

SUICIDIO, HOLOCAUSTO Y MOVIMIENTOS RELIGIOSOS DE
REDENCION EN LOS ANDES (SS. XVI-XVII)*

Marco Curatola
Museo Nazionale Preistorico
Etnográfico L. Pigorini, Roma

* Texto revisado y ampliado de una ponencia presentada en el "International Symposium on the Intellectual Expressions of Prehistoric Man: Art and Religion" (Valcamonica, 1979) y publicada en la revista *Culture* n. 7-8, págs. 17-36, Bulzoni, Roma, 1981. Traducción del italiano por Renato Sandoval Bacigalupo.

Uno de los aspectos menos conocidos de la historia social y religiosa de los indios del Perú es el representado por el altísimo número de suicidios (una verdadera y prolongada epidemia), que se produjo en los cien años que sucedieron a la conquista española. Dicho fenómeno, si bien mencionado por muchos historiadores, no ha sido hasta ahora objeto de ningún estudio analítico. En efecto, sólo incidentalmente, y en años relativamente recientes, algunos especialistas de etnohistoria andina han llamado la atención sobre el asunto: L. Millones (1967) observa cómo, en la época, ahorcarse era una cosa bastante común, y plantea que el hecho tendría un significado religioso específico;¹ para N. Wachtel (1971), la actividad autodestructiva de los nativos habría sido un medio de evasión total, justificado por concepciones escatológicas específicas, a las que los autóctonos habrían recurrido impelidos por la desesperación y por la necesidad de huir del trato inhumano de los invasores.² La misma tesis es propuesta de nuevo por P. Duviols (1979), para quien "la represión religiosa y la imposición violenta de la *policía cristiana*, ligada a la prohibición de los modelos culturales tradicionales, contribuyeron a disgregar la personalidad del indígena y a anonadar incluso su instinto de conservación".³ Para estos dos últimos autores estaríamos, pues, en presencia —empleando convencionalmente una terminología tomada de E. Durkheim— de una forma difundida y generalizada de suicidio "fatalista" (típico de los esclavos), que "es resultante de un exceso de

-
1. Luis Millones, *Introducción al estudio de las idolatrías. Análisis del proceso de aculturación religiosa en el área andina*, en "Aportes", n. 4 (págs. 47-82), Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales, Paris, 1967, págs. 67-8.
 2. Nathan Wachtel, *La visione dei vinti. Gli indiani del Perú di fronte alla conquista spagnola: 1530-1570*, Einaudi, Torino, 1977 (ed. orig. franc. 1971), págs. 140 y 235.
 3. Pierre Duviols, *Religions et répression dans les Andes aux XVIe et XVIIe siècle*, en Robert Jaulin (ed.), *L'ethnocide a travers les Amériques* (págs. 93-105), Fayard, Paris, 1972, pág. 103.

reglamentación y el que cometen los individuos cuyo porvenir está irremediablemente concluido y cuyas pasiones están violentamente reprimidas por una disciplina opresiva".⁴ Muchos indios, quebrantados física y síquicamente, habrían optado, entonces, por la autodestrucción como único medio para sustraerse de la opresión material y moral de un régimen colonial particularmente brutal. Por otro lado, del contexto general en el que se insertan las observaciones de Millones, Duviols y Wachtel, se desprenden elementos que inducirían a clasificar el suicidio de los nativos más como "anómico", en tanto que determinado por la desintegración de la antigua estructura social: los indígenas, no pudiendo controlar la desestructuración del mundo tradicional, incapaces de soportar el stress psicológico originado por el rápido y forzado proceso de aculturación al que eran sometidos y abandonados a estados ansiosos, alienados hasta el borde de la locura, habrían optado por la vía de la renuncia a la acción, hasta el aniquilamiento de sí mismos. Como quiera que sea, dejemos en suspenso por ahora el tema de la definición sociológica específica del fenómeno —la retomaremos al final del ensayo cuando posiblemente hayamos adquirido elementos de juicio suficientes para intentar una operación del género— y pasemos al estudio (con los límites que lamentablemente ofrece una documentación bastante pobre) del fenómeno en sí, de su real alcance histórico, de sus causas y efectos, y de sus eventuales contenidos ideológicos.

En el virreynato del Perú, los suicidios fueron, en realidad, un hecho a la orden del día. El autorizado magistrado Juan de Matienzo, en su tratado político-jurídico de 1567, observa con desprecio que suicidarse era frecuentísimo entre los indios ("acaece cada hora a los indios, que por cualquiera pequeña ocasión o temor se ahorcan"), y atribuye la causa de ello a su temperamento melancólico.⁵ Esa es también la opinión que un siglo más tarde expresa el jesuita Bernabé Cobo, según el cual la inclinación de los autóctonos a la autodestrucción habría que atribuirla a su carácter constitucionalmente "cobarde y pusilánime".⁶ Pasando por alto estas genéricas e ingenuas explicaciones —que más bien reflejan fielmente un cierto tipo de mentalidad racista y eurocéntrica de la época—, los testimonios de algunos cronistas parecerían confirmar la hipótesis de una ola de suicidios de carácter "fatalista". por ejemplo, Hernando de Santillán (1563) advierte que

"En tiempo de los cristianos no ha habido regla ni se les guardó ley ni costumbre, más que servirse y aprovecharse dellos conforme a la cobdicia de

-
4. Emile Durkheim, *Sociología del suicidio*, Newton Compton, Roma, 1974 (ed. orig. franc. 1897), pág. 336.
 5. Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú con todas las cosas pertenecientes a él y a su historia* (1567), ed. Guillermo Lohmann Villena, *Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines*, vol. XI, Paris y Lima, 1967, pág. 16 (parte I, cap. IV).
 6. Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* (1653), en *Obras del P. Bernabé Cobo*, ed. Francisco Mateos (2 vols.), "Biblioteca de Autores Españoles", vols. LXXXI y LXXXII (págs. 5-275), Atlas, Madrid, 1964, vol. II, pág. 23 (libro XI, cap. 23).

cada encomendero; y parece ello bien claro en la multiplicación que había de gente en tiempo de los ingas, mediante la policía y buen gobierno que tenían, y lo que se han menoscabado y disminuido desde que vinieron en poder de los cristianos, por causa de los excesivos tributos y servicio que les han llevado y malos tratamientos que les han hecho; y *así de fatigados y afligidos se han dejado morir gran suma...*"⁷

Análogas observaciones las volvemos a encontrar en la breve Relación (1557) de Damián de la Bandera, quien refiere cómo los nativos, privados de sus bienes y de sus propios hijos, perseguidos por los *kuraka* al servicio de los Españoles y sin protección de ninguna clase, se abandonaban a un estado de total inacción, hasta morir de inedia.⁸ Con el paso de los años el fenómeno, en lugar de disminuir, fue aumentando en intensidad debiendo asumir seguramente vastas proporciones, como que llegó a llamar al atención del mismo soberano Felipe II. Este, preocupado por el despoblamiento del Perú, en una cédula del 27 de mayo de 1582, dirigida al Arzobispo de Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo, escribe:

"... Nos somos ynformado que en esas provincias se van acavando los Indios Naturales della por los Malos Tratamientos q sus encomenderos les hazen y q haviendose desminuydo tantos los dhos indios q en algunas partes faltan mas de la tercia parte les llevan las tasas por entero, q es de tres partes las dos mas de lo q son obligados a pagar y los tratan peor que esclavos, y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos Muertos a azotes, y mugeres que Mueren y re-bientan, con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos los hazen servir en sus grangerias, y duermen en los campos y alli paren, y crian Mordidos de sauandijas ponçoñosas, y muchos se Aorcan, y otros se dexan morir sin comer y otros Toman yeruas venenosas..."⁹

A falta de datos estadísticos, y por ende ante la imposibilidad de llegar a una exacta valoración cuantitativa de los hechos, este documento, emanado de la máxima autoridad del imperio colonial español, nos da incontestablemente la traza

-
7. Hernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas* (1563), en *Crónicas peruanas de interés indígena*, ed. Francisco Esteve Barba, "Biblioteca de Autores Españoles", vol. CCIX (págs. 97-149), Atlas, Madrid, 1968, pág. 127 (n. 72) (el subrayado es nuestro).
 8. Damián de la Bandera, *Relación del origen é gobierno que los Ingas tuvieron y del que había antes que ellos señoreasen a los indios desde reino, y de qué tiempo, y de otras cosas que al Gobierno convenía, declaradas por señores que sirvieron al Inga Yupanqui y a Topainga Yupanqui y á Guainacpac y á Huascar Inga* (1557), "Biblioteca Peruana", serie I, vol. III (págs. 491-510, Editores Técnicos Asociados, Lima, 1968, pág. 502).
 9. *Cédula sobre el maltrato y destrucción de los indios* (Libro primero de Cédulas y provisiones Reales á la Dignidad Arcobispal de Lima: f* 288 ó 381), en José Toribio Polo, *Apuntes sobre las epidemias en el Perú*, en "Revista Histórica". vol. V (págs. 50-109), Instituto Histórico del Perú, Lima 1913, págs. 103-4 (el subrayado es nuestro).

de lo difundida que debió de estar la práctica del suicidio entre los indígenas. Y en verdad que ella impresionó notablemente a los europeos, ya que muchos la consideraron sin más como una de las principales causas de la vertiginosa caída demográfica que se verificó en el Perú entre 1530 y 1620. Piénsese que la población autóctona, estimada aproximadamente alrededor de seis millones de personas en tiempos precolombinos,¹⁰ en la época del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) se redujo a no más de un millón de individuos, y en los decenios sucesivos se contrajo todavía más hasta descender, en la segunda década del siglo XVII, por debajo de las 600,000 unidades.¹¹ En realidad, este colapso demográfico fue determinado por las enfermedades introducidas por los blancos, contra las que los aborígenes carecían de todo tipo de defensa inmunitaria. Grandes y periódicas epidemias de viruela, peste bubónica, y hasta gripe, sarampión, escarlatina, difteria y tos ferina, exterminaron en cada ocasión a cientos de miles de nativos.¹² Las guerras, las carestías, el masacrante trabajo de las minas, y en general todos los abusos y vejámenes de los Españoles, fueron, por fin, otros tantos factores que incidieron sensiblemente en la brusca merma de la población. Pero la ola de suicidios debió de tener (si bien de forma ciertamente relativa) alguna importancia. El mismo Felipe Guaman Poma de Ayala, indio ladino (esto es, convertido al cristianismo y capaz de hablar y escribir en español),¹³ en la última parte de su crónica ilustrada (1615), denunciando insistentemente la gravedad de la situación, asocia el tema del despoblamiento del *Tawantinsuyu* al de la autodestrucción. En un diálogo imaginario con el Rey de España (a la sazón Felipe III), en que le pide información sobre el estado de la colonia, don Felipe dice:

