

## Fuentes para el estudio de la cultura mortuoria en los Andes. Reflexiones en torno a la obra *Agonía, muerte y salvación en el norte del Virreinato peruano: 1780-1821*

Eduardo LUZA PILLCO

Investigador independiente (Cusco, Perú)  
eduardo4lp@gmail.com

Código ORCID: 0000-0001-6418-7570

LA HISTORIADORA RUTH MAGALI ROSAS NAVARRO ha publicado el resultado de su tesis doctoral en la monografía *Agonía, muerte y salvación en el norte del Virreinato peruano: 1780-1821* (Huelva: Universidad de Huelva, 2019). La obra nos muestra con detalle las preocupaciones y los preparativos realizados cuando una persona sentía que se acercaba a sus últimas horas. Enfrentarse a la enfermedad, la muerte y lo que venía después no eran actos solitarios, sino que en los diferentes procesos el individuo se encontraba con específicos personajes e instituciones que desempeñaban un rol clave. Dividido en tres capítulos, la monografía comentada se enfoca en la región de Piura, al norte de la costa peruana, y cubre los últimos cincuenta

años del periodo virreinal, etapa donde la cultura de la muerte tenía rasgos propios.

En el primer capítulo se reconstruye el periodo de agonía (tránsito). Es el periodo de la reflexión personal y del perdón por parte del individuo que va a dejar este mundo. Rosas nos explica que, en esta etapa de tránsito, se abría un espacio para una reconciliación con el prójimo y, cumplido ese deseo, el alma de la persona moribunda podía descansar en paz. El segundo capítulo nos ofrece el ceremonial funerario. La gente antes de morir solicitaba, como última voluntad, un cortejo de acuerdo al estatus económico y al poder que disfrutó en vida. Entonces, el sepelio era la extensión de su vida. En algunos casos no se escatimaba en gasto y se estipulaba que se arregle lo que se necesitase, según los estándares de cada grupo social. Los moribundos acaudalados solicitaban entierros con cruces y velas altas. Incluso se podía indicar el deseo de que se cuente con la presencia de miembros de las órdenes religiosas. Así, representantes de ambos cleros (regular y secular) formaban parte del cortejo fúnebre, con el respectivo pago de estipendio.

Las cofradías también tuvieron participación activa en los funerales, ya que era parte de su compromiso con el integrante de la asociación. Además de la compañía a los dolientes, estas instituciones tenían una importancia mayor. Rosas explica el rol de las cofradías en los actos fúnebres. Realizaban una labor social, pues eran redes de ayuda mutua y solidaridad. Estas podían proporcionar ayuda económica a los familiares que lo requerían, lo cual no se limitaba a los miembros de la cofradía, sino que, a veces, lo hacían extensivo a los otros miembros de la comunidad. La trascendencia social de la presencia de las cofradías en los rituales funerarios tenía un beneficio económico, ya que su acompañamiento se efectuaba previo desembolso.

El entierro del cadáver es asimismo un proceso en donde se resaltan personajes especializados. Rosas analiza la función de las «plañideras», quienes eran responsables del traslado del cadáver en

un ataúd sobre unas andas (Rosas señala que las andas eran alquiladas y que el ataúd era comprado) y, luego, depositaban el cadáver en el lugar destinado. En otras regiones, como Cusco o Puno, el entierro no era tan simple. En los libros de fábrica se ofrece una imagen de otras actividades y su connotación económica. Ahí se detalla que se abría el piso del templo o la capilla, lo que en la época se denominaba rompimiento de sepultura.<sup>1</sup> Tras ello, se depositaban los restos. Antes de cerrar la sepultura, se rociaba la superficie con cal para ayudar en la descomposición del cuerpo y evitar epidemias, y, en regiones como Cusco, se colocaban ramas de arrayán, una planta aromática, para disminuir el impacto de los olores fétidos dentro del templo. Volviendo al caso de los ataúdes, en el lado de Ayaviri (Puno), los familiares del difunto se prestaban el ataúd para el traslado del cadáver hasta su sepultura, depositaban el cadáver sin ataúd y luego lo devolvían. Esta práctica era común en la época colonial, donde las cofradías de las ánimas se dedicaban a prestar ataúdes (Saavedra Ordinola, 2012).

Como se indicó, los sepelios se convertían en el reflejo de la vida del difunto y su lugar en la sociedad. Era una clara demostración del poder económico y miseria. Quienes en vida habían gozado de ese poder, debían seguir mostrándolo en su sepelio. Es así que la autora nos muestra manifestaciones en que las familias gastaban en bebida y comida, compra de trajes de luto para los familiares e, incluso, se convocaba a mendigos para que participen de los funerales (Rosas Navarro, 2019, p. 91). El reflejo de la opulencia económica también se mostraba en la compra de criptas funerarias, las que se asemejaban a pequeñas capillas, dentro del templo o convento. Estas solían ser de propiedad de acaudalados personajes y familias. El tema de las criptas —que no ha sido tocado en el libro de Rosas, pese a que, en Piura, a inicios del siglo XIX, existían estos tipos de

---

1 Se puede consultar las transcripciones de Zegarra Moretti (2011, 2012, 2014) y el libro de fábrica del templo de Alca, resguardado en el Archivo Arzobispal de Cusco.

sepulturas—<sup>2</sup> es otro rasgo muy vinculado a la cultura de la muerte. En regiones como el Cusco, la construcción de criptas era una práctica frecuente. Un buen ejemplo se encuentra en el convento de San Francisco de Cusco, en donde encontramos la cripta del capitán Martín Dolmos, conquistador del Perú, y la de los hermanos Salcedo, acaudalados mineros en la zona de Laycacota, en Puno (Luza Pillco, en preparación). Todo esto refleja el poder económico y político que gozaban los difuntos en vida y sus esfuerzos por mantener su memoria entre los vivos.

