ULTRATUMBA ENTRE LOS ANTIGUOS PERUANOS

Dr. Federico Kauffmann Doig

Instituto de Arqueología Amazónica, Perú

La muerte en el antiguo Perú conforma una temática de amplio espectro, que incluye procedimientos relativos a formas de sepulturas y a ceremonias y ritos funerarios, como también a técnicas tocantes a la preservación del cadáver más otros diversos tópicos. De toda esta gama de asuntos concernientes al mundo relacionado con lo funerario, el autor selecciona uno como objetivo principal de la presente exposición: el relacionado a las creencias sobre la existencia del individuo en ultratumba.

1. LAS FUENTES DE CONOCIMIENTO

El culto tributado a los difuntos es una práctica universal, que hunde sus raíces en las brumas de la prehistoria de la humanidad. En el Perú antiguo éste alcanzó visos de especial relevancia como lo ponen en evidencia los testimonios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos.

Las fuentes arqueológicas dan cuenta de la costumbre universal en los Andes de sepultar al difunto acudiendo a patrones funerarios altamente complejos. Los mismos incluían tareas como son la excavación de hoyos, el acondicionamiento de tumbas, la construc-ción de mausoleos o *pucullo*(s), el empleo de procesos de momificación, el empaquetar el cadáver con telas, el acompañar al difunto con potajes y bebidas servidas en platos y cántaros elaborados con esmero, etc. Las fuentes arqueológicas incluyen también pinturas y representaciones escultóricas en cerámica en las que se aprecian es-cenas que se suponía tenían lugar en ultratumba.

Las fuentes etnohistóricas, conformadas por documentos escritos en los siglos XVI y XVII y cuyos autores fueron españoles como Cieza, mestizos como Garcilaso y nativos como Guaman Poma, per-miten completar el cuadro de la vida en el más allá ofrecido por los testimonios arqueológicos. Pero más que sobre la existencia después de la muerte, nos informan de aspectos como el *paca-ricuy* (velatorio) y el ampuloso ritual al que se le asociaba; de las normas observadas durante los funerales; del *puruc-aya* o ceremonia anual realizada en memoria a los ancestros fallecidos; y de varias otras prácticas tocante a la estructura funeraria andina.

La tercera fuente de conocimientos sobre la temática que nos ocupa, es la etnográfica. Ésta se refiere a la información proporcionada por las costumbres ancestrales, todavía en uso, relativas al mundo de lo funerario. Este importante caudal de testimonios se suma y conjuga también, con las fuente de información citadas ante-riormente. Gracias a los datos

etnográficos el estudioso tiene la posibilidad de presenciar, en la actualidad, aspectos varios concernientes a cómo era practicado el ceremonial funerario en uso hace más de 500 años. Sobreviven, por ejemplo, las creencias y costumbres sobre la *piccha* o permanencia física del espíritu del difunto durante cinco (*pichca*) días; sobre el portar los deudos alimentos al panteón en la fecha de recordación de los finados, a fin de compartir con ellos los alimentos que en vida habían sido de su preferencia; sobre el colocar encima de la mesa del hogar potajes en honor del pariente difunto; sobre el rito del lavado de la ropa del muerto; más otras diversas tradiciones que continúan latiendo en el marco de lo que calificamos de "arqueología viviente". Sin embargo, esta fuente no agrega nada a la comprensión de la idea que se tenía en el antiguo Perú sobre la existencia en ultratumba; concepción ésta que ha quedado relegada al olvido de la memoria colectiva.

2. LA VIDA EN ULTRATUMBA A TRAVÉS DE IMÁGENES

Los testimonios procedentes de las distintas fuentes de estudio acabadas de enumerar constituyen pruebas irrefutables de la presencia, entre los antiguos peruanos, de una firme convicción acerca que después de expirar el individuo le esperaba una nueva etapa de existencia. En su esencia, esta creencia es común a la humanidad y debió ser heredada de edades paleolíticas. En América fue introducida con las sucesivas oleadas de inmigrantes que cruzaban el Estrecho de Bering hace más de diez mil años.

