo cual requiere una explicación, pues en 1559 ya le había entregado un extenso tratado sobre religiones indígenas. Este ensayo busca posibles respuestas examinando en detalle el debate sobre la explotación de las huacas y enterramientos, el Taqui Onqoy, y el cambio progresivo de la primera a la segunda evangelización del territorio andino.

Palabras clave: Polo Ondegardo, Taqui Onqoy, muertos vivos, materialidad, Jerónimo de Loaysa.



ABSTRACT

In early 1566, licenciado Polo Ondegardo, a reputed expert in Indigenous matters, sent archbishop Jerónimo de Loaysa a detailed —and until today unknown — carta-relación about native ideas and practices related to death. Polo wrote it at Loaysa's request, a fact which requires explanation, given that he had already sent him an extensive treaty on Indigenous religions in 1559. This essay searches for answers by examining the debate on the exploitation of huacas and burials, the Taqui Onqoy, and the progressive shift from the first to the second evangelization in the Andean territory.

Keywords: *Polo Ondegardo, Taqui Onqoy, living dead, materiality, Jerónimo de Loaysa.*

Dentro del conjunto de pensadores de influencia en los Andes coloniales del siglo XVI, sobresale la figura del licenciado Polo Ondegardo. Jurista de formación, llegó a Perú en 1544, vivió parte las guerras abiertas entre conquistadores y la Corona, ocupó cargos de importancia en la administración colonial, fue un exitoso encomendero y comerciante, y fue, además, parte de un selecto grupo de expertos en asuntos indígenas, cuya opinión siempre fue solicitada cuando la coyuntura requería tomar decisiones importantes, más allá de quién fuera el que ejerciese el poder y cuál fuera la materia que estaba siendo objeto de debate. Es común encontrar en cartas, disposiciones, reportes u ordenanzas de altas autoridades civiles y eclesiásticas tanto citas de fragmentos de obras de Polo como la referencia a su opinión e ideas. Sus escritos, que fueron a la vez eruditos y prácticos, tocaron, entre otros temas tan diversos, las creencias y prácticas religiosas indígenas (*Tratado y averiguación*, 1559, escrito para el virrey Andrés Hurtado de Mendoza y el arzobispo Jerónimo de Loaysa), la organización económica y social de las comunidades andinas (*Informe... sobre la perpetuidad de las encomiendas*, 1561, para el comisario Briviesca de Muñatones), los fueros y costumbres de los pueblos indígenas de la sierra (*Las razones*, 1571, para el virrey Francisco de Toledo) o la conveniencia de la guerra

contra los chiriguano (*Parecer*, 1573, para el mismo virrey).¹ Paradójicamente, tal vez por el mucho valor que tenían, algunos se han perdido y los que han sobrevivido han llegado hasta nosotros a través de copias. A la lista de materiales de gran valor producidos por el licenciado, se puede desde hoy agregar una extraordinaria y desconocida carta-relación sobre las costumbres y creencias mortuorias de los pueblos indígenas del virreinato, escrita hacia principios de 1566 a pedido del arzobispo de Lima, el dominico Jerónimo de Loaysa.

El manuscrito, cuya transcripción este estudio introductorio acompaña, es un documento suelto que recientemente adquirió la biblioteca de la sede de Urbana-Champaign de la Universidad de Illinois.² El documento, que consta de dieciséis folios cosidos, es una copia anónima en letra humanística del siglo XVII, tiene una foliación original continua con números arábigos que van del 248 al 263, y una discontinua que va del 4 al 7. Si bien la primera indica que en algún momento fue parte de un corpus mayor, nada se puede saber del mismo, ya que es el único documento relacionado a los Andes en la colección privada de la cual provino.³ La copia no tiene destinatario indicado ni firma, ni dato alguno que permita saber quién la hizo, cuándo, por qué, ni para quién. Sí se puede establecer que hubo más de una persona detrás de la misma, pues

¹ Para una biografía de Polo Ondegardo, véase Hampe 2012; Presta y Julien 2016. Para distintas apreciaciones de su obra e ideas, véase Del Pino Díaz 1995 y 2006; Lamana 2012; Sosa Miatello 2000.

² El mérito de adquisición le corresponde al doctor Antonio Sotomayor, profesor asociado de la biblioteca de la Universidad y de los departamentos de Historia, Español y Portugués, y bibliotecario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños. A su vez, fue el profesor Nils Jacobsen el que me alertó de la reciente adquisición en noviembre de 2022, cuando di una charla en el campus, invitado por la profesora Anna María Escobar y el Centro de Estudios Latinoamericanos y Caribeños. Agradezco a Roxana Boixadós su ayuda al revisar la transcripción e intentar solucionar los problemas que el original presenta, y a Mark Possanza el compartir conmigo su sapiencia a la hora de traducir las frases latinas del texto e identificar las fuentes clásicas a las que Polo hizo referencia.

³ Con el fin de saber si había otros manuscritos relativos al Perú colonial, me puse en contacto con la dueña original de la colección, de quien no he recibido el permiso de divulgar su nombre, y con la intermediaria que la compró y vendió este documento a la Universidad, la señora Elena Gallego, de Elena Gallego Rare Books.

hay por lo menos dos letras distintas. La primera va del principio del manuscrito al folio 261v; la restante, del 262r al 263v.⁴

Por quién y para quién fue escrita originalmente la carta-relación (de aquí en adelante, CR) parece claro. Al final del documento, él o los copistas identifican a Polo Ondegardo como su autor, y las numerosas coincidencias con otros escritos del licenciado que se irán analizando en este estudio introductorio no dejan duda al respecto. En cuanto a su destinatario, a lo largo de la CR, Polo se refiere al mismo como «Vuestra Señoría Reverendísima». En el folio 257r, menciona una disposición incluida por «Vuestra señoría Reverendísima» en el «sínodo». Como Polo murió en 1575, y los dos concilios que tuvieron lugar antes de esa fecha fueron liderados por la misma persona, la referencia tiene que ser al arzobispo de Lima, el dominico Jerónimo de Loaysa. Pero Loaysa no fue solo el destinatario de la CR, sino también su causa primera. Hacia el final del texto, Polo le dice, «como no se trata de esto [de epitafios en tumbas europeas], ni es justo ocupar a Vuestra Señoría Reverendísima con más de lo que /261v/ es seruido que le embíen, y ansí lo será recuiirlo mal conpuesto, pues siendo seruido recuiirlo de mi mano se a de entender que lo quiera con esta condición y falta».

Para poder analizar el contexto del texto de Polo y el pedido de Loaysa, es importante establecer la fecha del documento. Esto es más complejo de lo que puede parecer a simple vista. La referencia al «sínodo» sugeriría que la CR es posterior al Segundo Concilio Limense (1567-1568), pero sería una conclusión errónea. La frase completa es la siguiente: «Para remedio de estos sacrificios y males que a estos hazen en los cuerpos, muy bien probeyó Vuestra Señoría Reverendísima en el sínodo que se hiziesen osarios donde se pusiesen todos juntos». Lo que hace que sea errónea la conclusión es que no hay referencia a osarios en las disposiciones del Segundo Concilio Limense, aunque sí la hay en el primero. Como parte de las instrucciones para curas de indios relativas a cómo deben ser enterrados los indios, la constitución 25 incluye lo siguiente:

⁴ Es posible que la nota en el verso final del pliego sea de mano de una tercera persona, aunque también puede ser de la segunda.

para los [indios] que no son cristianos, tenga a vista del pueblo o tambo un lugar público donde todos los cuerpos de los difuntos sean enterrados, y hagan a todos los indios cristianos que traigan los cuerpos de sus difuntos, que tienen en sus casas y en otros sepulcros grandes, a enterrar en el dicho lugar, por quitar los inconvenientes que de tenellos en sus casas se siguen.⁵

Una vez que queda claro que Polo se refería al Primer Concilio Limense, de 1551-1552, determinar la fecha de mínima de la CR se vuelve más complicado. El único dato incontrovertible es la mención a la muerte de Sayri Túpac, que ocurrió a mediados de 1561. Pero hay un par de referencias en las páginas sobre chiriguanos que sugieren que fue escrita unos años más tarde, entre 1566 y 1567. Polo dice más de una vez que lo que sabe sobre chiriguanos lo sabe por boca de Ñuflo de Chaues. La pregunta es cuándo habló con Chaues, dado que este estuvo activo en el área chiriguana desde por lo menos 1560 hasta su muerte en 1568, período durante el cual pasó más de una vez cerca de La Plata.

Para encontrar una respuesta, es útil la siguiente referencia a otro personaje relacionado con el área chiriguana:

Dicen que [los chiriguanos] no comen christianos por ciertas ymaginaciones que dizen que an tomado, aunque los matan en la guerra; yo no lo creía hasta aora que aquellos treinta y quatro que mataron con el capitán Mango no comieron ninguno.⁶

No conozco ninguna referencia a un capitán español llamado «Mango» que hubiera sido matado por chiriguanos junto con un número tan significativo de españoles. Pero en 1564, indígenas chiriguanos mataron al capitán Andrés Manso y arrasaron la población española del precario asentamiento que este había fundado.⁷ Manso y Chaues eran los líderes de la expansión colonial española en territorios colindantes, tan colindantes que había habido enfrentamientos entre ambos.⁸ Las preguntas

⁵ Vargas Ugarte 1951, I: 21.

⁶ F. 254v.

⁷ La diferencia entre una «g» y una «s» larga (/ʃ/) es algo menor considerando los numerosos errores del copista, los cuales detallo al explicar los criterios de transcripción.

⁸ Martínez 2014.

siguientes son cuándo llegaron las noticias de la masacre a La Plata y cuándo, en particular, entró Chaues en escena.

La mención más temprana en Charcas a la masacre está de una carta dirigida a Felipe II por la audiencia con sede en La Plata del 30 de octubre de 1564. La misma estima los muertos en cuarenta, explica que los chiriguanos tienen la costumbres de comer carne humana y que la información la trajo un español que no estaba en el lugar, y dice que se temía que algo parecido le hubiera pasado a Ñuflo de Chaues.⁹ En esta, y las subsecuentes cartas de la audiencia que mencionan el ataque, no se especifica si los «cristianos» fueron o no comidos, lo cual tuvo que ser información que Polo recibió de primera mano. Dadas las repetidas menciones al «jeneral Ñuflo de Chaues» (teniente general de la gobernación lindera a la de Manso) como fuente de información sobre los chiriguanos, es razonable asumir que Chaues fue la fuente de información de Polo sobre el ataque. Chaues entró en escena recién a fines de 1565, cuando —camino a Asunción— dio cuenta detallada del ataque, en persona, a la audiencia en la ciudad de La Plata. Uno de sus oidores, Juan de Matienzo, mencionó el reporte de Chaues a la audiencia en una carta del 2 de enero de 1566.¹⁰ Esta es, por lo tanto, la fecha más probable en la tuvo lugar la conversación entre Ñuflo de Chaues y Polo Ondegardo que este menciona en su CR.

Si 1566 es la fecha mínima del manuscrito original, ¿cuál es su fecha máxima? El hecho de que Polo se refiriese al Primer Concilio como «el sínodo», en singular, sugiere que el Segundo Concilio aún no había tenido lugar. De otro modo, Polo hubiera precisado a cuál de los dos concilios se refería. El Segundo Concilio, al cual atendieron representantes de Charcas, sesionó desde marzo de 1567 hasta enero de 1568. Si bien esto pondría la fecha de máxima a principios de 1567, la misma se puede precisar aún más. Por un lado, la convocatoria oficial al Segundo

⁹ Levillier 1918, I: 135-136. «Carta a SM de la Audiencia de Charcas con larga relación al alxamiento de los indios diaguitas y los obrado para su reducción» (Levillier 1918, I: 133-144). Está firmada por los licenciados Matienzo, López de Haro y Recalde.

¹⁰ «Carta a SM del licenciado Matienzo, oidor de Charcas, describiendo una parte de la tierra del distrito de la Audiencia...» (Levillier 1918, I: 169-179).

Concilio fue hecha en junio de 1566, y sería muy raro que Polo dejase de hacer referencia a un evento tan importante, considerando sus repetidas menciones a lo largo del texto a la necesidad de corregir los errores de las creencias indígenas y detener las prácticas idolátricas.¹¹ Por otro lado, en el texto de Polo brilla por su ausencia toda referencia al tratado de Acobamba, firmado entre Tito Cusi Yupanqui y el tesorero García de Melo (en representación del gobernador García de Castro) en agosto de 1566, a pesar de que Polo habla de Sayri Túpac y del «Inga que está en los andes»,¹² y dice que es necesario poner fin a las prácticas idolátricas indígenas, incluyendo las incaicas. La fecha más probable en la que Polo escribió esta CR es, por lo tanto, la primera mitad de 1566.

Es razonable pensar que Loaysa le pidiera a Polo Ondegardo que escribiera su CR como parte de los preparativos para la convocatoria al Segundo Concilio, y que lo haya hecho poco tiempo antes de la misma, dada la premura que confieren las líneas finales de Polo ya citadas. Pero esta posible respuesta al porqué del texto conduce a más preguntas. Que Loaysa quisiese contar con información de Polo no es excepcional, pero sí es extraño. No es excepcional porque Polo había sido un informante experto del arzobispo en materia de religiosidad indígena con anterioridad. Entre 1559 y 1560, cuando había sido corregidor del Cuzco, Polo había hecho una información y escrito un *Tratado y averiguación* sobre las religiones indígenas por pedido explícito del dominico y del marqués de Cañete.

Ese texto desgraciadamente se ha perdido. Lo poco que sabemos al respecto proviene de lo escrito por Bernabé Cobo, quien tuvo el original en sus manos. Cobo explica que sus páginas sobre religión inca estaban basadas en diversas informaciones que se habían hecho en la ciudad del Cuzco y, en especial, en «la que, por mandado del Virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, y del primer arzobispo de Lima, d. fr. Jerónimo de Loaysa, hizo el licenciado Polo Ondegardo el año de 1559, siendo corregidor de la ciudad, haciendo junta para ella de

¹¹ Para las fechas de las sesiones y la convocatoria, véase Mateos 1947: 510.

¹² F. 258r.

todos los indios viejos que habían quedado del tiempo de su gentilidad, así de los Incas principales, como de los sacerdotes y quipocamayos o historiadores de los Incas». ¹³ Fue presuntamente en estos dos años en que Polo fue corregidor del Cuzco (por primera vez) cuando descubrió los cuerpos de la mayoría de los Incas y de las Coyas. ¹⁴

Cobo mencionó, también, que el Segundo y el Tercer Concilio Limense «abrazaron» todo lo que el *Tratado y averiguación* decía, y que fue la base para las instrucciones de extirpación de idolatrías. ¹⁵ Si bien una comparación de los breves extractos del *Tratado* incluidos en los complementos del Tercer Concilio Limense y la CR muestra que no hay prácticamente ni una línea repetida, no hay duda de que ambos textos tuvieron mucho en común. En distintos pasajes de esta última, Polo dice haber tratado este o aquel tema con anterioridad en el *Tratado* y deja entrever que era un texto extenso y detallado sobre creencias y prácticas religiosas indígenas. ¹⁶ Todo esto explica que un fraile le pidiera información a un lego sobre cuestiones religiosas, pero también genera una pregunta: si el arzobispo tenía en sus manos un texto como el *Tratado y averiguación* de 1559, ¿por qué le pidió hacia principios de 1566 que escribiese la CR? Contestar la pregunta requiere, necesariamente, entender qué es lo que pudo haber cambiado entre ambas fechas que hiciera imprescindible tener a mano la última información posible sobre las prácticas y creencias indígenas relacionadas con la muerte.

¹³ Cobo 1853, IV: 116-117, l. XII, cap. 2.

¹⁴ *Ib.*: 132, l. XII, cap. 4. Véase Hampe 1985 para un estudio detallado del hallazgo y traslado de las momias.

¹⁵ *Ib.*: 117-118.

¹⁶ Polo comienza la CR mencionando haber escrito con anterioridad sobre las costumbres de los indígenas «para efecto de sauer los impedimentos de su conversión y quitarlos por los mejores medios», cosa que repite más de una vez a lo largo del texto. El hecho de que había sido un trabajo extenso queda claro cuando, al hablar de la fiesta del Ytu, dice «que fue aquella de que yo hece relación en el libro primero» (f. 250v).

