

RECORDANDO AL ANCESTRO

Una Breve descripción de un ritual funerario, Santo Domingo de Pariac
(Cajatambo, 1656)

JORGE LUIS ROJAS RUNCIMAN
Universidad Nacional Federico Villarreal

El presente trabajo explora cómo ritual funerario no ha permanecido inmutable desde tiempos pre-conquista, sino todo lo contrario; desde el siglo XVII, hasta nuestros días, este ritual ha pasado por un complejo proceso cultural y religioso. El autor subraya que cómo los indios de la colonia debían de practicar los rituales tradicionales puesto que los muertos intervenían en la vida de sus parientes (negocios, producción, salud, etc.); por otro lado, los indios se identificaban también como católicos para ser reconocidos por el sistema colonial (realizando juicios o redactando probanzas): los indios supieron reconocer estos sistemas religiosos, los diferenciaron y supieron usar en determinadas situaciones. Tomando como ejemplo el poblado de Cajatambo colonial se concluye que los muertos se convierten en antepasados propicios como puntos de referencia de nuestro efímero presente y que al admitir la privatización de los rituales mortuorios afín a los valores del individualismo, no ha permitido erradicar la importancia de la acción ritual sobre los muertos hoy en día. [Ritual funerario, Perú colonial, Santo Domingo de Pariac, Cajatambo]

INTRODUCCIÓN: EL TIEMPO SE ACORTA Y SE PERCIBEN LOS PASOS

ERA AÚN DE TARDE EN SANTO DOMINGO DE PARIAC²⁵. El sol asomaba el rostro y calentaba el típico paisaje del Ande. Los indios de este pequeño anexo comentaban que el padre de Juan Guaraz, Domingo Guaraz, indio de una muy avanzada edad, tenía ya los días contados. En la casa de este último, el anciano se encontraba al cuidado de una de sus hijas; su cuerpo, cansado por el peso de los años, estaba en posición yacente sobre su cama. Abrigado por unos cuantos pellejos viejos, el anciano conversaba con sus hijos, a pesar de tener una voz muy apagada. Su cabello era abundante y su color limitaba entre el gris y blanco; los niños comentaban que su cabello tenía el color de las nubes que los miran desde el cielo. El color de su piel era cobrizo y su geografía corporal era indescifrable por las arrugas que cubrían su cuerpo. Su familia siempre estaba cerca, no lo dejaban solo. Las personas que lo conocían sentían una gran pena, puesto que el anciano siempre fue una persona buena y caritativa.

Así pasaron un par de días más. Su quechua, aunque pausado, era entendible. Recordaba que su padre y abuelo pasaron por esta misma situación, ahora le tocaba a él; hace un poco más de frío, pensó. Pidió a su hija que le alcance un pellejo más, pero aun así sentía escalofríos. A través de su ventana, que se negaba a cerrarla a pesar de los ruegos de sus familiares, vio como el viento hacia bailar a los árboles y del suelo se erigían pequeños remolinos. Sabía que significaba. Llegó el momento.

En la pequeña habitación, el anciano se puso algo cómodo. Llamó a su hija y le pidió que convocara a todos los miembros de su ayllu²⁶. Ella salió a cumplir esta voluntad; primero fue a las casas de los especialistas religiosos, después, tocó puertas o encontró a algunos de sus parientes en las calles de su barrio. Apresuraron lo que estaban haciendo para llegar lo más pronto posible. Poco tiempo después, todos estuvieron en la casa de este. Luego llegaron los especialistas religiosos, quienes se encargarían del próximo ritual. A lo largo del territorio de Cajatambo, y en otras partes del virreinato, los ayllus poseyeron entre sus filas a personas que se especializaban en diversos rituales (adivinación, expiación, mortuorios, agrícolas, etc.); pero uno de los especialistas religiosos destacaba por sobre los demás. Se encontra-

²⁵ Santo Domingo de Pariac fue un pequeño pueblo anexo que perteneció al curato de San Pedro de Hacas y contó con una población, aproximada, de ochenta feligreses. El documento que hemos investigado titula: "Causa hecha contra los camachicos del pueblo de Santo Domingo de Pariac por aver sacado los cuerpos de la yglesia y lleuados a los machayes y otras ydolatrias". Se encuentra publicado parcialmente en Duviols (2003) y se alberga en el Archivo Arzobispal de Lima leg. III Exp. 8 (VI:10-II:32)

²⁶ La palabra "ayllu", en el siglo XVI y XVII, servía para designar todas las formas de parentesco. Estas se definieron a partir de vínculos consanguíneos, rituales, políticos y territoriales.

ba de paso por el pueblo. Era ya un anciano, pero su fama era bien conocida en Pariac y los pueblos vecinos de este lado de Cajatambo. Su nombre era Alonso Ricari²⁷.

Se aproximaron a la cama del moribundo. Entre lamentaciones y lágrimas que surcaban las mejillas de las mujeres, el anciano comenzó a despedirse de los presentes. Con palabras entrecortadas y con la mirada fija, les dijo que no se pusieran tristes; él vendría a visitarlos cada año y esperaba que lo recibieran con la comida favorita. Con sus últimas fuerzas, sostuvo la mano de su hijo Juan²⁸. A este último pidió que cuidara a los miembros del ayllu y que continúe con las ceremonias en honor a los ancestros, de esa forma la prosperidad, salud y comida no faltarían. Ahora, don Domingo se sentía aliviado. Su rostro mostraba tranquilidad y ahora podía dejar este mundo sin problemas. Los especialistas les dijeron a los presentes que se preparen, puesto que la noche siguiente daría comienzo el ritual funerario. Cuando volvieron la mirada a la cama del anciano, este ya había dado su último respiro. Los especialistas religiosos pidieron que todos regresen a sus casas; debían de preparar al cadáver para la siguiente noche.

PREÁMBULOS A LA NOCHE RITUALIZADA: APROXIMACIONES EN TORNO A LA MUERTE

La muerte es una palabra misteriosa y temida. La muerte es un fenómeno fisiológico que debemos enfrentar solos. Pero ¿Qué es lo que encontraremos al atravesar el umbral de la muerte? Nadie lo sabe con exactitud. Es un misterio, un acertijo y una paradoja que sigue dividiendo a los científicos de los religiosos. Conversando con personas que conocemos, no ha faltado alguien que diga o exprese “miedo a morir”. Para algunas personas, lo desconocido supone un temor y que mayor campo de interrogación que la misma muerte. Pero no vivimos con ese sentimiento para siempre; cuando una persona muere se produce una repercusión social dentro del grupo al cual perteneció. Ahora, este grupo enfrentará este hecho a través de un sistema de valores y creencias, provocando en ellos una serie de comportamientos y actitudes que nos permitirán regresar al curso normal de la vida.