"... en este rreyno se acauan los yndios y se an de acuar. Desde aquí de ueynete años no abrá yndio en este rreyno de que se cirua su corona rreal y defensa de nuestra santa fe católica. Porque cin los yndios, vuestra Magestad no uale cosa porque se acuerde Castilla es Castilla por los yndios... Por-

-
10. Noble David Cook, *Estimaciones sobre la población del Perú en el momento de la Conquista*, en "Histórica", vol. I, n. 1 (págs. 37-60), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1977, pág. 58.
 11. *Idem*, *Demographic collapse. Indian Perú, 1520-1620*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pág. 114.
 12. Henry F. Dobyns, *An outline of Andean epidemic history to 1720*, en "Bulletin of the History of Medicine", vol. XXXVII, n. 6, págs. 493-515, The American Association for the History of Medicine, Baltimore, 1963; Alfred W. Crosby, *The Columbian exchange. Biological and cultural consequences of 1492*, Greenwood Press, Westport (Connecticut), 1972, págs 35-63; Noble David Cook, *Introducción*, en Noble David Cook (ed.), *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (1570-1575)* (págs. IX-XXXVII), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1975, págs. XXII-XXIV.
 13. Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*, Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, vol. XIII, Paris y Lima, 1971, págs. 230-1.

que a de conzederar que un rreyno lo pierda de tanto ualor vuestra Magestad que tanto le aya ualido se pierda y se acauen todo los yndios que ya (e)stán despoplados. Adonde aúfa mil ánimas, ya no ay ciento. y todos biejos y biejas no pueden ya multiplicar. Aunque aya ya yndios solteros, se casan con biejas que no pueden parir. Fuera desto, le aprimia con grandes traujos y lo enquietan y lo rroban hasta quitalle las hijas y hijos y las mugeres cazadas".¹⁴

"... no multiplica porque todo lo mejor de las mugeres y donzellas lo toman los padres doctrinantes, comenderos, corregidores y españoles, mayordomos, tinientes, oficiales criados de ellos. Y ancí ay tantos mesticillos y mesticillas en este rreyno. Con color de decille manzebado le toma y quita a las mugeres y a sus haciendas de los pobres. De todo lo dicho, *de tanto agrauio y daño, se ahorcan ellos propios como los yndios Changas en Andaguayllas. Está un serrillo lleno de yndios, yndias. Quiere morir una ues que no uerse en tanto daño*".¹⁵

En efecto, las condiciones de vida a las que estaba constreñida la gran masa de indígenas eran tan inhumanas que muchos, sobrepasado todo límite de sufrimiento, preferían darse muerte antes que continuar con una existencia de constantes padecimientos y humillaciones. No se pueden considerar excepcionales por aquel período casos como el reportado por Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba: un indio, que había regresado a casa después de meses de extenuante trabajo en las minas de Huancavelica, descubrió que la esposa había muerto y que sus dos hijos de cuatro y seis años, confiados temporalmente a una tía, vivían en la más completa indigencia, privados como estaban de alimento y vestido. Como si ello fuera poco, el *kuraka* —dadas las continuas demandas de personal de servicio por parte de los Españoles y la escasez crónica de hombres disponibles— lo volvió a reclutar de inmediato a la mina. El desdichado, entonces, luego de haber protestado en vano "cogio sus dos hijuelos, y los sacó vna legua del pueblo, y abraçándolos y besandolos tiernamente, diziendoles, que lo queria libra de los trabajos, que el passaua, sacando dos cordeles, se los puso a las gargantas, y hecho verdugo de sus propios hijos, lo ahorcó de vn arbol, y sacando luego que llegó el Cura con el Curaca, vn cuchillo camizero, se lo clavó por la garganta, entregando el alma a los Demonios, por verse libre de la opression de las minas".¹⁶

Tanto aborrecían los indios el trabajo en las minas, que aquél que se lo podía permitir no dudaba un instante en pagar la suma que fuese con tal de conseguir-

14. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), eds. John V. Murra y Rolena Adorno (3 vols.), Siglo XXI, México, 1980, vol. III, págs. 900-1 (fols. 982-3).

15. *Ibidem*, págs. 896-8 (fols. 976-7) (el subrayado es nuestro).

16. Buenaventura de Salinas y Córdoba, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* (1630), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1957, pág. 295.

se, como lo consentía la ley, un sustituto, continuando desesperadamente a hacerlo cada vez que se le llamaba a prestar tal servicio, "y así hasta que —se lee en un anónimo 'Memorial a S. M. sobre el trabajo de los indios en las minas de Potosí'— se arruyna, huye o se ahorca".¹⁷ En efecto, numerosos nativos preferían quitarse la vida antes que enfrentar el trato inhumano a ellos reservado en ese infierno terrenal que eran los pozos de Potosí. Esto se menciona en una comunicación que el Cabildo de La Paz enviara en el curso del siglo XVII al Gobierno central, denunciando y condenando la brutalidad del rastrillamiento de los pueblos de la provincia, ejecutado por funcionarios de la Corona con el objeto de reclutar contingentes humanos para las minas. En cierto punto del documento se dice textualmente que: "... muchos (indios) que eligiendo por mejor morir luego se echan desesperados a las lagunas, o se arrojan a los precipicios, o se van a los desiertos donde acaban dolorosamente arrimados a peñascos".¹⁸ Empero, la mita minera, si bien fue terrible, no constituyó ciertamente la única forma de opresión que empujaba a los indios al suicidio. Fray Antonio de la Calancha, por ejemplo, reifiere que los Ochosuma —los Uru de los pantanos del río Desaguadero, en la región del lago Titicaca, protagonistas de una gran revuelta por los años de 1632-1633— a menudo se suicidaban arrojándose impávidamente a los precipicios, a causa de la salvaje explotación de la que eran objeto por parte de los Españoles, que les constreñían a trabajar como esclavos y los despojaban sistemáticamente de todos sus haberes.¹⁹ Y es por análogos motivos —a saber, gravado con excesivos tributos por su *kuraka* y obligado por el cura, el corregidor y los colonos blancos a prestar en continuación demasiados y durísimos servicios personales— que en 1592 intentó suicidarse un indio de la Diócesis del Cuzco, salvado *in extremis* por un intervención milagrosa de la Virgen de Copacabana. Calancha, a quien también le debemos la noticia de este episodio, comenta al respecto que el verdadero milagro estuvo representado por el hecho de que no se

-
17. Anónimo, *Memorial que se dio a S. M. sobre el trabajo de los indios en las minas de Potosí* (s. f.), Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 3042, fols. 106-9; cit. en Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en el Perú. Tomo II (extractos del siglo XVII)*, El Colegio de México, México, 1979 pág. 44.
 18. *Representación que el Cabildo y Regimiento de la ciudad de La Paz hizo al Superior Gobierno sobre los perjuicios y molestias que ocasionaban a los indios de aquellos parajes las personas que... por la mita para Potosí, dando ocasión a que se ausenten ... se matasen* (s. f.), ms., Biblioteca de la Universidad de Ingeniería, Lima; en Nadia Camero Albarrán (ed.), *Minas e indios, siglos XVI-XVII* (págs. 136-142), Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidad Nacional de Ingeniería, Lima, 1981, pág. 138.
 19. Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín Nuestro Padre. Tomo segundo* (1653), en Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres, *Crónicas Agustonianas del Perú*, ed. Manuel Merino (2 vols.), Biblioteca "Missionalia Hispánica", Vol. XVII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flores, Madrid, 1972, vol. I. pág. 298 (lib. I, cap. XVIII).

quitasen la vida muchos más nativos de los que lo hacían en realidad, perseguidos como eran los desdichados por tantas autoridades diferentes.²⁰

Tampoco debe creerse que los jefes locales fuesen, al menos ellos, exceptuados de la violencia material y moral ejercida por los blancos opresores y, por lo tanto, exentos de gestos desesperados. Se trató más bien de lo contrario, ya que entre ellos los suicidios fueron frecuentísimos. En efecto, en tanto que era más estrecho su contacto con los encomenderos, eran también los primeros en sufrir sus abusos y vejámenes, cuando el pueblo, literalmente desangrado, no estaba ya en grado de satisfacer sus disparatadas demandas de tributo y mano de obra. Si no recolectaban y entregaban puntual y exactamente lo que se les había ordenado, eran torturados, encarcelados y, en no pocos casos, bárbaramente asesinados. Así, "hubo muchos señores —escribe el ya citado cronista Hernando de Santillán— que viéndose afligidos al tiempo que habían de aparecer con el tributo ante el encomendero, viendo que era imposible poderlo cumplir, se mataban porque tenían por mejor morir que pasar aquella tiranía".²¹ Otros *kuraka* —nos enteramos por la misma fuente— se ahorcaban en la celda tan pronto como se les privaba de la libertad.²² Como ejemplo, baste recordar a ese jefe de la comunidad de Puna y el responsable local de la mita del pueblo de Moro Moro, un tal Martín Brusini —de quien habla Cuevas Herrera en un Memorial de los inicios del siglo XVIII—²³ que se suicidaron por no haber podido recolectar la cantidad de dinero y el número de hombres que se les había encomendado.

Mientras los funcionarios de la Corona, bastante pragmáticamente y con mucho cinismo, estaban preocupados por la difusión de la "manía" suicida entre los nativos, en tanto la consideraban como una de las causas de la continua disminución del número de tributarios y de la mano de obra a ser explotada, muchos misioneros se hallaban realmente turbados e indignados por lo que estaba aconteciendo. Por ejemplo, Diego Martínez, párroco de Juli (provincia de Chucuito), en una relación de 1578 destinada al visitador Juan de la Plaza, catalogando las distintas dificultades que encuentra en la evangelización, confiesa: "... los escrúpulos y remordimientos grandes de conciencia y aflicciones de corazón, que nacen de ver que unos

20. *Ibidem*, págs. 375-9 (lib. I, cap. XXV).

21. Santillán, *op. cit.*, pág. 121 (n. 55).

22. *Ibidem*.