EL TEXTO Y SU CONTEXTO

La CR de Polo Ondegardo trata de «los cuerpos y los enterramientos» indígenas, tema que presentó como algo «necesario» que complementaba su *Tratado* de 1559. La estructura del texto sigue, en efecto, ese orden. Se puede distinguir una primera sección sobre cuerpos y una segunda sobre enterramientos indígenas, seguidas por una tercera sobre epitafios en tumbas españolas peninsulares. En las dos primeras secciones, Polo presentó el material siguiendo un criterio geográfico, desde Colombia hasta Chile y desde la costa hasta el territorio controlado por los chiriguano. Pero a lo largo del texto, Polo también desarrolló, aunque no de manera muy organizada, un argumento que tiene poco que ver con esta estructura. Este argumento fue sobre lo que —usando el vocabulario y mapa conceptual clásico y cristiano— uno puede llamar la relación entre el cuerpo y el alma; y desde el punto de vista indígena, a falta de mejor expresión, llamo los muertos vivos. Polo intentó formular un argumento claro sobre este tema, uno que fuese capaz de acomodar todo el increíble material que iba presentando, y así poder ofrecer al arzobispo una solución para los «errores de los indios». Pero, aunque lo intentó, las distintas «opiniones» de actores indígenas que el mismo Polo fue discutiendo página tras página pusieron en evidencia la imposibilidad de dar cuenta, a partir del marco conceptual mencionado, de la compleja realidad de la que él mismo daba testimonio.

La CR fue escrita a mediados de la década de 1560, década que —como numerosos estudios lo muestran— fue increíblemente convulsa en los Andes. Por mencionar solo algunos de los conflictos más salientes, durante estos años tuvieron lugar el debate por la perpetuidad de las encomiendas, la crisis del modelo temprano de producción, el fin de las alianzas entre señores étnicos y encomenderos, la caída de la producción minera, el aumento de las demandas de pretendientes españoles y la correspondiente bancarrota de la Real Hacienda, las cambiantes relaciones entre señores étnicos y frailes, el Segundo Concilio Limense, la instalación de los corregidores de indios, los rumores de levantamientos generales, las negociaciones con Vilcabamba, y cuatro administraciones

(Cañete, Nieva, García de Castro, y Toledo).¹⁷ Dentro de este complejo cuadro general, hacia 1565 en particular, sobresalen dos eventos relacionados con creencias y prácticas indígenas sobre la muerte, el debate sobre la explotación de las riquezas en los enterramientos y huacas (las llamadas compañías de huacas) y el Taqui Onqoy (Taki Onqoy). Aunque claramente distintos en sus características e implicaciones, ambos pusieron en juego con excepcional visibilidad un problema irresuelto de largo alcance que lo antecedía y sucedería: qué hacer con la intratable materialidad de los cuerpos vivos. Esa visibilidad excepcional, que puso a la Iglesia en el punto de mira justo antes del Segundo Concilio eclesiástico limense, provee un muy buen contexto para entender lo que pudo haber estado en juego al hacerle Loaysa el pedido y al pensar Polo su respuesta.

LAS COMPAÑÍAS DE HUACAS

La explotación de riquezas enterradas fue una actividad económica común en todo el territorio del virreinato y particularmente importante en las áreas costeras del norte. Desde sus inicios, la misma estuvo regulada por la corona, cuya legislación cambió numerosas veces en cuanto hacía al porcentaje que debía ser entregado a la Real Hacienda, pero no en cuanto hacía a la cuestión de fondo. De los numerosos documentos al respecto estudiados en detalle por Rocío Delibes,¹⁸ destaco algunos elementos que son relevantes para entender el contexto de la CR.

En primer lugar, lo obtenido de los «enterramientos, sepulturas o templos» pagaba un porcentaje mayor que lo obtenido por rescate o entrada. De acuerdo con la real cédula del 4-IX-1536, en el primer caso el impuesto era del 50 %, en tanto que, en el segundo, era de un 20 %.¹⁹ A lo largo de las primeras décadas de colonialismo en el virreinato, el porcentaje bajó y subió numerosas veces, pero siempre fue distinto del quinto. En segundo lugar, los documentos reales establecían que la

¹⁷ Listar todas las referencias relevantes excede el contexto de este trabajo. Algunos de los textos principales son Assadourian 1994, Hemming 1982 (caps. XV-XVII), Lohmann Villena 1957 y 1967, Spalding 1984 (cap. 5); Stern 1982 (cap. 3).

¹⁸ Delibes 2012: 164-181.

¹⁹ *Ib.*: 169.

propiedad de lo enterrado era de la Corona («todo lo que se hallare en las sepulturas es nuestro y por tal lo hemos mandado cobrar»),²⁰ la cual graciosamente le dejaba al que excavase un porcentaje en consideración de sus trabajos.²¹ En tercer lugar, los cabildos regularmente enviaban peticiones para intentar reducir el porcentaje de lo que se pagaba, solicitando que fuese igual al quinto que la Real Hacienda cobraba del oro y plata de minas.²² En cuarto lugar, la Corona no distinguía entre las riquezas obtenidas de «sepulturas» o «enterramientos» y las de «templos» o «huacas». Todas eran consideradas «tesoros», pagaban el mismo impuesto, y requerían el mismo tipo de licencia para ser explotadas. Los ingresos obtenidos por la Real Hacienda, que se incrementaron sensiblemente en la década de 1560, fueron tan significativos en las áreas costeras del norte del virreinato que la Corona no solo fomentó su explotación, sino que hizo que el derecho de posesión de una huaca o enterramiento estuviese supeditado a su labrado constante. En 1544, el plazo para perder los derechos era de un mes; en 1560, de tres días; en 1564, luego de varias peticiones al respecto, de diez.

Ninguno de los documentos escudriñados por Delibes establece claramente por qué la Corona se consideraba propietaria de lo encontrado. Algunas pistas las dio a mediados del siglo XVII Solórzano Pereyra, quien le dedicó un capítulo de su *Política indiana*, titulado «De los tesoros, huacas o enterramientos que se hallan en las Indias y de sus derechos y si es lícito cavarlos por esta causa».²³ Resalto tres elementos de su discusión. Primero, «tesoro» era un término específico que designaba una riqueza ocultada «por dueños de quien ya no se puede tener noticia».²⁴ Segundo, los tesoros eran considerados propiedad realenga, al igual que las minas, tanto en España como en América —aunque había diferencias en cuanto hacía al porcentaje que se debía pagar y a si era relevante o

²⁰ *Ib.*: 172.

²¹ Este era el caso independientemente del estatus legal de la tierra en la que el enterramiento o huaca se encontrase.

²² *Ib.*: 173, 175.

²³ Solórzano Pereyra 1996 [1647], III: 2314, l. 6, cap. V.

²⁴ *Ib.*: 2315.

no la propiedad de la tierra en la que se encontraban—. Tercero, según Solórzano, no hubo disputa alguna al respecto en el Consejo, pero sí hubo opiniones contrarias en el Perú en el caso de «los cuerpos de los indios muertos» que estaban «en huacas»,²⁵ objeciones que tomó de textos que analizaré más abajo.

Si bien en teoría la diferencia entre tumbas y adoratorios era legalmente nula, en la práctica podía volverse relevante, en especial en caso de litigio. Un ejemplo saliente fue el conflicto que se desató entre dos grupos de españoles y señores indígenas por la explotación de los tesoros de Yomayoguan, cerca de Trujillo, en la costa norte, analizado por Susan Ramírez.²⁶ Un elemento central del conflicto entre las partes españolas y el señor local, don Antonio Chayguaca, giró en torno a la definición de qué era Yomayoguan. La posición de don Antonio fue que había sido la casa de sus ancestros, incluyendo su padre y su abuelo, y era su tumba. Por lo tanto, era propiedad suya. Una de las partes españolas cuestionó esta caracterización del sitio. Era una huaca, como lo probaban las numerosas evidencias de sacrificios. Estas eran «ofrendas al diablo», hechas en tiempos antiguos por distintas personas, las cuales habían perdido todo derecho de propiedad porque «cada uno lo que allí ofrecio luego como lo ofrecio lo uvo por derelito y dexo de ser señor de aq[ue]llo que ofrecio y su voluntad fue ofrecio dallo y hazer señor dello al demonio».²⁷ Como pertenecían, por así decirlo, al diablo, lo que hubiese en la tumba/huaca era propiedad del que la descubría y declaraba primero. En otras palabras, si bien el que los «tesoros» fueran hallados en tumbas o huacas era en principio irrelevante, podía dejar de serlo si alguien declaraba ser descendiente de las personas enterradas o si había evidencia de ofrendas.

Es importante señalar que este pleito —de gran notoriedad pública— empezó en 1558 en Trujillo, en 1559 llegó a la Real Audiencia de Lima, y de allí pasó a España, donde fue resuelto por el Consejo de Indias recién en 1564. Al mismo tiempo que este caso iba siendo tratado, un grupo de religiosos en los Andes preparó un extenso documento que planteaba

²⁵ *Ib.*: 2322-2325.

²⁶ Ramírez 2002 (cap. 5).

²⁷ *Ib.*: 258.

doce dudas sobre las riquezas que los conquistadores habían adquirido y si debían restituirlas. Este documento, en el que la explotación de huacas y enterramientos, y la distinción entre unas y otros, tuvieron un papel importante, fue terminado a fines de 1560, llevado a España por uno de los religiosos (el dominico Bartolomé Vega), y entregado en mano a Bartolomé de Las Casas. Como respuesta, el influyente dominico escribió dos tratados radicales, *Las doce dudas* y el *De Thesauris* («Los tesoros»). En ambos, Las Casas dio extenso tratamiento a la cuestión de las riquezas enterradas, y de hecho las usó en el segundo como punto de partida para argumentar que los españoles no solo no tenían derechos a las mismas, sino que tampoco tenían derecho alguno al Perú.

Ambos tratados fueron terminados hacia fines de 1563, aunque existieron manuscritos avanzados de *Las doce dudas* ya a fines de 1561. Su impacto en Perú fue inmediato, tanto porque el problema había comenzado allí como porque circularon copias manuscritas de los tratados y de una carta de Las Casas respondiendo a los religiosos.²⁸ La década de 1560 fue, además, la del apogeo de la influencia de las ideas lascasianas en el Perú. Esto fue notorio, por ejemplo, en el debate por la perpetuidad de las encomiendas, cuando Las Casas y Domingo de Santo Tomás presentaron en 1560, en la corte, una oferta en nombre de los caciques e indios del Perú. La misma incluía entre sus condiciones el derecho preferencial a labrar sepulturas con el pago de solo 1/3, y a la vez una declaración de derechos y un intento de tomar control del trato de los cuerpos. Por último, como señala Lohmann Villena,²⁹ por estas fechas la influencia lascasiana se hizo sentir en las *Instrucciones para confesar conquistadores y encomenderos*,³⁰ las cuales resultaron en un gran número de restituciones testamentarias de riquezas indebidamente obtenidas durante la conquista. Entre ellas, las obtenidas del saqueo de huacas y enterramientos.

La duda 7 del texto original compuesto por los religiosos peruanos preguntaba si los españoles debían restituir las riquezas sacadas de huacas;

²⁸ Solo se sabe de su existencia porque la menciona Juan de Matienzo al rebatir los argumentos de Las Casas.

²⁹ Lohmann Villena 1966.

³⁰ Angulo 1920.

la 8, si debían restituir las riquezas sacadas de las sepulturas de los que habían sido señores en el Perú; y en caso afirmativo, a quién. Esta última duda incluía un par de observaciones importantes para entender la CR de Polo. En primer lugar, los señores solían enterrarse con grandes tesoros «por parezelles que era honra para los que morían, como para los que quedavan vivos, tener sepulturas muy ricas y de gran pompa». En segundo lugar, «pensaban que todas aquellas riquezas *habían de tener en la otra vida*, y así les parecía que quien llevaba muy mucho sería en la otra vida muy rico y muy temido, y quien no echava nada consigo en la sepultura sería allá pobre y abatido».³¹

En *Las doce dudas*, al responder conjuntamente ambas cuestiones, Las Casas eludió el problema religioso y adoptó un razonamiento de corte legal: todo lo sacado de huacas y sepulturas tenía dueños, vivos o muertos; por lo tanto, no eran «tesoros» ni podían ser tomados como si fueran propiedad abandonada. En el caso de los entierros, lo probó con numerosas citas que repetían la primera observación de la duda 8, pero que eludían la segunda: el objetivo de los señores al enterrarse con riquezas había sido el honor y la fama para ellos y para sus descendientes, al igual que lo era para los señores en España. Por lo tanto, los señores indígenas y los Incas, o sus herederos, eran sus legítimos dueños. No hizo mención alguna a «la otra vida». En el caso de las huacas, Las Casas usó un argumento teológico común en sus escritos: las riquezas allí encontradas tenían dueños «porque si a los ídolos los ofrecían era con intención y condición tácita, estimando que lo ofrecían a Dios verdadero, como el natural conocimiento aunque confuso que tenían los gentiles fuese a parar a buscar al verdadero Dios, pero que si Dios verdadero no era, no se lo ofrecían».³² Es decir, si los donantes hubiesen sabido que no era cierto lo que ellos asumían, entonces no hubieran hecho la donación. La analogía legal era que tenían dueño y debían ser restituidos los bienes de cualquier persona que los hubiera entregado como resultado de engaño

³¹ Las Casas 1992a: f. 141v, 28-29, énfasis mío.

³² Las Casas 1992b: f. 212r, 185.

o error. Por lo tanto, lo que habían ofrendado seguía siendo suyo —ni eran bienes abandonados ni del diablo— y debía ser restituido.³³

Las Casas presentó el mismo argumento en el *De Thesauris*, texto que trató exclusivamente de las riquezas enterradas en sepulturas y huacas. Menciono solo un par de detalles que son útiles para entender el texto de Polo. En primer lugar, luego de sustentar con ejemplos bíblicos e históricos que el procurar el honor y la fama es universal y lo ha sido a todos los pueblos, fieles o infieles, Las Casas citó la opinión de Aristóteles de que «no hay mayor injuria que puede hacerse a un muerto que arrastrar su cuerpo por tierra y entregarlo a los perros y bestias para que lo devoren»,³⁴ y «así son desgraciados los que no son sepultados». En segundo lugar, destacó que este «deseo innato» a la fama, el honor, y la memoria era particularmente cierto «cuanto más poderosos y opulentos en riquezas»³⁵ sean los muertos, y lo mismo hacían los reyes en Europa, incluyendo los mismísimos Reyes Católicos. Era un «deseo de vivir eternamente», cuyo objetivo fue reemplazado, al reconocer su imposibilidad, por «aquel género de vida que, en cierto modo, es semejante a la vida eterna..., vivir en la memoria y opinión de los hombres».³⁶ Como conclusión, a nadie le era lícito apropiarse de riquezas enterradas sin permiso «del rey Inca o de sus descendientes».³⁷

La influencia de Las Casas en Perú se manifestó no solo a través de los actos y discursos de sus seguidores, sino también de los de sus detractores. En el polo opuesto a la del dominico estuvo la opinión de Juan de Matienzo, oidor de la Real Audiencia de Charcas y vecino de Polo Ondegardo, a quien elogió más de una vez en sus escritos.³⁸ El capítulo

³³ En caso de que no se pudiese establecer su dueño, el provecho de encontrar accidentalmente las riquezas debía ser repartido entre el que las había encontrado y el dueño del terreno si eran indígenas; si eran españoles, también debían restituirlo.

³⁴ Las Casas 1992c: 19, f. 2r, énfasis mío. La referencia está en 5 *Ethicorum*.

³⁵ *Ib.*: 21, f. 2v.

³⁶ *Ib.*: 27, f. 4r.

³⁷ *Ib.*: 49, f. 95.

³⁸ Si bien Matienzo terminó el *Gobierno del Perú* en 1567, dada su proximidad con Polo resumo sus ideas antes de hablar de la CR para dar una idea del abanico de opiniones que la rodeaba.

XXXIX de la primera parte del *Gobierno del Perú*, intitulado «De las huacas y enterramientos de indios, y tesoros que en ellos hay: si los pueden sacar los españoles»,³⁹ respondió directamente a Las Casas. Al igual que este, Matienzo comenzó por poner a los «indios» en una perspectiva evolucionista histórica: como gentiles y judíos, los «indios» tenían la costumbre de enterrar con los cuerpos muertos todo tipo de riquezas, «y aún enterraban vivas las mujeres que tenían más queridas, y sus criados, porque pensaban que habían de resucitar y les habían... de servir con los mates y vasos que allí metían».⁴⁰ Los enterramientos en Trujillo, lugar de la tumba/huaca de Yomayoguan, eran prueba de todo esto.

