



LA MUERTE CRISTIANA ENTRE LA PASTORAL EVANGELIZADORA Y LAS PRÁCTICAS INDÍGENAS: UN ACERCAMIENTO COMPARATIVO (MÉXICO CENTRAL Y LOS ANDES DEL CENTRO-SUR, SIGLO XVI - PRINCIPIO DEL XVII)*

*CHRISTIAN DEATH, AS CONCEPTUALIZED BY MISSIONARIES, AS OPPOSED
TO NATIVE PRACTICE: A COMPARATIVE STUDY (CENTRAL MEXICO
VERSUS CENTRAL AND SOUTHERN ANDES, XVITH - BEGINNING
OF THE XVIIITH CENTURY)*

Pierre Ragon¹

Dada la importancia del más allá en la predicación cristiana, la ortodoxia de las prácticas funerarias propiciaba la prueba definitiva de la adhesión sincera de los indígenas al cristianismo. Así se podía esperar que, en sus doctrinas del Nuevo Mundo, los misioneros fuesen muy atentos a las prácticas funerarias de los nuevos convertidos. Sin embargo, existe al respecto una diferencia mayor entre la manera en que se encaminaron las cosas en el México central y lo que pasó en los Andes del Centro-Sur. En Nueva España, durante decenios, los religiosos se descuidaron por completo de tal cosa mientras tanto muy temprano averiguaron y denunciaron numerosas desviaciones en los Andes. ¿Sería resultado del vigor del culto hacia los ancestros? En este texto, el autor defiende la tesis según la cual la ausencia de interés por estos asuntos en México no significa que en este lugar la cristianización de la muerte resultó más fácil que en los Andes. Pero sí los rituales indígenas, más discretos, resultaron desapercibidos durante muchos años por parte de los religiosos.

Palabras claves: muerte, catequesis, cristianismo, Andes, México.

Considering the importance of death and the afterlife in Christian preaching, it seems that the orthodoxy of indigenous funerary practices was proof of sincere adhesion to Christianity. We should therefore expect that the new world's evangelists would care about controlling the funerary practices of the new converts in their respective parishes. Yet, things happened in very different ways in Mexico and in the Andes. For decades, the religious authority was insensitive to this matter in New Spain, whereas in the Andes, the control and denunciation of deviancies occurred very early. Was it linked to the importance of ancestor worship in this region? In this text, the author defends the thesis that in Mexico, the lack of interest in this problem does not come from the fact that the Christianization of death there was easier than in the Andes. In fact, for many years, the more discreet indigenous rites remained hidden from the religious authorities who, therefore, did not fight them.

Key words: death, catechesis, Christianity, Andes, Mexico.

Bien conocían los españoles las trampas que los nuevos cristianos podían armar en el momento de enterrar a sus finados puesto que, como se había de temer, no todos eran conversos realmente. Desde luego los españoles habían constatado esta doble posición y eso en la misma España decenios antes que descubriera el Nuevo Mundo. Así, el viajero alemán Jerónimo Münzer, de paso por la ciudad de Valencia en el Levante de España, nos relata una realidad horrenda en torno a los naturales del pueblo. El relato está vinculado con el convento valenciano

de Santa Catarina de Siena, el cual se levantó en el sitio de una antigua iglesia de San Cristóbal que poco antes se había tenido que destruir: repetidas veces el lugar había sido profanado por unos judíos de la manera más infame que se podía imaginar. Que se juzgue:

Muerto un marrano, simulaban hacer todo conforme a la religión cristiana con una gran procesión, cubierto el féretro con paños de oro y llevando una imagen de

* Artículo proyecto ECOS-CONICYT *Dinámicas culturales en el Área Centro Sur Andina*. Código C06H04 y PICS 4796.

¹ Universidad de Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre, Francia. pierre.ragon@u-paris10.fr

San Cristóbal. Pero, ocultamente, lavaban los cuerpos de los muertos y los enterraban conforme a sus ceremonias. Descubierta el caso y quemados muchos marranos en la hoguera, esta iglesia fue convertida en monasterio y muy bien dotada por la reina [Isabel] y por otros hombres piadosos (Münzer 1991:51-52).

El relato es sobrio pero, aparte de su aparente frialdad, proporciona unos datos sugestivos. Por supuesto, ese caso implicó un grave sacrilegio, pues lo más importante es ver que el lugar se había visto profanado varias veces. Pero más que lo desmedido del crimen, lo que debe subrayarse es la amplitud excepcional de la reacción que suscitó. Los manuales de liturgia ofrecían una respuesta sencilla, la expulsión de los cadáveres de los impíos y la ejecución de un ritual de purificación rigurosamente codificado. En cualquier otro caso, hubiera parecido suficiente, pero en este tal no fue así: la iglesia fue destruida por irrecuperable para el culto y el lugar fue consagrado y remitido a unas vírgenes orantes cuyas plegarias dirigidas al cielo, siglo tras siglo, expresarían el arrepentimiento de la comunidad de fieles traicionada por falsos convertidos. Claramente, se trataba de hacer de estos acontecimientos un caso ejemplar y eso tanto por estigmatizar la perfidia legendaria de esos enemigos endurecidos de la fe, como porque el caso tocaba a uno de los rituales más cargado de afectividad de la práctica cristiana, el paso de la vida terrestre a la otra vida. ¿No sería el momento del tránsito, el tiempo en que se jugaba la promesa más importante del cristianismo, la que precisamente justificó el sacrificio del mismo Cristo, la promesa de la redención y de la vida eterna?

Así, se había de esperar que los españoles, pasando del otro lado del Atlántico, estuviesen muy vigilantes y atentos hacia la ortodoxia de las prácticas funerarias de los neófitos. ¿No estaban ellos perfectamente instruidos por la experiencia y eran buenos conocedores de las trampas del demonio? Se podía esperar que los clérigos (ellos mismos o sus ayudantes) estuviesen presentes junto a la cama en el momento del tránsito de los feligreses indígenas, y que acompañasen a los muertos hasta las tumbas y cuidasen los cementerios. ¿No era este el momento decisivo para comprobar la sinceridad de la adhesión al cristianismo de los nuevos convertidos y su sumisión a las exigencias de la nueva iglesia? Dada la importancia de la promesa de la

vida eterna y del dogma de la resurrección de Cristo dentro de la teología cristiana, no parecía posible que se desinteresasen de este momento clave de la vida de los cristianos. Y en el caso de que los neófitos no se comportasen de manera correcta, se había de aprovechar la circunstancia para edificar a todos administrándoles castigos ejemplares, sea que retornasen a sus antiguas costumbres o sea que interpretasen el contenido del entierro cristiano a su antojo.

De manera muy sorprendente, tal disposición no parece tan bien documentada aunque, al parecer, las cosas se encaminaron de manera diferente en los Andes y en México, siendo esta última región la que ofrece el panorama más desconcertante. En los Andes existen tempranas huellas de una reflexión de los misioneros al respecto. También se adivinan los lineamientos de una política precoz de cristianización de la muerte, la cual, cierto es, tardó mucho tiempo en ser sistematizada y mucho más aún en concretizarse. En México, todo al revés, durante mucho tiempo los clérigos parecen desinteresarse del problema, a tal punto que existen muy pocos datos al respecto en las fuentes más tempranas. ¿Como interpretar este sorprendente silencio? ¿Sería el resultado de resistencias escasas y débiles por parte de los neófitos o, de manera muy diferente, de la ceguera de los mismos misioneros?

De los Andes a la Nueva España: de la Vigilancia a la Indiferencia. Dos acercamientos diferentes

Por lo menos, este contraste indica que dentro de la misión cristiana coexistieron dos actitudes antagonistas hacia el tratamiento del momento de la muerte: una de clara vigilancia y otra de aparente indiferencia. En los Andes, todo lo referente a la cristianización de las maneras de pensar la muerte se contempló de inmediato en los primeros textos normativos. Así también se hizo con los ritos funerarios. En su famosa "Instrucción sobre la doctrina" (fechada en 1541), el primer arzobispo de Lima, el dominicano fray Jerónimo de Loayza, hizo hincapié en la dificultad de la materia, así como en la necesidad de una predicación pertinente, la probable resistencia de los neófitos en la fe y los posibles fracasos de los curas al respecto. En los albores de la misión andina, este texto de orientación nos entrega la primera mención de una práctica que suscitó numerosas denuncias: la de los desentierros

de los cuerpos inicialmente depositados en tierra consagrada, conforme a los rituales cristianos, y sus reinstalaciones siguiendo la tradición prehispánica, a escondidas y en lugares apartados (Loayza en Lissón Chaves 1949;4:143-144).

