

FUNERALES DE AUTORIDADES INDÍGENAS EN EL VIRREINATO PERUANO

POR

GABRIELA RAMOS

Universidad de Cambridge y Newnham College

El artículo estudia la política de la iglesia y del estado colonial en sus intentos por cristianizar el ritual funerario de las autoridades étnicas en los Andes peruanos. Desde una perspectiva comparativa, se examina la práctica seguida en dos ciudades del virreinato peruano durante los dos primeros siglos de la colonización española. Se demuestra que las transformaciones operadas fueron producto de políticas de gobierno y evangelización ambivalentes y de estructuras locales de poder.

PALABRAS CLAVES: *Ritos funerarios, iglesia, estado colonial, virreinato del Perú, estructuras de poder.*

Durante el siglo XVII, los funerales de los personajes más connotados de la sociedad colonial ofrecieron la ocasión para reafirmar su hegemonía. En el caso de las autoridades étnicas y otros miembros de las elites indígenas, el orden colonial impuso restricciones y exigencias que denotaron las ambigüedades y limitaciones de su situación. Este trabajo analiza estos problemas a través del estudio de casos pertenecientes a las diócesis de Lima y Cuzco¹.

La comprensión del fenómeno de la muerte y el carácter de los ritos funerarios andinos fueron aspectos a los cuales los colonizadores españoles prestaron mucha atención desde los primeros años de contacto por condensarse en ellos asuntos que tenían que ver no solamente con la difusión del cristianismo o la

¹ Este artículo forma parte de una investigación mayor sobre la relación entre conversión al cristianismo y los cambios en las actitudes frente a la muerte entre la población indígena en el Perú colonial, titulada «Muerte y conversión en los Andes, Lima y Cuzco 1532-1670». Entre otras fuentes, el estudio se basa en el análisis de aproximadamente quinientos testamentos otorgados por personas calificadas como «indios» en Lima y Cuzco en el período comprendido entre 1560 y 1670. La investigación en archivos peruanos fue posible gracias a la beca 6338 otorgada por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

evangelización, sino también con lo que se entendía como una correcta concepción del mundo, un nivel determinado de civilización, y con lo que se creía era una adecuada percepción del orden social y político en donde los planos terrenal y sagrado correspondían y armonizaban entre sí.

El carácter y la disposición de los funerales expresaba, tanto en la cultura española como en la cultura andina, el rango social de la persona a quien se rinde homenaje. Si bien en detalle, como veremos, hubo varios puntos de controversia y hasta repudio mutuo, es innegable que en lo que toca al papel de los funerales como ocasiones que definen el rango y prestigio social de una persona, las culturas española y andina coincidían, por tratarse de un fenómeno que bien puede calificarse de universal.

Examinaré en primer lugar algunos antecedentes correspondientes al período de las primeras décadas de contacto, para luego considerar las regulaciones o intentos de regulación por parte de las autoridades coloniales para cristianizar la muerte en los Andes, particularmente la de las autoridades indígenas. Finalmente, analizaré la evidencia documental que informa sobre la práctica en las dos principales ciudades del virreinato peruano, Cuzco y Lima.

ENTRE LA CONQUISTA Y EL ESTABLECIMIENTO DEL ORDEN COLONIAL: LOS PROBLEMAS DE TRANSICIÓN

Durante las primeras décadas de contacto entre europeos y andinos, la preocupación de los primeros en cuanto a los funerales de autoridades andinas fijó su atención en una serie de aspectos básicos del ceremonial funerario, tales como el sacrificio de sirvientes y esposas que supuestamente habrían de acompañar a los dignatarios fallecidos en su desplazamiento hacia otra vida; la colocación de ofrendas consistentes en ropa, bebida y comida, tanto en el momento de realizarse el funeral como periódicamente; los ritos de duelo, en los que participaban familiares y allegados, que se prolongaban durante varios días y se repetían desde entonces con cierta periodicidad, y por supuesto, los entierros en lugares considerados como sagrados por los pobladores andinos.

En lo que concierne a los sacrificios humanos en los funerales de autoridades indígenas, las descripciones disponibles en las crónicas parecen corresponder a observaciones de tumbas saqueadas, especialmente en la costa norte, pero sobre todo, a narraciones que los cronistas recogieron de informantes, antes que a la observación directa de ritos funerarios². La difusión de esta costumbre parece no haber sido tan extensa como los cronistas aseguraban y, probablemente no tuvo

² El tema fue ampliamente discutido por Carlos Aranibar en un artículo publicado en 1969. Ver Carlos ARANÍBAR, «Notas sobre la necropompa entre los Incas», *Revista del Museo Nacional*, XXXVI, Lima, Perú, 1969, pp. 108-142. Hasta la fecha, la discusión historiográfica no ha sido plenamente confirmada por la arqueología.

una proyección tan amplia en la parte meridional del territorio que habría de convertirse en el virreinato del Perú. En cualquier caso, puede inferirse que los sacrificios humanos desaparecieron pronto como producto de la crisis generalizada que creó la conquista.

En lo que atañe a las ofrendas, la práctica es ampliamente conocida en todo el territorio andino. De hecho, el conocimiento de esta costumbre llevó a los españoles a profanar las tumbas de distintas autoridades indígenas y a buscar en muchos casos sin éxito, las de otros dignatarios, especialmente incas.³ Las ofrendas funerarias fueron materia de constante controversia, y su existencia a lo largo del período comprendido en este estudio se encuentra bastante documentada. La costumbre es de interés aquí en tanto parte del proceso de cristianización de la muerte entre las élites indígenas.

