

Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica

After death in the Andean world. An anthropological approach

Rodolfo Sánchez Garrafa¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
rodosang@hotmail.com

Resumen

Este artículo examina las principales miradas que subsisten sobre la posibilidad de una vida ultraterrena, más allá de la muerte. El autor tiene una posición definida al respecto que, en muchos sentidos, sintoniza con la cosmovisión elaborada por el hombre andino a lo largo de los miles de años comprendidos en su desarrollo cultural. A pesar de la forzada evangelización cristiana soportada del siglo XVI en adelante, una buena parte del discurso andino prehispánico sobre los muertos continúa dando sentido a la existencia humana y al orden social en muchas comunidades quechuas y aimaras de los Andes centrales y meridionales. El hombre andino no está afectado de angustia ante la muerte, y establece, por el contrario, relaciones de reciprocidad con sus ancestros. Por sobre la costumbre de conservación a la espera de un día en que los cuerpos resuciten, los andinos tienen el convencimiento de que los muertos, de cualquier tiempo o espacio, tienen la misma vida que anima al cosmos en su conjunto.

Palabras clave: cosmovisión andina, ancestros, rituales mortuorios.

Abstract

This paper examines the main looks that exist on the possibility of life in an otherworldly beyond death. The author has a definite position on this, in many ways, in tune with the worldview developed by the Andean people over thousands of years in its cultural development. In spite the forced Christian evangelization suffered by the native people, from the sixteenth century onwards, much of the pre-hispanic Andean discourse about the death continuous giving meaning to human existence and social order in many Quechua and Aymara communities of the central and southern Andes. The Andean man is not affected by fear of death, and establishes, on the contrary, reciprocal relationships with their ancestors. Above the usual conservation awaiting a day when the bodies rise, the Andeans have the conviction that the dead, of any time or place, have the same life that animates the cosmos as a whole.

Key words: Andean worldview, ancestors, death rituals.

¹ Antropólogo (UNSAAC). Magíster en Antropología (PUCP) y Doctor en Ciencias Sociales (UNMSM).

Introducción

La muerte como hecho objetivo y las preocupaciones humanas al respecto han constituido motivo de especial y permanente interés para la ciencia, desde los puntos de vista biológico, médico, psicológico, bioquímico y, particularmente, antropológico (Duche Pérez 2012). No es cierta, por tanto, la afirmación que hace Edgar Morín respecto a que “Las ciencias del hombre no se ocupan nunca de la muerte” (1974: 9), él mismo no habría podido escribir su libro de no contar con la profusa información que sistematiza en su intento de dar una respuesta renovada a una muy antigua interrogante: ¿Existe vida en el más allá?

Puede decirse que, a despecho de los esfuerzos reflexivos de Morín, las respuestas posibles hasta hoy siguen siendo: a) No, no existe vida en ultratumba, y b) Sí existe vida después de la muerte. Por lo leído, Morín, tras múltiples vueltas de su imaginación científica, esmerada en arrancar al hombre de la muerte específica, después de reconocerlo amortal lo ofrece a la muerte cósmica, para finalmente asirse a la esperanza de reformar a la muerte, mediante la prolongación de la vida humana. Podría decirse que la obsesión moriniana por la vida terrena no vendría a ser más que una convicción o duda sobre la inexistencia de vida más allá de la muerte; sin embargo, el pensamiento de Morín parece revelar más una filosofía agnóstica que una postulación científica.

Que el hombre es transitorio, un sujeto de paso en la tierra o en el cosmos objetivo que conocemos, y que una vez despojado de su envoltura carnal prosigue en espíritu un viaje a un mundo diferente, es una idea nada nueva, que mal se hace en atribuir a una religión específica, cuando en realidad responde a la estructuración de un conocimiento tradicional que sigue siendo vigente. Desde la antropología filosófica se ha discutido el tema de la inmortalidad y las diferentes posturas frente a un más allá; es interesante advertir que en uno de los puntos de arriba se llega a expresar que “(...) la fe en el más allá, aunque fuese objetivamente errónea, puede ser beneficiosa incluso para la perfección de la vida terrena: pues la vida solo alcanza su último peldaño cuando se entiende en vista de algo más alto y se puede dedicar a algo más alto” (Landmann 1961: 103-10).

Los fundamentos históricos de las prácticas funerarias rescatan la creencia ampliamente difundida en una vida ultraterrena (Herskovits 1964: 380). Se ha hecho evidente que la antigua costumbre de enterrar a los muertos, es decir, lo que llamamos los restos mortales de quienes abandonan el seno de la sociedad humana viva, no es una costumbre arbitraria ni excepcional, sino que responde a cosmovisiones específicas pero universales, ya que está ampliamente generalizada en el mundo desde miles de años atrás, conforme lo demuestran las referencias actualmente disponibles incluso sobre los primeros grupos de antropoides con rasgos definitivamente humanos.²

Si bien la ciencia, en su estado de desarrollo actual, no está en condiciones de demostrar que exista una vida más allá de la muerte, tampoco aporta pruebas de que ella no exista. Existen argumentos para afirmar que hay vida después de la muerte, aunque lo que verdaderamente importa para efectos de este artículo es que la muerte no es —ni de lejos—

² Los enterramientos intencionales asociados a los neandertales son tan antiguos como los de los humanos modernos, o incluso más, tal como se desprende de GRÜN y STRINGER (2000) quienes sostienen que la datación del enterramiento neandertal de Tabun, debe ser fijada por encima de los 100.000 años (BALARI, BENÍTEZ *et al.*, 2008).

una mera ilusión creada por nuestra conciencia, sino una racionalización estrictamente lógica sobre un pasaje de tránsito humano en un ciclo existencial, que con seguridad se extiende muy lejos en términos de tiempo cósmico.

No es del caso discutir aquí las pruebas, convincentes o no, a partir de las cuales podemos presumir que la vida o alguna forma de existencia sobreviva a la muerte. En términos generales diríamos que pesan a favor la fuerza de ideas que siendo arcaicas están vigentes en las sociedades humanas actuales, tanto como la duda razonable que favorece a quienes así lo creen, y las tremendas limitaciones que presentan las teorías que discuten el asunto en uno u otro sentido.