En el transcurso de los años siguientes, tales denuncias se repitieron sin que podamos separar lo que resulta de la repetición de las observaciones de lo que refleja la reproducción perezosa de un mero topos. Estas prevenciones aparecen a la vez en los textos normativos, tales como son las constituciones sinodales, y los instrumentos del ministerio pastoral, doctrinas o confesionarios (Duviols 1977:96 ss; Danwerth 2010:54-56). La cuestión de la ortodoxia de los entierros fue una de las preocupaciones de los extirpadores (Arriaga 1621:67) y, por su parte, el implacable Bartolomé Álvarez consagró al tema varios capítulos de su *Memorial* (Álvarez 1998:89-98, 257-266). La consulta de este conjunto de textos nos proporciona una cosecha importante de datos, sean pruebas de una resistencia efectiva, sean indicios de las dudas o ecos de los temores de los españoles. Abundan las denuncias de la permanencia de los “usos antiguos”, eso es la vigencia de las viejas prácticas funerarias. Los observadores más atentos y los clérigos más curiosos, interrogando a sus feligreses indios, describen creencias paganas aún compartidas sobre el destino final de los muertos en el más allá, las cuales explican (si no justifican) el apego a las antiguas prácticas funerarias a cuyo fin están ordenadas.

En Nueva España, el panorama cambia del todo y en vano se buscarían denuncias comparables. Por no ser un jardín de los deslices, la misión novohispana no plantea este tipo de interrogantes y cuando hablan de las dificultades de su ministerio, los religiosos (puesto que la misión primitiva casi fue de su exclusiva responsabilidad) no evocan nunca este tipo de problema. Durante los primeros decenios de la iglesia mexicana, con regularidad, en las primeras juntas de prelados antes que en los primeros concilios, o en sus correspondencias epistolares con sus superiores, o en sus memoriales o finalmente en sus crónicas, los evangelizadores hablan de algunas de sus propias vacilaciones y de algunos conflictos con los neófitos y casi siempre son los mismos. Dos dudas vinculadas con debates teológicos dividieron a los misioneros en una primera etapa, que no son específicas de la misión mexicana, sino más bien común a varias misiones americanas y engendradas por sus características

históricas. Se discutía por saber si se podía o no proceder con bautismos colectivos frente a la amplitud de la tarea y a la escasez de los obreros; se argumentaba alrededor de la oportunidad de dar a los neófitos el sacramento de la Eucaristía, dada su fragilidad en la fe nueva. Cuando se contempló una dificultad resultante de la recepción del cristianismo por las sociedades locales, también se planteó con relación al matrimonio cristiano. Este sí planteó un problema mayor: se trataba de imponer las reglas del matrimonio cristiano a poblaciones en que buena parte de las relaciones sociales e incluso de la organización de la economía familiar y de los equilibrios políticos dimanaban de prácticas matrimoniales que poco tenían que ver con las exigencias del cristianismo. Pronto, dentro del conjunto de debates alrededor de la administración de los sacramentos, la complejidad de la administración del matrimonio se impuso como la materia más ardua. Así se trasluce de los autos de las primitivas juntas eclesásticas. Poco después, este asunto fue una preocupación constante del primer obispo de México, Juan de Zumárraga, y tema de la primera consulta hecha a Roma. Los lingüistas que elaboraron los primeros diccionarios y las primitivas gramáticas del náhuatl, del mixteco o del zapoteca justificaron su empresa por la necesidad de conocer un vocabulario específico para mejor desenredar las relaciones de parentesco entre los indios (Ragon 1992:17-29). La obra de uno de los primeros cronistas de la misión mexicana nos regala la prueba contundente de la primacía de esta empresa durante los primeros años de la evangelización. En 1541, en sus *Memoriales*, Toribio Motolinia consagra un capítulo al bautismo, dos al sacramento de la comunión, pero no son menos de siete sobre la dificultad de la cristianización del matrimonio indígena (Motolinia 1970:65-67;138-150). Hasta los años setenta del siglo XVI, de los demás sacramentos, ni una palabra.

Ausencia del tema de la muerte en la catequesis primitiva novohispana

En Nueva España, por extraño que parezca, en esta primera etapa los misioneros no hicieron hincapié en el tema de la muerte cristiana. Todo parece como si el momento del tránsito no fuese un pasaje decisivo, como lo era en Europa, en que el moribundo arriesgaba su salvación de manera definitiva, cualquiera que hubiese sido su vida. No les pareció tampoco que este momento les

ofrecía una oportunidad que tenían que aprovechar para averiguar el grado de adhesión del cristiano nuevo a la fe de Cristo. De eso testimonian todas las doctrinas que se publicaron en aquellos años.

No son pocas estas doctrinas, sino varias y repartidas en tres familias diferentes, cada una teniendo su origen particular y reflejando el modo de pensar y la manera de actuar de tal o cual actor de la evangelización. Las tres dimanaban de publicaciones iniciales que salen a luz al mismo tiempo, en el transcurso de los años 1540. El primer grupo está conformado por cuatro textos, los cuales se publican con la firma del obispo Juan de Zumárraga. Unos son meras compilaciones de textos europeos anteriores, otros son obras originales, pero todos tienen un carácter muy específico y aparecen poco relacionados con la práctica misionera, dado que son ediciones monolingües, en español. En cambio, reflejan las preocupaciones espirituales del obispo, de conocida sensibilidad erasmiana, lo que parece desfasado relativamente a las urgencias de la nueva iglesia. Son testimonios de una piedad sumamente exigente que tiene poco que ver con las posibilidades de los neófitos y aun de los feligreses españoles de la nueva diócesis. Así, tratando del sacramento de la extremaunción, el obispo se aparta de la presentación común que generalmente conduce a los diferentes autores a mencionar sus tres provechos, la ayuda espiritual, la gracia y la posible salud del cuerpo. Por su parte, prefiere proponer a los moribundos y a sus familias una “composición de lugar”, muy moderna para alentar a la lectura de la pasión de Cristo. Claro está que este programa ambicioso no está destinado a los recién convertidos (Zumárraga en Resines 1992; 2:470-473).

Contemporáneos a estas obras son dos catecismos dominicanos que van por otro camino, pero también dejan translucir una escasa capacidad de adaptación a la realidad efectiva del terreno novohispano, aunque algo mayor en este caso. En realidad, la base de estas publicaciones había sido elaborada en otro lugar, la isla Española y otro contexto, la misión del Caribe, por un religioso muerto en aquel entonces, fray Pedro de Córdoba. Los editores de México dieron la obra a la imprenta por primera vez en una versión castellana (1544) y volvieron, cuatro años después, a imprimirla en versión bilingüe, sin que aparecieran modificaciones en el texto (1548). Esto muestra unas torpes tentativas de naturalización de la obra al nuevo contexto cultural puesto que se añaden referencias

a los aspectos sobresalientes de los antiguos cultos urbanos, los que eran característicos de las grandes ciudades prehispánicas en el momento del contacto. Así, se denuncian el sacrificio humano, el canibalismo y unos cuantos rituales cívicos desaparecidos ya en este momento. Mientras tanto, las antiguas creencias y las prácticas domésticas arraigadas pasan inadvertidas..., así como el sacramento de la extremaunción, cuya evocación no rebasa de tres líneas (Córdoba 1987:107).

Al contrario de la doctrina de los predicadores, los primeros textos franciscanos, contemporáneos y también bilingües, son muy esquemáticos. No son más que doctrinas menores, o sea, resúmenes rápidos de nociones elementales: presentan los principales dogmas del cristianismo sin dejar lugar a cualquiera argumentación ni hacer referencias al contexto cultural local. Pasando los años, parece que en la pastoral franciscana apenas se mencionó el sacramento de la extremaunción. No apareció tampoco en los primeros confesionarios, obras franciscanas las más de las veces (Resines 1992;1:163; *Codice franciscano* en García Icazbalceta 1941;2:39).

