

El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina

The world of the dead in Central Andean cosmivision

María del Carmen García Escudero

Doctorada en Antropología de Iberoamérica. Investigadora. Universidad de Salamanca.
vacarisca@hotmail.com

RESUMEN

El mundo de los muertos en la cosmovisión prehispánica centro andina apenas ha sido analizado. El *hurin pacha*, en especial, es uno de los tres planos verticales que menores investigaciones han estimulado, en cuanto al periodo prehispánico concierne. Uno de los datos que suelen coincidir en las informaciones recopiladas, tanto coloniales como actuales, es que las poblaciones del antiguo Perú tenían la percepción de una "segunda vida" tras la muerte. Pero, nos preguntamos dónde y cómo se imaginaba la vida post mortem.

ABSTRACT

The world of the dead in the central Andean pre-Hispanic cosmic vision has been analysed. The *hurin pacha*, in particular, is one of the three vertical planes that minor research has stimulated, with respect to the pre-Hispanic period. One of the fact that usually coincides in the information compiled, both colonial as well as current, is that the populations of ancient Peru had the perception of life after death. However, we ask where and how they imagined the afterlife to occur.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

entidades anímicas | inframundo | muerte | enfermedad | otra vida | Perú | souls | infraworld | death | illness | other life

Si bien es escaso el perfil que hallamos sobre la segmentación del universo andino, el *hurin pacha*, en especial, es uno de los tres planos verticales que menores investigaciones han estimulado, en cuanto al periodo prehispánico concierne.

Uno de los datos que suelen coincidir en las informaciones recopiladas, tanto coloniales como actuales, es que las poblaciones del antiguo Perú tenían la percepción de una "segunda vida" tras la muerte. Pero, nos preguntamos dónde y cómo se imaginaba la vida *post mortem*. ¿Existían formas análogas en el *hurin pacha* al plano terrestre, es decir, montañas, tierras, llanuras, valles, en el plano inframundano? Cómo fue percibido el *hurin pacha* por las poblaciones prehispánicas, con una sola división o, si por el contrario, el *hurin pacha* estaba formado de varias subdivisiones. ¿Qué tipo de vida o númenes poblaban la región? Por el momento, éstas son interrogantes que no han sido solucionadas por los investigadores.

El *hurin pacha* hace referencia al plano hallado bajo el *kay pacha*, pero, es preciso matizar cómo pudo haber sido este plano de una manera concisa, con mayor detenimiento. A través de las fuentes coloniales se han llegado a una serie de afirmaciones que dejan muchas lagunas. Por ejemplo, se entiende que el *hurin pacha* era el plano interior de la tierra, el que se situaba por debajo del *kay pacha*. Casi todas las informaciones, tanto de época colonial como actual, además, lo relacionan con *Supay*, con el demonio y la oscuridad. Pero, como mostraremos, se advierte mayor complejidad en la composición de este plano de la geometría vertical.

Por el momento las informaciones insinúan que existió una percepción del *hurin pacha* bipartita, al menos. Por un lado se situaba un plano intra-terreno, lugar donde se ubica la fertilidad, el Sol (como *punchao*), la Luna y los animales de la noche; atravesado este plano por un mar. Por otro lado, se hallaría el plano de la eterna oscuridad, donde se ubica el máximo exponente de la noche, la forma antagónica de la potencia celeste, la potencia germinativa: el *uku pacha*.

Tanto *hurin pacha* como *uku pacha* son dos vocablos que se confunden en las crónicas y viablemente opinamos podrían haber existido otro tipo de denominaciones que se han olvidado con el transcurso del

tiempo y las campañas de evangelización. Posiblemente, eran dos vocablos que designaban partes del mundo intraterreno, pero los datos son muy confusos.

Nos hemos preguntado por las dimensiones que podría poseer el *hurin pacha*. Casi todas las crónicas que hemos consultado parecen coincidir sobre el tamaño del *hurin pacha*, y algunas formas halladas en él. Éste se relacionó con ciertos seres y objetos de pequeñas dimensiones. Si bien es un dato que a simple vista no tiene importancia, es una característica que apenas ha sido analizada. Por ejemplo, Pedro Pizarro escribió que durante el delirio de Huaina Capac: "le entraron tres indios nunca vistos, muy pequeños como enanos, adonde él estaba y le dijeron: inga venimosle a llamar..." (Valdizán 1915: 46). El texto relaciona el tamaño de los comunicadores con el inframundo, con la noticia de su muerte. De igual modo, uno de los sacrificios que mayor solemnidad e importancia tuvo durante el incanato fue el *capahuca*. Éste, entre otras muchas cosas, consistió en realizar ofrendas de pequeño tamaño para el inframundo: una pareja de niños, vajilla, etc. Bernabé Cobo escribió sobre los niños destinados al sacrificio la siguiente información: "a los chiquitos que no tenían edad para comer, les daban sus madres el pecho, diciendo que no llegasen con hambre ni descontentos adonde estaba el Hacedor" (Cobo 1956: 201).

De igual forma, hemos observado que en algunas tumbas aparecen miniaturas como ofrendas (figura 1). En el diccionario de Jesús Lara se halla la siguiente definición *Umutu*, "enano" (Lara 1971: 296). Hemos pensado, además, que algunos de los seres que habitaban el *hurin pacha* se pudieran haber percibido de pequeño tamaño.



Figura 1. Foto de ofrendas. Museo del Sitio de Coricancha, Cuzco, Perú, 2006.

Al igual que la pequeñez, tener alguna tara física, una joroba, etc., se entendía como un acto divino que poseía esa persona, es decir, ese individuo, en cierta medida, poseía mayor comunicación con las divinidades que le habían "elegido". Esta vinculación se utilizaba para comunicar a la persona "elegida" con los poderes del inframundo, éstos eran seres sagrados. En Huamachuco, por ejemplo, los agustinos, en el siglo XVI, observaron que para pedir lluvia se tenía un hechicero corcovado (San Pedro 1992: 182).

Algunos de los habitantes de la mina (figura 2), inframundo, también se perciben como seres pequeños: "El muqui es un enanito que vive en las minas. Los mineros lo ven casi siempre, en los rincones oscuros de los socavones abandonados o junto a los pozos de agua. Es el dueño de las minas, que aparece en forma de un perro de color negro, otras veces en forma de un sapo" (Varillas Gallardo 1965: 22, citado en Salazar-Soler 1997: 19).



Figura 2 . El Señor de la Mina. Interior del cerro de Potosí. Potosí, Bolivia, 2006.

El *hurin pacha*, al ser el lugar donde se ubicaba la germinación fue un lugar caracterizado por su fertilidad, con la abundancia. Pero, se puede advertir, a través de las crónicas, por ejemplo, que el concepto de abundancia fue adaptándose durante la historia de Perú a la percepción que tenían las poblaciones del mundo intraterreno (1). Durante la colonia el concepto se transformó, las narraciones que se hallan describen un lugar rico, lugar en el cual se hallaban grandes palacios que albergaban inmensos tesoros y riquezas. Si bien es una idea que podría derivar del concepto que posee *Supay* como dueño de los minerales preciosos, este se ve transformado y adaptado a las nuevas formas de entender la abundancia, aunque es necesario resaltar que el "concepto base" permanece inalterado.

El inframundo se presenta en la cosmovisión ayoreo; de los andes orientales; como un lugar similar al terreno, pero es un mundo invertido. Por ejemplo, los achuar, en Colombia, cuando se sumergen en los mundos intra-terrenos, durante los viajes que realiza el alma por la ingesta de alucinógenos o en sueños, se encuentran con seres que desarrollan, en el inframundo, una existencia muy parecida a la que llevan los seres de la superficie. Éstos son seres tutelares que velan por la prosperidad de la comunidad (Descola 1987: 108).

Para la investigadora María Hocquenheim en el Mundo de los Muertos las direcciones se invierten, así, el sol nace por el oeste, como sol del inframundo, y la luna se pone por el este, como luna del inframundo. Por ejemplo, A. Urteaga entiende que el *hurin pacha* es el mundo al revés, cuando en el *kay pacha* es de noche, allí es de día (Urteaga Castro 2004: 325; Núñez del Prado 1974). Makowski, señala el investigador Peter Kaulicke, advirtió que en el *hurin pacha* se proyectaba una imagen dual del mundo gobernada por opuestos-complementarios (Kaulicke 2001: 272). De esta manera, el oeste, se percibía como el lugar por donde entra el sol, cuando empieza una nueva vida en el inframundo; el este, por donde muere *Inti* y sale el difunto; y el norte sería la región que corresponde al sur en el plano terreno, y viceversa.