Luego, Matienzo pasó a rebatir a Las Casas, en parte rechazando sus argumentos y en parte usándolos en su contra. En primer lugar, los Incas habían sido «tiranos», no «reyes naturales»; por lo tanto, «se pueden sacar tesoros de las huacas, pues el rey lo permite».⁴¹ Es decir, las leyes que valían eran las del rey español, no las del Inca. Más aún, estaba bien hacerlo «porque lo tenían por delito, y nadie se podía de ello aprovechar de los mismos bárbaros, mas a los españoles no les es vedado aprovecharse de ellos y sacarlo, porque aunque para los bárbaros eran lugares religiosos los sepulcros, pero no para los españoles».⁴² Dicho de otro modo, si de acuerdo con sus propias leyes los indios no lo podían hacer, se seguía que no tenían derecho alguno, lo cual no se aplicaba a los españoles. El argumento suponía que las tumbas eran, también, huacas, y valía aún en aquellos casos en los que se conociesen los sucesores de los que estaban enterrados, ya que «ellos se habían privado del señorío sobre aquellas cosas en metiéndolas, por tener creído y entendido que aquellos difuntos habían de resucitar y gozar de aquellos vasos y joyas preciosas, puédelas tomar cualquiera».⁴³ Al igual que Las Casas, el argumento consideraba las creencias religiosas indígenas; a diferencia de este, las consideraba como condenatorias, no como excusatorias.

³⁹ Matienzo 1967: 128.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ *Ib.*: 130, itálica en el original.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Loc. cit.*

En tercer lugar, sacar los tesoros era útil y justo, para que «se les desarraigue esta falsa opinión que tienen, porque no cometan otra vez semejante maldad, y se vuelvan a su infidelidad, y por el pecado que cometen creyendo aquello y venerando los sepulcros... y en pena del merecieron que les quitasen *los cuerpos muertos*». ⁴⁴ Sobre el honor, «ni ellos tienen honor... ni lo hicieron por otra cosa sino por inducimiento del demonio», de otro modo «claro es que no los escondieran en lugares tan apartados y cubiertos [sino] en parte pública y patente, donde todos lo vieran». ⁴⁵ Lo que se sacase de las tumbas debía ser para el rey, en tanto que lo de las huacas debía ser para la iglesia, «porque los ofrecieron a las huacas pensando que eran sus dioses verdaderos, y en su honra», «como dice el mismo obispo». ⁴⁶

En la CR, Polo Ondegardo claramente tomó posición en el debate. Matienzo había alabado su tarea con los cuerpos de los Incas y las Coyas y el gran número de huacas que había descubierto, ⁴⁷ razón por la cual algunos estudiosos lo consideran un precedente de la extirpación de idolatrías. ⁴⁸ Sin embargo, Polo trazó un camino original a partir de ideas que fueron bastante lascasianas y demostró un amplio conocimiento de la obra del dominico. Por un lado, descubrió los cuerpos de muchos de los Incas y Coyas e intentó poner fin a su adoración, pero ni los quemó ni tomó control de sus propiedades como un extirpador lo hubiera hecho, ni se apoderó de las riquezas que los acompañaban como un huaquero. Por otro, Polo justificó sus decisiones con el razonamiento de que

al tiempo que hizimos estas aberiguaciones y descubrimientos de ydolatría, guacas y adoratorios o ýdolos, fue determinado por los relijiosos e yo que no se tratase de la hazienda de los cuerpos, considerando que sería ynconbeniente para que se concluyese; antes les dijimos que Su Magestad solo pretendía que fuesen christianos y cessasen tan grandes daños como se tenía. ⁴⁹

⁴⁴ *Loc. cit.*, mi énfasis.

⁴⁵ *Ib.*: 130-131.

⁴⁶ *Ib.*: 131.

⁴⁷ «Siendo corregidor en el Cuzco [Polo] averiguó todas las huacas e ídolos que tienen los indios, a que adoraban, por los quipos de los Ingas y supersticiones que usaban y haber eliminado múltiples huacas tanto allí como en La Plata ante el obispo Domingo de Santo Tomás» (Matienzo 1967: 119, cap. XXXVI).

⁴⁸ Duviols 2021: 129-139.

⁴⁹ F. 256v.

La explicación siguió el razonamiento lascasiano de que el mal ejemplo llevaba a los «indios» a malas conclusiones. En este caso, apropiarse de las riquezas y las propiedades asociadas a los cuerpos podía hacerles pensar que lo que estaba detrás no era el deseo de que fuesen cristianos, sino la codicia. Asimismo, Polo se alineó con *Las doce dudas* y el *De Thesauris* y contradujo las ideas de Matienzo al afirmar que «todos tienen de honra enriquecer los sepulchros y poner en ellos sus acañas y riquezas, y que quede memoria de ellos». ⁵⁰ Lo mismo puede decirse de la forma en que la CR explicó el origen de las adoraciones en los enterramientos. Polo no habló del diablo como causa, como lo hizo Matienzo, ni se limitó al deseo del honor, como lo hizo Las Casas en los textos ya vistos. En lugar de eso, siguió el pasaje 14 del «Libro de la sabiduría», y sostuvo que el origen de estas costumbres y creencias había sido el amor natural que sentían los padres por los hijos y viceversa, camino que Las Casas había tomado en la *Apologética historia sumaria*. ⁵¹ Por último, al igual que el dominico, Polo incluyó en la CR un paralelo con las costumbres españolas, señalando que en los epitafios en sus tumbas a menudo expresaban —al igual que las de los «indios»— el deseo de vivir eternamente en la memoria de los demás.

El último hilo de esta primera red de opiniones que dieron una visibilidad excepcional a los cuerpos de los antepasados indígenas por las fechas de la CR es lo que decidió hacer el destinatario y causa de la misma, el arzobispo Jerónimo de Loaysa. A mediados de 1566, el dominico anunció públicamente la convocatoria al Segundo Concilio provincial, el cual sesionó en Lima de marzo de 1567 a enero de 1568. La constitución 113 de la sección concerniente a «indios» estuvo enteramente dedicada a las riquezas en los enterramientos indígenas. Su título, «que nadie extraiga los cuerpos de los muertos de los infieles de sus tumbas y el castigo para los que lo hacen», ⁵² incluyó una tensión que anunciaba un compromiso: «nadie haga algo» y, al mismo tiempo, el castigo si lo hace.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Las Casas 1992a: 1519, cap. 249.

⁵² Vargas Ugarte 1951, I: 215. Todas las traducciones del latín (incluyendo sus errores) son mías, hechas con la indispensable ayuda de mi estimado colega Mark Possanza. Aunque no sean perfectas, el intento es hacer accesible el texto original.

Al igual que los otros textos ya examinados, el decreto comenzó poniendo a los «indios» en una perspectiva histórica evolucionista, la de la preparación para el evangelio: todos los pueblos, no importa cuán bárbaros sean, tienen cuidado de que sus cuerpos sean enterrados «cuando dejan la vida» y que lo sean en lugares adecuados, porque «esto sea un deseo natural», o porque «los cuerpos son... vainas de las almas» o, tal vez, porque «aunque ignorantes, tienen sin embargo el presentimiento... de la resurrección en el futuro».⁵³ Como evidencia de este presentimiento —que ponía las costumbres en una luz mucho más positiva que asociarlas con el diablo— el concilio señaló las tumbas de los principales, las que son tan grandes «que parecen adorarlos [los cuerpos] más que honrarlos», y por eso los entierran con sus bienes de oro, plata, y piedras preciosas, «como si, habiendo perdido a sus mayores, quisieran perder todas sus posesiones más valiosas con ellos; además, están muy tristes si alguien intenta excavar las tumbas o desenterrar los cuerpos».⁵⁴ La elección de términos fue de una precisión quirúrgica. No hizo mención alguna al enterramiento de otras personas junto con los principales, como lo hicieron Polo, Matienzo y Las Casas en la *Apologética*, ni tampoco al deseo de inmortalidad, presente en *Las doce dudas* y el *De Thesauris*. Tampoco habló de «honra», y en lugar de eso destacó el posible «presentimiento» de la resurrección, coherente con las ideas de la primera evangelización. Al igual que todos los otros textos, consideró que las tumbas eran la evidencia de esas creencias, y juzgó el enterrar riquezas no como una cuestión de que las pudieran llevar a la otra vida, como lo habían hecho los autores de las doce dudas originales, sino de tristeza y de desaliento.

⁵³ *Loc. cit.* La perspectiva evolucionista al interpretar la relación entre las costumbres mortuorias indígenas y la resurrección (de la carne) aparecía también en el capítulo XII de la edición de 1555 (no censurada) de la *Historia* del cronista Agustín de Zárate. Zárate, que no habla ni de almas ni del más allá, dice que el problema no es el saqueo de las riquezas en los enterramientos en sí, sino «que no derramasen los huesos porque más presto y con menos pena pudiessen resucitar» (1995: 5, cap. XII). Sin embargo, como Cieza, también habla de la práctica de dar comida y bebida a los cuerpos (muertos para él), lo cual contradice su interpretación, y la conecta con la materialidad de los cuerpos vivos (idea que desarrollo más adelante).

⁵⁴ *Loc. cit.*

Luego de preparar el terreno de esa manera, la constitución 113 continuó con un dar-la-vuelta común en los textos lascasianos:

ha sido reportado a este sínodo que algunas personas... que han olvidado no solo su religión sino también su humanidad, llevados por una suerte de codicia diabólica, queriendo sacar el oro y la plata enterradas con los cuerpos, para gran ofensa de los indios, destruyen las tumbas, desenterrando los cuerpos y dejándolos para que sean acometidos por los perros y devorados por las aves.⁵⁵

Todo lo cual era execrado tanto por los decretos de los papas como por las leyes de los emperadores. Por lo tanto, «si alguien se atreve, con indignante audacia, a desenterrar los cuerpos de los infieles, deberá enterrarlos nuevamente en la tierra de inmediato para que no pase que sea despedazado por perros y aves».⁵⁶ No hay mención a crear osarios o algo parecido como la había habido en el Primer Concilio.

En otras palabras, el concilio intentó establecer un compromiso cuya relevancia va a quedar clara en la próxima sección: lo que hacían los huaqueros era atroz y condenado, y más obra de personas llevadas por el diablo que de cristianos; pero como el huaqueo ocurría, y además era legal, puso el foco en que los cuerpos fuesen disturbados lo menos posible y siempre permaneciesen enterrados *in situ* para evitar que fuesen devorados por animales, lo cual tanto el *De Thesauris* (ya citado) como la CR («le dejaban comer a los cóndores y bestias sin enterrar nunca los huesos»)⁵⁷ señalaban como la peor injuria que se le podía hacer a un cuerpo (muerto).

LA MATERIALIDAD, LOS MUERTOS VIVOS Y EL TAQUI ONQOY

Por las fechas de la CR, la cuestión de los cuerpos y los enterramientos de los antepasados indígenas tuvo una visibilidad excepcional no solo por las razones mayormente seculares ya vistas, sino también por motivos religiosos. Mas allá de sus diferencias, todos los textos analizados relativos al saqueo de huacas y enterramientos tuvieron un punto en común:

⁵⁵ *Ib.*: 215-216.

⁵⁶ *Ib.*: 216.

⁵⁷ F. 256v.

consideraban que de lo que se trataba era de «cuerpos muertos». En realidad, ese no parece haber sido el caso. De hecho, un problema central que enfrentaron los españoles en Perú —dejando de lado de momento si lo conceptualizaron así o no— fue que no parecía haber tal cosa. Todos los documentos tempranos registraron prácticas mortuorias indígenas, de las cuales dedujeron ideas sobre la vida y la muerte, las cuales pusieron a prueba verdades centrales del cristianismo. Algo de lo cual, sintomáticamente, ninguno quiso hablar con claridad hasta la CR.

Esto puede notarse en la preocupación constante de los textos tempranos de la Iglesia peruana por todo lo que tuviese que ver con los «cuerpos muertos» indígenas. El ejemplo más temprano al respecto lo da la *Instrucción* de Jerónimo de Loaysa de 1545/1549.⁵⁸ Sus secciones doctrinales señalaban que al hablar con «indios» era importante hacerles «entender como, aunque los cuerpos mueren, las ánimas son ynmobiles [sic, por inmortales] y los que son bautizados... quando mueren van a la gloria, platicándoles... sobre el estado de la bienaventuranza».⁵⁹ La necesidad no era solo catequética, como podría parecerlo, sino también práctica. Los pasajes con avisos o instrucciones para curas de indios incluyeron las siguientes instrucciones de lo que debía hacerse cuando moría un cacique o principal. En primer lugar, los curas tenían que tener cuidado de que el cuerpo no fuera desenterrado para ser llevado a otra parte y, «sobre todo... que no maten para enterrar con el cacique o principal... sus mugeres... ni otros de los yndios que le seruía siendo bivo».⁶⁰ También debían «hazerles entender como con la muerte las almas se apartan de los cuerpos y, de los que han sido buenos xpianos van sus almas a la gloria donde no tienen hambre ni sed, sino verdadero y eterno descanso y hartura viendo y gozando de dios, y las almas de los que han sido malos van al infierno».⁶¹ A esta necesidad de introducir los conceptos básicos de lo que en la tradición cristiana es «el más allá» —que era usual hasta cierto punto en textos

⁵⁸ La fecha es doble porque fue terminada originalmente en 1545, pero al final de la versión que conocemos dice que fue revisada en 1549 por el gobernador Pedro de La Gasca.

⁵⁹ 1943: 136.

⁶⁰ *Ib.*: 143.

⁶¹ *Ib.*: 143-144.

de la época en España y México—, seguía algo que distinguía al texto peruano: la importancia de resaltar «que los cuerpos, como claramente conocen y veen, se corrompen como los demás, y asy ni los caciques pueden recibir servicio ni los que matan para que los sirvan pueden servir». ⁶² Decir que los caciques tenían un cuerpo mortal, por lo cual nada podía hacerse por ellos después de que el alma lo había abandonado, implicaba no solo que creían que los «indios» no tenían esa idea, sino que los caciques eran, de algún modo, distintos de las demás personas.

Otras características distintivas de la *Instrucción* salen a la luz al contrastarla con pasajes equivalentes del Primer Concilio Limense (1551-1552). Como señala Juan Carlos Estenssoro, ⁶³ Loaysa introdujo entonces un cambio importante en la sección doctrinal: debía dar a entender a los «indios» el lugar específico en que sus antepasados estaban —el infierno— algo que la *Instrucción* había dejado abierto. Hubo otros cambios que, aunque no fueron tan espectaculares, permiten reconstruir el camino que la primera evangelización fue haciendo al andar en lo tocante a los «cuerpos muertos», camino que eventualmente llevaría a la CR. A la necesidad de explicar a los «indios» que «cuando morimos solamente muere nuestro cuerpo», en tanto que «nuestra ánima nunca muere, sino que para siempre vive», el concilio agregó la de hacerles entender que los bautizados que hacen lo que Dios manda:

cuando mueren sus ánimas van al cielo con él, donde estarán para siempre en muy gran gloria y alegría, sin jamás tener hambre ni sed ni frio, ni cansancio, ni calor, ni envejecerán ni enfermarán ni morirán ni les faltará allí nada de todo lo que quisieren, y esto llamamos gloria y bienaventuranza

en tanto que los malos,

cuando mueren, luego los demonios... toman sus ánimas y las llevan al infierno, que es la casa dellos, e donde hay muy grande obscuridad, e muy gran hedor, y muy grandísimo fuego, donde para siempre se están quemando sin jamás acabar de quemar, con sed y hambre, y enfermedad y dolor. ⁶⁴

⁶² *Loc. cit.*

⁶³ Estenssoro 2003: 67.

⁶⁴ Vargas Ugarte 1951, I: 29.

Si bien puede parecer mayormente una repetición de la *Instrucción*, hay una diferencia importante: el Primer Concilio agregó (muchos) detalles concretos sobre la materialidad del cielo y el infierno, lo que había y no había en cada uno de esos lugares, lo que las ánimas tenían y no tenían. Esta abundancia de detalles es inusual y reveladora. Es inusual porque en textos doctrinales de la época, como los catecismos de los concilios mejicanos, las constituciones de los concilios españoles, o los manuales peninsulares, el cielo y el infierno eran mencionados en el contexto de explicar los lugares donde las almas podían ir luego de la muerte y con poco detalle. Lo común era listarlos junto con el purgatorio y los limbos *patrus* y *parvulus*, y, de hecho, eran los dos que recibían la menor atención. Lo poco que se solía decir sobre el infierno era que el castigo era eterno y que había fuego, y no solo no había mayores descripciones concretas, sino que las discusiones teológicas al respecto se centraban —precisamente— en los problemas que incluso hablar del fuego acarrea: se discutía su naturaleza, si era un fuego material o no, lo cual era necesario para intentar solucionar el problema de que el fuego tenía como fin castigar las almas cuando estas eran inmateriales. Lo mismo vale para el cielo. Lo común al caracterizar la bienaventuranza era la posibilidad de contemplar eternamente la gloria de Dios. No había detalles sobre lo que había y estaba proveído y lo que no, detalles que además fueron extrañamente materiales en el texto limeño.