El conocimiento que tenemos acerca de cómo era imaginada aquella segunda vida, en ultratumba, es sin embargo en extremo limitado. Algunos atisbos los proporciona la cerámica Mochica o Moche, a través de imágenes retratadas hace unos 1,500 años. También Guaman Poma (c. 1,600) aporta material iconográfico sobre el tema de la muerte, si bien es cierto que sus dibujos se limitan casi por entero a figurar aspectos del ritual funerario y a señalar los tipos de tumbas que se estilaban construir en los cuatro *suyo*(s) o regiones que conformaban el Incario. Es de advertir que los gráficos de Guaman Poma, si bien son estereotipados no por eso deben considerarse como meros productos de la imaginación de su autor.

La abundante iconografía Moche, pinta como que también plasma escultóricamente, en cerámica, cuadros de ultratumba. En estas representaciones los difuntos no obstante su apariencia esquelética aparecen danzando animadamente, asidos de la mano y soplando flautas y tocando otros instrumentos musicales. En algunos casos estos "muertos-vivos" expresan, en sus rostros, los gestos típicos de personas embriagadas o en trance. La iconografía mochica representa asimismo, escenas amorosas que tienen lugar en contextos macabros (Benson 1975; Donnan 1976; Hocquenghem 1987; Kauffmann Doig 1966, 1979b; Kutscher 1954; Larco 1965).

Algunas de las escenas amorosas que tienen lugar en ultratumba, revelan estar inmersas en ceremonias propiciatorias de la fertilidad. Tal el caso de la representación escultórica de un varón, de rostro cadavérico, que se masturba mientras mujeres con las cabezas trocadas por calaveras, extienden sus manos para recibir el semen que el personaje desparrama al eyacular (Benson 1975, p. 118; Kauffmann Doig 1966, p. 31).

Debe subrayarse que, ni la abundancia ni las variaciones presentes en las escenas de ultratumba plasmadas en la cerámica Moche, se exteriorizan en las restantes expresiones de la iconografía arqueológica peruana; salvo, aunque en menor escala, en la

de Vicús. En cuanto a las representaciones de Sechín, se trata simplemente de cadáveres y de restos anatómicos de descuartizados y de decapitados que consideramos no

constituyen otra cosa que productos de sacrificios humanos (Kauffmann Doig 1979a). Las torres funerarias de Sillustani sugieren, por su parte, ser formas de representar falos, en los que los difuntos eran prácticamente enclaustrados; de tal manera que si bien deben reproducir ideas metafísicas sobre la vida y la muerte, no constituyen fuentes que permitan realizar inferencias sobre la vida en las moradas de ultratumba (Kauffmann Doig 1976, pp. 279-272). Lo mismo cabe decir de los sarcófagos en forma de estatuas, de la cultura Chachapoyas, que también parecen evocar falos con apariencia de persona y en los que las mandíbulas remarcan el glande.

3. LA FUENTE ETNOHISTÓRICA Y SUS DISTORSIONES

Mientras que la fuente arqueológica es parca y las escenas representadas son difíciles de interpretar, los escritos de los siglos XVI y XVII concitan, en algunos casos, dudas acerca de la autenticidad de la información que consignan.

Por lo mismo es preciso apreciar estos relatos etnohistóricos con cautela. Y es que estos testimonios, escritos con posterioridad a la presencia española, están influenciados por ideas judeo-cristianas. Desde los primeros pasos de la invasión europea, éstas alteraron conceptos legítimos de la religión incaica en general. Las interpolaciones y distorsiones a que de este modo estuvieron expuestas las creencias andinas fueron promovidas tanto por evangelizadores como por los propios mestizos e indios cristianizados, que consideraban que esta tragedia tramposa, aunque bien intencionada, era una manera correcta de acelerar el proceso de catequización.

