

RELIGIOSIDAD Y MUERTE EN LIMA (1670-1700)

Irma Barriga Calle

INTRODUCCIÓN

Se ha dicho que la llamada «Historia de las Mentalidades» es «devorante» (Vovelle 1991: 11), debido a la dificultad para establecer exactamente qué abarca, pues se encuentra íntimamente relacionada con muchos campos. En el caso de la historia de la muerte, esto presenta especial validez porque el objeto de estudio tiene que ver con la Historia de la Cultura (Historia del Arte, de la Literatura, de la Filosofía), con la psicología, medicina, con la actitud ante el cuerpo, etc. El trabajo interdisciplinario se impone entonces al historiador más aún que en otras tendencias. Por lo tanto, estudios de esta naturaleza, en el estado actual de las investigaciones, sólo pueden tener el carácter de «aproximaciones».

Quisimos abordar un período convulso en el siglo XVII, el de 1670-1700 que ve los últimos días de esplendor de Lima para luego sumergirse en la profunda crisis que, gestada décadas antes (Glave 1998), encuentra sus manifestaciones más dramáticas en estos años. En ellos tienen lugar los fuertes terremotos de 1678 y 1687 (entre otros de menor intensidad) y epidemias tremendas como la de sarampión de 1693-1694. Estos desastres mermaron seriamente a la población, que recién tendió a recuperarse hacia 1705. Intentamos ver si esta fuerte mortalidad afectó o no a la sensibilidad que se tenía en torno a la muerte.

Ariés, con su tratamiento de la muerte en la larga duración, estableció modelos que son de gran utilidad, sobre todo por los encadenamientos de tiempo que realiza. Sin embargo, uno debe estar alerta a no trasponer gratuitamente estos modelos, elaborados para una realidad histórica concreta.

Seguiremos el análisis en tres niveles indicado por Michel Vovelle, otro gran estudioso de la muerte. Así, se hablará de la *muerte sufrida* en el primer capítulo, y de la *muerte vivida* en el segundo. Si la *muerte sufrida* alude a la mortalidad misma, la *muerte vivida* se referirá a los ritos y gestos asociados a la enfermedad terminal, agonía, velatorio, funeral, etc. (Vovelle 1985: 102-104). El tercer nivel, el del

discurso sobre la muerte, no será tratado en esta ocasión. No obstante, conviene resaltar que esta división en niveles es absolutamente teórica (al igual que el modelo de muerte barroca que él mismo distingue), pues los tres niveles se encuentran indisolublemente ligados, y al hablar de testamentos en el segundo capítulo estamos aludiendo no solamente a la *muerte vivida* sino a un aspecto importante del discurso voluntario sobre la muerte.

CAPÍTULO I

LA MUERTE SUFRIDA

Se ha calculado que la ciudad de Lima, después de ser amurallada en 1685, ocupaba una extensión aproximada de 354 hectáreas, creciendo hasta 400 hectáreas para fin de siglo (Pérez Canto 1985:19). Contaría con un núcleo central que abarcaría desde la ribera izquierda del Rímac por el norte, hasta los barrios de La Merced y de Guadalupe en el sur; por el oriente hasta el frente del pueblo del Cercado y por el oeste hasta Montserrate. Las otras poblaciones serían el barrio de San Lázaro -desde la ribera derecha del Rímac hasta Nuestra Señora de los Angeles- y el pueblo de Santiago del Cercado, reducción indígena que tendría aproximadamente 40 hectáreas (Bromley 1956: 14-143).

Este es entonces el marco urbano dentro del cual trabajaremos, que ya presentaba sesenta y cinco iglesias y veinte conventos, además de capillas, monasterios (once) y beaterios (cinco). Dentro de las instituciones de asistencia social tendríamos once hospitales y casas de convalecencia (Bromley 1956: 143).