23. J. de Cuevas Herrera, *Cinco memoriales en que breve y sucintamente se da noticia de los mayores impedimentos que hay para que estos indios del Perú no acaben de entrar en la ley y costumbres evangélicas*, ms., Biblioteca de Palacio, Miscelánea Ayala, IV, Madrid, Memorial cuarto, folio 258v; cit. en Nicolás Sánchez Albornoz, *Indios y Tributos en el Alto Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1978, pág. 104.

se ahorcan, otros se mueren sin confesión, otros no saben ni quieren saber ni aprovecharse".²⁴

Si ya el suicidio en sí es condenado plenamente como pecado mortal por la moral cristiana, el modo mismo de quitarse la vida por ahorcamiento constituía a los ojos de los sacerdotes de entonces el tipo de muerte innoble y sacrilego por antonomasia. En efecto, en las "Pasiones" del siglo XV, el final de Judas Iscariote, el apóstol traidor, es presentado como el prototipo de la muerte "fea, despreciable, vergonzosa".²⁵ En el intento de frenar la propagación del fenómeno, el clero adoptó los mismos sistemas intimidatorios que algunos siglos antes había utilizado contra los miembros de la secta herética de los Cátaros, que se difundió entre 1100 y 1200, sobre todo en Francia meridional e Italia septentrional. Los seguidores más fanáticos del movimiento, los llamados "Perfectos", tenían como máxima aspiración la de abandonar prontamente, y en estado de pureza, este mundo, para lo cual a menudo elegían espontáneamente la muerte imponiéndose el ayuno absoluto. La reacción de la Iglesia fue muy dura: como señal de desprecio los cuerpos de los suicidas eran arrastrados en una rejilla por las calles del pueblo, con el rostro vuelto a tierra, y después expuestos en las encrucijadas.²⁶ En el Perú las medidas de retorsión fueron aún más drásticas. Los cadáveres, luego de haber sido arrastrados completamente desnudos por todo el pueblo por unos muchachos, eran quemados en la plaza pública en presencia de sus parientes. En relación directa con el mencionado caso de la doctrina de Juli, el provincial José de Acosta, en el informe anual sobre las acciones de la Compañía de Jesús en 1578, escribe:

"... y arto más desconsuela un maldito uso que ay en aquellos indios de ahorcarse por causas muy lebes, esto en partes se a disminuído, aunque no cesado del todo, con algún castigo que se a hecho en el cuerpo de los tales desesperados, haziendo que los muchachos los traigan arastrando desnudos por el pueblo, y después quemándolos en público delante de su parentela, que se tiene por gran desventura e infamia entre los indios".²⁷

Poma de Ayala reporta el episodio de un viejo de Hatun Jauja, el cual prefirió morir asfixiado ingiriendo voluntariamente una gran cantidad de coca en polvo, antes que enfrentar a la inquisición y las consabidas torturas de Francisco de Avila,

24. Diego Martínez, *Carta al padre Juan de la Plaza* (Juli, 1 de agosto, 1578), en *Monumenta Peruana II (1576-1580)*, ed. Antonio de Egaña, doc. 53 (págs. 356-69), Monumenta Histórica Societatis Iesu, vol. 82, Roma, 1958, págs. 360-1.

25. Pierre Moron, *Le suicide*, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, pág. 118.

26. *Ibidem*, pág. 12.

27. José de Acosta, *Carta al Padre Everardo Mercuriano* (Lima, 11 de abril, 1579), en *Monumenta Peruana II (1576-1580)*, cit., doc. 123 (págs. 607-37), cit., pág. 626.

el famoso "extirpador de idolatrías". En un primer momento, el cadáver del indio fue inhumado en el sagrario, pero de pronto el visitador ordenó su exhumación haciéndolo quemar; los restos carbonizados fueron después arrojados al río.²⁸ Otro hecho, bastante similar al precedente, es contado por Pablo José de Arriaga: un "hechicero" arrestado y encadenado por los misioneros, logró, en su tercera noche de cautiverio, arrastrarse hasta el umbral de la casa en que se hallaba prisionero, y allí, con la delgada faja que llevaba alrededor de la cabeza, se ahorcó "de suerte que quedó de rodillas", encontrándolo así a las primeras horas de la mañana el padre Arriaga, el cual lo hizo arrastrar inmediatamente por los pies a las afueras del pueblo y cremar "para que fuese escarmiento para otros".²⁹ Y cuánto temían los autóctonos la destrucción de su cuerpo está bien ejemplificado por el comportamiento frente a la muerte del infortunado inka Ataw Wallpa, capturado por los Españoles el 16 de noviembre de 1532 y por ellos asesinado el 26 de julio de 1533,³⁰ aun cuando se había pagado para su liberación un ingente rescate. Cuando el emperador, acusado de "usurpación, fratricidio, idolatría, poligamia e insurrección",³¹ supo que iba a ser condenado a fuego, fue presa del pánico, se puso a llorar y pidió clemencia sin ningún recato, ofreciendo para su propia salvación el doble del oro y la plata que hasta el momento sus súbditos habían entregado a los conquistadores.³² Sin embargo, poco antes de que la sentencia fuese ejecutada, le fue ofrecida la posibilidad de ser ajusticiado por la pena del garrote, siempre que se convirtiera al cristianismo.³³ En pocos instantes se llevó a cabo entonces aquella conversión que Fray Vicente de Valverde había procurado inútilmente obtener en todo el tiempo del cautiverio del Inka: Ataw Wallpa, con la promesa del dominico que ni después de muerto sería quemado, solicitó el bautismo,³⁴ y enfrentó así el suplicio con gran dignidad y valor.³⁵

28. Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, vol. III, pág. 1017, (fol. 1121).

29. Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú*, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, cit., (págs. 191-277), cit., págs. 191-277), cit., pág. 217 (cap. VI).

30. John Hemming, *La fine degli Incas*, Rizzoli, Milano, 1975 (ed. orig. ingl. 1970), págs. 507-8.

31. Alfred Métraux, *Gli Incas*, Einaudi, Torino, 1969 (ed. orig. franc. 1961), pág. 41.

32. Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú (1571)*, ed. Guillermo Lohmann Villena, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1978, pág. 63 (cap. XI).

33. Francisco de Jerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla (1534)*, "Biblioteca Peruana", serie I, vol. I (págs. 191-272), Editores Técnicos Asociados, Lima, 1968, págs. 262-3.

34. Pizarro, *op. cit.*

35. Jerez, *op. cit.*, pág. 263.

En efecto, estaba convencido de que "si no le quemaban el cuerpo, que aunque le matase, avía de volver a ellos, que el sol, su padre, le resucitaría".³⁶ En realidad, los Españoles —añadamos esto a mero título de crónica— mantuvieron sólo en parte su promesa, dado que inmediatamente después del deceso, "en cumplimiento de la sentencia —testimonia Pedro Sancho de la Hoz— se le arrimó fuego de modo que se le quemara alguna parte de la ropa y de la carne".³⁷

Los misioneros adoptaron, pues, los métodos terroristas arriba descritos, en vista de que se habían dado cuenta de la gran importancia que la conservación de los cadáveres tenía para los indígenas, cuya religión se fundaba en el culto de los antepasados.³⁸ Estos, considerados verdaderas divinidades, eran objeto de gran veneración, y a sus cuerpos momificados (*malki*) se les conservaba en grutas, en celdas excavadas artificialmente en la roca y en cámaras hipogeas,³⁹ situadas siempre en lugares muy apartados.⁴⁰ A través de los *malki*, expuestos periódicamente durante solemnes rituales, se mantenía un conocimiento práctico y exacto del árbol genealógico de los distintos *ayllu* (linajes), en los que se basaba toda la estructura social andina. Retrocediendo en el tiempo, de generación en generación, agotando el elenco de progenitores que realmente habían existido y de los que se había conservado memoria, se alcanzaba el "antepasado primero" (*paqarina*), fundador de la estirpe, el cual tenía un carácter totalmente mítico y era identificado con cualquier objeto de la naturaleza, generalmente con un cerro.⁴¹ Se ha generado mucha confusión

36. Pizarro, *op. cit.*

37. Pedro Sancho de la Hoz, *Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Magestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa (1534)*, "Biblioteca Peruana", serie I, vol. I (págs. 275-343), Editores Técnicos Asociados, Lima, 1968, pág. 281 (cap. I).

38. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones...*, cit., págs. 253-5.

39. Wachtel, *op. cit.*, pág. 208.

40. Francisco de Avila, *Relación que yo el Dr. Francisco de Avila presbítero, cura y beneficiado de la ciudad de Guánuco, hize por mandado del Sr. Arçobispo de Los Reyes acerca de los pueblos de indios de este Arçobispado dónde se ha descubierto la idolatría que los dichos indios adoravan y tenían por sus dioses (1611)*, en Francisco de Avila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, ed. José María Arguedas (págs. 255-9), Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966, pág. 257; F. Mortier y P. Minnaert, *La religion du Pérou ancien d'après une relation des missionnaires jésuites du XVIIe siècle (1618-1620)*, Société des Americanistes de Belgique, Bruxelles, s. f., pág. 10.