Tal el caso señalado por Pierre Duviols (1977) y por Henrique-Osvaldo Urbano (1981) en relación a *Viracocha*, ser sobrenatural andino que fue colmado de atributos bíblicos para asemejarlo a Jehová; enagenándosele de esta manera su carácter primigenio de Dios del Agua como parece indicarlo hasta su nombre (*Vira* = grasa y por extensión espuma que se forma en las orillas del mar y los lagos; y *cocha* = concentración de agua: mar, lagos y lagunas) (Kauffmann Doig 1987, 1988). Lo mismo sucede con la falsificación de los *himnos* escritos en quechua y dedicados a *Viracocha* (Molina c. 1572), que afloran para respaldar las acciones evangelizadoras (Kauffmann Doig 1993, p. 20).

Un caso elocuente de distorsión del pensamiento religioso andino con fines catequistas, es el que registra Gárcilaso (1609, Lib. II, cap. XXVII), aun cuando sin que lo advirtiera. En efecto, al transcribir un verso que extrajo de los escritos del padre Blas Valera y según el cual quedaría demostrada las virtudes poéticas de los incas, se desprende que de las diecinueve líneas de las que se compone, las primeras trece son genuinas y se refieren al Dios del Agua Andino mientras que las últimas seis son totalmente apócrifas, al haber sido destinadas a poner al Dios del Agua en una jerarquía inferior a la del Padre Eterno bíblico e inclusive intentar identificar a Jehová con *Viracocha*. De esta manera *Illapa*, la divinidad masculina reguladora del agua, luego que en el verso referido le era atribuida el control sobre las lluvias, figura minimizada cual ente secundario que obedece órdenes:

El Hazedor del mundo, El Dios que le anima, El gran Viracocha, Para aqueste oficio Ya te colocaron Y te dieron alma

A pesar de llegarnos la información etnohistórica presente en las crónicas manipulada, como lo comprueban los casos expuestos, y aún considerando la escasez de datos sobre la vida en ultratumba que ésta registra, débese afirmar que gracias precisamente a estas fuentes es que podemos conocer a grandes rasgos algunos aspectos tocantes a la concepción que tenían los antiguos peruanos de la existencia en el más allá.

4. LO QUE INFORMA LA FUENTE ETNOHISTÓRICA

De acuerdo a lo que informa la fuente etnohistórica cabe destacar, en primer lugar, que la visión andina de ultratumba era distinta a la concepción que sobre el particular presenta la Biblia tanto como los escritos en lo general acerca de las antiguas religiones del Viejo Mundo. En efecto, no obstante que la creencia en la existencia después de la muerte se repetía en el Perú antiguo, a los difuntos no les esperaba ni cielos ni infiernos. "No distinguen que allá ha de haber ni penas para los malos ni glorias para los buenos", exclama al respecto Pablo Ioseph de Arriaga (1621).

La referida ausencia de premiación o de condena, en ultratumba, se explica por cuanto la estructura mágico-religiosa constituía algo que era aparte de la moral. Se centraba más bien en actos de adoración y ofrendas, destinadas a congraciarse con las divinidades, que decidían si castigaban o no a los hombres, desatando catástrofes como sequías, lluvias torrenciales o heladas, fenómenos que por igual provocaban crisis de alimentos (Kauffmann Doig 1987, 1988, 1993a, 1993b). Castigos como éstos sólo se producían por haber mostrado la gente descuido en las reverencias que permanentemente debían rendir a las divinidades que encarnaban los poderes sobrenaturales. Los asuntos que competían a los preceptos morales como el adulterio o el ocio, eran de incumbencia del Estado. Era éste el que fijaba las normas e impartía a los infractores severos castigos.

Algunas fuentes etnohistóricas señalan que los muertos tenían sus moradas en el *upa-marca*, que se traduce por tierra del silencio. A este lugar acudían los difuntos luego de permanecer por espacio de cinco días allí donde habían habitado, algo así como fantasmas (Calancha 1638). Por su parte Pablo Ioseph de Arriaga (1621) indica que la morada de ultratumba era el *samay-huasi*, que traduce como "casa del descanso".

Estas versiones, que coinciden en términos generales, son al parecer apócrifas por cuanto están en contradicción con las imágenes representadas en la iconografía Moche, que retratan a los cadáveres en actividad, ocupados en danzas rituales que al parecer tenían lugar por la noche puesto que las escenas transcurren en medio de un cielo salpicado de estrellas.