Resulta claro que por aquel entonces cristianizar el momento de las exequias no era para los misioneros un objetivo urgente. Aun más, lo consideraban como una imposibilidad, como se trasluce de un manuscrito conocido como el *Códice franciscano*, una suma de documentos anteriores al año 1570 que fueron reunidos por las figuras más importantes de la orden para informar al rey del estado de la misión. En lo que toca a la extremaunción, solo dicen los franciscanos que no pueden asistir a los moribundos por falta de obreros: “Este sacramento, como no es *de necessitate salutis*, no se da de ordinario a los Indios por ser ellos tantos y los ministros tan pocos y tan ocupados... (*Codice franciscano* en García Icazbalceta 1941;2:96)”. Para las autoridades franciscanas los demás sacramentos resultan más importantes e incluso el de extremaunción no se ha de dar por riesgo de la profanación de las especies consagradas, por si acaso se dieran a un indio que no fuera realmente convertido a la fe de Cristo¹. No siempre iban los curas hasta los cementerios dado que el enterrar a los muertos estaba a cargo de sus ayudantes indígenas, los llamados *tlapixques*, cada vez que no radicaba el indio muerto en las cercanías de un monasterio. Las cosas quedaron así hasta finales de los años 1570 y 1580. La recurrencia de las epidemias que azotaban a los indígenas, singularmente la de 1545-1548 y la de 1576-1581, así

como el lento pero continuo aumento del número de los misioneros españoles acabó por fortalecer la presencia de los clérigos dentro de la república de los Indios. Al final del siglo, en una obra publicada en 1596, un cronista franciscano, fray Gerónimo de Mendieta, nos da cuenta de este cambio mayor. En su tiempo, según lo que nos dice, en muchas partes de la Nueva España, el abandono a los muertos indígenas pertenecía al pasado. Después de evocar el aumento del número de los ministros, el religioso concluye que por eso “se les dio a entender más de propósito la eficacia y virtud de[l] sacramento [de la extremaunción]” y que “ahora, lo piden y reciben muchos, aunque no todos” (Mendieta 1980:307). Probablemente, habría que matizar la afirmación dado que Mendieta no puede darnos otro ejemplo que el de la provincia de Michoacán. Pero no importa: el fraile nos entrega la prueba *a posteriori* del que la enseñanza de este sacramento no fue sino un objetivo que perteneció a la segunda etapa de la evangelización.

Sin embargo, no podemos aceptar este tema, el de la falta de ministros como una explicación convincente para entender el desdén inicial de los religiosos hacia los últimos momentos de los nuevos convertidos.

Afán por la cristianización de la muerte en los Andes

En los Andes, las cosas pasaron de manera diferente a pesar de una presencia aun más escasa de los ministros: el problema se afrontó de pleno. Por supuesto y por razones parecidas, tanto en los Andes como en Nueva España, en un primer momento, no se intentó dar el viático a los nuevos en la fe. Aunque los padres conciliares no podían prescindir de someterse a la obligación, bien sabían que era algo formal, sin posibilidad de concretización. Con ocasión del Tercer Concilio Limeño, en 1583, comprobaron que “muchos sacerdotes... aún hoy no se lo suministran” e intentaron poner fin a esta paradoja en el decimonono capítulo de la segunda sesión mandando “severamente a todos los párrocos que no dejen de dar el viático” (Lisi 1990:137).

Sea lo que fuera, no por eso los doctrineros ignoraron cuán importante era controlar el destino de los cadáveres de los muertos. Así, como recientemente lo recordó Gabriela Ramos, de inmediato los catequistas entendieron la necesidad de consagrar parte importante de su labor a la enseñanza de

las creencias cristianas sobre la muerte, así como al tratamiento que se había de aplicar al cadáver (Ramos 2010:99). En la intervención de Loayza ya aparece esta inquietud por la defensa de la concepción cristiana de la persona, distinguiéndose un cuerpo condenado a desaparecer de un alma inmortal. Mientras tanto en la Nueva España se despreocupaban los misioneros por este asunto en sus primeras juntas, en Lima, tan temprano como en 1541, las primitivas constituciones del obispado apuntaron la necesidad de empezar la catequesis con la afirmación de la partición de la persona, dividida entre cuerpo y alma. Empezando con este punto, la serie de las reglas enunciadas termina con una larga advertencia a los doctrineros a quienes recomienda estar muy atentos en el momento de los funerales para que, una vez acabadas las ceremonias cristianas, los indios no se llevaran fuera de la tierra consagrada los cuerpos de los caciques muertos para reanudar con sus antiguas costumbres (García Icazbalceta 1947; 3:149-184; Lissón Chaves 1943:136; 143-144). Tres veces, en 1555, 1565 y 1585, los padres conciliares se reunieron en México sin formular una política respecto a la pastoral de la muerte, mientras tanto, en Lima, este tema llegó a ocupar un lugar destacado dentro de los trabajos de los peruanos (Lorenzana 1769:*passim*; 1770:*passim*). Aunque el segundo concilio peruano intentó explorar soluciones originales de tono lascasiano y preconizó el respeto a los sepulcros prehispánicos, la línea dominante consistió en organizar la destrucción de las tumbas de los “idólatras” para que no siguieran los indios con sus prácticas antiguas (Ramos 2010:93-99). En 1540, por primera vez, esta exhortación apareció bajo la pluma del provisor de la sede de Cuzco, Luis de Morales, quien fue testigo de una actividad intensa alrededor de las huacas por parte de unos indios acosados por las calamidades resultantes de la conquista (Lissón Chaves 1943:81; Ramos 2010:89). Once años más tarde, la vigésima quinta constitución del primer concilio limeño previno que los cuerpos de los indios cristianos se enterraran en tierra consagrada, pero también que los cadáveres de los antepasados no cristianos se recogieran y se depositaran en “un lugar público” que sea “a vista del pueblo o tambo” (Vargas Ugarte 1951; 1:21). Por supuesto se trataba de asegurar la vigilancia de los cuerpos para que no se les rindiese más culto. Poco después los españoles desarrollaron una política activa para destruir tantas huacas de los antepasados como pudieron ubicar, cierto es que

con un celo que no estaba ajeno a su afán por la búsqueda de los tesoros. Autores tales como Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo, el Anónimo del *Parecer de Yucay* y los productores del material pastoral dado a la imprenta bajo prescripción del Tercer Concilio Limeño, abogaron a favor de tal programa e insistieron en que no se dejase a los indios enterrar a sus muertos a solas, con el fin de que cesaran las idolatrías (Ramos 2010:97-98).

La visibilidad de los cultos rendidos a las huacas de los antepasados y su importancia para los indios explica cómo, en los Andes, los españoles no pudieron prescindir de luchar contra ellos. De no ocurrir algo similar en México, nos quedamos delante de una alternativa: o bien no resistieron los rituales prehispánicos frente a la irrupción del cristianismo, o bien sobrevivieron de manera tan discreta que los religiosos no se percataron del problema.

Dos Conceptos Prehispánicos de la Muerte y dos Rituales Funerarios Dispare

Las poblaciones prehispánicas de los Andes y las de México tenían concepciones muy distintas respecto a la muerte. En los Andes, el culto rendido a las momias jugaba un papel fundamental en la relación entre los vivos y los muertos y la valorización de los cuerpos muertos parecía incompatible con las definiciones cristianas de la persona y de su destino en el más allá. En México, al revés, una vez eliminados los ritos de incineración (y eso ocurrió muy temprano), no subsistieron muchas prácticas públicas de clara índole heterodoxa y las concepciones del tránsito subyacentes no parecían conducir hacia un enfrentamiento frontal con el cristianismo. Hasta cierto punto, este contraste explica las diferencias que singularizan las dos estrategias misionales.

¿Cómo se pensaba la muerte antes de que llegasen los españoles?

