

Un nuevo lugar para el descanso eterno: El panteón extramuros y la cultura funeraria de Ayaviri entre 1830 y 1940 (Melgar-Puno)

DEYVI SAAVEDRA ORDINOLA

RESUMEN

Los primeros panteones extramuros en el Perú trajeron consigo una serie de cambios y permanencias en la visión y práctica sobre la muerte a nivel local, que podemos constatar en diferentes ciudades, como es el caso de Ayaviri, al norte de Puno. En ese sentido, realizaremos una primera aproximación al camposanto ayavireño y su primer siglo de funcionamiento, con particular énfasis en su tutela institucional, el arte fúnebre que conservó y la ritualidad que giró en torno a él, realizando algunas comparaciones con otras ciudades del país.

PALABRAS CLAVE: *Ayaviri, panteón extramuros, cementerios, cultura de la muerte, Altiplano*

ABSTRACT

The first cemeteries located outside of the city walls of Peru display transformations as well as continuities in local mentalities and practices regarding death, which we can observe in different cities, such as Ayaviri in northern Peru. This first analysis of the subject describes the first century of these unique cemetery practices, particularly with regard to management, funereal art and rituals, as well as makes comparisons with like cases in other cities.

KEYWORDS: *Ayaviri, cemeteries outside city walls, cemetery, death culture, Altiplano*

EL TRASLADO DEL ESPACIO MORTUORIO hacia las afueras de las ciudades (extramuros) fue un proceso complejo que se intensificó entre la segunda mitad del siglo XVIII y todo el siglo XIX para el caso hispanoamericano. Envueltos en diferentes inquietudes, temores y dilemas, distintas autoridades y vecinos demandaron este cambio de ubicación ante los problemas sanitarios ocasionados por los miasmas, los restos expuestos de los cadáveres y el sobrepoblamiento de los cementerios alojados en las iglesias que, hasta ese momento, eran el lugar tradicional.¹

Sin embargo, a pesar de ello y del discurso de la corona española sobre la necesidad de nuevos establecimientos especialmente ubicados y acondicionados para los difuntos, muchos sectores de la población rechazaron inicialmente estas ideas. Las principales razones giraron entre las limitaciones económicas y la resistencia cultural-religiosa. El resultado fue que muchas de las edificaciones se aplazaron o retrasaron, incluso décadas después, como fue el caso peruano, hasta bien entrada la República (Requena 2013: 31-40).

1. Véase una revisión general del tema de la salubridad y los cementerios en Santoja (1998).

Para inicios del siglo xx, los panteones extramuros eran una realidad generalizada en los diferentes departamentos del país.²

En este artículo realizaremos una primera aproximación a los cambios y permanencias en la tradición mortuoria de Ayaviri a través del funcionamiento de su primer cementerio fuera de la ciudad, tanto en sus principales prácticas rituales como en las relaciones institucionales ligadas a él, su disposición espacial y el arte fúnebre de sus sepulturas.³ La perspectiva que planteamos se basa en la historia de las mentalidades, tratando de captar especialmente la sensibilidad colectiva, en su mayoría impersonal, dejando en segundo plano la conciencia o el intelecto individual, como lo propone, al respecto, Solange Alberro (1992: 334). Así mismo, nos basamos en las consideraciones metodológicas que Phillipe Ariès (2000: 16) establece para el estudio historiográfico de la muerte, considerando un periodo de análisis de poco más de un siglo, en tanto su naturaleza social y cultural conlleva a profundizar en sus prácticas y legado a través de espacios de tiempo amplios, dado su carácter de largas permanencias e inamovilidad en entornos de cambios pausados.⁴

Las fuentes consultadas provienen de archivos históricos locales, entrevistas orales y el análisis de arte religioso y fúnebre conservado. Sin embargo, algunos testimonios claves se han perdido definitivamente: el primer panteón ayavireño ya no existe debido al traslado de los restos a un lugar más amplio que sigue en uso,

-
2. A lo largo del artículo usaremos el término *panteón* para referirnos indistintamente a los cementerios edificados a las afueras de las ciudades.
 3. Este artículo se basa en los resultados del proyecto de investigación breve «El descanso de los cuerpos en un nuevo espacio mortuorio: cambios y permanencias en la cultura funeraria ayavireña a partir del funcionamiento de su panteón extramuros (1840-1940)», patrocinado por los Bonos de Investigación Breve (2015) de la Dirección de Investigación de la Universidad Católica San Pablo, de Arequipa.
 4. Sobre aspectos ligados a los enfoques metodológicos propuestos aquí, puede revisarse: Aróstegui (1995), Duby et ál. (1992), Martínez (2000), Noelle (1987).

habiéndose removido completamente el terreno dejado. Además, tampoco se cuenta con los registros y documentos administrativos elaborados por la Sociedad de Beneficencia Pública de Ayaviri y la Municipalidad Provincial de Melgar-Ayaviri para el periodo que nos convoca.

No obstante, los documentos y evidencias que hemos usado permiten esbozar una serie de aspectos ligados a nuestras inquietudes; y la recopilación histórica oral, a partir de ayavireños involucrados directamente con los espacios mortuorios de la ciudad, complementa el panorama en torno al panteón en su primer siglo de funcionamiento.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO ESPACIO-TRADICIÓN

La tradición funeraria traída por los españoles a América buscaba la mayor cantidad de prácticas de santificación y beneficio para el difunto en su búsqueda de la salvación y el Paraíso eterno, implicando, en cuanto al enterramiento, que el cuerpo se depositara en una iglesia para estar libre del asalto diabólico e imbuirse de la santidad del lugar y de quienes lo frecuentaban (Ariès 1987: 397).