También de acuerdo a otras fuentes etnohistóricas se colige que el más allá no era, de manera alguna, una morada de reposo. Así en los *Sermones* de Francisco de Avila se señala que era creencia que los difuntos iban "a tal quebrada, o valle, y que allí viven, obran, beben y comen, y que las mujeres muelen en los batanes" (Avila 1648). Por el conocimiento profundo de las creencias nativas y por el hecho que batanes aparecen frecuentemente asociados a tumbas, el relato de Ávila merece especial reconocimiento. En todo caso, está despojado de blondas de fábula.

En relación a lo expuesto acerca de que los muertos proseguían sustentándose en el más allá, debemos subrayar que precisamente el principal utensilio usado en la preparación de los alimentos, el batán, constituye un objeto de ofrenda a los muertos; por lo que se le encuentra con frecuencia asociado a sepulturas.

Por lo expuesto, la existencia en ultratumba era imaginada como una continuación de la forma de vida que el individuo había experimentado en el mundo terrenal. De este modo los campesinos proseguían labrando sus tierras, como los jerarcas ordenando a sus súbditos y reteniendo sus privilegios.

Arriaga (1621) es enfático al respecto: "no conocen en esta vida ni en la otra más bienaventuranzas que tener buena chácara (sementera), de que puedan beber y comer y así dicen que (los difuntos) van a hacer chácaras y sementeras...". Y en cuanto a prerrogativas disfrutadas en vida, agrega que "cuando morían los incas, para haberlos de enterrar (sepultarlos)... mataban para poner con ellos mujeres, para que en la otra vida les hicieran *chicha*, y *cumbi-camoyocs*, y componedores de ojotas, y otros oficiales para que allá les sirviesen". El sacrificarse la mujeres de los personaje fallecidos en aras de seguir acompañándolos en ultratumba, ha sido caracteri-zado por Carlos Araníbar (1970) como un tipo especial de inmolación que califica con el término de *necropompa*.

Atendiendo a las referencias etnohistóricas citadas puede conjeturarse que el concepto de alma, en el sentido bíblico, no tuvo vigencia en los Andes. Y de estar en lo cierto, el vocablo *camaquen* podría no haber sido otra cosa que el resultado de un intento catequista de acuñar un término equivalente a ánima. La iconografía misma parece poner en evidencia esta conclusión, ya que a los muertos se les imaginaba cual si fueran cadáveres animados: a manera de seres vivientes dotados, únicamente, de ciertos rasgos esqueléticos que permitiesen identificarlos como difuntos. La palabra *carcancha*, hasta la actualidad en uso en la región de Lambayeque, califica elocuentemente la noción del cadáver animado presente en la iconografía (Kauffmann Doig 1979b).

En cuanto se refiere al recorrido que debía cubrir el difunto para alcanzar las morada de ultratumba, este acontecimiento es mencionado por algunos cronistas aunque de modo extremadamente lacónico. Entre la gente de la sierra, después de haber expirado el período de cinco días de la pichca, los difuntos cruzaban un río por un puente muy estrecho hecho de cabellos, contando para ello con la ayuda de unos perros negros; habría sin embargo, que indagar si este relato está o no libre de influencias llegadas de Europa. En cuanto a los costeños, éstos tenían por creencia que los muertos se dirigían a islas guaneras conducidos por tumi(es) o lobos marinos (Calancha 1638). Por su parte, en áreas cordilleranas sureñas, se suponía que los finados terminaban dirigiéndose al Coropuna, una alta montaña situada en Condesuyos, Arequipa, que se eleva hasta alcanzar los 6,425 m. de altitud. Otros trozos míticos transmitidos por Pedro Cieza de León (1553, cap. XCVII), relatan que la gente que moraba cerca del antiguo santuario de Ausangate, en el Cusco, tenía por cierto que "las ánimas que salían de los cuerpos yvan a un gran lago: donde su vana creencia les hazía entender auer sido su principio: y que de allí entrauan en los cuerpos de los que nascian". Con todo, la alusión acerca de la presencia en el antiguo Perú del concepto alma o ánima en su connotación bíblica, es asunto discutible.