Sostenemos la idea que, si bien las crónicas muestran pequeñas parcelas de información sobre los planos inframundanos, añadiríamos que éstas formas se perciben como un reflejo de la cotidianidad del mundo terrestre, de lo que se está gestando, y que más tarde renacerá en el plano terreno. Podría haber existido el concepto prehispánico por el cual se entendiese la posibilidad de que los rumbos, o regiones, existiesen en el inframundo de la cosmovisión andina, pero de manera inversa a la hallada en el plano terreno; al igual que la cosmovisión shuar, o la cosmovisión ayoreo. De esta manera conocer las características de los rumbos del *kay pacha* nos informaría, en cierta medida, de algunas de las características del *hurin pacha*.

Los cuerpos de agua se entendían conectados por el interior de la *Pachamama* a un gran lago. Este cuerpo de agua, durante el viaje inframundano, debía ser cruzado por los difuntos para llegar a la otra orilla. El mar, los lagos y lagunas fueron percibidos como grandes pasos por los cuales se podía acceder al otro mundo, al *hurin pacha*. O quizás, como parte del inframundo. Además, estos cuerpos de agua poseían una biosfera determinada, con sus habitantes y *modus vivendi* determinado. Podemos apreciar

el inframundo como un lugar acuoso, habitado por divinidades, números y demás seres inframundanos.

El agua era un fluido sagrado, y por lo tanto se veneraba con gran devoción. Las zonas de agua representaban lugares de paso muy peligrosos, pues éstos producían un "encantamiento" que impulsaba a la persona "encantada" hacia su interior; en el cual se albergan seres terrestres hambrientos de *camac*. Por lo general, los seres inframundanos son relacionados con la sed, el hambre y el frío (Cobo 1956: 154; Murúa 2001: 403; Poma de Ayala 1987: 270; Ondegardo 1584, cap. 2º, manuscrito nº B.N.M). Por ejemplo entre los aimaras actuales el *maqha pacha*, inframundo, es un espacio relacionado con el hambre, con la carencia.

El investigador Natan Wachtel advirtió que para los chipayas (2) el inframundo se presenta de la siguiente manera:

"los samiri de los animales que se cazan, salvajes, constituyen una especie aparte: son acuáticos y pertenecen a una región todavía más baja en el espacio, pues habitan en los remolinos (*mika'ya*) del lago Coipasa. El mayor de estos agujeros de agua es Korelani, compuesto en realidad de dos remolinos, invocados como *Mallku* uno, y como *T'alla* el otro. Sobre esta base se arma todo un imaginario geográfico: el lago Coipasa se interna en la tierra por los huecos del Korelakani y corre en forma de río salado hacia el oeste; pasa bajo la cordillera y desemboca "del otro lado", en el lago de Isluga. Así, debajo del paisaje visible se oculta un mundo inquietante, a la vez sublacustre y subterráneo" (Wachtel 2001: 178).

En la actualidad se opina que el sonido de los ríos por la noche es el llanto de las almitas gritando (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). En casi todos los pueblos andinos se cuentan narraciones sobre las almas que por la noche están junto a los ríos (3). William de la Torre fue informado de que las estrellas juegan de noche con el *Shapi* y se bañaban en los manantiales. De igual forma todos los manantiales son hembras, por eso paren agua, y por eso están relacionados con los misterios intraterrenos. Los manantiales son la puerta final de los conductos subterráneos que comunican con las profundidades de la tierra. Además, por estos conductos emergen los seres infra-terrestres, para tentar a los niños y a las doncellas, pues, como dice W. de la Torre, los niños poseen "alma de cántaro", "les roban el ánimo o, en el peor de los casos si aceptan sus ofrecimientos, serán arrastrados a las profundidades de la tierra o al seno de las montañas" (De la Torre 1994: 163).

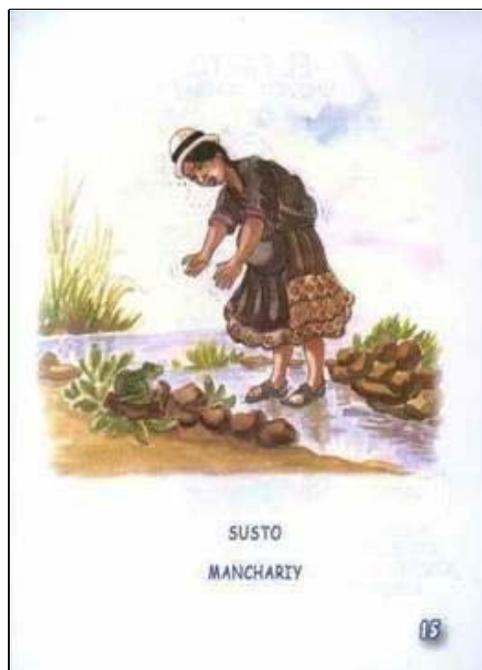


Figura 3 : Manual *Parir sin riesgo*, COPI y Ministerio de Salud de Potosí, 2006: 15.

La cueva es la entrada al inframundo, acceso al vientre de la tierra, sitio propio de la fertilidad. Las cuevas, junto a las cimas de las montañas y los manantiales, son la casa de los espíritus terrestres. Tras analizar algunos mitos de origen hemos observado que las cuevas representaban los conductos por los cuales la Madre Tierra parió a los diferentes *aillus*. En las cuevas, expone Huamán Poma de Ayala,

dormían los hechiceros (Poma de Ayala 1987: 244, 268). Éstas representaban, en cierta medida, las formas de asentamiento de los primeros pobladores de las regiones centro andinas.

El edificio de *Akapana*, por ejemplo, situado en la ciudad de *Tiahunacu*, fue elevado sobre formas más antiguas, cuya primera fase se concibe como una vivienda-caverna (Manzanilla 1996: 39 y ss.). Con la tierra que se extraía se elevó la parte de la colina artificial. La investigadora Linda Manzanilla, quien excavó el edificio citado, ha desarrollado una idea sobre el inframundo, para el área mesoamericana, que nos ayuda en la presente investigación, ésta dice que: "la consagración de la ciudad comienza del hecho de haber sido erigida con material inframundano, a semejanza de la fábrica de seres nuevos con huesos de los antepasados, robados al mundo de los muertos" (Manzanilla 1996: 40). De esta manera se percibe la idea de que se construía un cuerpo sagrado.

Por el momento, desconocemos muchos de los aspectos que regían en torno a la muerte y el viaje del difunto en el periodo precolonial. Si bien, existen multitud de alusiones a las formas de enterramiento, a las diferentes ofrendas, a las vestimentas o los lugares de mayor devoción, no se ha llegado a realizar un trabajo que pase la barrera de los rasgos cuantitativos. Además de entender la muerte como una segunda vida, los estudios no han realizado un análisis que refleje cómo se entendió un viaje tan importante en la percepción de una cosmovisión. Hemos pensado que analizar las formas del viaje inframundano, a través de los textos coloniales y de las informaciones recogidas en el trabajo de campo que realizamos en Potosí, nos mostraría y ampliaría el panorama que poseemos hasta el momento. Queremos entender, además, qué era el viaje inframundano, si existían itinerarios, caminos, si todos los difuntos lo realizaban, o si bien algunos difuntos albergaban otro destino y dónde se hallaba ese destino. Entendemos que, si bien son aspectos de la cosmovisión andina que fueron modificados por las campañas de adoctrinamiento, existe un trasfondo muy antiguo que nos sirve para comprender los aspectos de la muerte.

El viaje por el inframundo. Destinos del difunto

Teniendo en cuenta algunos de los datos analizados, la muerte se percibía, entre las comunidades prehispánicas, como un castigo de las deidades hacia el hombre por alguna falta. Se comprende, de igual forma, que existió un tiempo anterior al presente en el cual la muerte o bien no existía, o se presentaba de otra manera. Por ejemplo, en un tiempo pasado se ideaba que las gentes no morían, definitivamente, sino que a los cinco días de su expiración, resucitaban (Ávila 1975: 15). La idea consiste en comprender que la muerte no es un acto natural, sino más bien una intervención divina.

Si el inframundo fuera o no una copia del plano terrestre se podría especular con la idea de que el territorio inframundano poseyese, al igual, cuatro rumbos, o caminos por los cuales el difunto debía caminar hasta llegar a su destino. Las definiciones halladas en el diccionario de Jesús Lara nos hacen pensar en la posibilidad de interpretar el "mundo de adentro" recorrido por caminos o tránsitos por los cuales el difunto vagaba en su peregrinación. Si bien, hemos entendido que éste era un lugar por el cual viajaban las almas, cruzaban un cuerpo de agua y llegaban a la orilla, no tenemos noticias sobre las direcciones de estos caminos. Es más, apenas poseemos noticias sobre la fisonomía del inframundo. ¿Qué tipo de recorrido debía realizar el difunto en su viaje inframundano? ¿Los rumbos del inframundo son o corresponden a las mismas direcciones y características que los ubicados en las regiones terrestres? O bien, éstos están cambiados, como insinúan los trabajos de campo realizados en las poblaciones actuales. Además, ¿Existirían caminos secundarios, a imitación de los hallados en la tierra?

