

La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú*

Sandra Negro

EL SER HUMANO FRENTE A LA MUERTE

El concepto y la imagen de la muerte, el discurso sobre la muerte y su significado dentro de una sociedad están estrechamente vinculados a los dinámicos procesos de las mentalidades colectivas, que deben ser analizadas a través del estudio antropológico e histórico de periodos temporales prolongados. A pesar de que la muerte es un fenómeno universal y una invariante esencial e inseparable de la vida biológica, los vínculos, reacciones y respuestas de los individuos que conforman una determinada sociedad han sido extraordinariamente heterogéneos a través del tiempo y el espacio. El cuerpo del difunto ha sido en ocasiones enterrado, incinerado o en otros casos preservado, ya sea embalsamándolo, ahumándolo o sumergiéndolo en salmueras diversas. En algunas culturas el cadáver ha sido ritualmente descarnado y parcialmente ingerido, ya sea crudo, cocido o en estado de descomposición; en otras, los difuntos fueron dejados expuestos a la intemperie, frecuentemente acomodados sobre las ramas de algunos árboles. Finalmente, ciertos grupos humanos los han simplemente abandonado al medio geográfico circundante.

La amplia variedad de creencias y prácticas rituales en torno a los difuntos intenta enfrentar, en primer lugar, la ruptura y la transición entre la vida y la muerte; el pasaje de una forma de vida a otra, totalmente diferente, en la cual el cuerpo ya no puede continuar unido al espíritu. En segundo término, gran parte de estas acciones trata en lo posible de alcanzar una ruptura definitiva, y que las almas o los espíritus de los muertos no regresen a habitar en el mundo de los vivos. Para evitar la hostilidad de las almas, frecuentemente son necesarios determinados

* Ponencia presentada en el simposio "Las religiones andinas" dentro del Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 1995.

sacrificios y ofrendas; o, en algunos casos, complejas y rígidas observancias de comportamiento social (tales como ayunos, el empleo de determinados colores en la vestimenta, la innominación del difunto, etcétera). Finalmente, en tercer lugar, los vivos deben redefinir su propia existencia con celebraciones festivas, banquetes fúnebres, lavados rituales de purificación, como una manera de reafirmar su propia vida individual y colectiva.

Dentro de una sociedad determinada, las actitudes frente a la muerte tienen implicancias y significados muy complejos y variados, que comprenden desde la visión de la vida biológica que tienen un individuo, la familia y todo el grupo social, hasta los sentimientos que éstos expresan frente a la muerte, sentimientos que coexisten con aquellos otros que se tratan de eludir, reprimir o encubrir. La cosmovisión de una sociedad en torno a la muerte no es por lo tanto una imagen aprehensible en forma directa, debido a la multiplicidad, diversidad y complejidad de mensajes que contiene. Esto hace imprescindible que el investigador no sólo recoja información sobre la muerte, sino que además intente descifrar los significados e implicancias sociales de ésta.

El análisis de las actitudes y los significados de la muerte tiene además tres aspectos diferentes –aunque interrelacionados– que deben tomarse en cuenta:

1. En primer lugar, *la visión de la muerte y el contexto social inmediato*. Si bien se puede establecer una serie de diferencias, la más frecuente es la que existe entre la muerte de los dominantes –de los representantes del poder dentro la sociedad que ellos de alguna manera representan– y la del resto de pobladores. Las creencias, los rituales y hasta el significado mismo de la muerte son totalmente distintos; la muerte de la gente común es usualmente anónima y con implicancias diferentes dentro del propio grupo social.
2. *El suceso de la muerte*, formado por el conjunto de gestos y palabras, la manipulación de los cuerpos, danzas, llantos y otros que abarcan desde la agonía de una persona hasta su muerte y aun las creencias y sentimientos individuales y sociales que se generan después de ocurrido el hecho, las que pueden tener validez por lapsos tan variables como unos pocos días o varios años.
3. *El discurso sobre la muerte*, que no es constante en una sociedad determinada, pues no sólo va cambiando a partir de las variaciones culturales del grupo social mismo, sino que existen factores que ocasionan momentos de agudización y densificación del sentimiento sobre la muerte: defunciones masivas por causa de una guerra, pánico desencadenado por las epidemias o presagios de calamidades que han exigido sacrificios de todo tipo, incluyendo los humanos considerados generalmente los más valiosos para aplacar o contentar a los dioses.

Las complejas vivencias de la dialéctica vida-muerte estaban en pleno funcionamiento en los Andes peruanos cuando llegaron los europeos a América y, por medio de los misioneros, iniciaron el proceso evangelizador del siglo XVI, interrumpiendo la evolución de la cultura incaica y el funcionamiento de su religión en un extenso territorio dominado por el Tawantinsuyu. El poder oficial de los incas fue desestructurado en breve tiempo, a partir del establecimiento de varias instituciones españolas en el virreinato del Perú. Durante las primeras décadas de cristianización intensiva de la población indígena, se percibe un lento pero constante resurgir de muchas religiones preincaicas que –debido al nuevo y sustancialmente diferente enfoque político, religioso y legislativo impuesto– sufrieron transformaciones y modificaciones hasta convertirse en religiones andinas locales considerablemente desestructuradas, en las cuales las creencias y las formas de organización de los diversos sistemas religiosos fueron lo más afectado, mientras que los rituales se redefinieron con mayor facilidad en una amplia variedad de modalidades, que en ciertas áreas geográficas concretas conformaron diversas formas de resistencia a la evangelización.

La variada composición cultural prehispánica a mediados del siglo XVI y los distintos niveles e intensidades de desaculturación andina e inculturación europea, imposibilitan proponer un concepto general de muerte andina, debido además al hecho de que desconocemos gran parte de los caracteres estructurales y funcionales de los sistemas religiosos de los señoríos preexistentes al Tawantinsuyu y que éste sometió a partir del año 1440 d.C. Al presente, es además imposible precisar si en las religiones de estos señoríos existió una influencia consistente de la visión oficial inca en torno a la muerte, así como establecer de qué manera influyó ésta en el posterior resurgimiento de las religiones locales de los siglos XVI y XVII.

LA VISIÓN DE LA MUERTE EN LOS CRONISTAS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Los cronistas virreinales han recogido información sobre las creencias y rituales en torno a la muerte indígena de manera no sistemática, y aunque este hecho no disminuye su valor documental, sí trae consigo serias dificultades epistemológicas en los análisis teóricos actuales. Entre las crónicas del siglo XVI que aportan mayor información sobre el tema están el texto de Juan Diez de Betanzos, *Suma y narración de los Incas* (1551), la *Relación de la religión y ritos del Perú* de los primeros agustinos (1555), la obra pionera de Polo de Ondegardo, *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* (1559), las *Informaciones* de Cristóbal de Albornoz (1569-84, y los textos de Cristóbal Molina (el cuzqueño), *Fábulas y ritos de los Incas* (1574), Blas Valera, *De las costumbres antiguas de los naturales del Perú* (1593?) y Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí* (1598?).