Los estudiosos han formulado diversas teorías respecto a las más remotas ideas que el hombre debió elaborar ante la cesación de la existencia biológica humana. ¿Es esto todo? ¿Aquí concluye la vida y no hay más?, se habría preguntado el hombre al enfrentarse a los cuerpos inánimes de sus semejantes. Su respuesta, en consonancia con una cosmovisión, ha expresado de hecho un reconocimiento de que en el ser humano coexisten, por lo menos,

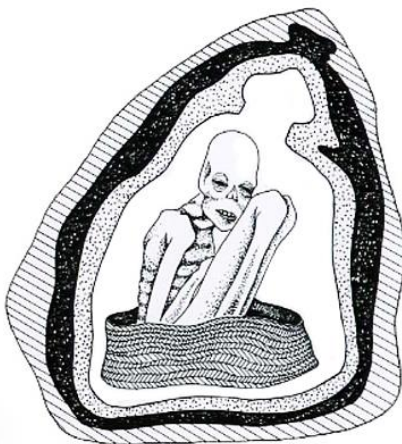


Fig. 1.- Fardo funerario con cuerpo momificado, cultura Paracas 200 a.C. Dibujo de autor anónimo.

dos realidades: una física y otra espiritual, un cuerpo y un alma. El hombre ha constatado la finitud física del ser humano (“polvo somos y en polvo nos convertimos”) pero, al mismo tiempo, se ha planteado la pervivencia de su entidad espiritual. Como consecuencia, devino el convencimiento de que el alma o cualquier sucedáneo de ella, al poder separarse de la cubierta material en que se aloja, se independiza y emprende viaje a otro mundo en donde continúa su existencia. En la comprensión ordenada del mundo que proporciona toda cosmovisión tienen, por lo tanto, un lugar coherente las ideas sobre la vida y la muerte.

Tylor resalta la idea de alma y sostiene que en la visión primitiva se da una concepción animista del cosmos, para él la creencia general en seres espirituales tuvo en su origen un carácter religioso.

Para H. Spencer, por su parte, la creencia en los espectros divinizados de los antepasados habría sido el punto de partida de la religión (Evans-Pritchard: 1991). En muchas culturas, la causa de la vida en los seres humanos, está constituida por fantasmas, vapores, alientos o sombras, que pueden trasmigrar de una persona a otra, de los muertos a los vivos, e incluso de las plantas, animales y objetos inanimados hacia otros individuos de su especie.

Pero aquí estamos para presentar una introducción a las ideas que los pobladores de la región andina de América del Sur elaboraron sobre los muertos, antes del arribo de los europeos, y que no se limitaban a un pensamiento sobre ultratumba, sino que formaban parte de una manera coherente de ver y explicar el mundo. Muchas de estas ideas subsisten hoy mismo y siguen formando parte de las culturas quechua y aimara de los Andes.

Ideas sobre el mundo y la vida en el más allá

Para empezar, es preciso advertir que pese a la forzada evangelización cristiana puesta en práctica del siglo XVI en adelante, una buena parte del discurso andino prehispánico sobre los muertos continúa dando sentido a la existencia humana y el orden social en muchas comunidades quechuas y aimaras de los Andes actuales. De hecho, una abundante etnografía contemporánea ayuda a desestimar juicios que proceden tanto de la desinformación en que puede incurrirse como de los estereotipos que inducen a caer en lugares comunes.

El marco de comprensión del presente trabajo responde a la elaboración de un modelo que considera la doble homologación que se desprende del discurso sobre la realidad elaborado por los pueblos andinos: De un lado, homologación de la naturaleza sobre lo social y, de otro, homologación de lo social sobre la naturaleza. Tenemos entonces que así como las expresiones del ritmo cósmico se homologan con la vida social, en una especie de regularidad universal, así también, el cosmos es percibido como análogo al universo social, es decir, poblado por seres activos con identidad de género, jerarquizados, vinculados por relaciones parentales e interactuando a la manera humana. Este marco recoge en su base conceptual contribuciones de esclarecidos estudiosos andinistas, entre los cuales no se puede dejar de mencionar a T. Zuidema (1995), Atsvaldson (1994), Bauer y Deaborn (1988), Duviols (1973), Esterman (1998), Millones (1979), Taylor (1987), Torero (1974) y Urton (2006), por solo citar algunos. No obstante, la concreción de un modelo tal, holístico, se debe fundamentalmente a los desarrollos efectuados por A. M. Hocquenghem (1987), Golte (2009) y por el propio autor de este trabajo (Sánchez 2014).

Demás está decir que el conocimiento de crónicas es sustancial, aunque en este artículo no haya holgura como para referirlos con puntualidad. No obstante, la materia es también abordable a partir de un presente etnográfico útil para recoger observaciones y registros etnohistóricos de los pueblos quechuas y aimaras portadores de sus respectivas culturas vivas.

Quechuas, aimaras y otros pueblos de los Andes centrales y meridionales, como lo han hecho todos los seres humanos a lo largo de la historia, han reflexionado acerca de la muerte, y no solo de la muerte, sino, —y esto es más importante—, de la muerte propia.³ Que el individuo sepa que se está muriendo y que otros también se van a morir, es un paso evolutivo significativo. Ningún animal tiene la capacidad de hacer consciente su propia muerte, solo muere, para los animales no existe la muerte, sino un instinto instaurado biogenéticamente: el instinto de supervivencia. El animal, a diferencia del ser humano, no está consciente de estarse muriendo instante a instante, no es capaz de preocuparse por el hecho de que cada día que pasa se acerca inevitablemente a su extinción.

Las manifestaciones simbólicas de ideas respecto al más allá y la ritualidad a que estas dan lugar se engarzan con la visión que se tiene respecto al cosmos en su conjunto. Los actos o prácticas sociales de los individuos con motivo de la muerte, los artefactos funerarios, las respuestas humanas en general están institucionalizadas y como tal están regidas por un conjunto de normas sociales que expresan el estatus e importancia del sujeto a quien el ritual mortuorio acompaña, así como las respectivas funciones y otorgamientos de los familiares y deudos.

³ En el Perú, entre 1968 y 2004, el autor ha efectuado trabajo de campo sostenido en comunidades campesinas de diversas provincias de Cuzco, Apurímac, Ayacucho, Cajamarca, Huancavelica y Puno; asimismo ha visitado y hecho acopio de información documental en La Paz y Cochabamba-Bolivia; Quito-Ecuador; Santiago de Chile; Buenos Aires, Salta y Jujui-Argentina.

Para los andinos del centro y sur peruano, la muerte biológica o *wañuy* (en quechua) y *hiwa* (en aimara) es un hecho fuera de discusión. Se llora la muerte del ser querido porque este va a ausentarse y emprender un largo viaje. La muerte no es vista como el evento último de la existencia, al menos no como el final del trayecto reservado al ser. En las comunidades andinas, la muerte es considerada como parte de la vida. Es decir, la muerte no constituye una tragedia en la vida de los andinos, más bien, la muerte es como una conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida. Es una llegada a un momento de la permanencia en la existencia de los seres. La muerte para el andino, nunca es el final o la terminación del ser; es continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal.

Cualquiera fuera la causa de pérdida de la vida, se espera que la o las sombras (espíritus: *upay*, *supay*, *llanthu*, *hanchi*) de la persona emprendan viaje al mundo de los muertos (*upaymarka*). El muerto (*aya*, *amaya*, *hiwata*) pasa a integrarse a la sociedad de los ancestros y a llevar una existencia activa, con relaciones de reciprocidad respecto a la sociedad de los vivos, con los cuales conforma un mismo universo.