¿Cómo se logra este “regreso a la normalidad”? A través de los rituales. En general, el ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos y portadores de una dimensión simbólica. El ritual permite la configuración de un espacio temporal específico, a través del uso determinado de objetos, y la manifestación de ciertos comportamientos y lenguajes específicos, que serán decodificados por los miembros del grupo que está realizando la acción ritual.

Cuando una persona fallece, su alma, parte inmaterial de su ser, abandona el cuerpo, por lo que sus parientes, a través del ritual, guiaran su alma hasta el mundo de los muertos. Estos rituales son conocidos como rituales de separación²⁹, en donde además, los dos componentes de una parte (su cuerpo y alma) a travesaran un proceso de transformación que va desde la muerte hasta la partida definitiva de este mundo. Sin embargo, el contexto que estudiaremos a continuación, convivieron dos fórmulas rituales: una tradicional y una católica³⁰. Para las autoridades de la iglesia colonial, la convivencia de estas dos tradiciones era algo inconcebible; pero en realidad, esta convivencia obedecía a un complejo proceso histórico, social y cultural.

Era claro que las políticas de evangelización estaban fallando y, según algunos informes, los indios estaban prácticamente en las mismas condiciones que un siglo atrás, cuando comenzó a impartirse la doctrina. A pesar de que muchos indios habían aceptado los principios básicos del cristianismo, todavía persistían rastros significativos de la “idolatría” en los lugares donde habitaban. Para Jaime Humberto Borja, adoctrinar y generar comportamientos cristianos entre los indios, no siempre iban de la mano (Borja 2009; 91). Si hacemos un poco de memoria, la evangelización formó parte del proyecto de expansión y conquista española (producto de la guerra contra la presencia musulmana y de la necesidad crear una distinción entre ellos y los “infieles”).

Dicha actitud se trasladó durante la conquista del nuevo mundo, donde los indios fueron redefinidos como los nuevos “infieles”, ya que sus costumbres solo podían ser obra de satanás; por lo tanto,

²⁷ Alonso Ricari fue un anciano de, aproximadamente, ochenta años. Era natural del pueblo de San Francisco de Otuco, pueblo anexo del curato de San Pedro de Hacas. Tenía el cargo de camachico, que significaría: “*el que manda, el que ordena. Mandón de cien familias*” (Burga 2005 [1988]: 431).

²⁸ Juan Guaraz fue uno de los indios “arrepentidos” por la “*promoción y prácticas de antigulladas e idolatrías*”. Ayudó al visitador Bernardo de Noboa y, por su colaboración eficaz, recibió una sentencia benigna.

²⁹ Arnold Van Gennep definió que el ritual posee tres fases: separación, margen y agregación. Para la antropóloga Martine Segalen, los rituales de separación estarán más marcados en las ceremonias funerarias, mientras que los de agregación se aprecian mejor en los matrimonios. (Segalen 2005: 47).

³⁰ Sé que esta es una clasificación clásica y que no refleja ni la totalidad ni complejidad social que se articuló de la comunidad de Pariac, pero nos ayudará por el momento.

como buenos católicos que “eran”, estaban en la “obligación” de hacerles una “guerra justa” para convertirlos. (No olvidemos la irrupción de Hernando Pizarro al santuario de Pachacámac, a la que calificó de “mezquita” y se burló de las creencias de los sacerdotes, las que calificó como “obras del diablo”). Pero ¿qué suponía la cristianización para los indios de estas tierras?

La cristianización fue un proyecto que ocupó un lugar fundamental dentro de la formación de la cultura colonial. No fue únicamente la aceptación de una nueva religión, sino que permitió el reordenamiento del espacio, la transformación de los hábitos y costumbres, modeló una nueva idea sobre el cuerpo, reformuló la noción de familia y redefinió los vicios y virtudes que los españoles e indios debían de seguir.

Pero ocurre que el proyecto de cristianización comenzó a presentar problemas desde un comienzo. Durante la marcha de Pizarro, desde Cajamarca a Cuzco, la hueste se detuvo en Jauja, donde el futuro gobernador procedió a la repartición de los indios en encomiendas. En la ciudad del Cuzco, se efectuó una segunda repartición de indios. Con el establecimiento de estas encomiendas, se creó un espacio donde a los indios se les impartiría la doctrina cristiana. Lamentablemente no se cuentan con muchos datos para hacer un balance sobre esta labor evangélica dentro de las encomiendas, porque los encomenderos vieron estos repartimientos como patrimonios feudales, semejantes a sus pares europeos (Armas Asín 2009). Los encomenderos rápidamente se convirtieron en una fuerza económica y social, donde la presencia de la corona española era nula. De esta forma, la evangelización pasó a un segundo plano, porque los indios estuvieron ocupados en los diversos trabajos dictados por el encomendero.

Tomas de Barragán, escribió en 1535, esta opinión: “en el enseñar [de] los indios en las cosas de nuestra santa fe católica he habido y hay tan gran miedo que no puede ser mayor y el gobernador no se le da mucho, y quando falla el favor de los príncipes y gobernadores poco aprovecha el trabajo de los ministros, quanto mas que religiosos hay pocos y los clérigos pocos ay que se apliquen a enseñarlos, pues los españoles más cuidado tiene de pedirles oro y otros servicios de que sean cristianos” (en Vargas Ugarte 1953:220).

El gobernador Vaca de Castro, encontró que los indios de Végueta, ubicada al norte de Lima, encomendados a Nicolás de Ribera, el Viejo, no habían visto a un misionero en quince años, porque al encomendero no le interesaba proporcionárselos. Encontramos en este caso, el poco interés de una institución creada para la labor evangélica. Pero no todos los encomenderos fueron iguales; en otras partes del emergente virreinato, algunos encomenderos pagaron a religiosos o laicos para predicar a los indios que estuvieron bajo su cargo e incluso para que se establecieran con ellos, en coordinación con las autoridades episcopales y religiosas. Con la finalización de la etapa de turbulencia social (la guerra civil entre los conquistadores y la guerra entre los encomenderos y el Rey), el arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, convocó un concilio en la capital del virreinato. En dicho concilio, celebrado en 1551, se dividió en dos materias: “constituciones de los naturales” y “constituciones de los españoles”. En las constituciones de los indios, se refirió a la administración del bautismo y el matrimonio. Según Dino León: “el primero señala la entrada de la iglesia, y el segundo corrige las costumbres antiguas, las cuales planteaban problemas de proximidad de sangre, compromiso definitivo o monogamia” (León 2010: 70). La celebración del primer concilio refleja los hechos de esa primera época de difusión del catolicismo y su necesidad de consolidación entre los indios. La década siguiente, se celebró un segundo concilio Limense, donde se trató la evangelización india, la aplicación de los sacramentos (se establece que los indios vayan a la los días miércoles y viernes muy tempranos), doctrinas, doctrineros, idolatrías, organización de escuelas y el levantamiento de escuelas y hospitales. Además, se estableció que los curas no reciban dinero alguno por la administración de los sacramentos y se prohibió el acceso de los indios a la institución de la iglesia. Por último, se estableció que los curas estén atentos a cualquier “rezago” de idolatría entre sus feligreses (por ejemplo la colocación de piedras en los caminos, enterrar de forma tradicional, emborracharse o consultar con adivinos), derrumbar cualquier huaca y poner sobre ella una cruz. En conclusión, los dos primeros concilios establecieron los fundamentos de la iglesia y determinar las orientaciones que la población aborigen, como peninsular, debían de seguir.