La importancia que se le otorgó a los ritos y manifestaciones fúnebres luego del Concilio de Trento en el siglo xvi intensificó en el mundo católico la disposición del creyente por favorecer su muerte en gracia. Ella tenía un carácter público aleccionador que, lejos de apelar al miedo por el mismo momento del deceso, buscaba promover el respeto colectivo en tanto era un símbolo de la vida (De Lara 1999: 71). Y para ello se impulsaron diferentes recursos, como publicaciones y tratados sobre la buena muerte, «las *Ars Moriendi*», artes y decoraciones sobre el tema en los templos, así como otros elementos por los que la pastoral tridentina motivó la contemplación de la propia muerte y la del prójimo como un hecho siempre necesario a lo largo de la existencia terrena.

El cementerio jugó un rol importante en ese sentido, más aún en los virreinos hispanoamericanos donde la evangelización de los indígenas fue una empresa continua en la administración colonial. Como señala Ramos (2010: 243), el paso de las huacas a las iglesias como espacio funerario es una de las transformaciones más significativas en las sociedades centro andinas. Ese pudo ser el caso de Ayaviri, una doctrina altiplánica fundada a mediados del siglo XVI,⁵ pues era una especial referencia sobre los espacios mortuorios prehispánicos en su territorio, por la significativa cantidad de tumbas («chullpas») que conservaba (Zegarra y Saavedra 2014: 03).

El principal templo ayavireño durante el periodo virreinal fue el de San Francisco de Asís, reconstruido en su forma actual hacia 1690, donde eran depositados los restos de sus diferentes pobladores según su condición socioeconómica y sus petitorios personales. Los libros de enterramiento nos señalan algunas de estas condiciones y diferencias, sobre todo relacionadas a la ostentación de algunos ritos, mas no en la edificación de tumbas o mausoleos especialmente sofisticados o adornados.

El desinterés general por individualizar la sepultura y que el cuerpo se ubique en un lugar expreso y vistoso fue una práctica común y acorde a la tradición religiosa virreinal. En la medida que la labor pastoral, las misas y la caridad grupal de las cofradías abogaban por la protección y salvación de la persona, los cementerios alojados en los templos carecían de un aprecio como espacio ritual, estético y urbano. En caso de buscar mayores gracias para el acceso al Cielo, podía realizarse donaciones a la Iglesia y a sus santos de devoción para el aumento de su belleza y fábrica, como lo hizo el vecino ayavireño Gregorio Deza, en 1815 (Zegarra 2012: 67).

5. La doctrina de Ayaviri, sede de la Prelatura homónima desde la segunda mitad del siglo XX, abarcaba Orurillo, Umachiri, Llalli, Nuñoa y Chungara, separados entre tres a siete leguas del pueblo principal, Ayaviri. (Zegarra 2012: 63).

La santidad del cementerio intramuros no reñía con otros usos que pudieren darse como espacio, siendo cotidiano que fuera parte de los mercados instalados en la plaza o una zona donde dejar bestias de carga y por el cual podía pasarse y frecuentar con cierta facilidad (Requena 2013: 35). Esto ocurría también en Ayaviri a pesar de lo maltratado y venido a menos que se encontraba a inicios del siglo XIX (Zegarra 2014: 129, 143).

La insalubridad a la que podían llegar estos lugares por las condiciones citadas llegó a contaminar fuertemente el interior de los templos, hecho que señalaban los intelectuales del *Mercurio Peruano* en sus escritos a favor de los panteones, en tanto el aroma pútrido e insoportable penetraba fuertemente sus interiores (Requena 2013: 48-50). Con la humedad y condiciones climáticas del Altiplano, además del permanente maltrato a las sepulturas, es probable que los vecinos ayavireños también hayan sufrido estas molestias, a pesar de los incensos y aromas que pudieron aminorarlos (Figuras 1 y 2).⁶

Los causales para promover nuevos espacios funerarios también se verían ligados al crecimiento poblacional y, por ende, el de defunciones. En el caso cusqueño, por ejemplo, Álvarez y Espinoza (2004: 30-35) afirman que tanto el aumento poblacional, la tasa de mortandad, los problemas de higiene pública y la falta de espacios para la muerte desde fines del siglo XVIII fueron los factores que impulsaron el proyecto de un panteón extramuros en la ciudad.⁷

En nuestro caso, no hemos accedido a registros demográficos ayavireños del periodo; sin embargo, la revisión de las partidas de entierros nos plantea un promedio de noventa fallecidos en la década de 1830, cifra que aumentó de forma importante en los años

6. Respecto al pensamiento en torno a los aromas y sus relaciones filosóficas, teológicas, sociales y naturales puede consultarse un interesante estudio de Alain Corbin (2005).

7. Sobre el panteón cusqueño, su desarrollo histórico, así como la cultura mortuoria local, pueden consultarse los estudios realizados por Rossano Calvo (2010, 2013).

siguientes, llegando a 150 para la década de 1850 (Zegarra y Saavedra 2014: 4-5). Junto a los problemas sanitarios descritos arriba, el avance poblacional y el consecuente aumento de defunciones se esbozan como principales motivaciones para promover el proyecto del panteón local.

UNA EDIFICACIÓN LLENA DE VAIVENES

La disposición oficial para la construcción de los panteones fue reiterada durante décadas a lo largo del país a fines del Virreinato y comienzos de la República, pero, en 1825, se efectuó la comunicación oficial entre la prefectura puneña y el obispado cusqueño (de quien dependía eclesiásticamente Ayaviri) para hacer efectiva la orden localmente dispuesta por el entonces dictador Simón Bolívar.