El tercer y último capítulo del libro de Rosas está dedicado a la salvación de las almas. Las personas que testaban no podían dejar en blanco el espacio dedicado a la salvación de su alma. En la mentalidad de la época, la razón de salvar el alma pasaba por evitar llegar al infierno, lo cual podía conseguirse ofreciendo misas por el alma del fallecido. Los testadores pedían a sus albaceas que se cumplan las cláusulas testamentarias que mandaban la celebración de un determinado número de misas en templos concretos. La gente adinerada podía destinar parte importante de su patrimonio en cantidades considerables de misas por su alma. Los pobres tampoco se olvidaban de las misas, podían costear con lo poco que tenían por lo menos una misa. Era una lucha desesperada por la salvación del alma.

Uno de los enfoques de la autora ha sido el cuantitativo. Un mérito resaltante del trabajo es lograr la sistematización y análisis de un significativo corpus: 493 testamentos. La autora decidió analizar este valioso corpus bajo diferentes criterios, con resultados y logros dispares. Uno de ellos es el tema de la devoción donde identificó patrones dominantes. Así, considera que las mujeres tenían fe en la Virgen María y los varones se tenían protegidos con la presencia de la Santísima Trinidad. A modo de excepción, indica que solo existe un caso identificado en donde se invoca a la Virgen del Rosario, que corresponde a María del Pilar Guzmán. Creemos que la explicación

---

2 Para ello, véase la monografía de Requena (2013).

de esta devoción puede encontrarse en que esta mujer fue considerada mulata. La devoción a esta imagen estaba largamente extendida en la sociedad de negros en la época colonial. En Lima, por ejemplo, «hacia 1867, todas las “naciones” de negros estaban asociadas a su culto para lo que cada individuo contribuía anualmente con medio real». Asimismo, en «el Altiplano boliviano, la más famosa de las vírgenes andinas, la de Pomata, fue una versión de la Virgen del Rosario, entronizada por los dominicos en el pueblo del mismo nombre situado cerca de Copacabana, en las riberas del Lago Titicaca. La celebración de la Virgen del Rosario era una de las más notables en Mizque, donde había una importante población afro» (Sánchez Canedo, 2011, p. 158). Por lo anterior, el dato que nos ofrece Rosas puede ser un indicio para fortalecer el vínculo de las comunidades africanas, incluyendo las asentadas en la costa norte peruana, con esta devoción dominica.

Huelga, asimismo, mencionar que esta separación de devoción entre género no siempre se dio de la manera rigurosa como se nos presenta. Sabemos que había grupos étnicos de varones y mujeres, que eran devotos de una misma imagen, sobre todo cuando se pertenecía a una misma cofradía. Así, en 1730, Lucas Xibaja y Oviedo, cura de la doctrina de Ollantaytambo (Cusco), llamó a doña Josepha León Pai para que asumiera la mayordomía de la cofradía de Santiago. Esta cofradía estaba integrada por pobladores varones y mujeres del partido mencionado (Enríquez, 2021, p. 53).

Los datos estadísticos comentados fueron, asimismo, sometidos para el estudio de la etnicidad, lo cual parece no haber producido información relevante. La lectura de la tabla arroja que solo diez mujeres, que representa el 2 % de la muestra, indicaron pertenecer a un grupo étnico, mientras que cuarenta y ocho varones, que representa al 9.8 %, apuntaron su origen étnico (Rosas Navarro, 2019, p. 22). La autora se lamenta que el 88.2 % no haya especificado su origen étnico, lo cual no debe sorprendernos, en cuanto que los testamentos no exigían esta información. Más allá de ello, una

aproximación cuantitativa al panorama étnico es siempre delicado. En ese sentido, no debemos olvidar que la categorización social era un proceso en constante construcción y transformación, y no una verdad objetiva.

Según se adelantó, los testamentos han sido la fuente principal utilizada en la investigación reseñada. A lo largo del libro de Rosas podemos conocer los alcances que ofrecen las últimas voluntades para el estudio de la cultura funeraria en el periodo virreinal. Por ejemplo, el estudio de las estructuras sociales que actuaban cuando una persona fallecía, la extensión e impacto de devociones y, con una mirada comparativa, las singularidades de la cultura mortuoria en una determinada región. También para el estudio de la mentalidad son útiles. Muchas personas componían su testamento con anticipación, porque temían que en cualquier momento podían morir. De esta manera, el testamento no solo era un documento jurídico, sino que se constituía como parte de los argumentos evangelizadores, pues el testamento mostraba a la muerte como algo irrenunciable, como lo sostenían los cánones evangelizadores: «todos somos presos de la muerte».