Por lo que toca a la una y a la otra de estas regiones, no estamos totalmente desprovistos de datos al respecto y no faltan tampoco los estudios aprovechables (MacCormack 1991:89-98;424-433; Ragot 2000). Sin embargo, por no ser de la misma calidad, las dos series de testimonios no se pueden aprovechar de la misma manera. En la zona andina, resulta escasa y poco confiable la información que se reunió y manejó por parte

de los españoles en la misma época en que empezaba la misión evangélica: apenas si se pueden mencionar unos pocos textos tales como los de Pedro Cieza de León, buen conocedor del Norte del imperio inca, o de Juan Polo de Ondegardo, quien vivió en el Cusco. De manera muy relevante cuando los padres conciliares de 1583 quisieron propiciar información concreta sobre los llamados “errores” de los indios y sus “supersticiones” se asieron a los escritos de Polo de Ondegardo, cuyas contribuciones fueron incorporadas a los textos pastorales que se reunieron en aquel entonces (*Doctrina Christiana* 1985:265-283). Tanto Polo de Ondegardo como Cieza de León nos pintan las antiguas creencias de los andinos alrededor de la muerte en términos que disfrazan la realidad, la cual se encuentra sepultada bajo representaciones equiparables a las de los cristianos. En palabras de Polo de Ondegardo, “comúnmente creyeron que las ánimas vivían después de esta vida, y que los buenos tenían gloria y los malos pena. Mas, que los cuerpos hubiesen de resucitar con las ánimas nunca lo entendieron” (*Doctrina Christiana* 1985:266). Así, según él, se explicaba el cuidado con que preparaban y conservaban las momias: se trataba de asegurar su perennidad, junto con la del alma. Además, no encontramos aquí ninguna información sobre la representación prehispánica de esta alma. Se suponía que era considerada como una entidad independiente del cuerpo, sin que se presentaran las pruebas de tal certitud. No la encontramos tampoco en textos de Cieza de León, quien parece prisionero de modelos retomados de la antigüedad grecolatina (MacCormack 1991:89). Ciertamente es que, siglos después, unos académicos pudieron profundizar algo en esta materia, manejando procesos y visitas de extirpación, diccionarios y material etnográfico (Duviols 1978; Robin Azevedo 2008:49-63; Taylor 2000:3-8). Aun así, esta tesis no está esclarecida por completo pero sí, según análisis de Duviols, parece que existía vinculada con cada ser, que sea vivo o no la sea, un *camac* o *camaque*, término que se podría traducir por “fuerza que anima”. Al revés, no queda claro lo que pasaba con este *camac* en el momento y después de la muerte. Muchos testimonios coloniales y modernos dicen que el alma del muerto sale y se va al lugar de su descanso (Álvarez 1998:89, 263; MacCormack 1991:428; Robin Azevedo 2008:271-272). Sin embargo no parece cierta la completa desvinculación del *camac* y del cuerpo

momificado si se considera que *camac* y alma no son una misma cosa (*Doctrina Christiana* 1985:257; Ramos 2010:122-123).

En Nueva España, la relativa abundancia de la información resulta del bien conocido y temprano interés de los misioneros por las culturas prehispánicas, en general, y por todos los aspectos que podían relacionarse con lo que imaginaban ser la vida civilizada, en particular. Así preguntaron acerca de la muerte prehispánica como preguntaban en torno a los ritos matrimoniales, las creencias y los rituales del nacimiento, las costumbres, los gobernantes, las fiestas religiosas o la cosmovisión indígena. Pero el tratamiento de la información acerca de la muerte prehispánica que hicieron los religiosos de inmediato tiene algo peculiar: a diferencia de lo que pasó con los datos tocantes a la llamada “confesión prehispánica” o a los antiguos ritos matrimoniales, la información al respecto no fue aprovechada para la tarea misionera. Los datos recogidos no se pusieron en balance frente a las creencias y a las prácticas funerarias cristianas, no se buscaron semejanzas ni discrepancias para identificar posibles convergencias entre las culturas. Este hecho no tiene nada de sorprendente si recordamos que la cristianización de la muerte no fue un objetivo prioritario en la agenda de los misioneros. Lo importante para nosotros es que lo que aparece como una investigación previa, nos proporciona una amplia colección de datos que además podemos confrontar con otras fuentes como los códices indígenas, los vestigios arqueológicos y, a veces y con la prudencia que se impone, con algunos elementos de los mitos contemporáneos.

De inmediato, un hecho fundamental salta a la vista. En el corazón del sistema de representación prehispánico de la muerte existe un elemento que puede parecer como congruente con el cristianismo: el que se creía que el destino del muerto estaba estrechamente vinculado con su conducta durante su vida. Tal afirmación merece unas aclaraciones puesto que a veces se ha afirmado lo contrario. Fray Bernardino de Sahagún, uno de los mejores conocedores de la cultura mexicana, es también uno de los que la puso en claro cuando recopiló el material del libro 6 de su obra magistral, la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, cuya base son unos *Cantos sagrados* prehispánicos. Dos elementos parecen establecidos. Después de la muerte, el tipo de morada en que se va a vivir “el alma” (o una de ellas...) refleja el tipo de muerte padecida. Así, la casa del sol era para los que habían

muerto combatiendo en la guerra, los muertos por el rayo y las mujeres fallecidas durante el parto. El paraíso acuático del dios Tlaloc estaba reservado a los ahogados, así como a los que morían por la picadura de algún animal ponzoñoso. Todos los demás se iban a un mundo subterráneo, norteño y frío. Esta tipología aparece dentro de varias fuentes y muchos autores no dicen más (Mendieta 1980:96; Motolinia 1970:132; Torquemada 1975; 2:528-530, etc.). Sahagún continúa su relato y, en palabras de los antiguos mexicanos, nos dice que a cada uno le tocaba el tipo de muerte que reflejaba su manera de vivir. Dicho de otra manera y tomando un ejemplo: solo los combatientes valientes pueden morir en la guerra porque ellos son los únicos que arriesgan sus vidas. Nunca es la muerte accidental, sino siempre es una consecuencia de la manera de cómo se ha vivido, del rango social ocupado, de las penitencias hechas en el transcurso de la vida (Sahagún 198:355-359; López Austin 1996;1:379; Ragot 2000:36-58).

Y no vamos a pensar que esa concepción, recogida decenios después del contacto, ya se encontraba contaminada por el dogma cristiano. El desciframiento de las figuras de los códices indígenas más antiguos parece confirmar la existencia de tales creencias, como aparecen bajo la pluma de los frailes. Al respecto, se ha de considerar una de las figuras del llamado *Codex Borgia*, un calendario adivinatorio que, según se cree, tiene por característica la de ser de los pocos documentos anteriores a la llegada de los españoles que sobrevivieron al cataclismo de la conquista. Se trata de la figura del “perro”, el nombre del décimo de los veinte días, de los trece meses del año del calendario adivinatorio o *tonalpohualli* que aparece en la segunda sección del documento (*Códice Borgia* 1980:13). Cada día tiene su signo y su valor está figurado por una escena. En este caso, el personaje central es el dios del inframundo, el destino de los muertos comunes. Su identificación no deja paso a dudas y bien se reconoce con su calavera, sus manchas amarillas sobre piel y huesos, sus ojos exorbitados y sus pendientes de manos cortadas. Junto a él se encuentra un cadáver envuelto en una manta que se traga la tierra, así como la representación de un hombre orinando y defecando, sacando la lengua en una postura simiesca (Figura 1) La iconografía bien conocida de este personaje permite identificarlo con “el que vive en medio de las inmundicias” (Seler 1980; 1:100-101). En una lectura cristianizada,

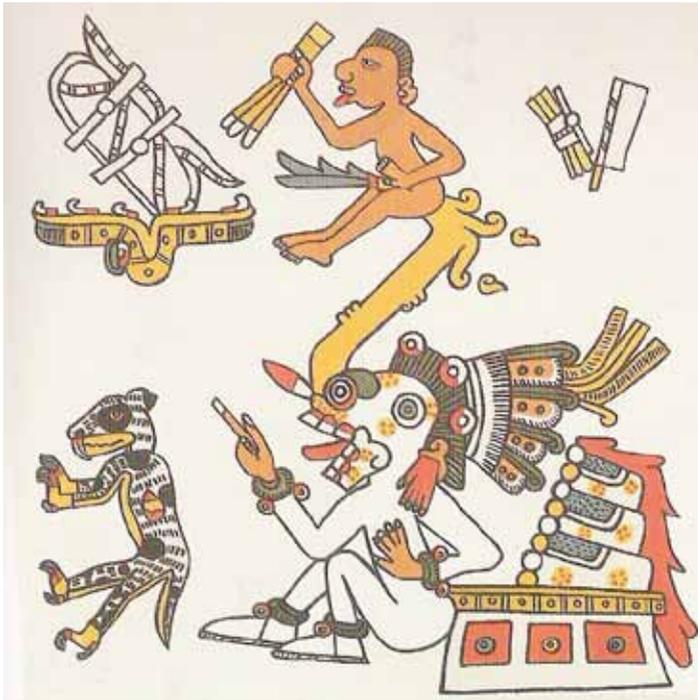


Figura 1. El décimo signo de los días. *Codex Borgia*, lámina 13 (detalle).
The 10th deity of the 20 day signs. Codex Borgia, plate 13 (detail).

este personaje se encuentra a menudo presentado como “el pecador”. Pero, en realidad, se equipara más bien al “transgresor”, el que no respeta sus obligaciones sociales y morales y singularmente las prohibiciones sexuales, siendo el simio símbolo de voluptuosidad. De que resulta claramente que por sus faltas, muriendo, el transgresor se va al mundo subterráneo. Si se equipara el mundo subterráneo al infierno y la falta al pecado, todo resulta de una traducción cristiana. Ahora bien, los misioneros utilizaron el grupo semántica de “la falta” (*tlatlacolli*) en náhuatl para traducir en esta lengua el concepto cristiano de pecado.