El tercer concilio se realizó casi dos décadas después. Durante este periodo de tiempo, ocurrieron diversos episodios históricos (como la llegada del virrey Francisco de Toledo, la derrota de los Incas de Vilcabamba y la consolidación del sistema colonial en los andes). Durante este periodo de tiempo, la compañía de Jesús llegó por estas costas. La relación de los jesuitas con el virrey Toledo no fueron de las mejores; Toledo les pidió que participasen en la visita general que haría a lo largo del territorio, pero ellos prefirieron mantenerse al margen. A este primer impase, se unió la crítica de los jesuitas frente a los objetivos de las doctrinas de indios. Ellos consideraron que la vida en la doctrina y los objetivos institucionales de esta estaban en clara incompatibilidad, aunque para Fernando de Armas de Medina, la verdadera razón fue que la doctrina poseía ciertas reglas administrativas y financieras que los jesuitas no tenían mucho interés en acatarlas.

A pesar de los malos entendidos entre el virrey y la compañía, cada uno participó, a su manera, en la consolidación de la Iglesia en el Perú. El virrey Toledo, a través de distintas reformas, autorizó la creación de las reducciones de indios³¹, pero que para su administración no solo involucraría a gente de la iglesia. Por otra parte, los jesuitas ayudaron al nuevo arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, a celebrar el tercer concilio Limense. Este nuevo concilio estaría regido bajo las normas autorizadas del concilio de Trento, por lo que la pedagogía en la instrucción de los indios, la administración de los sacramentos y la lucha contra la idolatría fueron los temas más importantes que tratar. Durante el desarrollo de este concilio, se estableció la redacción de catecismos en las lenguas de los naturales, con la finalidad de que la enseñanza de la doctrina llegue directamente al corazón y mente de los indios. La construcción de estos catecismos en lengua vernácula fue todo un proceso: primero, se compuso un texto en castellano que inmediatamente se tradujo al quechua y al aimara, consideradas como las dos lenguas más habladas del virreinato. También la implementación de una pequeña escuela para niños indios y que debía de poseer: oraciones, doctrina cristiana, catecismos breves y catecismos mayores, un sermonario, un confesionario y una exhortación para ayudar al bien morir. Con respecto al tema de la idolatría, las conclusiones vertidas del concilio determinaron que no era necesario una doctrina sobre este tema, porque su existencia era un hecho concreto y la misión de los curas, fue la de expulsar toda práctica que la componía, sea a través de la palabra o por medio de la justicia eclesiástica.³²

Ahora que conocemos mejor el contexto en el que nos estamos movilizándolo, indagemos cual fue la concepción que impartió el catolicismo. La religión católica nos enseña que la muerte es un pasaje hacia la vida eterna. El alma abandona el cuerpo y el cuerpo se convierte nuevamente en tierra³³; el alma se dirigirá a un tribunal, encabezado por Dios, el cual determinará su destino eterno³⁴. En base a su comportamiento terrenal, el alma puede ser derivada al cielo, por sus buenas acciones, o al infierno, como castigo. Aunque en la tradición religiosa, existe un lugar intermedio conocido como el purgatorio, donde el alma podrá limpiar sus pecados a través de sacrificios y ruegos, como preámbulo al placer de la vida eterna.

Durante el siglo XVII, los hombres y mujeres estuvieron muy preocupados por el destino final de su alma. De la misma forma como la fe fue traída por los conquistadores, los pesares y avatares también llegaron por nuestras costas. El fanatismo religioso y una visión trágica de episodios (como epidemias, carestías y crisis económicas), fortalecieron una visión de desolación e impotencia frente al mundo; el único alivio lo dio la religión. La iglesia canalizaba las inquietudes religiosas y las devociones, a través de la regulación de las actividades de la vida cotidiana. Por lo tanto, cuando se decretó de que los entierros sean en las iglesias, hubo una suerte de alivio, aunque dicho espacio fue redefinido por sus ocupantes. Líneas arriba, indicamos que la muerte era un nivelador social, pero en el mundo de los vivos, las jerarquías se mantuvieron. Por ejemplo, las personas con un gran estatus social (autoridades políticas, religiosas, hombres ricos, etc.) podían adquirir una tumba cerca al altar mayor. Por otro lado,

³¹ Las reducciones de indios fueron espacios donde se aglutinó a diversos grupos étnicos indios. La misión de estas reducciones, aparte de su labor pastoral, fue la de proporcionar mano de obra a las diversas mitas, el cobro de tributo a los indios, la administración de justicia por un corregidor, la prestación de servicios personales y el control de la población a través de oficiales indígenas.

³² Pero el problema de la idolatría persistió. Esto motivó a que el arzobispado de Lima inicie un ataque frontal, conocido como campañas de extirpación de idolatrías. Estas campañas tuvieron como objetivo central, combatir toda expresión religiosa que no fuera católica. Con el tiempo, su impacto fue mucho más profundo en los lugares visitados, porque trascendió el campo religioso y se convirtió en una herramienta política y de poder. Por ejemplo, un cura podía pedir una visita de extirpación para expulsar a personas que le dificultaban su trabajo pastoral o poder dentro de la comunidad. Otro ejemplo se dio muchas veces en las luchas para acceder al cargo de curaca, dirigente político tradicional. Acusar de idólatra a un rival político hacia que este quedara fuera del reconocimiento institucional colonial (a pesar de tener un soporte popular). Existe una multiplicidad de casos, los cuales por motivo de espacio no podemos desarrollar en este artículo. Para conocer un caso en particular, cf. Rojas Runciman, Jorge Luis. *Una Autoridad Cuestionada: el Curaca Callan Poma y su consolidación política (y cultural) en San Francisco de Mangas*. Tesis para Optar el grado de Magister en Antropología Andina. PUCP. 2010

³³ Recordemos que Adán fue creado por Dios a través del polvo, por lo que al morir, nuestro cuerpo regresaría a su fase primigenia. La frase: *"polvo eres y en polvo te convertirás"*, adquiere gran fuerza durante la acción ritual.