La construcción del panteón quedó a cargo de dos instituciones: la Iglesia y el Municipio, aunque cada uno con roles diferentes. La documentación del proceso constructivo deja entrever que la responsabilidad económica y de ejecución era principalmente eclesial, a través de sus ingresos por donativos, rentas de estancias y limosnas. Por su parte, el gobierno municipal realizó inspecciones en la obra y otras actividades menores (Zegarra y Saavedra 2014: 5-7). No obstante, en los detalles de la ejecución de la obra logramos notar que existieron problemas para definir las funciones específicas de los involucrados.

La responsabilidad en torno a estos proyectos no terminó de clarificarse ni unificarse en la primera mitad del siglo XIX. En casos de ciudades como Lima y Piura, se constata el debate sobre quién debía brindar los fondos monetarios para la ejecución de las obras: por el lado de la Iglesia, se alegaba el carácter de salud pública que tenía la obra y las pocas rentas eclesiásticas, de manera que el gobierno municipal debía asumir los gastos. Por el otro lado, la protección que debían los difuntos, a pesar de no estar cerca a los

templos, seguía siendo eclesial, y para ello obtenían fondos de los fieles (Requena 2013: 65-66).

Uno de los modelos que se permitió en este tiempo para la ejecución de panteones fue el patrocinio y manejo privado, encontrando en Piura un ejemplo interesante, donde el gobierno capitalino brindó facultades a Francisco J. Paredes y Noriega, exmarqués de Salinas, para construir por cuenta propia el panteón de la ciudad y llevar su administración durante los primeros años, además de formular su reglamento y disposición arquitectónica. Desde el primer momento, el proyecto y su apertura fueron fiscalizados por las autoridades locales, tanto civiles como eclesiásticas, hasta que años después, al producirse la muerte de su patrocinador, sería delegado a la Beneficencia de Piura (Requena 2013: 68-76).

En Ayaviri, el Municipio se hizo cargo finalmente del nuevo camposanto, aunque no se tiene registro desde cuándo exactamente: si es que lo hizo una vez inaugurado o en fecha posterior. La Sociedad de Beneficencia local tomaría luego la administración desde 1927 y años después tendría como uno de sus presidentes al párroco local. Salvo algunos casos excepcionales, las partidas de entierro no registran para la década de 1840 en adelante el cobro de fábrica (gastos de apertura de sepultura y otras labores vinculadas) que anteriormente se señalaba junto a los derechos por los rituales religiosos, lo que podría traducirse a que la Iglesia perdió toda injerencia en el manejo del espacio para ese momento.

El financiamiento del panteón por parte de la parroquia parece haber sido un problema determinante. Los desembolsos para la obra fueron abundantes, según la descripción de las diferentes labores hechas. En 1832 se realizó un primer desembolso de 200 pesos al municipio para «[...] ayuda de la Obra del Panteon p^r repetidas Ordenes q^e libró M.H.I.D. de Puno [...]» (Zegarra 2014: 72), y una vez finalizada la arquitectura se registró 890 pesos en total (Zegarra y Saavedra 2014: 23-24). Estos montos tuvieron que tomarse de las diferentes partidas del presupuesto de la iglesia, ya que

los derechos relativos a sepultura no eran ingresos considerables al año, e incluso eran frecuente los oficios gratuitos, como consta en los registros de defunción.

La construcción del nuevo espacio funerario fue muy accidentada desde sus inicios, en 1833, por la debilidad de los cimientos contruidos, la falta de dinero, apoyo en mano de obra, entre otros factores, a los que podemos incluir el climático, dado el carácter fuertemente lluvioso en verano y muy frío en invierno a lo largo de este territorio (Zegarra y Saavedra 2014: 6-11). Problemas económicos similares retrasaron también estas obras en casos como Piura y Lima, donde la presencia de órdenes religiosas y grupos de poder demoraron adicionalmente su culminación (Requena 2013: 37-54).

No hemos encontrado indicios sobre probables reticencias al cambio de espacio intramuros a extramuros entre los ayavireños en los inicios del proyecto constructivo, indicándonos que habrían aprobado su puesta en marcha y culminación. Esta hipótesis se sustenta además en el hecho de que el tránsito de un lugar a otro fue pausado conforme se realizaba la edificación, haciéndose diferentes mejoras al cementerio intramuros durante los años en que el panteón se seguía construyendo (Zegarra 2014: 149, 212).⁸ La partici-

8. El cura Juan Manuel Deza anotó en su inventario de 1840 las siguientes mejoras:

«Yt. El simenterio está tan reformado y nuebo de una pared doble y de mucha seguridad con su corahué [dub] alrededor, tras del Sagrario se advierte un Jardin de dos Departam^{tos}. El primero con un Estanque de Cal, y piedra con un deslusegue [dub], en forma de los Estanques de Guancoro del Cuzco que sirve p^a bañarse, su Asequia corriente, que a costa de la Yglecia se ha mandado traer el agua, sus piedras de Cal, alrededor de adorno. El segundo Departam^{to} con una gradilla de sinco ordenes de esta misma piedra a la suvida del Sagrario donde se colocan unas veinte masetas de flores q^e há dejado el Cura D. Juan Manl. Deza de regalo, en todas las misas de nuestro Amo, alrededor de este resinto estan las piedras de Cal, colocadas tanto p^a el resguardo del simiento, quanto p^r el adorno, todo el suelo esta sembrado de muchas flores, y bersas [dub], su puerta de tabla con sus armazones, Al-dabas, candado y Llave que se há entregado al mayordomo de nuestro amo

pación activa de los párrocos a lo largo de la construcción, unida a su prédica en los rituales y la presencia de obras similares en otras ciudades mayores del país, como Lima, habría jugado un rol importante en ese sentido.⁹

Hemos de agregar que, debido a la situación precaria del cementerio de la iglesia y el crecimiento poblacional mencionado líneas arriba, el nuevo espacio se hacía necesario y urgente. El libro de fábrica parroquial describe una penosa realidad respecto al camposanto intramuros y el templo en general, constatando daños estructurales, filtraciones y derrumbes. En 1848, el obispo de Cusco, Monseñor Eugenio Mendoza, dejó constancia de la necesaria refacción que necesitaba todo el conjunto «[...] q^e a la mayor brevedad se repare la ruina que amenaza a la Yglesia [...]» (Zegarra 2014: 279).