La estructura binaria del cosmos

La concepción quechua y aimara sobre el universo responde a un principio de oposiciones binarias o de pares opuestos que operan en las dimensiones temporales, espaciales y sociales. En términos espaciales el cosmos de estos pueblos andinos presenta dos niveles: *Hanaqpacha* o *Alaxpacha*, el mundo de arriba, y *Ukhupacha* o *Manqhapacha*, el mundo de abajo. En esta visión, la existencia de los mundos de arriba y abajo, realidades que se oponen, interpenetran y complementan, responde a un principio de estructuración por pares opuestos. Los humanos de los *kawsaq runakuna* (sociedad de los vivos) habitan entre las dos dimensiones opuestas, en lo que se constituye un espacio liminal de encuentro interactivo o interfase, son producto del *tinku* (encuentro de opuestos), que asegura la subsistencia y la reproducción de las especies a la vez que genera el futuro (Golte 2004). Es decir, *Kaypacha* (el mundo de aquí) es un espacio liminal intermedio, cuya continuidad depende del encuentro cíclico entre los mundos de arriba y abajo. *Kaypacha* es un producto de la complementación y del equilibrio entre planos que se superponen. Los rituales funerarios son parte de la preocupación explicable por mantener tal complementación y equilibrio.

La atenta observación de los ritmos de la naturaleza ha servido para refrendar el principio de dualidad. En particular, la alternancia del día y la noche, de la época de lluvia y la de secas, del tiempo frígido y del caliente, los cambios que conllevan tales alternancias determinaron en los Andes el diseño de un calendario anual en el que las divinidades ayudaban a asegurar un desarrollo con tránsitos previstos y deseados, a los que el hombre procuraba adecuarse de la manera más eficiente posible.

En orden a lo anterior, la vida y la muerte humanas son fenómenos que se ajustan al comportamiento general del universo y expresan la interacción generatriz y reproductiva suscitada entre el inframundo o *ukhupacha* y supramundo o *hanaqpacha*. Los seres humanos primordiales procedieron del espacio subterráneo (habitado por los ancestros), salieron por aberturas llamadas *paqarinas* (lugares de aparición) y, una vez que sobreviene la muerte, toda persona debe emprender un viaje de retorno para reintegrarse a la sociedad de los muertos. El día es asociado con la vida y la noche con la muerte.

El inframundo o mundo de abajo

En la estructura del universo quechua-aimara los mundos de arriba y abajo son contrapartes que se mueven uno en dirección al otro, se encuentran, y luego de alejarse después del encuentro tornan a buscarse nuevamente. Tal movimiento de opuestos tiene un símil concreto en el curso aparente que tienen el Sol y la Luna vistos desde *Kaypacha*, mientras el Sol/*Inti*, se mueve durante el día de oriente (*kawsay* o vida) a occidente, la Luna/*Killa* lo hace en la noche en sentido aparentemente contrario de occidente (*wañuy* o muerte) a oriente, los eclipses se explican como el ayuntamiento de ambas divinidades; sin embargo, el período de encuentro generador ocurre a partir del equinoccio de primavera y se extiende hasta el equinoccio de otoño, teniendo como ápice el solsticio de verano.

El mundo de abajo o de la noche, es el lugar de las profundidades terrestres y acuáticas, habitado por seres diversos cuya actividad guarda relación y tiene influencia sobre los humanos. Los espíritus que moran en *Ukhupacha* o *Manqhupacha* pertenecen por naturaleza a la oscuridad. El mundo subterráneo está poblado por los ancestros originales, por los espíritus de sus descendientes muertos, que son los *hupani*, *hupay*, o *supay*, y por una multiplicidad de seres subterráneos y subacuáticos. Aunque los humanos muertos se hallan entre los principales habitantes de *Ukhupacha*, por su relación con la sociedad viva, no son los únicos seres de este espacio, ni necesariamente los más poderosos.

Upaymarka, la sociedad de los humanos muertos, no debe ser entendida como “tierra del silencio o tierra de los mudos”, sino más bien como “tierra de los espíritus o de las sombras” (Parker y Chávez 1976: 68; Gonzalez Holguín [1608] 1989: 673). En efecto, la tradición oral refiere que los muertos no se mantienen mudos ni inertes; por el contrario, se hallan en actividad y están organizados bajo un régimen jerarquizado. Abundan, además, representaciones iconográficas que muestran a los muertos en situaciones festivas y cumpliendo acciones tanto rituales como domésticas.

Los espíritus que se desprenden al morir su portador, llamados *upani* o *supay*, tendrían una doble composición. Por un lado, un poderoso componente energético de origen subterráneo que se plasma en el *Kuraqkaq alma* o alma mayor, descrita como una sombra oscura o profunda. Por otro lado, un componente vinculado al cielo nocturno al que se llama *Sullkakaq alma*, que los mismos campesinos asocian con una estrella brillante que tras la muerte de las personas se introduce al mundo de adentro a través del cráter del volcán Qhoropuna, ubicado en la cordillera volcánica de Arequipa-Perú (Valderrama y Escalante 1980: 245). Aquí una vez más, el producto del encuentro entre espacios opuestos pertenecerá a la interfase, lo cual sería coherente con el hecho de que *Chawpikaq alma* o el alma del medio se queda en la sepultura para siempre y no emigra hacia *Ukhupacha*.



Fig. 2.- Construcción funeraria usual en el Collasuyo. Dibujo de Guamán Poma de Ayala [1615].

Según los mitos de Huarochirí (provincia situada en la parte central y oriental del departamento de Lima-Perú) en tiempos muy antiguos había unos wakas llamados Yanañanca y Tutañanca que representarían no tanto a una primera época de caos sino al dominio de la oscuridad o del mundo de la noche (*Tutayaqpacha* según Santa Cruz Pachacuti) en contraposición a *P'unchawpacha* o tiempo de claridad, de la luz diurna y del mundo del día.

Una diversidad de monstruos marinos caracteriza el inframundo en la iconografía moche. Estos monstruos salen eventualmente a la tierra generando desorden y el oscurecimiento del mundo, son dragones, amarus y contemporáneamente toros ariscos que emergen de las lagunas. Entre los seres de origen subterráneo se puede mencionar a los *hapiñuño* y *achacalla* (Pachacuti ibid: 183), los mismos que andaban visiblemente en *Kaypacha* en tiempos de *Tutayaqpacha*. La mitología de Huarochirí refiere al *Hugi*, un animal peligroso y poderoso, resistente a los rayos y a la lluvia, que podía recorrer grandes distancias por caminos subterráneos y que era capaz de absorber el *kamay* de los dioses animadores (Taylor 1987: 271). El *Muki* que refieren los mineros de los Andes peruanos y que los de Bolivia llaman Tío, un ser de forma humana, del tamaño de un niño de diez años, que a veces se presenta en los socavones como perro negro o sapo, puede ser generoso o llegar a matar cuando está acosado por el hambre (Salazar 1997: 421-45) es un ser subterráneo que puede haber sido reinterpretado de diversas formas. *Hugi* y *Muki*, definitivamente tienen que ver con el niño Occe u Ojje (Niño Oqe), un pequeño Jesús de los socavones poseedor de dientes de oro, orejas y rayos del mismo metal áureo, al que se rinde culto en Huancavelica.