Con respecto a las muestras públicas de respeto al difunto, tema que concierne a este estudio, se advierte una diferencia importante en cuanto a las descripciones disponibles y la intención del cronista de proporcionar su testimonio. Pedro de Cieza de León, quien ofrece tal vez el mayor número de versiones sobre ritos funerarios locales en los Andes con detalles pormenorizados, duda en describir lo que presencié cuando se ofrecieron las honras fúnebres para don Cristóbal Paullo Ynga en la ciudad del Cuzco en 1550. Cieza se refiere en dos pasajes de la segunda parte de su *Crónica del Perú* a estos hechos:

[Luego de describir funerales del Ynga Lloque Yupangue]: «...y al cabo del año se hazían más lamentaciones y sacrificios jentílicos, mucho más de lo que se puede pensar. Y esto los que se hallaron en el Cuzco el año de mill y quinientos y cinquenta verían lo que allí pasó sobre las onras [sic] de Paulo, quando le hizieron su cavo de año, que fue tanto que las más de las dueñas de la çibdad suvieron a su casa a lo ver; y yo me hallé presente y, çierto, era para consibir admiración. Y ase de entender que era aquello nada en comparación de lo pasado...»⁴.

³ Las crónicas contienen muchas referencias sobre los presuntos tesoros escondidos en las tumbas. Véase por ejemplo Pedro de CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú* 1984 [1553]: Segunda Parte, XI, 28, XXXVI, 108, *Obras Completas*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, 2 vols., LX, pp. 177-178; LXI, 212; Juan de BETANZOS, *Suma y Narración de los Incas*, edición de María del Carmen MARTÍN RUBIO, Madrid, Atlas, 1987 [1551], p. 288; Cristóbal de MENA, *Relación* [1534], Raúl PORRAS BARRENECHEA, *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*, París, Imprimeries Les Presses Modernes, 1937, pp. 95-96; Pedro PIZARRO, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, edición de Guillermo LOHMANN VILLENA, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978 [1571], pp. 89-82; José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias, Obras del P. José de Acosta*, edición de Francisco Mateos, Madrid, Atlas, 1954 [1590], Libro VI, XII, pp. 192-193; Bernabé COBO, *Historia del Nuevo Mundo, Obras*, edición de Francisco Mateos, Madrid, Atlas, 1956 [1653], Libro 12, XI, p. 77.

⁴ Pedro de CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú*, Segunda Parte, XXXII, pp. 98-99.

Y en otro pasaje:

[luego de describir funerales de Topa Ynga]: «...Y lo que dizen que usavan hazer no lo quiero poner, porque son jentilidades y los cristianos que estavan en el Cuzco el año de mill y quinientos y çinquenta acuérdense de lo que vieron que se hizo por las honras y cabo de año de Paulo Ynga, con se aver buuelto cristiano, y sacarán las que se harían en el tiempo del Reynado de los reyes pasados, antes que perdiesen su señorío...»⁵.

A través del testimonio de Cieza de León, sabemos que veinte años después de la conquista, las ceremonias funerarias en honor de las más altas autoridades indígenas en los espacios públicos del Cuzco continuaron realizándose, si bien carecían del brillo y dimensión que las caracterizó en el pasado. Se trataba por tanto de un terreno en que los españoles no habían conseguido imponer su hegemonía. Por ello debió ser causa de profunda preocupación, tanto por sus implicancias políticas como por ser indicador de la debilidad de la obra evangelizadora. Cieza de León, siempre tan prolijo en sus descripciones, se abstuvo de relatar lo que vio seguramente porque desde su punto de vista la ceremonia era aún más reprochable puesto que don Cristóbal Paullo Ynga ya había recibido el bautismo.⁶

Respecto de estas ceremonias funerarias públicas en honor de Paullo Topa Ynga, Juan de Betanzos es más preciso, y explica que observó la fiesta llamada Purucaya, en la cual el cronista, como todos los hombres de su tiempo, vio un toque demoníaco. Dice Betanzos:

[en medio de relato sobre ritos funerarios que ordenó Ynga Yupangue después de su muerte]: «...que le hiciesen una fiesta...que se llamase Purucaya en la cual fiesta saliesen el primer día a la plaza cuatro hombres vestidos con unas vestimentas de plumas y los gestos con muchas pinturas y otras unturas y que las vestimentas de estos que fuesen hechas de tal manera que de nadie fuesen conocidos y a todos fuesen espantables y es verdad que yo vi hacer esta fiesta en la ciudad del Cuzco donde a un año que Paulo murió por él y estos hombres

⁵ *Ibidem*, LX, pp. 177-178.

⁶ Años después, el agustino Ramos Gavilán describe parte del ritual funerario de Paullo de la siguiente manera: «Quando el defunto era principal, y de la casa Real del Inga demás de las ceremonias ya dichas, usavan de otra graciosa, y era que delante del defunto, yvan dos moços bien dispuestos, vestidos de colorado, bien pintados en su traje, éstos llevaban en las manos dos grandes obillos de lana colorada, y las bocas llenas de coca, soplando, y echando a rodar los obillos y a gran prisa tornándolos a recoger. Esto se hizo en el entierro de Paullo Topa Inga, padre de Don Carlos Inga y Agüelo de don Melchor Inga, que murió en España, pregunté con curiosidad, qué querían dar a entender en aquella cerimonia y no supieron los Indios viejos, darme razón de lo que preguntava más de aquella cerimonia llamavan Puroca». Alonso RAMOS GAVILÁN, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, transcripción y edición de Ignacio PRADO PASTOR, Lima, Ignacio Prado Pastor, 1988, pp. 138-139.

ansi disfrazados más me parecieron figuras en su traje y cosas que hacían demonios que no de personas ni de ángeles del cielo...».⁷

Por otro lado, Garcilaso de la Vega cuenta que cuando era muy joven —probablemente también hacia los años 50 del siglo XVI— y visitaba la provincia de los quechuas, al oeste del Cuzco, fue testigo de los rituales de duelo en honor del cacique Huamanpallpa: al escuchar los llantos y cánticos de los familiares del curaca, Garcilaso salió y observó que éstos marchaban en procesión llevando las pertenencias del difunto⁸.