AL INTERIOR DEL PANTEÓN

Las disposiciones tempranas en torno a la distribución espacial de los panteones señalaban como mínimo una capilla, habitaciones para el sepulturero y el capellán, así como otros espacios para la debida atención a los difuntos y la administración del lugar (Requena 2013: 36). En nuestro caso, el libro de fábrica de la iglesia de Ayaviri menciona la construcción tanto de una capilla como del perímetro del panteón, haciendo referencia también a un parvulario (Zegarra y Saavedra 2014: 5, 11).

p^a q^e conserbe este mismo orden, aseo y limpieza y siempre esté al cuidado, adelanta^{mo} y cultivo de dicho jardín» (Zegarra 2014: 212).

9. A inicios del siglo XIX se llevaron a cabo proyectos de panteones provisionales, como son el caso de Piura y Arequipa, previos a la construcción definitiva, permitiendo probablemente pausar el cambio final y sus implicancias. En el caso arequipeño, son varios los traslados de su panteón general, que data desde, por lo menos, 1834 (Chalco 2010: 108-113).

Manuel Deza, cura de la parroquia, describe los avances en el nuevo camposanto en 1847 así: «[...] Un Panteon en simientos con su Portada de calipiedra, y quatro mausoleos, con sus quatro [aparece tachada] tres secutapicos [dub] cada una de ellos, que dos de los mausoleos corresponden a D. Eustaquio Bejar. La puerta de la Capilla de Calipiedra con sus dos torres concluydas, y la pared de dicha capilla, y Sachristia en estado de ponerse ya las cornisas que todo há hecho trabajar el Cura D. Juan Manl. Deza. Sin ningun cerco, todo al ayre [...]» (Zegarra 2014: 212).

Dos años antes, el sacerdote había mandado «[...] revocar dos veces todo el Panteon por dentro y fuera, siendo la segunda vez con barro amarillo q°. sirve para el Pecheo [sic], mandando traer de distancia [...]». Seguido detalla que se pagó para el «[...] maderaje necesario para la construccion de la Capilla del Panteon q° se halla en cimientos [...]» (Zegarra 2014: 306-308).

No hemos ubicado algún registro gráfico sobre esta primera distribución y sepulturas, pero contamos con algunas evidencias que nos permiten ilustrar el desarrollo arquitectónico y artístico del panteón durante la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX. Partiremos, para ello, de los sepulcros trasladados del antiguo panteón al actual, así como del testimonio de personas locales que visitaron el primero cuando aún se hallaba en funcionamiento (Figuras 3 y 4). La reubicación del primer panteón se realizó entre las décadas de 1970 y 1980 por gestiones de la Beneficencia Pública, debido al hacinamiento que tenía para dicho momento. Algunas familias decidieron entonces trasladar los restos y sepulturas de sus finados al nuevo lugar, detrás de la capilla (Figuras 5 y 6).

Según los testimonios recopilados, estas sepulturas de piedra trasladadas eran las principales y más abundantes en el viejo panteón: estaban distribuidas a lo largo y ancho del terreno, sin mayor división o agrupamiento. Para la década de 1940 no se conocía de un parvulario y los niños e infantes eran enterrados indistintamente junto a los adultos. Los nichos, que eran muy pocos y contruidos

por iniciativa de las familias, se disponían cerca al perímetro del recinto (Frisancho, Entrevista personal, 29 de diciembre de 2015) (Figura 7).

Al parecer existía una calle principal sobre la que se adecuaban las sepulturas a los costados y conectaba la capilla en el centro del panteón con el portón de entrada, forma que ha seguido el campamento actual de la ciudad. En dicho portón se dispuso un letrero con las siguientes líneas: «Eso que eres, eso fui yo. Eso que soy ahora. Eso serás» (Frisancho, Entrevista personal, 29 de diciembre de 2015). Por otro lado, no se recuerda la abundancia de jardines o árboles, salvo los arbustos y plantas propias de la localidad.

Las sepulturas en forma de ataúd fueron empleadas de forma general hasta la década de 1970 y el tema fue recogido posteriormente en otros entierros en mausoleo, aunque a base de cemento (Figuras 8 y 9). A lo largo del primer siglo de funcionamiento del panteón, las familias tuvieron alcance a estas esculturas fúnebres gracias a un artesano «picapiedrero» local y probablemente a sus descendientes, quienes empleaban la roca roja maciza del cerro Colqueparque como material (Quintasi, Entrevista personal, 29 de diciembre de 2015).¹⁰

La disposición de los entierros dependía tanto de la orden de los administradores del lugar como del tamaño de la misma. Tanto en los nichos como en mausoleos, la lápida o lito consistía básicamente en dos datos: el nombre completo del difunto y la fecha de deceso. No había mayor decoración que una cruz o un marco, ambos en bajo relieve.