Durante el siglo XVII diversos cronistas presentan información –aunque un tanto dispersa– sobre algunas creencias y comportamientos frente a la muerte. Entre los principales podemos mencionar a Garcilaso de la Vega con su obra *Los Comentarios Reales* (1609), Juan de Santa Cruz Pachacuti y su *Relación de las antigüedades deste reyno del Perú* (1613), Antonio de la Calancha con el texto titulado *Crónica Moralizada de la orden de San Agustín en el Perú* (1639), en el cual el autor defiende el “origen apostólico primigenio” de las religiones autóctonas, atribuyéndolas a la predicación de un apóstol, ya sea Santo Tomás o San Bartolomé, y Bernabé Cobo con su detallada crónica *Historia del Nuevo Mundo* (1653).

Todos los cronistas coinciden en afirmar que los presagios de muerte eran parte fundamental de las creencias andinas, y que éstos determinaban una serie de rituales para conjurarlos. Aunque los presagios solían afectar a un solo individuo, en ciertos casos podían involucrar a la sociedad por entero, produciendo verdaderas catástrofes con consecuencias imprevisibles. Los presagios más frecuentes vinculados con la estructura del poder y percibidos por toda la población, eran los eclipses de sol y de luna, los cuales pronosticaban la muerte de algún “príncipe, y que el sol se ponía de luto por la falta que había [esta persona] de hacer en el mundo” (Cobo, 1653: 158). Cuando esto sucedía las *acllas*¹ hacían grandes ayunos y vestían “ropas de tristeza”; además se ofrecían diversos sacrificios al sol y no se podía encender el fuego en toda la ciudad durante varios días. Los presagios de muerte para una persona común, sus hijos o sus vecinos solía ser el escuchar durante la noche el canto de las lechuzas, búhos u otras aves extrañas, el aullar insistente de los perros o el apuntar inadvertidamente con el dedo al arco iris. Para contrarrestar estos presagios solían ofrecer a ciertas *wakas*², coca y muchas otras cosas, pidiendo que el mal y la muerte no recayesen sobre ellos sino sobre sus enemigos. Los presagios con consecuencias sociales más graves eran los percibidos por un gobernante y usualmente afectaban a todo el grupo humano vinculado con éste. El cronista Santa Cruz Pachacuti por ejemplo, documenta un presagio que tuvo el inca Guayna Capac de la siguiente manera:

Y assí, a horas de comer, llega un mensajero de manta negro, el cual besa al ynga con gran reverencia, y le da un putti, o cajuela tapado con llabe, y el ynga manda al mismo yndio que abra, el cual dize que perdone, diciendo, que el Hacedor le mandava el abrir solo el ynga; y

-
1. *Aclla* o *acllacuna*: “Las mujeres religiosas que estaban en recogimiento escogidas para el servicio de su Dios el sol” (Diego González Olgúin, 1608).
 2. *Waka*, *huaca* o *guaca*: los cronistas utilizaron este término con significados muy diversos, aunque todos ellos vinculados con la esfera de lo sagrado. Juan de Betanzos (1551) señalaba que “quiere decir *guaca* adoratorio, ídolo”; Francisco López de Gómara (1552) afirmaba que “*guacas*, así llaman los ídolos” y Diego González Olgúin (1608) define el término *huacca* como “ídolos, figurillas de hombres y animales que traían consigo”. El término también se utilizó frecuentemente para designar a los sitios de enterramiento de ciertos difuntos.

visto por el ynga la razón, le abre la cajilla y de allí sale como mariposas o papelillos bolando o esparciendo hasta desaparecer; el cual había sido pestilencia de sarampión, y así dentro de dos días muere el general Michacnacamayta con otros muchos capitanes, todos las caras llenas de caracha. Y visto por el ynga, manda hazer una cassa de piedra para esconderse, y después se esconde en ella tapándose con la misma piedra, y allí muere. Y al cabo de ocho días sacan casi medio podrido y los embalsama y trae al Cuzco, en andas como si fuera bibo, y bien vestido y armado y en la mano con su ttopayauri suntorpaucar, y mete en el Cuzco con gran fiesta. (Santa Cruz Pachacuti, 1613: 311.)

En estos casos de amenaza generalizada se hacían rigurosos ayunos, que consistían en no comer sal, ni ají, no tomar chicha ni comer carne y no tener trato sexual alguno durante un determinado periodo de tiempo. Estos ayunos iban acompañados de extensos sacrificios que se mandaban a realizar sobre todo el territorio e incluían ofrendas de coca, figuras de oro y plata, la matanza de gran cantidad de auquénidos y en ciertos casos, se entregaba sacrificialmente un bien considerado de gran valor, la vida de hombres y mujeres jóvenes, los cuales debían ser físicamente perfectos y ofrendados siempre por pares.

Sobre el suceso de la muerte misma y los estadios intermedios concomitantes, existe una información muy general y heterogénea, pero en ningún caso hace referencia a la etapa de la agonía previa a la muerte de una persona, probablemente debido a la inexistencia de una valoración ética del pecado frente a la muerte y a la necesidad de un perdón para alcanzar el descanso del alma. Cuando una persona expiraba, el cuerpo del difunto era vestido con ropas nuevas de *cumbi*³, adornos personales y frecuentemente se colocaban pequeñas piezas de oro y plata en la boca, en las manos, y en otras varias partes del cuerpo. A partir de este momento se iniciaba propiamente el velorio, el cual tenía una duración variable, desde un mínimo de cinco días para las personas comunes hasta dos meses y más para las personas de prestigio. En el caso de personas pertenecientes a un grupo de privilegio, tales como gobernantes, esposas principales, *curacas*⁴ y otros, el cuerpo del difunto era llevado procesionalmente por toda una región. Cobo documenta el caso de la muerte de Mama Huaco en el Cuzco afirmando que:

Llegóse la muerte de Mama Huaco y fue muy llorada porque duraron sus obsequias más de dos meses. Hiciéronlas primero en el Cuzco por espacio de diez días, y después fue [...] con su corte a cada pueblo y lugar por todo el valle del Cuzco, haciéndole en cada uno sus llantos [...]. (Cobo, 1653: 67)

Apenas la persona moría todos los familiares debían llevar ropas de luto, las cuales eran de color negro, por un tiempo que variaba de acuerdo con la impor-

3. *Cumbi* o *cumpi*: tejido de lana fina, de uso suntuario entre grupos de privilegio, en oposición a la ropa de auasca de uso común (Aranbar, 1991).