El que los ritos funerarios para honrar a las autoridades étnicas se realizaban aún en ciertos espacios públicos de primer rango y, lo que es más importante, no fueran objeto de abierta represión por parte de las autoridades coloniales se explica en parte por la débil organización tanto de la Iglesia como del Estado colonial, debido a las prolongadas guerras civiles que siguieron a la conquista. Una vez pacificado el territorio, las acciones correctoras y represivas comenzaron a articularse de manera casi inmediata, si bien su implementación fue más lenta y compleja.

HACIA LA CRISTIANIZACIÓN DE LA MUERTE

Los Concilios Limenses acometieron contra estas manifestaciones, empezando casi en el mismo momento en que se recogen estos testimonios: inicios de los años cincuenta del siglo XVI. Por ejemplo, las Constituciones de los Naturales⁹ establecieron que los indios bautizados debían ser enterrados en las iglesias con el rostro descubierto, sin ofrendas, y debía vigilarse que sus sirvientes no fuesen enterrados con ellos. En otra parte se señalaba también que debía impedirse que los familiares guardasen los cadáveres en sus casas y que las demostraciones públicas de duelo debían limitarse estrictamente a un día. Los funerales debían ser exactamente como los que se celebraban para los cristianos, y se recomendaba que en los pueblos no se cobrasen derechos por sepulturas:

«... y se lleven con cruz y agua bendita, y con los oficios que a los demás cristianos les suelen hacer. Por lo cual, ni por la sepultura, no se les lleve limosna alguna, por quitar todo escándalo, lo cual se entiende en los pueblos de indios...»¹⁰.

⁷ Juan de BETANZOS, [3], Capítulo XXXI, pp. 146-148.

⁸ Inca GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios Reales de los Incas*, 2 vols., edición de Carlos ARANÍBAR, México, Fondo de Cultura Económica, 1991 [1609], volumen I, Libro VI, V, pp. 337-339.

⁹ Primer Concilio Limense, (1551) Constitución 25, «De la manera que han de ser enterrados los indios», *Concilios Limenses*, 3 vols., edición de Rubén VARGAS UGARTE, 1951, vol. I, p. 20.

¹⁰ *Idem*.

Se prescribieron además castigos corporales, humillaciones públicas, la incineración del cadáver y el envío a un tribunal episcopal de los culpables en caso que estas reglas fuesen transgredidas.

Esta orden fue reiterada por el Segundo Concilio Limense a fines de los años 60. En las resoluciones del Segundo Concilio, se advierte que probablemente como resultado de un mayor conocimiento de las costumbres funerarias que entonces se practicaban en los Andes, ya no se mencionan los supuestos entierros con sirvientes. En cambio, las prohibiciones se centran en las ofrendas que se colocaban en las sepulturas:

«... que se quite la superstición que usan con los cuerpos que entierran, sepultando juntamente vestidos e comidas e bebidas, y también los que procuran sepultarse en las sepulturas de sus antepasados que están fuera de las iglesias y desto se haga especial pesquisa; y si hallare el cura quel difunto lo dexó así ordenado privarle ha de la sepultura eclesiástica, entregándole al brazo secular; y si hallaren que tovieren otros la culpa, también sean castigados reciamente conforme a lo dispuesto por los sacros cánones...»¹¹

Es importante anotar que en cuanto a las ofrendas, las disposiciones del Segundo Concilio (1567) emularon a las que establecieron los sínodos españoles que buscaron controlar la ostentación y la falta de mesura, a juzgar por los testimonios disponibles, sin mucho éxito tanto en España como en el Perú:

«...Que se amoneste al pueblo al traer sus ofrendas a la yglesia por bivos y difuntos, mas no por eso se aprueve el poner en las sepulturas carneros o reses vivas y costales de trigo sino pan y bino y cera y esotras cosas que pueden causar embarazo e indecencia, se pueden poner en el cimiterio o imbiarse a casa del cura...»¹²

Al cabo de algunos años, en las principales ciudades de las diócesis de Lima y Cuzco, la Iglesia y el Estado colonial cosecharían algunos frutos importantes en sus esfuerzos por cristianizar las costumbres funerarias tanto de las autoridades étnicas como de los más connotados miembros de las élites indígenas. Lo consiguieron a través de la severa vigilancia y la aplicación de medidas represivas, pero también otorgando concesiones y privilegios.

¹¹ *Ibidem*, I, p. 249.

¹² *Ibidem*, I, p. 230. Sobre los intentos de las autoridades eclesiásticas para moderar la calidad y volumen de las ofrendas fúnebres en España, ver Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1993, pp. 429-432.

CONTRASTES DE ESPACIOS Y POLÍTICAS

En cuanto a los cambios operados durante el período colonial, me interesa subrayar que existieron diferencias notables entre una y otra ciudad. Estas diferencias tienen que ver con la presencia en Cuzco de un núcleo importante de personas que reclamaban ser descendientes de los antiguos gobernantes incas, incluso después de la severa represión que siguió a la derrota de Vilcabamba. En contraste, en Lima las autoridades indígenas nativas fueron relegadas a una existencia bastante marginal e incluso un número importante de ellas vivía en los pueblos situados en los extramuros de la ciudad. Estas condiciones, sin embargo, no deben hacernos perder de vista el hecho que por un lado, se establecieron en Lima algunos nobles indígenas provincianos y, de otro, la ciudad era visitada periódicamente por autoridades indígenas de las regiones circundantes y aún bastante apartadas. En uno y otro caso, sin embargo, estas personas no alcanzaron a tener el estatus social que sus pares cuzqueños tenían o aspiraron a tener.