La capilla, hecha de piedra labrada de Colqueparque, mantenía la arquitectura inicial de dos torres con una sola nave, y fue un espacio frecuentemente usado para las misas de cuerpo presente. El difunto escoltado por sus familiares, compadres, amigos y conocidos

10. Don Hilario Quintasi Gualla (Ayaviri, 1962) es el guardián del cementerio general de Ayaviri desde 1995 hasta la actualidad, quien llegó a conocer al artesano convocado para estos monolitos hacia el último tercio del siglo pasado.

iba al panteón en procesión desde su casa y se le disponía a sepultar luego de los ritos que haya podido y/o querido tener/pagar.

Para este momento, el ataúd era comprado propiamente para el difunto, de manera que era enterrado dentro de él. Esta práctica dejó detrás la costumbre virreinal de prestar el cajón perteneciente a la Cofradía de Ánimas para colocar el cadáver y transportarlo así a los diferentes rituales. Algunos cambios estéticos se debieron producir frente al sobrio cajón que hasta el inicio republicano se siguió usando.

Si bien existieron mausoleos y nichos, es muy probable la presencia también de fosas y osarios. Don Alejandro Frisancho (Entrevista personal, 29 de diciembre de 2015), nacido en Ayaviri en 1923 y vecino del panteón ayavireño durante gran parte de su vida, describe: «Había la costumbre de la Tullu Misa, que era dedicada para los difuntos cuyos huesos eran agrupados en una fosa común. Los ponían juntos para dar espacio a los entierros nuevos. La hacían el día de los muertos y era muy concurrida [...]».¹¹

Por otro lado, y respecto al mobiliario, contamos con algunas noticias para la primera mitad del siglo xx. Por ejemplo, la Beneficencia de Puno donó una carroza en 1937 que fue vendida luego en 1942 por los encargados del panteón ayavireño (Medina 1964: 93). Así mismo, entre los años cincuenta y sesenta, se adquiere una capilla ardiente, se construye la morgue y el velatorio, así como pabellones para párvulos y adultos (Medina 1964: 94).

-
11. Don Alejandro Frisancho Romero (Ayaviri, 1923) ejerció diferentes cargos públicos y políticos en Ayaviri, como el de subprefecto y agente de aduana, siendo también un importante músico en el pueblo junto a una banda local con la que grabó diferentes discos. Su hogar queda a una cuadra frente a la ubicación del panteón extramuros en estudio, habiendo sido un frecuente espectador de los rituales y hechos realizados en el mismo (Frisancho, Entrevista personal, 29 de diciembre de 2015).

LAS DISPOSICIONES DE LOS DIFUNTOS RESPECTO A SUS SEPULTURAS

Entre los principales documentos que tenemos sobre las disposiciones personales de entierro y funerales se encuentran los testamentos, que suponían durante los siglos virreinales la principal herramienta para ordenar el patrimonio a heredar, realizar donaciones pías y, en general, garantizar una muerte tranquila y encaminada a la salvación. Aunque la Iglesia ordenaba que todo cristiano debía testar, lo cierto es que la práctica fue reducida y enfocada en quienes tenían propiedades y roles sociopolíticos relevantes en las ciudades y comunidades (Ramos 2010: 156-157).

La práctica testamentaria parece ser poco frecuente entre los pobladores ayavireños y de las parcialidades aledañas; en parte, por ser una doctrina mayoritariamente indígena, más aún durante el siglo XIX, cuando el proceso de secularización de ciertos procesos sociales fue estimulado por el nuevo Estado. En la revisión de algunos testamentos accesibles de vecinos locales constatamos que se pierden las características religiosas y cláusulas piadosas, hecho que Ariès (1987: 389-390) ya venía señalando desde mediados del siglo XVIII para el caso europeo, desapareciendo ítems sobre la sepultura, fundaciones pías, intenciones, entre otros.

En los testamentos de vecinos de Ayaviri y Puno, declarados entre 1830 y 1920, resalta la ausencia de donaciones hacia la Iglesia, la devoción a un santo o el pedido de misas y oficios regulares temporales. Sólo la profesión de fe católica, apostólica y romana aparece como un primer y generalmente único ítem en los escritos, seguidos por los de su procedencia familiar y los de reparto de bienes.¹²

Respecto al lugar de enterramiento, es común a partir de la década del 1840 señalar el panteón como lugar de entierro, «en el

12. Los testamentos analizados corresponden a los que hemos tenido acceso en el Archivo Regional de Puno. Se trata de documentos elaborados tanto en Puno como en Ayaviri a vecinos de ambas ciudades por diferentes notarios. En las referencias se brinda el listado de los mismos.

lugar de costumbre». Para dicho momento, el cierre definitivo del cementerio intramuros se habría concretado finalmente y los entierros se realizaban sin mayor problema en el nuevo espacio construido, donde también continuarían depositándose los cuerpos de los diferentes miembros de las parcialidades y pueblos que pertenecían a esta doctrina altiplánica.

Uno de los aspectos que esporádicamente se señalan en este periodo es el deseo de amortajarse con el hábito de la orden franciscana, pues al santo fundador de la misma se le consideraba un intercesor de la salvación de las almas del purgatorio. Incluso la costumbre llegó a perdurar hasta mediados del siglo xx, como lo señala don Alejandro Frisancho (Entrevista personal, 29 de diciembre de 2015), quien tuvo oportunidad de ver cuerpos vestidos con las ropas de dichos frailes, tanto en varones como en mujeres.