Esos detalles materiales parecían hasta cierto punto contradecir el objetivo doctrinal: si era importante convencer a los «indios» de la diferencia entre los cuerpos que decaían y estaban en la tierra y las almas que vivían para siempre y estaban en otros lugares, ¿qué sentido tenía hacer la vida en el cielo y el infierno tan parecidas a la vida en la tierra, describiéndolos como lugares donde las personas tenían (o no) las mismas necesidades que antes? En el mismo sentido, si el objetivo era inculcar la idea de que en el cielo Dios proveía (las necesidades materiales de las almas inmateriales), y por eso se lo describía como lugar en que nunca faltaba «nada de lo que quisieren», y por tanto no necesitaban comida, bebida, ropa, o servicio, en el caso del infierno —donde según el concilio estaban los antepasados de los «indios»— necesitaban todas estas cosas

y nadie se las proveía, por lo cual la asistencia era imprescindible. Por último, las cosas extrañas del pasaje incluían detalles no solo materiales sino aparentemente innecesarios, como que en el cielo las almas (declaradas inmortales) ni envejecían ni enfermaban ni morirían.

Esto lleva al segundo punto sobre la abundancia de detalles: es reveladora porque no presentaron cualquier tipo de materialidad y necesidades sino unas específicamente indígenas. Esto queda en claro en la constitución 25 (parte de las instrucciones o avisos para curas de indios relativas a las costumbres indígenas al tiempo de la muerte):

Cuando algún cacique muere, matan para enterrar con él las mujeres e criados e más queridos, y aún algunos de su voluntad van a la muerte diciendo que les van a servir allá, y entierran cantidad de ropa con ellos para vestirse, y allí les llevan comidas y otros sacrificios que les hacen.⁶⁵

No hubo aquí una insistencia en la necesidad de explicar las cosas al mismo tiempo que las prácticas eran controladas, como en la *Instrucción*; ahora, el foco estaba ya en mirar dónde se enterraban, que se asegurasen de que el que enterraban fuera el difunto y no otra persona, que todas sus mujeres y sirvientes estuviesen vivos, y que no «echen más ropa de la necesaria para envolver el cuerpo; ni después... permita echar sobre el cuerpo comida ni bebida ni otra cosa alguna».⁶⁶

Todo lo cual parece sugerir que Loaysa (como cabeza de la Iglesia del virreinato) estaba siguiendo una estrategia evangelizadora bien conocida y con una larga historia previa: copiar, superponer y, finalmente, desplazar. El más allá colonial que la Iglesia fue produciendo para los indígenas era muy indígena: en el cielo tenían todo lo que regularmente llevaban a las tumbas, de lo cual los clérigos deducían que los «indios» creían que las «almas» lo necesitaban; por la misma razón, en el infierno les faltaría todo lo que regularmente llevaban a las tumbas, volviéndolo indeseable. El intento era copiar las prácticas indígenas relacionadas con la muerte, de donde deducían las ideas sobre el más allá, con la esperanza de que,

⁶⁵ *Ib.*: 20.

⁶⁶ *Ib.*: 21.

progresivamente, el control de las prácticas y la superposición de las ideas llevarían, eventualmente, al desplazamiento. La misma estrategia de copia y sustitución que los misioneros aplicaban en América en general a lugares de culto, ritos, canciones, nombres, etc. En este caso particular, esta estrategia parece haber encontrado el problema de que el objetivo de largo alcance era desmaterializar, pero el camino era rematerializar. Para que los «indios» entendiesen que los cuerpos muertos estaban muertos y nada se podían hacer por ellos, y lo único vivo que quedaba eran las almas, que estaban en otro lado donde nada se podía hacer por ellas, la explicación incluía un «más allá» donde, o todas las necesidades *materiales* estaban proveídas (pero pocos indígenas iban ahí), o no lo estaban, lo cual le pasaba a la gran mayoría de los indígenas pasados y les pasaría a los presentes.

La Iglesia parece haber deducido las ideas sobre el más allá indígena de sus tumbas y sus prácticas mortuorias, pero en ningún documento las intentó explicar. Algunos datos al respecto de lo que pensaban los españoles pueden entreverse en *La crónica del Perú* (1553), que el lego Pedro Cieza de León escribió por las mismas fechas en que el Primer Concilio tuvo lugar. El texto mostró el mismo camino deductivo y la misma materialización de conceptos. En los capítulos LXII y LXIII de la primera parte, Cieza ofreció un resumen de las múltiples descripciones que había ido presentando a medida que avanzaba desde Colombia hacia el sur. Del cuidado que ponían al enterrar a los señores de la costa y de la sierra (que incluía ser enterrados con sus bienes, armas, ropa, comida, sirvientes y mujeres), dedujo que los «indios» conocían «la inmortalidad del ánima y que en el hombre había más que cuerpo mortal», y que por engaño del demonio creían «que después de muertos habían de resucitar en otra parte que les tenía aparejada, adonde habían de comer y beber a voluntad, como lo hacían de antes de que muriese».⁶⁷

A diferencia de los textos eclesiásticos vistos, Cieza le dio un papel importante al demonio, quien «tomaba la figura de algunos de los principales que ya era muerto» con la misma apariencia que cuando estaba vivo, para darles a entender «que estaba en otro reino alegre

⁶⁷ Cieza 1984: 263.

y apacible».⁶⁸ Pero la diferente explicación en términos de causalidad no dejó de llevar a Cieza a la misma encrucijada con la que se enfrentaba el concilio por esas fechas: en ese «otro reino» consumían lo que los vivos llevaban a las tumbas y recibían servicio. Además, la visión del más allá era problemática porque ese lugar adonde creían que iban, donde iban a poder hacer todo «como lo hacían antes de la muerte», era un lugar singular (no había uno para los «malos» y otro para los «buenos»), estaba auspiciado por el demonio y, finalmente, parecía estar «acá», no «allá».

En *El señorío de los Incas*, escrito por las mismas fechas, Cieza dio un paso más en su explicación —la cual lo llevó, sin embargo, al mismo problema—. Allí afirmó que

el creer que el ánima era inmortal... era que muchos decían que si en el mundo había sido el varón valiente y había engendrado muchos hijos y tenido reverencia a sus padres y hecho plegarias y sacrificios al sol y los demás dioses suyos, que su *sonqo* deste, que ellos tienen por corazón (porque distinguir la natura del ánima y su potencia no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento), va a un lugar deleitoso lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen, beben y huelgan.⁶⁹

Seguro de que existía la creencia en la inmortalidad del alma, la cual requería la existencia de la idea de alma, Cieza citó *sonqo* como prueba de esa existencia. Sin embargo, el paralelo conceptual no llegaba muy lejos, porque *sonqo* se refería a una parte del cuerpo (entrañas en general, corazón en particular), lo cual llevaba —una vez más— al problema de que el camino para apuntalar la distinción cristiana entre cuerpo y alma pasaba por materializar las nociones, fundiéndolas, con la esperanza de que eventualmente inundasen y deshiciesen los continentes conceptuales indígenas, desplazándolos. Además, a pesar del papel que le dio al diablo, las explicaciones de Cieza fueron la expresión del mismo marco conceptual evolucionista que tenía el concilio. En ese marco, las ideas indígenas eran siempre localizables como un momento específico en la progresiva aprehensión de las verdades de la fe.

⁶⁸ *Loc. cit.*

⁶⁹ Cieza 1985: 32, cap. III.

Un estudio lingüístico comprensivo de las ideas y términos de la primera evangelización excede el marco de este estudio introductorio, pero es importante señalar que el término *sonqo*, junto con el de *camaquen*, fueron usados intercambiamente como equivalentes de «alma» en la «Plática para todos los indios» que el dominico Domingo de Santo Tomás incluyó al final de su *Grammatica*, publicada en 1560. Como señala Surrallés en un extenso y cuidadoso análisis,⁷⁰ por su cuestionamiento implícito a la distinción entre alma y cuerpo, *sonqo* como equivalente de alma desaparecería de los textos doctrinales y diccionarios escritos por misioneros luego de la década de 1560.⁷¹ Lo mismo ocurriría con la noción de *camaquen*. Ambos términos serían reemplazados progresivamente por el neologismo «ánima». Esto intentó evitar los problemas que usar términos indígenas acarrea y establecer —no sin problemas— una diferencia tajante entre las creencias indígenas y las cristianas, ambas estrategias que caracterizarían a la segunda evangelización cuyos textos señeros serían el *Procuranda indorum* (1588) y la *Historia natural y moral* (1590) del jesuita José de Acosta, y los textos doctrinales y catequéticos que publicó el Tercer Concilio Limense en 1584 y 1585.

Una cuestión pendiente en los estudios coloniales andinos es explicar por qué ocurrió este cambio. Los trabajos que lo analizan en conjunto señalan como ejemplos tempranos del mismo la emergencia de ideas como «los ídolos detrás del altar» o la forma innovadora en la que Acosta concibe las similitudes entre la religión católica y las religiones indígenas.⁷² Pero estos ejemplos no se ajustan bien, cronológicamente, al caso en cuestión. La idea de que había prácticas indígenas escondidas bajo formas cristianas estaba ya en el *Tratado y averiguación* de Polo de 1559, en el cual, sin embargo, usó términos relacionados con *sonqo* y *camaq*, algo que ya no hizo en la CR de 1566.⁷³ Esto sugiere que en 1566

⁷⁰ Surrallés 2008.

⁷¹ Agradezco Bruce Mannheim el haberme sugerido leer el texto de Surrallés.

⁷² Por ejemplo, MacCormack 1985; Estenssoro 2003: 139-198. Lo cual es, en realidad, una mímica de las prácticas evangelizadoras, solo que desde una posición subordinada.

⁷³ En el extracto del *Tratado*, incluido en las publicaciones del Tercer Concilio, Polo usa ambas categorías al hablar de las prácticas religiosas de los «hechiceros» indígenas.

ya estaba sobre la mesa un problema —como quiera que fuera exactamente concebido—, cuyo intento de solución sería parte del cambio de una estrategia evangelizadora a la otra. A falta de otros indicios, no parece descabellado sugerir la existencia de una relación entre esta novedad y el hecho de que, a mediados de 1564, el padre Guerrero enviase desde Guancaraylla al padre Olvera las primeras noticias de la emergencia de un movimiento religioso-político entre los indígenas, el Taqui Onqoy, y subsecuentemente este último informase del mismo a Jerónimo de Loaysa, Domingo de Santo Tomás (por entonces ya obispo de Charcas), el virrey Nieva y la Real Audiencia de Lima.

Debido a que la idea podría no parecer del todo original, necesito abrir un paréntesis de dos párrafos. Los estudios sobre el Taqui Onqoy tienden a presentarlo como un movimiento antiespañol y, por lo tanto, anticristiano.⁷⁴ Por esa misma razón, los elementos cristianos del movimiento resultan muy difíciles de explicar de manera coherente, y tienden a ser justificados como el resultado de una suerte de sincretismo, el presumible resultado natural de años de proceso colonial. Hasta donde tengo conocimiento, el único que estudia de manera orgánica la posible relación entre el cristianismo y Taqui Onqoy es Estenssoro. En las páginas dedicadas a la primera evangelización de su extenso estudio sobre cristianismo y conversión en los Andes coloniales,⁷⁵ Estenssoro señala que entre la *Instrucción* (1545/1549) y el Segundo Concilio (1567-1568), ocurrió un cambio progresivo, el cual lo relaciona con el Taqui Onqoy. La *Instrucción*, al hablar de la muerte y resurrección de Cristo mencionó que estuvo en la tierra treinta y tres años y, luego, «subió al cielo sin ayuda de nadie por los ayres»;⁷⁶ el Primer Concilio agregó detalles, explicitando que bajó a los infiernos a rescatar las almas «de Adán

⁷⁴ La producción académica sobre el Taqui Onqoy es extensa y está caracterizada por fuertes polémicas. Sin intentar proveer una lista exhaustiva, véase Castro-Klarén 1990; Cavero 2001; Curatola 1977, 1987 y 1989; Duviols 2021: 146-159; Gose 2008: 81-117; Guibovich 1990; Lemlij *et al.* 1990; Millones 1990; Roy 2010; Stern 1982: 51-79; Varón Gabai 1990; Wachtel 1976: 282-289.

⁷⁵ Estenssoro 2003: 128-134.

⁷⁶ Loaysa 1943: 136.

y Eva... y las ánimas de los buenos que por enojo de Dios... estaban allí detenidos; y así las sacó y las trajo consigo»;⁷⁷ el Segundo Concilio, por último, eliminó toda mención al número de años que Cristo había estado sobre la tierra y a su descenso a los infiernos. La relación de estos cambios con el Taqui Onqoy sería, esquemáticamente, la siguiente: no había quedado en claro qué había ocurrido con las almas que Cristo había sacado del infierno —él había subido al cielo solo, por lo que debían haber quedado en la tierra—; como allí estaban las almas de los ancestros y sus cuerpos habían sido destruidos, los indígenas podían pensar que estas habían resucitado y por necesidad se metían en los cuerpos de otras personas (lo cual coincide con elementos centrales del Taqui Onqoy, como el deambular de las *huacas* resurrectas «por el aire» y el incorporarse en los cuerpos de los vivos). Coincidentemente, en 1565 habían pasado treinta y tres años desde la derrota de Cajamarca, la edad a la que Cristo había muerto, bajado a los infiernos y ascendido al cielo.

La hipótesis es sumamente sugerente pero no exenta de problemas. Uno de ellos es que para funcionar necesita que entre los indígenas existiesen una serie de ideas que los textos de la época analizados sugieren que estaba muy lejos ser el caso: un cuerpo muerto, un alma separada del mismo que está en otro lugar, de donde luego vuelve, y una resurrección o re-animación que tiene lugar al meterse las almas en los cuerpos de indígenas vivos.⁷⁸ De hecho, el mismo Estenssoro sugiere unas páginas antes de presentar sus ideas sobre el Taqui Onqoy que nociones cristianas como «este mundo», «otro mundo» o «alma», no

⁷⁷ Estenssoro Fuchs 2003: 131, de Vargas Ugarte 1951, I: 31.

⁷⁸ Prácticamente, todos los estudios del Taqui Onqoy tienden a aceptar estas categorías, no solo el de Estenssoro, y lo hacen basándose en las mismas fuentes. Otros problemas relacionados son que huaca no era *necesariamente* el equivalente de ancestro (y muchas *huacas* que eran el resultado material de la transformación de ancestros míticos no eran cuerpos) y que no conozco la evidencia que permite afirmar que los cuerpos de los ancestros habían sido destruidos como algo general. Los extirpadores de idolatría se dedicarían a eso en casos en que los cuerpos fueron objeto de culto, pero esa práctica se volvería común solo en el XVII. Por las fechas de la CR, tampoco es posible saber el efecto de los osarios mandados por el Primer Concilio, los cuales tampoco eran sinónimos de destrucción.

tenían equivalencias claras.⁷⁹ Su solución fue aplicar a la década de 1560 ideas de lo que los «indios» supuestamente pensaban y que provienen de textos muy posteriores a los años en cuestión —la relación de Bartolomé Álvarez (1588), el manuscrito de Huarochirí (ca. 1608), manuales de extirpadores de las primeras décadas del siglo XVII, y fragmentos de procesos de extirpación de idolatrías de la segunda mitad del mismo analizados por Taylor—;⁸⁰ esto le permite sostener su hipótesis sobre el Taqui Onqoy, pero contradice su minucioso análisis cronológico previo y corre el riesgo de circularidad.

Para darle cuerpo a mi hipótesis sobre el comienzo hacia 1566 de un giro en las estrategias evangelizadoras relacionado con el Taqui Onqoy, evitaré el recurso problemático de proyectar retrospectivamente conceptos clave y me atenderé a lo que los españoles pensaban que los «indios» entendían sobre almas y cuerpos por las fechas de la CR. Comenzaré señalando en el texto de Polo la discrepancia entre afirmaciones que presentó como certezas y descripciones de prácticas indígenas que apuntaban en otra dirección, y luego examinaré cómo las mismas tensiones fueron resueltas (o intentaron serlo) por Juan de Matienzo en el *Gobierno del Perú* y, especialmente, en las constituciones del Segundo Concilio (1567-1568), dirigido por el originador y destinatario del texto de Polo, Jerónimo de Loaysa.