³⁴ En la ideología católica, la muerte es un nivelador social, provocando que un rico y un pobre sean iguales ante Dios. Según nos cuenta Clara López Beltrán: *"la riqueza y el poder se convierten en oropeles inservibles, ya que las obras son lo único que vale y es toda la vida que se juega en el momento de la muerte. Para la inmensa mayoría que por siglos había sufrido la injusticia de la desigualdad, el imaginar la muerte que en un instante borra las diferencias, es obviamente una atracción. La muerte asume la forma de sarcasmo y revancha sobre los poderosos, los ricos y los injustos (...)"*. (López Beltrán 1996:91). Pero esta lógica no fue muy aceptada entre los grupos sociales indios, puesto que eran sociedades muy jerarquizadas. De ninguna forma podía aceptarse que un indio del común podía ser igual que un indio de élite. Esto lo desarrollaremos un poco más adelante.

las personas con una menor jerarquía, social o económica³⁵, eran sepultadas en espacios conocidos como Campos Santos³⁶.

Conociendo estos puntos generales, digamos la visión de la religión institucional, explicaremos las razones por las que los actores involucrados no buscaron seguir el ritual católico. Como sus prácticas religiosas eran perseguidas, debían de realizarlas de forma clandestina (ocasionando que la efectividad del ritual no sea total); a través de un complejo simbólico, étnico y cultural, los sujetos fortalecían su propia identidad.

¿Cómo se fortalecía dicha identidad? Recordemos que cuando se estableció la colonia, se utilizó la palabra “indio” como un concepto homogéneo a toda la población que habitaba este territorio. Ahora, estos grupos sociales poseían una identidad étnica en particular y que se fortaleció a través de rituales, cantares, mitos, bailes y localización en un determinado territorio. Con la evangelización e implementación de las reducciones, los criterios homogenizantes se fortalecieron, pero nada era perfecto por lo que se crearon estrategias para subsistir. Al estudiar el contexto colonial, debemos dejar de considerar a la población india como un grupo pasivo, sumiso y opuesto a todo lo foráneo. Por el contrario, esta población fue muy activa y negoció una serie de cosas. Por ejemplo: La persistencia de la idolatría no era únicamente responsabilidad de la población india, sino del cura encargado. Sucede de que en algunas comunidades de Cajatambo colonial, los indios negociaban con su cura. Ellos prestarían su fuerza laboral en los obrajes o dando diversos suministros o hablando del buen desempeño del cura³⁷, a cambio de que este les dejara realizar determinadas ceremonias religiosas³⁸.

Pero, cuando llegaba una visita de extirpación de forma imprevista, otro tipo de estrategias se desplegaron. Durante estas visitas, se revisaban las actas de bautizos, matrimonios y de defunción; como nos interesa el tema de la muerte, solo nos concentraremos en esta última acta. Si en el acta aparecían un número de personas fallecidas, estas debían de ser equivalentes a los cuerpos colocados en las catacumbas de la iglesia del pueblo. En muchos casos, al abrir las catacumbas, estas contaban con un número mucho menor de cuerpos, porque los indios habían extraído los cuerpos de sus parientes, para celebrar el ritual funerario y depositarlos en cuevas funerarias, conocidas como “machay”.

La práctica de extracción de cuerpos no es propia del siglo XVII, sino que la encontramos desde los momentos iniciales de la conquista. Los cronistas se sorprendieron con el espectáculo y poder que emanaban de los rituales funerarios de los grandes “señores”. En el norte del Perú, se decía que a los señores fallecidos les crecían alas e iban a vivir al cielo³⁹. Con la marcha de los conquistadores y la alianza con diversos grupos étnicos, muchos señores aceptaron bautizarse bajo la nueva religión, pero surgió un gran problema. El poder y espectáculo quedó suprimido y, en su lugar, el ritual católico les pareció simple y austero. Las crónicas nos cuentan que muchos de estos señores, a pesar de haber aceptado el cristianismo, pidieron a sus súbditos que les realizaran los rituales funerarios tradicionales. Tanto es así que a la muerte del Inca Atahualpa, dos de sus generales, Rumiñawi y Unanchuillo, removieron su cuerpo y lo enviaron a Quito (Murua 1962: 188)⁴⁰. Siguiendo este episodio, Pedro Pizarro escribió que las hermanas del Inca ingresaron al lugar donde estuvo cautivo, invocándolo y buscando su alma por los metros de dicha habitación. Gracias a la descripción de los cronistas, encontramos ciertas semejanzas con los rituales practicados en Santo Domingo de Paríac. En las crónicas, leemos que los deudos dijeron oraciones, cantaron, bebieron y comieron, partes esenciales el ritual, aunque no mencionan otros detalles como el guardar algunos mechones de cabello y uñas de los fallecidos, cosa que si lo observamos en Cajatambo.

³⁵ Para López Beltrán, la posición social estuvo ligada a la tradición familiar, ya que la sociedad colonial las redes familiares representaron el poder y, en donde, el entorno parental se convertía en un punto fundamental para encontrar un puesto más o menos respetable en la sociedad. La posición económica fue otro facto evidente, ya que a través del dinero, uno podía ascender en la jerarquía social.

³⁶ Otros elementos importantes que se integraron durante el ritual funerario fue la lectura de los testamentos. No solo sirvieron para la repartición de los bienes del difunto, sino que dejaron claras instrucciones, al igual que sumas de dinero, para la realización del ritual y, posteriormente, pedir por el alma de este. Pongamos como ejemplo una sección del testamento de Francisco Pizarro: “*el día de mi enterramiento salga el cabildo y clerecía de la dicha iglesia mayo de esta dicha ciudad [de los Reyes] con sus cruces por mi cuerpo donde quiera que estuviere y lo lleven a la dicha iglesia a lo enterrar [sic] y se le dé por ello doblado de los que se les suele dar y que todos los religiosos y otros clérigos que se hallasen en la dicha ciudad se junten y digan aquel día cada uno de ellos misa por mi ánima*” (en Millones 1999:224).