El camino del difunto es un dato que aparece en las crónicas habitualmente, porque fue una preocupación para los familiares. Los datos analizados nos hacen comprender que el inframundo andino estaba compuesto por multitud de caminos. Realmente era un territorio complejo del que apenas sabemos cómo se percibía en tiempos prehispánicos. En la actualidad, en Huando (4), se narra que un niño vio abrirse una montaña por la cual se introducían cuatro caballeros vestidos de oro. El niño les siguió y viajó por túneles subterráneos, además, vio una ventana, "...de donde observó un mar de agua roja..." y aparecieron delante de él veinticuatro puertas con diferentes direcciones, tomó al azar la puerta del centro y apareció en Cajamarca, un año más tarde (Tradiciones orales de Huancavelica, 2005: 41). El inframundo se entiende como un lugar misterioso con numerosos pasadizos por los cuales uno se puede perder, sin orientación, ni tiempo, pues el niño, como narra el texto, aparece un año después a lo

sucedido.

Los datos manifiestan que existía un viaje por realizar con abundantes dificultades. Existe la posibilidad de entender que durante el transcurso del viaje inframundano el alma podría marchar por caminos "buenos", cuyo destino fuese benéfico para el difunto, o, por el contrario, el difunto, sin ayuda que le guiase, podría tomar un camino "incorrecto" y deambular por el inframundo.

El inframundo se nos presenta, en las crónicas, como un lugar peligroso para el viajero difunto, pero realmente no sabemos con certeza cuales eran sus peligros. En la sierra de Cajamarca, por ejemplo, en el otro mundo habitan águilas antropomorfas que persiguen a los hombres pequeños que allí habitan, para devorarlos.

La muerte se percibía, entendemos, como un regreso a la matriz de la tierra, de esta manera se introducía el ánimo del difunto por la *pacarina* de la comunidad, lugar por el cual había salido en los tiempos primigenios. Por ejemplo, en el diccionario de Fray Diego González Holguín se halla la siguiente información que verifica la hipótesis planteada: *Huañuyta ayçasccan aparisccan*: "el que tiene enfermedad mortal que ya va a su camino". Además, el vocablo se relaciona con los siguientes términos: *Huañukpa camanmicani*: "Estarse muriendo, o apique de muerte", *Huañuy vnccocta vncok*, o *huañuypacca*: "El que tiene mal de muerte", o *huañukpa caman*, *Huañuypuñuy*: "Profundo sueño", *Huañuyta puñuni*: "Dormir sueño profundo, malo de despertar", *Añuyta ayçarihuan aparihuan ñam*: "Ya estoy mortal en peligro y cercano a la muerte" (González Holguín 2007: 134). En la traducción que suministra fray Diego González Holguín, de estos vocablos, podemos apreciar, entre otras muchas cosas, que el individuo que va a morir comenzará el camino en dirección hacia su *pacarina*. Es más, una de las causas que más problemas provocó, además del clima, para reducir a las poblaciones indígenas era la negación de éstas a separarse de su *pacarina*. Sobre el tema Pablo José de Arriaga observó lo siguiente: "de donde descienden...una de las causas porque rehusan tanto la reducción de sus pueblos...y la principal razón que dan es que está allí su *pacarina*..." (Arriaga 1968: 202). En el Archivo Histórico de la Paz, Bolivia, hemos hallado la siguiente información al respecto: "los indios serranos no pueden tener tierras en valles calientes y nos pidió y suplicó... no fuesen desposeídos de sus tierras porque están aquí desde sus antepasados..." (La Plata, 30, IV.1590. ALP. EC. C1.E.29. AHP). Entendemos que para el hombre andino hallarse cerca del lugar del cual había surgido, su *pacarina*, era vital para conocer el lugar por el cual debía comenzar su peregrinación inframundana. De esta manera el desplazamiento territorial no se reducía a una simple negación de las poblaciones indígenas por un traslado, sino que con estos movimientos poblacionales se impedía que éstas tuviesen paso al inicio de su camino por el inframundo andino.

En los textos se advierte que el *hurin pacha* era oscuro, húmedo, pero, además, éste fue una extensión del plano terrestre, con el cual estaba íntimamente relacionado (Lara 1971: 296; Cobo 1956: 154; Murúa 2001: 403; Poma de Ayala 1987: 270; Ondegardo 1584, cap.2º, manuscrito nº. B.N.M). Con estas denominaciones podemos advertir que el interior de la tierra se vinculaba, en cierta manera, al interior de un cuerpo. Es decir, normalmente la segmentación del universo, de cualquier forma-ser-objeto que lo puebla, se vincula con la segmentación de un cuerpo con vida: con su boca, sus extremidades, etc. Al igual, el interior de la tierra fue percibido como una región dividida. Por un lado se comprendía una región cercana, intrauterina, hacia la que se pudo acceder desde una cueva, grieta o punto de conexión del *kay pacha*. Lugar éste de tránsito de los difuntos. Y una región más alejada, abismal, en la cual gobernaba la oscuridad y la esterilidad. Además, Jesús Lara introduce la aceptación de "cuerpo" vinculada a los términos relacionados con el inframundo. Aceptación que se adapta, como se explicó, a la hipótesis sostenida en el presente artículo, en la cual entendíamos que los difuntos eran posicionados en las sepulturas de forma fetal, como si se ubicasen de nuevo en el vientre de la madre, para nacer de nuevo. El cuerpo por lo tanto, se percibe como la semilla que se introduce en la tierra para generar nueva vida. En el concepto de cuerpo se aprecia, además, la forma material del componente de los seres, relacionado éste con el de inframundo. Juan de Santa Cruz escribió lo siguiente sobre el cuerpo del difunto: "y les haze que enterrase junto a un árbol y los cabase al tronco de la madera, para meter a todo su cuerpo en ella; y les dize que el grano que echare el árbol sería medicina llamado villca, y que los echaría todos los malos humores y cóleras de las personas" (Santa Cruz 1968: 297). *Villca*, conjuntamente, fue una semilla sagrada que curaba y se percibía como engendrada por los cuerpos difuntos.

Para acceder al reposo eterno, como hemos indicado, se debía cruzar un gran cuerpo de agua, un mar o

río, dato que coincide en casi todas las informaciones de la colonia. Existían varias formas de cruzar, por ejemplo, unos cronistas anotaron que se cruzaba por un puente, un puente de cabellos muy estrecho. El cronista Pablo José de Arriaga escribió que en la sierra las almas de los muertos se dirigían hacia una tierra llamada *Ypamarca*, "antes hay que cruzar un río que han de pasar un puente..." (Arriaga 1968: 220). Otros cronistas entendieron que las almas pasaban ayudadas por un caimán, otros por una araña, en las informaciones recogidas en la costa hablan de que las almas eran ayudadas por lobos marinos que las trasladaban a una isla cercana, la isla del Huano (Arriaga 1968: 220). Pero, sin lugar a dudas, el animal que mayor adoración ofreció, por su ayuda al difunto, fue el perro. Por esta razón, entre otras, el perro fue amado y cuidado entre las poblaciones prehispánicas. Esta atención fue objeto de numerosos escritos, por ejemplo Bernabé Cobo escribió lo siguiente: "y los aman como si fueran sus hijos; duermen de ordinario juntos los perros y los amos, y cuando caminan, los suelen llevar a cuestas, porque no se cansen...pues si les matan algunos o los muchachos españoles se los apedrean, lloran y les echan maldiciones..." (Cobo 1956: 388). En otras culturas, como por ejemplo entre los muiscas, Colombia, la araña aparece sobre un barco de telaraña, transporta y ayuda a cruzar las almas de los difuntos que van hacia la otra orilla.

Fray Laureano de la Cruz completa la información sobre la muerte, y escribe lo siguiente: "creen todos en su guenpillan, que es su dios, y que este tiene muchos guenbes, que son grandes, y caciques, a quien manda, y que es señor de los volcanes, y se lleva los muertos de la otra parte de el Mar, donde les tiene prevenida otra (...) vida" (Cruz 1653: 45. v. Mss. 2450, B.N.M). Entendemos de nuevo que en la otra parte de la orilla se halla *otra vida*, pero el fraile introduce una nueva información, el *guenpillan*. Ésta es la primera noticia que poseemos sobre la intervención de los seres intra-terrenos para el traslado de los difuntos. En el texto se da a entender que el *señor de los volcanes*, junto a sus ayudantes, trasladaba los muertos hacia la otra parte del mar. Esta información nos resulta muy interesante, porque, si bien poseemos noticias sobre los seres que ayudan al difunto a cruzar el mar, éstos, normalmente, se relacionan con animales: perros, lobos marinos, cocodrilos, etc. Pero, no teníamos noticias sobre el señor de los volcanes, es decir, del interior de la tierra, y sus ayudantes como cargadores de los difuntos.