He dado cuenta de las regulaciones que la Iglesia estableció para poner fin a las prácticas funerarias andinas, e imponer las costumbres cristianas. En las áreas urbanas comprendidas en este estudio, el juego de restricciones y concesiones que hizo posible este cambio paulatino dependió en gran medida del ordenamiento de las ciudades y especialmente, de los espacios públicos, y del manejo de mecanismos de control y dominación que pasaron rápidamente a manos de los españoles y fueron utilizados muy intensamente para construir los cimientos del orden colonial.

El desarrollo de cada uno de estos aspectos requeriría considerar asuntos que desbordan el tema de este artículo. Para restringirme al punto específico de los funerales de las autoridades indígenas y otros personajes de las elites nativas, me referiré exclusivamente al uso del espacio y al ceremonial que expresaron simultáneamente restricción y privilegio.

Es preciso subrayar que lo que estaba en juego era el manejo de los criterios de autoridad, poder y prestigio que las autoridades indígenas y miembros de las elites nativas aspiraban a tener y conservar y que simultáneamente la Iglesia y el Estado colonial buscaban controlar y dosificar. En este contexto, a fin de atraerlos a un mismo tiempo a las prácticas cristianas y a participar del orden colonial, las autoridades coloniales y la Iglesia les ofrecieron la posibilidad de enterrarse en lugares privilegiados de las ciudades y poblados con el ceremonial católico, con lo que las severas restricciones que se les imponía al exigirles que renunciaban totalmente a sus espacios y a sus ritos propios se presentaban envueltas en el manto del privilegio. En estas condiciones, los funerales de autoridades indígenas y personajes de las elites nativas fueron también manifestaciones en donde se reafirmaba su autoridad y poder, y, al mismo tiempo, hacían demostración de su sumisión al orden colonial y a la fe católica. Si bien esta fue una política general, el modo cómo se aplicó en Lima y en Cuzco tuvo diferencias importantes. Veamos cómo.

En Cuzco, el tránsito hacia la apropiación e imposición de las costumbres funerarias católicas entre los descendientes de los incas tiene algunos aspectos poco

claros en sus inicios. Como hemos visto, las honras fúnebres para don Cristóbal Paullo Ynga, pese a las restricciones imperantes, se hicieron claramente dentro de los cánones existentes previos a la conquista. Pese a esto, los descendientes de Paullo que vivieron en Cuzco durante la primera mitad del siglo XVII tuvieron por cierto que tuvo un entierro y funeral cristianos, y que sus restos reposaban en la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, en la iglesia del monasterio de San Francisco, lugar que como ellos reclamaron en sus testamentos, fue al mismo tiempo concedido y adquirido para que se enterrasen sus sucesores con carácter exclusivo. En efecto, los descendientes de Paullo consiguieron con cierto éxito distinguirse de otros miembros de la elite india cuzqueña precisamente ejerciendo su derecho a tener una sepultura en ese lugar, conocido como la «capilla de los yngas», siendo por tanto referente histórico de los incas coloniales. Por ejemplo, doña Gerónima Tocto, en su testamento fechado en Cuzco, en marzo de 1586, señaló que allí se debían enterrar «los hijos e nietos e mujeres legítimas de don Cristóbal Paullo»¹³; en 1627, el mestizo Bernardino de Mesa, descendiente del conquistador Alonso de Mesa, pidió enterrarse allí en su calidad de sucesor de don Cristóbal Paullo¹⁴; doña Magdalena Quispe Sisa Ñusta pidió en 1636 enterrarse en esa capilla porque era el lugar donde estaban las sepulturas de sus padres y antepasados¹⁵; en 1646 el alcalde mayor de las ocho parroquias del Cuzco, don Fernando Ynga, pidió que su cuerpo fuera enterrado en ese sitio, por ser descendiente de don Cristóbal Paullo Ynga¹⁶.

He señalado el ejemplo que me parece más notable, pero es preciso subrayar que de manera similar, otras órdenes religiosas como la de Santo Domingo y Nuestra Señora de la Merced ofrecieron a otras familias de la nobleza indígena inca espacios privilegiados para sepultar sus restos y los de sus familiares, y la presencia de frailes que acompañasen sus funerales, como lo indica el testamento de doña Ana Quispe Asarpay, descendiente de Atahualpa, que fue enterrada en la capilla de Nuestra Señora del Rosario de la iglesia de Santo Domingo en el Cuzco en 1611¹⁷.

En Cuzco, las medidas que condujeron al cambio radical de las costumbres funerarias entre la elite incaica se pusieron en marcha de manera decisiva a fines de los años 60 del siglo XVI y especialmente en la década siguiente, cuando las

¹³ Testamento de doña Gerónima Tocto, Cuzco, 23 de marzo de 1583, en Archivo Departamental del Cuzco (en adelante, ADC), Protocolos Notariales, siglo XVI, Pedro de la Carrera Ron n. 4, f. 663.

¹⁴ Testamento de Bernardino de Mesa, Cuzco, 3 de marzo de 1627, ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Luis Diez de Morales n. 71, f. 579.

¹⁵ Testamento de doña Magdalena Quispe Sisa Ñusta, Cuzco, 18 de noviembre de 1636, ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Luis de Morales n. 82, f. 2266.

¹⁶ Testamento de don Fernando Ynga, Cuzco, 11 de julio de 1646, ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Juan Flores de Bastidas n. 91, f. 908.

¹⁷ Testamento de doña Ana Quispe Asarpay Coya, Cuzco, 19 de septiembre de 1611, ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Francisco de la Fuente n. 107, f. 155.

autoridades españolas replantearon la organización de la ciudad e instituyeron las parroquias cuzqueñas continuando con la irrupción sobre el espacio sagrado incaico iniciado desde la conquista y reordenando los barrios en que estaba dividida originalmente la ciudad¹⁸. En la parroquia del hospital de naturales, donde se avecindaron indígenas que no pertenecían a los sectores más privilegiados, por mandato del virrey Toledo se nombraron autoridades que reclamaban ser descendientes de los incas, aunque de una rama subordinada. A estos se les concedió también un trato especial en sus funerales, tal como lo indica don Juan Gualpa Sucso Ynga, cacique de cien indios de esa parroquia, en su testamento otorgado en Cuzco en 1590. Don Juan Gualpa, quien decía descender de los gobernadores del Antisuyo, explicó en su testamento que, según un acuerdo al que habían llegado los caciques del hospital de naturales con su cura, las campanas de la iglesia debían redoblar en los funerales de los caciques, función que, por cierto, reclamó para su propio entierro¹⁹.

