Luis Millones
Renata Mayer

Funerales, muerte y el más allá en la historia del Perú

Biblioteca Nacional de Chile

Centro de Investigaciones Diego Barros Arana

FUNERALES, MUERTE Y EL MÁS ALLÁ EN LA HISTORIA DEL PERÚ

© Biblioteca Nacional de Chile. 2021
Inscripción n.º 2021-A-9500

ISBN 978-956-244-525-2

Derechos exclusivos reservados para todos los países

Director Nacional
Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
Sr. Carlos Maillet Aránguiz

Director de la Biblioteca Nacional de Chile
Sr. Pedro Pablo Zegers Blachet

Director del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana
y Director Responsable
Sr. Rafael Sagredo Baeza

Editor
Sr. Marcelo Rojas Vásquez

Ediciones Biblioteca Nacional de Chile
Av. Libertador Bernardo O'Higgins n.º 651
Teléfono: 23605283
Santiago. Chile

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

Luis Millones
Renata Mayer

FUNERALES, MUERTE Y EL MÁS ALLÁ EN LA HISTORIA DEL PERÚ

Biblioteca Nacional de Chile

Centro de Investigaciones Diego Barros Arana

ÍNDICE

Siglas y abreviaturas 9
Introducción 11

Primera mirada 15

Las muertes imperiales 21

La desventurada muerte de los hijos de Huayna Cápac 31

Los incas bajo el gobierno español 37

La muerte cristiana 43

Mesianismo andino.
La destrucción de los invasores
y la muerte de los indios cristianos 51

La persecución del demonio 57

Idolatría y muerte en los siglos coloniales 73

La muerte y el más allá 83

La sociedad indígena en la decadencia de España 87

Funerales, muerte y la otra vida
en la población indígena moderna 93

Morir en los Andes.
Una mirada contemporánea 99

Documentos

Documento N.° 1: Archivo Arzobispal de Lima 105
Documento N.° 2: Archivo Arzobispal de Lima 107

Bibliografía 109

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.C.	antes de Cristo
Cía.	Compañía
CIDOC	Centro Intercultural de Documentación
cm	Centímetros
comp.	compilador
d.C.	después de Cristo
dirs.	directores
ed.	editor *a veces* editora
eds.	editores *a veces* editoras
etc.	etcétera
Excmo.	Excelentísimo
Exp.	expediente
f.	foja
Ibid.	*Ibidem* (allí, en ese mismo lugar)
I.E.	Instituto de Estudios Peruanos
IEP	Instituto Francés de Estudios Andinos
IFEA	Instituto Francés de Estudios Andinos
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
Inc.	Corporación
m.	muerto
m.s.n.m.	metros sobre el nivel del mar
n.	nacido
n.d.	No data
n.º	número
op. cit.	obra citada
p.	página
pp.	páginas
PUCP	Pontificia Universidad Católica del Perú
	Reverendo padre
R.P.	Sin número
s/n.	Sociedad anónima
S.A.	Señor
Sr.	Universidad Nacional Autónoma de
UNAM	México
vol.	volumen

VRAEM	valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro

INTRODUCCIÓN

Escribir sobre la muerte cuando la sentimos próxima es un desafío sin fronteras, pero nuestro libro detiene su investigación antes de la pandemia que ahora nos aflige. Fue concebido y redactado cuando aún no teníamos noticia de que ocurriese. El tema central, funerales, muerte y más allá, en la población indígena de los Andes ha sido y sigue siendo de especial interés para los autores. Por eso cruzamos los límites de las ciencias sociales para recoger información desde el momento en que las fuentes escritas nos acercaron al pasado, hasta el trabajo de campo en las regiones en que el testimonio del presente ofrecía vías de análisis en los materiales físicos, sociales y verbales de tan importante sujeto de investigación.

Nada más diferente a la propuesta española de interpretación de la muerte que lo pensado por los andinos. Desde la idea de premios y castigos después de la defunción, a partir de una lista de acciones, ajenas a su entendimiento, que contradecía la idea de inmortalidad que atribuían los incas a su nobleza.

Nada más ajeno a los pobladores andinos que los seres sobrenaturales del catolicismo (Cristo o Satanás) pudieran ser buenos o irremediablemente malos. Y que todo el continente recién descubierto perteneciera al enemigo de la eternidad, a partir de una falta cometida por los desconocidos Adán y Eva, en tiempos y lugares imposibles de adivinar.

Las lejanías de los idiomas y de las costumbres de los pueblos de la cordillera de los Andes hicieron aún más difícil la posibilidad de comunicar "verdades" como el Juicio Final, el Limbo, el Purgatorio o la Santísima Trinidad, que tampoco eran claras para la mayoría de los invasores del siglo XVI. Pero más allá de lo que creyeran los españoles, lo que espantó a la población indígena fue la perentoria urgencia de que les exigieron pensar como ellos. Lo que empezaba con "hacerlos cristianos" con el bautismo, que desembocó no solo en la búsqueda y "conversión" de los infantes, más aún, hizo posible la persecución de mujeres preñadas a las que en caso de enfermedad no se vaciló en abrir el vientre para "bautizar" a los fetos y salvar su alma.

Conviene recordar que el Tahuantinsuyu fue una organización político-militar que había derrotado a otros Estados, confederaciones de comunidades o comunidades libres, a lo largo de su extenso territorio. Los incas habían impuesto su gobierno, estilo de vida, arte y religión, etc. aprovechando la población de los pueblos sometidos. Siendo implacables contra cualquier intento de subversión política o el mantenimiento de tradiciones culturales contradictorias al pensamiento incaico. Como todo Estado, había elegido de las so-

ciedades que lo precedieron, aquellos elementos que en adelante caracterizarían a "lo inca" y los habían propulsado como únicos para ser ensalzados y considerados como válidos.

No es extraño que en el Coricancha (cercado de oro) estuviesen los templos y palacios dedicados a los dioses "verdaderos" sobre los que los españoles nos dieron noticia: Inti (el Sol), Wiracocha (¿dios creador?) e Illapa (rayo, trueno y relámpago).

Otros seres sobrenaturales, reverenciados a lo largo de los Andes: Madre Tierra (Mama pacha) o Madre Lago o Mar (Mama Qocha) no sabemos si tuvieron tratamiento formal del Cusco. Y, si bien los cerros tenían un representante vecino a la capital: Huanacaure, tampoco sabemos si las montañas reverenciadas por los pobladores del Imperio tales como el Ausangate o Coropuna, recibieron el homenaje de los incas.

El estudio de la muerte en los Andes nos da señales de ciertos compromisos del estado imperial con divinidades populares, una de las versiones del nacimiento o, ¿creación?, de los seres humanos nos dice que el dios *Wiraqocha* lo hizo a partir de las piedras, en el santuario de Tiwanaku, luego de emerger, él mismo y sus acompañantes del lago Titicaca. Las piedras fueron transformadas en hombres y mujeres cuyos rasgos y vestiduras les fueron pintadas una vez esculpidos sus cuerpos.

Ese dios, luego los separó por "naciones" y los envió usando vías subterráneas a los lugares en que estarían ubicadas sus comunidades. Las "naciones" reemergieron a la superficie en cerros y lagunas o manantiales a los que en adelante se conocieron con el nombre de "pacarinas" (del quechua *paqariy* = surgir; aparecer) espacios naturales, a los que cada comunidad guardaba mucho respeto. Su relación con la muerte es importante, cada difunto, una vez cumplidos los funerales por sus familiares y la comunidad, enterrado el cuerpo, su alma, ánima o sombra (equivalente o equivalentes espirituales del cuerpo humano) se dirigía a su pacarina para emprender su viaje al más allá que culminaría en el cerro más importantes de la región tal como nos aclaran los datos etnográficos. Así, por ejemplo, los nacidos en Ayacucho, Apurímac o Arequipa y alrededores, luego de visitar sus pacarinas locales, se dirigían al Coropuna o Qoropuna, volcán de 6 425 m.s.n.m., situado en la provincia de Condesuyos, que es el patrón de la región. Allí estaba el tránsito al más allá, imaginado como un mundo similar al que había dejado (por eso se les enterraba con sus ropas usuales, pero renovadas) y sus instrumentos de trabajo. Establecida la Colonia, los cultos anteriores a los incas se revitalizaron y la nobleza incaica al hispanizarse perdió interés en los dioses previos a la Conquista, es por eso que en el movimiento mesiánico del Taqui Honqoy (Taki Unquy) las divinidades que apoyaron la rebelión fueron las pacarinas (cerros y lagunas) tales como Chimborazo y Titicaca, y los líderes no mencionan a los dioses oficiales del Cusco (Inti, Wiracocha o Illapa), tampoco a los incas. No era un regreso al pasado imperial, era una visión de un futuro feliz para los hatun runa, u hombres y mujeres del pueblo andino.

Nuestro libro concluye con versiones recogidas en el trabajo de campo interrumpido en 2019. Los relatos de funerales y el más allá han sido constantes con respecto a una estructura de pensamiento que empieza a ser visible desde fines del siglo XVII. Es notable que el último gran esfuerzo por erradicar las idolatrías coincida con la consolidación de lo que podemos llamar la religión indígena contemporánea.

Lo que resulta del cambio de orientación en la política española en razón de las sucesivas derrotas militares en Europa y el conflicto con su organización religiosa. El clero no es capaz de dar un paso adelante en su tarea de evangelización, y su interferencia con el poder político le crea problemas con la Corona.

Esta pérdida de poder se refleja en la percepción de los indígenas que descubren con facilidad que pueden ser considerados cristianos sin exigencias ni persecuciones. La demostración de su religiosidad, que dos siglos atrás pudo ser considerada herética o diabólica, no mucho más tarde de la fecha indicada se reconoce como cristiana. Más aún, el documento n.° 2[1] pone en evidencia que más allá de ocultar las acciones consideradas como supersticiones, los pobladores de la comunidad de Ámbar (hoy uno de los doce distritos de la provincia de Huaura, departamento de Lima) decidieron imitar de manera jocosa la ceremonia del Corpus Christi, el bautizo de un infante y la Santa Misa. Todo el pueblo se divirtió, salvo el sacristán que al querer interrumpir el sacrilegio recibió una paliza. Otros indicadores contemporáneos reafirman este entendimiento al que se ha llegado luego del agotamiento de la Iglesia en sus fallidas restricciones. No es raro que a la pregunta sobre su religión, los maestros curanderos de origen indígena, presidiendo su "mesa" o altar tradicional, y bebiendo alucinógenos, respondan con toda seguridad que son católicos. Y eso, en las actuales circunstancias, es totalmente cierto.

[1] Véase la bibliografía.

PRIMERA MIRADA

Había llegado la época de cosechar maíz, abril de 1535, y en el valle del Cusco los señores de las familias reales, a pesar de las dificultades políticas y de conflictos armados que se sufrían, tenían que cumplir con las ceremonias establecidas desde tiempos inmemoriales. Tres años atrás habían desembarcado los conquistadores, y un año después, en diferentes circunstancias, habían muerto los incas que disputaban el gobierno del Tahantinsuyu. Atahualpa fue tomado prisionero y ejecutado por los españoles, y a Huáscar lo eliminaron poco antes los jefes militares andinos, cumpliendo las órdenes del inca cautivo.

Quien presidiría las ceremonias de la cosecha era un joven de menos de veinte años, hijo también del ya difunto Huayna Cápac, que había procreado muchos hijos en el vasto número de esposas que le permitía su condición de noble y de Sapa Inca (único señor). Manco Inca había sido perseguido por ser partidario de Huáscar, cuando el Cusco fue tomado por las tropas de Atahualpa, y estaba escondido cuando la hueste española se acercó a la capital del imperio.

> "Llegados pues a Jaquijaguana, cuatro leguas antes del Cuzco, en este pueblo vino un hijo de Guaina Capa llamado Mango Ynga [en son] de paz al Marqués don Francisco Pizarro, diciendo que a él le pertenecía el señorío, y el Marqués le dixo que él se informaría en el Cuzco y se lo daría si le biniese, y así se lo dio"[2].

Desde esa fecha, 1533, con el apoyo de los invasores, que al mismo tiempo complicaron su vida por los abusos y ambición por los minerales preciosos, se mantuvo en ese precario poder, cuando llegó el tiempo de celebrar al dios Inti (el Sol) festejando la cosecha de maíz. Era un evento importante que duraría ocho días, en que tenían que participar todos los miembros de la nobleza incaica que habían sobrevivido al saqueo y matanzas de Challcuchimac y Quizquiz, jefes del ejército atahualpista que habían llegado desde el reino de Quito, la región recién conquistada por los Incas.

La ceremonia incaica terminó siendo la primera vez, y quizá la única oportunidad, en que los españoles vieron alternar vivos y muertos, nobles y momias de los nobles en un espectáculo público y masivo de indígenas reverentes y de un grupo de cristianos, que vieron con horror que a los cuerpos insepultos de paganos se les trataba como a seres vivos con el mayor respeto. Mallki o munaw son los términos que usan los cronistas para traducir momia; mallki

[2] Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, p. 84.

significa: árbol o planta en el quechua contemporáneo. Ladislao Landa[3] propone que en su origen la palabra pudo significar raíz, tronco o línea, pensando en los ancestros de cada pueblo. La lejanía de los conceptos momia y planta o árbol puede ser acortada si recordamos que, en sus campañas militares, para castigar a un enemigo de manera drástica, los incas no solo eliminaban a los enemigos, se mataba también a sus familiares, se derrumbaban sus casas, y para que no quede recuerdo de ellos, se derribaban sus árboles más añosos. Esta forma de relación ancestros-árboles de gran tamaño, no parece haber sido solo de los incas, también entre los cañaris, debió haberse practicado[4].

Volviendo al espectáculo que tuvo lugar en Cusco, en abril de 1535, debemos agradecer que tuvo un espectador excepcional, Bartolomé de Segovia:

> "Sacaban a un llano, que es a la salida del Cuzco, hacia donde sale el Sol en amaneciendo, todos los bultos de los adoratorios del Cuzco, y los de más autoridad ponían debajo de toldos de pluma muy ricos y bien obrados, que parecían muy bien, y hacían de esta toldería una calle que distaban la una toldería de la otra una gran tiro de herrón [doce metros], en la cual distancia se hacía una calle muy ancha de más de 30 pasos [un paso equivale a 76.2 cm], y en esta calle, se ponían todos los señores principales del Cuzco, sin intervenir señor alguno de otra generación: y todos estos eran orejones [llamados así por las dimensiones del lóbulo de las orejas, alargadas por los pendientes, como signo de su nobleza] muy ricamente vestidos con mantas y camisetas ricas de argentería y brazaletes y patenas en la cabeza, de oro fino y muy relumbrantes, los cuales hacían dos filas que cada una tenía más de trescientos señores; y en manera de procesión los unos de un coro, y los otros del otro [coro], estaban muy callando y esperando a que saliese el Sol"[5].

Manco Inca estaba en un espacio algo separado del resto, bajo un lujoso toldo y con "una silla y escaño" muy ricos, era el primero en iniciar el canto en honor a Inti, y la nobleza en pleno lo seguía. Una vez que iniciaba la actuación, el inca volvía a un recinto y atendía los quehaceres de quienes se acercaban a él, mientras las canciones se sucedían sin cesar. Al mediodía se alzaban las voces y con el atardecer el tono iba menguando hasta que se apagaban, cuando el Sol desaparecía del firmamento. Al mismo tiempo, en un terraplén "donde estaba un árbol" se hacía un gran fuego donde se asaba la carne de "ovejas" [llamas y alpacas], que se entregaba a la multitud de indígenas [no participaban los nobles en esta rebatiña], a los que también se les ofrecía cántaros de chicha y coca en gran cantidad.

[3] Comunicación personal.

[4] Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas,* tomo I, p. 147 y tomo II, pp. 160-161.

[5] Bartolomé de Segovia (Cristóbal de Molina, el almagrista), "Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú", p. 82.

Los nobles y las momias (que pertenecían a quienes eran parte del grupo privilegiado) contaban con servidores que desarmaban todos los toldos, mantos y adornos al anochecer, para volver a armarlos cada uno de los días que duraba el festejo. El cronista nos dice que todos los nobles, vivos o muertos, tenían entre doce y quince personas para su servicio[6].

La estructura social del Tahuantinsuyu tenía un liderazgo complejo, que hacía que las diez o doce familias emparentadas con los incas constituyeran un grupo cerrado, al que solo excepcionalmente podía acceder un extraño, y nunca con privilegios equivalentes a las familias gobernantes. Sus miembros, una vez muertos, no perdían el nivel de excepción en que vivían, conservaban propiedades, viviendas y servidores; más aún, participaban, a través de mediadores elegidos por cada familia, en las discusiones de gobierno, y sobre todo en la complicada situación de elegir al sucesor del inca, al momento de su muerte.

Desde una perspectiva cristiana y española del siglo XVI, lo narrado es el ejemplo más conspicuo de lo que es una idolatría. Muertos sin bautizar y sin enterrar, en comunicación con personas aún paganas, recibiendo muestras de respeto era inimaginable para un español. Esto solo podía suceder en una tierra dominada por el demonio. Tanto más cuando se descubrió que los "bultos" mencionados en la descripción de Bartolomé de Segovia, no solo eran los cadáveres conservados, a ellos cabía agregar lo que llamaron "estatuas" de manera general, que eran representaciones en piedra o arcilla (sin que fuesen esculturas de forma humana) que cada noble de alto rango tenía como representación de sí mismo, y que podía usarlas como reemplazo, si tuviese que asistir a otro lugar o realizar tareas que no podían o en que no querían participar, y que se les conocía como huauje (wawqe=hermano o pariente consanguíneo) de quien gozaba de ese privilegio.

Los evangelizadores no tardaron en componer un vocabulario que sirviese para expresar lo que estaban viendo, buscando en el idioma quechua equivalencias que pudieron servir para la catequización. Muy pronto se generalizó el término de 'huaca' (waka), que se usa hasta hoy con un sentido semejante, sirve para nombrar cualquier objeto construido o presente en la naturaleza (cerros, piedras, plantas de forma no conocida, etc.) a los que se les atribuye características sobrenaturales.

En los diccionarios de fines del siglo XVI o principios del XVII ya se anunciaba esta pluralidad de significados:

> "Huacca muchay = Ydolatría; Huacca runa = Carnero o cualquier bestia monstruosa que tiene más, o menos miembros, o fealdad natural; Huacca, o puma runa = Cuando tiene seis dedos en manos y pies como león"[7].

[6] Segovia, *op. cit.,* pp. 82-83

[7] Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, p. 165.

Traducir la palabra 'demonio' fue más complicado. Los dioses andinos no invocaban a la bondad o la maldad absoluta. La relación con las divinidades generalmente se establecía en un espacio de negociación que exigía de los humanos un respeto constante que siempre sería respondido con beneficios, o, bien, un olvido de las ceremonias debidas, que acarreará males equivalentes al descuido. Pero ninguno de los dioses andinos asume como personalidad los extremos mencionados. Los catecismos eligieron 'supay', pero aún en los diccionarios que aparecen tan temprano como en 1560, la traducción vacila antes de adjudicarse de manera categórica las características de Satanás. En el *Lexicón* se traduce esa palabra quechua de varias maneras: "ángel bueno o malo; demonio o trasgo de la casa"[8], lo que nos está diciendo la necesidad de forzar un término para introducir el universo de maldad del que nos escribió Dante Alighieri[9]

La ceremonia presidida por Manco Inca en 1535, no fue la primera vez en que las huestes españolas tuvieron noticia del interés incaico por la comunicación con el más allá. Incluso, la decisión de Atahualpa de recibir el bautismo para evitar el ser incinerado ya mostraba una percepción de la muerte, diferente a la de sus captores. Para el inca, la desaparición de su cuerpo implicaba la imposibilidad de que su momia o "bulto" tuviese una segunda vida, en la que los miembros de su familia extensa o linaje (panaka) compartiesen con él los beneficios que había logrado en el ejercicio de su liderazgo, y que pudiese seguir comunicándose con todos ellos a través de sus intérpretes.

Nada de esto hacía menos dura la muerte de un miembro notable de la sociedad incaica que, en el caso mencionado, si bien todo ceremonial fue disminuido por la ocupación del ejército español, no faltaron muestras de dolor en el grupo de familiares e indígenas que presenció su sacrificio. "Cuando lo sacaron a matar, toda la gente que había en la plaza de naturales [...] se postraron por tierra, dexándose caer como borrachos"[10]. Y luego, después de la ejecución

> "quando a este señor [Atahualpa] le quitaron del palo donde le mataron [26 de julio de 1533], llegaron sus indios y cauaron la tierra donde auía tenido los pies, cuatro dedos [un dedo equivale a 17.5 milímetros], y la llevaron como reliquia[11].

Una vez ahorcado, de acuerdo con la pena de garrote, Pedro Pizarro, el paje emparentado con los conquistadores del mismo apellido, nos recuerda que Atahualpa había dicho que si no lo quemaban volvería a este mundo, confirmando de alguna manera lo dicho líneas atrás, lo que no impidió que:

[8] Domingo de Santo Tomás, *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, p. 279.
[9] Alfredo López Austin y Luis Millones, *Los mitos y sus tiempos*, pp. 401-420.
[10] Pizarro, *op. cit.*, p. 65.
[11] *Ibid.*

> "alguna gente y una hermana suya con algunas yndias se ahorcasen, diciendo que Yvan al otro mundo a servir a Atahualpa, quedaron dos hermanas que andauan haciendo grande llanto con atambores y cantando, contando las hazañas de su marido [...] Pues aguardaron a que el Marqués saliese fuera de su aposento, y uinieron donde Atahualpa solía estar, y rrogáronme las dejase entrar adentro, y entradas que fueron, empezaron a llamar a Atahualpa buscándole por los rincones, muy pasito. Pues visto que no les respondía, haziendo un grande llanto se salieron"[12].

Atahualpa no quedó enterrado en la improvisada iglesia de Cajamarca. Uno de los jefes militares quiteños, Cuxi Yupanqui, que también era hermano de Manco Inca, aprovechando que Pedro Pizarro y su gente había abandonado el lugar para ir a tomar el Cusco, "sacó su cuerpo de Atagualpa de la sepultura do estaba y púsolo en unas andas, en las cuales le llevó a Quito"[13]. Las aventuras de este inca momificado prosiguieron, dando en cierta forma la razón a la tradición andina de la nueva vitalidad las momias o los wawqes, pero eso no es materia del presente trabajo.

[12] Pizarro, *op. cit.*, p. 69.
[13] Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas*, p. 326.

LAS MUERTES IMPERIALES

Esta mirada al final de un ciclo histórico oscurece todo un periodo de celebración mortuoria que acompañó a los incas al término de su vida, o para describir su tránsito a una existencia diferente, en la que seguirían participando de las relaciones con el mundo que conocían.

En el relato que nos ofrecen los cronistas que alcanzaron a ver la caída del Tahuantinsuyu, y los que llegaron muy poco después, hay la coincidencia de señalar a los funerales del inca Pachacuti como el primer duelo que se llevó a cabo con la majestuosidad debida, era parte porque él mismo se preocupó en prepararlo.

No es casual que con este gobernante se recuerde la pompa que luego siguió llevándose a cabo hasta la caída del imperio. Es probable que los incas hayan desarrollado su expansión a partir del momento en que llegaron al poder, dado que así figura en la versión oficial que la élite incaica ofreció a los españoles. Es Pachacuti quien derrotó a los chancas, que estaban al borde de tomar el Cusco, desamparado por el inca Wiraqocha, padre del joven inca Yupanqui. Fue a raíz de la hazaña de salvar el Cusco, que se le dio el nombre de Pachacuti, que significa "renovador del mundo"[14]. Ya en su vejez, orgulloso de las aventuras de su hijo Tupac Yupanqui, que regresaba luego de haber navegado el Pacífico hasta las míticas islas de Avachumbi y Niñachumbi, Pachacuti se sintió enfermo y reuniendo a la nobleza con su heredero les dijo:

> "¡Hijo! Ya ves las muchas y grandes naciones que te dejo y sabes cuánto trabajo me han costado: mira que seas un hombre para conservar y aumentar. Nadie alce los ojos contra ti, que viva, aunque sean tus hermanos. A estos nuestros deudos te dejo por padres para que te aconsejen. Mira por ellos, y ellos te servirán. Cuando yo sea muerto, curarás de mi cuerpo y ponerlo en mis casas de Patallacta [complejo arqueológico situado en el distrito de Machu Picchu, provincia de Urubamba, departamento del Cusco]. Harás mi bulto de oro en la Casa del Sol [Coricancha], y en todas las provincias a mis sujetos harás los sacrificios solemnes, y al fin de la fiesta de *Purucaya* [canto lastimoso que también acompañó a los Incas siguientes en su funeral] para que vaya a descansar con mi padre el Sol"[15].

[14] Jorge A. Lira y Mario Mejía Huamán, *Diccionario quechua-castellano y castellano-quechua*, p. 310.
[15] Pedro Sarmiento de Gamboa, *La historia de los inkas*, pp. 418-421.

Como se comprobó más tarde, los funerales de los incas estuvieron acompañados de sacrificios humanos, ayunos y ceremonias para alejar el sentimiento de muerte. Tenemos información que quienes habían sido congregados al ceremonial hacían un ayuno formal (no comer sal, ají, ni tener relaciones sexuales) durante tres días y

> "cuando el ayuno se alzase, que fuesen todos los señores y la gente de su casa y los de su linaje a una fuente que él [Pachacuti] señaló y que se lavasen todos: hombres y mujeres, y que esta lavadura [acto de limpieza] significaba que aquella muerte suya se ensolvía [disipaba] en él mismo y que él moría solo de su linaje y otro no. Y hecho esto, se vistiesen de su vestiduras, como antes andaban y que hiciesen moler hierba verde y se untasen los rostros con ella todos ellos y que fuesen ansí todos juntos a sus casas y que preguntasen a las mujeres del Ynga, que cuál quería ir con él, y lo mismo a sus hijos e hijas, y los que quisiesen ir con él, ansí mujeres como hombres, que los vistiesen de ropa preciada y de joyas, oro y plata según su traje, que ansí habían de ir con él, bailasen y cantasen y hiciesen una gran fiesta aquel día y bebiesen mucha chicha y en tanta cantidad que se embriagasen y, siendo embriagados, ansí hombres como mujeres, los ahogasen, y con todas sus joyas, ansí como estaban llevando cada uno de ellos las cosas que les servían, los enterrasen"[16].

Como hemos visto en la Introducción, la muerte de las esposas y las personas dedicadas al servicio del Inca fue una práctica conocida; más aún, Pedro Pizarro nos ha relatado, que, incluso, hubo miembros de la corte de Atahualpa que se suicidaron. Las ceremonias iniciaban el cuidado de la consagración del Inca, no como muertos sino como seres presentes, que se sumaban a la nobleza y se convertían en el símbolo de su gran familia (hermanos, esposas sobrevivientes, hijos, sobrinos, nietos, etc.), que pasaba a ser una *panaka* real y, por tanto, tomaban posesión de los bienes y servidores del muerto viviente. A su vez, su momia y sus "bultos", en especial el que se consideraba *wawqe* o "hermano", mantenían su papel de representantes del Inca (o su momia) para las funciones que se le requería y que su larga *panaka* hacía respetar, ya que al hacerlo defendían sus intereses.

Juan de Betanzos agrega que la muerte del Inca hacía necesario el sacrificio de niños menores ("cinco o seis años") en cantidades enormes[17]. Otros cronistas reconocen la existencia de este sacrifico conocido como capac cocha (Qapaq Ucha) en las crónicas, pero lo ubican como la ceremonia necesaria al inicio del mandato del nuevo Inca. Se realizaba para evitar las desgracias generales como sequías, inundaciones o sismos de gran magnitud, o bien, prevenir o contrarrestar las enfermedades o vejez del Inca. No como consecuencia de su muerte[18].

[16] Betanzos, *op. cit.*, pp. 179-180.
[17] *Op. cit.*, p. 180.
[18] Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, pp. 88-89.

Conviene hacer hincapié en la afirmación del Inca poco antes de su muerte: "voy a descansar con mi padre el Sol", la repetirá su hijo Tupac Yupanqui[19].Lo que probablemente también se refiera al haber superado los problemas de sucesión, reafirmando la necesidad del heredero elegido, haciéndolo jefe militar desde muy joven, y poniendo a su lado personal de mayor experiencia en labores de gobierno, para que proteja de mejor manera su futura investidura. Sobre todo, porque el nuevo monarca no tenía derecho sobre propiedades y servidores de su padre, que quedaban bajo el control de la *panaka*. El heredero del poder militar y gobierno, empezaba su mandato con el apoyo de la familia extensa del Inca que había luchado para su elección, pero que a cambio de eso mantenía su poder sobre lo adquirido bajo el gobierno de su padre. Lo que incluía sus muchas viudas, que antes de serlo habían sostenido una feroz guerra de intrigas y hasta asesinatos, para lograr que uno de sus hijos sea el elegido del Inca reinante.

A la muerte de Pachacuti, que Pedro Sarmiento de Gamboa precisa fue en el año 1191 (y que recibimos con las dudas del caso), quedaron en posiciones de poder lo que este cronista llama "hermanos legítimos" de Tupac Yupanqui, que fueron: "Apo Mayta, Vicaquirao, Amaro Topa Inga (el mayor de los hermanos) y Cápac Yupanqui"[20], lo que nos prueba la necesidad de cada *panaka* de que uno de sus miembros jóvenes llegase a ser inca o, por lo menos, que fuera miembro del grupo de familias cercanas a él.

Poco antes de morir Tupac Yupanqui declaró:

> "Yo nombro por mi sucesor a mi hijo Tito Cusi Gualpa, hijo de mi hermana [y esposa, tradición que empezó con Manco Cápac] y mujer Mama Ocllo".

Pero tal pronunciamiento ante los orejones en el Cusco no significó el fin de la lucha interna de las *panakas*. Una de las esposas (los cronistas imponen la calidad de "legítimos", en una sociedad ajena al derecho hispano) reclamó que el Inca fallecido había otorgado la sucesión a su hijo Cápac Guari, mucho antes. Sus familiares, también nobles, reaccionaron avizorando las ventajas y complotaron contra Titu Cusi Gualpa. La situación tomó otro rumbo cuando uno de los hermanos de Tupac Yupanqui, Guamán Achachi, lo tomó bajo su protección y reuniendo a sus seguidores, armados, apresó a Cápac Guari y sus familiares, acusando a su madre de hechicera y de haber provocado la muerte de Tupac Yupanqui, en consecuencia fue ejecutada[21].