Se puede consultar multitud de información, tanto de la colonia como de nuestros días, en la cual se aprecia la idea que asocia el destino final del difunto con la escalada de una montaña. En Tuysuri, Potosí, Bolivia, se cree que los difuntos realizan un viaje que les lleva hasta una montaña situada junto al salar de Uyuni, llamado Urco Mundo. La doctora Zulma Rosis Pinaya y la maestra Patricia Fuertes nos explicaron que "ahí [en Urco Mundo] están los muertos, para llegar al cielo dicen que tienen que subir ese cerro, pero es difícil de subir, los muertos lo intentan, pero pocos son los que llegan a la cima" (trabajo de campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006).

José María Arguedas indicó, al igual, que en Puquio se opinaba que los muertos iban hacia las cimas de las montañas, a la cima de Qoropuna (Arguedas 1987: 311). La investigadora Alison Spedding explica que en el Altiplano, en la provincia de Pacajes, se dice que las almas trabajan construyendo una torre que se desmorona constantemente y la tienen que volver a construir; en otras regiones se concibe la idea que los difuntos tienen que barrer el cielo; los Laymi y los Sacaca, entienden que los difuntos cultivan ají, y en Coripata que cultivan tabaco (Spedding 1996: 119).

En todas estas ideas se aprecia una continuidad con las formas esenciales de las creencias prehispánicas. La idea base de todas ellas es la dificultad que supone para el difunto llegar al destino del viaje *post mortem*.

En cada región existe una manera de identificar el destino final de los difuntos, que normalmente tiene relación con un lugar de la geografía que se halla hacia el sur. Lugar en el cual Huamán Poma de Ayala expresó que: "allí andaban todas las ánimas de los muertos padeciendo hambre y sed" (Poma de Ayala 1987: 270). Por ejemplo, la investigadora Alison Spedding explica que en Takipata, en yungas, el viaje del difunto lleva hacia Wiñay Marka, traducido como pueblo de la eternidad, pero también se refiere a la parte sureña del Lago Titicaca (Spedding 1996: 89). Para los chipayas los extremos del río Lauca están relacionados con el *hurin pacha* (Gisbert 2006: 208). El investigador Xosé Mariño Ferrer observó, durante el trabajo de campo realizado en la comunidad de Chaquilla, altiplano de Bolivia, departamento de Potosí, que el país de los muertos, el lugar hacia donde va el difunto queda hacia el oeste, donde muere el sol (Mariño Ferrer 1989: 56). Alguno de los datos apunta a comprender que, quizás, las direcciones Sur y Oeste fuesen direcciones relacionadas con el inframundo, con la muerte.

Los datos expresan que los difuntos de la región del Lago Titicaca se dirigían hacia *Upaimarca*, y a *Yaromarca* lugar de origen del Sol y de *Liviac*. *Upaimarca*, apunta G. Taylor, corresponde al "quechua I" de la Sierra Central, que es lo mismo que el *Zamayhuaci*, "casa de descanso", donde P. Arriaga sitúa el reposo eterno de las almas (Arriaga 1968: 220).

Hemos hallado en los escritos de Huamán Poma de Ayala que a los cinco días de muerto el difunto, las almas de éstos en la región de *Chinchaysuyu* y *Andesuyu* se dirigían hacia *Caray Pampa*, mientras que las almas de los *Collasuyu* y *Condesuyu* se dirigían hacia *Caro Puna* y *Puquina pampa*. Tras esta peregrinación, hacia las *pacarinas* de origen, hacia el vientre primigenio, comenzaba el viaje por el inframundo. De esta manera entendemos que el difunto realizaba el viaje en sentido contrario a su nacimiento, retrocedía hacia las aguas primigenias del inframundo.

Los destinos, al igual que cualquier otra información, se presentan de manera diferente según la región analizada. Si establecemos un análisis de las creencias incaicas se aprecia una división en los destinos del difunto. La cosmovisión inca entendía que la parte de *hanan*, el cielo, morada de *Inti*, estaba dedicada para albergar las almas de los señores principales, de las *panacas* del imperio.

Rey Díaz de Guzmán observó que, entre algunas poblaciones, los calchaquí, del valle Trujillo, o entre las creencias de los chiquitos, se pensaba que los difuntos, la información no matiza si todos o determinados difuntos, se transformaban en astros. Respecto a estos últimos indicó que: "cuando tronaba, o caían rayos, suponían que algún difunto, que vivía en las estrellas, estaba enojado con ellos..." (Díaz de Guzmán 1612. Biblioteca Virtual Cervantes.)

Se podría pensar que los antepasados o algunos "difuntos elegidos", iban al cielo, o estaban cerca del Hacedor, y podían comunicarse con él: "O padres huacas y huilcas, antepasados, agüelos y padres nuestros, atunapa hualpi huanatayna apo allasto allinto, acercad al Hacedor a vuestros hijos y a vuestros pequeñitos, y a vuestra flor, a vuestros hijos dadles ser para que sean dichosos con el Hacedor, como vosotros lo soys" (Molina 1989: 93).

Pero, parece ser que las almas del resto de los individuos no poseían o disfrutaban, el mismo destino que las almas de los "elegidos". En ese caso nos interesó saber a dónde iban, por ejemplo, los niños, las parteras, o los ancianos de una comunidad, etc. Es decir, cuales eran los diferentes destinos.

Hernando de Santillán, a diferencia de otros escritos, muestra que el cielo era un lugar de castigo. En otras informaciones se anotó que las estrellas eran los "difuntos elegidos" (Cobo 1956: 66; Santillán 1968: 32). Teniendo en cuenta estos datos nos hemos planteado la idea de que podría haber existido la posibilidad de que en las divisiones que poseía el cielo hubiese, a su vez, subdivisiones dependiendo del difunto (Santillán 1968: 32).

Inicialmente hemos comprendido que existe una división en cuanto al destino del difunto. La división primera se basa en las obras y actos que el individuo había realizado en su vida. Si éste había sido un individuo colaborador con el bienestar de su familia y de su comunidad obtendría una mejor travesía en el inframundo. Por el contrario, si esta persona había desarrollado un mal comportamiento, de actos malos y egoístas, su destino se presentaría nefasto. Esta perspectiva comprende conceptos morales y éticos de las poblaciones prehispánicas que desconocemos.

Al analizar los datos hemos observado que los difuntos asumían un destino diferente teniendo en cuenta su forma de morir. Por ejemplo, en la actualidad si un bebé muere, pero ha sido reconocido por la familia y la comunidad, el bebé podrá subir al cielo, pues no debe realizar el viaje al inframundo. Esta particularidad entendemos que se corresponde, entre otras muchas cosas, a que el difunto realiza el viaje inframundano teniendo en cuenta el viaje que éste ha llevado en vida. De esta manera, para el viaje inframundano se valoraba la aportación del difunto en el plano terreno. Éste pasaría por lugares que le eran conocidos hasta llegar a su destino, pero, sólo si era poseedor de los favores de los espíritus auxiliares, como los antepasados. Por otro lado, si la persona ha realizado actos nefastos durante su vida, su viaje inframundano se presentaba nefasto, largo e infinito. En cambio, el viaje inframundano en el caso de los bebés no era realizado, posiblemente, porque no debían nada a la comunidad, éstos no conllevaban la penosa carga del olvido de sus obligaciones, en una sociedad que se movía por la vía de la reciprocidad. Así, no tenían que responder por actos buenos o nefastos, y lo más importante, no

hacían el recorrido inframundano porque, sencillamente no habían realizado el viaje de la vida. Por otro lado, si un bebé muere, pero no es reconocido por la comunidad, no ha sido lavada su placenta, ni enterrada con aquellos útiles que le marcasen un oficio futuro, un destino, el bebé se volverá un espíritu maléfico del *hurin pacha*, pues, ha muerto como vino al mundo, cargado de fuerzas inframundanas, y sin reconocimiento. La partera Plácida Quiróz nos explicó que "...la placenta se entierra porque es la vivienda del niño, el alma del niño..." (Trabajo de campo, Bolivia, Potosí, 2006). El nacimiento marcaba el futuro del ser. Este futuro se averiguaba con la placenta y su ritual de enterramiento, junto a su posible oficio-destino. Entendemos que una de las cuestiones que puede faltar, en las interpretaciones, es la de querer interpretar la muerte sin haber observado con anterioridad la vida; es decir, una relación de los planos que componen el cosmos andino. El difunto es una semilla, entendido éste como forma de regeneración, pero como entidad individual, que debe realizar su viaje inframundano; por lo tanto, es un espíritu terrestre que se halla en las entrañas del *hurin pacha*. Su vida, su conducta frente a la familia y frente a la comunidad es la que marcará su destino. Así, el viaje comienza a modo de germen fertilizador, de semilla intrauterina en la *Pachamama*, pero será la conducta en vida la que guíe su destino final. Tras analizar los textos hemos hallado los siguientes destinos: como entidad ubicada en el cielo, si era un bebé reconocido por la comunidad; como espíritu condenado, si es una persona no reconocida por la comunidad; y como ánima que habitaba las cumbres, si fue un guerrero. En común se podría decir que un campesino, un artesano o cualquier miembro de la comunidad que hubiese llevado una vida más o menos adecuada a las conductas morales andinas se manifestaría en el inframundo como un viajero común. Su largo recorrido le llevaría hacia las aguas purificadoras, además, éste sería ayudado por un perro negro a cruzarlas, y en la otra orilla desarrollaría una vida similar a la que realizaba en vida. Pero, la característica común es que estas entidades anímicas podían acceder a la composición etérea del cosmos andino, se podían comunicar tanto con el resto de las almas, y con sus familiares, por medio de los sueños.