Durante el siglo XVII en el Cuzco, los principales miembros de la elite nativa ordenaron para sí funerales que correspondieron con bastante exactitud a las instrucciones dadas por los concilios limenses: acompañamiento de los curas y sacristanes de las parroquias portando la cruz. En muchos casos, las ceremonias contaron también con la presencia de varios frailes de las órdenes religiosas a cambio de alguna limosna, sea esta modesta o medianamente considerable. La decisiva influencia del clero en la organización de las honras fúnebres es manifiesta a juzgar por la proliferación de pedidos de misas de cuerpo presente desde el último tercio del siglo XVI. A inicios del siglo XVII, estas misas eran ya una institución, lo mismo que el amortajamiento del cadáver en el hábito de la orden de San Francisco, costumbre que por contraste, era prácticamente inexistente durante el siglo XVI. La popularidad de esta costumbre, a la par de replicar la que había en España, se ajustaba bien al objetivo de la iglesia de suprimir las costumbres andinas: cuando no se recurría al hábito franciscano, se utilizaba una mortaja hecha de una tela llana. En el caso del Cuzco, los tejidos de especial calidad como el *cumbi*, no se emplearon para vestir los cadáveres de los nobles indígenas²⁰.

La posición destacada de los descendientes de los incas en Cuzco les permitió tener funerales que con seguridad fueron presenciados por un número considerable de habitantes de la ciudad. Tal debió ser el caso de doña Mariana Quispe

¹⁸ Estos cambios se efectuaron sobre los sitios sagrados y las líneas o *ceques* que partían desde el centro del Cuzco hacia las cuatro provincias incaicas. Al respecto, véase Brian BAUER, *El espacio sagrado de los incas. El sistema de ceques del Cuzco*, Cuzco, CBC, 2000. El estudio de Bauer tiene como objetivo localizar los lugares sagrados a lo largo de estas líneas imaginarias o *ceques*, mas sin vincularlos al período o problemas que referimos aquí.

¹⁹ Testamento de don Juan Gualpa Sucso Ynga, Cuzco, 28 de enero de 1590, ADC, Protocolos Notariales, siglo XVI, Pedro de la Carrera Ron, n. 4, f. 874v.

²⁰ Es lo que se puede deducir de los testamentos. Sin embargo, otras fuentes, como las disponibles en la diócesis de Lima y que discuto más adelante, podrían matizar esta afirmación.

Asarpay, descendiente de Atahualpa, quien en abril de 1617, según consta por una memoria hecha por su viudo, fue enterrada en la iglesia mayor del Cuzco con la presencia del cura y el sacristán de la iglesia portando la cruz alta, además de la asistencia de cuatro acompañantes y redoble de campanas. Antes de proceder al entierro, se ofreció una misa cantada. Contando el hábito de Santa Clara en que se amortajó a la difunta, el acompañamiento del funeral, las velas, el incienso, y los lutos de los familiares más cercanos, el viudo de doña Mariana Quispe Asarpay declaró haber gastado poco más de 120 pesos, una suma modesta en comparación con los costos de los funerales de los españoles más encumbrados, pero que se hallaba muy por encima de los gastos que podía permitirse la gran mayoría de habitantes indígenas de la ciudad²¹.

Avanzado el siglo XVII, el acceso a estos privilegios dentro de los límites de la ciudad se mantuvo para las autoridades étnicas y sus familias que estuvieron en condiciones de preservar este derecho, el cual estaba íntimamente ligado a su presentación como promotores del catolicismo. En 1646, por ejemplo, don Diego Canatopa, cacique y gobernador de la parroquia de San Blas, manifestó en su testamento su voluntad de que se le enterrase amortajado en un hábito de la orden franciscana en la capilla destinada a los caciques y gobernadores de esa parroquia²². En lo que toca a los descendientes de los incas, el curso de sus destinos fue más bien desigual, y hacia mitad del siglo XVII, varios de ellos pasaban necesidades y privaciones y, en consecuencia, debieron resignarse a tener funerales muy modestos. Por ejemplo doña Juana Mama Guaco Ñusta, descendiente como ella misma declaró, del «gran Topa Ynga Yupangui», dispuso en su testamento otorgado en 1663 que se le enterrase en su parroquia de San Cristóbal en el lugar donde su nieto quisiere y con la mortaja que a él le pareciere «en atención a que era pobre»²³.

En Lima, los funerales de autoridades indígenas y miembros de la elite nativa muestran algunos contrastes notables con respecto a lo que se registran en Cuzco. La diferencia más importante es que no existieron capillas en las iglesias de la ciudad destinadas al entierro exclusivo de determinados personajes de la elite nativa y sus descendientes. Además, las condiciones demográficas prevalecientes en la capital del virreinato dieron lugar a que a durante el siglo XVII fue prácticamente imposible que las familias indígenas en general tuviesen descendencia, por lo que en comparación con Cuzco, Lima careció de estos espacios que pudiesen ser reclamados por un grupo familiar privilegiado. Por esta razón, las noticias de funerales de

²¹ Testamento de doña Mariana Asarpay, Cuzco, 4 de abril de 1617, ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Cristóbal de Luzero n. 159, f. 163.

²² Testamento de don Diego Canatopa, Cuzco, 7 de febrero de 1646, ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Juan Flores de Bastidas n. 91, f. 768.