Sofocado el movimiento, Guamán Achachi sacó al heredero del refugio donde lo había escondido (en Quispicanchis, hoy es una de las trece provincias del Cusco) y lo llevó al Coricancha donde recibió solemnemente el cargo, tomando el nombre de Huayna Cápac y asumió la condición de Inca[22].

[19] Sarmiento, *op. cit.*, p. 433.
[20] *Op. cit.*, p. 422.
[21] *Op. cit.*, p. 436.
[22] *Op. cit.*, p. 437.

Estos dos procesos de sucesión nos muestran las características que se van perfilando en la conducta de la élite gobernante, en primer lugar, su fórmula de clase cerradamente cusqueña. Lo que se reafirmaba cada año en la festividad que los cronistas llaman Citua, cuya intención proclamada fue echar, "todas las enfermedades y males de la tierra", pero la primera condición para hacerla era alejar del Cusco a dos leguas (una legua equivales a 5,572 m) a todos los forasteros que no eran naturales, y a todos los que tenían las orejas quebradas (lo que incluía a quienes siendo miembros de la nobleza, habían fracasado en la ceremonia de llevar pendientes en el lóbulo], y a todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defecto en sus personas diciendo que no se hallasen en aquellas fiestas

> "porque por sus culpas heran así hechos y que hombres desdichados no hera justo se hallasen allí porque no estorbasen con su desdicha alguna buena dicha"[23].

Otra consecuencia del poder de las *panakas* fue la obligación del nuevo Monarca de ampliar la extensión del *Tahuantinsuyu*, para conseguir servidores y terrenos que fueran suyos o de la *panaka* que se iniciaba con él, ya que los miembros de su familia extensa ya disfrutaban del privilegio de pertenecer a la de su padre. Era indispensable que el Inca iniciase guerras de conquista, lo que explica la extensión desmesurada del imperio. Lo que probablemente lo hacía más difícil de gobernar porque las formas políticas conquistadas (estados, confederaciones tribales, etc.) no siempre sufrieron en silencio las imposiciones del Cusco, y las rebeliones fueron una circunstancia frecuente en su transcurrir histórico.

Si echamos una mirada al *hatun runa* (hombre basto, labrador mitayo, aldeano, que no es de la ciudad)[24], ajeno al pensamiento refinado de la élite incaica, la idea de una permanencia activa en el mundo de los vivos, luego de fallecer estaba descartada. Lo que no anulaba la existencia del más allá, conclusión que puede desprenderse de los materiales que acompañaban al cadáver.

Los arqueólogos nos confirman que se les enterraba en el piso de su vivienda y, por pobre que fuese la familia, vestía al cuerpo con su ropa habitual y algún instrumento de uso corriente en sus labores cotidianas: anzuelos si era pescador o husos de telar, si era tejedora etc. o, bien, reproducciones de tales instrumentos.

La explicación que nos brinda la etnografía contemporánea es que la visualización del más allá reproducía el presente, agregando al trabajo rutinario la ventaja de un ambiente sobrenatural que hacía muy fáciles las tareas cotidianas y protegía a la población con la inexistencia de calamidades como la sequía o los terremotos.

[23] Molina, *op. cit.*, p. 52.
[24] González, *op. cit.,* p. 155.

Lo más probable es que todo entierro comprometiese a parte de la comunidad, en la que la mayoría o casi todos estaban emparentados, y debieron celebrar ceremonias de las que quedan remanentes en la documentación colonial y quizá pueda ser rastreado en la etnografía del lugar. Una descripción de los funerales al nivel del *ayllu* o comunidad tradicional nos la ofrece Pablo José de Arriaga:

> "En la muerte y entierros de sus difuntos tiene también grandes abusos y supersticiones; debajo de la mortaja les suelen vestir vestidos nuevos y otras veces se los ponen doblados, sin vestírselos. Hacen el Pacaricuc [de la raíz quechua paqariy= amanecer, dar origen, dar nacimiento, en este caso amanecer velando], que es velar toda la noche, cantando endechas con voz muy lastimosa: unas veces a coros y otras cantando uno y respondiendo todos los demás,[finalmente los parientes] cierran la puerta por donde sacaron al difunto y no se sirven más de ella.
>
> Esparcen en algunas partes harina de maíz o de quina por la casa para ver, como ellos dicen, si vuelve el difunto por las pisadas que ha de dejar señaladas en la harina"[25].

Como la mayoría de los cronistas de los siglos XVI y XVII, Pablo José de Arriaga usa la palabra 'llanos' para nombrar a la costa peruana que se extiende a lo largo de la ribera del Pacífico (2 250 km de longitud y de un ancho variable que va de 15 km en Arequipa y 180 km en Piura). Los rituales que a continuación describe corresponden a esa región, aunque la información es posible que pudo ser recogida en los departamentos del norte de la Ciudad de los Reyes, que era el nombre de la capital del virreinato, hoy la ciudad de Lima.

> "En algunos pueblos de los llanos diez días después de la muerte del difunto se junta todo el ayllo y parentela y llevan al pariente más cercano a la fuente o corriente del río que tienen señalado y le zambullen tres veces y lavan toda la ropa que era del difunto, y luego se hace una merienda, y el primer bocado que mascan lo echan fuera de la boca; acabada la borrachera se vuelven a casa y barren el aposento del difunto y echan la basura afuera, cantando los hechiceros, y esperan cantando y bebiendo toda la noche siguiente al ánima del difunto, que dicen que ha de venir a comer y beber, y cuando están ya tomados del vino dicen que viene el ánima y le ofrecen, derramándole mucho vino, y a la mañana dicen que ya está el ánima en Zamayhuaci [samaywasi], que quiere decir casa de descanso y que no volverá más. El Pacaricue suele durar cinco días, en las cuales ayunan, no comiendo sal ni agí, sino maíz blanco y carne, y juegan el juego que llama Pisca, tomando el nombre de los cinco días, que es con unos palillos con diversas rayas, y no entiendo qué tienen más misterio

[25] Pablo José de Arriaga, "Extirpación de la idolatría en el Perú", p. 216.

que para divertir el sueño, y al cabo de estos cinco días van a lavar la ropa que dejó el difunto al río.

Échanles muy disimuladamente chicha en la sepultura para que beban y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así prohibido que en los todos Santos no pongan nada de esto en la sepultura"[26].

Las ceremonias descritas, practicadas por el *hatun runa* u hombre común, en épocas incaicas, son de origen muy anterior al Estado cusqueño, y se modificaron solo si interferían con las decisiones de los incas. Naturalmente había que respetar la versión oficial que difundieron desde el gobierno, pero las modificaciones no alteraban la base tradicional que les llegaba desde sus ancestros. Tal es el caso de la creación de los grupos étnicos y su ubicación a lo largo y ancho del *Tahuantinsuyu*. De acuerdo con la versión generalizada que recogen los españoles, uno de sus dioses principales, Wiraqocha, es el que forma la humanidad presente modificando las piedras y pintándole su cuerpo y vestiduras, para luego ordenarles que emerjan en las distintas localidades en la que iban a vivir. Cada uno de sus puntos de origen: cuevas, lagunas, cerros, etc., sería su "pacarina" (hispanización derivada de la raíz quechua *paqariy*):

"Y ansí como los tengo pintados y hechos en piedra, ansí han de salir de las fuentes, ríos y cuevas y cerros en las provincias que ansí os he dicho y nombrado"[27].

No bien caído el *Tahuantinsuyu*, la población andina fue descartando la versión estatal de los incas, presionados, además, por la forzada predicación del cristianismo, pero fue muy difícil que abandonasen las tradiciones que les llegaron desde mucho antes del predominio cusqueño. Todavía hoy es posible ubicar los espacios venerados de las comunidades indígenas, sobre todo los cerros, considerados como patronos de cada comunidad, aunque tengan ahora nombres de santos cristianos.

Es así como el licenciado Polo Ondegardo (también se le conoce como Polo de Ondegardo), que llegó al Perú en 1544, en el informe preparado con las respuestas a la Instrucción del Rey dio cuenta:

"Que como todos defendían, cada uno su tierra, acordaron contraminar [oponerse a su pretensión] el título de los ingas. Y fundaron [argumentaron, dieron por fundamento] cada uno que desde el tiempo de diluvio en cada provincia había salido personas que las avían tornada a poblar y de donde descendía la gente della. Y en cada una señalaron lugar de donde avían salido.

[26] Arriaga, *op. cit.*, p. 217.

[27] Betanzos, *op. cit.*, p. 52; Eduardo Matos y Luis Millones, *Mexicas e incas. Estudio comparado de los gobernantes de Mesoamérica y los Andes*, p. 188.

> Y ansí como tuvieron noticia que los ingas hazían sacrificios en aquella ventana y cueva de Pacaritambo, así los hazía cada provincia en el lugar donde dezían avían salido, y quellos señalaron para esto, el qual es universal adoratorio suyo. Y en cada provincia hallarán un lugar destos sacrificado por los indios hasta oy, espicialmente por los viejos de aquella tierra"[28].

Pero la "pacarina" no solo era el lugar de origen, en las tradiciones recogidas en nuestros días, los muertos regresan a los cerros patronos de cada pueblo, su vida en el más allá requiere sus instrumentos de trabajo para que continúen viviendo una versión no muy diferente de la vida aprendida en su paso por la tierra que conocen, pero en condiciones mucho más propicias (la tierra es mucho más fértil, no hay catástrofes naturales, los animales son todos domésticos, etc.). Las ofrendas que acompañan a los difuntos, aun las más modestas, sirven para que el viaje al más allá cumpla con las reglas que permiten un traslado cómodo, sin olvidar el respeto a las divinidades locales, que rodearon su cotidianidad y que fijan las reglas de su regreso a las fuentes de origen. Un relato cuidadoso de ese viaje ha sido rescatado por la etnografía contemporánea, se encuentra en Josafat Roel[29]. Referido a los pueblos y los cerros patronos que rodean a las montañas de Coropuna y en Misti, que se ubican en el departamento de Arequipa. Nuevos datos sobre el tema nos llegaron como información personal del colega Néstor Godofredo Taipe.

Si regresamos a la élite imperial, conviene dar cuenta que las precauciones que los incas precedentes manejaron la proximidad de su muerte no funcionaron con Huayna Cápac. En parte porque la extensión del imperio había llegado por el sur hasta el río Maule en Chile y por el norte hasta Quito, al este tropezaba con la región Amazónica y al oeste bordeaba con el Pacífico, lo que hizo que cada conquista fuese un despliegue agotador de convocatoria, concentración de tropas, viajes y transporte de armas, guerreros y servidores con los abastecimientos, etcétera.

La última campaña de Huayna Cápac fue la captura del llamado reino de Quito, lugar donde permaneció hasta su muerte. Antes de su viaje y en razón de los azares vividos antes de tomar el poder decidió celebrar las honras fúnebres a su padre Túpac Yupanqui:

> "Pidió licencia Huayna Cápac al Sol para yr a llorar a sus padres hasta Caxa Marca, y ansí salió del Cusco con infinito acompañamiento, y fue por todos los lugares do había andado su padre haciéndole honrar y obsequias a su uzanza, con grandes demostraciones de tristeza y pesar.
>
> Hacían en el año por los difuntos tres suertes de honras, a la primera llamaban *tioya*, que era cinco días después de muerto, y otro llanto

[28] Polo Ondegardo, *El orden del Inca*, pp. 302-303.

[29] Roel Pineda, Josafat, "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas", pp. 27-28.

hacían a los seis meses del año, éste era en el Cusco el último llamaban *cullu-huacani*, que era a fin de año. Este se hacía universalmente en toda la tierra y entonces desechaban el luto y toda muestra de pena y dolor, y se lavaban las caras del xabón negro con que las traían tiznadas, y para hacer este último llanto fue Huayna Cápac hasta Caxa Marca, como está dicho"[30].

La conquista de Quito y la larga permanencia de Huayna Cápac en ese lugar, que parece haberlo cautivado, ha generado una serie de controversias entre los historiadores y sus fuentes. En primer lugar, porque la lejanía del Cusco lo desvinculaba de su *panaka* y de las obligatorias alianzas que sus familiares tenían que hacer con las otras *panakas*, para asegurar que el heredero del trono favoreciese al grupo reinante. Y dado que el sucesor, si seguimos la costumbre impuesta por los dos monarcas anteriores, tuvo que haber sido declarado por Huayna Cápac para evitar en lo posible los conflictos de la élite imperial. Su muerte se atribuye a la peste de "viruelas" desencadenada por la llegada de los españoles, epidemia frente a la cual los indígenas americanos eran indefensos. Se hizo infecciosa en las Antillas y luego de causar estragos en México y el norte de Sudamérica, aceleró la caída demográfica desatada por las guerras de la invasión hispánica.

Huayna Cápac vivió los seis últimos años de su vida en Quito y fue afectado por el mal,

"la cual enfermedad le quitó el juicio y el entendimiento y diole una sarna y lepra que le puso muy debilitado. Y, viendo los señores [el cronista se refiere al grupo de nobles cuzqueños que lo acompañaban en Quito] tan al cabo [a punto de morir] entraron a él pareciéndoles que estaba un poco en su juicio, y pidiéronle que nombrase Señor, pues estaba tan al cabo de sus días; a los cuales dijo que nombraba por Señor a su hijo Ninancuyochi, el cual había un mes que había nacido y estaba en los Cañares [hoy provincia de Cañar, una de las 24 que conforman la República de Ecuador]. Y viendo los señores que aquel tan niño nombraba, vieron que no estaba en su juicio natural y dejáronle y saliéronse, y enviaron luego por el niño Ninancuyochi que había nombrado Señor. Y otro día, tornaron a entrar a él y preguntáronle de nuevo que a quien dejaba y nombraba por Señor y respondióles que nombraba por Señor a Atagualpa, su hijo, no acordándose que el día antes había nombrado al niño ya nombrado. Y luego, los señores fueron al aposento do Atagualpa estaba, al cual le dijeron que era Señor y reverenciáronle como tal; el cual dijo que él no lo quería ser, aunque su padre lo hubiese nombrado. Y otro día tornaron los señores a Guayna Cápac y, viendo que Atagualpa no quería serlo y si

[30] Martín de Murúa, *Historia general del Perú, orígenes y descendencia de los incas, donde se trata, así de las guerras civiles incas, como de la entrada de los españoles*, vol. I, p. 76.

> le decir otra cosa del otro día pasado, pidiéronle que nombrase Señor y díjoles que lo fuese Guáscar, su hijo"[31].

La madre de Huáscar estaba en Quito, junto con dos de sus hermanos, todos nobles cuzqueños. Fueron ellos quienes decidiendo validar el último pronunciamiento de Huayna Cápac, e hicieron que Ragua Ocllo, madre de Huáscar, empezase el ayuno ritual que corresponde a la muerte de su marido y enviaron la noticia al Cusco. Cuatro días más tarde Huayna Cápac expiró, y dejó las incertidumbres que más tarde dieron lugar a la guerra entre Huáscar y Atahualpa.

[31] Betanzos, *op. cit.*, pp. 234-235.

LA DESVENTURADA MUERTE DE LOS HIJOS DE HUAYNA CÁPAC

Es importante hacer notar que las desavenencias entre los dos polos del imperio hayan tenido consecuencias muy posteriores en el juicio de los historiadores que trataron el tema, más aún, el análisis de la bibliografía de Ecuador y Perú, es fácil notar la preferencia del trato que hacen los especialistas de cada nación, con respecto a los presuntos herederos a la *maskapaycha*, o símbolo de poder que ostentaría el futuro gobernante del *Tahuantinsuyu*.

Una de las razones tiene que ver con las fuentes escritas del siglo XVI. Existieron motivos de parentesco para que el muy difundido cronista Inca Garcilaso de la Vega nos ofreciera una versión de la conducta y éxitos del inca Huáscar, aferrándose a la legalidad de su mando, como heredero legítimo de Huayna Cápac, y su condición de gobernante en el Cusco en el momento del estallido de las hostilidades.

Naturalmente el concepto de legalidad, herencia, mayorazgo, etc. resulta cuestionable cuando se aplica a los incas, y se puede observar que se han traspuesto, sin razones válidas a la sociedad andina. Sin embargo, como lo recuerda Inca Garcilaso, la presunción general en el momento que surgieron los primeros cronistas era que la línea de descendencia que se respetaba en la nobleza del imperio era la masculina, pero que esta decisión fue modificada con respecto a los hijos de españoles y mujeres nobles incaicas, teniendo en consideración su condición de vencedores en el proceso de conquista y colonización[32].

Esta adecuación a los nuevos tiempos sirvió al propio Inca Garcilaso para adjudicarse la condición de "inca", cuando en la dedicatoria a Felipe II, en su traducción de *Diálogos del amor,* nos relata que:

> "mi madre, la palla doña Isabel, fue hija del inga Gualpa Tópac, uno de los hijos de Túpac Inga Yupanqui y de la palla Mama Ocllo, su legítima mujer, padre de Guayna Cápac, último rey que fue del Pirú".

Al casarse Isabel con Sebastián Garcilaso de la Vega, y ser los progenitores del escritor, le dan suficiente argumento para asumir el título de Inca[33]. Lo que en adelante explica su lealtad hacia la figura de Huáscar, y el carácter de usurpador y tirano que le adjudica a Atahualpa.

[32] Pierre Duviols, "¿Por qué y cómo Garcilaso heredó de su padre el título de Inca? Una lectura selectiva y comparativa de los Comentarios reales de los Incas y de algunos documentos garcilasistas", p. 8.

[33] *Op. cit.*, pp. 8-9.

Aunque la preferencia por las actitudes de Huáscar y Atahualpa varía a lo largo de los cronistas de los siglos XVI y XVII, es notable el empeño de Juan de Betanzos, cuya crónica (escrita entre 1551 y 1556) por lo detallado de su narración y la cercanía a la sociedad indígena ha ganado un merecido prestigio, especialmente después de que la versión completa fuera puesta a la luz por la historiadora María del Carmen Martín Rubio.

Juan de Betanzos construye los hechos destacando los errores de Huáscar y desestimando cualquier legalidad que pudiera sostener su capacidad de gobernar el *Tahuantinsuyu*, además, el tratamiento de los últimos días de Atahualpa es minucioso y con testimonios de la gente cercana al Inca en los momentos previos a su juicio sumario y ejecución. La explicación de su prolijidad se puede atribuir a su cercanía a Cuxirimay, hermana menor de uno de los generales de Huáscar que optó por pasarse al bando de su rival, precipitando la derrota de aquel. Cuxirimay, todavía niña, fue tomada como una de las esposas de Atahualpa, y como tal acompañó al Inca triunfante a Cajamarca, donde fue apresado y ejecutado por Francisco Pizarro. El propio conquistador, que ya tenía como mujer a otra dama de la nobleza incaica, Inés Huaylas, no vaciló en tomar para sí a la joven Cuxirimay. Con la que tuvo dos hijos, ya bautizada con el nombre de Angelina Yupanqui, para señalar su pertenencia a las familias imperiales.

Como se sabe, el 26 de julio de 1541 Francisco Pizarro fue asesinado por un grupo de almagristas capitaneados por Juan de Herrada. De acuerdo con Martín Rubio, fue entonces cuando se unió con el futuro cronista Juan de Betanzos, que más tarde pudo acercarse a la historia de las familias incaicas a través de su acuciosidad y del testimonio de su mujer. Lo que en cierta forma nos explica la visión histórica que defendía los puntos de vista de Atahualpa[34]. A continuación, nos concentraremos en las circunstancias que rodearon la muerte de Huáscar y Atahualpa, episodios en los que todo ceremonial quedó excluido por las circunstancias históricas en que quedó envuelto el *Tahuantinsuyu* por la invasión española.

Huayna Cápac tuvo una doble celebración de funerales. No pudiendo evitar que el cuerpo de su padre regresara al Cusco, Atahualpa y la nobleza cuzqueña que permaneció en Quito, decidieron hacer el entierro ceremonial o fiesta llamada Purucaya, en la que el cuerpo del Inca fue reemplazado por el *wawqe,* hermano o "bulto", como lo llamaron los españoles. Pero se trataba del envoltorio que contenía las uñas y cabellos de Huayna Cápac, recogidos desde que fue elegido monarca por servidores dedicados a esa tarea, a lo que se agregó un pedazo de su cuerpo, que posiblemente fue separado al momento de embalsamarlo para viajar a la capital, en compañía de Mama Ragua Ocllo y un selecto grupo de servidores, a los que se agregaba los señores cautivos de las guerras que había sostenido Huayna Cápac en el reino de Quito.

[34] Betanzos, *op. cit.*

El cronista Juan de Betanzos asegura que fueron dos los "bultos" que se hicieron para los funerales. Cumplidas las pompas (que incluía llantos y sacrificios en honor al muerto), uno de los *wawqe* fue destinado a permanecer en Quito, en la "casa en que había expirado" para recibir los honores y ceremonias que le correspondían, el otro acompañaría a Atahualpa, a lo largo de futuras acciones[35].

El viaje de la momia imperial fue retratado por Guamán Poma de Ayala, el texto que acompaña la imagen explica de mejor manera la posición de parte de los cronistas que recogieron la información sobre el conflicto entre los herederos de Huayna Cápac:

> "Lo traxeron desde la prouincia de Quito. En este tiempo se tuvieron grandes dares y tomares los dos Yngas, el lexítimo Uáscar Ynga y el uastardo Atagualpa Ynga ...y porfía de capitanes y se hicieron del rreyno dos partes. Desde Xauxa hasta Quito y Nobo Reyno fue lo de Atagualpa, y desde Xauxa hasta Chile fue lo de Uáscar y con ellos ubo grandes contradiciones y batallas y muerte de los capitanes y de indios de este rreyno"[36].

Como dijimos páginas atrás, las calificaciones que usan los cronistas de legitimidad y bastardía son irrelevantes en el caso de la sociedad incaica.

En todo caso, el conjunto de servidores y cautivos enviados al Cusco por Atahualpa no cambió los aires de guerra que ya sonaban en los Andes, pero Huáscar tuvo tiempo para celebrar de nuevo los funerales de su padre, cuyo cuerpo embalsamado fue colocado en el edificio que se conocía como Palacio de Caxana (hoy Qasana, espacio localizado en la actual Plaza de Armas) para recibir los honores que le rindió la nobleza cusqueña, más tarde fue trasladado al valle Yucay[37].

La confrontación de ambos hermanos estaba resuelta cuando Francisco Pizarro llegó al Perú, Huáscar había sido derrotado en el campo de batalla, y estaba preso, en manos de Quizquiz y Chalcochimac, los generales del vencedor. Atahualpa recorría triunfalmente el camino que va de Quito a la capital del Imperio, se había detenido en Huamachuco, lugar donde consultó con Catequil, el dios del lugar, y al desaprobar sus vaticinios, destruyó su templo y mató a sus sacerdotes, para luego dirigirse a Cajamarca. Ya tenía noticias de los españoles que estaban en Piura, cerca de las orillas de río Chira, la gente de la etnia Tallán debieron ser quienes comunicaron a la gente de Atahualpa sus primeras impresiones.

Es difícil de creer que Huáscar pudo hacer contacto con los recién llegados, en todo caso, su muerte se apresuró porque Atahualpa debió eliminar cualquier duda con respecto a quien podía controlar el Imperio, o hablar en su nombre, con la autoridad suficiente.

[35] Betanzos, *op. cit.*, p. 246.
[36] Phelipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, tomo II, p. 351.
[37] Betanzos, *op. cit.*, p. 244.

Una vez capturado por la hueste de Francisco Pizarro, Atahualpa no tardó en ordenar el sacrificio de su hermano y rival. Al hacerlo, sus generales continuaban la masacre que empezó luego de la derrota de Huáscar en el campo de batalla, fue así como aniquilaron a chachapoyas y cañaris cautivos, que formaban parte de las tropas de Huáscar y una vez en la ciudad del Cusco ejecutaron a todos los familiares del Inca derrotado, y también a la *panaka* de Tupac Inca Yupanqui que, sin duda, debió haber apoyado a Huáscar en la tarea de asumir la *maskapaicha*, o borla que distinguía al Sapan Inca o Solo Señor. Para mayor escarnio, la momia del propio Tupac Yupanqui fue destrozada en público frente a sus familiares, así como sus servidores y los miembros de su larga familia.

Huáscar sobrevivió muy poco a la carnicería desatada por los jefes militares de Atahualpa. El cronista fray Martín de Murúa nos dice que habiendo enviado Francisco Pizarro al capitán Hernando Soto y Pedro del Barco a Pachacamac,

> "se toparon con Huáscar Ynga, y a su madre, y mujer, Huanca Auqui, y Topa Atao y a los demás prisionero, que con buena guardia los llevaban a donde Atahualpa"[38],

y aun estando prisionero intentó ofrecer a Francisco Pizarro muchas más riquezas que las que podría dar Atahualpa, pero el intento fue fallido, porque los enviados del gobernador Pizarro estaban más interesados en llegar a Pachacamac y saquear las riquezas del templo, que en regresar a Cajamarca con el mensaje de Huáscar.

Sea o no sea cierto tal encuentro, la orden de Atahualpa de liquidar a su hermano no tardó en llegar, y Huáscar fue ahogado en Andamarca[39], lugar que ha sido identificado de manera incierta en la provincia de Santiago de Chuco (departamento de Cajamarca).

No mucho después, Atahualpa fue ejecutado luego de un apresurado juicio, celebrado sin mayor ceremonia, por la prisa de la hueste española de llegar al Cusco (no quisieron llevar a tan importante prisionero y correr el riesgo de ser atacados por sus leales) y tomar posesión de la capital de los incas, conjugando en una maniobra militar sus intereses políticos y las ambiciones por las riquezas largamente ambicionadas. El Inca murió sin haber ceñido la *mascapaycha* en la tierra de sus ancestros, sufrió el garrote vil el 26 de julio de 1533 en la Plaza de Armas de Cajamarca, en la Introducción dimos los detalles de la ejecución y el lamento de sus servidores y los pocos familiares que lo acompañaron en ese momento. La pena sufrida evitó que fuese incinerado gracias a que eligió ser bautizado, con lo que salvaba su cuerpo para las ceremonias de carácter andino.

[38] Murúa, *op. cit.*, vol. I, p. 178.
[39] *Op. cit.*, vol. I, p. 180.

Un hermano suyo, Cuxi Yupangue, que además era unos de los jefes militares, que merodeaba por Cajamarca, robó su cadáver de la improvisada iglesia de Cajamarca, donde estaba enterrado, y lo llevó a Quito, allí lo esperaba el Rumiñahui, que era el encargado incaico de esa región, en ausencia de Atahualpa, ahora en situación difícil por la llegada de los españoles. De acuerdo con el cronista Juan de Betanzos, Rumiñahui decidió eliminar a Cuxi Yupangue para gozar del prestigio de ser la persona que cuidaba la momia o *wawqe* de Atahualpa[40]. Otro cronista nos dice que Rumiñahui y Unanchuillo estuvieron presentes a la hora de su muerte, y

> "fueron ellos, quienes secretamente desenterraron de donde estaba sepultado y se huyeron con él, llevándolo a Quito, donde auía sido su principal asiento"[41].

El tema ha dado lugar a controversias, sobre todo con respecto al destino final del cadáver o "bulto" que llegó a Quito. Una propuesta alternativa la encontramos en los estudios de Estupiñán Viteri, centrada en la figura de Rumiñahui, pero eso ya escapa a los propósitos de este trabajo[42]. En cualquier caso, la muerte del inca Atahualpa fue un triste final para un gran imperio.

El tema de la ejecución ha sido reproducido en muchas oportunidades (pinturas, grabados, etc.) con mucha libertad e imaginación, más aún, se convirtió en una pieza teatral que todavía hoy se sigue representando con éxito, en muchas partes del Perú. En la serie de imágenes que acompañan al texto, presentaremos un cuadro, de autor desconocido, que se encuentra en el Museo Inka, en la ciudad de Cusco, en la que se han pintado diversas escenas del proceso de la conquista y, como tema central, la decapitación de Atahualpa. Ya sabemos que el Inca no murió así, pero por mucho tiempo esa fue la imagen que circuló en el Perú.

El cuadro ha sido clasificado como una pintura popular de principios del siglo XIX, y se le ha vinculado con el mito de Incarrí, recogido a mediados del siglo XX, que también relata que los españoles decapitaron al Inca, y que está recobrando su cuerpo y anuncia su regreso para reivindicar a la población aborigen[43].

[40] Betanzos, *op. cit.*, p. 326.
[41] Murúa, *op. cit.*, vol. I, p. 188.
[42] Tamara Estupiñán Viteri, *Tras las huellas de Rumiñahui.*
[43] Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, lámina 220.

LOS INCAS BAJO EL GOBIERNO ESPAÑOL

La muerte de Atahualpa y Huáscar no interrumpió el conflicto entre las *panakas* que habían disputado la elección de uno u otro de los pretendientes, ahora fallecidos. Pero el nuevo factor era la presencia de los invasores españoles que necesitaban entender y organizar al Cusco, que hasta su llegada estaba ocupado por las tropas de Quizquiz y Chalcochimac, los generales de Atahualpa, dedicados a exterminar a las familias y aliados de Huáscar. La muerte de su líder en Cajamarca produjo desconcierto, y reactivó a los otros hijos de Huayna Cápac, aún sobrevivientes de la matanza, que buscaron de aliarse con los españoles.

Uno de ellos, Toparpa (también conocido como Tobalipa o Túpac Huallpa) estuvo en Cajamarca, donde probablemente fue testigo de la muerte de Atahualpa, y no tardó en hacerse presente ante los conquistadores y dar a conocer su condición de hermano de Huáscar y, por tanto, "heredero legítimo" del gobierno de los incas.

A Francisco Pizarro y Diego de Almagro la nueva situación les resultó muy conveniente, dado que era indispensable la presencia de un intermediario que orientase sus pasos con la élite incaica, que recién conocerían en el Cusco, y que fuese manejable a sus intereses.