³⁷ En la comunidad de San Francisco de Mangas, las autoridades políticas e indios principales se expresaron muy bien de sus curas, a pesar de haber sido enjuiciados. El resultado directo fue la recomendación de que estos curas ocupasen mejores puestos.

³⁸ No fue raro que durante ciertas visitas de extirpación de idolatría, uno de los principales opositores a su realización fueran los curas de indios; si se demostraba la existencia de dichas prácticas, su posición era cuestionada y sansionada.

³⁹ Millones (1999:67) cita a Cabello de Valboa: “*y porque no entendiesen sus vasallos que tenía la muerte jurisdicción sobre él, lo sepultaron a escondidamente en el mismo aposento donde había vivido, y publicaron por toda la tierra que él (por su misma virtud) había tomado alas, y se había desaparecido*”

⁴⁰ Martín de Murua, *Historia General del Perú, Origen y descendencia de los Incas*. Colección Joyas Bibliográficas. Madrid. 1962.

Al encontrar dichas semejanzas, no queremos decir que el ritual funerario no ha sido alterado. Todo lo contrario, este es producto de un proceso histórico y cultural muy complejo; como nos encontramos en un contexto colonial, la visión institucional se buscó imponer de todas formas. Los diversos grupos sociales han ido creando y recreando una serie de concepciones en torno a la muerte, redefiniendo el ritual. Creo pertinente la cita de Lurgio Gavilán, quien nos dice: “al hablar de la reelaboración conceptual de la muerte en el mundo andino, hablamos de la vivencia de un pueblo que desde siglos ha ido incorporando muchos elementos simbólicos y éticos de origen occidental: sin embargo de esta asimilación, persiste una visión particular andina” (Gavilán 2005:103). Por lo tanto, acudiremos a la antropología para explicar estos procesos.

Para comenzar, es poco usual que un antropólogo vaya al archivo y se interne en la documentación del siglo XVII. Como bien lo expresó Pierre Paolo Viazzo: “hace unos treinta años, la historia era para la antropología una tierra incógnita y de evitar. El archivo, si bien ritualmente invocado, era percibido como un umbral oscuro y peligroso donde el antropólogo podía fácilmente extraviar el sendero” (Viazzo 2003: 9)⁴¹. Afortunadamente, esta concepción comenzó a diluirse puesto que para lograr un estudio serio, y profundo, se necesita conocer la evolución de un determinado fenómeno a través del tiempo. John Murra les decía siempre a sus alumnos: “hay que leer los documentos históricos con ojos de antropólogo” porque el archivo, es también un campo de estudio para el antropólogo: en él encontramos actores, estructuras y organizaciones sociales, luchas por el poder, choques culturales, identidades etc.

Advertimos que este campo de estudio, presenta sus propios límites y ventajas. Primero ¿Cómo juzgar el valor cultural de este documento, redactado durante la campaña de extirpación de idolatrías, dirigida por el cura Bernardo de Noboa⁴²? Estos informes, si bien poseen una riqueza testimonial y etnográfica, no deben de ser tomados al pie de la letra y explicaremos el porqué: A) La población de Santo Domingo de Pariac, en su mayoría, fue monolingüe y sus testimonios fueron en quechua, los que fueron traducidos a la lengua institucional (castellano); B) fueron escuchados y transcritos por personas ajenas a su comunidad y C) Estos documentos no tenían la misión de proporcionar un conocimiento para la posteridad, sino conocer la realidad religiosa india para que, de esa forma, se ejerza un mayor control y coerción sobre la población india. Pero no todo es malo; si bien es cierto que Santo Domingo de Pariac ha desaparecido de los mapas desde el siglo XVIII, la información que alberga este documento nos permite conocer la forma como se desarrollaban los rituales religiosos, la organización de los especialistas, el poder y prestigio de estos, junto con las estrategias de la población para llevar a cabo sus objetivos. A continuación, pasemos a describir el ritual funerario en Pariac.

ETNOGRAFÍA MORTAL: RECETAS PARA LLEVAR A CABO UN BUEN RITUAL

Cuando un indio fallecía, por ley, debía de practicársele un ritual funerario católico. Este consistía en una misa, rezar por el alma del difunto y, para concluir, colocar el cuerpo del difunto en las criptas de la iglesia. Se le colocaba un manto blanco y se echaba cal para que no despidiera malos olores. Por la noche, o pasado algunos días, los indios extraían los cuerpos, los llevaban a sus casas y desarrollaban el ritual funerario, para concluir con la colocación del cuerpo en los machay.

¿Por qué?, era una de las preguntas del interrogatorio; los indios dijeron, que las almas de sus parientes se encontraban agobiadas, tristes y hambrientas en la iglesia, por lo que la extracción era “motivada por amor” (y también por temor). Juan Guaraz nos cuenta que: “(...) y asimismo a visto [este testigo] que los difuntos que entierran en la iglesia los sacan de ella y lleban a los machayes porque en las sepulturas dicen estan muy afligidos por la tierra que tienen encima y en los machayes no y sino los sacan los maldicen a los yndios y no tienen chacaras ni comidas y los yndios mueren y estando en los dichos machayes estan con gusto (...)”. (Duviols 2003: 269). Una amenaza digna de tomar en cuenta, principalmente en una sociedad agraria.

En otras ocasiones, cuando los indios no podían sacar los cuerpos, buscaban la forma de poder ofrendarles y conmemorarles. Un buen ejemplo nos lo proporciona el manuscrito de Huarochiri⁴³, donde se narra que:“(...) Sin duda [los indios] se acordaban de estos ritos [gentílicos] , [aquellos] hombres

⁴¹ *Introducción a la Antropología Histórica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 2003

⁴² Bernardo de Noboa fue el visitador encargado de las pesquisas en el curato de San Pedro de Hacas. Familiarizado con los pueblos de Cajatambo, dominaba el quechua y se desempeñó como cura del pueblo de Ticlos. El Arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, le designó el título de visitador de idolatrías.

⁴³ Manuscrito redactado en Quechua en la primera década del siglo XVII. Estuvo a cargo del cura Francisco de Ávila y un ayudante nativo, conocido como Tomas.

no se habían vuelto cristianos, decían a propósito de la fiesta de todos los santos que los Huiracochas⁴⁴ también ofrecían comida de la misma manera que ellos solían hacer a sus cadáveres y sus huacas y así llevaban toda clase de comida, todos ellos diciendo “vamos a la iglesia, ¡demostramos de comer a nuestros muertos! (...) ¡vamos a darle comida caliente para nuestro muerto! (...) cocinaban y cuando dejan estas cosas, será porque creen que les son destinados, estos los comerán y es por eso que colocan en la iglesia toda clase de comida, bien caliente (...)” (Taylor 2003: 125). A los indios no les importaba que la comida se echara a perder o que fuera consumida después por alguna persona; lo importante era que la esencia de dicha comida llegaría al lugar donde estaba el alma del difunto y este se alimentaría de ella. Este pasaje nos gráfica, claramente, la utilización de una institución colonial, como fachada para un fin tradicional.