41. Marco Curatola, *Posesión y chamanismo en el culto de crisis del Taqui Ongo (un ensayo introductorio)*, en *Actas y trabajos del III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina (Lima, 1977)*, ed. Ramiro Matos M., vol. III (págs. 43-64), Lasontay, Lima, 1980, págs. 49-58.

sobre tal argumento por el hecho de que en los documentos de los siglos XVI y XVII, viciados por la escasa capacidad de los europeos para penetrar en los significados más auténticos y profundos de la religión indígena, tanto los *paqarina* como los *mallki* (así como otros lugares y objetos relacionados al culto nativo) son denominados frecuentemente con el término genérico de *wak'a*, de modo que no siempre es posible comprender la naturaleza específica de las divinidades mencionadas. En todo caso, el significado originario de la palabra *wak'a* fue probablemente el de "caverna sagrada",⁴² es decir, que servía para indicar el lugar en el que se conservaban los restos de los antepasados y que daba acceso a la parte interna de la montaña, residencia del *paqarina*. Los *mallki*, estructurados jerárquicamente entre ellos en base a la sucesión cronológica, desempeñaban al interior del sistema andino de creencias religiosas un papel central y determinante, en tanto que garantizaban la continuidad entre el momento primordial de la creación (sagrado) y el mundo presente (profano), continuidad que era la condición misma del orden cósmico. En la práctica, el culto de los antepasados aseguraba la identidad de los grupos, proporcionaba el paradigma para la organización social, explicaba y justificaba las relaciones entre los distintos linajes y las relaciones de poder al interior de ellos. Los muertos, en la mentalidad de los indios, nunca eran realmente tales: sus poderes iban aumentando en proporción directa al número de sus descendientes y de las generaciones posteriores a ellos. Suprema aspiración de los individuos era precisamente la de convertirse un día en antepasados poderosos y venerados. Aun después del cese de las funciones vitales, el espíritu de la persona continuaba residiendo en el cuerpo, y por lo tanto era preciso hacer todo lo posible a fin de que los restos fuesen preservados de la descomposición. Con constantes ofrendas de alimento y vestido se satisfacían pues, las supuestas exigencias corporales de los difuntos, los que, oportunamente propiciados, devenían protectores de su estirpe.⁴³ La "muerte verdadera" sucedía sólo con la destrucción del cuerpo, siendo ésta el evento más temido por los autóctonos (recuérdese el comportamiento de Ataw Wallpa). En efecto, el espíritu, privado de su sede natural e imposibilitado de recibir el debido culto de los vivos, estaba condenado al olvido y a un estado de perenne e inquieto penar. Se comprende, en tonces, que a los ojos de los indios las prácticas funerarias en uso en aquel tiempo entre los europeos apareciesen del todo abominables: los cadáveres, a lo más envueltos en simples sudarios, eran inhumados en grandes y profundas fosas comunes en el recinto de la iglesia, y después de cierto número de años los huesos disecados eran removidos y apilados de cualquier modo en celdas *ad hoc* (osarios).⁴⁴ La idea del cuerpo bajo tierra, comido por los gusanos, iba contra todo senti-

42. Jorge A. Lira, *Breve diccionario kkechuwa-español*, Edición Popular, Cuzco, s. f. (1 ed. 1944), pág. 405.

43. Cfr. Juan B. Lastres, *El culto de los muertos entre los aborígenes peruanos*, en "Perú Indígena", vol. IV, n. 10-11, págs. 63-74, Instituto Indigenista Peruano, Lima.

44. Philippe Ariès, *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri*, Rizzoli, Milano, 1978 (ed. orig. franc. 1975) págs. 30-1.

miento de piedad de los nativos. No fue casualidad que cuando los profetas del *Taki Onqoy* ("Mal del Canto") —un culto de crisis milenarista, que se desarrollara entre las poblaciones autóctonas de la sierra centro-meridional del Perú entre 1560 y 1570— quisieron proclamar la peor y la más infamante de las muertes a aquellos indígenas que ya convertidos al cristianismo no hubieran regresado de inmediato a la religión tradicional, anunciaron que pronto, con el advenimiento de la "nueva era", sus cuerpos, así como los de los españoles, serían devorados por gusanos diseminados adrede por los campos.⁴⁵ Los curas católicos, ejecutando escrupulosamente las disposiciones emanadas del primer Concilio de Lima (1551),⁴⁶ y ratificadas en los siguientes impusieron que todos los cadáveres fuesen sepultados en los cementerios consagrados prohibiendo cualquier tipo de ceremonia fúnebre de carácter pagano. Pero durante la noche los indios exhumaban los restos de sus parientes, los transportaban a sus casas en donde los adornaban con la ropa más fina y les rendían los debidos honores según el uso de los antepasados, para colocarlos finalmente en las antiguas necrópolis,⁴⁷ creyendo que, si no se hubiesen comportado de tal forma, "los espíritus los habrían maldecido, y en consecuencia sus campos habrían devenido estériles y ellos estarían muertos".⁴⁸ Los indios —observa el padre Arriaga—

"... Están persuadidos que los cuerpos muertos sienten, comen y beben y que están con mucha pena enterrados y apretados con la tierra, y con más descanso en sus machays y sepulturas en los campos donde no están enterrados, sino en unas bovedillas y cuevas o casitas pequeñas, y ésta es la razón que dan para sacar de las iglesias todos los cuerpos muertos"⁴⁹.

45. Cristóbal de Molina, el cuzqueño, *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (1574?), en *Las crónicas de los Molina*, ed. Francisco A. Loayza, "Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana", serie I, tomo IV (págs. 5-84), Librería e Imprenta D. Miranda, Lima, 1943, pág. 80. Para una detallada descripción del *Taki Onqoy* véase Duviols, *La lutte contre les religions autochtones...*, cit., págs. 112-22; Wachtel, *op. cit.*, págs. 290-8; Steve Stern, *Perú's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest: Huamanga to 1640*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1982, págs. 51-79; y Marco Curatola, *Discurso abierto sobre los cultos de crisis*, en "Antropológica", n. 5 (págs. 73 - 117), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1987, págs. 96 - 106.

46. Manuel Marzal, *La cristianización del indígena peruano*, en "Allpanchis Phuturinga", n. 1 (págs. 89-133), Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1969, pág. 97.

47. Arriaga, *op. cit.*, pág. 216 (cap. VI); Métraux, *op. cit.*, págs. 55-6.

48. Bernardo de Noboa, *Causa hecha contra los camachicos de Santo Domingo de Pariac por aver sacado los cuerpos christianos de la yglesia y llevado á los machayes y otras idolatrías* (1656), ms., Archivo Arzobispal, II, 32, Lima; cit. por Duviols, *La lutte contre les religions autochtones...*, cit., pág. 254.

49. Arriaga, *op. cit.*, pág. 220 (cap. VIII).

El que tal práctica haya sido sistemática nos lo confirma el testimonio de otro célebre extirpador de idolatrías, Fernando de Avendaño, quien, en una breve pero densa relación (1617) enviada al Arzobispo de Lima, señala cómo en los cementerios de algunos pueblos por él inspeccionados no había hallado ni siquiera un muerto, habiendo sido todos secretamente trasladados.⁵⁰

Los sacerdotes no sólo destruían los cuerpos de los suicidas, sino todos los *malki* que encontraban, porque habían comprendido muy pronto que éstos representaban uno de los aspectos fundamentales del culto autóctono. El punto más importante y difícil de toda "visita" era justamente el de la localización de las necrópolis, con el fin de destruirlas y quemar las momias allí contenidas.⁵¹ Para recibir los informes necesarios de los nativos y obtener su colaboración, los misioneros recurrían a todos los medios, desde las lisonjas hasta las amenazas, desde las regalías hasta las torturas. A pesar de ello, la reticencia de los indios era, las más de las veces, absoluta: "en sólo esto son tan constantes —anota uno de los redactores de las *Relaciones Geográficas del Perú* (1573)— que permitirán padecer mil muertes, antes que descubrir una guaca".⁵² Y sí que los "extirpadores", cuando intervenían, tenían en verdad la mano dura: a un chamán del pueblo de Ocros (provincia de Huaylas) el visitador.

"... le dió crueles tormentos para que declarase dónde estaban sus huacas, hasta meterlo a una hoguera de fuego, con otras notorias y otras tantas en tiempo de doctor Avendaño, y jamás quiso confesar cosa de consideración, permitiendo más ruina le hiciesen pedazos que desagenarse de lo que por tradición de sus antepasados había adorado".⁵³

Aquellos que, no soportando la inquisición, cedían a la voluntad de los sacerdotes católicos y consentían en guiarlos hasta los lugares en que estaban escondidos sus *Wak'a*, aparecían físicamente destruidos por el hecho de ser obligados a cometer tan horrible sacrilegio: "iban tan de mala gana —refiere Hernández Príncipe— como si fueran al suplicio y degolladero, temblando y sudando, y trasudando,

50. Fernando de Avendaño, *Carta al Arzobispo* (Lima, 3 de abril, 1617), en José Toribio Medina (ed.), *La imprenta en Lima (1584-1824)*, vol I (págs 380-83), Santiago de Chile, 1904, pág. 383.

51. Arriaga, *op. cit.*, pág. 254 (cap. XVI).

52. Anónimo, *La cibdad de Sant Francisco de Quito* (1573), en Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias — Perú II*, ed. José Urbano Martínez Carreras, "Biblioteca de Autores Españoles", vol. CLXXXIV (págs. 205-30), Atlas, Madrid, 1965, pág. 228 (n. 184).

53. Rodrigo Hernández Príncipe, *Idolatría del pueblo de Ocros cabeza desta comunidad. Año de 1621*, en Rodrigo Hernández Príncipe, *Mitología Andina*, en "Inca", vol. I, n. 1 (págs. 50-64), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1923, pág. 58.

y trabándoseles la lengua, que apenas podían hablar ni menear pie ni mano".⁵⁴ Los indios estaban del todo convencidos de que a causa de su colaboración atraerían la maldición de los antepasados, quienes les harían morir entre horribles tormentos. Cuando expiró un tal Rodrigo Caxa Mallqui, *kuraka* de Ocos, luego de una tormentosa enfermedad de dos años, los "hechiceros" del lugar atribuyeron lo sucedido al hecho de que el difunto hacía ya un tiempo (en 1575) había acompañado a un fraile dominico a destruir sus *Wak'a*. Los habitantes del pueblo, bajo la guía del nuevo *kuraka*, para conjurar la amenaza de ulteriores lutos, destruyeron las cruces colocadas por el misionero, recuperaron los restos de los antiguos *wak'a* y los condujeron nuevamente a sus tradicionales lugares de culto.⁵⁵ Análogamente, la violenta epidemia de difteria y angina que en 1613 se propagó por todo el Perú fue atribuida por los indios Yauyo a la cólera de sus antiguos dioses, dado que en los últimos tiempos habían dejado de ofrecerles sacrificios humanos, y sobre todo "porque habían ellos descubierto con mucha facilidad las huacas de sus antepasados a los sacerdotes".⁵⁶

No debe sorprender entonces que muchos, ante la sola alternativa de cometer una profanación o incurrir en la ira de los curas católicos, prefiriesen quitarse la vida. En la doctrina de Casta (Huarochiri), por ejemplo, un chamán fingió, en un primer momento, someterse a la voluntad de los misioneros, pero durante el camino que conducía al *Wak'a* se ocultó y, antes de que pudiera ser cogido, se arrojó a un río ahogándose.⁵⁷ Probablemente fue también suicidio (esta vez por envenenamiento) el oscuro caso de muerte que ocurriera en 1609 en San Damián de Huarochiri, cuyo párroco era a la sazón el infatigable extirpador Francisco de Avila. Este, enterado de que una joven india escondía un "ídolo" en su propia morada, la mandó llamar y le ordenó que se lo entregase inmediatamente. La desdichada, en el intento de salvar soga y cabra, le dio uno falso, pero el engaño duró bien poco, ya que el sacerdote se dio cuenta pronto de que había sido burlado. Sin embargo, antes de que hubiese tiempo de proceder a un nuevo interrogatorio, "esta sacerdotisa del demonio" murió repentinamente "entre violentas bocanadas de sangre y de baba".⁵⁸

54. Arriaga, *op. cit.*, pág. 231 (cap. X).

55. Hernández Príncipe. *op. cit.*, pág. 52.

56. Anónimo, *Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos* (1613), en "Revista Histórica", vol. VI (págs. 180-97), Instituto Histórico del Perú, Lima, 1919, pág. 187.