No obstante, estos registros tienen serias limitaciones, que deben tenerse presente. Una de ellas es respecto a las donaciones. Aunque los testamentos enumeran muchos bienes donados a las instituciones religiosas, otras muchas no quedaban registradas en estos documentos, porque se perdían en el recuerdo del individuo por el tiempo que había transcurrido. En ese sentido, existen fuentes complementarias que permiten una reconstrucción más panorámica de las donaciones, como pueden ser los libros de fábrica o los libros de las cofradías. Estos documentos también nos ayudan a reconstruir el tema de los donativos. Si bien es cierto que en los libros de fábrica el término donación no aparece de manera implícita, en los inventarios de bienes se registraron en ocasiones como limosnas o solamente se indica que «dejó», cuyo fin es el mismo:

legar algo para la doctrina o parroquia.<sup>3</sup> Los libros de fábrica nos proporcionan información adicional sobre las donaciones que realizaba la gente a su templo, o a su advocación de fe. De esta manera, estos libros son fuentes ricas para el estudio de las donaciones de personas a las iglesias.

En el caso de los libros de cofradía, estos registraban no únicamente los ingresos y los egresos económicos de la cofradía. El valor de estas fuentes no se restringe en el análisis económico de estas instituciones, sino que también sirven para el estudio de las donaciones, ya que incluyen lo que los cofrades dejaban en calidad de «limosnas», dinero en efectivo, sobre todo para ser aceptado como nuevo miembro de la cofradía (Vega Jácome, 2018, p. 56). Teresa Egoavil (1986, pp. 6-7), en su estudio sobre las cofradías limeñas entre 1580 y 1635 basado en libros y cuentas de las cofradías, presenta un listado de donantes indios y las donaciones que realizaban a las cofradías de naturales, que podían incluir fincas.

Lo anterior muestra que los estudios sobre «la agonía, muerte y salvación» pueden seguir ofreciendo nuevas miradas sobre el tema de la muerte y las prácticas funerarias. Como se muestra en la investigación de Rosas, basado en un sólido soporte documental, las actitudes humanas frente a la muerte estaban impregnadas de la época y lugar en las que sucedían.

---

3 Véanse, por ejemplo, los donativos a la Virgen de Alta Gracia de Ayaviri (Puno). Don Cipriano Huanca dio de limosna dos atriles con fuste de madera, «donación» que quedó registrada en el inventario del 23 de diciembre de 1836. De igual manera, don Esteban Hilaricono dio de regalo dos candeleros y el coronel don Rufino Macedo dejó como limosna una corona de plata dorada con oro, con tres medios arcos, adornada con catorce piedras francesas, y otra pequeña clavada en la efigie del niño, con tres medios arcos, con nueve piedras francesas y otro topacio al frente (Zegarra Moretti, 2014, p. 92).

## REFERENCIAS

- DE MESA, José y Teresa GISBERT (1982). *Historia de la Pintura Cusqueña*. Tomo 1. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.
- EGOAVIL, Teresa (1986). *Las Cofradías en Lima Ss. XVII y XVIII*. UNMSM. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ENRÍQUEZ, Mijail (2021). *El libro de la cofradía del Glorioso Patrón Santiago de Ollantaytambo*. s/l: s/e.
- LUZA PILLCO, Eduardo (en preparación). *El templo y convento franciscano en la ciudad del Cusco*.
- REQUENA, Luis Alberto (2013). *El cementerio de San Teodoro. Patrimonio histórico de Piura*. Piura. Caramanduca editores.
- ROSAS NAVARRO, Ruth Magaly (2019). *Agonía, muerte y salvación en el norte del virreinato peruano 1780-1821*. Hueva: Universidad de Huelva.
- SAAVEDRA ORDINOLA, Deyvi (2012). «Un nuevo lugar para el descanso eterno: El panteón extramuros y la cultura funeraria de Ayaviri entre 1830 y 1940 (Melgar-Puno)». *Allpanchis*, núm. 80, pp. 209-235.
- SÁNCHEZ CANEDO, Walter (2011). «Identidades sonoras de los afro-descendientes de Bolivia». *Traspatios*, Bolivia, núm. 2, pp. 145-171.
- VEGA JÁCOME, Walter (2018). *Las cofradías indígenas como medio de inserción social en Lima (siglo XVII). El caso de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana*. Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2011). *Arte, devoción y economía de Ayaviri (1781-1832). Primer libro de fábrica*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2012). *El proceso evangelizador en el sur andino durante la segunda mitad del siglo XVII. El caso de la parroquia de Capacmarca*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

ZEGARRA MORETTI, Carlos (2014). *Ayaviri en los inicios de la República (1832-1857) Segundo Libro de Fábrica de la Parroquia San Francisco de Asís*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Fecha de recepción: 18 de julio de 2021.  
Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2021.  
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.