El mundo subterráneo es activo, sus habitantes están preocupados por activar su *kamay*, lo que al parecer ocurre a condición de recibir una cuota de energía generatriz de los seres del supramundo. Los seres del inframundo se caracterizarían por ser sexualmente hiperactivos, aunque su capacidad genésica estaría condicionada por la contribución seminal del mundo diurno y de la superficie. Seres de origen subterráneo que eventualmente se sitúan en puntos liminales de la superficie, como los *wachaq* o *uma mallku* que custodian las bocatomas de los canales de riego y otros como las *hapiñuño*, *mikhala* y *qatjua* en lugares solitarios, se hallan en permanente disposición de acosar sexualmente a mujeres y hombres del mundo de los vivos.

Existen también seres capaces de forzar o trasponer con astucia las puertas del inframundo y transitar de uno a otro lado, en este sentido es generalizada la imagen del jaguar u *otorongo*, del zorro, *tiwla* o *qamaqe*, de la araña o *pacha*, y la mosca *chiririnka*. Algunos de estos seres transitantes tienen incluso la apariencia de animales inofensivos como los monos y lagartijas. Su extraordinaria movilidad y aptitud de traslado los hace apropiados para actuar como intermediarios entre los hombres y el mundo de abajo.

El hecho de que el jaguar pueda ver y cazar durante el día pero también durante la noche, lo acredita como un dominador tanto del mundo de la oscuridad cuanto del mundo diurno, de ahí su poder propiciador del *tinku* o encuentro entre realidades opuestas. La acción de las deidades tutelares o *wakas/apu* es significativa en la administración y control de las fuerzas de *Ukhupacha*, ya que sin una intervención protectora los hombres no podrían controlar las enfermedades ni los desórdenes naturales provocados desde el mundo interior.

Mientras el imaginario identifica seres a los que individualmente les es posible transitar entre los espacios básicos del cosmos, los humanos lo hacen como especie y pueblan los estratos del cosmos unos como conformantes de la sociedad de los vivos y

otros de la sociedad de los muertos, sin que entre todos se produzca un aislamiento total. Por ello, la muerte está ligada a lo social de todos los individuos, a sus ideas y práctica, como en el caso del proceso mortuario que es también un constante de repensarse a sí mismo dentro de la sociedad de pertenencia. La muerte es en cierta medida una forma de mantener viva la cultura a lo largo de los años. La conjugación entre los vivos y los muertos es esencial para comprender cómo ciertos aspectos de la cultura se mantienen y se traspasan a las siguientes generaciones.

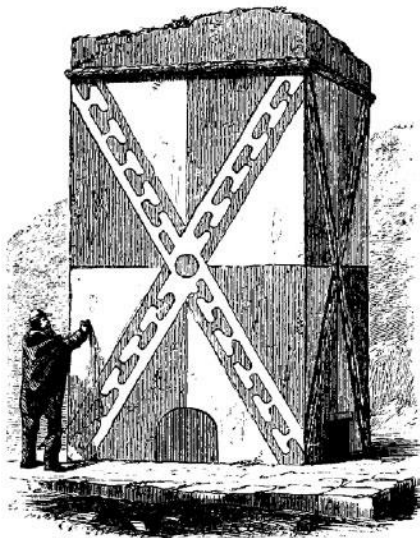


Fig. 3.- Chullpa o torre funeraria aimara, de la zona de Palca (Bolivia), decorada con pintura roja y blanca, ilustración de G. Squier (1974 [1877]: 131).

La muerte induce el reconocimiento social de permanecer unidos, de reconocerse a sí mismos a través de los ancestros comunes, y de generar un mecanismo especial que cohesioné más a los individuos. La muerte trae unión y memoria, no separación ni olvido, y tiene más significado dentro de las relaciones sociales de los individuos vivos que para el propio muerto.

Los puntos liminales y el acceso a Ukhupacha

Aunque los puntos liminales entre *Ukhupacha* y *Kaypacha* son múltiples (la cima de las montañas, los lagos y lagunas, los manantes, las *paqarinas* o lugares de origen, etc.), se les franquea el paso a las almas de los muertos comunes siempre van al oeste o *kunti*, donde se halla la entrada o puerta del sol poniente que las almas toman como referencia para descender al inframundo.

Para los pueblos altoandinos del sur del Perú, la entrada al inframundo se encuentra en la cordillera occidental y más exactamente en la cima del Qhoropuna. Para los habitantes del litoral marítimo se encuentra mar adentro, es decir, en una isla; según algunos relatos en la isla de Guanú o Wanú (en las islas de las aves guaneras). De manera similar, los mapuches de las zonas costeras de Chile ubican la morada de las almas en islas occidentales, como por ejemplo la isla Mocha (Ortega 2001).

En *ukhupacha* los *ñawpa* (antecesores) nacen viejos y en el curso de su nueva vida rejuvenecen paulatinamente hasta que una vez convertidos en criatura vuelven a nacer en *kaypacha* (Hocquenghem 1987: 31; Velásquez 2001: 168). La idea de una secuencia nacimiento-envejecimiento-muerte seguido por otra del tipo reingreso-rejuvenecimiento-nacimiento, se inspira en la reaparición de los astros tras haber descendido por el horizonte al mundo de los muertos. Así como el sol renacía cada día reapareciendo en Vilcanota o *Willka uta* (la casa del Sol naciente), así también se pensaba que los espíritus rejuvenecidos en *Ukhupacha* volvían a encarnar en nuevos seres vivos.

El destino de cada individuo después de la muerte dependía del estatus que alcanzara en vida y de la clase de muerte que experimentó. El inka al morir pasaba a convertirse en Illapa o Rayo. Se dice que las criaturas y los niños que morían sin haber experimentado los placeres sexuales se convertían en estrellas y ocupaban un lugar en el firmamento.

El cadáver, *aya* o *amaya*, era sepultado de diversas formas. Los señores y sus dignatarios eran depositados con solemnidad en cámaras mortuorias, junto con sus esposas y sirvientes que debían acompañarles y servirles en *Ukhupacha*. Entre los inkas y otros pueblos prehispánicos se acostumbraba momificar a los gobernantes, las momias de los ancestros deificados eran objeto de culto.

La tradición revela que el viaje a Upaymarka ocupaba y ocupa un lugar importante en la cosmovisión andina. No solo se cree que los vivos viajan al mundo de los muertos, sino también que los muertos pueden incursionar ocasionalmente en el mundo de los vivos.

El viaje al mundo de los muertos

La experiencia de la muerte es algo muy importante en la vida. Es importante para quien le llega el momento de morir y es también importante para la misma comunidad. Estamos hablando de una experiencia personal y comunitaria que afecta o beneficia a todos.