4. *Curaca*: "Señor de un pueblo [...] señor mayor o superior [...] el que tiene la voz por todos" (Diego González Olguín, 1608).

tancia social del difunto. En algunos casos de extremo dolor, las esposas secundarias de un señor de privilegio se “trasquilaban” el cabello. Los familiares del muerto debían guardar un estricto ayuno durante el tiempo que duraba el velorio, el cual generalmente consistía en comer durante varios días solo maíz blanco y beber chicha, mientras que las demás personas que acudían a la casa del difunto estaban sometidas a un ayuno moderado, ya que durante la vigilia se les ofrecía todo tipo de alimentos, aunque sin sal ni ají. Durante los días que duraba el velorio, no se podía encender el fuego en la casa del difunto y durante las noches se realizaba el ritual denominado *pacaricuc*, que consistía en la salida de un grupo de acompañantes del difunto con tambores y flautas, cantando melodías tristes y bailando por las calles del pueblo y por aquellos lugares donde el muerto solía transitar en vida. En tales canciones expresaban los hechos que le sucedieron mientras estaba vivo, sus logros y todo cuanto hizo que fuera digno de recordarse. Con este llanto promovían a los amigos y parientes del difunto a sumarse en un llanto generalizado, que no era una viva expresión de dolor, sino que constituía un llanto mandatorio, que expresaba la congoja unitaria y cohesionada de todos los integrantes de una sociedad determinada, y que tenía por finalidad reafirmar y renovar la existencia del vínculo de unión entre la comunidad de los vivientes frente al difunto, el cual constituía una realidad diferente. Un ejemplo de este llanto ritual está recopilado por el cronista Santa Cruz Pachacuti, quien señala que después de la muerte de Topa Inca “[...] dicho gobernador los manda llorar por el dicho Topayngayupanqui en todo el reyno, como habían llorado por Pachacuti y ngayupanqui, hechos dos exercitos, el uno todos varones y el otro todas mujeres” (1613: 306). El mismo cronista afirma en otra parte de su crónica que:

las yndias salen [en] otra procesión todas, haziendo llantos y lloros, tresquilados y con fajas negras, y el rostro, todo hechas negras, con vinchas de tunissa o quisva, y desnudas hasta medio cuerpo, asotándose con quichuas y secseccoyos o sivicas; y otras yndias con tamborcillos pequeñuelos, y echándose con sinezas [cenizas] en las cabezas [...] todas ontadas con ceniza negra y cebo, y asotarse y llorarse con tamborcillos [...]

 (1613: 300).

El tiempo que duraban estos llantos y obsequios era variable y dependía del prestigio social del difunto. Durante estos mismos días, las viudas y las viejas buscaban por todas partes el espíritu del muerto, y frecuentemente rociaban el umbral de la casa con harina de maíz, quinua o ceniza cernida, para determinar si éste regresaba.

Terminado el velorio se iniciaba el entierro, que comenzaba cuando se sacaba el cuerpo del difunto de la casa para trasladarlo hasta la tumba. Una vez que el cadáver estaba fuera de la casa, se procedía a cerrar la puerta por donde él había pasado, tapiándose posteriormente el vano para asegurarse de que no sería utilizado nunca más.

El entierro era también el momento en el que se realizaba una gran variedad y cantidad de sacrificios; y si el difunto había sido un *curaca* o una persona

importante, se sacrificaban ritualmente algunas de sus mujeres y criados favoritos, mientras que a otros simplemente los metían vivos en la sepultura con el muerto, para que le acompañasen y sirviesen. El cronista Polo de Ondegardo, por ejemplo, señala que

y así en todas las sepulturas, conforme a la calidad del que se enterró, se hallan cuerpos en su compañía [...] siempre se fue multiplicando el daño [...] y así parece que Huayna Capac, que fue uno de los cuerpos de los señores que yo hallé embalsamados, por los registros se le mataron mil personas de todas edades” (1559: 105).

Además del difunto y las personas sacrificadas con él, se colocaban en la tumba ropas nuevas de *cumbi*, cuidadosamente dobladas, los instrumentos del oficio del difunto –generalmente armas y herramientas en caso de varones y husos e hilados de algodón o lana en el caso de mujeres–, sus riquezas y los objetos que en vida consideraron preciosos, así como mucha comida y bebida.

A partir del momento del entierro del difunto es posible separar los rituales vinculados con la muerte en dos conjuntos de acciones con significados diferentes. El primer conjunto abarca los rituales realizados por los vivos durante los días siguientes a la sepultura del muerto, mientras que el segundo contiene las creencias y los rituales vinculados con el difunto y su existencia posterior. Los rituales llevados a cabo por los vivos, que debían enfrentar la muerte de un familiar y lograr la ruptura definitiva con ésta, se iniciaban cinco días después del entierro en los Andes y diez días en algunos de los pueblos de los llanos. Se juntaba todo el *ayllu*⁵ del difunto y se dirigían a la fuente o río más cercano, donde zambullían ritualmente tres veces en el agua al familiar más próximo, procediendo a continuación con la *pischca* o lavado de toda la ropa del difunto, después de lo cual regresaban a casa, barrían con cuidado el aposento del difunto y comenzaban a comer y beber abundantemente, esperando que el alma del difunto retornara en algún momento de la noche a compartir con ellos estos alimentos. Cuando el alma llegaba, era la despedida final. Por un lado el alma del difunto compartía el alimento con los vivos por última vez, antes de la ruptura definitiva con el mundo cotidiano, y por otro los vivos reafirmaban su propia vida, su existencia y sus vínculos, compartiendo ritualmente el banquete fúnebre.

El segundo conjunto comprende las creencias acerca de lo que ocurría con el alma después de la muerte del cuerpo. La información al respecto es muy variada y frecuentemente contradictoria, aunque ninguno de los testimonios recogidos discrepa en dos puntos fundamentales: primero, la creencia de que existe un alma inmortal, que trasciende la vida biológica; y segundo, que el buen comportamiento del individuo aseguraba el descanso del alma, mientras que el mal desempeño en

5. *Ayllu* o *aillo*: “parcialidad, genealogía, linaje, o parentesco o casta” (González Olguín, 1608).

la vida acarrearía sufrimientos infinitos al espíritu. El cronista Bernabé Cobo señala que:

el bueno tiene gloria y el malo pena después desta vida. Mostraban lo primero en el cuidado grande que tenían de prevenir y adornar sus sepulturas [...] y lo segundo, en la enseñanza, exhortaciones y reprehensiones que los sacerdotes y maestros suyos daban al común del pueblo, para apartarlos de lo malo e inclinarlos a lo bueno, unas veces amenazándolos con el castigo y otras conviniéndolos con el premio de la otra vida (1653: 154).

Algunos creían que las almas de aquellos que habían tenido una vida apropiada, al salir del cuerpo se convertían en estrellas, y que de allí procedían todas las del cielo; otros creían que las almas se trasladaban hacia otras personas al momento de nacer éstas; ciertas naciones pensaban que las almas se quedaban en este mundo y que según su comportamiento en vida, podían vivir bien o podían vagar solas y afligidas, pero siempre dependiendo todas ellas de los alimentos y bebidas que sus deudos les proveyesen. José de Arriaga señala que en la costa, los habitantes de Huacho y otros poblados aledaños creían que las almas iban a las “islas del Huano” y que las llevaban hasta allí los lobos marinos a quien ellos llamaban “Tumi”. Finalmente otras etnias suponían que las almas buenas regresaban a vivir en las *huacas* de los progenitores o iban al *Ypamarca* o a la *Zamayhuaci* (casa de descanso), utilizando ciertas “rutas de los muertos” que eran a través de los cerros, donde en un punto determinado el alma debía cruzar un río caudaloso por medio de un puente muy estrecho.