En efecto, la tradición paleo-neolítica heredada por los antiguos americanos y referida al empeño puesto en la preservación del cuerpo del difunto parece respaldar el planteamiento al que ya nos hemos referido, acerca de una aparente ausencia de la noción de alma. Una aproximación más detenida a la información etnohistórica permite concluir que, asimismo, el concepto de resurrección debió estar ausente por más que algunos autores, como Garcilaso (1609, Lib. II, cap. VII), influenciados por el cristianismo, se empeñen en insistir en lo contrario.

El cuidado extremo que ponían los antiguos peruanos en cuanto se refiere a la

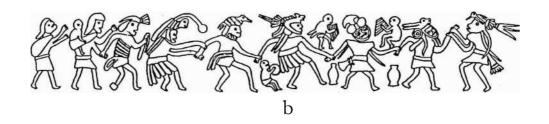
preservación del cadáver, permite conjeturar que la existencia de las *carcancha*(s) proseguía *ad eternum*. Pero esto siempre y cuando no se produjera la extinción del cadáver por putrefacción, fuego u otros agentes. De acontecer una calamidad como la citada y desaparecer así el cuerpo del difunto la "vida" en las moradas de ultratumba cesaba por siempre, sobreviniendo de este modo lo que podría calificarse de "muerte definitiva".

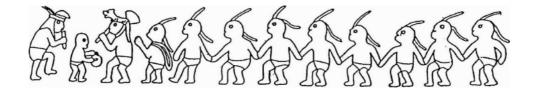


Ave humanizada que ampara a seres en estado agónico, sosteniéndolos de la mano o dándoles de beber (Dib. en G. Kutscher 1983, fig. 123).