Habitar el inframundo, o habitar el lugar de las almas ubicado al otro lado de la orilla de las aguas eternas, era una forma de concebir el ser transformado en contacto con los acontecimientos del futuro, como puede ser la lluvia. Así, la lluvia, ubicada en el inframundo, se prepara, sube al cielo y cae para empapar la tierra. De hecho los *apus*, los *achachilas*, se perciben como cerros que protegen y sustentan a las comunidades, su interior alberga la vida en germinación, la contención de las lluvias, e incluso, como hemos visto, se ubican los difuntos. El cerro sería la comunicación entre el *hurin pacha*, el *kay pacha* y el *hanan pacha*.

Los datos nos han demostrado que el interior de la tierra fue percibido como una región con diferentes zonas; no sabemos si dividida en planos, o si, en una sólo zona (5) se hallaban los pasajes subterráneos, los ríos, los mares, etc.

GEOGRAFÍA DEL INFRAMUNDO ANDINO

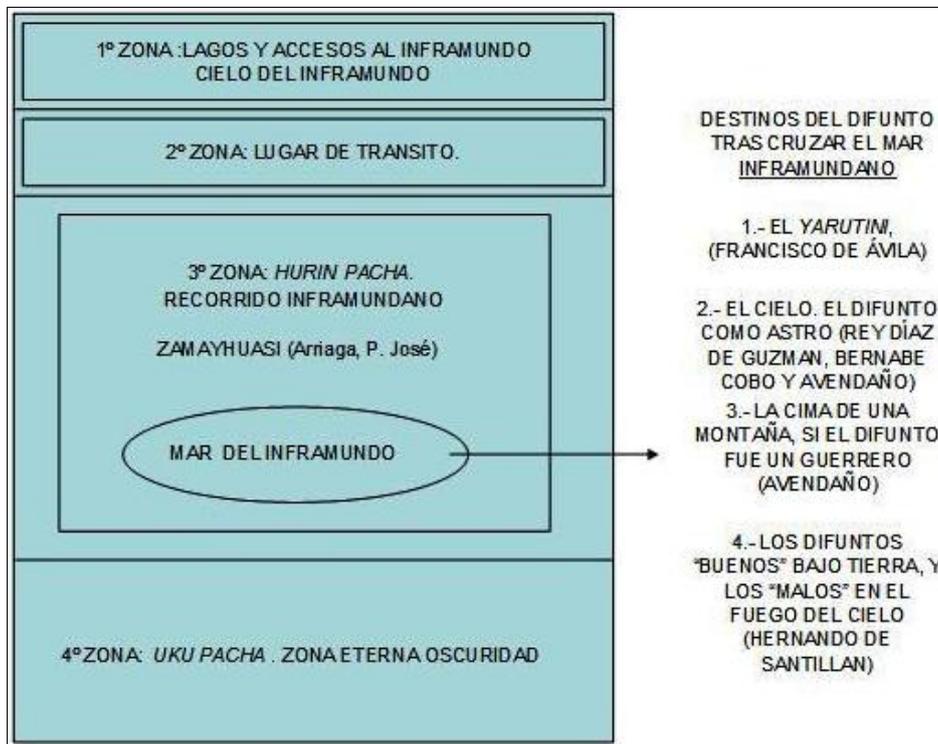


Figura 4. Esquema sobre las posibles regiones del inframundo andino.

Qué o quién realizaba el viaje inframundano

En este apartado nos gustaría saber qué o quién realizaba el fatigoso viaje por el inframundo andino. ¿Cómo saber la entidad, o entidades, anímica de los seres que realizaba el viaje inframundano? Posiblemente cada territorio poseía una opinión sobre la pregunta formulada. Pero, observando las características que tenía cada entidad anímica, además de las características del *hurin pacha*, hemos concebido la idea de que la entidad anímica que realizaba el viaje debía ser: poderosa, energética, valiente, y fuerte, entre otras muchas cosas.

El difunto material, el cuerpo, se entendía como una semilla o un árbol relacionado con los antepasados. El árbol introducía la raíz en el inframundo, se alimentaba de las entrañas de la tierra, para donar posteriormente los frutos que alimentaban a la comunidad. Los diccionarios quechuas y aimaras traducen *mallqui* (6) como "planta, árbol", de estas palabras derivan los verbos plantar y germinar. El difunto auxilia a la comunidad e interviene en los ciclos agrícolas, vela por la fertilidad de los campos. Al igual que en otras regiones de América opinamos que éstas son las almas mediadoras suplicantes de lluvias (7).

El cronista Bernabé Cobo escribió que la adoración a los cuerpos de los difuntos se debía a que se tenía "era que en tanto durasen, tenían la misma fuerza que los cuerpos cuyos eran cuando estaban vivos (...) y en muriendo, ponían muy particular cuidado en respetar su cuerpo, tanto que lo adoraban por dios y como a tal le ofrecían sacrificios" (Cobo 1956: 163) Entendemos que la fuerza, suministrada por medio de la sustancia-potencia de los alimentos y de los sacrificios, servía al difunto para afrontar el duro camino del inframundo. Además, añade el autor, los difuntos eran espíritus mediadores que reclamaban la fertilidad para la comunidad de donde procedían, "los miraban como a raíz de su nacimiento..." (Cobo1956: 165).

En los primeros cinco días de la muerte, el ánimo del difunto recorrerá aquellos lugares que frecuentaba en vida. Este dato coincide tanto en las fuentes coloniales, por ejemplo en el texto de *Dioses y Hombre de Huarochirí*, como en las fuentes actuales. Sobre el transcurso temporal, en el cual el difunto se hallaba vagando entre el plano terrestre y el inframundano, Fernando de Avendaño escribió lo siguiente, "y vuestros incas también conocieron, que el alma del hombre no muere, y al quinto día le davan de beber, porque entendían, que el alma apartada del cuerpo come y bebe..." (Avendaño, sermón VIII, 1640: 91. B.N.M). El investigador Federico Kauffman entiende que el vocablo *Pichca* (8) se refería a los cinco días que se presume tarda el espíritu del difunto en alejarse de su morada (Kauffman 2002, tomo V: 785). Si bien conocemos poco sobre la simbología de los números en la cosmovisión centro andina, el número

cinco aparece relacionado, en numerosas fuentes, con aspectos de la vida-muerte. Por ejemplo, en el texto de *Dioses y Hombres de Huarochirí* aparece en numerosas ocasiones. Se refiere cuando explica el texto que la gente vivía y moría a los cinco días, en cinco días llegaría una gran inundación, la inundación duraría cinco días, al quinto día de la inundación todo estaba en oscuridad, cinco huevos dieron origen a la divinidad *Pariacaca*, de éstos surgieron cinco halcones, cinco días de lluvia amarilla y roja, etc. (Ávila 1975: 15; 32; 34; 35; 108).

Pablo José de Arriaga escribió que *Pacaricuc* era un rito por el cual los indígenas velaban toda la noche a los difuntos, durante cinco días. El ritual consistía en derramar por el suelo harina de maíz blanco para poder observar si el difunto volvía, a través de las posibles pisadas que dejaba en la harina (Arriaga 1968: 215). En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid hemos hallado la misma información, pero con una variante. En este caso se esparcía ceniza en el suelo para saber, por medio de las pisadas, si los pies del difunto tocaban la superficie (Mss. 3169: fol.152, p. 22. v. B.N.M).