Un último punto importante fueron las acciones que se llevaban a cabo después de realizados los rituales necesarios para lograr una ruptura entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y eran las creencias y los rituales orientados a mantener dicha separación de modo definitivo. Se trataba de dos mundos irreconciliables y opuestos. El alma del difunto tenía que permanecer donde estaba y debía evitar su aproximación al mundo de los vivos, ya que si lo hacía traería inevitablemente consigo enfermedades, la muerte de familiares, amigos y aun de cualquier ser humano en la comunidad inmediata. Un espíritu descontento o afligido podía también ocasionar cambios climáticos inesperados, tales como tempestades o granizadas, la muerte de las cosechas o de los animales. En síntesis, era un amenaza latente.

Para que las almas pudiesen descansar tranquilamente necesitaban comer y beber, y los vivos debían procurarles los alimentos, razón por la cual estos espíritus tenían tierras, ganado y servidores para poder mantener el culto y hacer las ofrendas necesarias. En su crónica *Historia del Nuevo Mundo*, Bernabé Cobo señala al respecto que:

Era la voluntad de los muertos [...] los muertos lo pedían; y si querían [las almas] irse a hogar a casa de otros muertos [...] porque tenían de costumbre irse a visitar unos muertos a otros; y en estas visitas se hacían grandes bailes y borracheras; y algunas veces iban [las almas] también de visita a casa de los vivos, y al trocado [...] (1653: 164).

Además de las ofrendas ordinarias, se celebraban los “cabos de año” o aniversarios del *mallqui* o cuerpo del difunto. Con esta ocasión todos los familiares del muerto visitaban las sepulturas y las abrían, renovándole la ropa y colocando nuevamente comida y bebida recién preparadas, además de ofrecer otros diversos sacrificios.

EL CONCEPTO DE LA MUERTE DURANTE EL PROCESO DE LA EVANGELIZACIÓN

La visión cristiana en torno a la muerte que llega a América con los evangelizadores del siglo XVI tiene un origen en la Baja Edad Media, momento en que se consideraban fundamentales tres aspectos vinculados con la misma: la necesidad de alcanzar una “buena muerte”, la trascendencia y vida perdurable de las almas, y la resurrección de los muertos.

La “buena muerte” era considerada aquella que ocurría de manera apacible, cristiana y culturalmente controlada. Lo incierto de la hora de la muerte impulsaba a las personas a hallarse espiritualmente preparadas, para no ser sorprendidas por ella. Dios había otorgado el don especial de saber la hora de su muerte solamente a algunos elegidos. La “buena muerte” se manifestaba generalmente a través de una agonía apacible, sin tensiones, y ésta indicaba a los vivos que el difunto había realizado un buen tránsito hacia la salvación. Por oposición, la muerte violenta y súbita era considerada como una “mala muerte”, porque su rapidez impedía a la persona y a sus familiares inmediatos la preparación necesaria que aseguraba por lo menos la llegada del alma al purgatorio.

La preparación para una “buena muerte” significaba que a la primera señal de una enfermedad o antes de un prolongado viaje, debía redactarse el propio testamento, para poner en orden el alma y al mismo tiempo señalar las voluntades finales. Este era considerado no solamente como el requisito necesario para que los herederos pudiesen gozar legalmente de los bienes acumulados por el testador, sino que era el documento que permitía establecer los legados piadosos, las misas de sufragio y las obras de caridad, imprescindibles para ayudar al alma a alcanzar y gozar de la gloria de Dios.

La “buena muerte” se iniciaba generalmente a partir de una enfermedad, momento en el cual todo individuo debía confesarse. El Sínodo realizado en la ciudad de Toledo en 1682, ordenaba a los médicos que en su primera visita debían tratar de persuadir al enfermo para que solicitara la presencia de un sacerdote para la confesión de sus pecados y faltas; si tres días después de la primera visita el enfermo no hubiese accedido, el médico no debía visitarle más.

El tránsito hacia la muerte comenzaba con la agonía, momento durante el cual el enfermo recibía del sacerdote el viático, para librarle de las penas eternas y

mitigarle los sufrimientos del purgatorio. Una vez que la persona expiraba, el alma del difunto debía enfrentarse a un “juicio particular”, cuyo resultado sería la condena o la salvación exclusivamente del alma. El juicio final, que tendría lugar al final de los tiempos, sería general y público y significaría la condena o la salvación del alma y del cuerpo (resurrección de los muertos). Cuando el cuerpo moría, para el mundo de los vivos se iniciaba el periodo del duelo.

Durante el duelo, el cuerpo del muerto debía ser vestido con una mortaja simple, aunque frecuentemente el testador expresaba su deseo de ser vestido con el hábito de alguna orden religiosa. A partir de este momento los familiares debían llevar luto, el cual duraba el tiempo que empleaba el cadáver en descomponerse. En España durante el siglo XVI, los lutos fueron muchas veces suntuosos y con rasgos de excesiva vanidad femenina, lo cual determinó que el rey Felipe V limitara el periodo del luto a seis meses.

Durante el primer día de duelo –y algunas veces el segundo– se desarrollaba el velorio, al cual asistían amigos y vecinos. En el velorio se consideraba apropiado llorar, pero no en exceso. Esto dependía también de la posición social del difunto y de la relación del doliente con el muerto, hecho que determinaba si debía ser mayor o menor. Los llantos menos intensos eran los que expresaban congoja debida a relaciones por deudas, mientras los más prolongados señalaban los vínculos por linaje y parentesco o de respeto y admiración por la virtud del difunto. El llanto estaba adicionalmente a cargo de las plañideras, de los panegiristas y aun de los endechadores, quienes según el caso sollozaban, predicaban las alabanzas del difunto o cantaban lastimosamente.

Durante el velorio era usual servir un banquete fúnebre, no sólo signo de hospitalidad y de ostentación sino que reafirmaba la propia vida de quienes asistían al velorio y reforzaba la ruptura definitiva con el muerto. Una vez terminado el velorio, el párroco acompañado del sacristán, iba a la casa del muerto a recoger el cuerpo para llevarlo a la iglesia y proceder al entierro. En el trayecto el difunto iba acompañado por un extenso cortejo fúnebre con velas y antorchas encendidas. La ubicación del sepulcro estaba en relación directa a la posición social del muerto. El cuerpo era colocado generalmente en el atrio frontal o lateral de la iglesia, aunque también era frecuente que se inhumasen los cuerpos en el interior del templo, ya fuera en las naves, de los altares y algunas veces en los coros. En España y otros países de Europa surge, de forma paralela a estos rituales, una importante institución: la cofradía de las Ánimas, que no sólo organizaba y costeara el entierro de sus asociados, sino que también extendía este servicio a los pobres y desposeídos. Este tipo de cofradías llegaría al virreinato del Perú a partir del último tercio del siglo XVI.

Una vez finalizado el entierro, los vivos realizaban misas, capellanías, ayunos, oraciones, limosnas y disciplinas para el sufragio del alma del difunto. Frecuen-

temente se encargaban desde dos hasta treinta misas, aunque existieron algunos casos excepcionales en los cuales el testador encargó entre tres mil y cinco mil misas por el sufragio de su alma.