No fue una elección afortunada, Toparpa tampoco llegó al Cusco, murió en Jauja, apenas duró tres meses en su nuevo papel imperial. En octubre de 1533 fue víctima de alguna enfermedad, que se hizo visible cuando era inevitable su deceso. O quizá fue envenenado, al menos esa acusación fue la que surgió de inmediato, señalando a Chalcochimac como el instigador. Toparpa no dejó huella de su presencia, su consagración como Inca fue una creación española, que tuvo como momento importante su juramento de fidelidad al rey de España. No tenemos noticia de sus funerales, las huestes españolas estaban en camino a la capital y Toparpa fue olvidado unos días después, cuando en Jaquijaguana un nuevo candidato a la *maskapaycha* se acercó a las tropas de Francisco Pizarro.

El encuentro de Manco Inca con el conquistador fue narrado por su hijo Titu Cusi Yupanqui, que embelleció el relato exagerando lo que pudo ser el cortejo de su padre, que estaba huyendo de la persecución de los generales de Atahualpa. Lo interesante de la situación es que Chalcochimac había sido apresado por Francisco Pizarro luego de la muerte de Toparpa, ante la sospecha de que preparaba un asalto a la hueste española, apoyándose en las tropas quiteñas todavía al mando de Quizquiz:

> "Lo qual, sauido por mi padre que asi benia con tanto aprieto, determino de hacer gente para yrle a ayudar, y ansy se salió del Cuzco con mas de çient mil hombres y llego hasta Vilcacunga adonde encontró con el Marquez, que ya traía preso al Challcochima, el qual Marques viéndolo rresçibio muy gran contento; y my padre, yendo que yba en sus andas de oro y cristal y corona rreal, se apeo dellas abraço al Marques, se conffederaron en vno y mandaron a sus jentes que naidie se desmandase saluo que atendiesen a Quisquis que avn andaua por allí barlobenteando con mucha gente,porque no se desmandase a querer quitar al Challcochima.
>
> Resciuidos que fueron, en uno mi padre y el Marques salieron juntos de Billcacunga y durmieron aquella noche en Xaquixaguana adonde le entrego el Marques a my padre el Challcochima, diciendo 'veis aquí señor Mango Ynga, os traigo preso avuestro enemigo capital Challcochima; veis lo que mandais que se haga del'; y my padre como lo vio, mando que luego fuese quemado a vista de todos [el general quiteño rehusó ser bautizado] porque ffuese la nueua a Quisquis, su compañero, y fuese para este castigo, y a los demás, exemplo"[44].

La coronación de Manco fue llevada a cabo en el Cusco y tuvo mucha más resonancia y solemnidad que la de Toparpa. El nuevo Soberano llevó a cabo los ayunos y ceremonias correspondientes a su cargo, con la compañía de la nobleza leal que iba recomponiendo sus cuadros, a la que se sumó la oficialidad española para hacer presente su poder y la dependencia del Inca.

Manco aprovechó, a su vez, las facilidades que le daba su alianza con España y

> "procuró de matar a todos sus hermanos, porque tenía pensado lo que después hizo, de alzarse [el cronista se refiere a la futura rebelión del Inca, y a la creación de la región liberada de Vilcabamba] porque no ouire ningún hermano de los suyos uiuo, a quien los españoles pudiesen alzar como Señor"[45].

En resumen, luego de la masacre ejercida por los generales quiteños sobre las *panakas* que apoyaban a Huáscar, Manco Inca hizo una selectiva matanza de los hijos de Huayna Cápac en sus muchas esposas, a quienes los españoles consideraron como sus "hermanos", lo que debió dejar más debilitada a la élite incaica. Quien apoyó estos asesinatos fue Diego de Almagro, que tanto como Francisco Pizarro, buscaba asegurarse que el Inca fuese un títere de sus intereses. Quien se salvó de esta nueva purga fue Paullu Túpac a quien don Diego no lo consideró rival "por ser hijo de una india yauyo, que por ser

[44] Titu Cusi Yupanqui, *History of How the Spaniards Arrived in Peru. Translated, with Introduction by Catherine Julien*, pp. 28 y 30.

[45] Pizarro, *op. cit.*, p. 102.

bastardo y muy muchacho, no hizo caso de él, que después Almagro llevó consigo a Chile"[46].

Como sabemos, la alianza de Manco Inca y los españoles acabó de mala manera. Harto de ser utilizado por los nuevos amos y viendo cada día disminuida su autoridad, el Inca engañó a Hernando Pizarro que con sus hermanos Juan y Gonzalo gobernaban el Cusco y escapó de la ciudad para atacarla con tropas que había estado preparando en secreto y el 6 de mayo de 1536 puso sitio a la capital incaica, que solo pudo salvarse gracias al oportuno regreso de Diego de Almagro, que volvió de Chile, debido a su fracaso de encontrar una sociedad equivalente al *Tahuantinsuyu.*

Manco Inca y su gente se refugiaron en Vilcabamba (en lo que hoy es la provincia de La Convención, uno de cuyos distritos se llama Vilcabamba). No es lejos de la capital incaica, en línea recta se puede calcular que están separados por 118 km, pero se trata de la ceja de selva alta, de acceso difícil, aun en nuestros días.

Celebrando su triunfo, Diego de Almagro decidió elevar a Paullu a la condición de Inca, para restablecer el orden conveniente a los conquistadores, con un gobernante que se ajustase al nuevo orden impuesto.

El joven Paullu llegaba al poder luego de una curiosa historia:

> "cuando los generales de Atahualpa tomaron Cuzco, lo encontraron preso. quiriéndole matar, alegó diciendo que no había razón para que a él le matasen, porque antes él estaba preso por Guascar, por ser amigo y parcial de Atagualpa su hermano y que de la cárcel de Guascar lo había sacado Chalco Chima. El cual dijo (á) Cuxi Yupanqui [jefe militar de las tropas de Atahualpa], que decía verdad, que lo había sacado de la prisión de Guascar; y por esto le soltaron y escapó la vida. Mas, el por qué Guascar lo tenía preso, era porque se había hallado con una su mujer, y no le consentía dar de comer sino poca cosa, determinado que muriese en la prisión, dándole por tasa la comida.
>
> Y a la mujer con quien lo tomó, la hizo enterrar viva"[47].

Como hemos visto, el poder de los generales quiteños se disipó cuando Hernando Pizarro y Manco llegaron al Cusco, Paullu Túpac no dudó en acogerse al Inca, reconociendo su autoridad y defendiendo sus puntos de vista, lo que le costó más de un agravio de Hernando Pizarro[48].

Pero no participó de la rebelión de su hermano, el 3 de junio de 1535 Diego de Almagro partió al sur a tomar posesión de la gobernación de Nueva Toledo, territorio concedido por Carlos V, que en la dudosa geografía del siglo XVI era una franja de doscientas leguas (de norte a sur) que comenzaba cerca de

[46] Pizarro, *op. cit.*, p. 103.
[47] Sarmiento, *op. cit.*, p. 467.
[48] Segovia, *op. cit.*, p. 80.

lo que hoy es el distrito de Pisco (departamento de Ica). Diego de Almagro ya había llegado a un acuerdo con Francisco Pizarro, aunque la posesión el Cusco quedó incierta y eso provocó el conflicto armado entre ambos conquistadores.

Paullu Túpac y Manco Inca nos servirán para mostrar la posición de la nobleza cuzqueña escindida por la decisión de Manco de expulsar a los españoles, su ataque al Cusco y finalmente el establecimiento de un área rebelde en Vilcabamba. Hasta su muerte, en manos de siete (o trece según afirma Martín de Murúa)[49] españoles almagristas que huían luego de la batalla de Chupas que el propio Inca había acogido en Vitcos (cerca de Vilcabamba). Manco Inca se había dedicado a hostilizar a viajeros y comerciantes que salían y llegaban al territorio cuzqueño, y continuó siendo un problema sin solución, ya que su bastión resistió las arremetidas de las expediciones militares para someterlo. Manco Inca vivió algunos días después de ser malherido por sus protegidos, que no lograron escapar de Vilcabamba y fueron acorralados e incinerados por los servidores del Inca[50].

Siguiendo sus indicaciones, las honras fúnebres llevadas a cabo en honor al cadáver de Manco Inca fueron reducidas, lo que anticipaba el triste destino de su *mallki* y el de su hijo Titu Cusi, las momias fueron descubiertas cuando los españoles tomaron Vilcabamba, y se quemaron luego de exhibirlas como trofeos, convirtiendo en humo su sueño de inmortalidad[51].

Paullu aceptó sin problemas la condición de Inca bajo la tutela de Francisco Pizarro y mantuvo esa condición desde 1537 hasta su muerte en 1549. Gozó de los privilegios otorgados a su condición de "noble" y la majestad de su título.

> "La entusiasta colaboración de Paullu asombró verdaderamente a los españoles. El obispo Valverde escribió al rey: 'agora tenemos mucha necesidad de un hijo de Huayna Cápac que se dice Paullu, con el cual se acaudillan los indios desta tierra que están de paz a nuestro favor'. Era considerado 'buen indio y cuerdo y bien disciplinado', elogiado como 'buen amigo e servidor de Su Majestad', y se afirmaba que 'los indios de la tierra lo tienen en mucho' y que era 'hombre que se le entiende mucho en cosas de la guerra'. Llegó a hacerse una reputación como máxima autoridad en problemas nativos. Alonso de Toro declaró en 1540 que 'muchas veces el dicho Paullu avisaba al señor gobernador e al teniente e a otros capitanes de cosas que convienen a la tierra' y en su opinión sus consejos eran buenos"[52].

> "Paullu vestía a la española y había aprendido a dibujar una firma, pero no sabía hablar español, ni mucho menos leerlo o escribirlo. La única

[49] Murúa, *op. cit.*, vol. I, p. 221.
[50] *Op. cit.*, p. 225.
[51] *Op. cit.*, pp. 233-243.
[52] John Hemming, *La conquista de los incas*, p. 303.

falla de su foja de servicios, sin embargo, era otra: aunque orgulloso encomendero, Paullu seguía siendo un infiel. Durante los años de 1541 y 1542 empezó a poner remedio a su situación instruyéndose en los artículos de la fe cristiana, y las autoridades españolas tomaron con comprensible entusiasmo la perspectiva de conversión en masa que presumiblemente seguiría al bautismo de Paullu. Su instrucción religiosa fue en parte obra del provisor del Cuzco, el bachiller Luis de Morales, en cuya casa residió Paullu cinco meses. Antes Paullu había sido un campeón de la religión nativa en el Cuzco, y celebraba el Raymi en su palacio de Colcampata, con ostentación del sagrado ídolo de piedra que antaño coronara el cerro de Huanacauri. Ahora, con celo de converso, entregó al provisor –para que los enterrase– los cuerpos momificados 'de su padre Huayna Cápac con otros de tíos, primos, etc. a pesar del llanto de su madre y parientes'. Por fin fue bautizado Paullu en 1543 por fray Juan Pérez de Arriscado, prefecto de la orden de San Juan y vicario de su iglesia en el Cuzco recibiendo el nombre de Cristóbal por su padrino Cristóbal Vaca de Castro"[53].

Cuando Paullu murió

"fue enterrado [...] según los ritos católicos, en la capilla de San Cristóbal [hoy iglesia del mismo nombre, que se encuentra ubicada en el extremo oeste de la plaza de Colcampata en el cerro de Sacsayhuaman], que él había edificado. No obstante, como una verdadera revancha a su vida españolizada y católica, mientras se celebraban sus funerales cristianos, los indios lo lloraban a la usanza pagana, celebrándose así, con ocasión de su muerte, simultáneamente, ceremonias paganas y católicas que se renovaron con igual magnificencia cuando se hicieron sus honras en el año 1550 [...]. En Colcampata debió reunirse toda la numerosa descendencia de Paullu y algunos días debieron durar las visitas que, según las costumbres imperiales, se efectuaban a los lugares de las 'recreaciones' del Inca, cantando sus proezas y hazañas. Además de las lamentaciones y endechas, y de los aparatosos bailes y borracheras proporcionados a la calidad del difunto, los indios de guerra que habían acompañado al Inca en todos los azares de su agitada vida tan llena de intrigas como de andanzas guerreras, cercaron el Colcampata con gran aparato bélico y guardaron la casa de su señor hasta que se realizaron los funerales"[54].

No hay duda que la mayoría de la nobleza incaica cuzqueña, después de tantos avatares, eligió como Paullu Túpac, obvio representante de la élite incaica sometida, lo que no obstaculizaba las ventajas que le otorgaba el poder

[53] Hemming, *op. cit.*, pp. 306-307.
[54] Ella Dumbar Temple, *La descendencia de Huayna Cápac*, p. 221.

español al considerar el *Tahuantinsuyu* como la contraparte de la coexistencia de "dos naciones" (española e indígena). Cada una con su propia nobleza, con privilegios notorios y vigentes para España. Y, por tanto, con las propiedades, terrenos y siervos que tenía cada una de las *panakas*, una vez pasado el periodo del conflicto armado. Gozar de ese margen era una magnífica ventaja para negociar nuevos privilegios en la naciente sociedad colonial. Al revés de los monarcas que lo precedieron, el Inca-Encomendero no tuvo que recordar, poco antes de su muerte, que iría a acompañar a su Padre el Sol, su destino era ya el de todo ferviente católico.

LA MUERTE CRISTIANA

Cristianizar a las sociedades sometidas era una tarea muy conocida por el gobierno español desde los Reyes Católicos. Lo hicieron en su propio territorio, forzando la conversión de la población musulmana, que se encontraba en Andalucía. Más adelante, una vez descubierta América, mesoamericanos y andinos debieron soportar la misma presión.

Como dijimos páginas atrás, por encima de su propia convicción como creyentes, pesaban también las ventajas otorgadas por el Pontificado, que daba fe de su posesión al cumplir con el mandato de evangelizar. Tan inmensa tarea no solo resultaba compleja por la extensión de los territorios conquistados o por el número de vasallos o las distancias a ser recorridas o la disponibilidad del sacerdocio hispano. Por encima de estas dificultades, estaba la naturaleza de la empresa religiosa, que implicaba reordenar la concepción del pasado, transformar la vida cotidiana y construir un nuevo futuro a millones de personas.

La experiencia del virreinato de Nueva España y el éxito de Hernán Cortés en el tránsito de la conquista al gobierno de la administración española, eran precedentes que anticipaban algo similar en el virreinato peruano, pero no sucedió así. Los conquistadores de Sudamérica se enfrascaron en una lucha de poder que los arrastró a combatir también a los enviados de la Corona, pereciendo en este largo conflicto el primer virrey Blasco Núñez de Vela y el primer arzobispo Vicente Valverde y Álvarez de Toledo.

En una situación como esta, la evangelización de los indígenas peruanos fue el menor de los intereses de los recién llegados, que durante más de treinta años convirtieron el territorio de este virreinato en un campo de batalla, en el que la población nativa fue usada como carne de cañón.

El discurso del clero visitante debió llegar a los oídos de los futuros conversos de forma incomprensible, las dos "naciones", como llamó la administración imperial a "españoles e indios", hablaban lenguas diferentes y los primeros bautizos que en muchos casos se hicieron masivos, no significaron nada para los nativos, ni para la propia Iglesia. Además, a la invasión de soldados, caballos y perros de guerra, entre otros, precedió la llegada de enfermedades que diezmaron la población, afectando desde los comuneros más humildes a los soberanos del *Tahuantinsuyu.* Desde el primer asentamiento español en la isla La Española (hoy territorio de las naciones de Haití y República Dominicana) la propagación de las enfermedades epidémicas que no se conocían en América (viruela, sarampión, peste bubónica, neumonía y tifus), desaparecieron a taínos (arahuacos) y caribes, que habitaban en esa isla y las Antillas Menores,

abriendo el paso a la muerte para quienes carecían de defensas biológicas para esos males.

El primer brote maligno del que tenemos noticias ciertas, sucedió en Santo Domingo en 1518 y poco después se hizo visible en Puerto Rico[55]. Dos años más tarde las tropas que salieron de Cuba al mando de Pánfilo de Narváez, para disputar a Hernán Cortés el derecho de tomar posesión del virreinato de Nueva España, llevaron consigo lo que hoy consideramos que fue la viruela. Los mexicas la llamaron *hutizahuatl* (gran lepra), que infectó a la población de Veracruz, así "la propagación de la enfermedad solo era cuestión de tiempo"[56].

En páginas anteriores hemos descrito la muerte de Huayna Cápac y de su hijo Ninancuyuchi, elegido por el Inca como su sucesor al *Tahuantinsuyu*, ocurrió al norte del Imperio ("reino de Quito"), y el traslado de su cadáver momificado y su nutrido cortejo de nobles y servidores ha debido llevar con ellos la enfermedad, por el largo camino que va de Ecuador al Cusco.

Un apretado resumen de las desventuras de la sociedad andina del siglo XVI nos pone al tanto de su situación en los inicios de la catequización cristiana. Una larga guerra entre los pretendientes a la *maskapaycha* imperial, que coincidió con la dispersión de la peste de viruelas y el arribo de los invasores españoles, eran suficientes desgracias para la población que vio interrumpida de manera violenta el trabajo de la tierra y la disposición de su mano de obra. Pero a todo eso hay que sumar los años de la nueva guerra entre los encomenderos españoles, que al rechazar las Nuevas Leyes, que recortaban su poder, se enfrentaron al gobierno español.

La exigencia de los nuevos amos, en medio de esta confusión, no solo eran de disponibilidad física de vasallos. De manera desorganizada al inicio, pero cada vez más demandantes, empezó a mostrarse la imposición de aceptar un sistema de creencias completamente ajeno a las varias religiones que convivían bajo el *Tahuantinsuyu*. Se hizo visible la exigencia de la Iglesia como institución, cada día más poderosa, que regía el pensamiento de los invasores y demandaba de la población indígena que rechace su pasado y acepte ser parte disminuida del que se les iba a enseñar. Ese pasado nuevo regía el presente y señalaba el futuro al que todos los indios estaban obligados a esperar.

Aceptar las exigencias no cambiaba la condición en que vivían sometidos, pero no aceptarlos significaba que ya no eran personas. Ser cristianos o, por lo menos, fingir serlo, evitaba ser considerado poco menos que seres humanos.

Si recurrimos a los cronistas del siglo XVI tendremos una idea cercana de los inconvenientes del clero católico para hacer llegar su mensaje a los futuros conversos:

> "Tres maneras ha habido en el Pirú de cristianizar a los naturales. La primera con fuerza y con violencia, sin que precediese catequización ni en-

[55] Noble David Cook, *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo*, p. 71.
[56] *Op. cit.*, p. 77.

> señanza ninguna, como sucedió en Puná, Túmbez, Cassamarca, Pachacama, Lima y otros lugares, cuando los predicadores eran soldados y los baptizadores idiotas"[57].

La segunda manera de cristianizar indios fue de los que quisieron de su voluntad ser cristianos, "

> porque los movió el ejemplo santo de algún religioso bueno, o de algún seglar español piadoso (que no faltan de estos, sino que eran los que menos podían), pero no tuvieron la fe en su lengua; contentábance con decirles al Pater Noster, Ave María y Credo en latín, poniéndoles una cruz alta en público y que se arrodillasen allí por la mañanas y al anochecer"[58].

> "La tercera forma de entrar los piruanos en la cristiandad, fue de indio que no solamente quisieron de su propia voluntad ser baptizados ellos y sus hijos y sus mujeres, más tuvieron ventura de hallar quien les enseñase y con bueno ejemplos los incitase al fervor de la fe y al amor de Dios"[59].

El escenario global de la pretendida conversión era en extremo difícil. Consciente de este desconcierto, el arzobispo de Lima, fray Jerónimo de Loayza, organizó con mucho esfuerzo el Primer Concilio Limense (1551-1552) para sentar las bases del funcionamiento concertado de la Iglesia en el virreinato peruano.

La medida era urgente, por lo menos para elaborar un diagnóstico de la población a ser convertida. En este primer concilio nacieron medidas como la administración de los sacramentos a los que podían acceder los indígenas (bautismo, penitencia y matrimonio) y la exclusión de todo "indio infiel a oír misa ni a los oficios divinos"[60] y otras medidas tendientes a unificar el mensaje cristiano, aprobando:

> "la redacción de una *Cartilla o Catecismo Menor* que contenía oraciones, mandamientos, etc. etc. es decir, todo cuanto debían aprender de memoria los neófitos y, como complemento, se aprobaron unos *Coloquios* o declaración de los contenidos en la *Cartilla*, todo lo cual se había traducido a la lengua general o quechua y parece que se encontraba ya en uso. Al mismo tiempo se prohibió el manejo de otra cuales quiera cartilla, a menos que se tratara de las que venían impresas de España y se utilizaban en las escuelas de niños"[61].

[57] Hernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia política y gobierno de los incas*, p. 181.
[58] *Op. cit.*, p. 183.
[59] *Op. cit.*, p. 184.
[60] Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, tomo I, pp. 14-15.
[61] *Op. cit.*, tomo III, p. 11.

En lo que concierne al tema que estamos desarrollando es interesante observar que, a pesar de sus deficiencias, el Primer Concilio se preocupó en sacar a la luz el tema de los entierros de indígenas, sobre todo con respecto a los funerales de los curacas, en los que el clero había observado la persistencia de sacrificios humanos y suicidios de servidores y allegados al difunto. El Concilio se preocupó también de los objetos que se sepultan con el muerto y que los indígenas bautizados sean enterrados en terrenos de la iglesia, y que los infieles tengan un espacio reservado

> "un lugar público donde sean enterrados y no se ha de consentir que en sus casas guarden los cuerpos de los difuntos, todo los cual se ha de urgir bajo graves penas"[62].

Las flaquezas del Primer Concilio trataron de ser remediadas en el Segundo (1567- 1568), pero la tarea superó también el intento de hacerlo, ya era notorio el saqueo de las tumbas para robar presuntos tesoros, buscados por los migrantes españoles, que llegaron poco después de concluida la Conquista, así como los traslados de los difuntos que llevaban a cabo los parientes o servidores del muerto. Situación que se repetía, se tratase o no de un miembro de la nobleza imperial, bastaba que hubiese sido un curaca notorio, por su prestigio o riqueza, en cualquier parte del territorio virreinal. Sin mayores precisiones el Concilio denunció:

> "Mucho más arraigado se hallaba entre los naturales cierto culto supersticioso hacia los muertos, muy distante de la veneración y respeto que la Iglesia les tributa y por esta razón se hizo necesario velar porque en las ceremonias del entierro y funerales no se introdujesen prácticas ajenas de la verdadera piedad cristiana"[63].

Es probable que la reverencia al cuerpo de los difuntos o en general la muerte como sacrificio fuera anterior al Estado incaico, que en general formalizó este respeto a través de dos festividades, una que el cronista Cristóbal de Molina las llama "Camaquilla" y la sitúa como la culminación del *Warachicuy* (o "la fiesta de armar caballeros"). Nos interesa porque en esa fecha reunían a todas las momias de los incas y de sus esposas en la plaza:

> "Yassí, trayan de comer y beber a los muertos como si estuvieran vivos diciendo: Quando eras bivo solías comer y vever d'esto, recíbalo agora tu ánima, y cómalo doquiera que estuviere"[64].

[62] Vargas, *op. cit.*, tomo III, pp. 16-17.
[63] *Op. cit.*, p. 16.
[64] Molina, *op. cit.*, p. 80.

El otro festival que pudo permanecer en la memoria andina, aun bajo el gobierno español, fue la Cápac Cocha (Qapaq Ucha, traducido como "el gran pecado"). Aunque Cristóbal de Molina la sitúa en el momento en que un Inca ascendía al gobierno, en general los cronistas señalan que se celebraba en situaciones críticas para el Imperio, sea por causas naturales: una plaga de dispersión inusitada, la erupción de volcanes, inundaciones no controladas, etc., o bien, por la enfermedad, accidente o vejez del Inca, a lo que habría que agregar, siguiendo al cronista citado, el inicio de un nuevo gobierno.

La demanda del Cusco a todos los pobladores bajo su dominio, pero en especial a los curacas, era el sacrificio de niños menores de diez años, cuyos cuerpos estuvieran libres de defectos, palabra que servía para describir una relación de señales a ser interpretadas por los sacerdotes incaicos. Cada una de las regiones o partes del Imperio contribuía con miles de infantes, que serían sacrificados para ahuyentar la desgracia generalizada o, bien, restituir la salud al Hijo del Sol. Por su parte, las autoridades del *Tahuantinsuyu* retribuían con premios especiales a los padres, cuya voluntad se inclinaba ante la crisis y entregaba a uno de sus hijos para ser sacrificado en el Cusco o, bien, luego de cumplir las ceremonias requeridas en la capital del *Tahuantinsuyu*, los regresaban a sus pueblos, ya simbólicamente muertos, donde iban a ser enterrados (aún vivos), lo que aseguraba la buena voluntad del monarca y la convicción de que las cosechas y ganados serían mejores a partir de la muerte del niño elegido. Así lo describe en 1621 Rodrigo Hernández Príncipe con respecto al curaca Caque Poma, que aseguró de esa manera la continuación de su poder en la comunidad de Ocros, hoy provincia de Ocros, departamento de Ancash[65].

El lugar del entierro se convertía desde esa fecha en un espacio reverenciado por el pueblo, y recibía los homenajes que garantizaban los beneficios que le otorgaba la tierra.

Otro ejemplo de esta reverencia por la muerte lo tenemos en el pueblo de San Cristóbal de Rapaz (hoy día distrito de Oyón, provincia del mismo nombre, departamento de Lima). A una legua (4,8 km) del asentamiento, su halló el cuerpo de un

> "curaca antiquísimo llamado Liviacancharco [...] que estaba en una cueva, debajo de un pabellón, con su huama o diadema de oro en la cabeza, vestido con siete camisetas muy finas de cumbi, que dicen los indios se las enviaron presentadas [como presente o regalo] los reyes ingas muy antiguos [...] Al lado de la momia estaba ubicado otro cuerpo que se atribuyó a Chuchu Michuy, mayordomo suyo, también muy reverenciado"[66].

El hallazgo fue llevado a Lima para que lo viese el virrey Marqués de Montesclaros (que estuvo en ese cargo de 1607 a 1615) y su corte. Luego se regresó a

[65] Rodrigo Hernández Príncipe, "Ideología andina. Idolatrías en Recuay", p. 52.
[66] Arriaga, *op. cit.*, p. 198.

las momias y sus ofrendas para ser incinerados a la vista de todos los habitantes de la provincia, para intimidarlos y tratar de que abandonen sus idolatrías.

Pero no estamos adelantándonos a juzgar a la Iglesia colonial sin reconocer que esos treinta o más años de desconcierto en la evangelización nacían del caos administrativo del virreinato, que recién tomó forma organizada con el gobierno de Francisco Toledo, que llegó a Lima, previo desembarco en Trujillo, el 30 de noviembre de 1569. La lista de encargos que recibió de Felipe II fue larga y abrumadora. Con respecto a los indígenas vale la pena remarcar la tasación de tributos, las reducciones de indios (reubicación en espacios controlables a las poblaciones dispersas), concentración de su trabajo en la minería, el papel de la élite incaica y sus descendientes, y sobre todo acelerar la conversión de los naturales.

Es interesante observar que el mandato recibido referente a la nobleza sometida, con el interés de desconocer la legitimidad del poder que habían ejercido, lo que se convierte en un argumento para destruir el pasado recogido, por los estudiosos de las primeras décadas, pero además lo usa Francisco Toledo para desacreditar cualquier reclamo de su descendencia y empoderar a una nueva administración española.

Así lo expresa el Virrey en palabras de su cronista oficial Pedro Sarmiento de Gamboa:

> "la verdad de la pésima y más que inhumana tiranía destos ingas y de los curacas particulares, los cuales no son, ni nunca fueron, señores naturales, sino puestos por Topa Inga Yupanqui, el mayor y más atroz y dañoso tirano de todos. Y los curacas fueron y agora son grandísimos tiranos puestos por otros grandes y violentos tiranos, como en la historia parecerá [aparecerá] claro y cierto [se refiere al libro que Pedro Sarmiento escribía por encargo de Francisco Toledo], de suerte que, probada la tiranía, así de ser extranjeros del Cuzco y haber violentado a los naturales del mismo valle del Cuzco y a todos los demás desde Quito hasta Chile"[67].

Desacreditar a la nobleza encaja con la política desarrollada por el régimen de las "reducciones". En un primer momento los conquistadores devenidos en encomenderos, es decir, se les había "encomendado" un número de indígenas, lo que les daba derecho a imponerles un tributo o servicios personales. A su vez, los encomenderos tenían que proveerlos de quien catequizase a los indios encomendados.

Una vez muerto el conquistador, la encomienda (llamada también repartimiento) revertía a la Corona legalmente desde 1542 (aunque tardó varios años a que se cumpliese), y se eliminó el servicio personal.

Pero los trágicos años transcurridos desde la Conquista y los problemas anteriores ofrecieron a Francisco Toledo una población dispersa y en movi-

[67] Sarmiento, *op. cit.*, p. 293.

miento, buscando reubicarse, evitando los tributos y periodos de trabajos forzados, en especial el de la mita minera, que los obligaba a abandonar sus pueblos por un tiempo y trabajar en los socavones en los que muy pocos sobrevivían.

"Reducir" a los indígenas equivalía a señalarles espacios rígidos en los que incorporaban asentamientos dispersos para llevar una contabilidad precisa de los tributos y la mano de obra disponible. Además, dependiendo de los espacios ocupados, toda reducción era residencia de las "doctrinas" administradas por el clero que asumía con mayor facilidad la posibilidad de hacerlos verdaderos cristianos.

Finalizando el siglo XVI la Iglesia empezó a evaluar la eficacia de su prédica con respecto a la eficacia de la conversión. Uno de los temas ejes de este autoexamen fue la validez de los sacramentos, en especial el de mayor relevancia para despojar a los indígenas de la condición de infieles: el bautismo.

MESIANISMO ANDINO. LA DESTRUCCIÓN DE LOS INVASORES Y LA MUERTE DE LOS INDIOS CRISTIANOS

La década de 1560 es notable porque sale a luz la existencia del movimiento mesiánico que sus seguidores llamaron Ayras o Taqui Ongo (Taki Onqoy), que podría traducirse como la "enfermedad del canto". Las noticias de esta rebelión religiosa no son muchas, si bien la información más completa reposa en las informaciones de servicios del R.P. Cristóbal de Albornoz[68]. A nosotros nos interesa dar cuenta del movimiento porque sus acciones y su ideología fueron proclamadas como una respuesta a la imposición del cristianismo:

> "que decían que [las huacas] habían vencido al dios de los cristianos [...] que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adorasen las cruces e imágenes, ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos ni frailes, sino con ellos"[69].