Por otra parte, resulta indispensable, para trabajar la actitud ante la muerte en la ciudad de Lima, el realizar una aproximación a la base demográfica sobre la cual se asienta ésta. El que para efectos del trabajo hablemos de españoles, negros e indios no quiere decir que no pensemos en la presencia de las castas, pero, todavía no hay, creemos, la posibilidad de diferenciar claramente el sentimiento de éstas en relación a la muerte.

1.1 MUERTE Y DEMOGRAFÍA

Ya los historiadores de las mentalidades como Vovelle, Chaunú (para citar sólo algunos de los más conocidos), han remarcado la necesidad de apelar a la demografía y al análisis de lo cuantificable en el estudio de las mentalidades. Si la

historia de la muerte es principalmente la historia de los silencios, una curva de mortalidad puede hablarnos de la desigualdad ante la muerte, por ejemplo. Asimismo, las ausencias, presencias, reiteraciones, etc., serían de por sí bastante esclarecedoras de lo que una sociedad considera como remarcable.

Sin embargo, el acercamiento a la demografía histórica resulta definitivamente complicado para el historiador que no ha sido formado para ello. Por otro lado, el acercamiento al dato cuantitativo puede llevar al historiador a «sacralizar» los datos y cifras obtenidos, alejándose de la realidad, a acentuar los cambios o las permanencias y no la dinámica de la sociedad, o por el contrario a ver sólo ésta y a no incidir con la necesaria fuerza en las continuidades y las inercias. Hay igualmente el peligro de no contemplar las contradicciones sociales, por un valor excesivo concedido al promedio, lo cual no quedaría resuelto al oponerse conceptos como *demografía de élite* y *demografía de masas* (Burguiere 1978: 85).

Se ha señalado la necesidad de que el historiador dedicado a la demografía tenga conocimiento de religión, economía, sociología, derecho, epidemiología, antropología, etc. (Hollingsworth 1983: 9), pero sabemos que esto generalmente no se cumple. Nuevamente, la multidisciplinariedad se le impone al historiador.

Con relación al tema de la muerte que nos interesa, se trabaja con tasas brutas de mortalidad, que a pesar de ser necesarias, resultan índices inadecuados de mortalidad, porque están en íntima relación con la distribución por edades de la población, la que a su vez está muy poco afectada por el nivel intrínseco de la mortalidad de esa sociedad, establecida en una tabla por el demógrafo (Pressat 1977: 115).

Entre las fuentes escritas con que se cuenta, los libros parroquiales, desde que Henry (1952) y Goubert (1952) los utilizaron, han demostrado ser muy valiosos para el historiador interesado en la demografía. Ésta, interesada sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial en la relación entre coyunturas de crisis y cierto tipo de estructura económica y social, ha sabido aprovechar los libros parroquiales para la reconstrucción de las familias. Como señala Burguiere, permiten pasar *de una realidad manifiesta a una realidad oculta, de las conductas a las motivaciones* (Burguiere 1978: 83).

1.2 EL CASO DE LIMA

En el caso del Perú, los estudios sobre población, despoblación, inmigración en la Lima colonial, no han sido pocos. Incluso la idea de la muerte ya ha sido trabajada para el caso de Lima en el siglo XVIII por Claude Mazet (Mazet 1985). Este investigador presenta algunos interesantes aspectos de la muerte sufrida en la ciudad de Lima. Para ello trabajó básicamente con libros parroquiales. Tomando como base los de la parroquia de San Sebastián realizó un ilustrativo trabajo sobre población y sociedad en Lima en los siglos XVI y XVII (Mazet 1976) que resulta de gran utilidad para ver las tendencias de la población y los ritmos de la muerte.

Asimismo se cuenta con los censos del virrey de Montesclaros en 1614 y el mandado hacer por el conde de la Monclova en 1700, que contribuyen a establecer cómo se movió la población entre estos años.