LA PERSISTENCIA DE LA IDOLATRÍA EN TORNO A LA MUERTE DURANTE EL SIGLO XVII EN LA SIERRA DE LIMA

En el virreinato del Perú aparecieron algunas crónicas a partir de mediados del siglo XVI, que aunque fueron coetáneas a la primera evangelización tuvieron escasa difusión en la región andina. En ellas se recopilieron muchas de las “idolatrías” de los indígenas, aunque ello no significó que se organizase paralelamente ninguna acción eclesiástica oficial para combatir las. El segundo Concilio Limense (1567-8), establecía que en las “doctrinas” o parroquias de indios, debía enseñarse obligatoriamente la catequesis tres veces por semana en la lengua general del Inca (quechua), aunque todavía no se contaba con catecismos, gramáticas y sermonarios en lenguas nativas, que ayudasen al misioneros en esta labor. En 1575 el virrey Francisco de Toledo ordenó que los indios fuesen reagrupados en reducciones o “pueblos de indios”. Aunque este proyecto perseguía fundamentalmente un objetivo político y administrativo, se convirtió en la piedra angular de la evangelización intensiva del siglo siguiente.

Algunos años más tarde, el Tercer Concilio Limense (1582-3) se preocupó fundamentalmente por encontrar los medios adecuados para la conversión de los indígenas, al mismo tiempo que intentó obligar a los españoles, a través de las más severas sanciones eclesiásticas, a abandonar el maltrato y abuso a las poblaciones nativas. Uno de los importantes aportes de este Concilio fue la decisión de editar un catecismo único trilingüe, en español, quechua y aymara, que se publicó en 1584. En 1585 se publicó el *Confesionario para los curas de indios* con una instrucción contra sus ritos, y en 1588 el religioso jesuita José de Acosta escribe su obra titulada *De Procuranda Indorum Salute*, donde plantea los principales problemas en torno a la evangelización del indio.

Hacia finales del siglo XVI las autoridades eclesiásticas consideraban que gran parte de la población indígena estaba cristianizada. Sin embargo, en 1608, en la reducción de indios de San Damián de Checas, situada en la sierra de Lima, el cura doctrinero Francisco de Ávila descubrió que los indios tenían pensado celebrar durante la fiesta de la Asunción de la Virgen María la fiesta y la entrega de ofrendas a una deidad prehispánica de nombre Pariacaca. Este hecho inició un breve periodo de inspecciones de visitadores, acompañados por miembros de la Compañía de Jesús. Apoyándose en el Sínodo de 1613, el arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero planteó el inicio de la primera campaña sistemática para “extirpar la idolatría”, que duró hasta su muerte en 1622. A partir de esta fecha, el impulso inicial de las visitas se fue reduciendo paulatinamente, hasta que en

1649 fueron nuevamente retomadas por el arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, quien dará inicio a la segunda campaña de extirpación, que continuó desarrollándose hasta su muerte en 1671.

Entre los principales documentos que contienen información que permite estudiar la persistencia en la visión andina de la muerte en la sierra de la diócesis de Lima durante el siglo XVII, tenemos la crónica de Francisco de Ávila titulada *Dioses y Hombres de Huarochirí* (1598?), la del jesuita Pablo José de Arriaga titulada *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* (1621), y varios años más tarde la obra del arzobispo Pedro Villagómez denominada *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios* (1649). Por otro lado, los textos eclesiásticos –entre ellos los Concilios de Lima, en particular el de 1582-3 y los Sínodos de 1613 y 1636– permiten analizar la muerte andina a partir de las disposiciones oficiales emanadas con la finalidad de combatir las creencias y rituales no cristianos. Por último, existe una fuente documental de primer orden, formada por los trece legajos que constituyen los informes de las visitas de extirpación de las idolatrías, cuyos textos han sido parcialmente publicados en años recientes (Pierre Duviols, 1986 y Juan Carlos García, 1994).

La información recogida por Ávila en 1598(?) permite determinar que la religión andina local en la sierra de Lima estaba estructurada en varios ciclos de creación-destrucción y re-creación, y que los dioses eran héroes culturales fundadores y civilizadores, que frecuentemente ponían a prueba la buena voluntad de los pobladores presentándose inesperadamente bajo la figura de personas pobres y harapientas. Arriaga en 1621 señala que la religión en la sierra de Lima puede reducirse al culto de las *wakas*, los *mallquis* y las *conopas*. Las *wakas* estaban formadas por los dioses del cielo y de la tierra y por las *pacarinas*⁶ de quienes los indígenas aseguraban descender. Los *mallquis* eran los huesos o esqueletos de los antepasados, considerados como hijos de las *wakas* y a quienes se les rendía culto. Las *conopas* eran piedras pequeñas, notables por su forma y color, a las cuales se daba un culto secreto y particular en ciertas ocasiones concretas.

El culto a los *mallquis*, según Arriaga era más dañino y difícil de extirpar que el culto a las *wakas*, debido a que involucraba a todos los miembros de un *ayllu*, y se manifestaba desde la celebración de pequeñas ceremonias diarias, hasta fiestas mayores en ciertas fechas recurrentes. Aunque los indígenas habían sido catequizados durante varias décadas, la persistencia de las idolatrías relativas al origen

6. *Pacarina*: “a las *pacarinas* que es de adonde ellos dicen que descenden, especialmente las cabezas de ayillos” (Arriaga, 1621). Otro cronista del siglo XVII, Juan de Santa Cruz Pachuti señala que “Apo Mango Capac [...] los mandó que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o hiciesen de donde descendieron o de donde vinieron [...] escogieron por su *pacarisca* o *pacarinusca* unos a las lagunas, otros a los manantiales [...] otros a los cerros”.

del hombre y a su fin último continuaban plenamente vigentes. Frente al misterio de la muerte, ningún ser humano se miente a sí mismo; por el contrario, orientará su pensamiento hacia aquellas creencias y rituales que considere como verdaderos o que por lo menos le otorguen las mayores seguridades espirituales y emocionales del caso. Es importante considerar además que los indígenas habían reinterpretado la predicación cristiana adecuándola a sus propias categorías religiosas, con lo cual generaron muchas formas de resistencia. Arriaga señala que los indios cometían un grave error al afirmar que “[...] todo aquello que dicen y enseñan los padres es para wiracochas y españoles, y que para ellos son sus wakas y sus mallquis y sus fiestas y todas las demás cosas que les han enseñado sus antepasados [...]” (1968: 224).

Debido a esta particular valoración, aunque las religiones andinas ya estuviesen parcial o totalmente desestructuradas desde finales del siglo XVI, el pensamiento religioso no cristiano en torno a la muerte seguía vigente. El indígena afirmaba que los antiguos presagios en torno a la muerte continuaban siendo válidos, y eran los mismos que medio siglo antes. El escuchar el canto de un búho, una lechuza u otra ave extraña por la noche o el insistente aullido de los perros, todavía indicaban con toda certeza que una persona de ese poblado moriría muy pronto.