Es importante recalcar que, en esta oportunidad, los dioses andinos [*huacas*] proclamaron a viva voz su rechazo radical a la evangelización, y más aún, se apropiaron del sacramento de la confesión que descansaba en el poder de la conversación secreta con el sacerdote católico, para privilegiar a sus propios especialistas. El tema de los "confesores indios" ya era sujeto de condena en la Iglesia católica y había instrucciones específicas en la Constitución n.° 39 del primer Concilio Limense[70]. Pero el Taki Onqoy va más allá de la proclama citada:

> "los predicadores de dicha seta dezían e davan por exemplo a los demás indios: ¿Queréis ver como lo que nosotros decimos es verdad? Mira como todos los que son bautizados e los que no lo son todos entran en la iglesia; pues si fuera verdad lo que dicen los cristianos no pudieran entrar los que no son bautizados; y que haciendo los dichos predicadores y otros hechiceros sus maldades y bellaquerías, en la casa donde las hacían metían una cruz e la ponían en un rincón, e los tales predicadores hechiceros hablaban en la dicha casa con sus huacas e cómo las dichas guacas les respondían a lo que predicaban: Veis como este palo no habla, por la cruz, y que este que nos habla es nuestro dios y criador y a éste hemos

[68] Luis Millones, *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Onqoy*; Luis Millones, *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*; Luis Millones, *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*.

[69] Millones, *Taki Onqoy..., op. cit.*, p. 166.

[70] Vargas, *op. cit.*, tomo I, pp. 31-33.

de adorar e creher, e los demás que nos dizen e prediquen los cristianos es cosa de burla"[71].

El movimiento fue puesto en evidencia en Ayacucho hacia 1565, pero sus ecos salieron del obispado del Cusco y todavía resonaban en 1588, en la localidad de Pampa Aullagas (Oruro, Bolivia). Su ideología revela la incorporación de elementos cristianos en una propuesta tan lejana a la doctrina del Vaticano como a la religión imperial de los incas. Privados de sus templos precolombinos, de dimensiones monumentales y decoración colorida, los indígenas "idólatras" debieron contentarse con lo que podían ocultar en las cuevas o cumbres de montañas, apartadas de la visión de los europeos y de sus aliados mestizos e indígenas. Al hacerlo así se conseguían algunas ventajas, en medio de la persecución que se sufría: los dioses conservaban e incrementaban el poder de la palabra y la credibilidad suficiente para organizar su vida bajo el yugo colonial.

Esta supervivencia implica adaptaciones de las viejas religiones a la situación moderna. Es así que el presunto líder del Taki Onqoy, Juan Choqne, estaba acompañado por un grupo de seguidores cercanos, entre los que el R.P. Cristóbal de Albornoz descubrió con no pequeña sorpresa a dos mujeres que se hacían llamar María y María Magdalena, lo que prueba la utilización de la prédica aun en un estallido anticristiano. No es necesario decir que el Taki Onqoy también fue calificado de demoniaco, condenándose todos los rituales que se le atribuyeron, muchos de los cuales ya eran conocidos desde épocas previas, aunque Juan Choqne y su gente los adecuaron al proceso mesiánico que estaban desarrollando.

Un elemento importante que también es incorporado a la ideología del Taki Onqoy es el culto a los cerros. De acuerdo con la prédica de quienes llevaron a cabo la revuelta anticristiana, eran los cerros de la cordillera andina a los que se les menciona con nombre propio, desde lo que hoy día es Ecuador hasta el sur de Chile, pasando por las más notables elevaciones de Perú y Bolivia, sin dejar de mencionar al lago Titicaca y a los imponentes restos arquitectónicos de Tiahuanaco y el santuario de Pachacamac, como aliados y *wakas* principales de la subversión[72].

Pero la predicación del mensaje centraba en la resurrección del culto a los dioses precolombinos, el anuncio de la muerte de todos los españoles y los indígenas que habían recibido el bautismo y asistían a las iglesias cristianas.

A las informaciones de Cristóbal de Albornoz, hay que sumar la concentrada relación del movimiento que nos entrega Cristóbal de Molina, cuya parroquia de Nuestra Señora de los Remedios en el Hospital de los Naturales de la ciudad del Cusco reúne textos que nos dan la detallada noticia del Taki Onqoy.

[71] Millones, *Taki Onqoy..., op. cit.*, p. 173.
[72] *Op. cit.*, p. 169.

> "ellos creyeron que todas las guacas del reyno, quantas avían los cristianos derrocado y quemado, avían resucitado. Y dellos se habían hecho dos partes, los unos se habían juntado con la guaca Pachacama y los otros con la guaca Titicaca. Y que todos anduvieron por el ayre hordenando dar batalla a Dios [cristiano] y vencelle. Y que ya los trayan de vencida. Y que cuando el Marqués [Francisco Pizarro] entró en esta tierra, avía Dios vencido a las guacas y los españoles a los indios, empero que agora daba la vuelta el mundo [pachakuti, debió ser la palabra usada en la versión quechua, lo que implica una percepción cíclica del tiempo: ya había concluido la era del dominio español y regresaba el universo indígena] y que Dios y los españoles quedarían vencidos desta vez, y todos los españoles muertos y las ciudades dellos anegadas; y que el mar se avía de crecer y los avía de ahogar porque dellos no hubiese memoria"[73].

El movimiento había tenido un proceso de maduración, en el que luego de comprobar el repetido abandono de los cultos seculares, los dioses andinos prepararon su retorno:

> "sembrando muchas chácaras de gusanos para plantallos en los corazones de los españoles y ganados de Castilla, y los cavallos, y también en los corazones de los indios que permanecen en el cristianismo. Y que estaban enojados con todos ellos porque se avían bautizado, y que los avían de matar a todos si no se volvían a ellos renegando de la fe católica. Y los que querían su amistad y gracia vivían en prosperidad, y gracia y salud. Y que para volver a ellos ayunasen algunos días no comiendo sal ni ají, ni durmiendo hombre con mujer, ni comiendo maíz de colores, ni en vestir, ni entrar en las iglesias, ni rezar, ni acuda al llamamiento de los curas, ni llamarse nombre cristiano. Y que desta manera volverían de amor a las guacas y no los matarían. Y así mismo que ya volvía el tiempo del Ynga y que las guacas no se metían ya en las piedras, ni en las nuves, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporan ya en los indios y los hacían ya hablar. Y que tuviesen sus casas barridas y aderezadas para si alguna de las guacas quisiera posar en ellas"[74].

Para llevar a cabo su tarea Cristóbal de Albornoz necesitó un sacerdote quechua hablante y tuvo el acierto de llevar como traductor a Gerónimo Martín, clérigo presbítero, cura y vicario del repartimiento encomendado en Diego Gavilán, vecino de la ciudad de Huamanga, que respondió con seguridad y detalle el largo cuestionario de las informaciones de servicio en favor de Cristóbal de Albornoz. Nos interesa aquí porque en su testimonio refuerza la idea de castigo con la que el movimiento mesiánico aterrorizaba a sus seguidores:

[73] Molina, *op. cit.*, pp. 95-96.
[74] *Op. cit.*, p. 97.

> "Si no adoraban las dichas guacas y hacían las dichas ceremonias y sacrificios que les predicaban, se morirían, y andarían las cabezas por el suelo, y los pies arriba, y otros tornarían [en] guanacos, venados y vicuñas y otros animales, y se despeñarían desatinados, y que las dichas guacas harían otro nuevo mundo [otra vez el concepto de pachakuti] y otras gentes, y que esto verían ellos como subcedía así volviendo ellos a las dichas guacas Tiaguanaco, Titicaca y las demás que los avían enviado cuyos mensajeros hellos heran"[75].

Los predicadores del Taki Onqoy no solo anunciaban a los grandes montes o santuarios conocidos, recurrieron también a los lugares y objetos de culto perseguidos por los doctrineros y los extirpadores de idolatrías, que solían desempeñarse como visitadores ante la denuncia del clero o de la población cristianizada. Buscando de publicitar la buena nueva:

> "pedían en los pueblos si avía alguna reliquia de las guacas quemadas. Y como trajesen algún pedazo de piedra dellas, [el predicador] se cubría la cabeza delante del pueblo con una manta y encima de la piedra derramaba chicha y la fregaban con harina de maíz blanco. Y luego daba voces ynbocando la guaca, y luego se levantaba con la piedra en la mano y decía al pueblo: veis aquí nuestro amparo, y veis aquí el que os hizo y da salud, hijos y chácaras; ponedle en su lugar en donde estuvo en tiempo del Ynga"[76].

La propuesta mesiánica no era solo el recuerdo y añoranza de tiempos idos, ni se circunscribía a los dioses conocidos, mucho más que eso, abría el espacio de su carácter sobrenatural a todos los dioses locales, asumía nombres cristianos (María y María Magdalena) y Juan Chocne introducía un dios nuevo "que el traía consigo uno que ellos no veían, el cual le decía estas cosas"[77]. Pero la consigna del retorno de dioses antiguos y aparición del dios nuevo era el anuncio de muerte a los cristianos, europeos y nativos conversos, si no renegaban de la fe extranjera y volvían a los usos tradicionales, su propuesta era uno de los muchos sentidos que expresa el concepto quechua de *pachakuti*: dar la vuelta al mundo[78].

La crónica de Cristóbal de Molina nos regala con una apretada síntesis del movimiento del Taki Onqoy[79] situándolo en una época difícil para el virreinato:

> "Durante este tiempo obo diversas maneras de apostasías en diversas provincias: unos baylavan dando a entender [que] tenían la guaca en el

[75] Millones, *Taki Onqoy..., op. cit.*, p. 156.
[76] Molina, *op. cit.*, p. 97.
[77] Millones, *Taki Onqoy..., op. cit.*, p. 249.
[78] Véase González, *op. cit.*, p. 270; Lira y Mejía, *op. cit.*, p. 311.
[79] Molina, *op. cit.*, pp. 94-99.

cuerpo, otros temblaban por el mismo respeto dando a entender la tenían también, otros se encerraban en sus casas de piedra y davan alaridos, otros se despedazaban y despeñaban y mataban y otros se hechavan en los ríos, ofreciéndose a las guacas [...] Y que los que an quedado dellos y an visto la burlería que se les predicó y creyan ver al Ynga muerto y a Uilcabamba de cristianos ninguno de los que les pudía aver sucedido, antes todo lo contrario"[80].

Lo escrito por Cristóbal de Molina en su crónica y declarado en las informaciones de Cristóbal de Albornoz (uno de cuyos testigos fue también el propio don Cristóbal)[81], en ninguno de esos documentos aparece la posibilidad de relacionar el refugio de Vilcabamba con el movimiento mesiánico.

Tampoco Titu Cusi Yupanqui menciona al Taki Onqoy en su *Relación...*[82], por encima de que la existencia del movimiento ocurriera en las fechas en que Vilcabamba aún se mantenía aislada del control de los españoles. Solo la obsesión del virrey Francisco Toledo por destruir la elite incaica, pudo reunir a esas distantes acciones contestatarias, ajenas la una a la otra. La necesidad de aplastar a la nobleza indígena fue parte de las indicaciones que recibió el Virrey de la monarquía española, suficiente argumento para justificar el ajusticiamiento de Tupac Amaru I.

Por lo demás, la propuesta mesiánica es heterodoxa frente a la religión oficial de los incas, limitada en ese tiempo al estrecho refugio de Vilcabamba, que apenas les permitió sobrevivir, sin ninguna capacidad de expandir sus menguadas fuerzas. La radicalidad de las intenciones de Juan Chocne y sus seguidores los llevó al sueño utópico de la renovación del universo, pero como todo mesianismo, la transformación reposaba en que las *wakas* la convirtieran en realidad, esta vez no fue posible.

[80] Molina, *op. cit.*, p. 98.
[81] *Op. cit.*, pp. 206-208.
[82] Cusi, *op. cit.*

LA PERSECUCIÓN DEL DEMONIO

Pero a fines del siglo XVI y adentrado el siglo XVII, el clima de persecución mostró también que la penetración del credo católico era no solo superficial, sino que la propia doctrina podía ser reinterpretada por la sociedad indígena, y no había forma de censurar esta apropiación, salvo dejándola pasar como cristianismo. Una mirada cercana a la religiosidad del virreinato peruano nos muestra un panorama de permisividad o descuido con respecto a la evangelización, que ya había sido adelantado en las páginas anteriores, al comparar la labor de la Iglesia en los virreinatos de Nueva España y del Perú. Por encima de los esfuerzos del arzobispo Jerónimo de Loayza, y de los dos primeros Concilios Limenses, la situación política del virreinato peruano era inestable en razón de los sucesivos enfrentamientos de la Corona con los conquistadores y sus descendientes. El descontento nacía a partir de las Nuevas Leyes que reformaban el sistema de encomiendas desde 1542, un año después del asesinato de Francisco Pizarro, que dejó esta parte del continente en medio de un conflicto no resuelto.

Esta permisividad no fue visible durante los años de gobierno de Francisco de Toledo, cuya presencia y propuesta de gobierno hizo posible funcionar la administración del virreinato, un año antes (1568) el arribo de los jesuitas dio un nuevo tono a la evangelización. Estos nuevos aires aumentaron la persecución del demonio de las idolatrías, pero a la larga no contuvieron la aparición de formas mixtas de religiosidad, que abrazaron el total de la población indígena virreinal.

Francisco de Toledo, con gran tino, se ubicó por un largo periodo en el Cusco y organizó el sistema de labor forzada para hacer productivo el trabajo de las minas, especialmente la de Potosí, que enriqueció las remesas de plata a una España presa de enemigos en el Mediterráneo. El triunfo de Lepanto, en 1571, probó a la larga ser tan heroico como efímero, y no pasaron muchos años para que el *mare nostrum* dejase de ser de dominio hispánico.

El Virrey acabó con las guerras intestinas y redujo a la nobleza indígena a una condición de socio silencioso, especialmente luego de capturar y ejecutar a Túpac Amaru I, el último miembro de la familia imperial, considerado rebelde, que se mantenía refugiado en Vilcabamba. Y, aunque las relaciones de Francisco de Toledo con la Compañía de Jesús no siempre fueron felices, la presencia de ambos poderes reordenó las condiciones de las poblaciones indígenas. Esta congregación

> "se fundó con una profunda vocación misionera, diferenciándose de las órdenes religiosas de origen medieval porque no se proponía una vida

> comunitaria monástica ni conventual y porque exigía un cierto rigor intelectual de sus integrantes. Fue justamente la búsqueda de miembros preparados espiritual y académicamente una de las motivaciones que llevó a la Compañía a centrarse en la enseñanza, lo que se convirtió rápidamente en una de sus tareas más importantes"[83].

A esta situación de posguerra que necesitaba cambios en la relación con las poblaciones aborígenes, se sumó el nuevo arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, cuyo deseo de conocer y cristianizar el virreinato lo llevó a viajar de manera incansable por su territorio, llegando, incluso, a morir en una de estas acciones misioneras. Sacó adelante el Tercer Concilio Limense en 1583 haciendo especial hincapié en seguir las líneas generales del Concilio General Tridentino, danto énfasis a disposiciones apenas cumplidas del Segundo Concilio Limense, en especial las referidas a "lo que se ha de enseñar a cada uno de la doctrina cristiana"[84], con mandato expreso:

> "a todos los curas de Yndios en virtud de la santa obediencia y so pena de excomunión que tengan y usen de este catecismo que con su autoridad se publica, dejados todos los demás"[85].

Es importante anotar que mucho antes de este Tercer Concilio, ya existieron considerables esfuerzos por hacer que el sacramento de la confesión sea parte del quehacer de los indígenas bautizados, y se exigió que los misioneros fueran capaces de abrir avenidas de comprensión para evitar a los "confesores" indígenas. Es así que se puso atención a la práctica de emplear los quipus para recordar los pecados y usarlos en el acto de confesarse. Permitir esto abría la posibilidad de que el mismo quipu (cordones anudados de distintos colores, que ciertas veces incluían objetos pequeños en los nudos) fuera utilizado por más de un feligrés, asegurando así una penitencia ya conocida, que circulaba de mano en mano entre quienes acudían al confesionario.

La denuncia de estas prácticas, atribuidas a la inspiración de los especialistas religiosos ("brujos", "curanderos", "hechiceros", etc.), constituía una de las normas de la Iglesia, que en la segunda mitad del XVI ya tenía claro que el solo bautismo no aseguraba la permanencia de la nueva fe. Se buscó, entonces, estandarizar la prédica en un quechua que fuera comprensible en todas las regiones en que se hablaba, por encima de las variantes regionales. Las acciones no podían ser efectivas en un territorio tan vasto, con pobladores que tenían culturas e idiomas diferentes. Es posible pensar que la medida adaptada por hacer del quechua una "lengua general" haya contribuido a una

[83] Domingo Ledezma y Luis Millones, *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, p. 10.

[84] Vargas, *op. cit.*, tomo I, p. 323.

[85] *Ibid.*

expansión lingüística, incluso mayor de la lograda por los incas. Pero si fue así, era indispensable hacerlo como parte de la búsqueda de las equivalencias entre los dos idiomas, que hicieran posible explicar la propuesta cristiana de fe en las sociedades amerindias.

Tan temprano como 1567, Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas, y luego de Lima, tenía escrito su *Gobierno del Perú*, donde hizo un diagnóstico durísimo de la catequización indígena en el que recomendó "hacerles entender" que:

> "a los malos que no fueren cristianos bautizados y no guardaren sus mandamientos, en muriendo, sus ánimas irán al infierno con el supay (que es el demonio), adonde estarán siempre en oscuridad, llorando y gimiendo, con grandes penas y quemándose siempre en oscuridad, y muriendo, nunca jamás acabarán de morir, sino padecerán grandes tormentos, y este supay es el que anda de continuo engañándoles, haciéndoles adorar las huacas [*wakas*] y haciéndoles desesperar para llevarlos consigo al infierno para que padezcan para siempre"[86].

Obsérvese que el oidor ya adoptó como traducción estándar el término 'supay' para dar a conocer el concepto cristiano de demonio, por encima de los desconciertos del *Lexicón* de santo Tomás. Diccionarios posteriores como el *Vocabulario* de 1608, también optarán por utilizar esta fórmula[87]. La traducción, como en otros casos de lenguas amerindias, nace de forzar una palabra quechua con un significado que alude a algunas características que se suponen inherentes al demonio cristiano, para transformarla en el espejo necesario que traslada la idea evangelizadora. Supay para el quechua hablante moderno evoca la idea de poder o abundancia, así, por ejemplo, *supaycha* significa bello, hermoso o bonito; y si quiero demostrar que lo es en exceso, basta repetir "supay, supay"[88].

Hay que advertir que esta vocación uniformadora tuvo después el respaldo oficial de quienes ejercieron la labor misionera. Así se pronunció Fernando de Avendaño, arcediano de la Iglesia metropolitana de Lima. En el prólogo a sus *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* (cuyo texto es bilingüe: español y quechua), el autor nos explica las razones por las que escribió su libro, y al hacerlo confirma lo dicho líneas arriba:

> "en la traducción afecté [afectar = procurar alguna cosa con ansia y ahínco[89]. Cuidadosamente las frases más ordinarias, y vulgares para que las entienda el pueblo contra la opinión de los cultos, que gustan de lo más

[86] Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, p. 121.
[87] González, *op. cit.*, p. 477.
[88] Ladislao Landa, comunicación personal.
[89] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, p. 46.

> oscuro [...] estos sermones que principalmente se van a predicar en este Arzobispado, en que el vulgo habla la lengua Chinchaysuyo, es esta la más genuina, y más corriente traducción"[90].

Naturalmente, la voz 'supay' es la que usa para traducir demonio[91].

Esta opción no tuvo una aceptación plena, César Itier propone que el clero cuzqueño buscó otros caminos para evangelizar su grey: "reutilizando abundantes términos referentes a las instituciones políticas, sociales y religiosas de los Incas"[92]. César Itier explica esta situación prologando a Juan Pérez Bocanegra donde explica que el

> "programa de traducción del cristianismo al quechua que se habrá desarrollado en el Cuzco antes del Concilio [Tercer Concilio Limense], los jesuitas habían privilegiado como vehículo de la catequesis, la forma de lengua general que se estaba propagando en muchas regiones del Perú [...]. Se trataba de una opción lógica para una orden que no tenía una implantación fuerte en ninguna sociedad indígena regional, si no que realizaba misiones por todo el país. La obra de Juan Pérez Bocanegra representa la opción inversa y en cierta medida marca un retorno a la tradición cuzqueña anterior[93].

La voz que usa el autor del Ritual formulario es 'atillcha' cuya traducción (competencia, contienda; atillchaq = el que compite, el contendiente) nos lleva a la misma estrategia con la que se usó para forzar el término 'supay'. En la actualidad los nombres del diablo se han multiplicado, en Ayacucho es posible escuchar uchití, que significa travieso. También se usa millay (por ejemplo: millayruna = persona que da asco o, bien, millaky = tener asco), invocando el asco que produce su presencia. En otras ocasiones se le puede llamar *qanra*, que podría traducirse como suciedad o basura, pero que también evoca su capacidad de hacer daño como ser perverso[94].

Para terminar, es bueno revisar testimonios de regiones alejadas de la antigua capital del Imperio, pero que habían logrado una cierta cohesión ideológica. Un caso bien documentado es el de la etnia checa cuyo eje sagrado era la montaña Pariacaca, que ejercía dominio desde la sierra central donde se eleva su cumbre, hasta la costa del Pacífico[95]. La información sobre esta

[90] Fernando de Avendaño, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe, en lengua castellana y la general del Inca*, s/n.

[91] *Op. cit.*, p. 9.

[92] Juan Pérez Bocanegra, *Ritual formulario, e institucion de curas : para administrar a los naturales de este Reyno, los santos sacramentos del baptismo, confirmacion, eucaristia, y viatico, penitencia, extremauncion, y matrimono: con aduertencias muy necessarias,* pp. 47-55.

[93] César Itier, "Juan Pérez Bocanegra y el ritual formulario", pp. 47-55.

[94] Comunicación personal de Víctor Cárdenas y Ladislao Landa.

[95] Luis Millones y Renata Mayer, *La fauna sagrada de Huarochirí*, pp. 32-33.

región está contenida en el documento de Huarochirí, escrito en quechua en una fecha imprecisa a fines del siglo XVI o en los primeros años del siglo siguiente. Traducido a varios idiomas, las versiones al español más difundidas pertenecen a José María Arguedas[96] y a Gerald Taylor[97]. En este caso nos interesa la manera en que el anónimo autor del manuscrito describe el combate espiritual de un indígena cristiano, Cristóbal Choquecaxa, con el demonio, que lo incita a regresar al culto de sus antepasados. Esta presión se acentúa con el recuerdo del padre, Gerónimo Choquehuamán, que al final de su vida había retomado el culto de sus ancestros porque "muchos perversos y antiguos diablos lo habían confundido". Lo interesante es que el documento identifica a este demonio y le da el nombre de Llocllayhuancupa (de llocllay o lloqllay = aluvión o alud; y huancu = que envuelve) que se podría traducir como "el que envuelve el aluvión". Esto no pasaría de ser anecdótico si la relación entre los vientos desatados o ráfagas intensas no fuera una de las señales con las que surgen o reaparecen las divinidades andinas, algo tampoco desconocido en el universo sobrenatural europeo, con respecto al demonio cristiano. Lo que este documento nos está diciendo es que la identidad entre los dioses de origen precolombino y el averno cristiano ha encontrado puntos de coincidencia. Pero lejos de someterse a la propuesta doctrinaria que llega de España, retienen el poder de convocatoria a través de una percepción paralela al cristianismo. A pesar de las sucesivas oleadas de persecución, que se concentraron en el siglo XVII, las religiones andinas incorporaron el mensaje cristiano a una matriz renovada, conservando las valencias sagradas suficientes, para disputar alma por alma el destino final de las personas.

Desde poco antes del siglo XVII y en el transcurso de esa centuria, la capital del virreinato compensó las idolatrías de las áreas rurales con el surgimiento de un número sorprendente de personas cuyo celo cristiano las ha llevado a los altares o están en camino a la santidad. Empecemos por la patrona limeña santa Rosa y quien suele ser su pareja masculina en las procesiones que se llevan a cabo en Quives: San Martín de Porras, no podemos olvidar al ya notable santo Toribio de Mogrovejo, ni al franciscano Francisco Solano. Otros de santidad o beatitud más reciente como Juan Macías o Nicolás de Ayllón surgen en estas fechas y vamos dejando a muchos más de prestigio en el coloniaje, que coinciden en algún momento en las orillas del Rímac.

La gracia divina que privilegió la ciudad de Lima tenía su contraparte en la amenaza del Enemigo, que persiguió con saña a nuestros bienaventurados. La manera en que muchos de ellos atormentaron su cuerpo se explica por la decisión de ahuyentar las tentaciones del demonio. Hay que tomar en cuenta que la influencia de la Iglesia de alguna forma predispuso a sus pobladores a que su relación con lo sobrenatural tuviera esas proporciones. Sobre un total

[96] Véase Anónimo, 2007.

[97] Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí.*

de más de cuarenta mil habitantes por lo menos el diez por ciento eran miembros del clero, que prestaban servicio en medio centenar de iglesias y capillas.

Las iglesias tenían una asistencia sostenida en los días de culto y albergaban asociaciones de fieles, dando el ritmo a la ciudad, que, incluso, podía seguirlo a través del tañido de las campanas.

> "En el último tercio del siglo XVII se vive en Lima otro momento de cierta efervescencia espiritual, que en parte se refleja en la fundación de nueve beaterios entre 1669 y 1691. Posiblemente aquel fenómeno es consecuencia del gran impacto social producido por la beatificación de Rosa de Santa María en 1668 y su posterior canonización en la capital virreinal en febrero de 1672"[98].

A ello hay que agregar las repercusiones que tuvieron en la sociedad limeña la beatificación de 1680 de Toribio de Mogrovejo y el cierre de las informaciones por la beatificación de Martín de Porras, en 1686, que se celebraron con llamativas fiestas. También pudo influir la muerte, en 1677, en olor de santidad del indígena [de origen mochica] Nicolás de Ayllón, que gozaba de gran popularidad[99].

La contraparte de la piedad limeña del siglo XVII fue el triple proceso de lo que se llamó la extirpación de idolatrías. Las sistemáticas irrupciones en los territorios ocupados por los indígenas con sesiones de interrogatorios, torturas, castigos y exilios que llevaron a cabo sacerdotes en el papel de visitadores, fueron acciones explicables a raíz del descubrimiento del fracaso de la evangelización de la primera centuria.

No me cabe duda que las acciones de la arquidiócesis de Lima representan la persecución más sostenida y severa que sufrieron los indígenas de América del Sur[100]. Fueron tres periodos de especial rigor, liderados por sacerdotes convencidos de su misión: de 1609 a 1619 fue impulsada por Francisco de Ávila, de 1625 a 1626 por Gonzalo de Ocampo y de 1641 a 1671 por Pedro de Villagómez.

Una manera de acercarnos al proceso es la declaración del propio Francisco de Ávila cuando presentó su libro *Tratado de los Evangelios que nuestra madre iglesia propone en todo el año...* dedicado al apóstol Pablo y al arzobispo de Lima, Pedro Villagómez.

> "El doctor don Francisco Dávila, canónigo desta Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes, dize que desde el año 1556 hasta el de 1646, que es el presente se ha ocupado en la predicación y conversión de los indios de

[98] Luis Millones, *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*, Introducción.

[99] René Millar, *Misticismo e inquisición en el virreinato peruano*, pp. 113-114.

[100] Mills, *op. cit.*, p. 170.

> este reyno porque entonces siendo muy mozo obtuvo Beneficio y Doctrina. Y ser natural del Cuzco, donde la lengua índica se habla con primor, ha sido y es hoy muy perito en ella, mediante esto, y la principal la ayuda de Dios desde entonces se dio a la predicación y conversión con cuidado y zelo, y de aquí resultó que el año de 1608 [el] descubrimiento en su beneficio [del pueblo] que se dice San Damián, doce leguas desta ciudad en la provincia de Huarochirí [hoy en el departamento de Lima] como aquellos indios, no obstante que parecían cristianos no lo eran, antes apóstatas de la fe, e idólatras todos chicos y grandes y ellos mismos lo confesaban, manifestaron sus ídolos y errores con grandes muestras de arrepentimiento. Con el que dicho por letra dio cuenta a los padres de la Compañía de Jesús, que acudieron a ayudarle a las confesiones de los convertidos. Y de ay a pocos días vino a esta ciudad [Lima] trayendo más de mil ídolos, con sus ornamentos. Dio cuenta de todo a los señores Arzobispo Lobo Guerrero y Virrey Marqués de Montesclaros que cumplidamente se enteraron y satisficieron de la miseria y mal estado de los indios y mandaron que en la plaza desta ciudad entre Palacio y Cabildo se levantase un terrapleno, y aparte un tablado con pasadiso, y que en el tablado asistiese el dicho Doctor (Francisco de Ávila), acompañado de los alcaldes, corregidor de naturales, cabildo y regimiento, y que se convocase a todos los indios de quatro leguas alrededor, y en el terrapleno donde se pusieron los ídolos se quemasen, predicando primor allí el dicho Doctor y dando a entender a todos en ambas lenguas lo que era aquello”[101].

El “descubrimiento” de las idolatrías se le suele achacar a Francisco de Ávila, a quien se acusa de haber ignorado el tema hasta que fue denunciado por los abusos cometidos a su grey. Incluso, su iniciativa no habría tenido éxito si no hubiese existido el convencimiento de que el proceso de evangelización no era efectivo, sobre todo en personajes con clara visión de los problemas de la Iglesia, como Gonzalo de Ocampo y Bartolomé Bravo Guerrero[102].

Hubo denuncias de la idolatría en tiempos anteriores a la extirpación formalizada como la describe Francisco de Ávila, incluso de parte de funcionarios tan importantes como Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas y poco después de Lima.

Luego de acciones tan decididas por el clero católico como los Concilios Limenses y la extirpación de idolatrías, a lo largo de casi dos siglos de evangelización, ¿cuál era el efecto en la conciencia de los indígenas evangelizados?