57. Arriaga, *op. cit.*, pág. 268 (cap. XIX).

58. Jacinto Barrasa, *Del origen que tuvo el descubrirse la idolatría en los indios de este Arzobispado de Lima, y lo que hicieron los nuestros contra ella en sus misiones (cap. IX de la historia de las fundaciones de los Colegios y Casas de la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús...)*, en Carlos A. Romero (ed.), *Paliques Bibliográficos*, en "Revista Histórica", vol. X (págs. 192-213), Instituto Histórico del Perú, Lima, 1936, pág. 202.

Un final semejante tuvo, en Laymebamba (provincia de Huamachuco), otra india llamada Curi, la cual custodiaba en su casa a un *Wak'a* muy venerado por los habitantes del lugar. Identificada, interrogada y amenazada por el padre agustino Juan Ramírez, que quería destruir el simulacro pagano que ella conservaba, la mujer se rehusó obstinadamente a colaborar negando todo hasta el último momento; y cuando, luego de una irrupción en su casa, fue desenmascarada, se sumió en mutismo absoluto, para que enseguida empezara a salirle de la boca, como una endemoniada, un líquido viscoso y sangre a borbotones, expirando repentinamente.⁵⁹ La auto-destrucción era también (ya hemos visto ejemplos de ello) el camino más frecuentemente elegido por aquellos que ni siquiera exteriormente querían renegar de su propia religión. Hernández Príncipe había iniciado recientemente (1622) una inspección en el pueblo del Pachaca Allauca (provincia de Huaylas), cuando un fiscal (auxiliar indígena) lo llevó ante una anciana, a quien había requisado a viva fuerza una bolsa conteniendo ofrendas para un *Wak'a*. El visitador, luego de haberla reprendido e interrogado sin éxito, la dejó en compañía de algunas otras indias a fin de que reflexionara sobre lo que le había dicho. Pero obviamente las palabras de Hernández no dieron el resultado esperado, puesto que a la mañana siguiente fue encontrado el cuerpo sin vida de la infortunada que se había ahorcado con su propia faja.⁶⁰ Un "hechicero" de Caraoillo (quizás Carabayllo, en la provincia de Lima) habiendo sido denunciado al párroco —estamos en 1569— se hizo "enterrar" sin más por un amigo (más probablemente, si bien la fuente no lo especifica, fue tapiado en una cámara hipogea).⁶¹

Como consecuencia de la dura represión del culto nativo se dieron también episodios de suicidios colectivos. En una interesante relación jesuita de 1613 se cita el caso de un envenenamiento en grupo que involucró a treinta individuos. Un misionero, habiendo constatado que en un pueblo se practicaban corriente y abiertamente muchos ritos paganos, incriminó a cerca de cientocincuenta personas y las hizo comparecer a juicio en la ciudad de Castrovirreyna. Allí, en presencia de los indios, fueron quemados todos sus *Wak'a*, y luego se dio curso a los distintos castigos, "aunque se procedió —está escrito textualmente en el documento— con gran misericordia, porque la pena más rigurosa no pasó de 50 azotes, cortarles el cabello y que sirviesen dos años en el hospital". En los días que siguieron, primero catorce y después otros dieciséis de entre los condenados ("los más obstinados, y ciegos y

59. Antonio de la Calancha, *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egemplares en esta monarquía* (1638), ed. Ignacio Prado Pastor (6 vols.), Lima, 1974-1982, vol. III (1976), págs. 868-9 (lib. II, cap. XIII).

60. Rodrigo Hernández Príncipe, *Idolatrias en Recuay* (1622), en Rodrigo Hernández Príncipe, *Mitología andina*, cit. (págs. 25-49), cit., pág. 38.

61. José de Acosta, *Carta al padre Everardo Mercuriano* (Lima, 15 de febrero, 1577), en *Monumenta Peruana II (1576-1580)*, cit., doc. 26 (págs. 210-86), cit., pág. 246.

engañados del demonio"), se envenenaron y murieron.⁶² Numerosos suicidios se produjeron sobre todo en concomitancia con las explosiones periódicas de furor místico que caracterizaron la reacción de los nativos frente al proceso de aculturación social, política, económica y —no por última menos importante— religiosa, impuesto por los españoles. Muchos seguidores del *Taki Onqoy*, por ejemplo, se ofrecieron en holocausto en honor a sus propios dioses, despeñándose o arrojándose a las aguas tumultuosas de los ríos.⁶³ El fenómeno tuvo en aquella oportunidad una intensidad y duración verdaderamente notables. Un alto número de suicidios se registró también durante la violenta erupción volcánica, que afectó en febrero de 1600 a la ciudad de Arequipa y alrededores. La erupción fue precedida de numerosas señales premonitórias: hubo apariciones de las antiguas divinidades que, airadas por haber sido tanto tiempo descuidadas en favor del dios de los cristianos, amenazaban con un próximo y terrible castigo,⁶⁴ al tiempo que numerosos profetas indígenas empezaban a predicar el inminente fin del mundo.⁶⁵ A las primeras refriegas del cataclismo, que duró más de dos semanas, el pánico se apoderó de los autóctonos que abandonaron todo tipo de actividad laboral y, vestidos con sus ropas tradicionales, se entregaron a una especie de desmedido *pollach*, matando entre cantos y danzas a todos sus animales y disipando toda reserva alimenticia.⁶⁶ Muchos indios, entre ellos cinco chamanes,⁶⁷ se ahorcaron,⁶⁸ mientras que muchos otros, guiados por los profetas, se refugiaron en una montaña donde realizaron distintos ritos propiciatorios que culminaron con algunos sacrificios humanos.⁶⁹

En el Perú precolombino, el sacrificio de seres humanos fue practicado principalmente en dos ocasiones: a la muerte de un jefe importante y al sobrevenir una grave calamidad. En el primer caso, las esposas preferidas y los servidores persona-

62. Anónimo, *Idolatrias...*, cit., págs. 181-2.

63. Molina, *op. cit.*, pág. 82.

64. Anónimo, *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, ed. Francisco Mateos (2 vols.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1944, vol. II, págs. 231-2.

65. Jacinto Barrasa, *Historia eclesiástica de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús*, copia mecanografiada, Biblioteca nacional, Lima, s. f., pág. 108.

66. Cobo, *op. cit.*, vol. I, pág. 98 (libro II, cap. XIX).

67. Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (1628), ed. B. Velasco Bayón, "Biblioteca de Autores Españoles", vol. CCXXXI, Atlas, Madrid, 1969, pág. 343 (libro IV, cap. LXII, n. 1404).

68. Cobo, *op. cit.*, vol. I, pág. 98 (lib. II, cap. XIX).

69. Vázquez de Espinosa, *op. cit.*, págs. 342-3 (lib. IV, cap. LXII, n. 1403).

les del difunto señor eran muertos y colocados en la misma sepultura para que pudieran continuar sirviéndolo como lo habían hecho en vida. Por lo general las víctimas aceptaban de buen grado la suerte que se les reservaba: "matábanlos —refiere Acosta— después de muchos cantares y borracheras, y ellos se tenían por bienaventurados".⁷⁰ De acuerdo a la tradición, durante los funerales del inka Wayna Qhapaq (¿1527?)⁷¹ fueron sacrificados, entre elegidos y voluntarios, más de mil individuos, y todos fueron con gran alegría al encuentro de la muerte.⁷² En muchos casos, las mismas víctimas se daban muerte con sus propias manos. Por ejemplo, inmediatamente después de la ejecución de Ataw Wallpa, se ahorcó un cierto número de personas, entre las que se hallaba una de sus hermanas y algunas otras indias.⁷³ También Garcilaso de la Vega, intentando defender una usanza que a los europeos les parecía tanto más bárbara y salvaje, subraya con vigor el hecho de que los *moriturí* iban con espontánea voluntad al encuentro de su final destino:

"Cuando moría el Inca o algun curaca de los principales, se mataban y se dejaban enterrar vivos los criados más favorecidos y las mugeres más queridas, diciendo que querían ir a servir a sus reyes y señores a la otra vida; porque... tuvieron en su gentilidad que después de esta vida había otra semejante a ella corporal, y no espiritual. Ofrecíanse ellos mismos a la muerte, o se la tomaban con sus manos por el amor que a sus señores tenían... Lo cierto es que ellos mismos se ofrecían a la muerte, y muchas veces eran tantos, que los atajaban los superiores, diciéndoles q de presente bastaban los que iban, que adelante poco a poco como fuesen muriendo irían a servir a sus señores".⁷⁴

Un ulterior y más atendible testimonio acerca del deseo sincero de muchos indios de seguir a su príncipe al más allá, nos llega del cronista Cieza de León, el cual relata cómo algunos familiares del muerto, excluidos del sacrificio, se aislaban en espera de que su alma pasara llevándoselos, y cómo algunas mujeres lograban incluso estrangularse con sus propios cabellos.⁷⁵ No deseamos discutir aquí las con-

-
70. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), en *Obras del P. José de Acosta*, ed. Francisco Mateos, "Biblioteca de Autores Españoles", vol. LXXIII (págs. 1-247), Atlas, Madrid, 1954, pág. 147 (lib. V, cap. VII).
71. Cfr. John H. Rowe, *La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq*, en "Historica", vol. II, n. 1, págs. 83-8, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1978.
72. Cobo, *op. cit.*, vol. II, pág. 93 (lib. XII, cap. XVII).
73. Pizarro, *op. cit.*, pág. 69 (cap. XII).
74. Inca Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales de los Incas* (1609 y 1617), ed. Horacio H. Urteaga (6 vols.), Librería Sanmartí y Ca., Lima, 1919, vol. II, págs. 145-6 (Parte primera, lib. VI, cap. V).
75. Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Primera parte* (1553), eds. Franklin Pease G. Y. y Miguel Maticorena E., Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de Historia, Lima, 1984, pág. 194 (cap. LXII); ver también pág. 275 (cap. C).