²³ Testamento de doña Juana Mama Guaco Ñusta, Cuzco, 10 de enero de 1663, ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Juan Flores de Bastidas n. 100, f. 7.

autoridades y personajes indígenas son esporádicas, más frecuentes a inicios del siglo XVII, para prácticamente ser imperceptibles a partir de los años 30²⁴.

El uso del espacio público en la capital del virreinato estuvo bastante más restringido que en Cuzco. En comparación con la antigua ciudad de los incas, la iglesia mayor de Lima no acogió funerales de personajes destacados de la elite indígena. Por ejemplo, el cabildo eclesiástico mantuvo en suspenso el derecho de los cofrades de Nuestra Señora de Copacabana a tener acceso a la capilla de esta devoción mientras duraron los trabajos de refacción de la catedral de Lima durante las tres primeras décadas del siglo XVII. Los funerales de los personajes más importantes tuvieron lugar en San Francisco y en Santo Domingo, donde caciques, funcionarios indígenas y artesanos acomodados tenían sepulturas en su calidad de mayordomos, miembros fundadores o veinticuatro de las cofradías de Nuestra Señora de la Candelaria y Nuestra Señora del Rosario, respectivamente. En contraste con Cuzco, antes que honrar la autoridad étnica, lo que primaba era el patronazgo de las devociones. Cuando en 1605, doña Constanza Caxachumbi, conocida como «cacica» de Chinchaycocha, ordenó su funeral, dispuso que este tuviera lugar en San Francisco por ser ella patrona y fundadora de la capilla de Nuestra Señora de la Candelaria. Doña Constanza dejó limosnas suficientes para que el cura de Santa Ana, su parroquia, acompañase su entierro llevando la cruz alta, y que además, participasen del cortejo cuatro clérigos y cuatro frailes además de las cofradías de españoles e indios de la ciudad. En todas las iglesias y monasterios de Lima se dijeron misas por el alma de doña Constanza. Ahora bien, esta fue la persona tal vez más destacada de la elite india que residía en Lima en ese tiempo, dueña de propiedades inmuebles, proveniente de una familia de acaudalados caciques de la sierra central, y casada con un influyente funcionario indígena, don Diego Solsol, intérprete de la lengua general ante la Real Audiencia²⁵.

EL ATUENDO Y EL RITUAL FUNERARIO: ADAPTACIÓN E INTOLERANCIA

A inicios del siglo XVII, la costumbre de solicitar un hábito religioso preferentemente de la orden seráfica como mortaja se había extendido considerablemente entre la población indígena de Lima. Esto sugiere no solamente el grado de influencia que en fecha relativamente temprana la iglesia había logrado sobre este importante segmento de la población andina, sino también el nivel en el cual la elite indígena, sea de manera voluntaria o bajo intensas presiones, abandonaba un elemento tan importante del ritual mortuario prehispánico. Esta pudo ser la

²⁴ En los pueblos de indios situados en las afueras de la ciudad, como Magdalena o Surco, si existieron algunos entierros familiares.

²⁵ Testamento de doña Constanza Caxachumbi, Lima, 28 de febrero de 1605, en Archivo General de la Nación (Lima, Perú, en adelante AGN), Protocolos Notariales, siglo XVII, Rodrigo Gómez de Baeza n. 739, ff. 266-273v.

tendencia en las ciudades, aunque en otros ámbitos las prácticas tradicionales continuaron existiendo, dependiendo de los desiguales niveles de tolerancia de los doctrineros que convivían con la población local y las autoridades eclesiásticas que aparecían irregularmente. En abril de 1660, cuando el celoso visitador de idolatrías Juan Sarmiento de Vivero se hallaba en las afueras del pueblo de Santiago de Anchocaya, en Huarochirí, topó con un grupo que llevaba el cadáver de una mujer para enterrarla. El notario de la visita escribió que el cuerpo era de

...una yndia la qual llebaban toda cubierta con unas mantas negras y mandandola descubrir se hallo amortajada en otras mantas enbuelta toda sin que llebasse cara ni manos descubiertas y mandado descoser la mortaja estaba con su anaco²⁶ vincha y dos topos²⁷ uno de plata y otro de laton a usansa de su antigua gentilidad...²⁸

Escandalizado, Sarmiento de Vivero expidió de inmediato una orden para que en adelante los difuntos fueran enterrados con el pecho descubierto, incluyendo las manos y el rostro²⁹. Atribuyó lo sucedido a que los entierros se hacían sin la presencia de los curas y con la sola asistencia de los cantores, e instituyó penas corporales para los padres y albaceas de los difuntos que transgredieran la orden, así como para los cantores que acompañasen estos funerales. Es poco probable que en fecha tan avanzada como 1660 los curas ignorasen que algunos de sus feligreses enterraban a sus difuntos con las ropas y adornos que aquí se describen. Este incidente muestra la colisión entre la inflexibilidad del funcionario eclesiástico limeño de alto rango cumpliendo una visita extraordinaria y la tolerancia de ciertos doctrineros, para quienes estas prácticas se acomodaban dentro de las ceremonias católicas que se habían establecido y en sí mismas no eran motivo de condena. La actitud de los doctrineros se había forjado a lo largo de años de convivencia con las poblaciones locales en que si algunos habían tenido al inicio ciertas sospechas, adoptaron una actitud flexible ante la imposibilidad de eliminarlas y su potencial de adaptarse al ritual cristiano. Por ejemplo, el agustino Alonso Ramos Gavilán escribió que en 1607, el obispo del Cuzco lo nombró doctrinero en una localidad próxima al asiento minero de Castrovirreyna. En ese lugar observó y trató de impedir, sin éxito, una procesión funeraria en honor de un indio principal. Al día siguiente, Ramos Gavilán presencié las exequias que los parientes y allegados del difunto ofrecieron, que incluyeron cantos y música, para finalizar con una generosa comida. Concluye el fraile agustino su relato di-

²⁶ Vestido.