[101] Francisco de Ávila, *Tratado de los evangelios que nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año. Desde la primera dominica de Adviento hasta la última Missa de Difuntos. Explícase el Evangelio, y en cada uno se pone un sermón en lengua castellana y la General de los Indios deste Perú, y donde conviene da lugar la materia se refutan los errores de idolatría,* p. XXV.

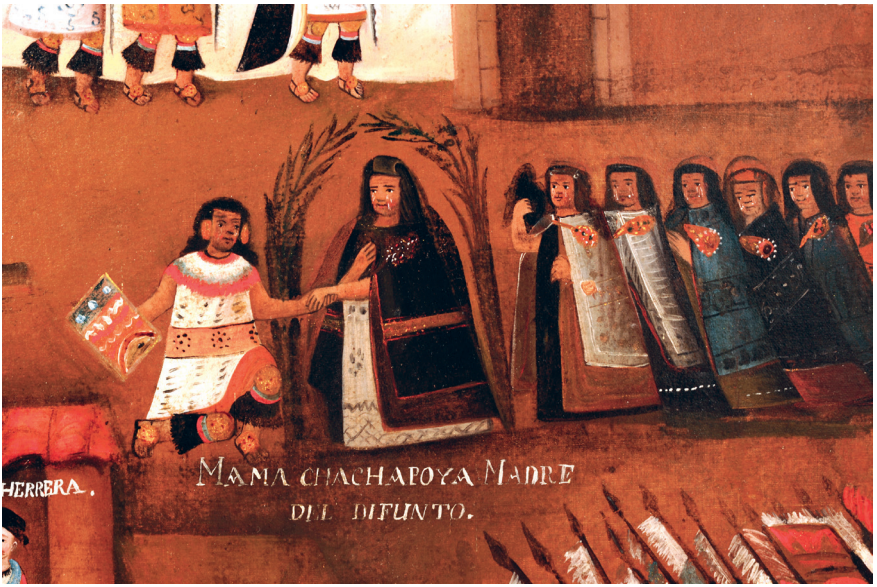
[102] Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, p. 171.

¿Hasta dónde calaron las amenazas de la presencia del demonio y del infierno después de la muerte?

Autor anónimo: "Degollación de don Juan Atahualpa". Muestra una serie de escenas y personajes reales y ficticios que rodearon la ejecución del inca Atahualpa. Se presume que pertenece a la pintura popular del siglo XIX y, por tanto, a la versión que circulaba fuera de los ámbitos académicos. El cuadro se encuentra en el Museo Inca de la ciudad del Cusco.

Imagen central: Decapitación de Atahualpa. El verdugo sostiene la cabeza del Inca, mientras el dominico Vicente de Valverde observa la escena. Poco antes debió haber bautizado al Inca con el nombre de Francisco.

Tropas españolas e incaicas listas para entrar en combate.



La madre del inca, Mama Chachapoyas llora su muerte.

Mama Ocllo, Esposa del Inca, mira desde lejos lo sucedido.

Hernando, Juan, Gonzalo Pizarro y Francisco Pizarro. Más cuatro de los líderes españoles conocidos a lo largo del proceso de la conquista.

Las sociedades que precedieron a los Incas también desarrollaron el culto a la muerte y al más allá. Tal es el caso de la sociedad Nazca que surgió en la costa sur (200 a.C - 600 d.C.) en los valles de Nazca, Cahuachi y Ventanilla. Su notable cerámica, muestra el desfile de un curaca que viaja acompañado al otro mundo.

El viejo líder camina en el centro de un grupo de tres servidores, precedido por uno de ellos, que anuncia su paso con una zampoña. Su esposa, a sus espaldas, lo ayuda a caminar. Loros y perros, animales que simbolizan el más allá, completan el cuadro fúnebre.

IDOLATRÍA Y MUERTE EN LOS SIGLOS COLONIALES

La pérdida de respeto a la cristianización, a pesar de llevar más de un siglo en territorio peruano, corre en paralelo con la decadencia del Estado español visible desde el siglo XVII.

Curiosamente las muestras de severidad en la evangelización como los procesos de extirpación de idolatrías, no hicieron otra cosa que poner en evidencia que, si bien la prédica había conseguido divulgar en la población indígena los relatos de la doctrina, nombres y acciones rituales de la Iglesia católica, etc., la percepción de toda esa enseñanza flotaba sobre un universo de concepciones de lo sobrenatural que se asentaban en el ambiente, y en el discurso familiar indígena, con el que crecían los "nuevos cristianos".

Como explicamos en los capítulos precedentes, la construcción del imperio colonial español si bien se asentaba en los poderes de la Iglesia y los representantes del Estado, la relación entre tales entidades estuvo lejos de ser perfecta.

Desde el inicio de la conquista fueron construyendo, entre ambas, un tercer elemento de autoridad de absoluta necesidad, que fue el cacique o curaca. Dado el patrón agrario o pastoril de los futuros fieles, el solo hecho de reunir a los miembros de una comunidad (para predicarles, reclamar el tributo al Rey, o exigir su labor en las minas y en las posesiones de la doctrina), hacía indispensable la presencia de un líder indígena que conociera a los comuneros y pudiese comunicarles las exigencias del corregidor y del sacerdote.

No fue difícil que el curaca descubriese su importancia en el juego colonial de poderes. Y pudiera manejar las necesidades españolas para convertirlas en ventajas personales. A su vez, el corregidor y el doctrinero cedieron de inmediato a este intercambio de favores que garantizaba en términos globales la satisfacción de las autoridades coloniales.

En lo que respecta a la difusión del credo católico, que comprendía temas como el demonio, la muerte y el más allá, que son la materia de este capítulo, el curaca debió ser el menos interesado en la occidentalización de la población que le obedecía. En primer lugar, porque las razones de su mandato, cualquiera que fuese la forma en que hubiese llegado al cargo, en última instancia se apoyaban en una vieja tradición andina, incluso anterior a los Incas.

La situación de mediador entre lo que se conocía como "las dos naciones" le permitía ser el árbitro de las ambiciones y supervivencia de españoles e indios. Aprovechando el acceso a la totalidad o mayoría de la población, era el único que podía dar cuenta del número de tributarios y de los tiempos de servicio con que podían contar los oficiales españoles. Esto le daba poder para

beneficiar, hacer difícil o corromper a las autoridades y al mismo tiempo hacer sentir su autoridad sobre su gente.

Los curacas con áreas de control importante, como Condorcanqui o Pumacahua podían, incluso, gozar de los servicios de contadores y abogados (que podrían ser españoles o criollos) y llevar sus reclamos a las Audiencias que tenían autoridad sobre sus tierras. O bien, llegar a Lima para asegurar el éxito de sus empresas.

Los curacas de menor rango fueron, sin embargo, el eje del control de la población asentada a lo largo del inmenso territorio del virreinato peruano. La lejanía de los centros principales del corregimiento o intendencia le daban al curaca una autonomía envidiable y un poder de negociación con el sacerdote y el corregidor, que fue criticado por el cronista y dibujante Phelipe Guamán Poma, quien ilustró su crónica mostrando a ese trío poderoso como explotadores de la sociedad indígena[103].

Es en este ambiente de curacas de medio y bajo rango, con poblaciones indígenas apenas catequizadas, donde encontramos a los personajes de nuestro estudio de caso. Se trata de Juana Icha, a la que ubicamos en el año 1650, en una de las reducciones del corregimiento de Canta, dependiente del Arzobispado de Lima. En esa época su distancia de la capital, más de cien kilómetros, y su altura, casi tres mil metros sobre el nivel del mar, la colocaban en un punto lejano de los centros de poder, a pesar de la riqueza de sus tierras de cultivo y de la vasta población con que contaba en el siglo XVII, favorecida por la cercanía del río Chillón, que corre de este a oeste, en dirección al océano Pacífico. Las ruinas de Cantamarca nos dicen que la región, en épocas precolombinas, había llegado a un desarrollo suficiente para construir lo que hoy se supone que fue un centro ceremonial al que concurrían los curacazgos de Yauyos, Huarochirí y Canta, que hacia el año 350 d.C. fueron conquistados por los incas.

Tampoco los españoles perdieron tiempo en ocupar la zona, que la entendieron como parte de una gran confederación que agrupaba yauyos, huarochirí, el curacazgo de Huamantanga y el pueblo de Socos. Todos esos territorios fueron entregados a Martín Pizarro, primo del conquistador, bajo la forma de "encomienda", pero don Francisco decidió recobrarla para sí mismo bajo la denominación de "Los Atavillos", que más tarde dio nombre al marquesado al que aspiraba Francisco Pizarro, pero fue asesinado antes de formalizar la petición. Un biznieto suyo, Juan Francisco Pizarro, fue el primer marqués de Atavillos.

Como sabemos, lo que se hizo como sistema de gobierno al interior de las colonias, en la práctica convertía al encomendero en el dueño de las actividades de los encomendados y de los territorios que ellos ocupaban. Lo que a juicio de los historiadores hizo aparecer en América formas feudales que en más de un caso (Gonzalo Pizarro, por ejemplo) empezaban a competir con los mandatos de España.

[103] Guamán Poma, *op. cit.*, tomo II, p. 469.

Estas actitudes fueron advertidas en la metrópoli y eso nos explica la pronta llegada del primer virrey Blasco Núñez de Vela y su fracaso, así como el envío del "pacificador" Pedro de La Gasca y de otros funcionarios que hicieron lo posible por desaparecer el sistema de encomiendas y reemplazarlo por el de corregidores.

Para las fechas de nuestro documento (1650 en adelante) ya eran vigentes los corregidores, el sacerdote evangelizador y el curaca, quienes, si bien eran dependientes del gobierno central, habían conseguido organizar sus funciones más en beneficio personal que en cumplimiento del plan orgánico diseñado en España. La situación descrita era mucho más evidente cuando se dirige la mirada a regiones fuera del control inmediato de lo que podríamos llamar centros urbanos. Los documentos a estudiar en Canta y Cajatambo son ejemplos de la lejanía.

Empezaremos con el corregimiento de Canta, que para la necesidad de la cristianización estaba bajo el control del arzobispo de Lima. En términos reales, como en la mayoría de casos, el sacerdote era la única presencia española en las comunidades, y se constituía en la representación del Estado y la Iglesia y, como ya se ha dicho, con la inevitable colaboración del curaca. En reducciones de indios alejadas, la presencia del corregidor o de delegados suyos solo era necesario el curaca para recoger los tributos y supervisar las tareas cotidianas.

La Iglesia tenía mucho mejor sistema de vigilancia a través del visitador de idolatrías, que en Canta solo tenemos el registro de su presencia en los años 1634 (licenciado Luis Sánchez) y 1656 (licenciado Pedro de Quijano).

Las persecuciones que la Iglesia llevó a cabo en el siglo XVII sobre presuntos judíos y judaizantes y sobre la población indígena, no son una muestra de poder, también pueden interpretarse como parte de la crisis que sufre España en los años en que se desarmó la monarquía, luego de Carlos V y Felipe II. Secuestrar el dinero de comerciantes portugueses y desatar tres etapas de persecución de idólatras en la Audiencia de Lima, también nos dicen que el monopolio económico no producía las rentas necesarias para las guerras en Europa, o bien para administrar, sin corrupción, la vastedad de las colonias americanas.

Es en este rubro de decadencia española el que debemos analizar la situación que nos presenta el caso de Juana Ycha[104]. Estamos en el año 1650 y el conflicto se desarrolla en el pueblo de Limpia Concepción de Pomacocha (hoy se ubica en el distrito de Huachupampa, provincia de Huarochirí, departamento de Lima), que entonces era parte del corregimiento de Canta. Es una localidad de altura a 4008 m.s.n.m. Se trata de la denuncia que hacen los esposos Phelipe Curichagua e Ysabel Chacpa contra Juana Ycha, a quien acusan de

[104] Véase documento n.° 1, en este libro.

"hechicera y bruja...y mochadora y que pronostica sucesos malos [se refiere a la muerte de ganados e indios de Pomacocha] que han de suceder y han sucedido"[105].

Cabe aclarar que los cargos de hechicería y bruja son los que usualmente pertenecen al lenguaje legal utilizado para denominar a quienes se califica de idólatras, término que involucra toda actividad de reverencia a divinidades ajenas al cristianismo, que al mismo tiempo se considera inspirados y dirigidos por el demonio. La acusación de *mochadora* confirma estos cargos, la palabra hispaniza el concepto quechua '*muchay*', que deriva de la forma en que la población indígena, en momentos de contacto, expresaba su respeto a los dioses prehispánicos y que en sentido literal puede traducirse como dar besos o adorar. Así, por ejemplo: "Much'ani, much'aykuni o adorar, orar, besar, rogar, reverenciar, honrar, venerar"[106], la información proviene de un vocabulario de 1634, publicado en Lima.

Uno de los acusadores, Phelipe, añadió a los cargos que Juana Ycha "mocha la tierra y las estrellas y llora al agua, la candela y a la paja [...] y ve el infierno". Más aún, el testigo le ha visto arrastrarse con las asentaderas y hacer ceremonias con la ceniza[107]. En estas renovadas acusaciones hay que destacar las que el testigo hacía, buscando de complacer a Antonio de Cázeres el "teniente cura de las doctrinas", que reemplazaba al padre mercedario fray Pedro de Zárate, que era el "propietario de estas doctrinas". Sin embargo, al estudiar el expediente encontramos que la acusada al confesar aceptó entre sus acciones el uso de fogatas, en las que ardían las ofrendas dirigidas al cerro Apu Parato (Apo en la versión original), pero aun siendo arrestada, en prisión y sujeta a un cepo, negó los otros cargos.

Conviene aclarar que, al igual que en las acciones de la Inquisición, el aparato judicial que rodeaba el castigo por idolatría tenía la estructura legal que incluía, desde la acusación que podía surgir de cualquiera de sus vecinos, hasta las declaraciones de testigos convocados por la autoridad eclesiástica que asumía el caso a lo que se sumaba la prisión del acusado.

En este caso, como los cargos son presentados a quien reemplaza al cura propietario de la doctrina, varios de los pasos administrativos y legales son obviados. Antonio de Cázeres no era un visitador de idolatrías, no se han producido las ceremonias que anunciase su llegada, tampoco los avisos de castigos a los posibles delincuentes, ni premios o beneficios a los acusadores. El volumen de acusadores que, confirma la acusación mencionada y la larga actividad de Juana Ycha como "hechicera", precipitaron las acciones del "teniente cura" que, incluso, debió improvisar como cárcel una de sus casas

[105] Documento n.° 1, folio 1.

[106] Antonio Ricardo (ed.), *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la Lengua Española. Estudio y glosario antropológico de José Carlos Vilcapoma*, p. 148.

[107] Documento n.° 1, folio 2.

y mandar hacer un cepo, para que no se le escape la acusada. El peso de este juicio lo lleva Antonio de Cázeres, pero cuenta con el apoyo del alcalde ordinario de Pomacocha, Pedro Esteban, y otros dos indígenas que asumen el papel de fiscales.

Aun así, para dar forma legal a lo actuado, fue necesario que se nombre como defensor a Agustín de Narváez y Segura, también residente en Pomacocha, que se limitó a solicitar que sea:

> "tratada benignamente y habiendo de ser castigada con misericordia, pues ha confesado todos sus errores y siendo como es yndia por esta parte facilísima de apercibir los engaños que le hecho el demonio tan enemigo nuestro y de la salvación de nuestras almas y en esta conformidad con la verdad de los hechos confesados, y en nombre de mi parte pido conclusión de la causa y no pido más término que el que fuese necesario para que la dicha mi parte ratifique con la confesión hecha y conforme a derecho y a los méritos de dicha causa se sentencie definitivamente por Su Señoría Ilustrísima o por el señor provisor o visitador o por quien Su Señoría Ilustrísima mandase y fuese servido"[108].

En otras palabras, devolvió el caso sin intentar ninguna defensa mejor elaborada.

Pero lo más interesante de este documento es el relato de las relaciones de Juana Ycha con el demonio, que a la muerte de su esposo ocupó su lugar. La viuda, a su vez, usufructuaba a las cualidades sobrenaturales de supay. Haremos algunas precisiones que apoyarán la comprensión del documento.

Empecemos con reflexionar con más detalle sobre la voz quechua que acabamos de mencionar. Su empleo para nombrar al Enemigo de la religión católica es una decisión del clero evangelizador. No hay equivalente del mal absoluto en el quechua o runasimi ("lengua del hombre"), los diccionarios de los primeros tiempos coloniales traducen 'supay' como demonio[109]. En el quechua contemporáneo, se le usa más bien como adjetivo, así tenemos *supayllaña* que indica una sensación o percepción como de pena o dolor en exceso, por ejemplo: *supayllaña intirupachkan* que podría traducirse como calor del sol que abruma. Mucho menos frecuente en los diccionarios, pero todavía en uso en el sur del Perú, tenemos la voz 'saqra', para denominar al Diablo. El diccionario citado nos trae la voz 'saqra' traducida como "cosa tosca, vil, baladí, mal hecho, o bosta o sucia"[110]. Hoy, un quechua-hablante la traducirá como: malogrado, averiado, destartalado; por ejemplo, *manka saqran kasqa*, que nos está diciendo: la olla está malograda[111].

[108] Documento n.° 1, folio 27.

[109] González, *Vocabulario...*, *op. cit.*, p. 88.

[110] *Op. cit.*, p. 75.

[111] Luis Millones y Alfredo López, *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, p. 404.

Otra característica del juicio a Juana Ycha, que también conviene remarcar, es la acusación de hechizos contra la vida. La acusada recurría a Apu Parato, para que éste le anunciase la proximidad de la muerte de las personas que habían ofendido o molestado a su protegida. A su vez, Juana transmitía el mensaje y lo anunciaba como castigo a la ofensa recibida.

Esta es una situación recurrente en el universo comunal indígena de la Colonia. Incluso en el repartimiento de Guaribamba (hoy provincia de Tayacaja, departamento de Huancavelica), en el año 1700 se acusa al curaca Pedro Ygnacio Sulca de haber muerto con hechizos a Luis Gutiérrez Solano, sacerdote de Pampas, por lo que se le apresó y se le envió a Lima, lo que prueba que la acusación de hechicería tenía (y en algunos casos aún tiene) validez legal[112].

Conviene hacer un recuento del adiestramiento como "hechicera" de Juana Ycha. Son tres los maestros que la vinculan con lo sobrenatural, Alonso Caxa Guaranga, Catalina Suyo y Juan Carrillo. Queda claro que Alonso o Juan establecían esta relación a través de los cerros, por lo que es fácil deducir que Apu Parato es una de las cumbres cercanas al pueblo de Pomacocha. Juan Carrillo trató de que Juana Ycha "adorase" a otra montaña y, aunque ella participó de sus ceremonias, mantuvo su fe en Apo Parato. Catalina Suyo le enseñó a curar, y una fórmula de invocación al "demonio" diferente a la de los otros maestros que detallaremos más adelante.

El eje de la convocatoria a los cerros era la entrega de "alimentos", se reclamada por ellos a los seres humanos. Fórmula válida hasta nuestros días, que en el caso que estudiamos se concentraba en ofrendas compuestas por grasa de llama, coca, maíz negro y maíz blanco molidos, que Juana Ycha quemaba en un fogón preparado con ese propósito. Sucedía también que la montaña reclamase la ofrenda con un enorme ruido, que Juana y sus maestros interpretaban como un mandato urgente, o bien, la aparición inesperada de fuertes vientos en forma de remolinos, a los que había que ofrecer grasa de llama y hojas de coca. Esta manifestación de poder también podía provocarse, la maestra Catalina lo hacía con dos piedras de colores diferentes (rojo y amarillo) y tierra blanca. Colocados los tres elementos de convocación, el viento arremolinado no tardaba en presentarse[113]. Fórmula de convocatoria sobrenatural que heredó de Catalina Suyo.

El maestro Alonso le enseñó a Juana que una vez convocada su podía conversar con él. Para ellos se cubría con una manta negra y se le ofrecía "unos matecitos pequeños con chicha, maíz negro, maíz blanco, una mazamorra que denominaban zango y un cuy degollado de color rojo". Caxa Guaranga tenía consigo una pequeña imagen de plata, con figura humana de "una cuarta" (22,8 cm) que lo acompañaba al cubrirse bajo la manta. Una vez cubierto el maestro conversaba con el cerro.

[112] Luis Millones, "Logros y azares de la cristianización colonial. El obispo de Huamanga", p. 42.

[113] Documento n.° 1, folio 6.

El ritual descrito no es ninguna novedad en la historia de las religiones andinas. En el expediente seguido contra los indígenas de Huanca, Lluta, Yanahuara y Yura por el delito de idolatría (Arequipa, 1788), refiriéndose a los delitos del acusado Pascual Mamani, se reporta:

> "en el citado cerro (que podría ser el Ticllo, el Tacra o el Condorillo) extendía a manera de pabellón, sobre piedras una yacolla (manto de uso masculino) negra y debajo de ella se ponía el confesante sentado y con los ojos cerrados, habiendo rezado primero un credo, para que con este modo hablara el cerro lo que le habría de suceder en el futuro"[114].

Volviendo al caso de Juana Ycha, también se repite la acusación principal: Apo Parato le pronostica los males venideros. Conviene anotar que en Arequipa el acusado Pascual Mamani agrega a las invocaciones el rezar un credo lo que nos muestra lo consolidación de una religión andina que acoge elementos cristianos en la ceremonia del culto ancestral a las montañas, algo que también pudieron hacer los maestros de Juana Ycha.

La acusación más seria que se le hace a la denunciada por idolatría es de "pacto expreso con el demonio" (folio 10), incomprensible para la prisionera. Al hacerla el presbítero Antonio de Cázeres recurría a una fórmula legal conocida en Europa y notoria en ese mismo siglo. Es decir, que el demonio cristiano del XVII, ya no es la figura dantesca de la Edad Media. Y tampoco es válida para la Europa del XVII. En el Infierno de John Milton, Satán se nos aparece:

> "Sentado en su alto trono de realeza,
> Que eclipsaba con mucho la opulencia
> De Ormuz y de la India o de donde
> El Oriente suntuoso con su mano
> Generosa derrama perlas y oro
> Sobre sus reyes bárbaros se erguía
> Satán por su propio mérito elevado
> A esa mala eminencia; y levantado
> Así del desespero más allá
> De la esperanza, todavía aspira
> A superior altura incansable
> En proseguir la guerra contra el Cielo"[115]

Estamos en el siglo XVII, su figura tampoco impone el respeto del ángel caído de *El paraíso perdido*, en España y en sus colonias no solo se puede negociar con el demonio, es posible burlarse de él, se puede recordarle bromeando

[114] Luis Millones, "Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII-XIX", p. 16.

[115] John Milton, *El paraíso perdido*, p. 105.

su poder desvanecido. Así lo retratan los escritores españoles, en su literatura y en las versiones populares y romances, visible, por ejemplo, en *El diablo cojuelo*[116], que no tardan en llegar a América.

Pero la idea de pacto tiene otras características en Juana Ycha que, habiendo enviudado, su esposo reaparecía en sus sueños, por lo menos ella recuerda que sucedió dos veces, en las que tuvieron relaciones sexuales, sintiendo que el cuerpo de su marido era muy frío (lo que equivale a decir que una parte de ella sabe que está muerto). Luego Apu Parato (la montaña o el demonio) lo reemplazó, incluso, como conviviente, visitándola con frecuencia, aunque podía ausentarse dos o tres semanas. Su poder lo ejercía a pedido de Juana, que podía pronosticar (y desencadenar) desgracias a quienes molestaban a Juana o a su hija Violante. Al mismo tiempo, Apo Parato esperaba que Juana Ycha lo alimentase, él nunca le daba regalos y frecuentemente la golpeaba, palizas que ella podía evitar amenazándolo con dejar de proporcionarle comida. El cerro (o demonio) siempre mostró temor a los "viracochas" (españoles o criollos) y tampoco se acercaba a su casa o terrenos si estaban presentes otras personas. Alguna vez lo hizo cuando la visitaba una mujer, pero siempre se mantuvo distante de quienes llegaban a la casa de su mujer[117]. Incluso cuando Juana fue apresada y puesta en cepo por el R.P. Antonio de Cázeres, Apo Parato no se atrevió a darle ayuda.

Para terminar, vale la pena recordar que la aparición del demonio en la documentación sobre idolatrías es constante, así como el hecho de que se usase esta denominación cuando los indígenas de la Colonia daban cuenta de sucesos que los españoles consideraban anticristianos, casi siempre enmascarando un santuario precolombino o una montaña o un ser sobrenatural ajeno a la doctrina oficial. La palabra quechua generalizada por los hispano-hablantes para denominar objetos o monumentos sacralizados por los indígenas siguió siendo 'huaca' (*waka*).

A continuación, copiaremos un texto en el que se narra la posesión que el demonio (o la huaca) tomó sobre toda una familia.

> "En el último pueblo que se Chupamarca (Castrovirreyna, Huancavelica, 1613), descubrí una huaca y su ministro, mozo y de buen talle, casado y con hijos, y es la persona con quien al descubierto ha tratado el demonio más familiarmente que con otra ninguna: Comenzó a tratar entre sueños algunos días; y después, de día, poco a poco se fue desvergonzando, que estando con su mujer hablando, y comiendo venía, hasta que últimamente se acostaba en medio de los dos y venía a ser íncubo y súcubo el demonio, y aunque la mujer el principio entendió, que era alguna india y manceba de su marido y que venía por eso algunas veces con su marido, y después que se le descubrió el marido por consejo del demonio, se

[116] Luis Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo*, p. 246.
[117] Folio 12v.

espantó y tembló y al fin vino a ser ella también súcuba del demonio y tratar muy familiarmente. Porque le engañó con mil promesas trayéndole maíz y ganado, y alguna plata y oro, que le desparecía muy presto. Y duró la amistad cuatro años; comía el demonio con ellos, y bebía y reía y bailaba y se entretenía; muchas veces los convidó con el infierno, diciéndoles había mucho contento, fiestas, comida, bebida, y no lo que los españoles y padres predicaban, que era mentira; y los exhortaba a que se ahorcasen, o se echasen en el río"[118].

Todos los pecados atribuidos a Juana Ycha palidecen frente a este testimonio, el demonio (íncubo y súcubo) convive con la pareja y al igual que Apu Parato, no contribuye en nada para su manutención, y más aún, los incita a suicidarse. Pero lo notable de este retazo de información es que el marido era "ministro" de la huaca, esa palabra cuyo sentido más exacto se refiere siempre a la piedra (monte, peña, piedra en posición vertical, etc.), lo que convierte al concepto cristiano de demonio en una interesada e inexacta interpretación. Situación que puede ser conveniente para acusadores y acusados, al usar supay para cualquier manifestación sobrenatural. El nativo puede esconder el verdadero sentido del culto, y el evangelizador, a su vez, concluir la investigación al suponer que la causa de la "idolatría" es el demonio cristiano

Lo que nos lleva a la tarea imposible de evangelizar, entendiendo que dicho proceso reemplace la o las religiones andinas, a partir de una comprensión de la doctrina cristiana. Sobre todo, porque también el cristianismo, como cualquier otra religión, se asienta en principios que no tienen otra explicación que la fe de sus creyentes.

La existencia de estas humanidades que tuvieron vida antes de la nuestra o que tomarán forma después de la extinción de nosotros, corresponde a una visión cíclica del tiempo, opuesta a la que manejaban los europeos del siglo XVI y que nos sigue siendo familiar. Esta visión linear del tiempo nos dice que la humanidad tuvo un principio y tendrá un final, que cada religión que comparte esta percepción del tiempo lo explica de manera particular. Los cristianos proponen la creación del mundo en términos bíblicos y esperan el Juicio Final como la desaparición de la humanidad conocida.

La sociedad andina, además de estar inscrita en una percepción cíclica del tiempo, añade la posibilidad de la supervivencia de las humanidades desaparecidas, tal es el caso de los "gentiles", que conviven con nosotros, aunque de manera diferente a la forma de vida que tuvieron en el momento en que eran los que poblaban este mundo. Trataremos sobre el particular en el capítulo siguiente.

Conviene aclarar que, en general, las religiones más difundidas distinguían en el ser humano la existencia de su cuerpo físico y un ente espiritual que los

[118] Luis de Teruel, "Idolatrías de los indios huachos y yauyos", p. 195; Luis Millones, "Una familia endemoniada de Chupamarca", p. 51.

cristianos llaman alma, que no se extingue con la muerte del cuerpo y que perdurará hasta el Juicio Final, fecha en que se le fijará su destino de acuerdo con las condiciones exigidas por la Iglesia católica.

Esta propuesta resultó incomprensible a las sociedades precolombinas y hoy podemos decir que, al cumplirse un siglo y medio de reiterada cristianización, la sociedad indígena había elaborado interpretaciones de expresión variada, pero que en el fondo eludían la inevitabilidad del Juicio Final y, por supuesto, no aceptaban que su alma o almas (la sociedad indígena define esta presencia espiritual con más de una alma o ánima) vayan al Infierno.

LA MUERTE Y EL MÁS ALLÁ

El bautismo creaba la brecha entre los infieles y los conversos, o así lo pensaban los evangelizadores de los primeros siglos de la ocupación española. De allí la urgencia de bautizar a los recién nacidos y a quienes se acercaban a la muerte en condición de paganos. Los ancianos o enfermos graves abrían con el sacramento la opción del perdón por una vida entregada al servicio del demonio. La mortalidad infantil ha debido ser aterradora en los años de guerra de Conquista, ya que parte del botín de los vencedores era la violación de la población femenina sometida y debió continuar en razón del volumen de varones y la ausencia de mujeres, en la hueste conquistadora, y en los años posteriores, cuando trabajos como la mita desplazaba a los indígenas (a los que no siempre podían acompañar sus esposas), o bien, cuando el reclutamiento forzado militar los arrastraba lejos de sus familias.

La voluntad del clero de bautizar a los infantes los llevó a practicar el sacramento precipitando la salida del feto cuando la parturienta daba muestras de acercarse a la muerte. Hay manuales con instrucciones precisas para abrir el vientre de la mujer preñada y bautizar apuradamente el feto en los pocos momentos de vida que le quedaban. Al hacerlo consideraban haber conducido su alma a los cielos (interpretado como la participación de la naturaleza divina por toda la eternidad), lo que también podría entenderse como el regreso al Paraíso Terrenal, esta vez para el gozo eterno.