Pero no todo resultó tan sencillo cuando se intentó establecer puentes entre las ideas indígenas y cristianas de la muerte. Así, los nahuas pensaban que los dioses podían escoger a sus muertos, tomando en cuenta sus cualidades para conducirlos a sus particulares mundos, ajustándose las características del muerto a las de tal o cual otro mundo (acuático, subterráneo o solar). Por eso se decía que los dioses mandaban mensajeros a los que escogían. Incluso se pensaba que tales comisionados podían dar la muerte provocando el susto. En su libro “de los agüeros y pronósticos”, Sahagún recopila una lista de

estos mensajeros, dentro de los cuales el “hombre-búho” (*tlacatecolotl*) jugaba un papel destacado (Sahagún 1982:265-285). Pero una divergencia mucho más importante alejaba el mundo nahua del mundo cristiano cuando se trataba de enfocar la muerte como fenómeno fisiológico. Para los europeos se trataba de un proceso bastante sencillo: la separación del cuerpo y del alma. A partir de este concepto se arma toda la explicación cristiana de las postrimerías. Pero en la concepción indígena el cuerpo constituía una corteza, receptáculo de tres almas diferentes, cada una de ellas teniendo su sede dentro del cuerpo, su origen en el cosmos, su función y sus características, y siendo arrimada al cuerpo de manera más o menos estable. Sólo la salida del ánimo, esencia del corazón, podía provocar la muerte, las dos demás podían ir y venir sin provocar este tipo de consecuencia (López Austin 1996:221-262).

Así, aunque por razones muy diferentes, en esas materias, los mexicanos no parecen más accesibles a la predicación cristiana que los andinos. En México también, las relaciones de cada individuo con el resto del universo eran diferentes, y en este caso seguramente mucho más complejas, que en la

cosmovisión cristiana. Asimismo, la idea de la responsabilidad personal era algo bastante diferente...

Los rituales funerarios y las honras a los muertos: ¿resistencia en los Andes, adhesión al cristianismo en México?

Bien sabido es cómo en los Andes, acabada la conquista cristiana, una encarnizada lucha se desencadenó alrededor de los cuerpos de los muertos. Muchos testimonios documentales y etnográficos muestran cómo se mantuvieron las creencias y los rituales, o por lo menos parte de ellos, tardíamente en la época colonial e incluso hasta nuestros días en ciertas regiones aunque, por supuesto, eso no fue sin adaptaciones al nuevo contexto cultural y político (MacCormack 1991:424-433; Robin Azevedo 2008:49-53, 91-123). Hay constancia que, en diferentes partes de los Andes, durante la colonia, no solo se sacaron los cuerpos de nuevos cristianos de las iglesias después de los entierros, sino que algunos se siguieron sepultando al modo antiguo; los mismos cuerpos de los antepasados se sacaban de sus tumbas y trasladaban hacia otras partes para protegerles de la furia de los españoles (Bouysson-Cassagne y Chacama: *infra*; Duviols 2003: *passim*). Como señalan estos dos últimos autores, varios factores concretos explican por qué fueron tan pocos los logros de los misioneros al respecto. Por otra parte, los análisis de Taylor y Duviols sobre la naturaleza del *camac* y el papel atribuido a los antepasados en tiempos prehispánicos, muestran toda la dificultad de la empresa, siendo el *mallqui* a la vez contenedor de su *camac*, así como animador del grupo de sus descendientes y proveedor de los bienes de su sustentación. Además este autor muestra cómo la movilidad del *camac*, que tenía la capacidad de salir de su receptáculo, de viajar y de volver en él, permitió que sobrevivieran estos cultos después de la posible destrucción de las momias por los españoles (Duviols 1978:134).

Al parecer, no toparon con tales dificultades los misioneros del México central. Allí, antes de la llegada de los españoles, el cuerpo del finado era susceptible de experimentar dos tipos diferentes de tratamiento: la cremación o algún tipo de inhumación. Los dos se usaban, de manera concurrente, dependiendo del rango social del muerto o del tipo de muerte (Garza 1997:17628; Ragot 2000:59-77). Por supuesto, la cremación implicaba una desaparición rápida del cuerpo. Al parecer, estaba reservada a la élite así como

a ciertas categorías de muertos, como los combatientes muertos en la guerra. Frente a eso se utilizaba la inhumación en un sinnúmero de posturas, cuyo sentido no se entiende siempre: cuerpos extendidos hacia diferentes puntos cardinales, en diferentes posiciones (boca arriba, boca abajo, de lado etc.); cuerpos sentados; cuerpos como fetos (Con Uribe 2004:379-498; Lagunas 1970:34-37) (Figura 2).

La cremación desapareció de manera muy rápida, después de la llegada de los españoles. Su eliminación puede relacionarse, entre otras causas, con la desaparición de la cúpula dirigente de la sociedad prehispánica. También hay que decir que la incineración del cuerpo necesitaba mucho tiempo, una gran hoguera, visible desde lejos, y una cantidad considerable de madera, lo que no permitía realizar tales funerales de manera discreta y a escondidas de los cristianos. Con la desaparición de la cremación, por supuesto, la inhumación se extendió, conformándose paulatinamente, al parecer, su ejecución

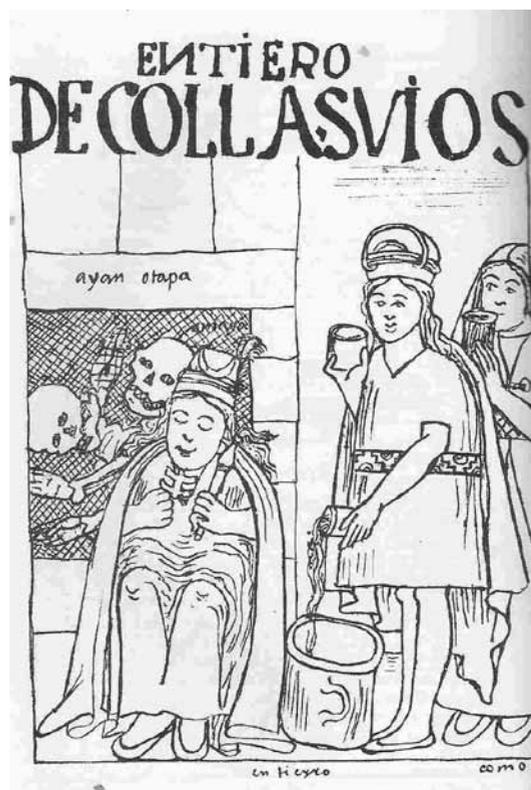


Figura 2. El entierro de los Collasuyos. Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, f° 293r°. *The Collasuyos' funeral* Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, f° 293r°.

al modelo cristiano. De estos procesos, muy poco hablan los testigos contemporáneos y las fuentes arqueológicas son escasas, tanto las del Clásico tardío (inmediatamente anterior al momento del contacto) como las del periodo colonial temprano. El estudio más completo viene de la excavación de un pequeño cementerio de la región de Tezcoco (cuenca de México, al oriente de la ciudad). Se trata de la necrópolis de un humilde establecimiento de las afueras de Huexutla, inicialmente una visita del convento franciscano de Tezcoco y después, hacia la mitad del siglo XVI, un centro provisto de su propia casa seráfica. Se supone que el sitio fue abandonado durante la segunda fase de las reducciones de pueblos en Nueva España (1593-1603). Sesenta esqueletos, en buen estado de conservación, se pudieron excavar y estudiar. Todos ilustran el triunfo del modelo cristiano. Casi todos los cuerpos están tendidos, boca arriba, brazos cruzados sobre el tórax y la cabeza al poniente. Hay que notar que los cuerpos vienen sin ser acompañados de ningún material: no hay cerámica y solamente se encontraron un par de monedas (¿el óbolo de Caronte?), una medalla franciscana y unas cuentas (Malvido et al. 1986:39-51).