A pesar de la permanencia de los presagios, se puede establecer un cambio notable como resultado de la intensiva cristianización de comienzos del siglo XVII, y es la aceptación plena del concepto ético del bien y del mal como determinantes básicos del descanso eterno o la condena definitiva del alma. Los documentos del primer tercio del siglo XVII señalan que en caso de enfermedad grave, los indígenas siempre solicitaban –salvo casos excepcionales– la ayuda espiritual de un sacerdote, y algunas veces también se requería la presencia de un letrado para la redacción del testamento con las últimas voluntades del enfermo. La confesión, el viático o la eucaristía y la extremaunción en los momentos finales de la vida, fueron rituales cristianos que se aceptaron totalmente, aunque frecuentemente se reinterpretaron como acciones que ayudaban el descanso del alma, evitando así la posibilidad de que ésta se convirtiese en un “alma en pena” o un espíritu afligido.

En esta difícil y compleja etapa de la evangelización, la aceptación de los auxilios de la fe cristiana en los momentos finales de la vida terrena –si bien con un significado diferente dentro de su propia religiosidad– constituyeron elementos importantes vinculados con el sistema religioso católico, que la evangelización deseaba difundir y arraigar profundamente en la población indígena. Sin embargo, la administración de éstos fue frecuentemente descuidada por parte de los doctrineros. Una confirmación del hecho de que esta situación era usual y común puede observarse en el capítulo 28 del Tercer Concilio Limense (1582-3), donde se ordena a los religiosos que:

El sacramento de la extremaunción ninguna razón hay para que a los fieles que están enfermos de muerte se les niegue. Mandamos [...] que de aquí en adelante la tibieza de algunos curas no ponga en esto frívola excusa [...] a todos los fieles indios [...].⁷

De manera similar, veinticinco años después, durante el Sínodo de 1613, año en que comienza la primera campaña de extirpación de idolatrías, se vuelve a retomar el problema del escaso interés de los doctrineros en cuanto a la administración de la extremaunción, señalándose que:

Siendo remedio tan saludable para nuestras almas el gozar del favor que Nuestro Señor nos hace en comunicársenos en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía por viatico [...] y habiéndose mandado por los Concilios Provinciales, que los Curas, y en especial de los Indios, tengan gran cuidado en ello, hemos sido informados que no lo hacen, escusándose con vanas excusas [...] y si como algunos han informado, les parece cosa indecente, que este Santísimo Sacramento entre por las casillas y chozas pobres de los Indios [...] estarán advertidos de poner ellos los aderezos [...] Y prohibimos, que de ninguna manera se saquen los enfermos de sus casas para llevarlos a las Iglesias o Hospital, para darles el dicho Sacramento o el de la Extremaunción.⁸

Con o sin los auxilios de la fe cristiana durante la agonía, una vez que el indígena había expirado el cuerpo era velado durante veinticuatro horas y después sepultado en el cementerio, situado siempre en el atrio frontal o lateral de la iglesia. El Concilio de 1582-3 recomendaba a los curas doctrineros “convencer a los indios” para que aceptasen enterrar a sus difuntos en el atrio de los templos. Años más tarde, el Sínodo de 1613 precisaba que ni indios, ni negros o mulatos podían ser enterrados en el subsuelo al interior del cuerpo de las iglesias, aunque esta costumbre estaba muy arraigada y era usualmente practicada por los españoles, que no sólo utilizaban las naves interiores sino que consideraban un privilegio el ser sepultados debajo de los altares o los coros bajos. De esta manera, y a partir de decisiones eclesiásticas concretas, el indígena asiste a una nueva diferenciación social, esta vez vinculada con la esfera de lo religioso. A pesar de haber sido instruidos en la fe cristiana, haber recibido el bautismo y demás sacramentos, el sitio de enterramiento de los indígenas nunca fue el mismo que el utilizado por los *wiracochas*⁹, reforzando de esta manera la coexistencia parcial de dos sistemas

7. Decretos del santo Concilio Provincial celebrado en Lima en 1583. Segunda acción del Concilio, 15 de agosto de 1583, capítulo 28.

8. Sínodo de Lima de 1613, libro primero, título II, capítulo III.

9. *Viracocha*: Partiendo del presupuesto que durante el Tawantinsuyu Viracocha fue el dios universal, diversas fuentes señalan que éste algunas veces se manifestaba a través de la espuma del mar. Cuando los españoles llegaron con embarcaciones a las costas del Perú en el siglo XVI, fueron inicialmente asumidos como enviados del dios Viracocha. Por este motivo durante el siglo siguiente, el nombre *viracocha* o *wiracocha* fue aplicado a todo español o criollo, es decir a toda aquella persona foránea y no indígena.

religiosos paralelos, uno estructurado y constituido por la evangelización en plena expansión y el otro desestructurado pero perdurable y profundamente arraigado en la mentalidad de la población indígena. Es necesario señalar además que la ubicación de estas sepulturas en el atrio exterior de las iglesias no fue la mejor decisión, ya que las tumbas quedaban por las noches al alcance de los pobladores, quienes al no estar plenamente convencidos de los rituales cristianos en relación a la muerte, sustraían los cadáveres en las noches siguientes al entierro para después realizar las ceremonias tradicionales andinas en la casa del propio difunto, las mismas que eran consideradas las únicas eficaces e imprescindibles para el descanso del alma del difunto y la tranquilidad de los sobrevivientes.

La duración misma del velorio también generaba una amplia diferencia conceptual. Los indígenas no consideraban adecuado que el cadáver fuese sepultado tan sólo un día después de la muerte física, insistiendo en que el velorio debía prolongarse por lo menos durante cinco días, tiempo necesario para que el alma abandonara el cuerpo y procediese a despedirse de familiares y amigos. Estos días de velorio eran además la etapa en la cual los deudos debían realizar una serie de ofrendas y rituales para ayudar al espíritu a encontrar la tranquilidad y el descanso final.

Otra diferencia más profunda y de significado más complejo y difícil de erradicar era el total rechazo de los deudos de un difunto a aceptar que el cadáver fuese enterrado en una fosa con la tierra cubriéndole el rostro, debido a que el peso de la tierra evitaba que el alma lograra abandonar el cuerpo, con lo cual fomentaba el descontento de la misma, que podía producir a los deudos enfermedades permanentes y grandes trabajos, así como desencadenar diversas calamidades y causar otras muchas muertes.

El conjunto de creencias no cristianas en torno a la muerte traería como consecuencia el surgimiento y desarrollo de una resistencia indígena activa pero clandestina. Frente al religioso encargado de una doctrina, el cadáver era velado y sepultado cristianamente; sin embargo, tres o cuatro noches después el cuerpo era desenterrado de la fosa mortuoria por los familiares del difunto, y trasladado sigilosamente a la casa que éste utilizara en vida. Una vez que el cadáver había sido recuperado, se iniciaban diversos rituales que comprendían la entrega de ofrendas, la manipulación del cuerpo, la comunicación con el espíritu del difunto y los banquetes fúnebres.