Los grandes lienzos que forman parte del templo de Ayaviri son una serie de episodios de la vida de San Francisco de Asís, que sirvieron notablemente al adoctrinamiento en la fe para los indígenas, así como para la catequesis del buen morir entre sus vecinos, convirtiéndose en una herramienta ilustrativa permanente que correspondía a los objetivos tridentinos de las prácticas y valores católicos (Zegarra 2012: 360). En ellas apreciamos los distintos momentos de santificación del padre seráfico, su predilección por la oración, la humildad, la naturaleza y la prédica cristiana, junto a otras imágenes de la pasión de Cristo y advocaciones marianas. Todo ello mantuvo una constante presencia del tema mortuorio en la feligresía ayavireña de los siglos xix y xx.¹³

Por otro lado, si bien las misas de cuerpo presente y celebraciones rituales ya no se encontraban en los testamentos de la segunda mitad del siglo xix en adelante, sí han perdurado como prácticas comunes hasta hoy en día, tanto para vecinos acomodados como para aquellos que no podían pagar el derecho correspondiente. Esta

13. Un estudio de estos cuadros puede revisarse en Lara (2011).

ausencia en los escritos se debería al proceso de secularización que sufrieron conforme el Estado los hacía parte de su administración y tutela. Ocasionalmente, se señaló un monto para el financiamiento de los funerales, que iba de dos o tres pesos a cincuenta. No obstante, los testamentos dejan entrever la búsqueda de unos funerales acordes a la prédica de humildad que señalaba la Iglesia para estos oficios.

Así mismo, hasta la década de 1860 pueden encontrarse detalles sobre las campanadas, misas y responsos solicitados en las partidas de defunción, lo que irá perdiéndose conforme pasan los registros año tras año. Dependiendo del párroco, se constataba además cuáles fueron los auxilios espirituales que recibió el finado en su preparación para la muerte, pero siempre fueron los señalados por la ritualidad eclesíastica.

ACTITUDES ANTE EL NUEVO CAMPOSANTO

La configuración del nuevo camposanto en Ayaviri trajo consigo y estimuló una serie de cambios en los ritos y disposiciones en los que los pobladores se habían habituado y formado durante los siglos anteriores, particularmente en el velorio y el sepelio. En ambos, la tradición virreinal tenía como protagonista al sacerdote, quien vigilaba atento la compañía de familiares y amigos en tanto era el garante del luto. Sin embargo, con el nuevo panteón y sus facilidades de espacio, sepulturas y administración secular, el rol del sacerdote fue mermando y los rituales parecen configurarse desde y con los familiares y amigos (De Lara 1999: 127-128).

Don Alejandro Frisancho (Entrevista personal, 29 de diciembre de 2015) añade el importante rol de las amistades cercanas y los compadres del difunto en los funerales desde principios de 1900, quienes sostenían durante la caminata al panteón unas cintas negras que colgaban del ataúd, el cual era llevado regularmente a hombros, al compás de pequeñas bandas con melodías melancólicas. Ello in-

dica que las manifestaciones de dolor fueron más espontáneas y libres gracias, en parte, a la idoneidad del espacio y a la nueva sensibilidad que se iba forjando en el siglo XIX respecto a las manifestaciones de cariño y aprecio a los difuntos cercanos.

La misa, por su parte, mantuvo su presencia fundamental en los funerales y sobre ella giraba toda la ritualidad de la muerte y la búsqueda de la salvación del yacente: «[...] Lo que más debía sorprender al visitante de un iglesia en aquella época [entre los siglos XVII y XVIII] era menos la excavación del suelo por los sepultureros que la sucesión ininterrumpida de misas dichas por la mañana en todo los altares por sacerdotes para los que constituía el único ingreso, y la presencia frecuente, desde entonces, en los servicios de la mañana y en los oficios de la tarde, del catafalco iluminado [...]» (Ariès 1987: 149). Heinrich Witt, comerciante alemán residente en Lima durante la década de 1840, nos describe los oficios típicos que se realizaban en aquel momento, confirmandonos la carga ceremonial e ilustrativa que mostraban, con una decoración especial de tapices negros, variedad de cirios encendidos, antorchas fúnebres en candelabros, una delegación de frailes y monaguillos vestidos llamativamente y:

[...] El órgano tocaba y algunas veces incluso cantantes profesionales prestaban su colaboración. [...] Los principales deudos toman asiento en las primeras bancas, a la derecha del altar. [...] Algunos minutos antes de las 12 m el ataúd es cargado por portadores contratados para este propósito desde el altar hasta la puerta principal de la iglesia. Los mejores amigos del finado cogen las cintas negras que caen del féretro. Cerca de la puerta el cortejo se detiene por algunos minutos, hay nuevamente algunos responsos cantados por los monjes y el ataúd es puesto en la carroza que lo conduce al cementerio católico [...] (1992: 190).

En concreto, la misa de cuerpo presente cambió de espacio, realizándose en la capilla del panteón de forma usual, aunque para personas acomodadas o que así lo dispusieron, el oficio se reali-

zó mayormente en el templo. Sabemos, no obstante, que, en casos como Piura, con la apertura del panteón local, se prohibió inicialmente las misas de cuerpo presente y el paseo del difunto en hombros por las calles, permitiéndose más bien la carrocería y el cadáver siempre alojado en un ataúd cerrado (Requena 2013: 79). En el caso de Ayaviri, la ceremonia se realizaba generalmente para quienes podían pagar los derechos respectivos hacia fines del siglo XVIII, limitación que el obispo cusqueño del momento quería erradicar en favor de todo cristiano local (Zegarra 2012: 129).

Otro de los cambios que podemos constatar y que comentamos anteriormente fue el uso del ataúd personal en el que permanecería enterrado el cuerpo, aunque para los «pobres de solemnidad» todavía se disponía a lo largo del siglo XIX el cajón perteneciente a la Cofradía de Ánimas. El nuevo espacio, con su amplitud, permitió que los difuntos puedan acceder a este uso individual.