De un hecho aislado, no se puede deducir mucho sino que si, en algunos casos, probablemente en aquellos donde la presencia de los religiosos era notable, la población indígena adhirió a las nuevas reglas. Sin embargo, la adopción de este tipo de inhumación no implica que de inmediato desaparecieran todos los antiguos rituales. Las crónicas nos indican que podían ser muy elaborados o refinados, aunque conviene matizar puesto que los funerales de la élite serán los únicos documentados con suficiente precisión. Describiendo el entierro del Calzoncin, el jefe político de los Purépecha², o el de los *tlatoani*, el llamado “emperador de México”, Motolinia evoca una serie compleja de operaciones y de manipulaciones del cuerpo antes de su destrucción por el fuego. Primero se le daba un baño purificador, luego se adornaba el cadáver y se depositaban a su alrededor alimentos y ajuar. En el momento de la cremación de los jefes políticos más importantes se sacrificaban, además, un crecido número de acompañantes. En seguida, los participantes en la ceremonia tomaban juntos una cena funeraria y hacían penitencias rituales (Motolinia 1970:127-131). Otras fuentes nos indican que nuevos ritos se hacían cada año en los días aniversarios de la muerte, poniendo “ofrendas

a los muertos [de] comida y bebida sobre sus sepulturas”. Eso se hacía a lo largo de los cuatro años que seguían las exequias. Este tiempo, según se pensaba, era el tiempo necesario para el viaje del “alma” hacia su última morada. Al término de este periodo, los vivientes se despedían del muerto por completo y no se hacían más ceremonias (*Codex Telleriano-Remensis* 1995:2r^o). Este hecho constituye una diferencia importante entre los Andes y México y podría explicar que la cristianización de la muerte indígena se encaminó de manera dispar en una parte y en la otra, con resistencias más o menos fuertes, más o menos visibles. A no ser que no fuesen tan absolutas las diferencias. En efecto, sabemos por otra parte que en el México central se hacían fiestas colectivas a los muertos en días fijos del calendario ritual; sabemos también que otras pudieron existir en el ámbito doméstico, alrededor de altares familiares. Y en los Andes, no todos se mostraron reacios a los enterramientos cristianos.

Discretas Permanencias por un Lado, Puntuales Evoluciones por el Otro

En México, dentro de las más discretas prácticas indígenas, algunas permanecieron mucho tiempo, así como ciertas creencias. Después de unos decenios de ceguera, los religiosos se dieron cuenta que la cristianización de los ritos funerarios no era tan sencilla como se había pensado.

En Nueva España, creencias y prácticas antiguas en un nuevo mundo

En 1575, el fraile de san Agustín, Juan de la Anunciación, fue uno de los primeros que lo entendió. En la *Doctrina cristiana* que publicó este año, después de presentar de manera perfectamente tradicional la séptima obra de misericordia, el enterrar a los muertos, se detiene un momento para exponer un punto que le parece necesario aclarar y propicia a sus lectores una definición occidental de la muerte, denunciando las creencias indígenas discrepantes:

Entiendes tu que aquesto quieres saber que en ti mismo esta la muerte, la cual cada día te va llevando a la sepultura, porque todo el tiempo que vas viviendo en este mundo, el mismo te va acercando a el fin de tu vida... Y aunque unas personas

viven mucho y otras no tanto, con el fin de la vida, se ha de acabar todo. Esta pues es la significación de la muerte, que no es algún espantajo, ni cosa que en sueño se ve, ni menos es cosa viva, ni es como la muerte que en alguna parte veis pintada, ni tampoco es como calavera, sino que cada persona tiene consigo la muerte (Anunciación 1575:205-206).

La alusión a la creencia prehispánica en los mensajeros de la muerte es evidente. También parece claro que el fraile agustino denuncia unos *quid pro quo* derivados de una mala interpretación de la iconografía cristiana de la muerte (la calavera, el esqueleto, la guadaña) que favoreció la permanencia de los antiguos conceptos. Además, fray Juan menciona por primera vez la supervivencia de prácticas antiguas, prohibiendo se haga “ninguna cosa en el entierro del muerto así como antiguamente se hacía (Anunciación 1575:205)”. No da más información, otros sin embargo, un poco más tarde, fueron más explícitos. Así, Bartolomé de Alva en 1634, en su *Confesionario mayor y menor*, pregunta a sus feligreses si siguieron la “diabólica costumbre” de echar “en la sepultura manta de nequen, *piciete*, *mecapal*³, zapatos, dineros, comida y bebida y todo a excusas de vuestro ministro (Alva 1634:12v^o-13r^o)?” De la existencia de estos viáticos tenemos varias menciones a lo largo de los siglos xvii y xviii e incluso hoy en día. A mediados del siglo xvii, Jacinto de la Serna, uno de los escasos extirpadores mexicanos, instiga a los párrocos para que busquen en las mortajas matalotaje, comida y bebida, ropa nueva y canutos de leche, en los entierros de los pequeñuelos estos últimos (Serna 1953 [1656]:68).

Se encuentran confirmaciones de tales prácticas en unos autos contra indios idólatras de los años posteriores. Así en una importante serie de pleitos de principio del siglo xviii (1705-1712) que se armaron en Oaxaca en contra de los indios zapotecos y de sus curas dominicanos por parte del obispo, se ve que en unos pueblos de la sierra alta norteña todavía se tenía la costumbre de poner tales viáticos en las mortajas. En este caso diez tortillas y siete granos de cacao. Además, una vez enterrado el muerto, se derramaba sangre de pollo sobre las tumbas (Alcina Franch 1993:166; Calvo 2009:244-245).

Otro grupo de ritos prehispánicos se encuentra testificado a lo largo de la época colonial y hasta

nuestros días. Se trata de los ritos penitenciales y purificadores contra el mal que podía desprender el cadáver puesto que se consideraba que la muerte resultaba de las “faltas” que había cometido el muerto, de su mala conducta viviendo, la cual había introducido un desequilibrio en el cuerpo social y seguía constituyendo una amenaza para todos. En las tierras bajas del valle de Oaxaca, más al sur, el cura de San Miguel Sola, Gonzalo de Balsalobre, también se había encontrado con feligreses que practicaban el lavamiento de los cadáveres, un rito cargado de resabio puesto que era bien conocido de los españoles, por ser práctica judaica, y que incluso algunos cristianos de la Península usaban (Balsalobre 1953 [1656]; 2:353; Münzer 1991:52 nota 32). Tanto Balsalobre como los jueces de Villa Alta hablan de estos lavamientos purificadores como de unas penitencias rituales hechas por los familiares de los muertos durante nueve días para los hombres y ocho para las mujeres con ayunos, baños en el río, sacrificios de pollos y copal (el incienso local)⁴. En Villa Alta, incluso se habla del abandono de la casa del muerto por ser considerada como contaminada por su falta, hombres y mujeres de la familia apartándose los unos de los otros durante algún tiempo (Alcina Franch 1993:166. Sólo las capas más cristianizadas pudieron abandonar estas concepciones y estos ritos para compartir las creencias cristianas. Así vemos en un testamento nahua de final del siglo xvi que un indígena de las afueras de México, de la villa de Culhuacán, se justifica en el momento de su traspaso, asegurando delante de testigos que su muerte “no es [su] falta” (Cline y León Portilla 1984:220-221).

Menos numerosas son las fuentes que dejan vislumbrar el porvenir de los cultos domésticos hacia los antepasados. Thomas Calvo, sin embargo, en un estudio reciente sobre la Sierra Zapoteca, topó con unas confesiones de indios procesados que guardaban en sus casas “cabezas de antepasados” a las cuales rendían culto en sus altares domésticos. No aparece claramente lo que eran estas llamadas “cabezas de antepasados”. Se sospecha que, más bien que meras calaveras, fuesen “bultos sagrados”, a manera de muñecas de papel con cortezas, plumas y mechones de cabello del antepasado, siendo los pelos de la corona considerados como una sede de la fuerza vital del individuo (Calvo 2009:245; Motolinia 1970:131). Pero no se sabe cuánto tiempo se guardaban estos objetos.