Los rituales se iniciaban con la manipulación del cuerpo del difunto. Le doblaban las rodillas y lo sentaban sobre una manta. A continuación se le despojaba de la mortaja fúnebre y lo vestían con una camiseta nueva de *cumbi*; luego le plegaban los brazos y acomodaban las manos con los dedos extendidos, de manera que pudiesen cubrir el rostro.

Una vez que el difunto estaba preparado de esta manera para el velorio, sacrificaban una llama matándola por el costado del corazón, le extraían los bofes y juntaban toda la sangre en unos mates. La carne de la llama era consumida ritualmente por todos los habitantes del poblado, oponiendo así un mundo cohesionado de vivos, frente al cuerpo muerto de un individuo, que se ha respetado y querido mientras estaba con vida, pero de quien es necesario alejarse definitivamente, estableciendo una ruptura no sólo corporal sino también espiritual.

La sangre de la llama era rociada como ofrenda sobre el rostro del difunto, mientras que los bofes eran utilizados por el oficiante del ritual, como un medio de comunicación con el alma del muerto. Podemos citar como ejemplo una de las denuncias realizadas a don Juan Tocas, principal y fiscal de la doctrina de San Pedro de Hacas, contra Hernando Hacas y Cristóbal Poma Libiac y otros indios, a mediados del siglo XVII, la cual dice lo siguiente:

Y asimesmo dijo este testigo que es comun abuso y supersticion y ceremonia en este pueblo de Hacas y en todos los de dicha doctrina [...] y aun casi toda la provinsia [...] que quando muere algún yndio o yndia christianos matan una o dos llamas [...] y conbidan a todos los del pueblo y delante del difunto los bofes de dicha llama los soplava este testigo por el mismo guarguero [...] y si en los bofes aparecían unas bolsillas como bejigas pequeñas que llaman guarcos [...] el difunto estaba enojado porque comia y resebia la ofrenda con los guarcos y que todos los de su linaje abian de morir muy presto y los dichos parientes le daban a este testigo ofrendas de cuyes coca sebo maiz chicha y sangre de la llama que abian muerto y este testigo hacia un sachtificio de todo esto quemado delante del dicho difunto y rosiandole la cara con dicha sangre y chicha [...] y preguntaba al difunto [...] le daba respuesta el dicho difunto y desia que el se abia muerto porque no abia adorado y mochado sus guacas bien y sus ydolos y malquis y quando le asian sus ayunos y comfesiones no los guardaba como lo madaban sus magsas echiseros [...]"¹⁰.

Durante el velorio se entregaban al difunto varias ofrendas, entre las cuales es posible señalar los cuyes degollados, sebo de llama, hojas de coca, chicha, maíz blanco y maíz negro, sangre de llama y otros polvos y pigmentos minerales. Los vivos que asistían al velorio debían guardar ayuno y sólo podían consumir la carne de las llamas sacrificadas (sin sal ni ají) y beber chicha. Todos los que participaban en esta fiesta fúnebre bailaban durante la noche y todo el día siguiente hasta la medianoche. Al llegar dicha hora, procedían a retirar la manta sobre la cual había estado sentado el difunto y se la colocaban a la viuda, cubriéndole la cabeza, y ésta así ataviada y acompañada por otras mujeres ancianas salía a la calle llevando un mate con sangre de llama mezclada con chicha y con un pequeño hisopo –que recibía el nombre de “guayllapa”– asperjaban las calles, mientras los restantes parientes las acompañaban llevando unos bordones en las manos y todos iban llamando el alma del difunto, preguntándole dónde estaba y cómo se encontraba.

10. Archivo Arzobispal de Lima, Visitas de Hechicerías e Idolatrías, 1656, legajo III, 10 expedientes.

Si no lo hallaban hasta el amanecer, era porque ya estaba por buen camino hacia su *pacarina* y no se había extraviado. Entonces los deudos, ya más tranquilos, regresaban a la casa y compartían nuevamente entre todos la comida ritual de la carne de la llama sacrificada y la chicha.

Si el alma no había sido hallada, entonces era imprescindible que los vivos dispusiesen todo lo necesario para que ésta pudiese iniciar finalmente su descanso, sin pasar trabajos ni hambre, y se mantuviese contenta y bien dispuesta hacia los vivos. El oficiante preparaba entonces la “*mircapa*”, el alimento de las almas. Con tal finalidad, debía cortar varios mechones de cabello al difunto y recortarle las uñas. A estas partes del cuerpo del muerto era necesario agregarle parte de la sangre de la llama sacrificada, sebo de la misma llama, sancu, mullu, coca y polvos de la pasca. Una vez que los ingredientes habían sido reunidos, la mezcla se incineraba; las cenizas eran el alimento que el alma debía llevar consigo en su largo y fatigoso viaje.

El entierro se iniciaba cuando el cuerpo del difunto era trasladado a su tumba en los “*machays*” –las cuevas y abrigos rocosos en las punas o también agujeros excavados en los cerros– y allí se le depositaba, colocando primero una capa de cuyes degollados y maíz blanco y negro desgranado, varias ropas de repuesto cuidadosamente dobladas, mucha comida y bebida, la *mircapa* para el alma y otras varias ofrendas. Cuando el entierro del cuerpo había concluido, todos los familiares regresaban al poblado y continuaban bailando, comiendo y bebiendo durante el resto del día, como señal de ruptura total con el difunto.

El duelo sin embargo no había concluido y proseguía durante cinco días y cinco noches más, en un complejo ritual denominado *pacaricuc* o *piscapuncha*. Durante tales días se colocaba en la casa del difunto comida y chicha para el alma, para determinar si ésta había partido o si todavía estaba en la casa. Para confirmar si el alma regresaba a recoger los alimentos y la bebida, esparcían harina de maíz o cenizas en el umbral de la puerta. Si aparecían huellas de pisadas, aunque fuesen de un ave o de un perro, entonces significaba que el alma había regresado por algún motivo y que aún no se había ido, y era necesario insistir en su partida definitiva por medio de nuevas y abundantes ofrendas.

Al quinto día, el alma de un difunto que hubiese tenido una “buena muerte” y que no estaba afligida y penando, ya había partido hacia su *pacarina*. Los familiares entonces procedían a recoger todas las ropas y bienes del difunto; las que estaban en mal estado eran incineradas, mientras que las ropas en buen estado eran lavadas en el río en un ritual denominado *pischca*, cuya finalidad última era asegurarse de que el difunto no volviese para recoger sus pertenencias y sus *conopas* para llevárselas a la *pacarina*, ya que durante todo el primer año el alma permanecía en tránsito hacia la *pacarina*, lugar de donde provinieron sus abuelos y los restantes *mallquis* de su *ayllu*.

Para ayudar al alma en su desplazamiento definitivo hacia el *Ayamarca* o *Upaymarca*, era necesario que los deudos celebrasen la fiesta del “cabo de año” en la cual se hacían muchas ofrendas y sacrificios, que comenzaban con el acto de abrir nuevamente la tumba, sacar al difunto, cambiarle la ropa por otra nueva, renovar todos los alimentos y bebidas, así como preparar nuevamente la *mircapa*. Debía ofrecerse además sangre de llama –rociada sobre las paredes de la tumba–, cuyes degollados, sebo de llama, coca, maíz blanco y negro, polvos de la pasca, mullu, llimpi y otros minerales molidos. Si el “cabo de año” no se realizaba, entonces el alma quedaría atrapada bajo los pies de *Libiac*¹¹ y las *wakas* intentarían dañarla y ésta, desesperada y hambrienta, se volvería en contra de los vivos, los maldeciría y causaría su muerte.