Como señalé más arriba, la CR contiene tanto una cantidad abrumadora de información sobre «cuerpos y enterramientos» como un argumento, y muchas dudas. El argumento y las dudas claramente respondieron a problemas del momento y, sugiero, permiten entrever las limitaciones que el marco conceptual cristiano imponía a la capacidad española de entender la realidad; es decir, la contraparte de lo que los textos españoles decían sobre los «indios», a quienes tanto la *Instrucción* de 1545/1549,⁸¹ como el primer concilio,⁸² describían (repetidamente) como «gentes de poco entendimiento». Polo construyó su argumento a partir de

⁷⁹ Estenssoro 2003: 111-114.

⁸⁰ Taylor 2000.

⁸¹ Loaysa 1943: 138.

⁸² Vargas Ugarte 1951, I: 8.

vna regla general... que todos crehen la ynmortalidad del las ánimas, tratan los cuerpos conforme a lo que tienen averiguado que sucede después de muertos. Vnos, que crehen que las ánimas tienen necesidad de alimentos nutritiuos y que los bienen a reciuir en los cuerpos, tienen gran cuidado de ponerles comidas según la posibilidad de cada vno... Otros, que tienen por averiguado que teniéndolos consigo es causa de la conserbación de los bibos, tiénelos en sus casas muy liados con mucha ropa, a[r]rimados a las paredes. Otros, tiénelos en su compañía es más breue su muerte, en la casa donde mueren no bibe otro ninguno.⁸³ Y otros los entierran dentro y dejan la casa en pie, y otros, /249r/ después de enterrados, se la queman encima.⁸⁴

A pesar de afirmar la existencia de la creencia en la inmortalidad de las almas, Polo (al igual que Cieza) evitó usar palabra alguna para describir el lugar donde creían que las almas estaban. Tal vez la razón tuviese que ver con que, aunque no lo dijera explícitamente, todos sus ejemplos mostraban que existía una relación muy cercana entre (lo que para él eran) «vivos» y «muertos». Esto se puede ver, a medida que el texto fue avanzando, en los momentos en que Polo fue señalando «opiniones» de distintos grupos indígenas sobre lo que, desde el marco interpretativo cristiano, era la relación cuerpo-alma. A continuación, iré resumiendo estas «opiniones» y señalando las formas en que contradecían o excedían las certezas sobre las que se apoyaba el argumento central de Polo.

La primera «opinión» que presenta es que en todo el territorio que había estado bajo control inca decían «que las ánimas de la jente principal que los auía criado Dios, señores o capitanes o jente de yndustria mediante la qual eran estimados en esta vida, todos yban con el sol a lugares de gran recre[a]ción donde comían y bebían y holgaban».⁸⁵ Para Polo, esto explicaba tanto las riquezas en los enterramientos como las personas que morían o eran matadas cuando un señor moría; a pesar de que si estaban «con el sol», claramente no podían haber llevado consigo las riquezas allí

⁸³ Al parecer aquí el copista saltó una línea. Una solución posible es «Otros, *que tienen por averiguado que* tenerlos [en lugar de “tiénelos”] en su compañía es más brebe su muerte, en la casa donde mueren no bibe otro ninguno».

⁸⁴ Ff. 248v-249r.

⁸⁵ F. 249r.

ya que era materiales y las «ánimas» eran inmateriales. Tampoco podía explicar que solo se aplicase a los principales, no a la gente común.

La siguiente opinión fue que los «indios» pensaban que sus antepasados eran su causa primera:

Y así dizen que “soi obligado a adorar aquel que, si él no fuera, no fuera yo”, pareciéndoles que de mí es causa mi padre, mi abuelo, y de todos el bisagüelo, y así de los demás. A estos hazen mochas y sacrificios en diferentes tiempos, mayormente como digo, quando son principales, porque allende que estos tienen opinión determinada que quando en esta vvida [sic, «vida»] vno fue señor, que tienen en la otra gran parte para ynterceder en sus necesidades. Y así que, si faltase la beneración del cuerpo, los [sic] sería para que le sucediese mal en todas sus cosas.⁸⁶

Hay una contradicción evidente entre la idea de que pensaban que los antepasados eran la «causa primera» y decir que los cuerpos eran el camino para llegar a las almas que eran «intercesoras», tal vez ante Dios o ante el sol. Además, no solo había beneficios en esta relación entre los vivos y las «almas» de los antepasados. Por un lado, estaba la idea de que estas últimas podían no querer «interceder», lo cual hacía importante la veneración de los cuerpos; por otro, existía cierto temor por el estado de las almas sin cuerpo: «vna de las grandes adbersidades que les puede suceder a su parescer es perdérseles el cuerpo de sus padres o hijos, porque tienen por aueriguado que el ánima [no] puede tener descanso si el cuerpo se pierde».⁸⁷ El lenguaje cristiano hacía lo posible por explicar algo no-cristiano: las «ánimas» permanecían ligadas al cuerpo, no podían «descansar» sin el mismo. Polo intentó normalizar la idea recurriendo a la antigüedad clásica: el Palinuro en los campos Elíseos. Pero el ejemplo no encajó del todo bien: en Virgilio, el «alma» del Palinuro quiere que su cuerpo sea enterrado, pero el cuerpo en sí existe. Y el cuerpo está en un lugar, en tanto que el alma está en otro.

Otro momento de tensión surge al describir la práctica inca de embalsamar los cuerpos de los soberanos. En este caso, la «opinión» fue que

⁸⁶ F. 251r.

⁸⁷ F. 251v.

las muertes que acompañaban los cuerpos no eran simplemente para servir a los Incas dondequiera que estuvieran luego de la muerte como lo habían hecho cuando estaban vivos, sino «para darles fuerza y para que no [se] pudriesen».⁸⁸ Esto resonaba con la explicación que el Primer Concilio consideraba necesario dar a los «indios», de que en el cielo las almas no enfermaban ni envejecían —lo cual teológicamente hablando estaba entre ser una obiedad redundante y ser una herejía—, pero enfrentaba el problema de que los que recibían la fuerza para que no se pudriesen eran, claramente, los cuerpos, que si eran capaces de recibir algo, era porque estaban vivos. Tal vez porque encajaba con su explicación previa de que la preocupación por los cuerpos estaba relacionada con el sufrimiento de las ánimas, Polo no hizo comparaciones de tipo alguno ni intentó explicar el embalsamamiento a través de menciones a prácticas gentílicas.

Una «costumbre general» que Polo mencionó más de una vez, y que tampoco era realmente compatible con lo que había estado sosteniendo, fue la del trueque:

quando están muy enfermos, si son señores de posibilidad, si los sortiligos dizen que ai necesidad de ello, matan vn niño o doncella, y muchas beces hijo propio, para hazer el trueque. Con grandes cerimonias le ofrecen por el enfermo, diziendo que se contente el creador con aquel que matan en lugar del que auía de llebar que está enfermo.⁸⁹

Por un lado, si la causa primera eran los ancestros, no tenía sentido hablar del «creador», que, por otra parte, no juega papel activo alguno en el texto, solo es un conocimiento, y uno con problemas, ya que Polo osciló entre decir que los «indios» sabían que había un dios creador, al que llamaban Pachayachic, y decir que reconocían tres dioses creadores: Pachayachic, el sol, y el trueno.⁹⁰ Por otro, no se trataba en este caso

⁸⁸ F. 255r.

⁸⁹ F. 255v.

⁹⁰ Lo mismo hizo Cieza, quien afirmó que había la creencia en la existencia de un dios «hacedor de todas las cosas» (Ticiviracocha) y, al mismo tiempo, dijo que tenían por «dios soberano al sol» (1985: 32, cap. III). Y, más en general, no logró congeniar la supuesta

de cuerpos muertos y almas, y sus necesidades materiales y su servicio, sino de vivos y algo parecido a una energía o sanación que se producía a través del sacrificio.

Volviendo sobre las prácticas incaicas hacia los cuerpos, Polo mencionó que gran parte de ellas tenían como razón el beneficio material que recibían los miembros de los *ayllus* reales que los cuidaban. Pero su explicación no coincidía con su descripción de las prácticas. Luego de describir los sacrificios públicos a los cuerpos acompañados del consumo de bebida y comida que tenían lugar regularmente en la plaza del Cuzco (en términos muy parecidos a los que había usado Bartolomé de Segovia, pocos años antes,⁹¹ y Pedro Pizarro, unos cinco años más tarde),⁹² concluyó que

aún en tanto querían que pareciesen bibos, que el principal que le tenía a cargo —y oi en día lo hazen con los caciques— le lleuaban a cuestras quando quieren orinar, el qual a bebido en su nombre, diziendo que el cuerpo orina lo que bebió que le embió /6/258r/ el sol o el Inga.

El que los cuerpos participasen en lo que Polo consideraba un simulacro de vida no se seguía de que sus descendientes recibieran los beneficios de disfrutar de las tierras y bienes. El que las almas estuviesen en problemas sin los cuerpos tampoco servía como explicación. En este caso, de lo que parecía tratarse es de que parecían/estaban vivos y parecían interactuar/interactuaban con los vivos.

A pesar de todos estos problemas irresueltos (o tal vez consciente de ello), hacia el final de la CR, Polo intentó presentar un resumen claro y elegante de su argumento. Para evitar los males que se seguían de los sacrificios y ceremonias relacionados con los cuerpos muertos era necesaria la predicación, concluyó, explicando con claridad la verdad a los «indios», dándoles

creencia en la inmortalidad de las almas y las prácticas funerarias correspondientes con saber que había un dios que todo lo proveía.

⁹¹ Segovia 2019: 180-181.

⁹² Pizarro 1978: 88-92.

a entender la horden que Nuestro Señor tiene dada en nuestros cuerpos y ánimas, y lo que tenemos de fe, y cómo aquello no puede faltar; *mediante lo qual, toda la diligencia que ponen, y sacrificios que hazen a los cuerpos y mochas y adoración, [por]que nuestra primera causa es Dios, todo es ynútil; y lo principal, que es la resurección de la carne, como nuestras diligencias son escusadas después de auelles dado sepulturas en sagrado no tenemos más necesidad de tratar de su conserbación*, pues está a cargo del mismo Dios al tiempo del juicio de juntarlos sin que parezca [sic, por «padezca»] cosa alguna dellos para que tengan pena o gloria conforme como lo hubiere merecido el ánima en cuya compañía bibieron.⁹³

El pasaje es revelador por distintas razones. Por un lado, dejó en claro que el problema detrás de la CR no fue solo el deseo de contar con información actualizada sobre las creencias y prácticas relacionadas con la muerte; también estuvo la necesidad de cambiar la forma en que los indígenas concebían las almas y los cuerpos, en especial, «la resurrección de la carne». Esto era relevante tanto a la hora de decidir qué posición tomar en las polémicas sobre las riquezas en los enterramientos como para entender el Taqui Onqoy. La idea cristiana de un dios «primera causa» estaba en cuestión, porque los cuerpos eran tenidos por tales. Por eso, había que hacerles entender a los «indios» que los cuerpos estaban verdaderamente muertos, lo cual Polo intentó encuadrar conceptualmente como «la resurrección de la carne», idea que el Segundo Concilio terminaría adoptando (ver supra).⁹⁴ Pero este intento hizo agua unas líneas más abajo. No era que tenían una idea equivocada de la resurrección, era que los cuerpos seguían estando vivos: «los más de estos tienen por opinión que [los cuerpos] gastan algo [de la comida, la bebida, y la ropa que se les da], y sería menester otro Daniel y otras pruebas como las que él hizo para dessengañarlos».⁹⁵ El foco volvió a los cuerpos vivos, su materialidad animada tanto antes como después de lo que para el pensamiento cristiano marcaba una discontinuidad radical, problema que estaba detrás de muchas de sus contradicciones.

⁹³ F. 259r, énfasis mío.

⁹⁴ Algo parecido había sido sugerido por Zárate (1995: 54, cap. XII). Ver nota 53 para más detalles.

⁹⁵ *Loc. cit.*

Tal vez por eso, al concluir sus intentos de explicación, Polo reafirmó y abandonó simultáneamente el marco conceptual que había estado intentando usar —con numerosos problemas— a lo largo de todo su ensayo: «la honra que estos hazían a los cuerpos procedía de las opiniones, *ansí de pensar que fuesen de su primera causa, como de creher que las ánimas tubiesen sepulturas*».⁹⁶ Ya no se trataba más de que el «cuerpo» seguía conectado con el «alma», dondequiera que esta fuera que estuviese; era que el alma y el cuerpo estaban juntas, «acá» —el término menos específico que me viene a la mente, pero que dudo que se ajustase a la concepción indígena—.⁹⁷ Si había un creador o tres, y tenía/n o no intercesor/es, había o no resurrección de la carne, eran problemas menores. Esto, por un lado, resalta la artificiosidad que tenía usar la distinción cristiana entre cuerpo y alma para explicar las creencias y prácticas indígenas y, por otro, señala que el problema no era solo que los indios no fueran capaces de entender las categorías cristianas por su supuesta «falta de entendimiento», como los textos doctrinales repetidamente declaraban; también era que los cristianos eran incapaces de pensar sin las categorías de cuerpo y alma por *su* falta de entendimiento. Lo cual era razonable porque, sin ellas, todo el edificio del cristianismo se desplomaba: si no había un alma, que estaba en otro lugar, no había salvación ni más allá, ni era relevante que hubiera un dios que controlase todo en «esta vida» para decidir qué iba a suceder en «la otra».

Estas observaciones son relevantes por dos razones relacionadas. Por un lado, junto con las hechas más arriba sobre los textos de la Iglesia temprana, identifican uno de los orígenes de la idea española de que los «indios» tenían una «inteligencia completamente material» (frase que acuñaría unos años más tarde Bartolomé Álvarez),⁹⁸ unos «ánimos tan terrestres» (como lo llamaría Bernabé Cobo),⁹⁹ que eran un obstáculo importante para su

⁹⁶ F. 259v, énfasis mío.

⁹⁷ Un concepto interesante al respecto, que requiere trabajo lingüístico y etnohistórico para llevarlo al contexto colonial del siglo XVI, es el de «zona de indistinción» (Monasterios 2019: 153).

⁹⁸ Álvarez 1998: 148.

⁹⁹ Cobo 1892, IV: 41, l. XI, cap. 7.

conversión.¹⁰⁰ Por otro lado, me permiten volver a la hipótesis de que detrás de la búsqueda de un cambio de orientación a la hora de decidir cuál era la mejor forma de salvarlo estuvo el Taqui Onqoy, y la cualifico: este fue un problema para la Iglesia peruana no por la amenaza de un retorno al pasado, sino, precisamente, por su carácter novedoso. Las ideas de muerte y resurrección, de destrucción de los cuerpos y supervivencia de las almas, y que ambas estaban en lugares radicalmente distintos, no estaban en el radar de nadie por esos años, excepto en el de los *taqui onqos*.

Esto debe haber sido claro para los españoles que tenían el conocimiento necesario para poder reflexionar conceptualmente sobre el cristianismo y (lo que consideraban que eran) las creencias religiosas indígenas. Dicho de otra manera, el Taqui Onqoy fue la primera prueba de que el marco cristiano estaba teniendo éxito, solo que no de la manera en que la Iglesia peruana lo había esperado. Esto era un desafío serio, y uno de un tipo nuevo, lo cual provee una buena explicación del hecho de que Loaysa considerase necesario revisar los elementos básicos corroborándolos con Polo. El dominico necesitaba saber si él había malentendido algo sobre las creencias y prácticas indígenas relacionadas con la muerte o si estas habían cambiado radicalmente para así poder determinar con certeza la respuesta al hecho de que alguien estaba haciendo algo tan complejo con conceptos cristianos centrales como para volverlos casi irreconocibles y, a la vez, usarlos en su contra.¹⁰¹

Hay otros elementos del Taqui Onqoy que apuntalan esta hipótesis. Como señala Gose,¹⁰² los predicadores enviados desde Vilcabamba eran «indios» ladinos que habían crecido y sido educados entre cristianos. Precisamente por eso habían sido seleccionados. Lo mismo parece ser cierto del primer líder en la zona del Taqui Onqoy del que tenemos conocimiento, el hijo españolizado de uno de los curacas de Parinacochas.¹⁰³

¹⁰⁰ Lamana 2022 (cap. 1).