²⁷ Prendedores.

²⁸ Visita de la doctrina de San Lorenzo de Quinti, Auto para que se entierren descubiertos los difuntos, en Archivo Arzobispal de Lima, Visitas Pastorales, Legajo 9, Expediente XXXIII, 1660, f.5.

²⁹ En realidad, replicando lo prescrito en las Constituciones de Naturales expedidas por el Primer Concilio Limense de 1551, citada líneas arriba. Ver también nota 9.

ciendo lo siguiente: «Yo avisé al señor Obispo de lo que avía visto, para que mandasse poner remedio, porque ni pude averiguar el intento de aquella cerimonia, ni persuadirme que no era muy supersticiosa»³⁰. El papel de Ramos Gavilán fue aparentemente ineficaz, puesto que no pudo disuadir a los participantes, ni comprender sus razones, como tampoco convencer al obispo que debía actuar, pero su situación en este caso específico debió ser similar al de muchos doctri-neros que toleraron el uso y eventual incorporación de estas costumbres en las versiones locales del catolicismo andino³¹.

EL PROBLEMA DE LOS TRASLADOS Y LOS SEGUNDOS FUNERALES

Para las autoridades étnicas, la decisión sobre el lugar de entierro y el ritual funerario fueron hitos importantes para afirmar su presencia y autoridad en el territorio que tenían a su cargo. Para quienes la muerte sorprendió fuera de sus pueblos mientras visitaban la capital del virreinato o la ciudad del Cuzco, la resolución del problema tomó vías diferentes, dependiendo tanto de las circunstancias locales como de las condiciones personales de cada quién.

Existen indicios de que en la diócesis de Lima en el último tercio del siglo XVI, algunos curacas solicitaron que sus restos fuesen trasladados a sus pueblos. Por ejemplo, en 1606, don Cristóbal Guayana, curaca de Huamantanga, repartimiento situado en la sierra al noreste de Lima, pidió en su testamento que su cuerpo fuera enterrado en la iglesia de su pueblo³². Es difícil determinar si la medida implicaba un entierro inicial en alguna iglesia local para luego desplazar los huesos a su pueblo de origen, o si se consideró el traslado del cadáver al curacazgo de origen inmediatamente después de producido el deceso. Las fuentes sugieren ambas posibilidades. Me parece que en el caso del arzobispado de Lima el asunto fue bastante problemático, porque las condiciones locales impusieron importantes restricciones. Aunque no contamos con información sobre los debates que posiblemente se suscitaron a raíz de la solicitud de los caciques de enterrarse en sus pueblos de origen, a fin de tener una idea de la magnitud del problema, vale considerar el modo en que las autoridades eclesiásticas advirtieron la necesidad de vigilar el impacto que podía generar entre la población en general y especialmente entre la población indígena el traslado del cadáver de un dignatario. El problema se planteó al fallecer el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo en la localidad norteña de Saña en el verano de 1606. Por encontrarse Saña a 25 jornadas de viaje de Lima, el cabildo eclesiástico limeño deliberó sobre el cuida-

³⁰ Alonso RAMOS GAVILÁN [6], p.139.

³¹ Esta experiencia no disuadió al fraile agustino de su ánimo extirpador, como lo relata en otros pasajes de su obra.

³² Testamento de don Cristóbal Guayana, Lima, 11 de julio de 1606, en AGN, Protocolos Notariales, siglo XVII, Alonso Cortés n. 379, f. 143v.

do que debía tenerse para que el traslado del cadáver del prelado tuviera las características de un funeral respetable. Su principal preocupación fue que los habitantes indígenas tuviesen un certero mensaje del significado de la ceremonia. Dispuso por lo tanto que un número suficiente de clérigos acompañase el cuerpo de Mogrovejo en su viaje a la capital del virreinato. El comentario de los canónigos fue el siguiente:

«...que el Maestre escuela de la Santa Iglesia vaya acompañado de cuatro o seis sacerdotes a traer su santo cuerpo, y le traiga con la representación y veneración debida a su santa vida y dignidad, de suerte que, pues esta tierra es nueva y los naturales della no han visto traslaciones de semejantes Prelados, por el respeto que se tiene a sus reliquias, entiendan la santidad de la dignidad y, juntamente nosotros, cumplamos con nuestra obligación, siéndole obedientes, ya difunto, y gratos al santo ejemplo que siempre nos dio y buenas obras que nos hizo...»³³

En el curso del siglo XVII, la creciente desconfianza que las autoridades eclesiásticas limeñas tenían de las autoridades étnicas de su diócesis puede explicar la aparente ausencia de documentos que den testimonio de los traslados que implicaban grandes distancias. Sin embargo, es posible que los entierros en los pueblos circundantes a Lima continuasen realizándose sin que aparentemente surgieran problemas. No se puede perder de vista el hecho que la pobreza de los curacas fue razón para que se enterrasen en la ciudad, varios de ellos como indigentes, sin poder retornar a sus lugares de origen³⁴.

Cuzco representa en este respecto un notable contraste. Los traslados de cuerpos de autoridades indígenas desde la ciudad del Cuzco a las localidades circundantes no fueron extraños y, a juzgar por una serie de disposiciones testamentarias, no revistieron grandes problemas. Desde los ejemplos más tempranos que he podido encontrar, en los años 60 del siglo XVI hasta un siglo después, varios curacas y algunos principales pidieron que sus restos fueran llevados desde Cuzco para ser enterrados en un lugar privilegiado de la iglesia de sus pueblos donde, por lo general, estaba la cripta familiar. Por ejemplo, don Francisco Orco Supa, cacique principal de la parcialidad de Conchacalli, Anta, instruyó en su testamento escrito en la ciudad del Cuzco en 1583 que su cuerpo fuera trasladado

³³ Carlos GARCÍA IRIGOYEN, *Santo Toribio: Obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del santo arzobispo de Lima*, 4 vols., Lima, Imprenta y Librería de San Pedro, 1906-1908, vol. II, p. 263.