La llegada de la muerte es esperada y preparada de una manera conveniente. Los andinos conocemos y entendemos los signos de la muerte. La muerte nos visita, la reconocemos y la recibimos. Esto no solamente se entiende así, porque ya sabemos que alguien está gravemente enfermo y tiene que morir, sino porque somos capaces de percibir los signos de la presencia cercana de la muerte. Los signos de la presencia del alma de la persona que va a morir, son diversos. Existen las huellas del alma en los caminos recorridos, el que morirá “recoge sus pasos”, es decir recorre todos los lugares que visitó durante su existencia terrena; en este viaje, conversa con la gente allegada a su familia y muy especialmente con aquellas personas con quienes tiene alguna deuda que pagar o cobrar. La presencia de ciertas aves en las casas, el comportamiento de los cultivos en la chacra, el estado de los alimentos guardados; el cansancio inusual en las faenas del trabajo, las apariciones ante otras personas, las pesadillas que los conocidos pueden sufrir ante el peso del alma predestinada a la muerte, los sueños fatales, el pronóstico de los sabios yachaq o yatiris, son anticipos del inevitable acontecimiento.

Los campesinos de los Andes del sur creen hoy mismo que el individuo tiene tres espíritus: El alma mayor, el alma del medio y el alma menor. En la región altiplánica del Perú y Bolivia el alma principal es llamada *ajayu*, el alma del medio es *kuraji* (coraje) y el alma menor es ánimo o *animu* (Fernández 1999: 60; Santos, F. 1988; Oblitas 1978: 36-38). El *kuraji* se queda en el cuerpo físico o cadáver y cuando este es embalsamado continúa existiendo y acompañando a los suyos. Este espíritu es aparentemente el que acompañaba al *mallki* en las campañas guerreras junto a las huestes de su linaje en tiempos del Tawantinsuyo. El asunto invita a estudiar antiguas correspondencias con la terminología contemporánea a que hacemos referencia.

Cuando alguien muere, sus deudos organizan ceremonias y realizan rituales que tienen la finalidad de ayudar al espíritu en su camino. Los antiguos peruanos enterraban a sus muertos envueltos en mantos, se les ponía comida para cuando sintieran hambre, ya que el viaje que se emprendía habría de ser extremadamente difícil, el alma tendría que atravesar territorios accidentados, cruzar ríos, pasar por lugares fríos y calurosos, y trepar pendientes según el lugar en que habitó en vida.

En nuestros días, todavía se envía al difunto diversos objetos que le han sido útiles durante su vida, así por ejemplo sus instrumentos de trabajo o de música. Cuando los familiares se olvidan de colocar algún elemento indispensable entre su ajuar funerario, se

ven obligados a recurrir a otro difunto posterior para enviarle a través de él aquello que se requiera.

Se conoce como *aya wakichiy* a la preparación del equipaje del finado. La forma tradicional de preparar el cuerpo para su viaje, consiste en proveerle de todo lo que le será necesario para el cumplimiento de una larga travesía. Se cree que en el curso de este dilatado recorrido la sombra o sobras del difunto pueden experimentar hambre, sed, o ser agobiados por el frío y la soledad. Por ello, los deudos se esmeran en proporcionarle las provisiones y acompañamiento necesarios. El difunto es provisto de alimentos, ropa, coca, e incluso herramientas y utensilios que se colocan junto a su cadáver.

También se dice que es bueno para cada quien el criar alguna vez un perro negro y enterrarse con él, porque este animal ayuda y guía al alma en el duro camino al *Ukhupacha* (Acosta 2001, Bascopé 2001, Rozas y Calderón 1999, Zans Candia 1991). En algunos lugares se aconseja darle de comer carne de caballo al perro, para que adquiera mayor fuerza y velocidad. Se piensa que así podrá cumplir mejor el cometido de cargar el alma y hacerle atravesar el *alqo chimpa* (el cruce del perro, un lugar liminal en la ruta del alma). Otros animales han ocupado también el lugar del perro, como compañero, guía o transportador de los espíritus de muertos hacia el mundo de adentro. En unos casos, las llamas negras eran los acompañantes esperados, en otros lo eran algunas aves como los búhos y lechuzas como se comprueba en evidencias iconográficas notables.

El *alma qateq* es el psico-pompo, con la particularidad de que antes que guía u orientador del espíritu del muerto, es el encargado de extrañarla, de conducir los ritos de desvinculación de la misma. Al morir, el individuo deja el ayllu. Sus propios parientes se encargarán entonces de desvincular ritualmente a su alma de todo aquello que consideraba suyo. En realidad sus almas o sombras son conminadas a abandonar *kay pacha*. El tránsito hacia el mundo subterráneo está lleno de dificultades y comprende un largo itinerario que obliga a pasar por varios pueblos: *Alqo llaqta* o el pueblo de los perros (cánidos), *Michi llaqta* o el pueblo de los gatos (felinos), *Wallpa llaqta* o el pueblo de las gallinas (aves), y *Qowi llaqta* o el pueblo de los cuyes (roedores) hasta llegar a *Manqha llaqta* el mundo interior.

Otro rito prehispánico en el Tawantinsuyu era el velorio de los muertos o *paqariku*, semejante al *wantiay* que todavía se practica en comunidades de Otavalo-Ecuador (Cachiguango 2001). En el *wantiay* participan todos los deudos del fallecido en compañía de familiares y otros miembros de la comunidad. El grito de: “¡*Wantiay...*!” que se repite varias veces en la ceremonia fúnebre es una fórmula que remarca la invitación al alma para que inicie su viaje y para que los espíritus de sus antepasados arriben y lo acompañen guiándole en su camino a *ukhupacha*.

Waruchaka en el sur andino peruano, según otras versiones Waruychaka o Achaychaka, un puente tendido sobre piedras hacinadas, conecta la tierra familiar con tierras extrañas que hay que atravesar para dejar *Kaypacha* con destino a *Ukhupacha*, el inframundo. Una de las rutas que los humanos siguen después de muertos incluye el cruzar este puente, que está tejido con cabellos humanos y cuelga sobre el río Map'amayu o río Sucio, denominación que acepta ser traducida también como “río de la menstruación”, una especie de marcador que separa lo fértil de lo no fértil, el embrión del solo huevo. Una caída desde este puente peligroso convertiría al espíritu del muerto en un alma errante, lo que sucedería igualmente si sus familiares no le aseguran un adecuado ceremonial fúnebre.

Cuando los espíritus de los muertos arriban a Upaymarka no se extrañan de nada; todo parece ser una prolongación de la vida terrenal, salvo que la vida en ese nuevo mundo

se desenvuelve de noche. Las personas que viven en Upaymarka son hospitalarias y reciben con solicitud a los recién llegados, esperándolos en las inmediaciones del Qhoropuna.