Detalles como las campanadas se destinaron exclusivamente a autoridades, a personas relacionadas al panteón recientemente construido y a los difuntos que tengan el estipendio para pagarlos en casos como el piurano (Requena 2013: 80). Esto también pudo ser parte de los requisitos en Ayaviri, aunque es importante señalar que en todo el sur andino es general el uso de las campanadas para anunciar el fallecimiento de una persona de la comunidad y su sepultura, de manera que una decisión restrictiva como esa no habría prosperado. Las torres de la capilla del panteón serían una segunda plaza de campanadas seguidas con las de la iglesia principal.

El lugar de enterramiento fue, desde luego, el más importante cambio de este periodo en la cultura ayavireña. Como hemos revisado, el panteón estableció espacios generales sin mayor carácter religioso o promotor de la salvación que los ritos católicos de preparación y auxilio al difunto. La división jerárquica que tenía el suelo del templo no se pierde de manera total, sino de forma importante, en el nuevo lugar de enterramiento. La presencia y prédica parroquial respecto a este nuevo espacio mortuario jugaría también un rol im-

portante para sacralizarlo y brindar las «garantías» de camposanto necesarias ante el pueblo cristiano.

De Lara afirma que con la presencia del cadáver en la iglesia estaba presente la idea de que «aún tiene un papel que cumplir en la empresa de la salvación individual, y que el espacio físico, lejos de ser neutro ante el más allá, se encuentra tan trascendentalizado que los lugares traducen valores de intensidad religiosa» (1999: 252). Con la puesta en marcha de los panteones extramuros, esa valoración religiosa tenía que plasmarse en reforzar ritos y prácticas por las que se validarían como espacios santos. No contamos con testimonios sobre el entierro de algún religioso o clérigo en el nuevo camposanto, como fue necesario hacer en el caso limeño,¹⁴ pero desde los primeros mausoleos se constató el interés de los vecinos acomodados de Ayaviri por el nuevo lugar sin necesidad de una acción como la mencionada, demostrándonos que no hubo problema mayor en cuanto a su carácter sacro y santificador (Zegarra y Saavedra 2014: 13-15).¹⁵

La apertura de los panteones también reconfiguró las prácticas de depósito de los cuerpos, permitiendo el creciente y consolidado ejercicio de la sepultura individual, que implicó un nuevo contacto entre familiares y sus difuntos. Durante los tres siglos pasados, este se había confundido con las prácticas de oración y recogimiento en el templo, sus altares y cofradías: «[...] suponían una oferta mucho más extensa de suelo funeral, aunque fue preciso, además, el desarrollo de una nueva sensibilidad [...] el culto a los muertos,

14. Es interesante constatar *a posteriori* que ya en la segunda mitad del siglo xx, cuando Ayaviri se constituyó en Prelatura Eclesiástica, sus primeros obispos o administradores apostólicos fueron enterrados en la sacristía de la iglesia, como es el caso de Mons. Luis Dalle y Mons. Luciano Metzinger (Zegarra 2012: 291).

15. En tanto, no contamos con un registro que nos permita hacer una comparativa, no podemos saber con detalle si hubo en el cementerio intramuros la presencia de mausoleos, como los que se construirían en el panteón extramuros, debido a las pocas evidencias que podemos analizar *in situ* en el primero, así como la ausencia de descripciones sobre ellos en las fuentes documentales consultadas.

cimentado sobre la perennidad del recuerdo individual [...]» (De Lara 1999: 269).

Los nichos y sepulturas estaban dispuestos para la vista y visita de los vivos. Los arreglos florales se volvieron más elaborados: ramilletes y coronas que en el interior de los templos eran acogidos en los retablos, principalmente en el Altar de Ánimas, fueron, a partir de entonces, la decoración y recuerdo colorido de los seres queridos en sus tumbas.

Sin embargo, la ostentación de la sepultura era una muestra de imprudencia y falta de humildad que bien se reflejó en el cementerio y que se trasladaría también a las prácticas en el nuevo panteón. Conforme hemos revisado, estas siguieron por décadas un mismo patrón estético, sencillo y sin mayor decoración. En el caso de los «pobres de solemnidad» no había necesidad de señalar el sitio donde se enterraba dentro del cementerio intramuros (De Lara 1999: 195). Y este anonimato siguió vigente en el nuevo camposanto, incluso hasta mediados del siglo pasado, siendo la «Tullu Misa» una de sus principales manifestaciones.

LAS PESQUISAS SOBRE UN PROCESO COMPLEJO Y NECESARIO DE REVISAR

Lo que hemos detallado líneas arriba son los principales resultados de una primera aproximación a un proceso histórico-cultural cuya investigación es por demás necesaria e imprescindible. La muerte supone un eje principal y ordenador de la vida y lo que hay después de ella a lo largo de los periodos de nuestro pasado. Específicamente, las observaciones y análisis planteados aquí nos permiten reflexionar sobre el importante rol del espacio y la localización de las sepulturas y sus fronteras en la cultura mortuoria de territorios como el ayavireño y el sur andino peruano en general.

Finalmente, el desarrollo de los panteones extramuros entre los siglos XIX y XX nos brinda una serie de interrogantes que expo-

nen una complejidad en nuestras tradiciones culturales, cuyas principales evidencias son precisamente los cementerios actuales y el culto a los difuntos. Es en ellos donde podemos constatar cambios y continuidades que nos acercan a los fundamentos y razones de nuestras prácticas de culto contemporáneas. De manera que lo revisado da paso a nuevos aportes, enfoques y reflexiones.



Figuras 1 y 2. Vistas laterales de la Iglesia de San Francisco de Asís, de Ayaviri, zonas donde se encontraba el cementerio intramuros y que actualmente está cubierto de pasto en su totalidad. Fotografías del autor (2015).