³⁴ Ver al respecto el caso de don Francisco Pilcone, cacique y gobernador del pueblo de Aucará en la provincia de Lucanas, al sureste de Lima, quien cayó enfermo y murió en el invierno de 1638 mientras se hallaba en Lima realizando gestiones ante la Real Audiencia para obtener ciertos decretos a favor de su comunidad. Don Francisco fue enterrado «como pobre» en el cementerio del hospital para indios de Santa Ana. Testamento de don Francisco Pilcone, Lima, 16 de julio de 1638, en AGN, Protocolos Notariales, siglo XVII, Juan Bautista de Herrera n. 875, f. 1044.

a su pueblo y colocado en la tumba donde yacían los restos de su padre³⁵. En 1655, don Cristóbal Suna, cacique principal de Maras, ordenó que su cuerpo fuera trasladado desde la ciudad del Cuzco hasta su pueblo natal y enterrado en la capilla de Nuestra Señora de Monserrate, a cuya cofradía estaba afiliado³⁶. Ciertamente es que hubo algunas excepciones de autoridades étnicas provincianas que solicitaron ser enterradas en la ciudad del Cuzco, sea en el hospital de naturales, como don Pedro Chuncho Ataosuyo, cacique principal y gobernador de Yaurisque, quien en 1667 pidió ser enterrado en esa parroquia, aduciendo ser su feligrés³⁷, o en algún convento de la ciudad, como pidió doña Leonor Coca Pinto, viuda de don Pedro Agustín Callapiña, cacique de Pacaritambo, quien en 1619 mandó que en caso de morir en Cuzco, su cuerpo fuera enterrado en el convento de Santo Domingo y de ocurrir su fallecimiento en Pacaritambo, tanto sus restos como los de su marido fueran trasladados a la ciudad del Cuzco para recibir sepultura en el convento dominico.

El notable contraste que se observa en Cuzco con respecto a la diócesis limeña ¿puede explicarse por una mayor flexibilidad del clero cuzqueño? Indudablemente sí, pero es preciso reconocer que se trata de una situación bastante más compleja. Es mi impresión que en Cuzco las alianzas entre los sectores dominantes de la sociedad y las elites nativas fueron de lejos mucho más frecuentes y sólidas que las que existieron en la diócesis de Lima, por lo que los funerales de las autoridades indígenas en Cuzco fueron, antes que ocasiones problemáticas y susceptibles a ser prohibidas, oportunidades para reafirmar la legitimidad del orden colonial, permitiendo el despliegue de gestos que denotaban la plena incorporación de las autoridades indígenas tanto a la prácticas propias de todo buen católico, como a los privilegios propios de personas de su rango. Así lo demuestra elocuentemente el caso de don Juan Atocguasso, cacique principal y gobernador del pueblo de Taray, en las inmediaciones de Calca. En agosto de 1666, don Francisco Triviño Carrillo, español vecino del Cuzco, declaró en documento notarial que estuvo a cargo del funeral de don Juan, quien fue sepultado en la iglesia de su pueblo vestido en un hábito de la orden franciscana con acompañamiento del cura y sacristán «con todo honor como a yndio principal»³⁸.

³⁵ Testamento de don Francisco Orco Supa, Cuzco, 25 de abril de 1583, en ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Antonio Sánchez n. 25, f. 500.

³⁶ Testamento de don Cristóbal Suna, Cuzco, 23 de abril de 1655, en ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Lorenzo de Mesa Andueza n. 183, f. 759.

³⁷ Testamento de don Pedro Chuncho Ataosuyo, Cuzco, 20 de noviembre de 1667, en ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Joan Flores de Bastidas n. 105, f.183.

³⁸ Testamento de don Joan Atocguasso, otorgado por don Francisco Triviño Carrillo, vecino de la ciudad del Cuzco. Cuzco, 19 de agosto de 1666, en ADC, Protocolos Notariales, siglo XVII, Joan Flores de Bastidas, n. 103, f. 19.

CONCLUSIÓN

Los intentos de las autoridades coloniales, particularmente las eclesiásticas, por poner fin a los rituales funerarios tradicionales de las autoridades indígenas andinas se expresaron en las ordenanzas de los Concilios Limenses durante el último tercio del siglo XVI. Las resoluciones de la jerarquía eclesiástica fueron complementadas por una agresiva política que tuvo a menudo el objetivo de regular, cuando no reprimir, todas aquellas prácticas funerarias que consideraron censurables y disposiciones que parecieron impracticables. Sin embargo, era contraproducente excluir a las autoridades indígenas de un ritual público tan caro a la sociedad colonial. Las instancias de poder reaccionaron de manera ambigua, concediendo privilegios y simultáneamente aplicando restricciones tanto en el modo de conducir los funerales como en fijar los lugares de entierro. La práctica seguida en Lima contrastó notablemente con el trato dispensado a las autoridades indígenas en la diócesis del Cuzco, donde entre fines del siglo XVI y los años 1660 las autoridades demostraron una actitud bastante más flexible que sus pares limeñas, por razones que hablan de la distinta calidad e importancia de las alianzas forjadas entre las elites española e indígena en cada una de estas ciudades y sus respectivas regiones.

This essay discusses the policies followed by the colonial church and state to Christianize the funerary rituals of ethnic authorities in the Peruvian Andes. From a comparative perspective, the essay studies this process in two cities of the Peruvian viceroyalty during the two first centuries of Spanish rule. The essay demonstrates that the changes operated were the result of ambivalent policies implemented by both church and state, and of distinct local power structures.

KEY WORDS: *Funerary rituals, church, colonial state, peruvian viceroyalty, power structures.*

Fecha de recepción: 18 de Mayo de 2004.

Fecha de aceptación: 3 de Septiembre de 2004.