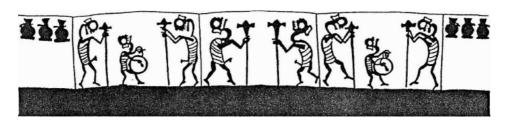


a



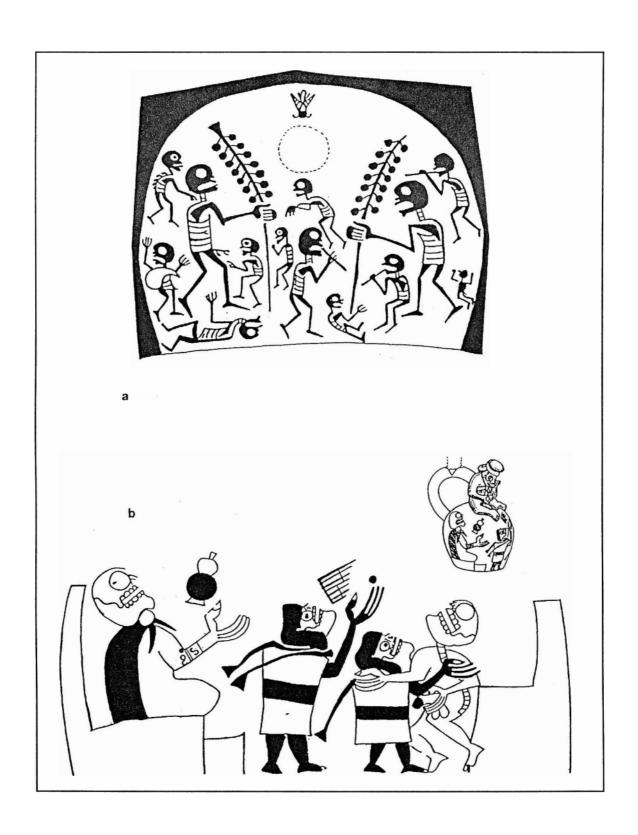


C

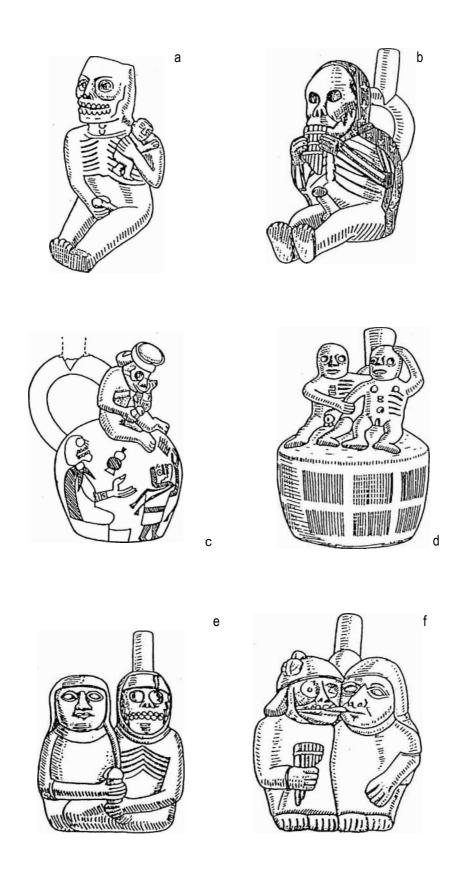


d

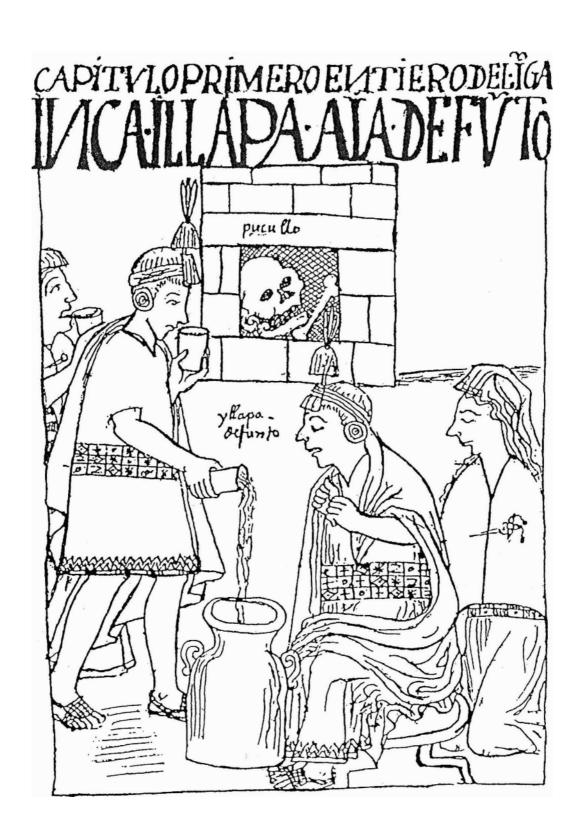
Danzas macabras: a) Como se desprende de las estrellas, se trata de una danza ritual que tiene lugar por la noche. Las "carcanchas" o muertos animados danzan al son de antaras y flautas. Los cántaros aluden a la bebida que se consume. G. Kutscher proponía que eran ciegos los músicos representados (Dib. G. Kutscher 1950, fig. 33); b) El personaje central tiene las características de *Ai apaec*, la divinidad mochica más encumbrada (Dib. Ch. Mead 1924); c) Danzarines asidos de la mano al son de flautas y de la "tinya" o tambor pequeño (Dib. Ch. Mead 1924); d) Los seres esqueléticos sostienen una porra alargada a manera de bastón de ritmo y en su mayoría exhiben pene erecto (Dib. G. Kutscher 1993, fig. 162).