clusiones a las que llegara, a través de un análisis crítico y metódico de las fuentes, el historiador peruano Carlos Aranibar, para quien la práctica de sepultar esposas y servidores junto con los restos del *kuraka* sería propia de las poblaciones septentrionales del *Tawantinsuyu* y de las culturas preincaicas, mientras que resultaría totalmente extraña a los verdaderos Inka.⁷⁶ Lo que es cierto es que dicha tradición estuvo muy difundida en toda el área andina (sobre todo entre las etnias con una estructura social más estratificada), y que el sacrificio —que es lo que importa para los fines de nuestro estudio— era ejecutado mediante la total colaboración de las víctimas, a tal punto que a menudo éstas devenían verdugos voluntarios de sí mismas. De difusión panandina fue seguramente el uso de realizar sacrificios humanos para prevenir o alejar grandes calamidades naturales como epidemias, sequías, carestías y terremotos, o agudas crisis sociales como guerras y rebeliones. En efecto, los indios estaban convencidos de que cualquier tipo de desgracia había que atribuirla a la cólera de los *Wak'a*, desencadenada por cualquier falta que ellos hubieran cometido: "tenían por opinión —escribe Cobo— que todos los trabajos y adversidades que venían a los hombres, eran por sus pecados, y consiguientemente, que aquéllos eran mayores pecadores que padecían más graves tribulaciones y calamidades".⁷⁷ Los nativos, para conjurar los males, debían hacer continuas ofrendas a sus dioses, al tiempo que el sacrificio humano —como en cualquier otra religión del mundo— era considerado el más alto y el más noble de todos los "dones". En las *Relaciones Geográficas del Perú* leemos:

"... y cuando el dicho inga quería hacer algún sacrificio famoso e aplacar alguna guaca que decía estaba airada, conforme a lo que los hechiceros le decían, enviaba a mandar que sacrificasen hombres a las tales guacas, y entonces por su orden mataban algunos indios y los sacrificaban a los cerros e guacas..."⁷⁸

"... y a los que habían de matar los llevaban adonde estaban los dichos ídolos, y allí los ofrecían; y todos, así varones como mujeres, habían de ser de gentil dispusición, porque decían que con los tales se aplacaban sus dioses..."⁷⁹

76. Carlos Aranibar, *Notas sobre la necropompa entre los Incas*, en "Revista del Museo Nacional", vol. XXXVI, págs. 108-42, Museo Nacional de la Cultura Peruana, Lima, 1969-1970.

77. Cobo, *op. cit.*, vol. II pág. 206 (lib. XIII, cap. XXIV).

78. Juan de Ulloa Mogollón, *Relación de la provincia de los Collaguas para la discreción de las Indias que su Magestad manda hacer* (1586), en Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias - Perú I*, ed. José Urbano Martínez Carreras, "Biblioteca de Autores Españoles", vol. CLXXXIII (págs. 326-33), Atlas, Madrid, 1965, pág. 330 (n. 14).

79. Pedro de Carabajal, *Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman...* (1586), en Jiménez de la Espada (ed.), *op. cit.* (págs. 205-19), cit., pág. 207 (n. 14) (el subrayado es nuestro).

De lo anterior, resulta evidente que, aun en este caso, un factor importante para el correcto desarrollo del rito sacrificial estaba constituido por la adhesión total de las víctimas a su destino. Prueba de ello es la descripción que nos hace Cieza de León de los preparativos para la inmolación de algunos seres humanos a Huanacauri, uno de los *Wak'a* más importantes del *Tawantinsuyu*. Los sacerdotes indígenas explicaban a los elegidos que les aguardaba un futuro de gloria, en tanto que habían obtenido el privilegio de convertirse en servidores de la divinidad. Era entonces que las víctimas, movidas por una fe sincera y profunda, se ponían sus ropas más bellas y sus joyas más preciosas, y después de copiosas libaciones iban al encuentro de la muerte (por estrangulamiento) felices de ofrecer sus vidas al *Wak'a*.⁸⁰

Diego Avila Briceño, corregidor de Huarochirí, en su relación de 1586, habla incidentalmente de sacrificios de mujeres y niños realizados en honor del "ídolo" Wallallo.⁸¹ Esta primera noticia ha sido enriquecida notablemente con algunos datos recogidos en 1920 por P. Ulloa, dibujante del Museo de Arqueología de la Universidad de San Marcos de Lima. Dos nativos de Casta le refirieron que antiguamente, todos los años, con la aparición de la constelación de las Pléyades, se sacrificaba al dios Wallallo a la muchacha más hermosa de la comarca. En dicha oportunidad se organizaba una gran procesión —hecha aún más solemne por la presencia de las momias de los antepasados— dirigida hacia el templo del dios, situado en una localidad aislada de la zona. La víctima designada, vestida de fiesta y adornada con flores, guiaba a la muy densa multitud que alegremente, entre cánticos y danzas, la aclamaba y animaba. La joven, una vez llegada al santuario, luego de una breve ceremonia se arrojaba voluntariamente a una profunda grieta tenida por morada de Wallallo.⁸² Una vez más suicidio y holocausto aparecen aquí estrechamente relacionados.

No es, pues, una mera coincidencia, el hecho de que los indios considerasen igualmente "santos" tanto a las personas inmoladas a los dioses como a los suicidas. Las víctimas de los sacrificios eran tenidas para todos los efectos como importantes *malki*, convirtiéndose ellas mismas en objetos de culto y de consulta oracular:⁸³ "... a estos tales —anota Cieza— tenían por santos canonizados entre

80. Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda parte* (1550), ed. Francesca Cantú, Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de Historia, Lima, 1985, págs. 183-4 (cap. XXVIII).

81. Diego Avila Briceño, *Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos...* (1586), en Jiménez de la Espada (ed.), op. cit. (págs. 155-65), cit., pág. 161.

82. Julio C. Tello y Próspero Miranda, *Wallallo. Cerimonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú Central (distrito arqueológico de Casta)*, en "Inca", vol. I, n. 2 (págs. 475-549), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1923, págs. 521-2.

83. Pierre Duviols, *La Capacocha. Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistribui-*

ellos".⁸⁴ Hernández Príncipe cita el caso específico de Tanta Carhua, la bellísima hija de diez años del *kuraka* de Ocros, la cual, luego de ser inmolada, se convirtió en un *Wak'a* muy venerado al que los habitantes de la zona se encomendaban en casos de enfermedad o de otras necesidades, presentándole ofrendas y sacrificios.⁸⁵ Y de la misma consideración gozaban los suicidas. Buscando una explicación al por qué de la manía autodestructiva de los nativos, José de Arriaga observa:

"No tienen a los que se ahorcan por lo que ellos son. Antes por una cosa más que humana, y los invocan y llaman para algunas cosas, y podría ser que ésta fuese una de las causas porque en algunas partes se ahorcan tan fácilmente..."⁸⁶

Estas palabras confirman y completan lo que otro jesuita, el padre Acosta, escribiera unas décadas antes (1588):

"entre muchos bárbaros, por impulso irracional, se ha introducido desde tiempos antiguos el uso de darse muerte, ya para librarse de males inevitables, ya por creer que hacen obra de valientes, y por hacerse gratos a sus dioses o a sus reyes".⁸⁷

Ejemplo de ello es el trágico gesto de la noble mujer inka Asarpay, gran sacerdotisa del oráculo de Apurímaq, cuyo santuario se erguía a las orillas del río del mismo nombre, no lejos del puente en el camino al Cuzco. El conquistador y cronista Pedro Pizarro narra (1571) cómo la mujer, poco después de la llegada de los primeros invasores blancos y la consecuente profanación del templo, invocando a su dios, se arrojó desde una alta escarpadura a los rápidos del río.⁸⁸

Muchos suicidios estaban, pues, inspirados en la convicción que tenían los indios de realizar un gesto grato a sus dioses, un acto de profundo significado religioso. Se llegaba a la muerte luego de una serie de experiencias extáticas que encontraban en el suicidio su sublimación. Según versiones de algunos misioneros (1613), resulta que la autodestrucción estaba precedida de alucinaciones y visiones oníricas: las divinidades paganas se aparecían repetidamente a los nativos exhortán-

va del Tawantinsuyu, en "Allpanchis Phuturinla", n. 9 (págs. 11-57), Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1976, págs. 37-8.

84. Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda parte*, cit., pág. 84 (cap. XXVIII).

85. Hernández Príncipe, *Idolatría del pueblo de Ocros...*, cit., págs. 62-3

86. Arriaga, *op. cit.*, pág. 217 (cap. VI).

87. José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1588), en *Obras del P. José de Acosta*, cit. (págs. 387-608), cit., pág. 565 (lib. V, cap. XII) (el subrayado es nuestro).

88. Pizarro, *op. cit.*, págs. 82-3 (cap. XIV).

dolos a horcarse o a arrojarse al río, para que así pudieran alcanzarlas en el "más allá", representado como un lugar de felicidad, en donde abundaba la comida y la bebida.⁸⁹ Por lo demás, el viaje no sería irreversible, ya que algún día ellos "retornarían": "... entonces les dijo el demonio que no podían ir así en cuerpo, que se ahorcasen y luego irían, y volverían".⁹⁰

La autodestrucción se convertía de tal manera en el medio para pasar a una dimensión que se configuraba como el opuesto exacto de la realidad vivida en el presente de los indígenas, hecha de esclavitud, hambre, peste y muerte. El "otro mundo", prohibido a los invasores, era imaginado más bien como una suerte de paraíso terrenal en el que los campos eran increíblemente fértiles, los animales prolíficos y en donde el tiempo transcurría entre cantos, danzas y banquetes, una verdadera fiesta continua. Llegado a este punto recordemos que, en la ideología de los cultos de crisis milenaristas de aquellos años, dicho mundo perfecto estaba ya próximo a realizarse en esta tierra gracias a la inminente victoria de los *Wak'a* sobre el dios cristiano: el apocalipsis, representado por la Conquista y sus trágicas consecuencias, estaba por concluir y pronto sería instaurado un nuevo orden en el universo.⁹¹ En tal contexto, el suicidio-sacrificio cumplía la importantísima función de aplacar la furia de los dioses, de hacer nuevamente armoniosa y fecunda su relación con los indios, y de acelerar, por ende, el advenimiento de una nueva era. Aquellos que, por la salvación colectiva, se ofrecían a sí mismos en holocausto tenían una doble recompensa: de un lado, alcanzaban inmediatamente aquella condición de beatitud que aún estaba por llegar al mundo sensible, y de otro, se erguían gloriosamente entre los mortales gozando de una veneración que era propia de las divinidades.