El “cabo de año” era entonces imprescindible para que el alma iniciase su camino definitivo por la “ruta de los muertos”. Este camino se conceptualizaba como largo y agotador; en determinado lugar el alma encontraría un puente –llamado por algunos cronistas *Achacaca* o *Chachacaca*– que debía cruzar. Este era “una puente de cabellos muy estrecha”¹² y trasponerlo significaba ingresar al umbral del mundo de los muertos. Para evitar que el alma cayese al río y se extraviase para siempre, unos perros negros, criados para ese propósito y sacrificados durante el “cabo de año”, ayudarían al alma en dicho trance.

Todas estas creencias y rituales descritos intentaban explicar el misterio de la muerte, en su sentido dual: por un lado asegurar el descanso del difunto y que su alma estuviese contenta y satisfecha, y por otro que no constituyese una amenaza para los vivos. Los banquetes fúnebres y el lavado de la ropa reforzaban la ruptura y al mismo tiempo posibilitaban el restablecimiento del cosmos y el orden social después de cada muerte, de tal manera que los vínculos entre individuos se re-establecían y cohesionaban nuevamente.

Frente a esta resistencia indígena en torno a la cosmovisión andina de la muerte, se desarrollaron en forma paralela varios mecanismos que intentaron acabar con las denominadas “idolatrías” y que pueden ser sintetizados en tres acciones básicas:

1. Las dos “campañas de extirpación de idolatrías”, que permitieron por un lado conocer mejor y con mayor profundidad las religiones indígenas, y al mismo tiempo posibilitaron la recolección de un considerable número de *wakas* móviles, *conopas* y *mallquis*, los cuales eran destruidos incinerándolos y

11. Libiac: se trata de una divinidad representada por el rayo. “Adorar a Libiac que es el rayo es muy ordinario en la sierra [...] o Hillapa que es lo mismo” (Arriaga, 1621).

12. Arriaga, Pablo José: *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* (1621), Madrid, 1968.

enterrando las cenizas a escondidas de los pobladores, para no generar un nuevo culto.

2. El desarrollo de una segunda evangelización intensiva de la población indígena, orientada en forma concreta a los que residían en las reducciones y pertenecían a una doctrina específica. Esta nueva catequización determinó que se continuara con el establecimiento de las mencionadas reducciones o “pueblos de indios”, donde se fomentaban ampliamente las procesiones en los atrios de las iglesias, o en la plaza de la reducción, al mismo tiempo que se recomendaba a los muchachos que caminaran por el poblado en las noches, rezando en voz alta. Con un objetivo similar, los religiosos impulsaron el surgimiento de las cofradías, organizadas alrededor del culto de la figura de algún santo, y promovieron la fundación de las cofradías de las Ánimas.
3. Los Concilios Limenses, en particular los de 1567 y 1582-3 y los Sínodos de 1613 y 1639, los cuales dictaron medidas eclesiásticas concretas para erradicar la persistencia de las creencias y los rituales andinos en torno a la muerte. Entre algunas de estas medidas se puede señalar la prohibición de hacer ofrendas de comidas asadas o cocidas a las tumbas, el cortarse los cabellos con ocasión de las fiestas, el tocar ciertos instrumentos musicales en las calles por las noches, el desenterrar a los muertos y muchas otras. El resultado final de estas disposiciones aún está por evaluarse.

A pesar de estos grandes esfuerzos, la visión andina de la muerte perduró y a partir del último tercio del siglo XVII ingresó a una clandestinidad mucho mayor que la de las décadas precedentes, lo cual produjo desde los primeros años del siglo XVIII una notable disminución en los documentos oficiales de denuncias y confesiones vinculadas con la muerte, además de una gran dispersión de la información, acompañada de una poco cuidadosa recolección de las creencias, vivencias y rituales en torno a la muerte por parte de las autoridades locales, haciendo que su estudio y análisis a partir del siglo XVIII sea fragmentario, imposibilitando hasta el presente una coherente visión de conjunto.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA Y REFERENCIAS CITADAS

DÍEZ-HURTADO, Alejandro

1994 *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la comunidad de Sechura (siglo XVI al XX)*, Piura, CIPCA.

ACOSTA, José de

1954 *De Procuranda Indorum Salute* (1588). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

- ANÓNIMO (posiblemente Fr. Juan de San Pedro)
1992 *Relación de los Agustinos de Huamachuco* (1555). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ARRIAGA, Pablo José
1968 “La extirpación de la idolatría en el Perú” (1621), en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- AVILA, Francisco de
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (1608). Versión paleográfica de Gerard Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- BETANZOS, Juan Diez de
1987 *Suma y narración de los Incas* (1557). Madrid: Atlas.
- CALANCHA, Antonio de la
1975 *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú* (1638). Lima: Crónicas del Perú, 6 volúmenes.
- COBO, Bernabé
1964 *Historia del Nuevo Mundo* (1653). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- DUVIOLS, Pierre
1977 *La lucha contra las religiones autóctonas del Perú colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- GARCÍA, Juan Carlos
1994 *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- GAREIS, Iris
1990 “La idolatría andina y sus fuentes históricas: reflexiones en torno a ‘Cultura andina y represión’ de Pierre Duviols”, en *Revista de Indias*, volumen L, N° 189, Madrid.
- GUTIÉRREZ, Laura
1992 “Índice de la sección documental de Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima”, en *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- MARZAL, Manuel
1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PEASE, Franklin
1995 *Las Crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1990 "Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios" (1559), en *El Mundo de los Incas*. Madrid: Historia 16.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de
1993 *Relación de las antigüedades deste reyno del Piru*. Lima-Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

SÍNODOS

1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid: Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

VALERA, Blas

1968 De las costumbres antiguas de los naturales del Perú (1593?), en: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

VARGAS UGARTE, Rubén

1951-54 *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana, 3 tomos.

VILLAGÓMEZ, Pedro de

1919 Carta pastoral de exortación e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima (1649). Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.

MANUSCRITOS DEL ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA

Sección Hechicerías e Idolatrías

- Causa seguida contra varios indios de Cajamarquilla por idólatras y hechiceros, 1656, Leg. 3.
- Causa de ydolatrías hecha a pedimento del fiscal eclesiástico contra los yndios e yndias hechiseros, docmatizadores, confesores, sacristanes, ministros de ydolos del pueblo de Chochillas, 1656, Leg. 2A.
- Causa hecha a los curacas, camachicos y mandones de el pueblo de San Francisco de Otuco, anejo de la doctrina de San Pedro de Hacas, 1656, Leg. 2A.
- Causa de ydolatria contra los yndios e yndias hechiseros, docmatisadores, confesores, sacristanes, ministros de ydolos en el pueblos de San Juan de Machaca, 1657, Leg. 2A.