No se trata de un lugar específico (tampoco existe ubicación para el Limbo, el Purgatorio o el Infierno), se supone que son estados del alma. No son nociones fáciles de explicar o de creer, pero en lo que se refiere al bautismo de los niños, se enseñaba que irían al Limbo, donde no gozaban de la presencia de Dios por que llevaban consigo el pecado original con el que nace el género humano y del que solo se libra con el bautismo. En 1992, Juan Pablo II aprobó la última versión del *Catecismo de la Iglesia Católica* y ordenó su publicación. La palabra 'limbo' no figura en el índice temático del *Catecismo* y no ha vuelto aparecer en las publicaciones posteriores[119].

Durante los siglos que precedieron al abandono que la Iglesia hizo del Limbo, como estado o lugar donde iban loas personas justas antes de la resurrección de Cristo, que habían muerto sin el sacramento, y los niños a los que nos estamos refiriendo, el Limbo tuvo toda clase de descripciones, desde el espacio previo al Infierno donde Dante escuchó el llanto de los niños y el

[119] Luis Millones, *Después de la muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino*, pp. 38-40.

lugar reservado a notables como Homero, Horacio, Ovidio, Lucano, Cayo Julio César e, incluso, a Saladino[120].

Las otras opciones que ofrecía la predicación cristiana eran el Purgatorio (situación transitoria del alma en el proceso de purificación), espacio-estado para quienes ajenos a pecados graves esperaban el ascenso a los cielos. Si le creemos a Dante, no era un lugar ajeno al demonio: dos ángeles bajan todas las noches al espacio inmediato al Purgatorio para ahuyentar al Enemigo, que tomando la forma de serpiente trata de introducirse aprovechando la oscuridad[121].

Conviene señalar que la diferencia que se establece al declarar que los destinos del alma son "estados" y no lugares específicos, es algo que demoró varios siglos en llegar a ser vigente en el pensamiento de los creyentes. Incluso, se identificó a varias zonas en Europa (Sicilia, por ejemplo) en las que estaba ubicado el Infierno. Además, la idea del infierno nace en la historia de la humanidad, como un lugar donde van todos los muertos, buenos o malos, la propia palabra 'infierno' viene del latín *infernum* o *inferus* que significa "debajo" o lugar inferior, aludiendo a la tumba o donde se entierra a los muertos.

Los archivos escritos en las tabletas de arcilla de los sumerios, en Mesopotamia, nos entregan uno de los poemas universales, la saga de Gilgamesh, en la que se narra la fallida búsqueda de eternidad de nuestro héroe y la visita a su fiel amigo Enkidu en la tierra de los muertos. Lo interesante de esta conversación dos mil años antes de nuestra era, es que a la pregunta de Gilgamesh sobre el quehacer en el más allá, su amigo lo describe como una prolongación de la rutina de los vivos, pero de sufrimiento para los que sus amigos y parientes han olvidado[122].

La novedad del Infierno o Hades de los griegos es la presencia de dos jueces, pero no hay noticia de una decisión sobre los actos (buenos o malos) de los que cruzan la línea de la vida. Los castigos descritos son decisiones de los dioses olímpicos, que se basan en las acciones de los penados y el capricho de las deidades. Aun así, dado que los poemas homéricos nos narran las peripecias de sus héroes en más de un caso, varios de ellos bajan a las profundidades del Averno (nombre tomado de un cráter en Cumas, Campania, Nápoles). Entre los visitantes figura Odiseo, que al igual que Gilgamesh, quiere averiguar cómo es la vida en el más allá, y se lo pregunta a Aquiles, fallecido en Troya, la respuesta es similar, aunque trasunta la nostalgia de la condición humana.

> "No me elogies la muerte, ilustre Odiseo. Preferiría ser un bracero y ser siervo de cualquiera de un hombre miserable de escasa fortuna, a reinar sobre todos los muertos extinguidos"[123].

[120] Dante Alighieri, *La divina comedia* , pp. 50-54.
[121] *Op. cit.*, p. 247.
[122] Anónimo, *Poema de Gilgamesh*, pp. 191-193.
[123] Homero, *Odisea*, p. 245.

Si volvemos a la cultura andina, al igual que en otras sociedades americanas, se considera que han existido otras humanidades que precedieron a la contemporánea. Los mayas, por ejemplo, en el libro del *Popol Vuh* (de la etnia quiché) nos narran la existencia de dos humanidades, hechas de barro, la primera, y de madera, la segunda, que fueron descartadas por los dioses. Finalmente recurrieron al maíz para formar a la humanidad presente.

También en los Andes, antes que el dios Wiraqocha decida moldear de la piedra a la humanidad actual, descartó a la que lo acompañó al salir de las aguas del lago Titicaca por "cierto deservicio que le hicieron". La humanidad presente fue creada con un "principal por cada número de gente" y enviada a los distintos lugares que iban a poblar, desde el espacio (Tiahuanaco) donde dio forma y pintó a hombres, mujeres y niños[124].

No es la única versión de humanidades anteriores. Si nos trasladamos a la sierra central del Perú encontraremos a los "gentiles".

En el distrito de Sarhua (provincia de Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho) persiste una tradición pictórica que se expresa de manera especial en planchas de madera, que se usaban como presente matrimonial a la pareja de contrayentes. Hoy se ha comercializado su uso, pero se siguen pintando motivos de la tradición popular extraídos del universo mítico de la región.

Los sarhuinos narran y pintan en las "tablas" (así llaman a las maderas donde dibujan) a la humanidad que habitó el mundo en un primer momento. Los llaman "gentiles", palabra tomada del vocabulario catequístico, para indicar que vivieron antes de la evangelización o murieron sin ser bautizados.

La pintura que describe este relato es una de sus "tablas" y muestra el castigo de los dioses, que llega en forma de dos soles cuyo calor abrasa a hombres y animales. La gente buscó protegerse escondiéndose en sus casas, cuevas o cualquier espacio techado para protegerse de los rayos solares.

No desaparecieron del todo, aun en nuestros días se sabe que se han guarecido en los restos monumentales prehispánicos o en cuevas o cumbres de los cerros, y que de esos lugares observan con añoranza y envidia a los seres humanos, su trascurrir cotidiano, fiestas y devociones. Pueden ser peligrosos, ya que pueden causarnos daño físico por medio de hechizos y enfermedades, por eso es necesario hacerles un "pago" o sacrificio simbólico, cuando se transita por los lugares que la gente del lugar nos avisa que son sus espacios.

[124] Betanzos, *op. cit.*, p. 52.

LA SOCIEDAD INDÍGENA EN LA DECADENCIA DE ESPAÑA

La pérdida de control de la evangelización de la sociedad indígena que asomaba a fines del siglo XVI y los primeros decenios del siglo XVII tomaron forma definitiva cuando el Imperio español perdió la hegemonía en Europa. La situación se hizo visible bajo el gobierno de Felipe IV (1621-1665), a pesar de los esfuerzos de Gaspar de Guzmán y Pimentel Ribera y Velasco de Tovar, más conocido como el conde-duque de Olivares, que asumió el papel de "valido del rey" de 1622 a 1643, tratando de construir una administración que unificase los reinos y nobleza dirigente de los países que componían el Imperio. Acusado de autoritarismo, fue destituido y el Rey perdió la opción de controlar los múltiples intereses que dividían su poder, y la derrota de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) hizo posible que Francia asumiese el control de Europa.

En el virreinato peruano las necesidades del gobierno colonial no tenían la respuesta de los primeros ciento cincuenta años de explotación.

> "En sus mejores días, a finales del siglo XVI, Potosí había alcanzado una producción de alrededor de 800 mil marcos anuales (un marco equivalía a 230 gramos u ocho onzas de plata). Mientras que en los inicios del siglo XVIII, solo rozaba los 200 mil marcos. 1712 fue el nadir de la crisis del célebre 'Cerro Rico', cuando solo fueron registrado 128 mil marcos"[125].

Lo mismo se puede decir del azogue,

> "en las primeras décadas del siglo XVIII la producción de Huancavelica rondó los tres mil quintales, lo que significaba aproximadamente la mitad del siglo anterior. Debido a esta disminución el virreinato peruano perdió su tradicional autosuficiencia de azogue, que había sido una de las claves del éxito de su minería en el pasado"[126].

La necesidad de que las colonias importaran mayor cantidad de mercaderías españolas y exportar las materias primas, llevó a los Borbones a olvidar el monopolio y proclamar en 1778 el Reglamento de Aranceles Reales para

[125] Carlos Contreras, "La minería peruana en el siglo XVIII", p. 12.
[126] *Op. cit.*, p. 13.

el Comercio Libre de España e Indias[127]. Pero eso no detuvo el contrabando ni la corrupción de los funcionarios al servicio de la Corona.

La evangelización participó de esta decadencia, en especial cuando el 27 de febrero de 1767 Carlos III dirigió al presidente del Consejo de Castilla el real decreto de ejecución por el que se expulsaba a la Compañía de Jesús de todos los territorios americanos, y

> "el 2 de abril del mismo año firmaba la Pragmática Sanción que reglamentaba el modo de llevar a cabo el extrañamiento así en la Península como en los territorios de ultramar"[128].

A pesar de haber llegado después de los dominicos, franciscanos y agustinos, y de tener solo dos centros de actividad (doctrinas) en el virreinato peruano (Juli y el Cercado de Lima), su labor era notoria por la formación de su personal, con exigencias claras en su preparación profesional e intelectual y el cuidado en la administración de su trabajo y de sus bienes. Su impacto en la persecución de las idolatrías les da méritos en la tarea de evangelización: baste recordar que en tres años de visita el "número de ídolos destruidos ascendió a 1.769 y los hechiceros castigados fueron 1,618 y los indios doctrinados y absueltos 20, 893"[129].

Las razones de la expulsión de los jesuitas han dado lugar a un debate que no concluye con la explicación formal que se argumentó en esa fecha, que la Orden alentó y provocó el Motín de Esquilache, en Madrid en marzo de 1766.

Con ese nombre se conoce la sublevación popular provocada por la escasez de alimentos y una serie de prohibiciones que hoy las pensaríamos menores con respecto al vestido (uso de chambergo y capa), pero que escondían la repulsa popular a la influencia italiana en la administración del primer ministro Leopoldo de Gregorio, marqués de Esquilache.

La expulsión de los jesuitas fue uno de los síntomas de un proceso en el que la población urbana educada ponía en tela de juicio las actitudes del clero y ya asomaban los críticos de la condición colonial aun con el riesgo de ser perseguidos por la Inquisición, que no podía intervenir con la población nativa.

Por otra parte, en el siglo XVIII ya se daba por descontada la condición cristiana de los indígenas, la persecución de las idolatrías perdió su carácter sistemático y es probable que la presunción general sobre su conversión fuera de que las escasas luces del cerebro de los evangelizados hacían imposible que fuesen cristianos como los descendientes de españoles y mestizos. Descontando el sector de la nobleza andina (de origen real o adquirido con dinero) que podía lucir escudo de armas o contratar pintores que los retrataban al lado

[127] Cristina Mazzeo, "El comercio libre de 1778 y sus repercusiones en el mercado limeño", p. 127.

[128] Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, tomo IV, p. 156.

[129] *Op. cit.*, tomo III, p. 280.

de la virgen o santo de su preferencia. Esta "nobleza de papel" como la ha denominado Rocío Quispe Agnoli[130] se había integrado a la burguesía criolla y así lo demostró, incluso en la rebelión de Túpac Amaru II. Cuya derrota fue apoyada por el curaca Mateo García Pumacagua.

La preservación de la pureza de la fe católica se desarrolló persiguiendo a los llamados hechiceros o brujos. Hubo algunos casos con escasa fortuna como el juicio al curandero Juan Vázquez. El ocho de agosto de 1710, Gregorio de Loayza, tesorero de la catedral de Lima, provisor y vicario general del Arzobispado, pronunció una extraña sentencia: lo condenó a seguir haciendo lo que siempre hacía, practicar el arte de "sanador"[131].

Se le había acusado de "hablar malas palabras", "adivinar" "usar diferentes palabras y supersticiones", "practicar brujerías" y "curar con maleficios", etc. Pero se le exoneró de las penas solicitadas por el fiscal, entre ellas su destierro a Valdivia (Chile), a pesar de que durante el juicio Juan Vázquez no dudó en afirmar que una de sus curaciones lo hizo con ayuda de "su ángel de la guarda", y de conocer la enfermedad de sus pacientes, por la saliva[132].

Lo sucedido en Lima no significa que en áreas rurales los conflictos entre doctrineros y curacas no terminasen, en muchos casos enmascarados en idolatrías, descubiertos para desacreditar al rival de un juicio (el curaca) por incumplimiento de sus funciones como doctrinero, o bien, por abuso de autoridad en el cobro de los tributos a la Iglesia[133].

El proceso de evangelización encontró problemas que afloraron desde antes del XVIII. Dada la dispersión de las poblaciones rurales y el crecimiento de la población nativa, después de la catástrofe de los primeros cien años. La capacidad del clero en los Andes se vio agobiada, a lo que hubo que sumar la pérdida de los jesuitas. Además, cabe mencionar un factor que asoma en la segunda mitad del XVII y de la que se hará notorio con la documentación posterior.

Nos referimos al descrédito y burla del quehacer eclesiástico de parte de los "creyentes", aprovechando el descuido de los evangelizadores, cuando se ausentaban de la doctrina.

Una evidencia de esta situación es cuidadosamente descrita en el pueblo de Ámbar (hoy uno de los doce distritos de la provincia de Huaura, departamento de Lima). Se trata del agotamiento eclesiástico en la capacidad de transmitir un mensaje creíble a quienes eran forzados a escuchar la prédica. Manejar dos o más sistemas de creencias, simulando seguir el que les era impuesto, era ya una conducta establecida en las comunidades indígenas y la queja habitual del clero. Pero en Ámbar se descubrió (1661-1665) que guiados por el curaca Juan

[130] Rocío Quispe Agnoli, *Nobles de papel. Identidades oscilantes y genealogías borrosas de los descendientes de la realiza inca*, pp. 145-170.

[131] Luis Millones, *Las confesiones de don Juan Vázquez*, pp. 143-144.

[132] *Op. cit.*, pp, 43-59.

[133] Millones, "Los ganados del Señor...", *op. cit.*, pp. 7-43.

Rodríguez Pilco, el pueblo imitó en medio de burlas, la ceremonia del Corpus Christi, no bien Joan de Salazar Montesinos, cura de la doctrina, concluyó la ceremonia y salió del pueblo[134].

El desacato o "irrisión", como se le llamó legalmente al procesar al curaca, fue muy serio para los fiscales que vieron el caso, ya que la comunidad entera participó en la imitación jocosa de la Santa Misa, con ropas formales del clero, incluyendo la comunión y más aún, dos varones (uno disfrazado de mujer) simularon el nacimiento de un niño, al que administraron el sacramento del bautismo[135].

Que esto sucediera en el espacio gobernado por el arzobispo de Lima nos sirve de preámbulo a otra serie de problemas de la Iglesia católica que fueron más visibles en el siglo XVIII. A lo largo de esta centuria, a partir de 1722, se sucedieron en Lima seis prelados, casi todos recibieron de la corte de Madrid la misma recomendación, poner "remedio a la incontinencia de algunos clérigos que públicamente vivían amancebados" y que redujese el número de mujeres de los conventos "dando origen a alborotos y al desmedro de la vida religiosa". Uno de los seis prelados aludidos fue Diego Morcillo Rubio y Auñón, que del convento de Santa Clara que albergaba mil trescientas mujeres, obligó a salir a unas cuatrocientas[136]. No sabemos si tuvo tanta eficacia con los religiosos.

En lo que respecta a la evangelización basta mencionar la carta que el obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón escribió a Carlos III el 15 de mayo de 1787: "Creo que oy es empresa incomparablemente más difícil reducirlos al camino de la razón que lo habría sido al tiempo de la conquista". En sus palabras, la cristianización de los indígenas estaba en pleno retroceso debido a la embriaguez, la pereza y las supersticiones que, muchas veces, los propios curas alentaban[137].

La opinión de Jaime Martínez Compañón nace de un conocimiento concienzudo de su jurisdicción, que abarcaba los departamentos costeros y parte de los serranos del norte de Lima, a los que hizo una cuidadosa visita en los diez años que duró su mandato (1780-1790) y nos dejó como testimonio 1411 acuarelas de la vida y costumbres de los pueblos visitados y veinte partituras musicales.

Al finalizar el siglo, vivido el proceso que los historiadores llaman Ilustración y habiéndose desarrollado en los criollos el sentimiento de rechazo a las autoridades coloniales, cabe preguntarse sobre la percepción de estos sentimientos en las poblaciones indígenas. Lo que nos queda claro es que luego de la rebelión de Tupac Amaru II y las que asumieron características similares en Charcas, es que la alianza entre criollos o peninsulares partidarios del rechazo colonial y los líderes indígenas era muy difícil. Las aspiraciones

[134] Documento n.° 2, folios 3, 14, 25.

[135] Documento n.° 2, folios 56, 81.

[136] Vargas, *Historia..., op. cit.*, tomo IV, pp. 181-183.

[137] Víctor Peralta Ruiz, "Las razones de la Fe, la Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1758-1800", p. 191.

de las huestes andinas pasaban por encima de los ideales de sus líderes y no fue posible evitar que viesen como enemigos a todos los que identificaron como opresores (criollos, mestizos o españoles), por más esfuerzo que hicieran quienes iniciaron los movimientos.

Lo que nos lleva al tema de la penetración real del pensamiento cristiano luego de tres siglos de catequización y, por tanto, a las ideas sobre la muerte y el más allá que circulaban en la población sometida.

Un acercamiento al tema nos ofrece el movimiento provocado por Pedro Alanya y sus seguidores en Lircay (hoy es uno de los doce distritos de la provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica) en noviembre de 1811. El capitán de las milicias del lugar, Juan Bidalón reportó:

> "Un cholo de diez y ocho años con su madre tuerta que son de la estancia de Pomachacra hacen algunos días que con sus embustes tiene alborotado este vecindario e Yndios de la Puna. A la una de la mañana, o después de la media noche entraron en este pueblo porción de Yndios e Yndias con sus tamborcitos, canciones y campanilla pidiendo que se habriera la Yglesia, porque el dicho cholo se intitula Santiago que quería predicar en el altar mayor"[138].

Lo que no dice Juan Bidalón es que era un nutrido grupo de personas entre los que participaban también algunos españoles o criollos. El capitán acudió al pedido del cura de la doctrina R.P. Domingo del Barco, sorprendido por el insólito pedido de Pedro Alanya que quería celebrar misa y predicar a la multitud que lo seguía.

El derecho que reclamaba le correspondía por ser el pongo de Santiago (es decir, servidor del santo español), pero no mucho después proclamó ser el mismo Santiago, y al mismo tiempo se identifica como Illapa (el dios andino del rayo, trueno y relámpago), que desde la Conquista había sido identificados como una sola deidad por los andinos.

Esta aparición en el pueblo de Lircay hace notorio el tema de la evangelización, en un centro minero de importancia colonial por la producción de azogue, necesario mineral para el tratamiento de la plata de Potosí, en el periodo de baja producción luego del auge de los siglos anteriores.

El reclamo de Pedro Alanya culminaba un largo ciclo de reuniones con sus seguidores, presididas por Nicolás Huacho, acusado más tarde de ser el mentor del joven Pedro y su madre. Alanya (o Santiago o Illapa), al ser apresado y encadenado anunció que era inútil hacerlo, porque al ser Illapa no podía estar prisionero. Escapó esa misma noche y volvió a predicar por largo tiempo en las comunidades vecinas, decía tener reuniones con las *wamanis* (deidades de los cerros) que castigarían a sus enemigos. No pudo volver a ser capturado[139].

[138] Franklin Pease, "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)", p. 230; Lorenzo Huertas Vallejos, "Yanan Illpa, Santiago y el Huamani", p. 4.

[139] Pease, *op. cit.*, pp. 221-229; Huertas, *op. cit.*, pp. 4-11.

Es interesante comprobar que mientras en México se daba el Grito de Dolores (Guanajato) en la madrugada del 16 de septiembre de 1810, y en Buenos Aires se celebraba el Cabildo Abierto, el 22 de mayo de 1810, dando los primeros pasos de independencia, en ambas naciones, en Huancavelica (Perú), la respuesta indígena al coloniaje era una acción mesiánica, que interpretaba el héroe de la reconquista española como uno de los nombres del dios del rayo precolombino.

En todo caso, la visión de Pedro Alanya y sus seguidores está lejos de la cristiandad del catecismo. La consolidación de una religión nacida de la reinterpretación andina de la prédica misionera ya está consolidada.

Pedro Alanya puede ser Illapa y Santiago al mismo tiempo y los cerros y sus personificaciones o representantes pueden ser vistos o escuchados por sus creyentes. Estamos a un paso de la expulsión de las autoridades coloniales, pero el abismo que separa los ideales y triunfos criollos (blancos y mestizos) y los indígenas no ha disminuido.

El Santiago que golpeó las puertas de la iglesia de Lircay no pudo ser capturado y para sus seguidores, como corresponde a su divinidad, sigue retumbando en el cielo y lanzando rayos y relámpagos, para probar su inmortalidad.

FUNERALES, MUERTE Y LA OTRA VIDA EN LA POBLACIÓN INDÍGENA MODERNA

No existe sociedad humana en que la presencia de la muerte pueda ser ignorada, más aún, se ha creado una serie de formas en que este acontecer anuncia su proximidad. Augurios o presagios de su llegada forman parte del conocimiento real o imaginado en todos los pueblos del mundo.

En el Perú contemporáneo hay signos precisos que se manifiestan cuando se está dormido en visiones o apariciones reales y sorpresivas.

Tal es el caso de soñar con frutos de color oscuro como la guinda (*Primus cerasus*), o de manera más precisa, que en el sueño aparezca la escena de extraer dientes, lo que anunciaría la muerte de un infante cercano, o bien, si lo que surge, mientras se duerme, es un trozo de carne roja o si alguien la está comiendo, se piensa que es el presagio de la muerte de un adulto, situación que se repite si durante el sueño aparecen personas cargando el tronco de un árbol, lo que habría que interpretarse como analogías del cadáver (la carne) o del ataúd (el tronco).

Como en varias regiones europeas, la presencia intempestiva del mochuelo o pakapaka (*Glaucidiom peruanum*), del búho de anteojos o tuku (*Pulsatrix perspicillata*) y de la lechuza o chusiq (*Athene cunicularia*), su actividad nocturna, su aspecto y vitalidad cazadora, los convierten en augurios de muerte. Lo mismo sucede con la visión de todo tipo de serpientes, a las que en la sierra peruana se les llama de manera general culebras, su presencia en los sueños es un aviso sobrenatural de la proximidad de la muerte.

Los anuncios de la desgracia suelen despertar una serie de tradiciones para contrarrestar el fatídico anuncio, no nos extenderemos en ese aspecto y nos centraremos en el quehacer que se despierta en la familia y allegados, lo que arrastra en muchos casos a la comunidad entera con respecto al difunto. En los lugares donde se alza una capilla o iglesia, los familiares se preocupan que el tañer de las campanas transmita si el fallecido es hombre, mujer o infante, lo que es, a su vez, señal para que la comunidad se reúna y done a la familia del fallecido lo necesario para llevar a cabo los funerales siguiendo la tradición conocida. Es así como los encargados de acopiar los preparativos reciben coca, velas, aguardiente, leña, papas, carne, etc. A esta actividad se llama *minka* (invitación) *yanapakuy* (prestar ayuda, colaborar).

Si ha fallecido en una posta de salud u hospital, los familiares cercanos recogen el cadáver, lo bañan o limpian, para vestirlo con ropa y zapatos nuevos, o arreglados lo mejor posible. Otros miembros de la familia suelen ser los donantes de la ropa que vestirá para el entierro. Lo ideal es que se vista y calce con todo nuevo, sin uso anterior. Quienes se encargan de eso lo hacen mascando coca y fumando, la idea es cumplir con la obligación (por ser fami-

liar o recibir el encargo de hacerlo), pero mantenerse distante de la muerte. El agua con que se baña al difunto está preparada con las plantas que se les considera adecuadas para esa función. Mencionaremos a las de uso más común:

1. Quera o chocho o lupino (*Lupinus paniculatos Desr.*), que es un vegetal de uso nutritivo;
2. Marco o altamisa o artemisia (*Ambrosia arborescens Mill.*), vegetal de uso medicinal;
3. Semilla o hierva de Santiago (*Senecio rudbeckiaefolius*), también de uso medicinal;
4. Congona (*Peperomia inaquialifolia*), vegetal de uso medicinal, también se le atribuyen cualidades mágicas;
5. Arrayán (*Luma chequen*), vegetal de uso medicinal;
6. Hierva santa o hierva hedionda (*Cestrum auriculatum*), vegetal de uso medicinal.

El cuerpo será cubierto con un hábito o mortaja de color blanco, sobre el que se coloca la ropa y calzados, o bien, se deposita el traje doblado cuidadosamente al lado o debajo del difunto. En la mano del difunto se le ata un escapulario, que consta de dos piezas de tela con imágenes sagradas, unidas por cordones o bandas de género. El milagro más difundido de la Virgen del Carmen es conocido también como Privilegio Sabatino, en razón de la creencia de que la Virgen intercederá por quienes lo lleven. Si su destino era el Purgatorio, ella hará posible que lleguen al Paraíso, a más tardar, el sábado siguiente de su defunción. Virgen del Carmen es una simplificación de su denominación completa:

Santa María del Monte Carmelo (ciudad de Haifa, Israel). El lugar ya había recibido los elogios de Isaías 35: 2 que citamos a continuación:

> "Que se alegren el desierto y la tierra seca, que con flores se alegre la pradera. Pues le han regalado el resplandor de el Líbano y el brillo del Carmelo y del Sarón. Ellos a su vez verán el resplandor de Yavé, todo el brillo de nuestro Dios".

La veneración a la Virgen del Carmen fue difundida por la Orden de los carmelitas, de cuyo superior, san Simón Stock, se afirma, que recibió el escapulario de manos de la Virgen en 1251, el milagro fue reconocido por la Santa Sede desde 1587.

Volvamos ahora al Día del Velorio: se reparte comida, café, coca, trago "calientito" (mezcla de aguardiente con agua, que se pone en el brasero). Los allegados, amigos y vecinos, nunca la familia directa, porque te estas "chikichasqa", mal augurio, y la persona que reparte puede morir después de un año.

Se reza un responso cada seis horas, que en general es el rosario de las estaciones dolorosas del Señor y se acompañan con cantos para cada estación. Por ejemplo*:*

> "¡Oh María mamallai! Manan canchu cai huecce-pachapi llaquiquiman ric-cachacuc. Ccollanan huahuallaiquita ricuicunqui yahuarminpi cochpaicusccata. Cai sinchi nanaiquraicu mañacamuqui".

Traducción:

"Oh Virgen Santísima María no hay lagrimas suficientes en la tierra para demostrar la gran tristeza. Santísima tú viste a tu hijo caer en medio de su sangre, por ese tu gran dolor yo aquí me acerco a pedirte".

Se acompaña cantando el "Qollan María", y también se entona el san Gregorio para los difuntos. Son varias las oraciones que circulan en la sierra central dedicadas a buscar la protección de este santo (con variantes muy parecidas a la descrita)[140].

A continuación, ofrecemos la versión recogida por Néstor Godofredo Taipe e interpretada por Adón Heredia (Los Puquiales):

Texto hablado:

Takiykusunchik almanchikkunapaq San Gregoryuta. Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu Santo.

Texto cantado:

San Gregorio yayallanchik	Nuestro padre San Gregorio
Purgatorio ukumanta	De las profundidades del purgatorio
Almakuna qapariqta	A los gritos de las almas
Kay siminwan uyarirqa	De sus bocas escuchó
Almakuna qapariqta	A los gritos de las almas
Kay siminwan uyarirqa.	De sus bocas escuchó.
Hatariy ya qunqaq runa	Levántate pues hombre olvidadizo
Puñuyraqchum chayasunki	O aún tienes sueño
Qampa quchallaykimanta	Por los pecados tuyos
Watasqaña rupachkani	Estoy ardiendo amarrado
Qampa quchallaykimanta	Por los pecados tuyos
Watasqaña rawrachkani.	Estoy ardiendo amarrado.
Ninamanta cadenayuq	Con una cadena de fuego
Ninamanta grilluschayuq	Con grilletes de fuego
Yantallachum kayman karqa	Si yo hubiera sido leña
Askamallach uchpayayman	Me hubiere reducido a cenizas
Yantallachum kayman karqa	Si yo hubiera sido leña
Askamallach uchpayayman.	Me hubiere reducido a cenizas.
Bendecisqa yakullawan	Con agua bendita
Kay ninata tasnuykuychik	Apaguen este fuego
Bendecisqa yakullawan	Con agua bendita
Kay ninata tasnuykuwaychik.	Apaguen a este fuego.
Compadrillay, comadrillay	Compadrito, comadrita
Mikuy, upyay niwarqankim	Come y toma me decían

[140] Véase César Avilio Vergara, "Tullu pallay: ritual de reciprocidad entre la vida y la muerte", pp. 51-65.

Kunan kaypi kaptiyñataq	Ahora que estoy aquí
Maytaq yuyawankichikchu	No se acuerdan de mí
Kunan kaypi kaptiyñataq	Ahora que estoy aquí
Maytaq yuyawankichikchu.	No se acuerdan de mí.
Kuyay, kuyay runakuna	Mis seres queridos
Waway, churiy, taytay, mamay	Hijos y padres míos
Misallata misachiychik	Hagan celebrar misa
Amam qunqallawankichikchu.	No se olviden de mí.

La presencia de san Gregorio Magno (n. 540 en Roma y m. 604 en Roma) en un funeral andino contemporáneo no debe causarnos sorpresa, porque de España nos llegó la veneración que lo considera como "abogado de las almas del Purgatorio".

Su biografía nos lo muestra como un intelectual y administrador eficaz. Hijo de una familia aristocrática de Roma, alcanzó el rango de Prefecto de Roma en el año 573, debiendo solventar los problemas de la ciudad arrasada por bizantinos, godos y lombardos, a lo que se sumó la peste negra. Dos años más tarde asumió la condición de monje, y transformó su casa familiar en un convento, en lo que hoy es la iglesia que lleva su nombre. Fue uno de los Padres de la Iglesia que contribuyó a fundamentar la noción del Purgatorio, preocupado por la idea que dominaba en su tiempo, sobre el descenso al Infierno de todas las personas difuntas en espera del Juicio Final. Para evitar la espera de las almas de los justos, propuso la división del ese estado final en dos etapas, pero solo una de castigo, la existencia de la primera, sin el fuego del Infierno, fue lo que a la larga generó la existencia del Purgatorio[141].