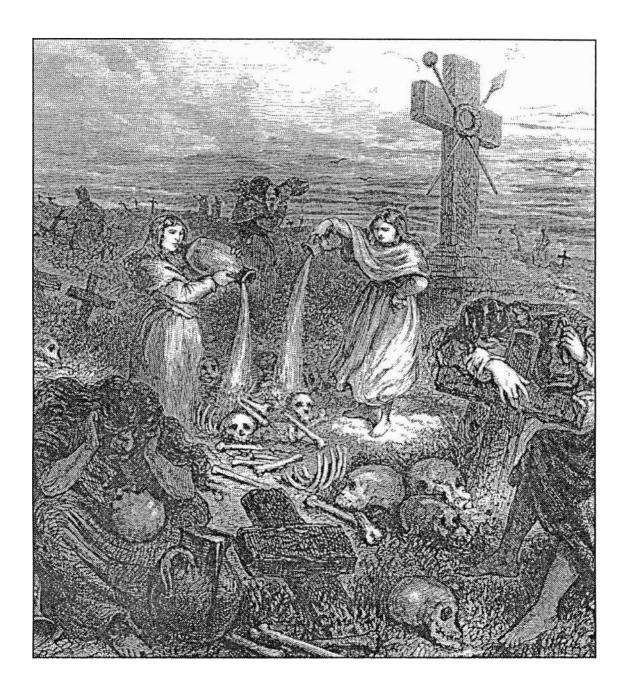
a) Danza macabra al son de flautas y al compas de sonajeras (Dib. G. Kutscher 1983, fig. 164); b) Danza macabra, al pie de un sujeto que se masturba y vierte su semen sobre los personajes de la escena, masculinos y femeninos que parecen ansiosos de cogerlo (Dib. F. Kauffmann Doig 1978, 1979).



Difuntos en acciones de sexualidad. Las dos figuras del sector inferior muestran a "carcanchas" varones junto a mujeres vivas (Dibs. F. Kauffmann Doig 1966).



Entierro de un soberano visto por Guaman Poma (c. 1600). Al fondo un *pucullo* o mausoleo. En primer plano el difunto en compañía de una de sus mujeres, autoinmoladas en el ritual denominado por Carlos Araníbar (1970) *necropompa*



El día de los muertos en el Cusco, a mitad del siglo pasado (Grabado de Paul Marcoy/París 1869). Nótese como a los restos óseos de los difuntos se les empapa con la popular bebida fermentada, llamada *aqa* en quechua.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS EPÍGRAFES DE LAS LÁMINAS

ARANIRAR, Carlos

1970 "Notas sobre la necropompa entre los incas". Revista del Museo Nacional 36, 1969-1970, pp. 108-142, Lima.

GUAMAN POMA, Phelipe

c. 1600 Nueva coronica y buen gobierno. París, 1936, MS.

KAUFFMANN DOIG, Federico

1966 Mochica, Nasca, Recuay en la arqueología peruana, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima

1978 Comportamiento sexual en el antiguo Perú. Lima.

1979 Sexual behavior in ancient Perú. Lima.

KUTSCHER, Gerdt

1950 Chimu. Eine altindianische Hochkultur. Berlin.

1938 Nordperuanische gefassmalereien des Moche-Stils (Mit einer Elführung und Nachweisen von Ulf Bankmann). Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archáologie 18. München.

MARCOY, Paul-ps. SAINT CRICQ, Lorenzo

1869 Voyage a travers L'Amerique du Sud. 2 vs. París.

MEAD, Charles W.

1924 Old civilizations of inca land. Anthropological Papers. American Museum of Natural History, 15 (3), pp. i-ii, 313-343, New York.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ARANÍBAR, Carlos (1970)

"Notas sobre la necropompa entre los incas". Revista del Museo Nacional 36 (1969-1970), pp. 108-142. Lima.

ARRIAGA, Pablo Ioseph de (1621)

Extirpación de la idolatría del Pirv, Lima.

ÁVILA, Francisco de/Davila, Francisco (1648)

Tratado de los Evangelios, qve nuestra madre la Yglesia propone en todo el año, desde la primera Domenica de aduiento, hasta la Vltima missa de difuntos, santos de España, y añadidos en el nueuo rezado. Explicase el Euangelio, y se pone vn sermon en cada vna de las lenguas Castellana y General de los indios deste Reyno del Perú, y en ellos donde da lugar la materia se refutan los errores de la Gentilidad de dichos indios. Por el doctor Francisco Dávila. Tomo primero que contiene desde la primera de Adviento, hasta el sábado de la Octava de Pentecostés. Segundo Tomo de los sermones de todo el año, en lengua índica y Castellana, para la enseñanza de los indios, y extirpación de sus idolatrías. Obra póstuma del Dr. don Francisco Dávila, canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes, sacada a luz por el licenciado Florián Sarmiento Rendón, Capellán Mayor del Monasterio de Santa Clara, íntimo amigo albacea testamentario del Autor, 2 v. Lima.