En Pariac, la extracción de cuerpos se hacía un poco más sencilla, porque no había un cura permanente, ya que este era un anexo. Con la complicidad de la noche, los parientes retiraban el cuerpo y lo llevaban a su casa; algunos testigos indicaron que: “lo sentaban donde había muerto”. Allí lo limpiaban y lo vestían con un traje nuevo y le colocaban una manta sobre la cabeza. El cuerpo era colocado en posición fetal, en oposición a la posición que asumían los cuerpos durante las ceremonias católicas, es decir, una posición yacente⁴⁵. Un padre jesuita, comentó en una de sus cartas a la compañía que los indios: “tienen tan buena traza en disponer los cuerpos que no se comen gusanos, antes secan y enjuagan de suerte que se halló cuerpos de más de doscientos y trescientos años”⁴⁶. Una vez que el cuerpo se encontraba amortajado, se iniciaba el ritual propiamente dicho.

El cuerpo era colocado en un lugar visible, mientras que los parientes iban llegando a la casa. Ellos hacían la “mircapa” o recolección de alimentos para ofrendar; se traían cuyes (de color negro o marrón), hojas de coca, carne de llama, sebo, maíz y chicha. Todo se colocaba en un recipiente, o “callana”, se quemaba y se le ofrendaba al muerto. En palabras de Francisca Cochaquillay: “la dicha Isabel Guari Colque⁴⁷ quemó en un callana sebo de maíz blanco y negro y coca hasta que edia que en su lengua decía Caziasca cama y degollo aquel día tres cuiles con las viñas y la dicha sangre de la llama la derramo delante del difunto [con la ayuda de] parpas de maíz y chicha”. Después, se traía una llama, o dos, dependiendo de la situación económica de la familia, y la sacrificaban: “por el corazón y la sangre se la ofrecían al dicho difunto y la carne comían con los yndios del dicho pueblo” (Duviols 2003:265). Los restos de la llama sacrificada eran revisados y, de dicha observación, se conocía si el fallecido había recibido con buen agrado estas ofrendas. Este procedimiento consistía en soplar: “(...) los bofes e higados de ella (la llama) los soplan por un organillo que tiene junto al garguero que llaman tarariquin y que [si] el muerto estaba enojado [esto es] porque come las ofrendas con guarcos”⁴⁸. (Marzal 1983: 255). ¿Qué hacían cuando los restos de la llama presentaban los guarcos? Pues los especialistas iniciaban un “diálogo” con el fallecido para conocer las razones por las que no aceptó estas ofrendas. Los muertos que estaban molestos, eran muy peligrosos. Podían causar enfermedades u otra variedad de desgracias, como la muerte misma. Por lo general, para aplacar esta ira, se ofrendaban más productos y se colocaba sangre de llama en las palmas de las manos, la planta de los pies y en la cabeza del fallecido. Si eso no era suficiente, entonces los especialistas buscaban otros orígenes de este malestar. En algunos casos, el rechazo a las ofrendas no se debía a algo que los parientes o deudos habían hecho, sino al propio fallecido. En San Juan de Lampian, se cuenta que el alma de un fallecido no encontraba la paz porque en vida, este no había honrado a los ancestros y estos lo habían castigado. Esto era considerado un “pecado” gravísimo, por lo que el alma del difunto, al “dialogar” con los especialistas, les transmitió su experiencia a sus parientes, para que no se olviden de honrar a los ancestros y divinidades tradicionales. Esta molestia y angustia por parte de los muertos, era un recordatorio para los vivos de seguir una vida acorde a la comunidad.

⁴⁴ Denominación con la que se conocía también a los españoles.

⁴⁵ Según indican algunos testigos, esta posición era más cómoda para los difuntos puesto que se “podían mover y respirar”. Además, esta posición, encierra un fuerte simbolismo; la palabra mallki o mallqui, se refiere por lo general a las momias de los antepasados. Esta palabra también significa: “planta tierna para plantar”. Asociando estos dos significados de la palabra Mallqui, el profesor Luis Millones (1999) las aplica en el caso de Atahualpa: “Hay una larga historia detrás de la decisión de Atahualpa que, en última instancia, al convertirse en mallki buscaba ocupar un espacio a ser compartido probablemente con seres aún por nacer y o con otros difuntos, donde el pasado y el futuro se fundían. Su realidad tenía a continuación la misma vigencia de una semilla, un estado de vitalidad suspendida, pero que a su vez era una instancia de respeto, capaz de dialogar con los que aún permanecían vivos” en Luis Millones, *Dioses Familiares*. Congreso de la República. Lima 1999. Pág. 234.

⁴⁶ En En Gerald Taylor. *Camac, Camay y Camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Centro Bartolomé de las Casas. I.F.E.A. Cuzco. 1999.

⁴⁷ Especialista religiosa.

⁴⁸ Guarcos eran un tipo de malformación que se encontraba en el animal.

En Pariac, solo hubo resultados positivos⁴⁹; a continuación se iniciaba un periodo ritual de cinco días. Este tiempo era conocido como “Pacaricuc” (“el que aparece, el que se revela”) o Pisca Punchao (“Quinto amanecer”). Durante este periodo, los parientes no solo bebían y comían, sino que bailaban, cantaban y celebraban otro tipo de rituales, como los de purificación y limpieza. Además, durante estos días, los deudos no podían tener relaciones sexuales y, como agrega Domingo Nuna Chaupis: “asi mesmo haciendo este sacrificio mandaba este testigo [a que] ayunasen dos días y no comiessen agi ni sal ni durmiesen con sus mugeres y que guardasen este rito y ceremonia antigua” (Duviols 2003: 177). También, el contacto con símbolos católicos estaba prohibido y María Poma es quien nos lo cuenta de la siguiente manera: “(...) que los maestros predicadores de ritos [y] seremonias de la antigüalla dixo que los conoce y que los a visto confessar [a] indios [e] yndias y mandar y predicar que no adoren a dios ni se confiessen con el cura ni oygan misa ni entren rezar en la iglesia” (Duviols 2003: 289). Pero concentrémonos ahora en el desarrollo del ritual.