¹⁰¹ Lo cual explicaría, también, la insistencia del dominico en que, al explicarle ideas cristianas a los «indios», los clérigos no cambiasen «ni una palabra» de las incluidas en el Segundo Concilio.

¹⁰² Gose 2008: 101, siguiendo a Duviols 1984: 215-216.

¹⁰³ Lohmann Villena 1941: 5.

En el mismo sentido, puede ser entendido que varias de las formas de descrédito de creencias cristianas del Taqui Onqoy fuesen un reflejo en el espejo de las formas cristianas de descrédito de creencias indígenas. La cruz era un palo inerte y silencioso, no podía hacer ni decir nada cuando se la ponía en presencia de los ritos *taqui onqos*, al igual que las huacas eran materia inerte que no podía hacer ni decir nada cuando se las destruía. Los profetas predicaban «en nombre de las huacas», al igual que los clérigos lo hacían en nombre de Dios. Y, por supuesto, «las huacas quemadas habían resucitado», pero «ya no se incorporaban [sic] en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios». ¹⁰⁴

La hipótesis de que el Taqui Onqoy haya usado la doctrina cristiana de manera inesperada y para fines alternativos no es, en realidad, tan sorprendente como podría parecerlo. Lo es si uno lo mira partiendo de diferencias ontológicas; pero no lo es si uno lo ve desde el reverso del mismo tejido que Polo (entre otros) intentaba crear, donde lo que se puede discernir es *lo que distintos actores indígenas creaban* a la hora de lidiar con los españoles. Al mismo tiempo que los cristianos estaban buscando la mejor manera de entender lo que los «indios» pensaban para poder controlarlo, distintos actores indígenas estaban buscando entender lo que los cristianos pensaban para poder responderles de la manera más conveniente a sus propios intereses. Visto así, los elementos cristianos del Taqui Onqoy eran solo un ejemplo de la costumbre de hacer con lo que producen aquellos que estaban en posiciones de poder. Como contraparte de lo producido desde la zona del movimiento, presento a continuación un ejemplo de lo que estaba siendo producido, unos pocos años antes, por los incas del Cuzco.

Los extractos del perdido *Tratado y averiguación* de Polo Ondegardo de 1559 fueron publicados en 1585 como parte de los complementos del Tercer Concilio Limense bajo el título «Los errores y supersticiones de los indios». El título del capítulo V del extracto fue «De la confesión y penitencia que habían por sus pecados». Si bien podría parecer algo más bien

¹⁰⁴ Landa 2018: 196.

irrelevante, el título no deja de presentar problemas. Por un lado, implicó la existencia del concepto de confesión, el cual requería el concepto de pecado, y este, a su vez, requería el concepto de alma. Todo esto, como he mostrado más arriba, era de dudosa existencia. Además, en cuanto hace a la «confesión» en sí, estaba el problema de que chocaba frontalmente con lo que afirmaba por las mismas fechas el dominico Domingo de Santo Tomás, quien —según muchos estudiosos— fue un eximio lingüista y el máximo exponente en los Andes de la corriente de la primera evangelización, según la cual existían palabras indígenas para expresar conceptos religiosos cristianos. En su *Grammatica*, el obispo de Charcas dedicó un par de páginas a los «barbarismos» —es decir, términos españoles que designaban «las cosas que antes no tenían y de que al presente usan», como «mula» o «caballo»— y entre ellos listó en particular la «confesión», declarando específicamente que *no* existía palabra alguna equivalente en quechua.¹⁰⁵

Esto, a su vez, pone en tela de juicio la interpretación común de la «capacocha» como una ceremonia inca cuyo fin era el remedio de los «pecados» del Inca, la cual parte de entender *ocha* como «pecado» y *capac* como «real», tomando ambos términos como quechuas. Una posible solución, interesante por sus implicaciones, surge al aceptar, como Cerrón Palomino sostiene,¹⁰⁶ que el término era originariamente puquina, no quechua, y que capacocha significaba «sacrificio real», no «pecado real» —es decir, aludía principalmente a sacrificios humanos. El que la «quechuificación» del término permitiese ponerlo dentro de un ámbito semántico cristiano se vuelve revelador si uno considera que Polo recogió la información que usó en su *Tratado* de nobles incas, los cuales es muy lógico suponer que estuvieran intentando sacar el mayor beneficio posible, o minimizar los daños, de estar obligados a explicar prácticas y creencias religiosas incaicas a la persona que estaba intentando eliminarlas, junto con los cuerpos de sus reyes y reinas.

Otra evidencia de que detrás de la información experta española en muchos casos estuvo la producción indígena (también experta) de información son las múltiples menciones (recogidas de boca de informantes

¹⁰⁵ Santo Tomás 1995: 150.

¹⁰⁶ Cerrón Palomino 2019.

indígenas) a importantes antepasados o personajes míticos nativos con atributos europeos, como barba o piel blanca —sugiero que inicialmente esto no fue una cuestión de fusión, sino una de decir lo más conveniente y que, tal vez, tuviera la esperanza de ser inteligible—. ¹⁰⁷ Volviendo a los pecados y la confesión, el mismo capítulo de *Los errores* afirmaba que «los pecados de que principalmente se acusaban» eran: no matarás; no tomarás la mujer ajena; no harás hechicerías; no robarás; no dejarás de adorar tus *huacas* (el cual tenían por «muy notable»); hablar mal del Inca; y no obedecerle. ¹⁰⁸ Aunque él no lo señalase, para llegar a un calco de los diez mandamientos solo hay que reemplazar unas pocas palabras. Aún más evidente, Polo aclaró que «no se acusaban de pecados y actos interiores», aunque lo habían empezado a hacer «después que los cristianos vinieron a la tierra» (9r) y que —el toque final de la obra— el Inca no se confesaba «sino solo al Sol, para que él los dijese al Viracocha, y le perdonase». ¹⁰⁹ Un tejido armonioso hecho con el carácter supernatural del Inca, el rol del sol en posición de intermediario (no se confundían), y la creencia en la existencia de un dios creador que podía perdonar «pecados», incluso los interiores.

Si estos ejemplos dan verosimilitud a la hipótesis de que el Taqui Onqoy no fue excepcional en usar el cristianismo de maneras inesperadas, solo un caso espectacular, ¿qué puede uno deducir, en un sentido u otro, de los textos que sucedieron a la CR? Algunos indicios se pueden encontrar en el catecismo para indios que Juan de Matienzo (oidor de la audiencia de Charcas, vecino y admirador de Polo, y persona que estaba al tanto del Taqui Onqoy por sus tareas en el Cuzco), propuso en su *Gobierno del Perú* (1567). De por sí, es notable que Matienzo decidiera incluir una sección doctrinal en un tratado cuyas preocupaciones fueron, mayormente, seculares. El título del capítulo que contiene la doctrina («sobre

¹⁰⁷ Argumento que haría explícitamente el Inca Garcilaso al referirse a Tangatanga (véase Lamana 2022, cap. 5).

¹⁰⁸ «Lo primero, matar uno a otro fuera de la guerra. Item tomar la mujer ajena. Item dar hierbas o hechizos para hacer mal. Item hurtar. Y por muy notable pecado tenían el descuido en la veneración de sus guacas; y el quebrantar sus fiestas; y el decir mal del Inga; y el no obedecerle» (f. 9).

¹⁰⁹ *Loc. cit.*

lo tocante a sus huacas, adoratorios y enterramientos») ¹¹⁰ muestra que detrás de la decisión de escribir este capítulo estaba la preocupación por los cuerpos vivos. Conceptualmente hablando, el punto de partida que Matienzo tomó para resolver este tema espinoso fue definir a los «indios». Por ser incapaces de entender cosas complejas, «carnales y tener poco de espíritu», lo mejor era «quitarles las huacas y adoratorios que tienen, e ídolos que reverencian» (loc. cit.). Es decir, transformando la desventaja de su poca o nula capacidad de abstracción en una ventaja, lo mejor era destruir los objetos materiales donde se anclaba la fe, algo que Matienzo acusa abiertamente a los religiosos de no haber hecho a pesar de haber sabido el problema. En el mismo sentido, recomendó a los curas tener especial cuidado con los «areytos y fiestas», lo cual parece una referencia a este aspecto del Taquí Onqoy también presente en la CR.

En cuanto toca a cuestiones doctrinales, Matienzo señaló la necesidad de explicar que Dios era «señor y creador de los cielos y la tierra», los diez mandamientos, y «como cada hombre tiene ánima y cuerpo, y que aunque el cuerpo se muera, más *el ánima que está acá dentro del cuerpo siempre vive y ha de vivir para siempre*». ¹¹¹ La importancia del pasaje —además de que muestra la repetida necesidad de machacar el mismo punto— es que la metáfora fue *casi* la misma usada en la «Plática para todos los indios» incluida en la *Grammatica* de Domingo de Santo Tomás —«este hombre nuestro interior (que acá dentro tenemos)»—, ¹¹² con la diferencia de que la versión de Matienzo minimizó su materialidad eliminando al «hombre». El mismo criterio subyace a la versión de Matienzo del más allá. Su catecismo se limitó a decir que en el cielo no habría «pesar, ni tristeza ni pena, sino todo placer y alegría» de contemplar a Dios, en tanto que, en el infierno, estarán «quemándose... [y] padecerán grandes tormentos». ¹¹³ El giro drástico hacia la desmaterialización de esta versión sucinta, sin detalles, es claro si uno la contrasta con las que Loaysa había producido para la *Instrucción* y el Primer Concilio (ya vistas más arriba).

¹¹⁰ Matienzo 1967: 119.

¹¹¹ *Ib.*: 121, énfasis mío.

¹¹² Santo Tomás: 172.

¹¹³ *Ib.*: 121.

Finalmente, ¿qué puede decirse de las constituciones del Segundo Concilio eclesiástico limense, el cual se reunió de marzo de 1567 a enero de 1568 bajo la dirección de Jerónimo de Loaysa? Las mismas muestran una serie de cambios, algunos de contenido, otros de forma. Entre estos últimos, estuvo que, por vez primera y última en el siglo XVI, no hubo sección doctrinal. La *Instrucción*, el Primer Concilio y el Tercer Concilio tuvieron capítulos o constituciones especificando lo que se les debía hacer entender a los «indios». El Tercer Concilio también incluyó sermones y catecismos. En el Segundo Concilio no hubo nada—lo cual se alinea con la hipótesis de que Loaysa estaba preocupado por el (mal)uso que algunos indígenas le habían dado a las secciones doctrinales de la *Instrucción* y el Primer Concilio. Otro cambio de forma que apuntó en la misma dirección es que, nuevamente por primera y última vez, el texto estuvo enteramente en latín. Lo único en español que parece haber existido es el resumen (muy escueto) de las constituciones que el Tercer Concilio incluyó en sus publicaciones. Lo destaco, porque, si el concilio intentó controlar interpretaciones incorrectas de ideas cristianas, hacer sus resoluciones accesibles solo para latinistas hubiera sido un buen primer paso.

Si bien no tuvo sección doctrinal, el Segundo Concilio incluyó pasajes que tocaron este tipo de cuestiones, pero los incrustó en constituciones que trataban problemas prácticos. En los mismos, se pueden ver cambios de contenido que no fueron tan espectaculares como declarar que todos los antepasados indígenas estaban en el infierno, pero fueron igualmente notables. Tres constituciones, las 102, 106 y 113, trataron de los enterramientos y los cuerpos muertos. Cada una lo hizo en un contexto práctico diferente, por lo cual revelan ángulos distintos de cómo enfrentar el mismo problema. La constitución 102 lo trató dentro del contexto de las prácticas idolátricas funerarias; era común, señaló, que los indígenas no enterrasen los cuerpos en las iglesias o, si lo hacían, luego los desenterrasen y les diesen sepultura en otros lugares acompañados de «comida, bebida y ropa y otras cosas similares, pensando que las iban a usar luego de la muerte».¹¹⁴ Es decir, al igual que la CR, el concilio afirmaba que las prácticas mortuorias

¹¹⁴ Vargas Ugarte 1951, I: 208.

indígenas no habían cambiado. Los señores étnicos seguían haciendo lo mismo, «pensando» que iban a consumir cosas «luego de la muerte», lo cual quiere decir que ideas como «cuerpo mortal» y «alma inmortal» que estaban en lugares distintos no habían calado muy hondo, si acaso.

La constitución 106 anunció un cambio importante, pero lo hizo solapadamente. Tocó un problema que no he discutido hasta ahora, que es que los indígenas sacaban sus propias conclusiones no solo de la doctrina cristiana, sino también de ver las prácticas de los cristianos. En este caso, el foco estuvo en las celebraciones que llevaban adelante durante el «día de todos los santos»; es decir, la fiesta por todos los difuntos que, habiendo superado el purgatorio, se habían santificado totalmente, llegando a la visión beatífica, y gozaban de la vida eterna en la presencia de Dios. Además, al «día de todos los Santos» seguía, un día más tarde, el de los «Fieles Difuntos», en el cual se reza y hacen ofrendas por los fallecidos cuyas almas están en estado de purificación (es decir, limpiando sus pecados en el purgatorio).

En esas fechas, los cristianos en los Andes ofrecían en las iglesias «limosnas, pan, vino, y otras cosas de este tipo, de acuerdo a la costumbre de cada región»,¹¹⁵ iglesias que eran cementerios, ya que acogían dentro los cuerpos de los cristianos difuntos. El problema surgía porque cuando

los indios... a la manera de los españoles, hacen sus propias ofrendas, algunos de ellos tal vez pensando que las almas de los muertos consumen la comida y la bebida que se les presentan, como resultado de lo cual lo que les ofrecen es algo cocido o asado, o preparado de otro modo y, en resumen, aquello que era más tentador para el paladar del muerto cuando estaba vivo.¹¹⁶

Dejando de lado la cuestión espinosa de qué era lo que los españoles pensaban que hacían cuando dejaban ofrendas de vino y pan, el problema que el concilio quiso solucionar fue lo que los «indios» podían (mal) pensar. Para «poner fin al... mencionado error», el sínodo mandó que

¹¹⁵ Aunque el concilio no lo menciona, estas celebraciones también podían incluir sacar las reliquias de los santos que eran guardadas en las iglesias.

¹¹⁶ *Ib.*: 210. Para otros posibles casos de similitud y contradicción, véase Ramos 2010: 75-77; Valenzuela Márquez 2006.

los curas enseñen «que las almas de los muertos no necesitan comida corporal» —lo cual no era algo nuevo— «pero, si quieren hacer buenas obras, déjenlos dar limosnas a los pobres por ellas, orar por ellas, celebrar misas, y otras obras pías»¹¹⁷ —lo cual sí lo era—.

En otras palabras, sin decirlo, la Iglesia peruana decidió hacer algo con el problema práctico del purgatorio, y empezó a abrir sus puertas a los «indios», aceptando que *había* una conexión entre los actos de los vivos y las almas de los muertos, algo que había silenciado férreamente y negado explícitamente hasta entonces. No había habido mención alguna al purgatorio, menos aún a los limbos, ni en la *Instrucción* ni en el Primer Concilio, lo cual marcaba una ruptura radical entre muertos y vivos y entre cuerpos y almas. La decisión había sido particularmente notable porque el siglo XVI fue «el siglo del purgatorio». Fue entonces cuando la idea de que los vivos podían hacer algo por las almas de los muertos alcanzó su momento de gloria (sin doble sentidos) en Europa. Los testamentos españoles del XVI, como muestra Eire,¹¹⁸ dan testimonio de la innumerable cantidad de mandas que los que iban a morir hacían para mejorar el tránsito por el purgatorio de sus almas, de las de sus parientes o de las almas del purgatorio en general, lo cual mejoraba la situación del mandante. Por esas fechas, la práctica fue también significativa porque era vista como parte de la reacción católica a la reforma, la cual rechazaba tal posibilidad. En España, la conexión de los vivos con las almas era no solo una expresión de fe, sino una expresión de fe cristiana —es decir, del cristianismo correcto ante el herético—; en los Andes fue algo que la Iglesia pudo haber intentado ocultarle a los «indios» pero no pudo prohibir a los españoles.