Al parecer, la memoria o historicidad está reservada a la sociedad viva con la participación de los ancestros eternizados mediante la petrificación. Los individuos de la sociedad de los muertos no conservan memoria sobre la vida que llevaron en *Kaypacha*. Para ellos todo comienza de nuevo. Allá, se dice, los hombres trabajan igual que en esta vida pero sin preocupaciones por el comportamiento de la naturaleza. Cada individuo recibe una dotación de ganado para pastorearlo, pero no recibirá vacas ni ovejas (lo que hace pensar en un pasado primordial y originario de los Andes). Los espíritus se emparejan nuevamente olvidando sus obligaciones pasadas.

Puede decirse que los *ñawparuna* o espíritus de los muertos no tienen memoria y así podría interpretarse también el nombre de su pueblo Upaymarka, “el pueblo del olvido”. Sin embargo, la articulación con la sociedad viva va a mantenerse, ya que en fechas determinadas los muertos no solo recuperan la memoria sino que atraviesan las puertas del inframundo y retornan en forma pasajera a visitar a los suyos, lo que ocurre por lo general en Ayamarqaykillá o el mes de los muertos, que coincide ahora con la fiesta de Todos los Santos y de los difuntos en el mes de noviembre de cada año.

Las fiestas de los muertos o aquellas en las que estos participan en *Kaypacha* corresponden al período de *ruphaymita* que va del solsticio de setiembre al de marzo, pero más puntualmente al tiempo que corre entre el mes de noviembre y el mes de febrero, cuyo centro es el solsticio de diciembre o de verano. Este período se caracteriza por la presencia de lluvias, cosmológicamente es el tiempo en que el sol viejo se sumerge en el inframundo y opera su rejuvenecimiento. El 31 de octubre es el Día de las Almas de los Niños (que son

los que volverán más pronto), el primero de noviembre es el Día de los Vivos y el dos de noviembre el Día de los Difuntos Mayores. En el Día de los Muertos las gentes ofrendan comidas a sus antepasados y el encuentro con ellos se representa mediante la preparación de *t'anta wawas* (criaturas de pan) y *t'anta achachis* (antepasados de pan) que se disponen sobre un tapete negro (el cielo nocturno). Aquí se produce un *tinku* o encuentro entre el mundo de arriba (ahora representado por los santos) y el mundo de adentro (los difuntos); y otro *tinku* entre el tiempo de los ancestros (achachis) y el de los descendientes nacidos y por venir (wawas). En *ruphaymita* se transita del hambre a la abundancia, de la siembra a la cosecha, con la inestimable participación de los antepasados.

En algunas provincias de Puno-Perú se elabora panes de quinua y de kiwicha dándoles la forma de escaleras por las que las sombras de los difuntos pueden bajar y subir con mayor facilidad,

también se hacen panes con forma de perros que guían a las almas en su trayecto, llamas que les ayudan a cargar sus pecados, soles, lunas y estrellas cuyo propósito es alumbrarles el camino en su retorno temporal.



Fig. 4. T'antawawa, dibujo de Marco Antonio Guzmán Rocabado (Marco Tóxico) aparecido en la Revista *Bolivian Express* 2013.

En los pueblos andinos, el culto a los muertos aglutina las identidades de sangre, territorial y religiosa. Los tiempos de la muerte y la vida interactúan y se soportan mutuamente.

Si en la cosmovisión andina la naturaleza en general está animada, y si los seres que pueblan el universo son activos y se vinculan en relaciones de intercambio, entonces los intercambios que ocurren a partir del *tinku* (encuentro) entre los mundos de arriba y abajo son indispensables para la generación y reproducción de la interfase o *Kaypacha*.

El sentido de los enterramientos en los Andes

Como ya se adelantó, el enterramiento de los cadáveres humanos obedecía a la idea de que en la osamenta permanecía una de las sombras humanas (*chawpikaq llanthu*), esto es una entidad espiritual que merecía respeto, consideración, cuando no honores tratándose de fundadores de linajes y personajes que habían detentado algún poder. De hecho, los antiguos pobladores de los Andes distinguían perfectamente entre el cuerpo de un ser humano y cualquiera de los espíritus o sombras que pudieran habitarlo o abandonarlo eventualmente.

Si bien la despedida de las sombras de los muertos era motivo de rituales bastante elaborados, los restos mortales solían convivir con las comunidades humanas, en condición de guardianes o protectores de las poblaciones, a la larga eran identificados con marcadores del espacio como *wankas*, *saywas* (formaciones pétreas), colinas y montañas, bajo nombres diversos: *chakrayoq* o *korpa patjaru* (espíritu al cuidado de un área de sembrío), *achachila* (ancestro identificado con una colina u otro promontorio, generalmente ubicado como vigilante de los linderos de una *llaqta* o población), *apu*, *jirka*, (ancestro al que se considera asentado en grandes montañas, generalmente nevadas, tratándose de espíritus estimados de gran poder).

En muchas de las comunidades del sur del Perú y de los países vecinos, así como en menor grado en prácticamente toda la población rural de los Andes Centrales, los muertos cohesionan al grupo, las genealogías que se remontan a un fundador mítico constituyen una especie de historia que incluye a los muertos más antiguos, los gentiles y los lugares de enterramientos prehispánicos. Los *machus*, *awkis*, *ñawpas* o *machulas* son los antepasados míticos del mundo de los vivos (Kaulicke 2001: 287).

Algunos de estos ancestros epónimos, se piensa, habitan los nevados más altos y otras montañas sobresalientes.

En muchos pueblos del antiguo Tawantinsuyo, las gentes construyeron complejos funerarios que van desde fosas comunes y catacumbas, mausoleos o chullpas, hasta pirámides y adoratorios diversos para guardar los cuerpos de los muertos (Sendón 2010). Los difuntos deificados se transforman en potenciales benefactores y protectores de la sociedad viva, por el poder que se les asigna de proporcionar y distribuir el agua y de garantizar la reproducción de las especies debido a su *kamay* o poder generador. Era también usual que las necrópolis fuesen ubicadas en sectores con mucha agua, dado que a los ancestros se les conceptuaba como guardianes y dadores de este recurso.

Los entierros andinos en los campos santos de la colonia y la república

Para no hacer una extensa historia sobre las prácticas funerarias que trajeron los españoles al Tawantinsuyo, resumimos haciendo referencia a la costumbre de enterrar a las personas notables en los complejos eclesiásticos, que comprendían iglesia, convento, e incluso hospitales cuando no había riesgo de peste.