Es en esta perspectiva que también se explica la estrecha conexión (de causa y efecto) existente entre la difusión de grandes epidemias y la intensificación de la actividad autodestructiva de los nativos. Por ejemplo, la "peste", que en 1578 se

89. Anónimo, *Idolatrias...*, cit., págs. 193 y 195.

90. *Ibidem*, pág. 193. Cfr. también Rodrigo de Cabredo, *Relación al P. Claudio Acquaviva* (Juli, 1 de marzo, 1602), en *Monumenta Peruana VII (1600-1602)*, Antonio de Egaña y Enrique Fernández (eds.), doc. 112 (págs. 677-782), *Monumenta Histórica Societatis Iesu*, vol. 120, Roma, 1981, pág. 732.

91. Cfr. Reiner T. Zuidema, *Etnología e storia. Cuzco e le structure dell'impero Inca*, Einaudi, Torino, 1971 (ed. orig. ingl. 1964), págs. 226-7; Juan M. Ossio A., *Introducción*, en Juan M. Ossio A. (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*. (págs. XI-XLV), Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, págs. XIX-XXIII; Marco Curatola, *Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto*, en "Allpanchis Phuturinga", n. 10. págs. 65-92, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1977.

propagara por todo el Perú, se manifestó con particular intensidad en la región de Juli, en donde —como hemos visto— se registró en el mismo período un gran número de suicidios.⁹² Análogamente, en el mismo documento en que se mencionan muchos casos de suicidios entre los Huacho y los Yauyo en 1613, los misioneros lamentan la alta tasa de mortalidad que en ese año causaron la difteria y la erisipela.⁹³ Tal vez no es una pura y simple casualidad que el movimiento del *Taki Onqoy*, del que muchos adeptos se ofrecían en sacrificio a los *Wak'a*, haya empezado a desarrollarse precisamente a inicios de los años '60, es decir, inmediatamente después de las epidemias de viruela y sarampión de 1558-1559.⁹⁴

No fueron las enfermedades introducidas por los europeos, pero sí otra calamidad natural, el terremoto, la que desencadenó en Arequipa (1600) la furia mística de los nativos. En aquella oportunidad se verificó primero el cese del trabajo, luego la destrucción escatológica de los medios de producción, para llegar finalmente a la solución extrema de la autodestrucción. *Mutatis mutandis*, la función apotropaica del suicidio resulta la misma. En el caso de Arequipa, así como en el *Taki Onqoy*, el suicidio aparece como elemento integrante de un culto de crisis, lo que no es absolutamente fortuito: En efecto, ambos fenómenos (en el contexto andino de la época), sea que se manifiesten conjuntamente o bien por separado, pertenecen a un mismo orden y responden a una misma lógica. En primer lugar, se observa que incluso para los movimientos milenaristas el factor desencadenante a menudo estuvo representado por las epidemias. Además del ya mencionado *Taki Onqoy*, podemos recordar el culto del *Muru Onqoy* ("Mal de las Manchas"), que surge justo después de la violenta epidemia de viruela de 1589.⁹⁵ Los indios fueron afectados sobre todo por el hecho de que las enfermedades contagiaban casi exclusivamente a la población aborigen, mientras que los blancos (que poseían las necesarias defensas orgánicas) eran inmunes a las mismas. Así llegaron a la conclusión de que sus desgracias dependían del hecho de haber abandonado, o por lo menos descuidado, a sus antiguas divinidades en favor de las de los cristianos. Estos últimos, en cambio, no habían cometido ningún sacrilegio y por ello sus *Wak'a* (Dios, Cristo, la Virgen, etc.) no tenían motivo para castigarlos. He aquí explicada su invulnerabilidad a las epidemias. Los indios, por el contrario, alejándose de la religión tradicional, habían pecado y la venganza de los *Wak'a* no se hacía esperar. Bastaba con que algunos pocos

92. Acosta, *Carta al padre Everardo Mercuriano* (Lima, 11 de abril, 1579), cit., pág. 625.

93. Anónimo, *Idolatrías...*, cit. pág. 182.

94. Polo, *op. cit.*, pág. 58; Bernabé Cobo, *Fundación de Lima* (1639), en *Obras del P. Bernabé Cobo*, cit., vol. II (págs. 277 - 460), cit., pág. 447 (lib. III, cap. XXVII).

95. Marco Curatola, *El culto de crisis del "Moro Oncoy"*, en Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (eds.), *Etnohistoria y Antropología Andina*, Primera Jornada del Museo Nacional de Historia (Lima, 1976), págs. 179-92, Lima, 1978.

hubiesen abjurado de la fe ancestral para que su culpa se tradujese en una catástrofe colectiva. Desde este punto de vista, la enfermedad no es una alteración orgánica provocada por agentes patógenos, sino un castigo sobrenatural, la señal de una culpa que debe ser expiada y redimida. Suicidio y culto de crisis expresan, pues, igual ansia de purificación, siendo ellos mismos medios de regeneración. A esta altura, podríamos estar inducidos a considerar la autodestrucción como una vía de salvación individual, en oposición al movimiento milenarista, que representaría una búsqueda de redención colectiva. En la práctica, el suicidio cumple una importante acción axiopoiética, y por lo mismo intrínsecamente de altísimo valor social. Se ha visto cómo para los indios suicidio y holocausto en muchas circunstancias se encuentran en el mismo plano: el suicida, así como la víctima sacrificial, es "redentor" en tanto que aplaca a los dioses y redime a los hombres del pecado, y "dios" porque vive en comunión con los antepasados. Con tal gesto reconstituye y reafirma en la práctica aquella unidad entre vivos y muertos, entre pasado y presente, amenazada y puesta en crisis por la represión sistemática a la religión autóctona y, más en general, por el proceso de desestructuración a todo nivel de la sociedad indígena. La importancia y la necesidad de este *continuum* está bien expresada, en términos generales, por G. Lienhardt: "obviamente existe —escribe— una continuidad biológica y natural entre vivos y difuntos... Las ofrendas sacrificiales a los antepasados, reconocen simbólicamente este hecho. Además, aquellos que recuerdan juntos a los muertos y tienen en común los mismos antepasados, ponen necesariamente el acento en las relaciones existentes entre ellos: la conmemoración del antepasado constituye una reafirmación de la serie de relaciones que él ha establecido entre los vivos, un mantener unidos a todos los que lo consideran un personaje importante de su pasado".⁹⁶ La actividad autodestructiva de los indios está, pues, en relación directa con una estructura social basada en los linajes, siendo ésta una relevante analogía de fondo con los cultos de crisis de la época, fundados en la creencia de un inminente retomo de los *Wak'a*. En efecto, si —como opina M. I. Pereira de Queiroz— una característica común a todos los movimientos mesiánicos de las culturas tradicionales es precisamente la de originarse en sociedades organizadas según las estirpes o las "familias extendidas",⁹⁷ en el caso andino esto fue particularmente determinante y representó un elemento calificador: la acción de los distintos movimientos religiosos indígenas estaba constantemente dirigida a restablecer el culto de los antepasados que, disciplinando las relaciones de parentesco, constituía también la "armadura" de la misma organización política (sistema de *chefferies* regidas por los *kuraka*) y económica (caracterizada por una combinación de los principios de reciprocidad y

96. Godfrey Lienhardt, *Antropologia Sociale*, Officina Edizioni, Roma, 1976 (ed. or. ingl. 1964), pág. 166.

97. María Isaura Pereira de Queiroz, *Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali. Storia e etnologia dei movimenti messianici*, Jaca Book, Milano, 1970 (ed. orig. franc. 1968), pág. 267.

redistribución).⁹⁸ Por desgracia, un estudio detallado de las relaciones entre suicidio y culto de crisis en el contexto andino, y un análisis comparado de su simbolismo y de todas sus múltiples implicaciones sociales, políticas y económicas, sobrepasarían los límites que nos hemos propuesto en este ensayo. Nos limitaremos por lo tanto a señalar cómo los dos fenómenos marchan al mismo paso, desarrollan las mismas funciones y persiguen los mismos objetivos. Se trata de dos tipos de reacción social absolutamente homogéneos, a menudo complementarios, originados por una misma interpretación de la realidad. Ambos representan un intento coherente de detener la desintegración de la sociedad autóctona y de reconstituir, partiendo de los mismos presupuestos, su tejido conexas, es decir, aquel complejo de elementos que condiciona sus estructuras y regula su funcionamiento. Teniendo por objeto el de acelerar el advenimiento de la nueva era, suicidio y culto de crisis traducen la pura y simple espera escatológica en acción, y constituyen, por tanto, un notable salto cualitativo de la resistencia indígena. A su vez, la acción tiene valor y significado sólo en la medida que, creando valores, influye y modifica el modo de pensar. Así, paradójicamente, el acto negativo por excelencia, la autodestrucción, cumple un rol de gran relevancia en el movimiento general de restructuración del mundo tradicional, gravemente comprometido por la colonización española. El acto suicida (cuya capacidad axiopoética es directamente proporcional a la sublimidad del gesto), recomponiendo de alguna manera el orden en el cosmos, determina una nueva condición de la conciencia indígena: conjurada una grave situación de conflicto interno (que ha permitido sin embargo una primera conceptualización de la realidad externa), los nativos, mediante una renovada conciencia de sí mismos, de la propia identidad, del propio pasado y del propio destino, están en condiciones de enfrentar con mayor resolución e incisividad el mundo concreto, de dominarlo y (¿por qué no?) de superarlo. Tal vez aquel "rechazo obstinado, silencioso, renovado en cada generación" —del que habla Wachtel—⁹⁹ que los indios siempre han opuesto a Occidente, no habría sido posible sin el holocausto de centenares, de miles de personas que, mediante su autosacrificio, reconciliaron al pueblo de los Andes con sus dioses.