La primera noche, los parientes estaban en vigilia toda la noche. A la media noche o al primer canto del gallo, estas dos descripciones coinciden en diversos testimonios: “[el especialista principal] se tapó la cabeza [junto] con la viuda del dicho difunto con la manta que le quitaron al susodicho (al fallecido) se taparon la cabeças y tomando vnos bordones en las manos y pedazos de carne de llama y pellejo y un mate de sangre y un cantaro de chicha y haciendo como vn ysopo de paxa que llaman Guayllappa [y] con todas las demas yndias del pueblo ybam asperjando por las calles llorando y meneando las cabezas llamando al dicho difunto y los yndios se quedabam acompañando en su casa donde estaban aquel día y noche comiendo y bebiendo (...)”. Se creía que el alma se encontraba en alguna parte del pueblo, por lo que al ver la procesión de las mujeres y a los hombres comiendo y bebiendo en su honor, se pondría contento. La procesión llevaba consigo recipientes con chicha, la que era derramada a lo largo del recorrido, porque se creía que el alma tendría sed. Con los primeros rayos de sol, las mujeres regresaban a la casa y cortaban mechones de cabello y las uñas del fallecido, que serían guardados en recipientes para las próximas celebraciones.

Durante los cinco días, los parientes irán a la casa del fallecido para compartir del “mircapa”. El muerto, a su vez, también participaba en esta comida ritual. Los parientes esparcían la ceniza en el piso de la casa y si aparecía una mosca o pisadas de gallo u otro animal, se contentaban. Con la aparición de otros animales, como pájaros o grandes moscas, era interpretado como un signo de que el muerto no quería dejar este mundo. Andrés Chaupis, del pueblo de Otuco, nos narra el siguiente pasaje: “y asimismo a visto que hacen las demás ceremonias y en los cinco días baylan con tamborcillos [y] echan zenizas en los patios para ver si an vuelto el alma y si ay algunas pisadas de pajaros o algún moscon o mosca ayapaura o quinrras que es un moscon que ensucia la carne y entonces daban con las mantas por toda las paredes porque decían que aquella era el alma del difunto y le decían idos que ya esta no es vuestra casa pues ya emos ofrecido lo que os abiamos de dar” (AAL, IV-19: 18v).

Llegado el quinto día, se iniciaba el periodo de limpieza. Para comenzar: “que la suave ceniza la auian hechado en la puerta de la sala tendida (...) que desde su antigüedad tienen por costumbre el hazer aquella ceremonia (...) que tienden la senisa en la puerta y esta tendida todos los cinco días y al cabo de ellos la noche ultima al primer gallo barrieron la senisa y el lugar a donde murió el dicho (...) sin que lo viese la gente y llevaron lo que barrieron en un quipe a hecharlo en una quebrada y que lo barrieron o baren lo a de llevar un pariente” (A.A.L, IV-32: 4v-5r). Los parientes tomaban el recipiente y lo llevaban a un lugar especial: “(...) y luego cerca de amanecer [se] apago [la] candela de lo que estaba calentando (...) la gente [que] los que estaba ayudando (...) apago la candela y luego mando cargar la senisa [a] que se [la] llevase fuera del pueblo con un yndio sin sombrero y sin manta y asimismo una yndia saco de la cocina senicia [sic] [para] que se [la] llevase fuera del pueblo [la] cargaron sin lliclla y quando salio con la senicia[sic] lloraron y gritaron hizo ruido y quando volvió los que cargaron la senisia antes que llegase volvió a encender la candela (...)” (AAL, IV-21: 6r). Luego de barrer las cenizas, los parientes llevaban la ropa del difunto para lavarla. Se elegía un río, un canal o una pequeña caída de agua. Ahí, la ropa era humectada con harina de maíz blanco y polvo de una piedra, llamada “pasca”. Un vez limpia, la ropa se juntaba en un recipiente, también con harina de maíz y polvo de pasca, y se quemaba en un lugar predeterminado, alejado del pueblo. Algunos testigos explicaron que esta quema tenía una función simbólica porque: “quando se queman los vestidos referidos no era necesario ir que doblaban las campanas para que supiesen abia muerto alguno porque con ver el fuego lo conocían” (AAL, II-12: 10v). Esto se hacía para que el muerto no tenga un bien material que lo mantenga en este mundo.

⁴⁹ En este documento, solo encontramos elementos referenciales para explicar los pecados de un muerto. No se describen otros rituales funerarios, como en el caso de niños, autoridades políticas o mestizos.

Por último, los parientes regresaban a la casa para llevar al difunto al machay. Los machay⁵⁰ se ubicaban, por lo general, en los antiguos pueblos de indios. Estos eran espacios sagrados, porque en él, se practicaban rituales y se encontraban enterrados los ancestros. Todos los machay no eran iguales y estaban divididos en jerarquías, que eran establecidas en función a su característica física, localización, número de momias y especialistas encargados de su manutención⁵¹. Con la evangelización y la consolidación de las “reducciones de indios”, un nuevo fenómeno comenzó a gestarse en los machay. Como los indios comenzaron a ser bautizados al poco tiempo de haber nacido, esto les impedía ser enterrados en los machay de los ancestros. Por ello se condicionaron machay, que albergaron los cuerpos de indios bautizados u otros machay donde se encontraron tanto muertos bautizados como los que no fueron bautizados.

Por último, Francisca Cochaquillay nos cuenta como es el procedimiento para transportar el cuerpo al machay: “(...) y el otro día lo ponían en una red que llaman avilla y lo llevaron al machay (...) llebo un mate de sangre y chicha y sebo y se lo ofrecio en el machay y le quemo el cebo en vna callana maiz y coca. Y asi mismo vio este testigo que lo mismo que lo mismo han echo y hazen con todos los demas yndios del pueblo y quando dexaban los dichos cuerpos en los dichos machayes se bajaban al dicho pueblo y alli danzaban al son de los dichos tamborcillos mucho tiempo (...)”. Hernando Hacas-poma, agrega también que: “(...)este testigo que el haser estos ritos y seremonias eran tradision de sus maestros y mayores que los difuntos quando morian estaban vn año padeciendo en este mundo y cumplido el año y asiendole estas honras y sacrificios se yban a descansar a sus pacarinas al Vpai marca que estaba en el titicaca y yarococha nasimiento del sol y del Libia que es el rayo y que para yr a este Vpa-marca pasaban las almas por la puente achacaca que es vna puente de cabellos y para que no se caigan en el rio y se los llebe les asian estos sacrificios en los cabellos(...)”⁵². Pasado un año, Pedro Sarmiento nos explica que: “(...) y pasado vn año después de la muerte del difunto traen los cabellos a su cassa y los ponen sobre la ropa o mantas del dicho difunto y buelben a hacer la mesma junta y borrachera que del dicho difunto y matan llamas y la carne comen los combidados y la sangre derraman sobre los cabellos y deguellan tambien sobre ellos vn cuy y le echan coca sebo polbos de mollo que es raspar unas conchillas del mar coloradas polbos de la pasca y queman queman dichos cabellos con todas las ofrendas y disen es comida que come el alma del difunto y que con este sacrhificio ba a descansar al nasi-miento y pacarina de sus progenitores y dixo este testigo es este rito y seremonia que observan en este pueblo y dotrina en la muerte de qualquiera (...)” (Duviols 2003: 415).