El singular periodo, por el cual se comprendía el proceso de separación del cuerpo y de las entidades anímicas, aparece generalizadamente en casi todas las crónicas: cinco días (9) es el periodo de oscuridad del alma. Pensamos que esta percepción se atribuye, entre otras muchas cosas, al periodo que las crónicas describen como la desaparición del sol durante el Diluvio (Ávila 1975: 15; Cobo 1956: 76). Tras cinco días el sol surgió, como el alma del difunto, de las profundidades del lago Titicaca, para alumbrar el plano terreno. El sol desde ese periodo, se percibe como un marcador temporal, desde el punto de vista material, pues separa los espacios del plano terrestre: el amanecer, medio día y el atardecer; pero, desde un punto espiritual, la ascensión diaria del sol se percibía como el resucitar de la vida. El sol nace de nuevo, llega a su mayor ascensión, al cenit, al mediodía, y muere, se introduce en los mares de la eternidad que le trasladan al *hurin pacha*. De igual forma, el individuo, como ser que participa de la "gran creación", nace y pasa por unos periodos similares a los periodos de cualquier otra forma de vida del *kay pacha*. Tras un largo recorrido, su alma se introduce en el *hurin pacha* para realizar el camino inframundano y cruzar el mar primigenio, al igual que el gran *Inti*. Fray Martín de Murúa anotó esta interesante información: "las ánimas andaban vagas y solitarias y padecían hambre, sed y frío y cansancio, y que las cabezas de los difuntos, o sus fantasmas, andaban visitando sus hijos y parientes y otras personas conocidas, en señal que han de morir presto o les ha de suceder algún mal..." (Murúa 2001: 403). El texto de fray Martín de Murúa no sólo expone que las almas recorren tanto el inframundo como el mundo terreno, además, se podría entender que es la cabeza, habitáculo del *camac*, la que poseía la potencia, o la fuerza que albergaba la capacidad de trasladarse, y de vengarse. La venganza se asocia a estados de extrema ira y energía, que en cierta medida podrían ayudar al difunto en el tránsito tenebroso del inframundo.

El *camac* otorgaba al individuo voluntad propia, y la posibilidad de separarse en vida y muerte de él para viajar. Existe la posibilidad, además, de entender que si el *camac* es la fuerza vital que ha sido donada por un agente celeste se podría concebir que éste otorga una forma inmortal que, tras la muerte, realizaba el viaje inframundano; es decir, un símil de la peregrinación que realizó la deidad Ordenadora de sur a norte del cosmos. Esta entidad, además, era la que deseaban las entidades terrestres, pues carecían de ésta y, por ejemplo, la que se capturaba por medio de la decapitación (10). Además, el *camac* estaba vinculado con el destino del individuo, lo que en cierta medida, le relaciona con su viaje inframundano. De esta manera entendemos que el *camac* era el estado anímico encargado de velar por la bienandanza del difunto, éste le iluminaba en el oscuro y peligroso trayecto inframundano.

Diversos datos indican que *illa* se relacionaba con el trueno, con los gemelos y con los difuntos, al igual que el *camac*. Pero, posiblemente se relaciona con los difuntos insignes, los "elegidos". El investigador Peter Kaulicke entiende que el *illa* era percibida como una fuerza generatriz de bienestar concentrada en el ancestro y transferible a sus familiares (Kaulicke 2001: 325). Podría entenderse que *illa* o *camac* poseen las mismas características, entendiendo que o bien expresan el mismo concepto, o son entidades diferentes, o que en las crónicas existe cierta confusión, o que son nomenclaturas que hacen alusión a regionalismos, o que es un vocablo que se refiere a los difuntos "ilustres" y otro a los difuntos "comunes".

Se concibió la idea de que había determinadas almas de difuntos que vagaban por las zonas en las cuales habían desarrollado su vida. Al respecto Polo de Ondegardo observó lo siguiente: "las ánimas de los difuntos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio y que las cabeças de los defuntos, o sus phantasmas, andan visitando los parientes, o otras personas en señal que han de morir, o les han de venir algún mal..." (Ondegardo 1584, cap. 2º, manuscrito nº. B.N.M).

Por ejemplo, la investigadora Alison Spedding explica que en la actualidad en Takipata, yungas, durante el periodo de "luto", los familiares deben excederse de algunas tareas, además de evitar lavarse o peinarse el pelo (Spedding 1996: 93). Entendemos, como venimos indicando, que una de las razones por las que se toman estas medidas profilácticas es proteger la cabeza, habitáculo de parte de potencia etérea que rige el equilibrio del organismo, para evitar su robo (11).

Sobre la muerte y el viaje del alma, o almas, el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

"en el mundo andino, primero de que conocemos de que existen en algunas montañas los minerales, esta montaña tiene venas, son ríos, son ríos que también existen en el subterráneo. Se comunica. Existen lagos que se comunican en el hurin pacha. Animales, hablando de los animales, estos estarían los espíritus malos, son espíritus no mas pueden ser aire, pero que se convierten en horas no adecuados saliendo a la superficie, media noche, toparte con algo.... Como tenemos lagos, ríos [en el hurin pacha] entonces la persona, cuando la persona muere, se entierra el cuerpo en la pachamama, no en el hurin pacha, pero como el cuerpo esta aquí, y el espíritu, su alma va vagando, va caminando, llorando, apenándose, pero lo que hace, como el cuerpo entro, en el mundo andino se dice que uno de los espíritus, que es el centro, el corazón, el espíritu del centro empieza a salirse porque le dejan al cuerpo, salen los tres espíritus, porque el soplo ya no existe desapareció el aliento, sólo quedaron dos, de esos dos salen , pasan por estos lagos, su camino a veces por el río, suben y se encarnan en los picos más altos. Estos picos, ellos también son los protectores de todos los recursos que se tiene en la *Pachamama*, ellos son los que cuidan. Cuando muere siempre la persona va acompañado con un perro para pasar el lago, tiene que cruzar, el perro nunca se ahoga, nunca se hunde, siempre saca la cabeza va estirando para llevar el espíritu de la persona" (Entrevista de Alberto Camaqui. Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Si bien hemos observado que los difuntos disfrutaban de destinos diferentes, concedidos según su estatus social y los "sucesos" que rodeaban la muerte, existe la posibilidad, además, de que se entendiese que en la trasmutación fuese adquiriendo rasgos animales. Por ejemplo, entre la tribu aguaruna, selva de Perú, el alma, *Wakán*, se desprende del cuerpo tras la muerte. El *Wakán* se convierte en *Iwanch* y ésta puede correr diferentes suertes. Tomar una horrible forma humanoide, durante su primera etapa en el inframundo, que se llama *Dekas Iwanch*, con una duración similar a la anterior vida humana. Tras este tiempo se transforma en mariposa azul, *Iwanch Wampaq*, y sube a las nubes, para luego desaparecer (12). Éste es un complejo sistema que nos hizo recapacitar sobre la información que poseemos relativa a ciertos aspectos de la cosmovisión andina. Por ejemplo, en el texto de *Dioses y Hombres de Huarochirí*, Francisco de Ávila anotó información que nosotros percibimos relacionada con la muerte y la fisonomía adquirida *post mortem*. En el texto se lee que en los tiempos antiguos, afirmaban que dos o tres moscas muy grandes se posaban sobre la ropa nueva que llevaba la mujer [que recogía al difunto cuando salía del *Yarutiní*]. A estas moscas las llamaban *llasca anapilla*. La mujer permanecía sentada largo rato hasta que se iban algunos gusanos que se llamaban *huancuy*; entonces, ésta decía: "vamos ya al pueblo...". (Ávila 1975: 121). El plazo por el cual se entendía había marchado el alma del difunto, se establecía por la aparición de los animales. Entendemos que las moscas hacen alusión, posiblemente, a la forma etérea del difunto, mientras que los gusanos podrían referirse a la carne carcomida por la muerte. De esta manera se entendía que el cuerpo estaba muerto, pero el ánima, la energía que impulsa al hombre, no. Nos planteamos la posibilidad, además, de comprender que ciertas partes del cuerpo del difunto eran autónomas después de su muerte, y se encarnaban en especies animales. El presente concepto dota de características animales y trasmutables a la muerte, se podría comparar a las percepciones que existen entre las poblaciones que habitan las regiones selváticas, principalmente. Por ejemplo, entre los shuar, de Colombia, el difunto al morir sufre una transformación por la cual los pulmones se convierten en mariposas, la sombra en venado, el corazón en un pájaro pica gordo y el hígado en un búho (Descola 1987: 130). Posiblemente, estos animales responden a las partes del cuerpo del hombre, basándonos en los parámetros por los cuales el hombre posee una segmentación semejante a la del universo. De esta manera los animales vinculados con la parte "elevada" del hombre están representados por los animales que personifican el ámbito celeste, así, las mariposas, el pájaro pica gordo, representaban, respectivamente, los pulmones y el corazón. Pero el búho y el venado, animales asociados a las manadas de *Supay*, vinculados al inframundo, representan el hígado, que desprende mal olor y a la sombra, asociada a la muerte del individuo. El investigador Carlos Rinaldi escribió que la muerte era percibida:

"como una nueva vida que se vive en otro plano de la realidad pero en la cual, al fin y al cabo, también se vuelve a morir. Esta segunda muerte del *oregaté* implica también un segundo entierro, ahora vertical, en el plano inverso del *naupié* [inframundo], y su posterior regreso al plano terrestre ("plano de la vida"), materializado en algún ente o fenómeno de la naturaleza que tenga correspondencia con su clan de pertenencia..." (Rinaldi 2004: 314).