Dada la fragmentariedad de una documentación, ya de por sí extremadamente ambigua (todos los documentos de la época son inválidos debido al escasísimo conocimiento de la cultura indígena por parte de sus autores, y los hechos que allí se narran aparecen deformados por un tipo de racionalización marcadamente europea), estamos ante la imposibilidad de llegar a conclusiones verdaderamente significativas. Sin embargo, a pesar de que nuestra reconstrucción e interpretación de los eventos son en gran medida conjeturales, parece evidente que el suicidio entre los

98. Wachtel, *op. cit.*, págs. 96-103; Giorgio Alberti y Enrique Mayer, *Reciprocidad andina: ayer y hoy*, en Giorgio Alberti y Enrique Mayer (eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, págs. 13-33, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974.

99. Wachtel, *op. cit.*, pág. 336.

indios peruanos fue un fenómeno bastante complejo, diversamente articulado, difícilmente enmarcable en su globalidad dentro de las cuatro categorías (suicidio egoísta, altruísta, anómico y fatalista) esbozadas por Durkheim.¹⁰⁰ Como ya hemos observado, la definición de "fatalista" —dada momentáneamente por nosotros al comienzo, siguiendo y llevando hasta las últimas consecuencias las suposiciones de algunos estudiosos— es del todo errada, ya que la situación colonial, en la que se vio bruscamente proyectada la sociedad indígena, por más que fuese penosa y opresiva, no es siquiera lejanamente relacionable (a nivel estructural) con las condiciones histórico-sociales del esclavismo clásico. Además, se observa como la manía autodestructiva de los nativos se manifestó desde las primeras décadas de la invasión española, cuando el mismo régimen colonial estaba bien lejos de ser firmemente implantado en la región andina y de controlar capilarmente todos los aspectos de la vida de las comunidades indígenas, las que hasta los últimos años del siglo XVI gozaron de una cierta autonomía. De otro lado, también la hipótesis del "suicidio anómico" resulta reductiva, y en muchos sentidos absolutamente inexacta frente a la vasta problemática planteada. El concepto de anomia está referido, según el gran maestro de la sociología francesa, a una condición de relativa ausencia de normas determinada por el proceso de disgregación del grupo social. Y tal era efectivamente el estado de la sociedad andina en aquel entonces. Pero en el momento en que el término anomia deja de ser indicador directo de una forma aguda de "patología social" y es aplicado a un fenómeno específico, el suicidio, la definición que resulta de ello, "suicidio anómico", llega a expresar exactamente lo opuesto a lo que sucedió en el Perú en la mayoría de los casos. En efecto, para Durkheim, el suicidio anómico (en ciertos aspectos muy semejante al "egoísta") representa una fuga verdadera de la realidad: cuando a consecuencia de una grave crisis social se interrumpen los lazos tradicionales de solidaridad entre los miembros de un grupo, el individuo ya no logra orientar su comportamiento, se siente ajeno, aislado, imposibilitado de cumplir el rol que le correspondía al interior del viejo ordenamiento y es, por tanto, incapaz de actuar y obrar concretamente entre y con sus semejantes; lleno de resentimiento y abandonado a un continuo estado de sorda agresividad, encuentra entonces en la muerte la única escapatoria a su propia y desesperada angustia. Indudablemente que entre los indios se dieron casos de este tipo, e incluso muchos. Con todo, muchas otras veces el suicidio cumplió la función, casi antitética, de recuperar el orden en una sociedad en proceso de desintegración; es decir, fue una especie de reacción homeostática provocada eso sí por la anomia, pero finalizada a anular positivamente sus causas y efectos. La imposibilidad de aplicar indiscriminadamente el concepto de anomia al comportamiento autodestructivo de los autóctonos resulta aun más evidente por la interpretación que al respecto da, en clave estrictamente psicológica, R. M. Mc Iver: "anomia viene a significar la condición mental del aquel individuo que ha sido arrancado de sus raíces morales, que ya no cuenta con ningún modelo con el que pueda conformar su propio comportamiento, pero que actúa mo-

100. Durkheim, *op. cit.*

vido por impulsos contradictorios, y que ya no posee ningún sentido de continuidad, de socialidad ni del deber. El hombre anómico es un ser devenido espiritualmente estéril, que responde sólo a sí mismo y no siente ninguna responsabilidad con respecto a los otros. Siendo la filosofía de la negación su única fe, se burla de los valores de los otros hombres. Vive en el frágil hilo de las sensaciones inmediatas que no tienen un pasado, de la misma forma que no tienen un futuro".¹⁰¹ La condición psíquica de la mayor parte de los nativos al momento del suicidio, como resulta evidente, estaba exactamente en el extremo opuesto de la recién descrita: ellos iban al encuentro de la muerte sostenidos por un sistema de valores altamente institucionalizado y profundamente arraigado en su conciencia, y su determinación estaba dictada justamente por un elevado sentido de responsabilidad hacia sus semejantes y por el deseo de asegurar para sí mismos como para la propia gente un futuro diferente y mejor. Con todo, el gesto de muchos indios podría ser definido, en cierto modo, como "altruístico", un tipo de suicidio que, según Durkheim, es muy frecuente en los pueblos primitivos,¹⁰² y del cual el místico representaría el modelo perfecto.¹⁰³ Esto se verifica cuando, en condiciones de superintegración social y de insuficiente individualismo, "el yo no se pertenece sino se confunde con otra cosa diferente de sí mismo, y el polo de su conducta se sitúa fuera de él, es decir, en uno de los grupos a los que pertenece"¹⁰⁴ ... El individuo aspira a despojarse de su personal para anonadarse en esa otra que considera su verdadera esencia. Poco importa el nombre que le da; es en ella y sólo en ella que cree existir, y es para existir que tiende tan enérgicamente a confundirse con ella".¹⁰⁵ Entre los ejemplos adoptados por Durkheim, el que parece aproximarse más al caso andino es aquél japonés del Amidismo, cuyos seguidores se hacían tapiar vivos en cavernas o se despeñaban en honor a sus dioses, por lo que eran tenidos en gran veneración.¹⁰⁶ Semejante forma de autodestrucción mística representa al "suicidio altruístico agudo".¹⁰⁷ Empero, tampoco esta última categoría puede ser adoptada *tout court* para definir con precisión lo que ocurrió en el Perú. No hay que olvidar, pues, que el fenómeno tuvo su origen en una situación de gravísima disnomia social, y también que el suici-

101. Robert Mc Iver, *The ramparts we guard*, New York, 1950, pág. 84; cit. por R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale. Vol. II: Analisi della struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 1970 (ed. orig. ingl. 1968), pág. 348.

102. Durkheim, *op. cit.*, pág. 271.

103. *Ibidem*, pág. 279.

104. *Ibidem*, pág. 273.

105. *Ibidem*, pág. 277.

106. *Ibidem*.

107. *Ibidem*, pág. 279.

dio, más que mortificar y anular el sentido de individualidad de los indios, lo exaltaba hasta el punto de transformar a los que se daban muerte en héroes con atributos divinos.

A esta altura resulta evidente que las categorías durkhemianas del suicidio son hasta tal punto inadecuadas para circunscribir y delinear el comportamiento autodestructivo de los nativos, que resultan prácticamente inaplicables al caso andino. Lo que no le quita en absoluto validez a una tipología que ha sido aceptada más o menos de forma integral y utilizada con provecho por muchos sociólogos contemporáneos, pero que limita el campo de su aplicabilidad. Se advierte, de otro lado, que las tesis formuladas por Durkheim en *Le suicide* (1847), no obstante algunas breves y superficiales referencias a sociedades tradicionales, se fundan exclusivamente en datos deducidos de la moderna sociedad industrial. De tal manera, se vuelve a proponer (sin que por ello se caiga en un relativismo a ultranza, tanto apriorístico como estéril) la importante cuestión de si es posible, y en alguna medida útil, emplear modelos explicativos elaborados en base a experiencias occidentales para interpretar hechos y situaciones maduradas en el seno de culturas diferentes. Ciertamente que en el Perú hubo suicidios anómicos, fatalísticos y altruísticos, pero consideramos que para una exacta comprensión del fenómeno, y por tanto para su definición, debemos alejarnos, al menos temporalmente, del mero plano sociológico, a fin de examinar el sistema de valores y representaciones colectivas y las mismas estructuras lógico-perceptivas que orientaron el comportamiento de los autóctonos y determinaron opciones específicas propias, entre las miles posibles en el vasto campo de la acción social.

Lo que caracterizó la actividad autodestructiva de los indios fue una particular *Weltanschauung* que justificó e hizo posible el autosacrificio de tantas personas por un período de tiempo tan prolongado. La misma dinámica de los eventos permanecerá oscura e incomprensible hasta que no sea develada del todo la lógica mediante la cual los andinos conceptualizaron su situación y la historia que estaban viviendo. Como justamente ha subrayado R. Bastide (en el prefacio a un estudio de R. Dousset sobre las causas de una insurrección indígena acaecida en Nueva Caledonia en 1878), "la compilación histórica no permite dar razón de los hechos, al menos por lo que se refiere a un grupo étnico diferente del nuestro, ya que en este caso no existe continuidad entre las causas y los efectos: entre ambos se intercala la mentalidad de los *nativos* (en el texto original, con referencia específica a la etnia examinada por Dousset, está escrito *Canacos*), de modo que los hechos históricos están comprendidos en la red de los mitos y los símbolos. (...) se trata de 'descifrar' los acontecimientos históricos que tienen una cronología idéntica a la nuestra, —pues por ellos conocemos los acontecimientos fechados— mediante el 'código cultural' de los que los han vivido, como víctimas o como héroes, y —lo que es más importante— de los que los han vivido contemporáneamente en su vida física y en su vida onírica — estrechamente ligados entre sí— como drama histórico y co-

mo drama cósmico".¹⁰⁸ Por tanto, dos son las condiciones esenciales, de las que de ningún modo se puede prescindir si se quiere conducir un análisis "en profundidad" de la historia de los pueblos "otros": una adecuada documentación de los hechos y un conocimiento exacto del "código" específico de la cultura estudiada. En nuestro caso concreto, ambos aparecen grandemente deficitarios, de suerte que aún es necesario un largo trabajo de investigación antes de que se pueda llegar a una reconstrucción circunstanciada y clarificadora de los acontecimientos, y del fenómeno en su globalidad, y de que sea posible por ende intentar una síntesis que tenga un real valor hermenéutico.

108. Roger Bastide, *Prefazione*, en Roselène Dousset, *Colonialismo e contraddizioni. Studio sulle cause storico-sociali dell'insurrezione del 1878 in Nuova Caledonia*, (págs. 9-11), Jaka Book, Milano, 1971 (ed. orig. franc. 1970), págs. 9-10.