Yuxtaposiciones y reelaboraciones

La pervivencia de estos cultos no necesariamente es propia de los sectores sociales resistentes a la innovación cultural. A veces el entierro cristiano y los funerales tradicionales aparecieron como dos recursos posibles, que se consideraran como alternativos o como susceptibles de ser sumados, a no ser que el rito cristiano fuese destinado a encubrir el tratamiento tradicional del cuerpo. A menudo, no se puede decidir cuál de las diferentes interpretaciones conviene más. Por lo menos, conocemos un caso de culto doble. El asunto ocurrió en Yanhuatlán (Oaxaca) y se conoce por unos autos judiciales levantados en 1545. El proceso aparece como una larga acumulación de testimonios contradictorios sobre la manera como, tres años antes, se había sepultado a la esposa difunta de don Francisco, el cacique del pueblo. Según algunos testigos, se le habían hecho exequias cristianas y siguiendo a los demás, no había sido el caso. Los primeros lo juran:

Ana... se enterró en la iglesia... y por el cura que a la sazón era del dicho pueblo; se le dijeron misas el cuerpo presente y se hicieron las exequias y el dicho Francisco la ofrendó de pan y vino y cera, según y como se acostumbra hacer en los mortuorios de los cristianos (Sepúlveda y Herrera 1999:213).

Pero otros dicen que saben que se hicieron fiesta grande, sacrificios y borracheras en su acompañamiento. Dicen que don Francisco hizo una estatua de su esposa, la puso en el altar doméstico con otros ídolos [sic] y que por aquel entonces seguía honrándola con ofrendas y copal. Más precisamente, algunos confiesan que le cortó un mechón a su difunta mujer y que en esta ocasión se hizo una máscara de Xihuitl o sea turquesa (Sepúlveda y Herrera 1999:194, 199, 205). Bien podría ser que los dos grupos de testigos digan la verdad. No parece verosímil que se inventara la existencia del entierro cristiano, un hecho bastante fácil de comprobar. Lo del entierro tradicional también parece averiguado por la acumulación de testimonios. Acaso lo más importante en este caso es el hecho inquietante que los cultos indígenas para ser ejecutados no necesitan que se disponga del cuerpo, el cual se puede abandonar a la iglesia, salvo aquel famoso mechón necesario

a la confección del paquete mortuorio, un objeto fácil de esconder...

En otros casos aparecen pruebas de una integración de elementos del rito cristiano en ceremonias que no lo son o viceversa. Así el uso de las candelas o del agua bendita puede ser sometido a las exigencias de una contabilidad simbólica prehispánica, la cifra “cuatro” jugando en este caso un papel importante. A mediados del siglo xvii, Hernando Ruiz de Alarcón se indigna de lo que considera como una superstición de sus feligreses indígenas cuando insisten en dejar velas encendidas sobre la tumba de su finado o cuando echan agua durante cuatro días. En estos casos, la candela y el agua (bendita?) aparecen utilizadas como elementos sagrados dentro de un sistema de pensamiento indígena tradicional (Ruiz de Alarcón 1953; 2:58)⁵. Juan de la Serna documenta otro caso inquietante, según él. Dice que una vez ocurrió que sus feligreses de la Sierra Norte de Puebla insistieron de manera absolutamente inusual para que entierre tal difunto boca abajo en una tumba muy profunda... y, preguntados, añadieron que de otro modo sus sementeras corrieran peligro de perderse. ¿Qué pasaba? Finalmente, le dijeron que el muerto había perecido por la mordedura de una serpiente venenosa. Así que pertenecía al dios Tláloc, el de la lluvia y de los temporales, y de la boca del muerto podía salir la tormenta devastadora... Existen testimonios arqueológicos de entierros prehispánicos de este tipo (Serna 1953 [1656];1:111; Con Uribe 2004:384).

¿En qué medida se asemejan los casos de la zona andina y de la Nueva España?

Ahora bien, en los Andes, el apego a las antiguas creencias y prácticas, así como a sus reelaboraciones coloniales plantearon dificultades mayores para la Iglesia. Por cierto, en esa zona, casi siempre la amplitud de la resistencia a la cristianización de la muerte fue un fenómeno de mayor amplitud. Incluso se demostró que, en algunas regiones de los Andes del Centro-Sur por lo menos, tal como el Coropuna, ya en el siglo xviii los clérigos habían renunciado a combatir a los defensores de los antiguos rituales u oficiantes de prácticas cristianas y prehispánicas reapropiadas: preferían ignorar sus manejos, los cuales no eran tan clandestinos como a menudo se piensa (Duchesne 2008; 2:394-400). Thérèse Bouysson-Cassagne y Juan Chacama apuntaron

algunos de los factores que retrasaron el progreso de las prácticas funerarias cristianas en la zona (Bouysse-Cassagne y Chacama: *infra*).

No siempre fue fácil eludir los requerimientos de las instituciones españolas y los de sus representantes que oficiaban en las provincias mejor controladas. Estos mismos autores ofrecen testimonio de cómo, posiblemente, los aymaras sufrieron presiones más importantes que los urus. Desde el final del siglo XVI, en probable reconocimiento de la capacidad de estos últimos a mantener o adaptar, dentro del contexto colonial, las tradiciones heredadas; llegado el caso los aymaras acabaron por solicitarlos cuando necesitaban oficiantes rituales (Bouysse-Cassagne y Chacama: *infra*). De la misma manera, estudios recientes tales como los de Juan Carlos Estensoro o de Gabriela Ramos mostraron la existencia de situaciones de franca adhesión a la nueva doctrina. Al respecto, resulta iluminadora la demostración de Gabriela Ramos quien estudia cómo unos pobladores andinos escogieron las tumbas de las iglesias como sitios para su último descanso. Sin embargo, se ha de advertir que su trabajo enfoca indígenas muertos en Lima o Cuzco, dos de las ciudades más importantes de la zona andina. Aunque de los 459 testadores que estudia, no todos tenían su morada en una de estas ciudades, pero todos se relacionaban con una de ellas (Ramos 2010:170-205). Por eso, pertenecen a un sector de la sociedad indígena mejor integrada a la vida colonial que la mayoría de los nativos. Probablemente no se podría aplicar su demostración a regiones más apartadas de los grandes centros urbanos como lo es el Sur de los Andes.

Conclusión

De la muerte, en Nueva España, no se habló mucho durante la primera mitad del siglo que corresponde a la evangelización. Y hay evidencias que tampoco se la tomó en cuenta. Estos rasgos contrastan el caso de la Nueva España con el de los Andes, pero esta diferencia no resulta de estrategias evangelizadoras diferentes, ya que las dos iglesias, conforme a lo inducido por las disposiciones del derecho canónico, pospusieron la difusión del sacramento de la extremaunción hasta una segunda etapa, la cual empezó de manera más o menos simultánea en las dos áreas, durante los años ochenta del siglo XVI. Entonces, el contraste resulta más de las características del tratamiento mortuario del cuerpo en las civilizaciones prehispánicas que de las disposiciones más o menos benevolentes o laxistas de los clérigos. En los Andes, siendo tan espectaculares los cultos hacia los antepasados y tan importantes en la conciencia colectiva, los españoles no podían prescindir de combatirlos por ser incompatibles con la nueva religión. En Nueva España, la vigencia de prácticas más discretas indujo a los frailes a cerrar los ojos.

Así que las apariencias pueden ser engañosas: como lo vimos, la ausencia de conflicto no significa la inexistencia de resistencia. Incluso, podría haber favorecido su éxito. Cuando la Iglesia quiso o pudo enfrentarla ya era demasiado tarde. Creencias y ritos arraigados en una tradición profunda o bien reelaborados y mezclados con la nueva religión formaban parte del quehacer de muchos de los neófitos y a veces siguen formándolo de algunos hasta nuestros días.