La concepción de la cosmovisión shuar (13) cercana en cierta medida a la cosmovisión centro andina, nos ha hecho pensar en la posibilidad de hallar una forma similar de percibir el microcosmos humano. Por el momento, hemos observado que las moscas que aparecen en el texto de *Huaro chirí* podrían representar la parte celeste y autónoma del microcosmos humano, aquella entidad que le permite al individuo viajar, como hemos analizado; o las tres entidades anímicas del ser. Por otra parte los gusanos representarían la zona inframundana.

Pero, además de la información del texto de *Huaro chirí* hemos hallado otra interesante información sobre el tema en el texto de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui, que permite ir solidificando una base para la presente hipótesis, sobre la transmutación animal y las entidades anímicas. En éste se dice que el Hacedor manda una caja al inca *Huaina Capac* que se entiende como un anuncio, un mensaje de su muerte futura. En la caja aparecen mariposas, relacionadas con el futuro del inca y su enfermedad. El texto dice: "de allí [de la caja] sale como mariposas o papelillos bolando o espaçando hasta desaparecer..." (Mss. 3169: fol.167, p. 36. r. B.N.M). Las mariposas podrían relacionarse con las entidades anímicas halladas en las informaciones de Francisco de Ávila, también relacionadas con las moscas. Pero, por otra parte, podría hacer alusión a la idea de que las mariposas se concibiesen como animales vinculados con los mensajes de muerte, pero la información orienta la hipótesis a sostener que estos animales eran la forma por la cual se juzgaba desprendida el alma del individuo, del resto del cuerpo. Por ejemplo, en nuestros días se entiende que la mariposa "...también es buena señal, cuando una mariposa nocturna entra en la casa junto con el médico. Esto significa que el alma está de vuelta" (Rosing 1993: 196). De esta manera existen diversos datos que relacionan el alma del difunto con la mariposa, y el viaje.

En el trabajo de campo que hemos realizado en Potosí, en la opinión general, existe la idea de que los difuntos tornan a este mundo como animales. Pero, estas formas animales adquiridas no son meras transformaciones obtenidas por el azar, sino que son recibidas atendiendo al comportamiento moral del individuo durante su vida. De esta manera, a los "malos obrantes" se les asocian los animales que se arrastran, como culebras, animales que pican o ponzoñosos. Por ejemplo, el *wayrongo*, abejorro, es el símbolo indígena de la muerte (Arguedas, 1987: 217). Para los "buenos obrantes", están asociados los animales como el pájaro, o la mosca; animal vinculado al ánimo de los difuntos desde tiempos pretéritos, como vimos (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). El investigador César Itier ha recopilado información similar. Por ejemplo, escribe que en las comunidades andinas después o poco después de la muerte, el alma de las personas conflictivas, que no han tenido relaciones armónicas en su comunidad, pueden tomar la apariencia de un zorro (Itier 1997: 312).

La cosmovisión centro andina prehispánica comprende un factor decisivo al componente anímico de los seres, de esta manera se entendía que el individuo podía llegar a poseer un desequilibrio de los fluidos que disponía su ser; o bien, perder su ánimo, resultado que le producía la muerte.

La muerte y el hombre médico

En este punto del artículo mostraremos algunas características del hombre médico y su relación con las entidades anímicas y la muerte, pues es una información de gran valor. La capacidad del hombre médico para separar los agentes anímicos; de realizar viajes alegóricos; de visitar tierras recónditas; de jugar con la realidad; hizo del hombre médico un individuo destacado en la comunidad, pues, en cierta medida, es un ser "elegido". Es decir, es necesario el entendimiento de las almas, la del oficiante y la del plano al que accede; y ninguno de los planos a los que accede el hombre médico permite un cuerpo material. De esta manera es necesario la separación del alma del oficiante, para acceder o bien a las regiones celestes o a las regiones inframundanas.

Los datos que hemos analizado apuntan a concebir la muerte-enfermedad ocasionada por la extracción de un agente anímico, que moviliza la vida del individuo. De esta manera se entendía que los seres podían perder su *camac* o fuerza vital. Así, la persona que no posee alma deja de tener sombra, pues la sombra se entiende como el símbolo material del alma. Abandonada, ésta pertenece al mundo de las tinieblas y no puede ya manifestarse bajo el sol. Si el individuo deja de tener sombra, su nuevo estado reclama una nueva ubicación en el cosmos andino. Pertenece al inframundo andino, a *Supayhuasi*, Casa de las sombras o Mundo de los muertos (Arriaga 1968: 220). El chamán conoce el entorno, la geometría del universo y acompañaba a los individuos de la comunidad tanto en la vida como en la muerte.

El oficio también abarcaba los rituales de introducción del alma de un individuo difunto hacia el *hurin pacha*. El chamán se encargaba de guiar a la comunidad durante la vida y durante la muerte: el chamán se halla presente cuando está el ser en gestación, cuando nace, cuando enferma y cuando muere. Si bien hemos analizado la muerte del individuo, los posibles destinos y el perfil del inframundo, nos parece un dato de gran interés conocer el papel del hombre médico en el ritual de la muerte.

En la actualidad cuando un miembro de la comunidad muere, el chamán debe mirar si el camino hacia el *hurin pacha* también está abierto, o cerrado, para algún miembro más de la familia. Además, hasta que no se celebra el lavatorio o despedida del muerto, el alma camina por el pueblo. Este es un periodo de gran peligrosidad para la familia, pues el ánimo del difunto puede querer la compañía de algún familiar, por lo tanto, es un periodo muy cuidado por el chamán. En todos estos rituales la purificación es un acto que se realiza para acceder de forma limpia a la región del inframundo, pero no es un ritual exclusivo *post mortem*, sino un acto de limpiar el cuerpo y el alma de las "impurezas". Por ejemplo, durante la colonia los hechiceros realizaban lo que los cronistas llamaron confesiones, en las cuales el acto purificador fue un factor decisivo. Este acto consistía en lavar al difunto de diferentes formas. En un manuscrito que hemos consultado el extirpador de idolatría F. Avendaño observó que:

Raspaban una piedra blanca, llamada *pasca*, o mezclaban los polvos en agua para lavar la cabeza del difunto:

- Lavaban la cabeza del difunto en la conjunción de dos ríos.
- Lavaban la cabeza del difunto con maíz blanco molido.
- Torcían una soga de *ichu* con la mano izquierda y la ataban redonda, pasaban tres veces por la cabeza del difunto y la sacaban por los pies (Avendaño, sermón X, 1640: 124. B.N.M).

El sueño en la cosmovisión prehispánica, centro andina, fue una expresión compleja del individuo pues manifestaba un estado de vida-muerte. El sueño se presenta como el agente mediador para el oficio de médico tradicional y como espíritu auxiliar. Es un estado alterado en el cual se libera una entidad anímica. Teniendo en cuenta la relación de factores como son: la cantidad de veces que se aparece, la forma que adquiere en su aparición, las horas en las cuales se aparece, etc. La gran importancia que poseían las formas oníricas del ser humano, como manifestación de la entidad anímica del individuo en otro espacio-tiempo, fue detectada por los doctrineros de indios. En las visitas de evangelización se había detectado que el sueño unía a las poblaciones con sus antepasados; se predecían acciones futuras; se hallaban objetos perdidos, etc. En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid hemos hallado la siguiente información sobre el sueño: "pues la muerte lo a de llegar como agora los anochesse, sueño ymajen de muerte..." (Mss. 3169: fol. 145, p.14. r. B.N.M).

El sueño se concebía como la pérdida temporal del alma, del *camac*. En algunas regiones de Mesoamérica se concibe que durante el sueño un individuo vive experiencias de su *alter ego*; que se halla escondido en cuevas, montañas, en el agua o en el inframundo (Lupo 2001: 20). De igual forma, en los Andes, durante el sueño se realizan curaciones, viajes, y demás expresiones de la persona que duerme. Además, durante el sueño, el *camac* se libera del cuerpo, del armazón material, pero también durante el estado de embriaguez, el acto sexual, la muerte o un trauma emocional. El alma en su viaje onírico podía perderse y el individuo caer enfermo.