Figuras 3 y 4: Vistas de la calle principal y capilla del actual cementerio de Ayaviri, ubicado detrás del cerro Colqueparque, a las afueras de la ciudad. Fotografías del autor (2015).



Figuras 5 y 6: Sepulturas trasladadas del primer panteón extramuros al actual. La más antigua que se conserva data de 1936. Fotografías del autor (2015).



Figura 7: Vista de una parte del perímetro del primer panteón extramuros de Ayaviri, actualmente en desuso. Se realizó una limpieza con maquinaria pesada en el lugar, por lo que no se tiene evidencia alguna de las sepulturas y ambientes dentro del mismo. Nótese hacia el fondo el cerro Colqueparque.



Figuras 8 y 9: Sepulturas de la segunda mitad del siglo xx, donde se aprecia la continuidad en el uso de la forma de ataúd nacida en el primer panteón. Fotografías del autor (2015).

REFERENCIAS

Fuentes primarias

ARCHIVO REGIONAL DE PUNO

- Testamento de Antonio Osorio (1839)
Testamento de Sebastián Curia (1840)
Testamento de Guaraya Mateo Aza (1840)
Testamento de Juan de Oviedo (1841)
Testamento de María Pino (1841)
Testamento de Simón Delgado (1842)
Testamento de Rosa Morocco (1903)
Testamento de Pacse Luna (1904)
Testamento de Rafael Ccahuana Huisa (1907)
Testamento de Eustaquio Mamani Hilari (1907)
Testamento de Manuela Valeriano, viuda de Castro (1908)
Testamento de David Lopez Perez (1911)
Testamento de Manuel Martinez (1913)
Testamento de Matías Durán Challco (1915)
Testamento de Justa Sánchez (1915)
Testamento de Felipa Bustinza (1916)
Testamento de Constanza Cama (1918)
Testamento de Isabel Loayza Cornejo, viuda de Olavar (1921)
Testamento de Ezequiel Barrionuevo (1924)

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PRELATURA DE AYAVIRI

Libros de Entierros n. 5, 6, 7

ENTREVISTAS PERSONALES

- Entrevista a Alejandro Frisancho, realizada el 29 de diciembre de 2015
Entrevista a Hilario Quintasi Gualla, realizada el 29 de diciembre de 2015
Entrevista a Julián Huamán Anco, realizada el 29 de diciembre de 2015
Entrevista a Ángel Mamani, realizada el 29 de diciembre de 2015

Fuentes secundarias

ALBERRO, Solange

- 1992 «La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas». En:
Historia Mexicana, vol. 42, n. 2, pp. 333-351.

ÁLVAREZ, Katia y Yajaira Espinoza

2004 *De bóvedas y criptas coloniales al cementerio público republicano de La Almudena Cusco (1789-1850)*. Tesis para optar el grado de Licenciadas en Historia. Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad.

ARIÈS, Philippe

1987 *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

2000 *Historia de la muerte en Occidente. De la edad media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado.

ARÓSTEGUI, Julio

1995 *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica.

BURKE, Peter

1999 *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

CALVO, Rossano

2010 *El histórico cementerio republicano de La Almudena y la cultura cusqueña*. Cusco: Calvo.

2013 *Cusco Católico: aspectos de la cultura barroca popular cusqueña*. Cusco: Calvo.

CHALCO, Edgar

2010 «La Chavela, Alma Mundo del Primer Cementerio Extramuros de Arequipa». *Revista Historia UNSA*, n. 9, pp. 107-115.

CORBIN, Alain

2005 *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

DE LARA, Manuel J.

1999 *La muerte barroca: ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*. España: Universidad de Huelva.

DUBY, George et ál.

1992 *La Idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media: II ciclo de conferencias celebrado del 15 al 19 de abril de 1991*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

LARA, Jaime

- 2011 «Joaquín de Fiore y la escatología franciscana en la Catedral de Ayaviri». *Allpanchis*, nos. 77-78, año 42, pp. 83-118.

MARTÍNEZ, Fernando

- 2000 *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. España: Universidad Castilla-La Mancha.

MEDINA, Rafael

- 1964 «Historia de la Beneficencia Pública de Melgar y el hospital San Juan de Dios de Ayaviri». *Revista de Ayaviri: Órgano del Concejo Provincial de Melgar*, n. 1, año 1, pp. 91-96.

NOELLE, Louise

- 1987 *Arte funerario: Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

RAMOS, Gabriela

- 2010 *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: IEP-IFEA-Embajada de Francia en el Perú.

REQUENA, Luis Alberto

- 2013 *El cementerio San Teodoro, Patrimonio histórico de Piura*. Piura: Municipalidad Provincial de Piura.

SANTOJA, José Luis

- 1998 «La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el antiguo régimen». *Revista de Historia Moderna*, n. 17, pp. 33-44.

WITT, Heinrich

- 1992 *Diario 1824-1890: un testimonio personal sobre el Perú del siglo XIX, Volumen II (1843-1847)*. Traducción de Flórez-Estrada Garland. Perú: Mass Comunicación.

ZEGARRA, Carlos B.

- 2012 *La catedral de Ayaviri en el tiempo: estudio histórico, artístico y cultural de la Iglesia de San Francisco de Asís de Ayaviri*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.

- 2014 *Ayaviri en los inicios de la República (1832-1857): Segundo libro de fábrica de la parroquia de San Francisco de Asís*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

ZEGARRA, Carlos y Deyvi Saavedra

- 2014 «Continuidades y cambios en torno a la cultura mortuoria de Ayaviri a través de la construcción del panteón extramuros (1833-1847)». En: *Actas electrónicas del VI Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades «Imágenes de la Muerte»*. Argentina: Universidad Nacional de Salta.