Referencias Citadas

- Alcina Franch, J. 1993. *Calendario y Religión entre los Zapotecos*. UNAM, México.
- Alva, B. de 1634. *Confesionario Mayor y Menor en Lengua Mexicana y Pláticas Contra las Supersticiones de Idolatría que en el Día de oy an Quedado a los Naturales desta Nueva España e Instrucción de los Santos Sacramentos*. F. Salbago, México.
- Álvarez, B. 1998. *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II, 1588*, editado por M. del C. Martín Rubio, J.J.R. Villarías Robles y F. del Pino Díaz. Polifemo, Madrid.
- Anunciación, J. de la 1575. *Doctrina Cristiana muy Cumplida donde se Contiene la Exposición de todo lo Necesario para Doctrinar a los Yndios y Administrar los Santos Sacramentos*, P. Balli, México.
- Arriaga, P.J. de 1621. *Extirpación de la Idolatría del Piru. Dirigido al rey N. S. en su real Consejo de Indias*. Gerónimo de Contreras, Lima.
- Balsalobre, G. de 1953 [1656]. Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los Indios del obispado de Oaxaca. En *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilítas de las Razas Aborígenes de México*, editado por F. del Paso y Troncoso, Vol. II, pp. 337-390. Ediciones Fuente Cultural, México.
- Calvo, T. 2009. *Vivre dans la Sierra Zapotèque du Mexique (1674-1707)*. L'Harmattan, Paris.
- Cline, S.L. y M. León Portilla (compil.) 1984. *The Testaments of Culhuacán*. UCLA, Los Angeles.
- Codex Telleriano-Remensis 1995. *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, editado por Eloise Quiñónez Keber. University of Texas Press, Austin.
- Códice Borgia 1980 [1963]. *Códice Borgia* (fac-simile y 2 Vols. de Comentarios por Eduard Seler). Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

- Con Uribe, M.J. 2004. Costumbres Funerarias en Xcaret. Quintana Roo. En *Homenaje a Jaime Litvak*, editado por A. Benavides, L. Manzanilla y L. Mirambell, pp. 379-408. IHAH, México.
- Córdoba, P. de 1987. *Doctrina Cristiana para Instrucción de los Indios Impresa en México, 1544 y 1548 Redactada por Pedro de Córdoba y otros Religiosos Doctos de la Misma Orden*, editado por Miguel Ángel Medina. Editorial San Esteban, Salamanca.
- Danwerth, O. 2010. Perfiles de la muerte andina. Ritos funerarios indígenas en concilios y sínodos del Perú colonial (1549-1684). En *Catequesis y Derecho Colonial en la América Colonial. Fronteras borrosas*, editado por R. Schmidt-Riese, pp. 41-71. Iberoamericana-Vervuert, Frankfurt-Madrid.
- Dehouve, D. 2007. *Offrandes et Sacrifice en Mésoamérique*. Riveneuve, Paris.
- Doctrina Christiana 1985 [1585]. *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de Indios*, facsímil del texto trilingüe. CSIC, Madrid.
- Duchesne, F. 2008. *L'Ajustement Indien. Les Villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au XVIII^e siècle*. Tesis de Doctorado, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Université de Paris III, Paris.
- Duviols, P. 1977. *La Destrucción de las Religiones Andinas Durante la Conquista y la Colonia*. UNAM, México.
- 1978. Camaquen Upani: un concept animiste des anciens Péruviens. En *Amerikanistische Studien. Festschrift für Hermann Trimborn*, editado por R. Hartmann y U. Oberem, Vol. I, pp. 132-144. Anthropos-Institut, St Augustin.
- 2003 [1986]. *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, editado por Pierre Duviols. Instituto Francés de Estudios Andinos – Instituto Riva Agüero, Lima.
- García Icazbalceta, J. 1941. *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, 2 Vols. Salvador Chavez Hayhoe, México.
- 1947. *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 Vols. Editorial Porrúa, México.
- Garza, M. de la 1997. Ideas mayas y nahuas sobre la muerte. En *El Cuerpo Humano y su Tratamiento Mortuario*, editado por E. Malvido, G. Pereira y V. Tiesler, pp. 17-28. INAH-CEMCA, México.
- Lagunas, Z. 1970. Los enterramientos humanos explorados en la zona arqueológica de Tetecala. *Boletín INAH* 41:34-37.
- Lisi, F.L. 1990. *El Tercer Concilio Limense y la Aculturación de los Indígenas Sudamericanos*. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Lissón Chaves, E. 1943-1956. *La Iglesia de España en el Perú: Colección de Documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú, que se Encuentran en Varios Archivos*, editado por E. Lissón Chaves, 26 Vols. Editorial Católica Española, Sevilla.
- Loayza, G. 1949. Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo de los Reyes D. Fr. Jerónimo de Loaiza (1541). En *La Iglesia de España en el Perú: Colección de Documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú, que se Encuentran en Varios Archivos*, editado por E. Lissón Chaves, Vol. IV, pp. 135-145. Editorial Católica Española, Sevilla.
- López Austin, A. 1996. *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. 2 Vols. UNAM, México.
- Lorenzana, F-A. 1769. *Concilios Provinciales Primero y Segundo Celebrados... en Ciudad de México... en años de 1555 y 1565*, J.A. de Hogal, México.
- 1770. *Concilium Mexicanum Provinciale III celebratum Mexici anno 1585*, J. A. de Hogal, México.
- MacCormack, S. 1991. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Colonial Peru*. Princeton University Press, Princeton.
- Malvido, E., J. Mansilla y J.A. Pompa 1986. Un Cementerio indígena del siglo XVI en Huexotla, Estado de México. *Trace* 10:39-51.
- Mendieta, G. 1980. *Historia Eclesiástica Indiana*. Porrúa, México.
- Motolinia, T. 1970. *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*. Atlas, Madrid.
- Münzer, T. 1991. *Viaje por España y Portugal*. Polifemo, Madrid.
- Ragon, P. 1992. *Les Indiens de la Découverte. Évangélisation, Mariage et Sexualité*. L'Harmattan, Paris.
- Ragot, N. 2000. *Les Au-delàs Aztèques*. Archeopress, Oxford.
- Ramos, G. 2010. *Muerte y Conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. IEP-IFEA, Lima.
- Resines, L. 1992. *Catecismos Americanos del Siglo XVI*. 2 Vols. Junta de Castilla y León, Valladolid.
- Robin Azevedo, V. 2008. *Miroirs de l'autre vie. Pratiques Rituelles et Discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Société d'ethnologie, Nanterre.
- Ruiz de Alarcón, H. 1953 [1629]. Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España. En *Tratado de las Idolatrías, supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilitas de las Razas Aborígenes de México*, editado por F. del Paso y Troncoso, Vol. II, pp. 17-180. Ediciones Fuente Cultural, México.
- Sahagún, B. de 1982. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Porrúa, México.
- Seler, E. 1980 [1963]. Comentarios al Códice Borgia. Ver *Códice Borgia*.
- Sepúlveda y Herrera, M.T. (ed.) 1999. *Procesos por Idolatría al Cacique, Gobernadores y Sacerdotes de Yanhuilán (1544-1546)*. INAH, México.
- Serna, J. de la 1953 [1656]. Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación dellas. En *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilitas de las Razas Aborígenes de México*, editado por F. del Paso y Troncoso, Vol. I, pp. 39-368. Ediciones Fuente Cultural, México.
- Taylor, G. 2000. *Camac, Camay y Camasca y Otros Ensayos Sobre Huarochirí y Yauyos*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Torquemada, J. de 1975 [1615]. *Monarquía Indiana*, 3 Vols. Editorial Porrúa, México.
- Vargas Ugarte, R. (ed.) 1951-1954. *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 Vols. Tipografía Peruana, Lima.

Notas

- ¹ Hay que decir que, al respecto, no son tan diferentes las cosas en los Andes. Por razones parecidas, el primer concilio limeño (1551-1552) excluyó el que se les den el viático a los neófitos. Las autoridades eclesiásticas dieron media vuelta con una constitución del segundo concilio limeño (1567) y sobre todo el tercero (1582-1583). Danwerth (2010:49-52).
- ² Los purépecha o tarascos ocupaban la parte occidental del altiplano mexicano. Siempre habían resistido a los aztecas y a la llegada de los españoles seguían teniendo su propio reino.
- ³ *Nequen* es henequén; *piciete* es palabra náhuatl para el tabaco; el *mecapal* es la piedra de moler.
- ⁴ Para los tepanecos contemporáneos, que viven en el estado vecino de Guerrero, la cifra 7 está asociada a la mujer, el 8 al hombre y el 9 al muerto, ver Dehouve (2007:76-77).
- ⁵ Sobre el uso ritual de la cifra "4" dentro de los grupos de México menos aculturados al cristianismo, ver Dehouve (2007:74-76).