De igual forma las curaciones, las averiguaciones, las adivinaciones, incluso la muerte se pueden llevar a cabo a través del sueño, estado *prae mortem*. Por ejemplo, si al médico tradicional, me explica la doctora del pueblo de Tuysuri, Zulma Rosis Pinaya, le es revelado, a través de un sueño, que un paciente va morir, es un pronóstico que se entiende con una valoración casi absoluta (Trabajo de campo, Tuysuri,

Tinquypaya, Potosí, Bolivia, 2006). Es más, los médicos tradicionales si a través de los sueños entienden que su paciente no va a vivir, distinguen que cualquier remedio es nulo, pues, entre otras muchas características, en la cultura andina las entidades anímicas viajan antes, o por delante, de los acontecimientos que ocurren en el plano terrestre y los médicos tradicionales son capaces de percibirlos; de acceder a la información. De esta manera cuando un individuo ha muerto transcurre un periodo por el cual se puede vislumbrar el ánimo del difunto. Digamos que hay un periodo en el cual el difunto está muerto, pero su alma, antes de empezar el camino por el inframundo, vaga por el *kay pacha*. Por lo general, estas apariciones tienen lugar por la noche, si un viajero va por un camino en horas no debidas, en horas en las que predominan las potencias del *hurin pacha*, debe evitar ver algunas de las almas de los recién fallecidos, pues, o bien ellos mueren, enferman o sangran por la nariz (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006; Rosing 1993: 160). De esta manera el alma del difunto ostentaba una presencia continua en la vida de la comunidad. Al respecto el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicaba que "los señores [difuntos] que han tenido buena conducta, hay costumbre se hace la challa, [para] que nos dé salud, platita, estamos recordando a nuestros difuntos, porque no están muertos. Se comunican a través de nosotros por los sueños" (Trabajo de campo, Potosí, septiembre 2006). La maestra del pueblo de Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, nos explicaba que "la alma es el espíritu y siempre recuerdan a sus los difuntos, esta noche me ha hecho soñar la almita, me estaba hablando estaba triste o me estaba viendo desde lejos, hay que darle *richu*, debe estar hambrienta le dan comida. Le ayudan para que no tenga sed, cuando uno se pone le dan sombra. Cuando algo malo te va a pasar días antes te sueñas..." (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, septiembre 2006).

Opinamos que la muerte, el hábitat de la entidad anímica en otro plano del cosmos andino, se presenta como un agente con movimiento; con una relación de interacción con la comunidad. Como espíritu auxiliar, la entidad anímica velaba por el bienestar de su familia, comunidad, a través de un mediador. Si bien la comunicación con los difuntos fue una relación de reciprocidad continua; la fiesta del *Capac Raymi* fue el espacio-tiempo en el cual los difuntos visitaban a sus parientes; se percibió como un espacio-tiempo abierto para la comunicación. Un periodo "especial".

La muerte se percibía como una entidad capaz de enredar, atar o enganchar. Por ejemplo, Ana de la Torre observó que en la sierra de Cajamarca cuando una persona está restableciéndose de una enfermedad se dice "ya te están soltando", y cuando está el enfermo muy grave dicen "ya no se cura es Taqsho, lo ha *ovillao*" (De la Torre 1994: 82). Así, la muerte o suelta o enreda.

Para terminar, concluiremos que la cultura prehispánica muestra un rico y variado complejo de percepciones que apenas están por descubrir. Hemos averiguado que el *hurin pacha* fue un plano que se percibió con una segmentación delimitada y definida; entre otras características. Las informaciones Coloniales advierten que éste era el lugar al cual el difunto accedía, y por el cual debía realizar el viaje tras la muerte. Este concepto comprende la idea de entrada, recorrido por diferentes trayectos, es decir, direcciones, y salida hacia una región determinada.

Las cuevas representaban los conductos por los cuales la Madre Tierra parió a los diferentes *aillus*. Las cuevas eran la boca del inframundo, por ellas se entraba y por ellas se salía. Se creía que dentro de ellas se encontraban poderes sobrenaturales, se las solicitaba agua, pues eran las entradas a los caminos inframundanos, lugar donde se albergaba la lluvia.

Los datos nos han demostrado que se comprendía que el inframundo tenía una zona que era la que formaba el cielo del inframundo andino. Ésta estaba formada por los lagos y los cuerpos de agua, a través de ellos se podía acceder al inframundo. Además, se entendían conectados por el interior de la *Pachamama* a un gran lago. Todos los difuntos debían cruzar el cuerpo de agua para llegar a la otra orilla. En el inframundo transcurría una segunda vida, sucedida de manera análoga a la realizada en el *kay pacha*, adaptada a la vida y "oficio" que la persona había tenido en el plano terreno.

Notas

1. De esta manera, cuando se realizaban las festividades en honor de *Supay*, principalmente, se le

solicitaba prosperidad para la comunidad o alimentos, en nuestros días se le reclaman dinero, coches, casas, etc.

2. Región del lago Titicaca.

3. En la actualidad el susto ocasionado por el agua es una amenaza constante. La COPI, en unos cursos que realizó sobre la salud de la mujer, hizo unas ilustraciones para que las poblaciones entendiesen mejor las explicaciones. Por ejemplo, un trauma muy fuerte, que podía sufrir la mujer embarazada, se ha realizado mediante una ilustración que muestra un sapo, animal inframundano, y un río (figura 3). Esta simbología, el sapo y el agua, se halla desde las informaciones coloniales.

4. Huancavelica, Perú.

5. Para facilitar la comprensión de la divisiones que hemos hallado hemos trazado un esquema formado por estratos, pero, teniendo en cuenta esta aclaración (figura 4).

6. Pablo José de Arriaga escribió que los cuerpos de los difuntos en los llanos se llamaban *munaos* y en la sierra *mallquis* (Arriaga 1968: 13).

7. Por ejemplo, la investigadora J. Broda señala, en cuanto a la cosmovisión mesoamericana, que "los niños al ser sacrificados en los cerros se incorporaban al Tlalocan, el espacio interior de la tierra, donde en la estación de lluvias germina el maíz..." (Broda 2004: 251).

8. En el diccionario de fray Diego González de Holguín hemos hallado los siguientes términos: *Pichca*: "Cinco"; *Ppichca ñeqquen*: "El quinto &c"; *Ppichca*: "Un juego como de dados" González de Holguín 2007: 192). Como se puede observar el término *Ppichca* se relaciona con el número cinco y con los juegos de dados, ritual que se realizaba, y se sigue realizando, las noches que se velan los muertos.

9. En la actualidad en los entierros a las cinco de la mañana se grita "*Wantiay*", que es el grito sagrado por el cual todos los espíritus de los antepasados vienen al *Kay pacha* para llevar consigo al difunto y guiarle en el camino. Esta palabra, escribe Luis Enrique Cachiguango, en otro momento de la vida está prohibida porque abre las puertas de las cuatro dimensiones del mundo. Así, la muerte es percibida en Otávalo, como "el ciclo del fin de la ignorancia y el comienzo de la sabiduría universal. Es el reencuentro de los antepasados y el fin del tiempo y el espacio" ("¡*Wantiay*...! el ritual funerario andino de adultos en Otávalo, Ecuador", *Chungará (Arica)*, ISSN 0717-7356, jul. 2001, vol. 33, nº 2: 179-186. Disponible en Internet (citado: 17 noviembre 2005):

http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200003&lng=es&nrm=iso

10. Las cabezas trofeo se encuentran representadas en el arte desde las etapas preclásicas hasta la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Por ejemplo, una forma de iniciación shuar, en Ecuador, consistía en que el futuro cazador tenía que salir en busca de un enemigo y decapitarle. Posteriormente, mediante una serie de técnicas, se reducía la cabeza, se cerraban los orificios, para evitar así que saliese el alma del difunto y le hiciese mal al cazador, y se conservaba. Para el iniciado era la manera de atrapar el alma de un guerrero, asimilar para sí las cualidades que éste guardaba en su cabeza: la valentía. Posiblemente, el culto a la cabeza, en las fases preclásicas, marcó el significado del culto a la cabeza trofeo durante las etapas clásicas. Este culto representa más que un simple acto de sacrificio mediante la degollación. Con la separación del cuerpo, de la extremidad superior, se impedían futuras represalias hacia el cazador, además, de adueñarse parte de la potencia etérea del difunto.

11. Que son similares rituales a los realizados cuando un individuo comienza un viaje en el *kay pacha*.

12. *Asustadores indígenas*, documento electrónico (Consulta: 24 abril 2006):

<http://encina.pntic.mec.es/agonza59/indigenas.htm>

13. Viven en la región amazónica del este de Ecuador y las zonas limítrofes del norte de Perú, en las laderas bajas orientales de la cordillera de los Andes, en los valles de los ríos Marañón, Santiago y Pastaza superior.

Bibliografía

Albornoz, Cristóbal de

1989 *Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y haciendas*. Madrid, Crónicas de América.

Alcina Franch, José

1989 *Mitos y literatura quechua*. Madrid, Alianza.

Cieza de León, Pedro

2001 *El señorío de los incas*. Madrid, Dastin, Crónicas de América.

Granda Paz, Osvaldo

1998 *Mito y arte prehispánico en los Andes*. México, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Estéticas.

Molina, Cristóbal

1989 *Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid, Crónicas de América.

Murúa, fray Martín de

2000 *Historia general del Perú*. Madrid, Dastin, Crónicas de América.

Poma de Ayala, Felipe Guamán

1987 [1615] *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid, Historia 16.

Sanhueza T., Cecilia

2005 "Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los incas en el despoblado de Atacama", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol.10, nº 2: 68.

Taylor, Geralt

1987 [1600] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Perú, IEP.