No parece muy arriesgado sugerir que el giro de ciento ochenta grados que esta constitución deja entrever, disimuladamente, al pasar, estuviese relacionado con el Taqui Onqoy. Si las almas de los ancestros estaban condenadas al infierno, y la Iglesia doctrinalmente decía que no había nada que hacer y en la práctica hacía lo imposible por evitar toda forma de incluir los cuerpos vivos en la vida social de los vivos (en términos

¹¹⁷ *Loc. cit.*

¹¹⁸ Eire 1995.

occidentales), entonces lo que pudo haber parecido una buena idea se había vuelto en una muy mala. Tomando la expresión coloquial, les había salido el tiro por la culata. Diciéndolo sin decir, el concilio mandó a los curas que corrigiesen el (supuesto) error y, al mismo tiempo, tomaran un paso importante para restaurar —muy a su pesar— la conexión entre vivos y muertos (vivos). Era una forma práctica de sacar el agua de la pecera, eliminando las condiciones que habían permitido el surgimiento de interpretaciones heréticas como la resurrección de las almas del purgatorio.

La última constitución para «indios» que parece importante mencionar es la 33, que trató de lo que se le debía «enseñar» a una persona indígena que estaba a punto de morir. Aquí estuvo lo más parecido a una sección doctrinal. En caso de muerte inminente, antes de dar la extremaunción, el cura debía intentar que la persona aprendiese lo indispensable para ser bautizada. Esto incluía, entre otras cosas, creer que había un dios, que era trino, creador de la humanidad el cielo y la Tierra y todo lo que el dogma considera, y que premiaba a los buenos en el cielo en tanto que los malos iban al infierno; que Cristo era el hijo de Dios y el redentor y el mediador entre la humanidad y Dios a través de su sufrimiento y muerte; y que, «aunque [la persona en cuestión] estaba muriendo en el cuerpo, sin embargo tenía dentro un alma que no iba a morir e iba a vivir para siempre».¹¹⁹

Esto puede no parecer especial, pero hay un par de detalles que lo hicieron serlo. Por un lado, no hubo mayor detalle sobre Cristo, su muerte y ascensión, y las dos opciones siguieron siendo cielo e infierno. Por otro, el cuerpo «tenía dentro» un alma. La imagen se vuelve relevante al compararla con la forma en que Domingo de Santo Tomás había intentado explicar la misma idea en su «Plática a todos los indios»: «nuestra ánima y espíritu, este hombre nuestro interior (que acá dentro tenemos) nunca muere».¹²⁰ Al igual que el catecismo breve de Matienzo, esta constitución muestra un intento de desmaterialización. Decir que hay «un hombre dentro del cuerpo» puede haber intentado adaptarse de la mejor manera posible a lo que los españoles pensaban que los indios pensaban —un alma

¹¹⁹ Vargas Ugarte 1951, I: 176.

¹²⁰ Santo Tomás 1995: 172.

tan material que era un mini cuerpo—, pero no es difícil imaginar que pudo haber abierto una caja de Pandora. Decir, en cambio, que dentro del cuerpo había un alma, aunque no fuese una expresión hermética, era algo que claramente corría un riesgo menor de ser malinterpretado —y, de hecho, era la expresión común en textos doctrinales españoles de la época, lo cual revela que lo extraordinario había sido la metáfora de Santo Tomás, la cual era ahora necesario eliminar.

El último cambio notorio en las constituciones del Segundo Concilio que considero importante señalar es la desaparición de toda mención a la práctica de enterrar otras personas junto con los principales. Y, a diferencia de otros cambios que fueron característicos solo del Segundo Concilio, la mención de sacrificios humanos o del entierro de otras personas al morir una persona principal (algo que Polo describió extensamente) tampoco estuvo en el Tercer Concilio. Aunque lo he intentado, no he logrado encontrar una explicación satisfactoria, pero lo señalo porque no parece menor en su contexto.

LOS MUERTOS VIVOS ENTRE LOS INCAS

Dentro del conjunto de prácticas y creencias mortuorias que Polo Ondegardo describió, destacan las relacionadas con la élite inca. En este caso, no pondré información que Polo proveyó en la CR en su contexto histórico general —eso será objeto de un estudio aparte—, sino que me centraré en lo que este texto aclaró o agregó a lo que había dicho en sus otros escritos. Esto no solo es relevante para entender las distintas formas en las que Polo le dio forma al material, sino también para hacer un ejercicio que excede este estudio introductorio: analizar las huellas que las observaciones e ideas de Polo dejaron en los textos de otros expertos coloniales en cuestiones indígenas. Sabemos que la influencia de Polo fue colosal. Sus escritos —incluyendo esta CR— pasaron por las manos de José de Acosta y, según Bernabé Cobo, quien los heredó, el Segundo y Tercer Concilio Limense y los extirpadores de idolatrías siguieron los lineamientos de su *Tratado y averiguación*, y lo tomaron como su principal fuente de información (ver cita más arriba). Cobo también señaló que las informaciones de Cristóbal de Molina y el virrey Toledo se alineaban

en lo fundamental con lo que Polo había escrito, lo cual sugiere que sus ideas habían establecido un patrón de carácter público que luego podía ser completado o —igualmente relevante— cuestionado, como en el caso de Blas Valera, pero nunca ignorado. La influencia de Polo, por último, es clara en autores tan dispares como Hernando de Santillán, Antonio de Calancha, Buenaventura de Salinas y Córdova, Martín de Murúa, el Inca Garcilaso de la Vega, Francisco de Ávila, el Anónimo de Yucay, Pablo Joseph de Arriaga, y disposiciones gubernativas del virrey Toledo.¹²¹

Una característica distintiva fundamental de la CR es la cronologización que Polo Ondegardo hizo de las prácticas e ideas mortuorias de los pueblos indígenas. En *Los errores*, Polo había afirmado que «embalsamaban los cuerpos muertos destes Yngas y de las mujeres, de modo que duraban doscientos años y más enteros», pero no había explicado por qué (cap. II). En la CR, Polo describió las mismas prácticas mortuorias incaicas dentro de su análisis de las de los demás grupos indígenas del virreinato, desde el Zenú hasta Chile, y organizó este paneo etnográfico y geográfico como el reporte de una evolución progresiva a través del tiempo, desde lo más simple a lo más complejo, evolución que trazó desde la costa norte hacia la costa central y luego hacia la sierra, y tuvo a los incas como la cima del proceso. El primer estadio evolutivo de este recorrido geográfico-temporal fueron tumbas en las que los cuerpos de una misma descendencia habían sido enterrados unos sobre otros, lo cual indicaba una idea de continuidad y contigüidad, pero impedía el acceso a los mismos. El segundo paso fue la emergencia de tumbas abovedadas, en las cuales el personaje central estaba acompañado por un conjunto de personas (mujeres y criados) que lo iban a servir en la otra vida, tumbas que eran visitadas por los descendientes y en las cuales los muertos vivos recibían comida, bebida y ropas. La tercera y última expresión de este incremento progresivo de la complejidad de prácticas y creencias mortuorias —la momificación de los cuerpos— existió solo entre los incas, y tuvo razones específicas:

¹²¹ En particular, la ordenanza 9 de las «Instrucciones y ordenanzas de los corregidores de naturales», dictadas por Toledo el 30/V/1580 copia literalmente un pasaje de la CR.

Entre estos Ingas y la tierra que conquistaron avn son mayores los daños e ynumerables sacrificios que hazen, especialmente después que se dieron a embalsamar los cuerpos, que para darles fuerza y para que no [se] pudriesen les mataban niños y doncellas muy hordinarios.¹²²

Es decir, el embalsamamiento y los sacrificios estuvieron ligados a la preservación de los cuerpos vivos. Esto habría marcado un cambio de fondo, no de forma. No era ya más el caso de que los que morían iban a servir en la otra vida como lo habían hecho en esta; es que la muerte de niños y doncellas en particular les daba «fuerza» a los cuerpos vivos y ayudaba a su preservación, evitando que se «pudriesen». Estas observaciones desarrollan y explican la distinción que Polo había hecho en *Los errores* entre «conservar» y «sustentar» los cuerpos (cap. II), cuando había afirmado que las comidas, bebidas y ropa los «sustentaban» y los sacrificios los «conservaban». Esta distinción encaja con sus explicaciones de los sacrificios de niñas y niños durante la capacocha, cuyo supuesto fin era asegurar la salud del Inca, como Polo señaló tanto en *Los errores* como en *Las razones*. En conjunto, el denominador común parece haber sido la dación de vida, la cual funcionaba tanto en el caso en que las personas estaban vivas a la usanza occidental como en el caso de los muertos vivos. Es como si lo que el occidente cristiano conceptualiza como la muerte estuviera relacionado con una pérdida progresiva de energía del cuerpo de los vivos, la cual podía ser compensada con la energía de otros seres vivos. Lo cual, en el caso del trueque, Polo lo explicó como un sacrificio para satisfacer a una divinidad superior que, por lo tanto, sería la que podía o no sacar energía.¹²³

Una segunda característica distintiva de la CR es su tratamiento más detallado y orgánico de las prácticas e ideas mortuorias al interior de la élite inca. Si bien Polo habló de los cuerpos embalsamados de soberanos incas, en la CR lo presentó no solo como el punto máximo de un

¹²² F. 255r.

¹²³ «quando están muy enfermos, si son señores de posibilidad, si los sortiligos dicen que ai necesidad de ello, matan vn niño o doncella, y muchas beces hijo propio, para hazer el trueque. Con grandes cerimonias le ofrecen por el enfermo, diziendo que se contente el creador con aquel que matan en lugar del que auía de llebar que está enfermo» (f. 255v).

desarrollo evolutivo general que distinguió a los incas de otros grupos étnicos, sino como algo que también distinguió a *hanan cuzco* de los de *hurin cuzco*. En un denso pasaje, explicó que

este jénero de embalsamar los husamos [sic, por «lo husaron»] dende que enpeçaron a señorear, y solo lo hizieron con los señores de anán cuzco, que fueron los reyes, y con la madre de Guainacapa, que se llamó Mama Ocl[!] o, que es la que yo hallé en la aberiguación, y así me la entregaron con las demás; que los señores de hurín Cuzco estauan metidos en vnas jaulas de baras de cobre, y allí estauan comidos que no tenían más de los huesos, que hera sepultura que también husaban los otros antes que se hiziesen tan señores.¹²⁴

La cita deja ver, en primer lugar, que su opinión de que a medida que el imperio se había ido expandiendo las prácticas mortuorias se habían vuelto más complejas, estaba basada en que los únicos cuerpos embalsamados eran los que, de acuerdo con su estado de conservación, parecían ser los soberanos más recientes. Esto lo dedujo del hecho de que los cuerpos de *hurin cuzco* no estuviesen embalsamados y solo quedasen sus huesos. En particular, es relevante su mención a «jaulas de baras de cobre». Leída literalmente, es como si los cuerpos de los soberanos de *hurin cuzco* hubiesen estado en tal estado de desintegración que sus huesos requiriesen de algún medio físico de contención para que no se esparcieran. Pero esta interpretación no parece tener sentido, ya que los cuerpos incaicos (como los de muchos señores indígenas) estaban siempre envueltos en una numerosa cantidad de capas de ropa. Es por eso que sugiero que lo que Polo describió como «jaulas de baras de cobre» fueron intentos de recomponer y cuidar los muertos vivos.

Me baso en dos elementos para sustentar esta idea. Por un lado, en casos en los que los cuerpos de antepasados perdían su coherencia y cohesión esquelética, sus descendientes conectaban los huesos con ayuda de otros materiales para recomponerlos. Por ejemplo, usando una barra o vara para ensartar las vértebras de la columna, como muestra con gran detalle Bongers.¹²⁵ Por otro lado, al hablar de esto, Cobo (quien tuvo

¹²⁴ F. 255v.

¹²⁵ Bongers 2022. Agradezco a Elizabeth Arkush el haber compartido conmigo esta

todos los materiales de Polo, incluyendo esta CR) dijo que cuando Polo había encontrado los cuerpos de los Incas, los que no estaban en buen estado «fueron hallados metidos en unas barretas de cobre y tejidos por fuera con *cabuya*». ¹²⁶ El que los cuerpos estuviesen envueltos con tejidos confirma que estaban contenidos; y el que los huesos estuviesen «metidos» en barretas de cobre puede ser interpretado como que el fin de las mismas era ligar unos huesos con otros —por ejemplo, enhebrando vértebras o recreando articulaciones—, devolviéndole a los cuerpos vivos su estructura y cohesión.

En segundo lugar, la cita también es reveladora porque dice que los *hanan cuzco* también habían usado esta práctica de las varas de cobre (fuera lo que la misma fuese) «antes que se hiziesen tan señores». Esto parece apoyar la necesidad de cuestionar la lista corta de soberanos incas. Polo no dijo «antes que se hiziesen señores», sino «tan señores». Lo cual parece sugerir que había habido soberanos de *hanan cuzco* antes de la secuencia *hanan-hurin* que la gran mayoría de los cronistas transmiten (Polo incluido), y que en ese momento anterior los cuerpos no eran embalsamados. En otras palabras, Polo parece haber entendido la diferencia en las formas de tratar los cuerpos como la expresión de un cambio progresivo que había afectado a ambas mitades y había empoderado en especial a los *hanan cuzcos*, no como el resultado de que cada mitad tuviese prácticas funerarias distintas.

Estas observaciones sobre los cuidados que recibían los cuerpos que Polo describió pueden ser relevantes en el debate sobre qué eran exactamente los *ayllus* reales. Tanto Zuidema como Rowe consideran que Pachacuti Inca Yupanqui creó el sistema de organización, e implícita o explícitamente desligan el sistema de los cuerpos. Rowe considera que «no importa si la genealogía tradicional sea o no cierta», ¹²⁷ en tanto que Zuidema, al describir el proceso, dice que Pachacuti Inca Yupanqui «desentierra —más bien diría yo que hace de ello otro acto de creación—

fascinante referencia.

¹²⁶ Cobo 1893, IV: 239-240, l. XIV, cap. XIX, *italica* en el original.

¹²⁷ Rowe 1985: 43.

a las momias de siete antepasados y las lleva a la “Casa del Sol”». ¹²⁸ Si por «acto de creación» sugiere que fueron inventadas ciertas «momias», claramente no fue el caso, ni fue la genealogía algo sin correlato en el proceso material humano. Los cuerpos fueron reales, los de soberanos anteriores, y todo parece indicar que reflejaban el paso del tiempo. Además, si se hubiese tratado simplemente de «crear» o inventar un sistema, se vuelve difícil explicar por qué se lo habría hecho a partir de cuerpos rotos, o la devoción que recibían estos cuerpos si no lo hubiesen sido. ¹²⁹

En la misma dirección apuntó el tercer elemento que distingue a la CR de otros escritos de Polo, que es la información que provee sobre dimensión imperial de los cuerpos, no solo su relevancia o función para la élite cuzqueña. En el *Informe* (1561), Polo había mencionado al pasar prácticas mortuorias muy distintas de las incaicas: «en ciertos montes se usaba, yo lo he visto hacer, /f. 7/ tostar el cuerpo del cacique y hacerle polvos y beber cada uno la parte que le cabía, diciendo que siendo su señor no le podían dar mejor sepultura». En la CR, Polo explicó en detalle cuándo y cómo vio esta práctica. Cuando fue corregidor del Cuzco, salieron de la «montaña» (más allá del territorio controlado por los incas) un grupo de indígenas cuyo líder eventualmente murió y su cuerpo fue tostado, molido, y bebido por el resto del grupo. Si bien los detalles del caso son fascinantes, quiero destacar la razón por la cual esos indígenas de tierra tan lejana habían ido al Cuzco español:

[cuando se descubrieron los cuerpos de los Incas], como se hahorcaron tantos biejos y vbo tantos llantos, hizo mucho ruido en toda la tierra adentro... donde se mobieron a salir más de quatrocientos indios al Cuzco, jente bien adereçada y lucida... y la demanda hera que benían a sauer qué auía sido aquello ¹³⁰

El descubrimiento y la desacralización de los cuerpos había tenido como resultado que se ahorcasen muchos «viejos» y que hubiese tanto

¹²⁸ Zuidema 2015: 11.

¹²⁹ Estas observaciones también cuestionan la tesis de la existencia de una diarquía incaica y, por tanto, de reyes simultáneos pertenecientes a ambas mitades (por ejemplo, Duviols 1979).

¹³⁰ F. 254v.

llanto y tanta conmoción que la noticia había llegado a zonas no conquistadas por los incas. Esto sugiere que la influencia y reputación del imperio iba más allá de las zonas bajo control territorial efectivo y, en particular, que este alcance estaba sostenido por el valor que tenían los muertos vivos.