CONCLUSIONES

Nuestro trabajo es tan solo una pequeña hebra que forma parte de un complejo manto social. Queremos expresar que esta descripción sobre el ritual funerario ha sido de forma general y no hemos tomado, por cuestiones de espacio, las particularidades albergadas en el documento. Contrariamente a lo que se cree, este ritual no ha permanecido inmutable desde tiempos pre-conquista, sino todo lo contrario; desde el siglo XVII, hasta nuestros días, este ritual ha pasado por un complejo proceso cultural y religioso. El sistema colonial pensaba que con los indios se podía aplicar el principio de “tabula rasa”, es decir crear un nuevo sujeto a través de la evangelización y la creación de nuevos espacios urbanos, como las reducciones de indios. No fue así; los indios resistieron estas imposiciones durante mucho tiempo resistieron, pero luego entendieron que negociar fue mejor que resistir. Es decir, los indios ya se encontraban, desde el momento que nacían, dentro de la órbita católica, puesto que eran bautizados. Sin embargo, ellos requerían tanto del sistema religioso tradicional, como del católico, para su vida cotidiana. Como hemos visto en la descripción, los indios debían de practicar los rituales tradicionales puesto que los muertos intervenían en la vida de sus parientes (negocios, producción, salud, etc.); por otro lado, los indios se identificaban también como católicos para ser reconocidos por el sistema colonial (realizando juicios o

⁵⁰ Machay fue un término general que se usó para designar los lugares donde se enterraron a los indios. En la Sierra Sur del Perú, la palabra “Chulpa” también se refiere a espacios de enterramiento; pero por lo generalmente se le asocia a un tipo de torre circular.

⁵¹ Juan Huaraz contó a los extirpadores el nombre de los machay, a que ayllu pertenecieron y el número de cuerpos que albergó: El machay vichuca (ayllu Chaupis) con 14 cuerpos y el machay Cajé cacho (ayllu julca), también con 14 cuerpos. Estos machay al ser descubiertos, regresaron los cuerpos a la iglesia para que luego se decidiera la disposición de estos; pero la misma suerte no corrieron otros dos machay donde estuvieron albergados los héroes y fundadores del pueblo. En San Pedro de Acas, se indica la forma de reconocer los cuerpos “cristianos” de los “gentílicos”: “y berifose [que] son cristianos los dichos cuerpos porque los que no lo son las vestiduras [las tienen] diferentes ue las otras y en los guesos tambien se diferentes y en los dichos ydolos los tienen con sus separación” (AAL, IV-18: 11r).

⁵² Esta era una de las razones por la cual, los parientes tenían mechones de cabello del fallecido. En algunas partes del Perú, esta concepción todavía se narra y, agregan también, que una persona debe de ir acompañada de un perro negro.

redactando probanzas). De cualquier forma, los indios supieron reconocer estos sistemas religiosos, los diferenciaron y supieron usar en determinadas situaciones.

En Cajatambo de nuestros días, la inserción de nuevos grupos religiosos (adventistas, evangélicos, etc.), junto con la construcción de nuevas vías de comunicación e ideologías de cambio, han transformado nuevamente el mundo ceremonial y ritual de sus pobladores. Desde una experiencia urbana, uno percibe que la celebración de los rituales funerarios es modesta, si se le compara con el ámbito rural. En las ciudades como Lima, el ritual ha quedado reducido a una mínima expresión (la ceremonia religiosa y las palabras en torno al muerto, son cada vez menos practicadas). A pesar de seguir celebrando el entierro religioso, el ritual ya perdió su función principal: condicionar una noción de colectividad al grupo participante. Estamos frente a un repliegue de los signos externos de la muerte: la incredulidad respecto al más allá y la incineración del cuerpo, genera una sensación de malestar porque no se producen gestos que “calmen” el dolor de los vivos (por ejemplo ¿Cómo materializar la presencia de un ser querido si sus cenizas se han esparcido en el mar?). En nuestro tiempo, dice Luce des Aulniers, “no tenemos tiempo para el rito porque no tenemos tiempo de dejar un espacio al tiempo en el que ocupa su lugar el rito”. Esta antropóloga francesa nos indica que nos falta un tiempo de maduración necesario para que los muertos se conviertan en antepasados propicios como puntos de referencia de nuestro efímero presente. Pero, nos advierte, estamos frente a nuevas formas de invención ritual, que han transformado las exequias. Al estudiar el comportamiento de los deudos, Aulniers describe que las ceremonias del “adiós” tiene en cuenta la pena de la separación y la importancia de manifestar dicho sentimiento. Esto ha generado que, los organizadores del funeral, como el magisterio religioso, “personalicen” el ritual funerario, captando la individualidad del difunto (enfocándose en su estilo de vida y su temperamento). Por lo tanto, estos rituales dejan de ser: “estándar e inmutables, heredadas de una tradición sin edad, sino la celebración publica de una experiencia privada y siempre singular”.

Esto lleva a J.H Déchaux a considerar que, al admitir la privatización de los rituales mortuorios afín a los valores del individualismo, no ha permitido erradicar la importancia de la acción ritual sobre los muertos. Hasta ahora se sigue visitando los cementerios el día de Todos los Santos y haciendo misas por el aniversario del fallecido, por lo que, a pesar la pérdida de influencia de la Iglesia y de la práctica religiosa, la muerte todavía se celebra ritualmente de una forma más íntima, buscando un camino en nuestro presente.

BIBLIOGRAFÍA

- DUVIOIS, P. 2003. *Procesos y visitas de Idolatría. Cajatambo, siglo XVII con documentos Anexos*. Lima. PUCP e IFEA
- MARZAL, M. 1983. *La Transformación Religiosa Peruana*. Lima. PUCP
- MILLONES, L. 1999. *Dioses Familiares*. Fondo Editorial del Congreso de la Republica. Lima.
- TAYLOR, G. 1999. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Fondo Editorial Ricardo Palma. Lima