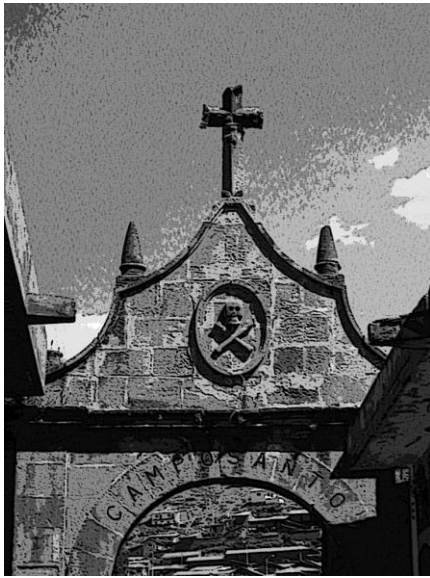


Fig.5. Portada de ingreso a lo que fuera el antiguo Campo Santo del Cementerio de la Almudena-Cuzco (Foto R.Sánchez).

En cambio, la gente de los sectores populares de la población, los pobres, no tenía otra alternativa que enterrarse en los arrabales o extramuros de las ciudades. Estos lugares de entierro común se denominaban “Campo Santo” (tierra sagrada) término de origen italiano, inicialmente referido a la posesión de tierra procedente de Jerusalén, que en esta parte del mundo servía para designar el lugar de reposo de mestizos menesterosos e indígenas desarraigados de sus comunidades de origen (Warren 2009; Caretta 2007; Joffré 2004).

En el cementerio de la Almudena del Cuzco, hacia 1950, podía diferenciarse el Campo Santo, un área cercada más o menos extensa en la que la gente era enterrada con el procedimiento expeditivo de abrir zanjas y echar allí los cuerpos, que una vez cubiertos con tierra podían ser identificados por simples cruces y eventualmente por unas hornacinas artesanales en las que se consignaban los datos del difunto. Esta área era visiblemente la más antigua del cementerio. En su portada pétreo de ingreso (que aún se conserva en la actualidad) dice efectivamente Campo Santo. En ese lugar la relación con el muerto era más próxima, los deudos podían tocar la tierra que cubría a su pariente y solían llevar algo de comida para compartirla con el difunto.

Afuera las cosas eran diferentes, estaba el cementerio propiamente dicho, nombre que viene del griego *'koimitirion'* que significa dormitorio, esto es lugar de reposo. Aquí se hallaba el sector de los entierros en pabellones de nichos y mausoleos de los personajes visibles de la sociedad, una vez que dejó de practicarse el entierro en complejos eclesiásticos. Hoy las cosas han cambiado, el Campo Santo, ha dado paso a la construcción de una nueva área de

En el cementerio de la Almudena del Cuzco, hacia 1950, podía diferenciarse el Campo Santo, un área cercada más o menos extensa en la que la gente era enterrada con el procedimiento expeditivo de abrir zanjas y echar allí los cuerpos, que una vez cubiertos con tierra podían ser identificados por simples cruces y eventualmente por unas hornacinas artesanales en las que se consignaban los datos del difunto. Esta área era visiblemente la más antigua del cementerio. En su portada pétreo de ingreso (que aún se conserva en la actualidad) dice efectivamente Campo Santo. En ese lugar la relación con el muerto era más próxima, los deudos podían tocar la tierra que cubría a su pariente y solían llevar algo de comida para compartirla con el difunto.

Afuera las cosas eran diferentes, estaba el cementerio propiamente dicho, nombre que viene del griego *'koimitirion'* que significa dormitorio, esto es lugar de reposo. Aquí se hallaba el sector de los entierros en pabellones de nichos y mausoleos de los personajes visibles de la sociedad, una vez que dejó de practicarse el entierro en complejos eclesiásticos. Hoy las cosas han cambiado, el Campo Santo, ha dado paso a la construcción de una nueva área de



Fig. 6: Portada principal de ingreso al Cementerio de La Almudena (Ilustración sobre foto de R. Sánchez).

pabellones con nichos; se puede ir un día al cementerio y encontrar que el difunto ya no se encuentra en su nicho. La transitoriedad ha hollado también el sueño de los muertos.⁴ Aquí estuvieron enterrados, entre muchos parientes, un hermano mío muerto a los nueve meses de edad y mi abuela materna que luego fue incinerada por decisión de mi padre. Dicho sea de paso, hoy mismo, reposan todavía los huesos de mi padre en uno de los pabellones del Almudena y al visitarlo podemos sentir que nos queda un referente familiar al cual dirigir algunos pensamientos.

La preferencia del entierro bajo tierra es todavía grande en la mayoría de las comunidades quechuas, es una forma manifiesta de volver al seno de la Madre Tierra; en cambio, la utilización de los nichos responde más a las costumbres citadinas, que ya vienen siendo asumidas en buen número de comunidades originarias. No obstante, en la mayor parte de los casos, se cuida que la cabecera del cuerpo del difunto quede orientada hacia la salida del sol (*kawsay*), así cada amanecer es bañado por los rayos del sol joven que calientan sus huesos y lo mantienen con una dosis de *kamay*.

Conclusión

La visión del mundo desarrollada por los andinos y su correspondiente explicación difiere ostensiblemente del pensamiento occidental judeo-cristiano, en cuanto al concepto básico de *comunidad de las especies*, según el cual las especies guardan una relación de comunidad biológica entre sí y no han sido creadas independientemente. Para los andinos del Tawantinsuyo esto quería decir que:

- Las “especies” y el mundo inorgánico están animados por una vitalidad común. El universo está poblado por seres poseedores de energía o *kamay* en distintas proporciones, los cuales establecen una relación de crianza mutua entre sí.
- El ciclo de la vida requiere la intervención de los dos espacios básicos del universo. El mundo de arriba o *Hanaqpacha* y el mundo de abajo o *Ukhupacha* son opuestos complementarios que intercambian energía, lo que ocurre por ejemplo en la animación en *Kaypacha* mediante el concurso de fuerzas estelares y de la sociedad de los muertos que habita el inframundo.
- Los seres de todas las especies se vinculan entre sí por relaciones de parentesco. Los hombres andinos no se consideran lejanos ni distintos de todos los otros seres que pueblan el universo.

La muerte es una oportunidad para actualizar el reconocimiento social de permanecer unidos, de reconocerse a sí mismos a través de los ancestros comunes, de cohesión del *sprit de corps*. La muerte trae unión y memoria, no separación ni olvido. En cierta medida la muerte contribuye a mantener viva la cultura a lo largo de los años. La conjugación entre los vivos y los muertos es esencial para comprender cómo ciertos aspectos de la cultura se mantienen y se traspasan a las siguientes generaciones.

⁴ “Danzan las horas de la noche ¿Cómo dormir así?” Rodolfo Sánchez Garrafa, en *Séptima Columna*. Pájaros en los cables editores. Lima 2013.

Quechuas y aimaras de los Andes entienden que la muerte es como un viaje a otra dimensión de la vida. Aun así, los muertos viven en permanente atención y relación con sus familiares y la comunidad. Esta realidad de relaciones del alma con los vivos, incluso se mantiene después de los tres años de la defunción. A los difuntos se les puede llamar cuando es necesario. Después de la muerte “la sombra” del individuo puede estar ocasionalmente en el más allá y también en el mundo de los vivos.