Sigamos con los preparativos para el entierro del difunto en las poblaciones indígenas de origen indígena. No se puede dejar el cuerpo solo, ni se barre la casa hasta el quinto día. Durante el camino al cementerio, los familiares o amigos cargan el ataúd o cajón del muerto, pero no debe hacerlo la familia directa del muerto. Es tarea de allegados, compadres o amigos. Luego se lleva a cabo el lavado de las ropas, para proceder al velado

Se vela la ropa del difunto, junto con la comida que más le gustaba, responso para consuelo de la familia, rezo del santo rosario. Los allegados y compadres arman la mesa para poner la ropa, velas, un vaso de agua con claveles o rosas.

A los doce de la noche se recoge la mesa, los compadres y allegados. Entregan la ropa a la viuda o al doliente.

La ropa usada se regala o se quema, no puede quedar nada en la casa. Se limpia toda la casa, para que la/el difunto no se quede.

No se llora para que el difunto no se quede en la casa.

Hay notorias diferencias si el muerto es un niño menor de siete años, hay la obligación de hacer una fiesta y tratar de evitar que los padres se muestren

[141] Jacques Le Goff, *The birth of purgatory*, pp. 88-93.

afligidos. Deben bailar incluso en el cementerio, donde se llevan los instrumentos musicales. La presunción general, que se repite en voz alta, es que el niño ya está en el cielo, los padres deben empezar a generar quien lo reemplace, lo que resulta ser una obvia invitación a las relaciones sexuales de los afligidos padres del infante muerto.

La escena descrita ha sido dibujada por uno de los pintores de la comunidad de Sarhua (distrito de la provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho), que tuvo la gentileza de regalarnos su obra, la fotografía de la "tabla" de Sarhua acompaña este libro.

A los seis meses se celebra la misa, responso u oración de muy variada composición, que se reza para dar consuelo a la familia del fallecido, durante el velorio de medio año. Se suele mostrar la ropa del difunto para visualizar su recuerdo. Sobre la mesa los compadres y allegados arman y colocan ropa, zapatos, vasos de agua, flores y velas.

En ocasiones especiales, por ejemplo, si la pena sigue abrumando a la viuda, fuimos testigos (Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones) de que uno de los hermanos del difunto vistió las ropas del fallecido para hablar en su nombre (como si estuviera presente) y explicar a la apenada mujer, que él ya estaba muerto y que ella aún estaba joven y podía volver a casarse. Situaciones similares también han sido observada en el Cusco y Apurímac.

Nota. La información correspondiente a los preparativos al día de duelo fue proporcionada por la colega magister Carmen Cazorla Zen, la del día de duelo pertenece al colega doctor Néstor Godofredo Taipe, profesor de la Universidad de Huamanga. Las comunicaciones personales de nuestros colegas han sido sumadas a las notas de trabajo de campo recogidas en Ayacucho por el autor y el doctor Hiroyasu Tomoeda, durante los años 1998-2005.

MORIR EN LOS ANDES. UNA MIRADA CONTEMPORÁNEA

Un primer misterio insoluble de los seres humanos es la muerte. El cuerpo móvil, una mirada que descubría alrededores y oteaba el horizonte, unas piernas que corrían, saltaban o caminaban y unas manos que podían asir objetos, todo ello podía convertirse en flacidez y podredumbre. El dolor de la pérdida solo podía ser superado por el miedo de que también nos sucediera a quienes fuimos cercanos al fallecido.

Pero el muerto volvía. En los sueños o visiones, alentados o no por la nostalgia, el dolor por la pérdida de un familiar o una amistad próxima, aparecía el cuerpo entero o al menos su rostro, respondiendo o ahondando las preguntas que quedaron pendientes, las conversaciones interrumpidas, los secretos compartidos. Muchas veces se creía descubrir su rostro en los lugares que frecuentaba, o bien, sus objetos familiares que parecían haber sido tocados o movidos como solía hacerlo el difunto.

No es una presencia deseada. Colocado más allá de la vida, el desaparecido pertenece a otro universo, de reglas desconocidas y amenazantes para los que aún vivimos. Enterrado, cremado, desaparecido bajo las aguas o momificado, el antiguo conocido nace para un tipo de existencia a la que se guarda un considerable respeto.

O, bien, puede ser que el fallecido hubiese sido un enemigo, que sería fácil olvidar y que en tiempos precolombinos se hubiesen podido guardar o llevar consigo partes elegidas de su cuerpo o de sus huesos, para que ciertas formas de poder, en lugar de perderse, pertenecieran al victorioso portador.

Nada de lo mencionado faltó en los Andes peruanos. Aún a seis siglos de la invasión europea, las comunidades de origen indígena, habiendo reorganizado su sistema de creencias, incorporando la prédica cristiana a fines del siglo XVII, han logrado construir lo que hoy conocemos como religión tradicional andina.

Un ejemplo característico de este proceso puede verse en el festival del Quyllu Ritti, que hasta el ingreso de la pandemia era una de las ceremonias de mayor concentración humana. Calculada en más de diez mil asistentes, los días del festival se concentran en las faldas del Ausangate (cincuenta y ocho días después de Pascua de Resurrección, en 2019 se realizó del 15 al 18 de junio). Nos interesa destacar que una de las actividades más interesantes es la peregrinación que va de la comunidad de Mawayani (Ocongate, Cusco) hacia las alturas del cerro Colquenpuncu. La ascensión final la llevan a cabo los ukukus o pabluchas, que ofician de guardianes festivos de la procesión. Lo difícil de la subida hace que, con cierta frecuencia, muera alguno de ellos o de visitantes que se arriesgan a subir a la cima del Colquepuncu (5 522 m.s.n.m.),

no lejos del Ausangate (6 385 m.s.n.m.), que es la montaña de mayor prestigio de la región.

Si eso sucede se considera que es una ofrenda al festival que está dedicado al Señor de Quyllu Ritti, imagen de Cristo pintada sobre una roca en camino a la cumbre, donde se ubica una iglesia donde se celebra el ritual católico.

Cerca de la cumbre del Ausangate los peregrinos afirman que vagan los "condenados", que esperan alcanzar la cima para llegar al cielo. Son las almas que habiendo muerto sin los rituales indígenas o católicos vagan en espera de alcanzar su destino.

El Quyllu Ritti combina la adoración de las montañas, la figura de Cristo y la tradición de condenados que reúne características de las dos religiones con la muerte.

Como hoy puede verse en muchas de sus ceremonias, pero sobre todo en sus funerales, todas ellas son más bien una larga despedida de por lo menos cinco días, en la que se informa al difunto que ya no es parte del entorno familiar que lo albergó hasta sus últimos momentos, y que ahora debe emprender un largo viaje que lo llevará a encontrarse con sus pasados. La familia lo prepara para la travesía con ropas, calzados e, incluso, con los utensilios que le eran familiares en su hogar o centro de trabajo, si es que fueron localidades distintas. La fiesta que acompaña su despedida le reitera el amor de sus seres queridos y amigos, que volverá a demostrarse el 1 y 2 de noviembre de cada año en los cementerios de todo el país. Los que van a adquirir el aspecto de una gran fiesta, en la que oraciones, rosarios y lamentos estarán acompañados de música festiva, mucho licor y viandas, reunidos en torno a la tumba donde concurren parientes y conocidos, celebrando entre lágrimas y risas el recuerdo del difunto.

La algarabía nos recuerda que miles de años atrás (¿1400 a.C.?), el Gilgamesh logró una corta entrevista con su querido amigo Enquidu, que subió de las profundidades del más allá para conversar con él. A la pregunta del héroe sumerio, sobre ¿cómo era vivir en el otro mundo?, su amigo le respondió que si sus familiares y conocidos celebraban con regocijo el aniversario de su fallecimiento, los agasajados la pasaban muy bien, alimentándose con el humo que brotaba de los altares, el olor de las comidas y las voces de sus amigos. Si nadie recordaba al difunto, y su tumba permanecía abandonada, tendría que alimentarse de las sobras de los que habían tenido el recuerdo de su persona[142].

Pero los peruanos no compartimos el fatalismo que encierra esta explicación, que deja sin solución a las almas de los desafortunados, y nuestra visión del más allá incluye elementos cristianos reinterpretados con un final más optimista.

Interesado en el conocimiento del más allá, desarrollado en las poblaciones de origen indígena, encontramos lugares donde el tema tenía una expresión popular muy bien elaborada, que permitieron darle forma de libro[143].

[142] Anónimo, *Poema..., op. cit.,* pp. 188-193.
[143] Millones, *Después de la muerte..., op. cit.*

Fue así como llegamos a Carhuahurán, centro poblado de la provincia de Huanta (provincia de Ayacucho) en la pendiente que conduce al VRAEM. Los pobladores nos llevaron a una cueva que se prolongaba en una pendiente hasta un nivel cubierto por las aguas. En sus profundidades nos aseguraron que estaban los condenados, refiriéndose a las personas que habían abusado de los comuneros, apropiándose de sus tierras y del trabajo de sus pobladores, con el apoyo de las autoridades, más allá del alcance de la comunidad.

No vacilaron en darnos el nombre de los acusados, pero cuando preguntamos si todavía estarían en las profundidades de la cueva, la respuesta nos sorprendió. Nadie en el pueblo creía que los antiguos opresores seguían allí y nos explicaron que a todos ellos, una vez al año, se les permitía salir del Infierno a visitar a quienes habían ofendido, y ofrecerles la retribución necesaria de los daños y ofensas cometidas. Llegados a un acuerdo, los condenados quedaban libre y se iban al Cielo, y como ya había pasado mucho tiempo de tales sucesos, lo más probable es que ya estuviesen al lado del Señor.

Otro viaje en el mismo proyecto de investigación (2008-2009), nos llevó a Eten, uno de los distritos de la provincia de Chiclayo (Lambayeque). Llegamos poco antes del 1 de noviembre y nos quedamos varios días para observar las fiestas en el cementerio, y nos dimos con la sorpresa que a dicho espacio se le identificaba como Purgatorio. No puede llamarse de otra manera, nos explicó uno de los concurrentes a la celebración, en medio de una multitud, reunida en un espacio poblado de tumbas, muy bien adornadas con flores de día y con candelabros para iluminar la concurrencia nocturna. "Es el Purgatorio porque allí vamos a descansar todos hasta el Juicio Final", concluyó el informante, con la aprobación de todos los que nos rodeaban.

No nos quedamos sin preguntar: ¿Qué pasa con los que van al Infierno? La respuesta celebrada por los concurrentes, cayó por su propio peso: "Todos los peruanos nos vamos al Cielo".

DOCUMENTOS

DOCUMENTO N.° 1
ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA

Serie Visitas de Hechicerías e idolatrías, legajo III: Exp. I Yauli, Pomacocha, Canta 1650, 32 f. y carátula.

> "Causa criminal contra una yndia llamada Juana Ycha, viuda, de echizos y pactos expresos con un demonio llamado Apoparato y de otros maestros que la dicha conosce y de mingadoras que la an mingado para que hiciese muchos echizos para diversos intetos, por don Antonio de Cazeres sustanciada".

DOCUMENTO N.° 2
ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA

Causas de Visitas de Idolatrías y Hechicerías, legajo II-A, expediente 12. 1661/1665.

Causa criminal contra don Juan Rodríguez Pilco, cacique y gobernador del pueblo de Ambar, por haber permitido a un indio hacer un simulacro de misa y de bautismo en la fiesta del Corpus. 370 f.

Visitadores bachiller Juan Sarmiento de Vivero y licenciado Diego Barreto de Castro.

BIBLIOGRAFÍA

Alighieri, Dante, *La divina comedia*, prólogo de Jorge Luis Borges, México, Editorial Océano, 2003.

Anónimo, *Popol Vuh*, traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Anónimo, *Dioses y hombres de Huarochirí (¿1598?)*, traducción de José María Arguedas, estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, Lima, Universidad Ruiz de Montoya, 2007.

Anónimo, *Poema de Gilgamesh*, estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado, Madrid, Editorial Tecnos (Grupo Anaya) S.A., 2010.

Arriaga, Pablo José de, *Extirpación de la idolatría en el Perú*, en Biblioteca de Autores Españoles, *Crónicas peruanas de interés indígena,* edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba, Madrid, Ediciones Atlas, 1968.

Avendaño, Fernando de, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe, en lengua castellana y la general del Inca.* Lima, Impresión de Jorge López Herrera, 1649.

Ávila, Francisco de, *Tratado de los evangelios que nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año. Desde la primera dominica de Adviento hasta la última Missa de Difuntos. Explícase el Evangelio, y en cada uno se pone un sermón en lengua castellana y la General de los Indios deste Perú, y donde conviene da lugar la materia se refutan los errores de idolatría*, Lima, n.d. 1648.

Betanzos Juan de, *Suma y narración de los incas*, edición al cuidado de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004.

Contreras, Carlos, "La minería peruana en el siglo XVIII", en Scarlett O'Phelan Godoy (ed.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, PUCP y Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2015.

Cook, Noble David, *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición preparada por Martín de Riquez, Barcelona, S.A, Horta, I.E., 1993.

Cusi Yupanqui, Titu, *History of How the Spaniards Arrived in Peru. Translated, with Introduction by Catherine Julien*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2006.

Dumbar Temple, Ella, *La descendencia de Huayna Cápac*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

Duviols, Pierre, "¿Por qué y cómo Garcilaso heredó de su padre el título de Inca? Una lectura selectiva y comparativa de los Comentarios reales de los Incas y de algunos documentos garcilasistas", en *Histórica*, vol. XXIX, n.º 1. Lima, 2005.

Estupiñán Viteri, Tamara, *Tras las huellas de Rumiñahui*, Quito, Banco General Rumiñahui, 2003.

Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales de los incas*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985.

Gisbert, Teresa *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert y Cia., 1994.

González Holguín, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

Guamán Poma de Ayala, Phelipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, John Murra y Rolena Adorno, editores, México, Siglo Veintiuno, 1980.

Hemming, John, *La conquista de los incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Hernández Príncipe, Rodrigo, "Ideología andina. Idolatrías en Recuay", en *Revista INCA*, vol. I, n.º 1, Lima.

Homero, *Odisea*, versión de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

Huertas Vallejos, Lorenzo, "Yanan Illpa, Santiago y el Huamani", en *La Gaceta. Boletín Informativo de la Sociedad Científica Andina de Folklore,* n. °11/12, año VII, Huancayo, agosto 2000-junio 2001.

Isbell, William H., *Mummies and mortuary monuments. A postprocessual prehistory of central andean organization*, Austin, University of Texas Press, 1987.

Itier, César, "Juan Pérez Bocanegra y el ritual formulario", en Juan Pérez Bocanegra, *Ritual formulario, e institucion de curas: para administrar a los naturales de este Reyno, los santos sacramentos del baptismo, confirmacion, eucaristia, y viatico, penitencia, extremauncion, y matrimono: con aduertencias muy necessarias,* Cuzco, Universidad Nacional de San Antonio Abad, 2012.

César Itier, "Juan Pérez Bocanegra", en Br. Juan Pérez Bocanegra, *Ritual formulario; e institución de curas, para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía y Viático, Penitencia y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*, Cusco, Fondo Editorial, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, 2017.

Le Goff, Jacques, *The birth of purgatory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

Ledezma, Domingo y Luis Millones Figueroa, *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005.

Lira, Jorge A. y Mario Mejía Huamán, *Diccionario quechua-castellano y castellano-quechua*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2008.

López Austin, Alfredo y Luis Millones, *Los mitos y sus tiempos*, Ciudad de México, Editorial Era, 2015.

Matienzo, Juan de, *Gobierno del Perú*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967.

Matos, Eduardo y Luis Millones, *Mexicas e incas. Estudio comparado de los gobernantes de Mesoamérica y los Andes*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2018.

Mazzeo, Cristina, "El comercio libre de 1778 y sus repercusiones en el mercado limeño", en Scarlett O'Phelan Godoy (ed.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, PUCP y Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2015.

Millar, René, *Misticismo e inquisición en el virreinato peruano*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2000.

Millones, Luis, *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Onqoy*, Cuernavaca, CIDOC, 1971.

Millones, Luis, "Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII-XIX", en *Historia y Cultura,* n.° 11. Lima, 1978.

Millones, Luis, "Una familia endemoniada de Chupamarca", en *Temas sobre psiquiatría y psicoanálisis*, vol. n.° 1. n.° 1, ciudad, 1985.

Millones, Luis, *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos /Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

Millones, Luis, *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*, Lima, Editorial Horizonte, 1993.

Millones, Luis, "Logros y azares de la cristianización colonial. El obispo de Huamanga", en Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii (eds.), *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, Osaka, National Museum of Ethnology, 1998.

Millones, Luis, *Las confesiones de don Juan Vazquez*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.

Millones, Luis, *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, colección Fuentes para el Estudio de la Colonia, 2007, vol. IV.

Millones, Luis, *Después de la muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino*, Lima, Editorial del Congreso del Perú, 2010.

Millones, Luis y Alfredo López Austin (eds.), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Ciudad de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas 2015.

Millones, Luis y Renata Mayer, *La fauna sagrada deHuarochirí*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos e IFEA, 2012.

Mills, Kenneth, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Milton, John, *El paraíso perdido*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2014.

Molina, Cristóbal de, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, edición de Paloma Jiménez del Campo, transcripción paleográfica de Paloma Cuenca Muñoz, coordinación de Esperanza López Parada, Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2010.

Murúa, Martín de, *Historia general del Perú, orígenes y descendencia de los incas, donde se trata, así de las guerras civiles incas, como de la entrada de los españoles*, prólogo del Excmo. Sr. duque de Wellington y Ciudad Rodrigo, introducción y notas de Manuel Ballesteros-Gaibrois, edición realizada bajo el patrocinio del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid, Imprenta de don Arturo Góngora, 1962, dos volúmenes.

Murúa, Martín de, *Historia general del Pirú*, facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII16, Los Angeles, Getty Research Institute, 2008.

Ondegardo, Polo, *El orden del Inca*, edición de Andrés Chirinos y Martha Zegarra, Lima, Editorial Comentarios, 2013.

Pease, Franklin, "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)", en *Revista del Museo Nacional*, vol. XL, Lima, 1974.

Pérez Bocanegra, Juan, *Ritual formulario, e institucion de curas: para administrar a los naturales de este Reyno, los santos sacramentos del baptismo, confirmacion, eucaristia, y viatico, penitencia, extremauncion, y matrimono: con aduertencias muy necessarias,* Cusco, Fondo Editorial de la Universidad de San Antonio de Cusco, 2012.

Peralta Ruiz, Víctor, "Las razones de la Fe, la Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1758-1800", en Scarlett O'Phelan Godoy (ed.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, PUCP y Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2015.

Pizarro, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, PUCP, 1978.

Quispe Agnoli, Rocío, *Nobles de papel. Identidades oscilantes y genealogías borrosas de los descendientes de la realiza inca*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2016.

Ricardo, Antonio (ed.), *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la Lengua Española. Estudio y glosario antropológico de José Carlos Vilcapoma*, Lima, Editorial Argos, 2018.

Roel Pineda, Josafat, "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas", en *Historia y Cultura*, n.° 2, Lima, 1966.

Santillán, Hernando de, *Relación del origen, descendencia política y gobierno de los incas*, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1968, tomo CCIX: Crónicas peruanas de interés indígena.

Santo Tomás, Domingo de, *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.

Sarmiento de Gamboa, Pedro, *La historia de los inkas*, transcripción, estudio crítico del manuscrito y estudio preliminar de Ángel Amílcar Alberto Manzo, La Plata, Grupo Editor Yáhuar, 2012.

Segovia, Bartolomé de (Cristóbal de Molina, el almagrista), "Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú", en BAE, *Crónicas peruanas de interés indígena.* Madrid, Ediciones Atlas, 1968, tomo CCIX.

Taylor, Gerald, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima, IFEA y IEP, 2008.

Teruel, Luis de. "Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos", en *Revista Histórica*, vol. 6, n.° 2. Lima, 1919.

Vargas Ugarte, Rubén, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana S.A. Rávago e Hijos, Enrique, 1951, tomo I.

Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana S. A. Rávago e Hijos, Enrique, 1954, tomo III.

Vargas Ugarte, Rubén, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1961, tomo IV.

Velez de Guevara, Luis, *El diablo cojuelo*, Madrid, Editorial Castalia, 1988.

Vergara. César Avilio, "Tullu pallay: ritual de reciprocidad entre la vida y la muerte", en Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesles (dirs.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Consejo Nacional de Antropología e Historia, 1997.

TÍTULOS PUBLICADOS
POR EL
CENTRO DE INVESTIGACIONES DIEGO BARROS ARANA

1990-2021

40 años, 40 historias. Exiliados chilenos y solidaridad en Holanda (Santiago, 2015, 193 págs.).

A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique (Santiago, 1998, 351 págs.).

Abarca, Soledad, Octavio Cornejo, Paula Fiamma, Ximena Rioseco, *Instantes memorables. 100 años de fotografía minutera en Chile* (Santiago, 2019, 203 págs.).

Adler Lomnitz, Larissa, *Lo formal y lo informal en las sociedades contemporáneas* (Santiago, 2008, 404 págs.).

Álbum de Isidora Zegers de Huneeus, con estudio de Josefina de la Maza, edición en conmemoración del bicentenario de la Biblioteca Nacional de Chile (Santiago, 2013).

Alcázar Garrido, Joan de, *Chile en la pantalla. Cine para escribir y enseñar la historia* (1970-1998) (Santiago, 2013, 212 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo I, 347 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo II, 371 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo III, 387 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo IV, 377 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo V, 412 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VI, 346 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VII, 416 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo VIII, 453 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo IX, 446 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo X, 462 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2003, tomo XI, 501 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XII, 479 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIII, 605 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIV, 462 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XV, 448 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo XVI, 271 págs.).

Bascuñán E., Carlos, Magdalena Eichholz C. y Fernando Hartwig I., Naufragios en el océano Pacífico sur (Santiago, 2003, 866 págs.).

Bascuñán E., Carlos, Magdalena Eichholz C. y Fernando Hartwig I., *Naufragios en el océano Pacífico sur*, 2ª edición (Santiago, 2011, tomo I, 838 págs.).

Bascuñán E., Carlos, Magdalena Eichholz C. y Fernando Hartwig I., *Naufragios en el océano Pacífico sur* (Santiago, 2011, tomo II, 940 págs.).

Bauer, Arnold, *Chile y algo más. Estudios de historia latinoamericana* (Santiago, 2004, 228 págs.).

Bello, Andrés, *Cuadernos de Londres*, prólogo, edición y notas de Iván Jaksic y Tania Avilés (Santiago, 2017, 900 págs.).

Blest Gana, Alberto, *Durante la Reconquista.* Novela histórica (Santiago, 2009, 926 págs.).

Bianchi, Soledad, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).

Biblioteca de Fundamentos de la Construcción de Chile (Santiago, 2007-2013, 100 vols.).

Caffarena Barcenilla, Paula, *Viruela y vacuna. Difusión y circulación de una práctica médica. Chile en el contexto hispanoamericano 1780-1830* (Santiago, 2016, 232 págs.).

Cardoso, Armindo, *Un otro sentimiento del tiempo. Chile, 1970-1973* (Santiago, 2017, 177 págs.).

Cartes Montory, Armando, *BIOBÍO. Bibliografía histórica regional* (Santiago, 2014, 358 págs).

Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, *La época de Balmaceda. Conferencias* (Santiago, 1992, 123 págs.).

Contreras, Lidia, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).

Cordero Fernández, Macarena, Rafael Gaune Corradi, Rodrigo Moreno Jeria (compiladores), *Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI-XIX* (Santiago, 2017, 318 págs.).

Cornejo C., Tomás, *Manuela Orellana, la criminal. Género, cultura y sociedad en el Chile del siglo XVIII* (Santiago, 2006, 172 págs.).

Chihuailaf, Elicura, *El azul de los sueños* (Santiago, 2010, 193 págs.).

Charles Darwin, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (Santiago y Madrid, 2020, 450 págs.).

Darwin, Charles, *Observaciones geológicas en América del sur*, traducción de María Teresa Escobar Budge (Santiago, 2012, 464 págs.).

Devés Valdés, Eduardo, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* (Santiago y Buenos Aires, 2000, tomo I, 336 págs.).

Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* (Santiago y Buenos Aires, 2003, tomo II, 332 págs.).

Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90* (Santiago y Buenos Aires, 2004, tomo III, 242 págs.).

Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones, 1999*, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).

Dirección de Obras Municipales, I. Municipalidad de Santiago, *Santiago sur. Formación y consolidación de la periferia* (Santiago, 2015, 308 págs.).

Dirección de Obras Municipales, I. Municipalidad de Santiago, *Palacio Cousiño. Historia y restauración - History and Restoration* (Santiago, 2018, 163 págs.).

Donoso, Carlos y Jaime Rosenblitt (editores), *Guerra, región, nación: La confederación Perú- Boliviana. 1836-1839* (Santiago, 2009, 369 págs.).

Dussaillant, Jacqueline y Macarena Urzúa, *Concisa, original y vibrante. Lecturas sobre la revista Zig-Zag* (Santiago, 2020, 256 págs.).

El Censor Americano, introducción y transcripción Iván Jacksić (Santiago, 2019, 360 págs).

Ehrmann, Hans, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. I, 172 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. II, 201 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. III, 143 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. IV, 213 págs.).

Fernández Canque, Manuel, *ARICA 1868 un tsunami, un terremoto* (Santiago, 2007, 332 págs.).

Fernández Canque, Manuel, *Arica de antaño en la pluma de viajeros notables. Siglos XVI-XIX* (Santiago, 2016, 598 págs.).

Fernández Labbé, Marcos, *Bebidas alcohólicas en Chile. Una historia económica de su fomento y expansión, 1870-1930* (Santiago, 2010, 270 págs.).

Fitz Roy, Robert, *Viajes del "Adventure" y el "Beagle". Apéndices* (Santiago 2013, 360 págs.).

Fitz Roy, Robert, *Viajes del "Adventure" y el "Beagle". Diarios*, traducción de Armando García González (Santiago 2013, 584 págs.).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, n.º 1 (Santiago, julio, 1993).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes*, n.º 2 (Santiago, agosto, 1994).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, n.º 3 (Santiago, diciembre, 1995).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1995, *Informes*, n.º 4 (Santiago, diciembre, 1996).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1998, *Informes*, n.º 1 (Santiago, diciembre, 1999).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1999, *Informes*, n.º 2 (Santiago, diciembre, 2000).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2000, *Informes*, n.º 3 (Santiago, diciembre, 2001).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2001, *Informes*, n.º 4 (Santiago, diciembre, 2002).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2002, *Informes*, n.º 5 (Santiago, diciembre, 2003).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2003, *Informes*, n.° 6 (Santiago, diciembre, 2004).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2004, *Informes*, n.° 7 (Santiago, diciembre, 2005).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2005, *Informes*, n.° 8 (Santiago, diciembre, 2006).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2006, *Informes*, n.° 9 (Santiago, diciembre, 2007).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2007, *Informes*, n.° 10 (Santiago, diciembre, 2008).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2008, *Informes*, n.° 11 (Santiago, diciembre, 2009).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2009, *Informes*, n.° 12 (Santiago, diciembre, 2010).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2010, *Informes*, n.° 13 (Santiago, diciembre, 2011).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2011, *Informes*, n.° 14 (Santiago, diciembre, 2012).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2012, *Informes*, n.° 15 (Santiago, diciembre, 2013).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2013, *Informes*, n.° 16 (Santiago, diciembre, 2014).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2014, *Informes*, n.° 17 (Santiago, diciembre, 2015).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2015, *Informes*, n.° 18 (Santiago, diciembre, 2016).

Forstall Comber, Biddy, *Crepúsculo en un balcón: ingleses y la pampa salitrera* (Santiago, 2014, 427 págs.).

França Paiva, Eduardo, *Una historia léxica de Iberoamérica entre los siglos XVI y XVIII (las dinámicas de mestizajes y el mundo del trabajo)* (Santiago, 2020, 316 págs.).

Fray Félix José de Augusta, *Diccionario mapudungún-español. Español-mapudungún*, directora Belén Villena Araya (Santiago, 2017, 628 págs.).

Gazmuri, Cristián, *Tres hombres, tres obras. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives* (Santiago, 2004, 163 págs.).

Gazmuri, Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2006, tomo I, 444 págs.).

Gazmuri, Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2008, tomo II, 526 págs.).

Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo primero, 250 págs.).

Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo segundo, 154 págs.).

Gillis, James M., *Expedición astronómica naval de los Estados Unidos al hemisferio Sur durante los años 1849-'50-'51-'52* (Santiago, 2016, 591 págs.).

González Miranda, Sergio, *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*, 2ª edición (Santiago, 2002, 474 págs.).

González V., Carlos, Hugo Rosati A. y Francisco Sánchez C., *Guamán Poma. Testigo del mundo andino* (Santiago, 2003, 619 págs.).

Guerrero Jiménez, Bernardo (ed.), *Retrato hablado de las ciudades chilenas* (Santiago, 2002, 309 págs.).

Herrera Rodríguez, Susana, *El aborto inducido. ¿Víctimas o victimarias?* (Santiago, 2004, 154 págs.).

Humboldt, Alexander von, *Cosmos. Ensayo de una descripción física del mundo* (Santiago, 2011, 964 págs.).

Hutchison, Elizabeth Q., *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano 1990-1930*, traducción de Jacqueline Garreaud Spencer (Santiago, 2006, 322 págs.).

Jaksic, Fabián M., Pablo Camus, Sergio A. Castro, *Ecología y Ciencias Naturales. Historia del conocimiento del patrimonio biológico de Chile* (Santiago, 2012, 228 págs.).

Kordic R., Raïssa. *Topónimos y gentilicios de Chile* (Santiago, 2014, 313 págs.).

Las horas Gott. Un manuscrito iluminado en Chile. Acompañado de un estudio de Daniel González Erices, Paola Corti Badía y María José Brañes González (Santiago, 2019, 94 págs. y 306 págs.).