BENSON, Elizabeth P. (1975)

"Death-associated figures on mochica pottery". Death and Afterlife in Pre-columbian America. Dumbarton Oaks Research Library and collections, pp. 105-144, Washington, D.C.

CALANCHA, Antonio de la (1638)

Coronica moralizada del orden de San Augustin en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquia. Dedicada a Nuestra Señora de Gracia, singular patrona i abogada de la dicha orden. Compuesta por el muy reverendo padre maestro Fray Antonio de la Calancha de la misma orden, i definidor actual. Dividese este primer tomo en quatro libros, lleva tablas de capítulos, i lugares de la sagrado escritura. Año 1638. Con licencia en Barcelona: Por Pedro Lacavalleria, en la calle de la Librería, Barcelona.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1553)

Parte primera. De la chronica del Perú. Que tracta la demarcación de sus prouincias: la descripcion dellas. Las fundaciones de las nueuas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas. Fecha por Pedro d'Ciega de Leon vezino de Seuilla, Sevilla.

DÁVILA, Francisco

(Véase ÁVILA, Francisco de)

DONNAN, Christopher B. (1976)

Moche art of Peru I Precolombian symbolic communication. Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.

DUVIOLS, Pierre (1977)

"Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'dios creador' de los evangelizadores". *Allpanchis Phuturinqa* 10, pp. 65-92. Cuzco.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1608)

Comentarios reales de los incas... Lisboa.

GUAMAN POMA, Phelipe (c. 1600)

Nueva coronica y buen gobierno. París, 1936, MS.

HOCQUENGHEM, Anne Marie (1987)

Iconografía mochica. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

KAUFFMANN DOIG, Federico

(1966) *Mochica, Nazca, Recuay en la arqueología peruana.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1976) El Perú arqueológico. Tratado breve sobre el Perú preincaico, Lima.

(1979a) "Sechín: ensayo de arqueología iconográfica" *Arquelógicas*. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, 18, pp. 101-142, Lima.

(1979b) Sexual behaviour in ancient Perú. Lima.

(1987) "South american indians: indians of the andes". The Encyclopedia of Religion.

Edited by Mircea Eliade et al. v.13, pp. 465-472. New York, Macmillan Publishing Company.

(1988) "El mito de qoa y la divinidad universal andina". *El culto estatal del imperio Inca*. Ed. Mariusz S. Ziolkowski, Universidad de Varsovia/Centro de Estudios Latinoamericanos; Seria Studia i Materialy 2, pp. 1-34/Memorias del 46° Congreso Internacional de Americanistas/Simposio ARC-2, Amsterdam.

(1993a) La pluma en el antiguo Perú. *Las plumas del Sol y los ángeles de la Conquista*. Banco de Crédito del Perú, pp. 11-37. Lima.

(1993b) "Pinturas mágicas sobre placas de cerámica, Chucu/ Condesuyos, Arequipa". *Arqueológicas* 21, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, pp. 9-202, Lima.

KUTSCHER, Gerdt

(1954) Nordperuanische Keramik: figürliche verzierte Geftisse der Früh-Chimu. Monumenta Americana 1/Ibero-Amerikanische Bibliothek, Berlin.

LARCO HOYLE, Rafael

(1965) Checán: Essay on Erotic Elements in Peruvian Art. Geneva/ Paris/München.

MOLINA, Cristóbal de

(c. 1572) "Relación de las fábulas y ritos de los incas por Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de N.S. de los Remedios del Cuzco". *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú 1*, Lima 1916, MS.

URBANO, Henrique-Osvaldo

(1981) Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas. Biblioteca de la Tradición oral Andina 3, Cuzco.

© REVISTA ELECTRÓNICA VIRTUAL
RUNA YACHACHIY
Berlín, 2010

www.alberdi.de