Se sabe si alguien va a morir. Los pobladores de los Andes conocen y entienden los signos de la muerte. La muerte visita la casa del que va a morir, la familia la reconoce y la recibe. Existen signos de la presencia de la muerte y en base a su lectura se sabe la realidad de la muerte en la familia o en la comunidad. Los signos de la presencia del espíritu de la persona que va a morir, son diversos. Existen las huellas del alma en los caminos recorridos, la presencia de ciertas aves en las casas; los signos de la producción de los cultivos; el estado de los alimentos guardados; el estado de las aguas de las fuentes o vertientes; el tipo de cansancio en el trabajo; la presencia de ciertas formas de vientos, los matices de la luz del atardecer (*antawara*); la manifestación de la imagen de la persona que tiene que morir (especialmente en las noches de luna); las pesadillas que sufren algunas personas en la noche de sueño (*alma ñit'in*); otros signos de los sueños. Finalmente, los yatiris (sacerdotes andinos) son los que advierten los signos de la muerte en la lectura de la coca.

En los Andes, la muerte física sigue siendo la muerte, no se ha vaciado de contenido. Es que la idea de la muerte es coherente con la visión que se tiene del mundo y de la sociedad. El hombre andino, a despecho de las ideas de E. Morin, no está afectado de angustia ante la muerte, y establece, por el contrario, relaciones de reciprocidad con sus ancestros. A diferencia del hombre occidental empeñado en comer también el fruto del árbol de la vida, el andino quechua-aimara sigue cuidando el árbol (*mallki*) del cual sus ancestros son raíz y los hijos de sus hijos, los frutos que se espera siga produciendo.

Bibliografía

Acosta, Orlando. 2001. “La muerte en el contexto Uru: El caso Chipaya.”. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 33 (2): 259-270.

Astvaldsson, Astvaldur. 1994. “*Wak'a: an Andean religious concept in the context of Aymara social and political life*”. Tesis de doctorado, University of London.

Balari, Sergio, Antonio Benítez, Marta Camps, Víctor M. Longa, Guillermo Lorenzo y Juan Uriagereka. 2008. “¿Homo loquens neanderthalensis? En torno a las capacidades simbólicas y lingüísticas del Neandertal.” *Munibe Antropologia-Arkeologia* 59: 3-24.

Bauer, Brian S. y Deaborn, David S. 1988. *Astronomía e imperio en los Andes*. Cusco: CBC.

Bascopé Caero, Víctor. 2001. “El sentido de la muerte en la cosmovisión andina; el caso de los valles andinos de Cochabamba.” *Chungará Revista de Antropología Chilena* 33 (2): 271-277.

- Cachiguango Cachiguango, Luis Enrique. 2001. “¡Wantiay...! El Ritual Funerario Andino de Adultos en Otavalo, Ecuador”. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 33 (2): 179-186.
- Caretta, Gabriela. 2007. “Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII”. Buenos Aires: *Memoria Americana* N°15.
- Duche Pérez, Aleixandre Brian. 2012. “La antropología de la muerte: Autores, enfoques y períodos.” *Sociedad y religión*. XXII (37): 206-215.
- Duviols, Pierre. 1973. “Huari y llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”. Lima: *Rev. Museo Nacional*, Tomo XXXIX.
- Esterman, Josef. 1998. “*Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*”. Cusco: CBC.
- Evans-Pritchard, E. 1991. *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Fernández Juárez, Fernando. 1999. *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz: CIPCA.
- Golte, Jürgen. 2009. *Moche, cosmología y sociedad*. Cusco: IEP/CBC.
- _____. 2004. *Los muertos en la iconografía mochica*. Lima: Inédito.
- Gonzalez Holguín, Diego. 1989. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qqichua o del Inka [1608]*. Lima: UNMSM.
- Herskovits, Melville J. 1964. *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hocquenghem, Anne Marie. 1987. *Iconografía mochica*. Lima: PUCP.
- Joffré, Gabriel Ramón. 2004. “La política borbónica del espacio urbano y el cementerio general (Lima, 1760-1820)”. *Histórica* XXVIII.1 (2004): 91-130.
- Kaulicke, Peter. 2001. *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. Lima: PUCP.
- Millones Santa Gadea, Luis. 1979. “Las religiones nativas del Perú: Recuento y evaluación de su estudio”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 1-2.
- Morín, Edgar. 1974. *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Landmann, Michael. 1961. *Antropología filosófica*. México: UTEHA.

Oblitas Poblete, Enrique. 1978. *Cultura Callawayana*. La Paz: Ediciones Populares Camarlinghi.

Ortega Perrier, Marietta. 2001. "Escatología andina: Metáforas del alma". *Chungará Revista de Antropología Chilena* 33 (2): 253-258.

Parker, Gary J. y Chávez, Amancio. 1976. *Diccionario Quechua Ancash-Huaylas*. Lima: IEP.

Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Juan de Santa Cruz. 1993. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru [1613]*. Estudio etnohistórico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco: IFEA/CBC.

Rozas, Washington y María del Carmen Calderón. 1999. "El mundo de las almas: una interpretación sobre el orden y el caos." UNSAAC, Cuzco: *Andes* 3: 139-152.

Salazar-Soler, Carmen. 1997. "La divinidad de las tinieblas." *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, N° spécial: *Tradición oral y mitología andinas*. 26 (3): 421-445.

Sánchez Garrafa, Rodolfo. 2014. *Apus de los cuatro Suyus. La construcción del mundo en el ciclo de los dioses montaña*. Lima: IEP/CBC.

Santos, F. 1988. "La Fiesta de Difuntos en un Contexto Suburbano. La Muerte y Ritual de los Ajayu." *Fe y Pueblo* 19: 34-43.

Sendón, Pablo F. 2010. "Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú". *Journal de la société des américanistes*. Tome 96, n° 2.

Squier, George. 1974. *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. La Paz: Los amigos del Libro.

Taylor, Gerald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del Siglo XVII*. Lima: IEP.

Torero, Alfredo. 1974. *El quechua y la historia social andina*. Lima: Edic. Universidad Ricardo Palma.

Urton, Gary. 2006. *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Cusco: CBC.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante. 1980. "Apu Qorpuna (Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka)." PUCP, Lima: *Debates en Antropología* 5: 233-265.

Velásquez B., Orlando. 2001. "Los muertos viven en el norte del Perú." *La memoria de los ancestros*. Comp.L. Millones y W. Kapsoli. Lima: Universidad Ricardo Palma. 153-89.

Warren, Adam. 2009. "La medicina y los muertos en Lima: Conflictos sobre la reforma de los entierros y el significado de la piedad católica, 1808-1850". *El rastro de la salud en el Perú*. Ed. Marcos Cueto, Jorge Lossio y Carol Pasco. Lima: UPCH/IEP. 45-90.

Zans Candia, Leandro. 1991. "El soq'a en el mundo andino." *Revista Universitaria* 134: 107-130.