El cuarto elemento distintivo de la CR relacionado con las prácticas y creencias mortuorias incaicas surge del énfasis que Polo puso en la herencia partida y la forma en la que la explicó. En todo intento de describir el funcionamiento de la élite inca, uno encuentra la referencia al hecho de que cada Inca era enterrado con todos los bienes que había adquirido durante su reinado, los cuales quedaban al cuidado y para el beneficio de su *ayllu* real, del cual era excluido el hijo que lo sucedía — información que es tomada de Cobo, quien usó materiales de Polo que no han sido encontrados aún—. En la CR, encontramos el original de esa información, insertada en un marco más amplio, y con más detalles. Su descripción de los enterramientos a medida que fue moviéndose por la geografía de los Andes permite entender que, para él, la práctica de que el cuerpo fuese enterrado con sus posesiones era común a todas las «personas principales», sin importar el grupo étnico y la ubicación, y era observada sin excepción.¹³¹ En este caso, Polo no presentó una hipótesis evolucionaria ni dijo que los Incas hubieran sido un caso aparte. Lo cual permite saber que, para él, la práctica no tenía una relación específica con la estructura de la élite inca; la herencia partida era previa y común, no una característica distintiva de la misma.

El quinto y último punto de la CR que es útil destacar sobre las ideas y prácticas mortuorias incaicas hace a la organización de Vilcabamba, algo de lo cual Polo habló solo en este texto. Él hiló su descripción de cómo los cuerpos de los Incas eran usados por los líderes de los *ayllus* reales en fiestas públicas en la plaza de Cuzco con unas líneas breves pero iluminadoras sobre Vilcabamba bajo Tito Cusi:

¹³¹ «En lo qual se tenía en tanta relijión que /256v/ no se saue entre ellos... que alguno tomase la hazienda del otro después de enterrado, ni se dejase de tener esta costumbre, ni creyese alguno poderse salir de ella en alguna manera» (ff. 256r-256v).

Y así con estos embustes conserban por su ynterés las memorias, en tanto grado quel Inga que está en los andes tiene estatua y cassa de todos los Ingas y su jente con cada uno, y así [cuando] haze algún salto les da su parte, como se hazía en el Cuzco. Y así por aillos están repartidos por los mismos Ingas y guardan su husso antiguo como antes al propio, como quando tenían consigo los cuerpos¹³²

En otras palabras, Tito Cusi —o tal vez Manco Inca— había reproducido en Vilcabamba el sistema de parcialidades que había existido en el imperio, creando un doble del Cuzco. Por lo tanto, este sistema fue consustancial a la existencia de la élite inca, aun sin los cuerpos y sin relación con el sistema de *huacas* de la ciudad. Por eso, en Vilcabamba había «estatua y casa de todos los Ingas y su jente con cada uno», creando, para tomar la expresión de Zuidema, las momias. Y de la misma manera que los *ayllus* reales recibían parte del tributo del imperio, las «casas» de Vilcabamba recibían parte de lo que el Estado producía, incluso como resultado de los saqueos en zonas que estaban fuera de su control directo. Si la herencia partida sugiere que la reorganización del Cuzco hecha por Pachacuti Inca Yupanqui fue, en su origen, una forma particular de articular linaje e imperio, su reproducción en Vilcabamba implica que debió haber habido más que eso, ya que allí no había ni herencia material sustancial que administrar ni un sistema de *huacas* del cual cuidar.

COMENTARIOS FINALES

Este estudio introductorio ha seguido uno de los hilos conductores principales de la CR: la materialidad de los cuerpos vivos. Los problemas que estos creaban para el proyecto evangelizador estuvieron detrás tanto de los detallados ejemplos que Polo Ondegardo fue dando a lo largo de la CR como de los textos de la primera evangelización producidos por su interlocutor, el arzobispo Jerónimo de Loaysa, y otras figuras clave del momento. Desde el principio, los entierros andinos fueron objeto de extrañamiento y fascinación; y más adelante, de destrucción para los españoles. Por las fechas en las que el licenciado y el arzobispo

¹³² F. 258r.

intercambiaron cartas, los cuerpos vivos tuvieron una visibilidad excepcional por dos razones coyunturales muy distintas: el debate en torno a la explotación de las riquezas en huacas y enterramientos, y el desafío singular del Taqui Onqoy. Ante la inminente convocatoria al Segundo Concilio eclesiástico limense, durante el cual la Iglesia iba a tener que responder de un modo u otro a esta coyuntura, es razonable suponer que Loaysa considerase necesario contar con la información más reciente sobre «muertos y sepulturas» indígenas, y para eso le pidiese ayuda a un experto en quien había confiado pocos años antes. La respuesta del prelado, que se hace evidente al comparar textos doctrinales y pastorales anteriores a la CR con las resoluciones del Segundo Concilio y textos coetáneos como el *Gobierno del Perú*, incluyó cambios significativos como la progresiva desmaterialización de ideas centrales relacionadas con los muertos vivos (por ejemplo, cielo, infierno, alma), la desaparición de equivalencias terminológicas problemáticas, la controlada apertura del purgatorio, la condena del huaqueo y el simultáneo énfasis en el cuidado de los cuerpos enterrados, la desaparición del descenso y ascensión de Cristo, y unas resoluciones sinodales disponibles solo en latín.

Si para llegar a sus hipótesis este estudio introductorio siguió un hilo interpretativo en particular de los varios existentes en la CR, también tomó una metodología en particular de las muchas posibles. La decisión fue proceder cronológicamente de atrás hacia adelante sin excepción, tanto en cuanto hace al proceso histórico como a las fuentes examinadas y a las ideas de los estudios especializados. Esto por la sencilla razón de que durante este período temprano no hay otras fuentes a las que recurrir sin caer en inconsistencias metodológicas. Para poner la CR en su contexto, el análisis se atuvo a lo que los españoles decían saber sobre los cuerpos vivos y lo que creían que los «indios» creían al respecto, deduciendo de ello lo que no sabían o que no podían pensar que fuese pensado. La misma razón explica que las trazas de agencia y pensamiento indígena sobre todo esto provengan de textos españoles. Lo mismo vale para los estudios especializados sobre prácticas y creencias indígenas relacionadas con la vida y la muerte, ya que estos tienden a utilizar ideas desarrolladas a partir de documentos más tardíos. Esta decisión metodológica no

intenta, en caso alguno, sugerir que esas ideas sean erróneas; simplemente intenta evitar el riesgo de circularidad que acarrea proyectar al pasado lo que se llega a pensar a partir de una reflexión sobre su futuro; esto puede volverse un problema serio si el objetivo es entender la complejidad de un proceso de cambio con tantas idas y vueltas como pliegos hay en un fuelle y cuyo camino zigzagueante estuvo construido a través de instancias repetidas de mimesis y alteridad.

Para concluir, resalto que el hilo conductor seguido y la decisión metodológica tomada en este estudio introductorio no son sino una de las muchas formas posibles de acercarse a la CR y los problemas que la misma permite explorar; otros estudiosos la mirarán con otros ojos, tomarán otros caminos, y llegarán a otras conclusiones. Y eso es bueno. En mi opinión, en el trabajo académico se trata de abrir puertas, no de cerrarlas. Además, incluso tomando por buenas las reglas de juego adoptadas en este estudio el resultado es necesariamente tentativo porque es el fruto de sólo tres meses de trabajo, por lo que carece del beneficio del periodo de maceración luego del cual algunas hipótesis de interpretación siempre se revelan insuficientes y nuevos elementos y capas de complejidad siempre se vuelven evidentes. Dicho de otra manera, la intención de este estudio introductorio es contribuir a pensar un texto extraordinario que me hizo dormir malamente más de una noche, despertándome con la cabeza llena de imágenes que provenían de la avalancha de información que contiene, con la esperanza de que tenga el mismo efecto en sus lectores y los lleve a producir otras reflexiones al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Bartolomé. 1998. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, ed. de Fermín del Pino Díaz, Juan José R. Villarías Robles y María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Angulo, Domingo. 1920. «Instrucciones de los padres dominicos para confesar conquistadores y encomenderos». *Revista del Archivo Nacional del Perú* 1: 85-105.
- Assadourian, Carlos S. 1994. *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima y Ciudad de México: Instituto de Estudios Peruanos y El Colegio de México.
- Bongers, Jacob L. 2022. «Assembling the dead: Human vertebrae-on-posts in the Chíncha Valley, Peru». *Antiquity* 96 (386): 387-405.

- Castro-Klarén Sara. 1990. «Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a “Rasu Ñiti”». En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 407-423.
- Cavero, Juan Arnulfo. 2001. *Los dioses vencidos*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2019. «La tesis del quechuiso primitivo y su efecto distorsionador en la interpretación del pasado prehispánico». En Marco Curatola Petrocchi (ed.), *El estudio del mundo andino*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 177-186.
- Cieza de León, Pedro. 1984. *La crónica del Perú*, ed. de Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.
- Cieza de León, Pedro. 1985. *El señorío de los incas*, ed. de Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.
- Cobo, Bernabé. 1853. *Historia del nuevo mundo*, ed. de Marcos Jiménez de la Espada. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces, 4 volúmenes.
- Curatola, Marco. 1977. «Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí». *Allpanchis* 10: 65-92.
- Curatola, Marco. 1987. «Discurso abierto sobre los cultos de crisis». *Anthropológica* 5: 73-117.
- Curatola, Marco. 1989. «Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (siglos XVI-XVII)». *Anthropológica* 7: 233-262.
- Delibes Mateos, Rocío. 2012. *Desenterrando tesoros en el siglo XVI*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla y Diputación de Sevilla.
- Del Pino Díaz, Fermín. 1995. «Los caníbales chiriguano, un reto etnográfico para dos mentes europeas: Acosta y Polo». En Fermín del Pino Díaz y Carlos Lázaro (eds.), *Visión de los otros y visión de sí mismos: ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 57-88.
- Del Pino Díaz, Fermín. 2006. «Polo de Ondegardo y la cultura islámica. O los orígenes andaluces de la tolerancia jurídico-política en los Andes». *Patío de Letras* 3 (1): 103-116.
- Duviols, Pierre. 1979. «La dinastía de los Incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista». *Journal de la Société des Américanistes* 66: 67-83.
- Duviols, Pierre. 1984. «Albornoz y el espacio andino prehispánico». *Revista Andina* 3: 169-222.
- Duviols, Pierre. 2021. *Escritos de historia andina. Tomo III: La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú colonial*. «La extirpación de la idolatría» entre

- 1532 y 1660, ed. de César Itier. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Biblioteca Nacional del Perú.
- Eire, Calos M. N. 1995. *From Madrid to Purgatory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Estenssoro Fuchs, Juan C. 2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Gose, Peter. 2008. *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.
- Guibovich, Pedro. 1990. «Nota preliminar al personaje histórico y los documentos». En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 23-40.
- Hampe Martínez, Teodoro. 1982. «Las momias de los incas en Lima». *Revista del Museo Nacional* 46: 405-418.
- Hampe Martínez, Teodoro. 2012. «El licenciado Polo Ondegardo». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Lima y Cuzco: Instituto de Estudios Peruanos y Centro Bartolomé de Las Casas, 89-128.
- Hemming, John. 1982. *La conquista de los incas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lamana, Gonzalo. 2012. «Pensamiento colonial crítico. Polo de Ondegardo, los Andes y los estudios andinos». En Gonzalo Lamana (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos, 47-87.
- Lamana, Gonzalo. 2022. *Cómo piensan los «indios». Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas y Fondo Editorial PUCP.
- Landa, Ladislao. 2018. *Mesianismo y utopía en América*. Lima: Createspace.
- Las Casas, Bartolomé de. 1992a. *Apologética historia sumaria*, ed. de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels. En Paulino Castañeda Delgado (ed.), *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, volúmenes 6-8.
- Las Casas, Bartolomé de. 1992b. *De Thesauris*, ed. de Ángel Losada. En Paulino Castañeda Delgado (ed.), *Obras completas. Volumen 11.1*. Madrid: Alianza Editorial.
- Las Casas, Bartolomé de. 1992c. *Las doce dudas*, ed. de J.B. Laguesse. En Paulino Castañeda Delgado (ed.), *Obras completas. Volumen 11.2*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lemlij, Moisés Luis Millones, Alberto Péndola, María Rostworowski y Max Hernández. 1990. «El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas». En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 425-433.

- Levillier, Roberto. 1918. *La audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores. Tomo I, 1561-1579*. Madrid: Impr. de J. Pueyo.
- Loaysa, Jerónimo de. 1943. «Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo de Los Reyes D. F. Jerónimo de Loaiza. Instrucción de la horden que se a de tener en la doctrina de los naturales». En Emilio Lissón Chaues (ed.), *La Iglesia de España en el Perú*. 1(4): 135-145.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1941. «El inca Titu Cussi Yupangui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)». *Mercurio Pervano* 16 (23): 2-18.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1957. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1966. «La restitución por los conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú». *Anuario de Estudios Americanos* 23: 21-89.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1967. *Juan de Matienzo, autor del «Gobierno del Perú»*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Martínez, Cecilia G. 2014. «Una semblanza del conquistador del oriente boliviano: el itinerario político de Ñuflo de Chaves (1540-1568)». *Folia Histórica del Nordeste* 22: 15-42.
- Mateos, Francisco de. 1947. «Los dos concilios limenses de Jerónimo de Loaysa». *Misionalia Hispánica* 4: 479-524.
- Matienzo, Juan de. 1967 [1567]. *Gobierno del Perú*, ed. de Guillermo Lohmann Villena. París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MacCormack, Sabine. 1985. «“The heart has its reasons”: Predicaments of missionary christianity in early colonial Peru». *The Hispanic American Historical Review* 65 (3): 443-466.
- Millones, Luis (ed.). 1990. *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Monasterios, Elizabeth. 2019. «Los chullpares de Kutimpu y Sillustani en la escritura de Gamaliel Churata: poética y política del paisaje espectral». En Ximena Briceño y Jorge Coronado (eds.), *Visiones de los Andes*. La Paz: Plural Editores, 133-159.
- Pizarro, Pedro. 1978. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, ed. de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Polo Ondegardo. 2012a. «Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Brivesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos, 139-204.
- Polo Ondegardo. 2012b. «Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*.

- Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos, 217-330.
- Polo Ondegardo. 2012c. «Los errores y supersticiones de los indios sacados del Tratado y Averigación que hizo el licenciado Polo». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos, 343-363.
- Presta, Ana María y Catherine Julien. 2016. «Polo Ondegardo (ca. 1520-1575)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900. Volumen 3*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1635-1646.
- Ramírez, Susan E. 2002. *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ramos, Gabriela. 1993. «Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy». En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVII*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 137-168.
- Ramos, Gabriela. 2010. *Death and Conversion in the Andes*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Roy, Hélène. 2010. «En torno al Taqui Oncoy: texto y contexto». *Revista Andina* 50: 9-39.
- Rowe, John H. 1985. «La constitución inca del Cuzco». *Histórica* 9 (1): 35-73.
- Santo Tomás, Domingo de. 2013. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, ed. de Julio C. Pérez y Henrique Urbano. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- Santo Tomás, Domingo de. 1995. *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*, ed. de Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Segovia, Bartolomé de. 2019. *La relación Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos, de Bartolomé de Segovia*, ed. de Pilar Rosselló F. de Moya. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Solórzano Pereyra, Juan de. 1996. *Política indiana*, ed. de Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero. Madrid: Biblioteca Castro, 3 volúmenes.
- Sosa Miatello, Sara. 2000. «No innovar el orden andino según el licenciado Polo». *Histórica* 24 (1): 121-163.
- Surrallés, Alexandre. 2008. «Intériorité, cœur, et âme en Amérique indienne». En Gwenaëlle Aubry y Frédérique Ildéfonse (eds.), *Le moi et l'intériorité*. París: Librairies Philosophique J. Vrin, 295-312.
- Stern, Steve. 1986. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Spalding, Karen. 1984. *Huarochirí*. Stanford: Stanford University Press.

- Taylor, Gerald. 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Valenzuela Márquez, Jaime. 2006. «...Que las Ymagenes Son los Ydolos de los Christianos». *Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)*. *Jahrbuch Fur Geschichte Lateinamerikas* 43: 41-65.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1951. *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima: Talleres de Artes Gráficas «Tipografía Peruana», 3 volúmenes.
- Varón Gabai, Rafael. 1990 «El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial». En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 331-405.
- Wachtel, Nathan. 1976. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zárate, Agustín de. 1995. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, ed. de Franklin Pease G.Y. y Teodoro Hampe Martínez. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Zuidema, Tom R. 2015. «La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco inca». En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 10-24.

Fecha de recepción: 20/03/2023

Fecha de aprobación: 10/05/2023