León, Leonardo, *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*, 2ª edición (Santiago, 2005, 355 págs.).

León, Marco Antonio, *Construyendo un sujeto criminal. Criminología, criminalidad y sociedad en Chile. Siglos XIX y XX* (Santiago, 2015, 185 págs.).

Lira, Rodrigo, *Proyecto de obras completas* (Santiago, 2003, 153 págs.).

Lizama, Patricio, *Notas de artes de Jean Emar* (Santiago, RIL Editores-Centro de Investigaciones Barros Arana, 2003).

Lizama Silva, Gladys (coordinadora), *Modernidad y modernización en América Latina. México y Chile, siglos XVIII al XX* (Santiago-Guadalajara, 2002, 349 págs.).

Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).

Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).

Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *El espejismo de la reconciliación política. Chile 1990-2002* (Santiago, 2002, 482 págs.).

Marsilli, María N., *Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII)* (Santiago, 2014, 156 págs.).

Martínez C., José Luis, *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial* (Lima, 2011, 420 págs.).

Martínez L., René, *Santiago de Chile: Los planos de su historia. Siglos XVI a XX, de aldea a metrópolis* (Santiago, 2007, 130 págs.).

Mazzei de Grazia, Leonardo, *La red familiar de los Urrejola de Concepción en el siglo XIX* (Santiago, 2004, 193 págs.).

Medina, José Toribio, *Biblioteca chilena de traductores*, 2ª edición, corregida y aumentada con estudio preliminar de Gertrudis Payàs, con la colaboración de Claudia Tirado (Santiago, 2007, 448 págs.).

Mercedes Marín del Solar (1804-1866). Obras reunidas, compilación, estudio preliminar y notas críticas de Joyce Contreras Villalobos (Santiago, 2015, 642 págs.).

Millones, Luis y Renata Mayer, *Funerales, muerte y el más allá en la historia del Perú* (Santiago, 2021, 113 págs.).

Mistral, Gabriela, *Lagar ii* (Santiago, 1991, 172 págs.).

Mistral, Gabriela, *Lagar ii*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).

Mitre, Antonio, *El dilema del centauro. Ensayos de teoría de la historia y pensamiento latinoamericano* (Santiago, 2002, 141 págs.).

Moraga, Pablo, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago, 2001, 180 págs.).

Morales, José Ricardo, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago,1994, 117 págs.).

Moreno Jeria, Rodrigo, Jorge Ortiz Sotelo, *Un derrotero del Mar del Sur. El Pacífico americano a fines del siglo XVII* (Santiago, 2018, 539 págs.).

Muñoz Delaunoy, Ignacio y Luis Ossandón Millavil (comps.), *La didáctica de la Historia y la formación de ciudadanos en el mundo actual* (Santiago, 2013, 456 págs.)

Muratori, Ludovico Antonio, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).

Mussy, Luis de, *Cáceres* (Santiago, 2005, 589 págs.).

Onetto Pavez, Mauricio, *Historia de un pasaje-mundo: El estrecho de Magallanes en el siglo de su descubrimiento* (Santiago, 2018, 99 págs.).

Oña, Pedro de, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).

Parra, Antonio, *Descripción de diferentes piezas de historia natural las más del ramo marítimo, representadas en setenta y cinco láminas*, edición facsimilar. Acompañada de un estudio de Armando García González, El naturalista portugués Antonio Parra. Su obra científica (Santiago, 2016, 370 págs. y 244 págs.).

Pinto Rodríguez, Jorge, *La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2ª edición (Santiago, 2003, 320 págs.).

Piwonka Figueroa, Gonzalo, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).

Plath, Oreste, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).

Puig-Samper, Miguel Ángel, Francisco Orrego, Rosaura Ruiz y J. Alfredo Uribe (eds.), *"Yammerschuner" Darwin y la darwinización en Europa y América* (Madrid/Santiago, 2015, 350 págs.).

Rebok, Sandra, *Humboldt y Jefferson. Una amistad transatlántica de la Ilustración* (Santiago, 2019, 200 págs.).

Recabarren, Floreal, *La matanza de San Gregorio 1921: Crisis y tragedia* (Santiago, 2003, 117 págs.).

Rengifo S., Francisca, *Vida conyugal, maltrato y abandono. El divorcio eclesiástico en Chile, 1850-1890* (Santiago, 2012, 340 págs.).

Retamal Ávila, Julio y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).

Rinke, Stefan, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile, 1930-1931* (Santiago, 2002, 174 págs.).

Rojas Flores, Jorge, *Las historietas en Chile 1962-1982. Industria, ideología y prácticas* (Santiago 2016, 549 págs.).

Rosenblitt, Jaime (editor), *Las revoluciones americanas y la formación de Estados Nacionales* (Santiago, 2013, 404 págs.).

Rousso, Henry, *La última catástrofe. La historia, el puente, lo contemporáneo* (Santiago, 2018, 285 págs.).

Rubio, Patricia, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).

Rugendas: el artista viajero, Pablo Diener y Maria de Fátima Costa (coordinadores) (Santiago, 2021, 300 págs.).

Sagredo Baeza, Rafael (ed.), *Biblioteca Nacional. Patrimonio republicano de Chile* (Santiago, 2014, 209 págs.).

Sagredo Baeza, Rafael, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del "crudo y riguroso invierno de un quinquenio (verano de 1889)"* (Santiago, 2001, 206 págs.).

Sagredo Baeza, Rafael (ed.), *Ciencia-mundo. Orden republicano, arte y nación en América* (Santiago, 2010, 342 págs.).

Sagredo Baeza, Rafael y José Ignacio González Leiva, *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español* (Santiago, 2004, 944 págs.).

Sagredo Baeza, Rafael, José Ignacio González Leiva y José Compan Rodríguez, *La política en el espacio. Atlas histórico de las divisiones político-administrativas de Chile 1810-1940* (Santiago, 2016, 334 págs.).

Sagredo Baeza, Rafael y Rodrigo Moreno Jeria (coordinadores), *El Mar del Sur en la historia. Ciencia, expansión, representación y poder en el Pacífico* (Santiago, 2015, 562 págs.).

Salinas C., Maximiliano, Daniel Palma A, Christian Báez A y Marina Donoso R., *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX* (Santiago, 2001, 291 págs.).

Salinas C., Maximiliano, Micaela Navarrete A., *Para amar a quien yo quiero. Canciones femeninas de la tradición oral chilena recogidas por Rodolfo Lenz* (Santiago, 2012, 234 págs.).

Salinas, Maximiliano, Tomás Cornejo y Catalina Saldaña, *¿Quiénes fueron los vencedores? Elite, pueblo y prensa humorística de la Guerra Civil de 1891* (Santiago, 2005, 240 págs.).

Scarpa, Roque Esteban, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).

Sepúlveda Llanos, Fidel, *El canto a lo poeta: a lo divino y a lo humano. Análisis estético antropológico y antología fundamental* (Santiago, 2009, 581 págs.).

Sepúlveda Llanos, Fidel, *El cuento tradicional chileno. Estudio estético y antropológico. Antología esencial* (Santiago, 2012, 522 págs.).

Sepúlveda Llanos, Fidel, *Patrimonio, identidad, tradición y creatividad* (Santiago, 2010, 173 págs.).

Sepúlveda Llanos, Fidel, *Patrimonio, identidad, tradición y creatividad*, 2ª edición (Santiago, 2015, 178 págs.).

Serrano, Sol, *Universidad y Nación* (Santiago, 2016, 308 págs.).

Stabili María Rosaria, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)* (Santiago, 2003, 571 págs.).

Steffen, Hans, *Problemas limítrofes y viajes de exploración en la Patagonia. Recuerdos de los tiempos del litigio limítrofe ente Chile y Argentina*, traducción y notas al margen Fresia Barrientos Morales y Wolfgang Staub (Santiago, 2015, 314 págs.).

Tafra, Sylvia, *Diamela Eltit: El rito de pasaje como estrategia textual* (Santiago, 1998, 102 págs.).

Tampe, Eduardo S.J., *Catálogo de jesuitas en Chile* (1593-1767) (Santiago, 2008, 304 págs.).

Tesis Bicentenario 2004 (Santiago, 2005, vol. I, 443 págs.).

Tesis Bicentenario 2005 (Santiago, 2006, vol. II, 392 págs.).

Timmermann, Freddy, *Violencia de texto, violencia de contexto: historiografía y literatura*

testimonial. Chile, 1973 (Santiago, 2008, 195 págs.).

Tinsman, Heidi, *La tierra para el que la trabaja. Género, sexualidad y movimientos campesinos en la Reforma Agraria chilena* (Santiago, 2009, 338 págs.).

Toro, Graciela, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).

Torres, Isabel, *La crisis del sistema democrático: las elecciones presidenciales y los proyectos políticos excluyentes. Chile 1958-1970* (Santiago, 2014, 421 págs.).

Urbina Carrasco, Mª Ximena, *La frontera de arriba en Chile colonial* (Santiago, 2009, 354 págs.).

Uribe, Verónica (editora), *Imágenes de Santiago del nuevo extremo* (Santiago, 2002, 95 págs.).

Urrutia, María Eugenia, *Rosamel del Valle, poeta órfico* (Santiago, 1996, 119 págs.).

Valdés Chadwick, Consuelo, *Terminología museológica. Diccionario básico, inglés-español y español-inglés* (Santiago, 1999, 185 págs.).

Valle, Juvencio, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).

Varas, Augusto y Felipe Agüero, *El proyecto político-militar* (Santiago, 2011, 261 págs.).

Vico, Mauricio, *El afiche político en Chile, 1970-2013* (Santiago, 2013, 185 págs.).

Vico, Mauricio, *Todos juntos: Iconografía de la contraculrura en Chile (1964-1974)* (Santiago, 2019, 314 págs.).

Vico, Mauricio, *Un grito en la pared: psicodelia, compromiso político y exilio en el cartel chileno* (Santiago, 2009, 215 págs.).

Vicuña, Manuel, *Hombres de palabras. Oradores, tribunos y predicadores* (Santiago, 2003, 162 págs.).

Vicuña, Manuel, *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile* (Santiago, 2006, 196 págs.).

Villar Vásquez, Gorka, *Compromiso militante y producción historiográfica. Hernán Ramírez Necochea y Julio César Jobet (1930-1973)* (Santiago, 2020, 272 págs.).

Viu Antonia, Pilar García, *Territorios del tiempo, historia, escritura e imaginarios en la narrativa de Antonio Gil* (Santiago, 2013, 270 págs.).

Villalobos, Sergio y Rafael Sagredo, *Los Estancos en Chile* (Santiago, 2004, 163 págs.).

Virgilio Maron, Publio, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).

Whipple, Pablo, *La gente decente de Lima y su resistencia al orden republicano* (Lima, 2013, 220 págs.).

Y se va la primera... conversaciones sobre la cueca. Las cuecas de la Lira Popular, compilación Micaela Navarrete A. y Karen Donoso F. (Santiago, 2010, 318 págs.).

Zavala, José Manuel y Gertrudis Payàs P., *Los parlamentos hispano-mapuches 1593-1803. Textos fundamentales* (Temuco, 2018, 652 págs.).

Colección Fuentes para el Estudio de la Colonia

Vol. I *Fray Francisco Xavier Ramírez, Coronicón sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).

Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).

Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, dos tomos, 800 págs.).

Vol. IV *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, estudio preliminar de Luis Millones (Santiago, 2007, 404 págs.).

Vol. V *Escribanos de Santiago de Chile. Índice descriptivo (1559-1600)*, estudio preliminar de Marcello Carmagnani (Santiago, 2014, dos tomos 1016 págs.).

Colección Fuentes para la Historia de la República

Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).

Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).

Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).

Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María a su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).

Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).

Vol. VI *Ensayistas proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).

Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).

Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T., primera reimpresión (Santiago, 1997, 577 págs.).

Vol. VIII *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León León (Santiago, 1996, 303 págs.).

Vol. IX *"... I el silencio comenzó a reinar". Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).

Vol. X *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulián (Santiago, 1998, 458 págs.).

Vol. XI *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del "Cielito Lindo" a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).

Vol. XII *Francisco de Miranda, Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).

Vol. XIII *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).

Vol. XIV *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).

Vol. XV *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Ulianova (Santiago, 2000, 742 págs.).

Vol. XVI *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).

Vol. XVII *Leyes de reconciliación en Chile: Amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2001, 332 págs.).

Vol. XVIII *Cartas a Manuel Montt: un registro para la historia social y política de Chile. (1836-1869)*, estudio preliminar Marco Antonio León León y Horacio Aránguiz Donoso (Santiago, 2001, 466 págs.).

Vol. XIX *Arquitectura política y seguridad interior del Estado. Chile 1811-1990*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2002, 528 págs.).

Vol. XX *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche, Rosa Isolde Reuque Paillalef,* edición y presentación de Florencia E. Mallon (Santiago, 2003, 320 págs.).

Vol. XXI *Cartas desde la Casa de Orates*, Angélica Lavín, editora, prólogo Manuel Vicuña (Santiago, 2003, 105 págs.).

Vol. XXII *Acusación constitucional contra el último ministerio del Presidente de la República don José Manuel Balmaceda. 1891-1893*, recopilación de Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2003, 536 págs.).

Vol. XXIII *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2005, tomo 1: Komintern y Chile 1922-1931, 463 págs.).

Vol. XXIV *Memorias de Jorge Beauchef*, biografía y estudio preliminar Patrick Puigmal (Santiago, 2005, 278 págs.).

Vol. XXV *Epistolario de Rolando Mellafe Rojas*, selección y notas María Teresa González F. (Santiago, 2005, 409 págs.).

Vol. XXVI *Pampa escrita. Cartas y fragmentos del desierto salitrero*, selección y estudio preliminar Sergio González Miranda (Santiago, 2006, 1054 págs.).

Vol. XXVII *Los actos de la dictadura. Comisión investigadora, 1931*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2006, 778 págs.).

vol. XXVIII *Epistolario de Miguel Gallo Goyonechea 1837-1869*, selección y notas Pilar Álamos Concha (Santiago, 2007, 810 págs.).

Vol. XXIX *100 voces rompen el silencio. Testimonios de ex presas y presos políticos de la dictadura militar en Chile (1973-1990)*, compiladoras Wally Kunstman Torres y Victoria Torres Ávila (Santiago, 2008, 730 págs.).

Vol. XXX *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2009, tomo 2: Komintern y Chile 1931-1935, 482 págs.).

Vol. XXXI *El mercurio chileno*, recopilación y estudio Gabriel Cid (Santiago, 2009, 622 págs.).

Vol. XXXII *Escritos políticos de Martín Palma*, recopilación, estudios Sergio Villalobos R. y Ana María Stuven V. (Santiago, 2009, 422 págs.).

Vol. XXXIII *Eugenio Matte Hurtado. Textos políticos y discursos parlamentarios*, compilación, estudio introductorio y notas Raimundo Meneghello M., prólogo Santiago Aránguiz P. (Santiago, 2010, 372 págs.).

Vol. XXXIV *Pablo Neruda-Claudio Véliz, Correspondencia en el camino al Premio Nobel, 1963-1970*, selección, estudio preliminar y notas Abraham Quezada Vergara (Santiago, 2011, 182 págs.).

Vol. XXXV *Epistolario de Alberto Blest Gana*, recopilación y transcripción dirigidas por José Miguel Barros Franco (Santiago, 2011, tomo I, 804 págs., tomo II, 1010 págs.).

Vol. XXXVI *Diccionario de los militares napoleónicos durante la independencia. Argentina, Chile y Perú*, compilación e investigación Patrick Puigmal (Santiago, 2013, 340 págs.).

Vol. XXXVII *Calles caminadas, anverso y reverso*, estudio y compilación Eliana Largo (Santiago, 2014, 552 págs.).

Vol. XXXVIII *Domingo Santa María González (1824-1889). Epistolario*, estudio y compilación Álvaro Góngora Escobedo (Santiago, 2015, 1136 págs.).

Vol. XXXIX *Diccionario de los militares napoleónicos durante la independencia de los países bolivarianos (Colombia, Venezuela, Panamá, Bolivia y Ecuador)*, compilación e investigación Patrick Puigmal (Santiago, 2015, 432 págs.).

Vol. XL *Epistolario de Manuel Montt (1824-1880)*, estudio preliminar, recopilación, transcripción y notas Cristóbal García-Huidobro Becerra (Santiago, 2015, tomo I, 1082 págs., tomo II, 960 págs.).

Vol. XLI *Fuentes para la historia sísmica de Chile (1570-1906)*, estudio preliminar, selección, transcripción y notas Alfredo Palacios Roa (Santiago, 2016, 354 págs.).

Vol. XLII *Un viaje a las colonias. Memorias y diario de un ovejero escocés en Malvinas, Patagonia y Tierra del Fuego (1878-1898),* investigación, estudio introductorio y comentarios Alberto Harambour R., traducción Mario Azara y Alberto Harambour, transcripción Mario Azara (Santiago, 2016, 178 págs.).

Vol. XLIII *Flores de cobre. Chile entre 1969 y 1973*, de Jarka Stuchlik, con un estudio introductorio de Constanza Dalla Porta Andrade, traducido por Gorgias Romero y Willie Barne en colaboración con la autora (Santiago, 2017, 392 págs.).

Vol. XLIV *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2017, tomo 3: Komintern y Chile 1935-1931, 775 págs.).

Vol. XLV *Monografía de una familia obrera. Jorge Errázuriz Tagle, Guillermo Eyzaguirre Rouse*, estudio introductorio Simón Castillo Fernández (Santiago, 2018, 168 págs.).

Vol. XLVI *Epistolario de Rafael Gatica Soiza 1812-1876*, introducción, recopilación, transcripción y notas Sergio Silva Gatica (Santiago, 2019, 313 págs.)

Vol. XLVII *Chile en los archivos del Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba (1960-1974)*, introducción, recopilación, transcripción y notas Ricardo Pérez Haristoy (Santiago, 2019, 341 págs.).

Vol. XLVIII *Testimonios de militares antigolpistas*, presentación y entrevistas Jorge Magasich Airola (Santiago, 2019, 1284 págs.).

Vol. XLXIX *Diccionario de los militares y agentes napoleónicos durante la independencia. México, Centroamérica, el Caribe y Brasil (1791-1840)*, compilación e investigación Patrick Puigmal (Santiago, 2020, 695 págs.).

Vol. L *La Junta de Gobierno Militar. Poder Constituyente y Legislativo, 11 de septiembre de 1984 - 11 de marzo de 1990*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2021, 530 págs.).

Colección Sociedad y Cultura

Vol. I Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).

Vol. II Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932- 1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).

Vol. III Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886-1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).

Vol. IV Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).

Vol. V Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).

Vol. VI Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).

Vol. VII Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo XIX* (Santiago, 1994, 289 págs.).

Vol. VIII Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las élites* (Santiago, 1994, 259 págs.).

Vol. IX Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).

Vol. X Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).

Vol. XI Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).

Vol. XII Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).

Vol. XIII Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).

Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).

Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 312 págs.).

Vol. XV Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).

Vol. XVI Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).

Vol. XVII Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial* (Santiago, 1999, 174 págs.).

Vol. XVIII Leonardo León, *Apogeo y ocaso del toqui Ayllapangui de Malleco, Chile* (Santiago, 1999, 282 págs.).

Vol. XIX Gonzalo Piwonka Figueroa, *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1999* (Santiago, 1999, tomo I: "Los primeros doscientos años. 1541-1741", 480 págs.).

Vol. XX Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino* (Santiago, 2000, 459 págs.).

Vol. XXI Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).

Vol. XXII María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en*

Chile. Una práctica de política estatal (Santiago, 2000, 256 págs.).

Vol. XXIII Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).

Vol. XXIV Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).

Vol. XXV Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).

Vol. XXVI Rafael Sagredo Baeza, *Vapor al norte, tren al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México D.F., 2001, 564 págs.).

Vol. XXVII Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago, 2001, 492 págs.).

Vol. XXVIII Cristián Guerrero Lira, *La contrarrevolución de la Independencia* (Santiago, 2002, 330 págs.).

Vol. XXIX José Carlos Rovira, *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano* (Santiago, 2002, 145 págs.).

Vol. XXX Emma de Ramón, *Obra y fe. La catedral de Santiago. 1541-1769* (Santiago, 2002, 202 págs.).

Vol. XXXI Sergio González Miranda, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990* (Santiago, 2002, 292 págs.).

Vol. XXXII Nicolás Cruz, *El surgimiento de la educación secundaria pública en Chile (El Plan de Estudios Humanista, 1843-1876)* (Santiago, 2002, 238 págs.).

Vol. XXXIII Marcos Fernández Labbé, *Prisión común, imaginario social e identidad. Chile, 1870-1920* (Santiago, 2003, 245 págs.).

Vol. XXXIV Juan Carlos Yáñez Andrade, *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile 1900-1920* (Santiago, 2003, 236 págs.).

Vol. XXXV Diego Lin Chou, *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)* (Santiago, 2003, 569 págs.).

Vol. XXXVI Rodrigo Hidalgo Dattwyler, *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo XX* (Santiago, 2004, 492 págs.).

Vol. XXXVII René Millar, *La inquisición en Lima. Signos de su decadencia 1726-1750* (Santiago, 2005, 183 págs.).

Vol. XXXVIII Luis Ortega Martínez, *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión 1850-1880* (Santiago, 2005, 496 págs.).

Vol. XXXIX Asunción Lavrin, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*, traducción de María Teresa Escobar Budge (Santiago, 2005, 528 págs.).

Vol. XL Pablo Camus Gayán, *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile 1541-2005* (Santiago, 2006, 374 págs.).

Vol. XLI Raffaele Nocera, *Chile y la guerra, 1933-1943*, traducción de Doina Dragutescu (Santiago, 2006, 244 págs.).

Vol. XLII Carlos Sanhueza Cerda, *Chilenos en Alemania y alemanes en Chile. Viaje y nación en el siglo XIX* (Santiago, 2006, 270 págs.).

Vol. XLIII Roberto Santana Ulloa, *Agricultura chilena en el siglo XX: contextos, actores y espacios agrícolas* (Santiago, 2006, 338 págs.).

Vol. XLIV David Home Valenzuela, *Los huérfanos de la Guerra del Pacífico: el 'Asilo de la Patria'* (Santiago, 2006, 164 págs.).

Vol. XLV María Soledad Zárate C., *Dar a luz en Chile, siglo XIX. De la "ciencia de hembra" a la ciencia obstétrica* (Santiago, 2007, 548 págs.).

Vol. XLVI Peter DeShazo, *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927*, traducción de Pablo Larach (Santiago, 2007, 390 págs.).

Vol. XLVII Margaret Power, *La mujer de derecha: el poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964-1973*, traducción de María Teresa Escobar (Santiago, 2008, 318 págs.).

Vol. XLVIII Mauricio F. Rojas Gómez, *Las voces de la justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, pendencias, bigamia, amancebamiento e injurias* (Santiago, 2008, 286 págs.).

Vol. XLIX Alfredo Riquelme Segovia, *Rojo atardecer. El comunismo chileno entre dictadura y democracia* (Santiago, 2009, 342 págs.).

Vol. L Consuelo Figueroa Garavagno, *Revelación del subsole. Las mujeres en la sociedad minera del carbón 1900-1930* (Santiago, 2009, 152 págs.).

Vol. LI Macarena Ponce de León Atria, *Gobernar la pobreza. Prácticas de caridad y beneficencia en la ciudad de Santiago, 1830-1890* (Santiago, 2011, 378 págs.).

Vol. LII Leonardo León Solís, *Ni patriotas ni realistas. El bajo pueblo durante la Independencia de Chile, 1810-1822* (Santiago, 2011, 816 págs.).

Vol. LIII Verónica Undurraga Schüler, *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII* (Santiago, 2013, 428 págs.).

Vol. LIV Jaime Rosenblitt, *Centralidad geográfica, marginalidad política: la región de Tacna-Arica y su comercio, 1778-1841* (Santiago, 2013, 336 págs.).

Vol. LV Pablo Rubio Apiolaza, *Los civiles de Pinochet. La derecha en el régimen militar chileno, 1983-1990* (Santiago, 2013, 346 págs.).

Vol. LVI Stefan Rinke, *Encuentro con el yanqui: norteamericanización y cambio cultural en Chile 1898-1990* (Santiago, 2013, 586 págs.).

Vol. LVII Elvira López Taverne, *El proceso de construcción estatal en Chile. Hacienda pública y burocracia (1817-1860)* (Santiago, 2014, 336 págs.).

Vol. LVIII Alejandra Vega, *Los Andes y el territorio de Chile en el siglo XVI: descripción, reconocimiento e invención* (Santiago, 2014, 324 págs.).

Vol. LVIX Jaime Valenzuela Márquez, *Fiesta, rito y política. Del Chile borbónico al republicano* (Santiago, 2014, 470 págs.).

Vol. LX William Sater, *Tragedia Andina. La lucha en la Guerra del Pacífico. 1789-1884* (Santiago. 2016, 302 págs.).

Vol. LXI Javier E. Rodríguez Weber, *Desarrollo y desigualdad en Chile (1850-2009). Historia de su economía política* (Santiago, 2017, 415 págs.).

Vol. LXII Mauricio Onetto Pavez, *Temblores de tierra en el jardín del Edén. Desastre, memoria e identidad. Chile, siglos XVI-XVII* (Santiago, 2017, 472 págs.).

Vol. LXIII Samuel J. Martland, *Construir Valparaíso: Tecnología, municipalidad y Estado, 1820-1920* (Santiago, 2017, 250 págs.).

Vol. LXIV João Paulo Pimenta, *La independencia de Brasil y la experiencia hipanoamericana (1808-1822)* (Santiago, 2017 422 págs.).

Vol. LXV María Carolina Sanhueza Benavente, *Por los caminos del valle central de Chile: El sistema vial entre lo ríos Maipo y Mataquito (1790-1860)* (Santiago, 2018 148 págs.).

Vol. LXVI Ignacio Chuecas Saldías, *Dueños de la frontera. Terratenientes y sociedad colonial en la periferia chilena. Isla de Laja (1670-1845)* (Santiago, 2018, 540 págs.).

Vol. LXVII Xochitl Guadalupe Inostroza Ponce, *Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica 1763-1820* (Santiago, 2019, 392 págs.).

Vol. LXVIII José Araneda Riquelme, *Un gobierno de papel. El correo y sus rutas de comunicación en tiempos de la reforma imperial en Chile (1764-1796)* (Santiago, 2020, 174 págs.).

Vol. LXIX Ricardo D. Salvatore, *La Confederación Argentina y sus subalternos: Integración estatal, política y derechos en el Buenos Aires posindependiente(1820-1860)* (Santiago, 2020, 314 págs.).

Vol. LXX Sebastián Hernández Toledo, *La persistencia en el exilio. Redes político-intelectuales de los apristas en Chile (1922-1945)* (Santiago, 2021, 302 págs.).

COLECCIÓN ESCRITORES DE CHILE

Vol. I *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).

Vol. II *Jean Emar. Escritos de arte. 1923-1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).

Vol. III *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).

Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).

Vol. V *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón S, (Santiago, 1993, 204 págs.).

Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).

Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1994, 284 págs.).

Vol. VIII *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, cinco tomos, c + 4134 págs.).

Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1997, 143 págs.).

Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón S. y recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 98 págs.).

Vol. XI *Ricardo Latcham. Varia lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón S., recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 326 págs.).

Vol. XII *Cristián Huneeus. Artículos de prensa* (1969-1985), recopilación y edición Daniela Huneeus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).

Vol. XIII *Rosamel del Valle. Crónicas de New York*, recopilación de Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Leonardo Sanhueza (Santiago, 2002, 212 págs.).

Vol. XIV *Romeo Murga. Obra reunida*, recopilación, prólogo y notas de Santiago Aránguiz Pinto (Santiago, 2003, 280 págs.).

Colección de Antropología

Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).

Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile* (Santiago, 1995, 225 págs.).

Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).

Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).

Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).

Vol. VI Rubén Stehberg, *Arqueología histórica antártica. Participación de aborígenes sudamericanos en las actividades de cacería en los mares subantárticos durante el siglo XIX* (Santiago, 2003, 202 págs.).

Vol. VII Mauricio Massone, *Los cazadores después del hielo* (Santiago, 2004, 174 págs.).

Vol. VIII Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur* (Santiago, 2009, 620 págs.).

Vol. IX Daniel Quiroz, *Soplan las ballenas... Historias sobre la caza de cetáceos en las costas de Chile* (Santiago, 2020, 408 págs.).

Colección Imágenes del Patrimonio

Vol I. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

Colección de Documentos del Folklore

Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).

Vol. II *Por historia y travesura. La Lira Popular del poeta Juan Bautista Peralta*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. y Tomás Cornejo C. (Santiago, 2006, 302 págs.).

Vol. III *Los diablos son los mortales. La obra del poeta popular Daniel Meneses*, compilación y estudios Micaela Navarrete A. y Daniel Palma A. (Santiago, 2008, 726 págs.).

Vol. IV *Si a tanta altura te subes. "Contrapunto" entre los poetas populares Nicasio García y Adolfo Reyes*, compilación y estudios Micaela Navarrete A. y Karen Donoso F. (Santiago, 2011, 530 págs.).

Colección Ensayos y Estudios

Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).

Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).

Vol. III Clara Zapata Tarrés, *Las voces del desierto: la reformulación de las identidades de los aymaras en el norte de Chile* (Santiago, 2001, 168 págs.).

Vol. IV Donald Jackson S., *Los instrumentos líticos de los primeros cazadores de Tierra del Fuego 1875-1900* (Santiago, 2002, 100 págs.).

Vol. V Bernard Lavalle y Francine Agard-Lavalle, *Del Garona al Mapocho: emigrantes, comer- ciantes y viajeros de Burdeos a Chile. (1830-1870)* (Santiago, 2005, 125 págs.).

Vol. VI Jorge Rojas Flores, *Los boy scouts en Chile: 1909-1953* (Santiago, 2006, 188 págs.).

Vol. VII Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (Santiago, 2006, 117 págs.).

Vol. VII Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690-1800* (Santiago, 2006, 124 págs.).

Vol. IX Horacio Zapater, América Latina. *Ensayos de Etnohistoria* (Santiago, 2007, 232 págs.).

Se terminó de imprimir esta primera edición,
de quinientos ejemplares, en el mes de octubre de 2021
en LOM Ediciones
Santiago de Chile