El censo del virrey de Montesclaros, catorce años después del realizado por el virrey Don Luis de Velasco (que dió una cifra global de 14,262 habitantes), arrojaba una población de 25,454 habitantes para la ciudad de Lima. Cook considera la cifra de 24,650 habitantes aproximadamente, que se distribuiría de la siguiente manera: 38.9% de españoles, 6.9% de religiosos, 3.0% de mulatos, 41.9% de negros, 7.9% de indios y un ínfimo 0.8% de mestizos. Si sumamos la población «blanca» y la de «eclesiásticos» daría un estimado de 45.8% de población «blanca» y si sumamos la población de «mulatos» a la de «negros» daría un total de 44.9% de población «negra» (Cook 1976: 37). Sin embargo, las cifras no son muy confiables, y varían mucho de un autor a otro.

Con relación a la cantidad de «vecinos» de Lima, en 1580 habrían sido 2,000, mientras que para 1630, ya tendría 9,500 (Millones 1973: 29). El crecimiento de la ciudad capital era pues, intenso.

En el año 1687, Bromley considera que Lima debió tener una población de 32,000 personas (Bromley 1955/6: 142), mientras que Vargas Ugarte calculaba, para mediados de siglo, 50,000 almas (Vargas Ugarte 1971: 46). Hay variedad de cálculos para el siglo XVII que ponen en evidencia la dificultad para estimar la población en una ciudad de paso como Lima, y que señalan que probablemente en ocasiones se tomaba en cuenta la población del valle de Lima, o que voluntaria o involuntariamente tendía a exagerarse la población.

El censo del virrey conde de la Monclova, realizado casa por casa, cuadra por cuadra, cuartel por cuartel, arrojó 37,234 habitantes distribuidos en once cuarteles (*Ibidem* 1971: 46). En cuanto a los grupos étnicos tendríamos 56.5% de españoles, 11.7% de indios, 9.7% de mulatos y 22.1 % de negros de acuerdo a Pérez Canto (Pérez Canto 1985:53), que trabaja con un total de 34,724 habitantes. Esto daría aproximadamente un tercio de población «de color», si sumamos el porcentaje de «negros» con el de «mulatos».

¿Cómo afecta la muerte a esta población? Pressat ha señalado que las sobremortalidades de siglos pasados, difícilmente pueden ser caracterizadas (Pressat 1977: 97), por su carácter aleatorio debido a la tremenda incidencia que sobre ellas ejercen las calamidades. La mortalidad era aquí espasmódica y la población muy vulnerable. Para el caso de la parroquia de San Sebastián, por ejemplo, Mazet encuentra que recién a partir de 1638 la cantidad de nacimientos sería constantemente superior a la de las muertes (Mazet 1976: 66). Catástrofes colectivas como los terremotos de 1678 y 1687 (sobre todo este último), y epidemias como la de sarampión en 1693-1694, diezmaron a la población, y debieron afectar al sentimiento que se tuvo frente a la muerte. En este sentido, los libros parroquiales son una fuente a seguir explotando, como lo han hecho Cook, Mazet, etc. No obstante, aunque son de primera importancia, presentan una serie de lagunas e imprecisiones (Mazet 1985A: 83), que son mayores cuando se trata de los de defunción. La información no es lo completa que suele ser en los casos de libros de matrimonio, bautismo, etc. Es mucho más breve, en muchos casos lacónica, y la calidad y cantidad de información depende de la formación de la persona que llena los libros y del tiempo que demore en asumir sus funciones (Mazet 1985: 85).

En el caso de las parroquias trabajadas por Mazet: Sagrario, San Sebastián, San Marcelo, San Lázaro y El Cercado para el siglo XVIII, por ejemplo, casi todos los entierros de un mes caben en una sola hoja, y sólo algunas veces se consigna el nombre del difunto, generalmente cuando se trata de un español y adulto. La identificación étnica de otro lado, con respecto al número anual de decesos para los años 1694 a 1707 que consigna Mazet, variaría entre el 65.2% del año 1696 y el 79.6% para el año 1703. Para 1705, el porcentaje de identificación étnica sería del 75%. A lo largo del siglo XVIII en cambio, la proporción de las identificaciones étnicas tenderá a subir decididamente, llegando a alcanzar a mediados del siglo (1752) un porcentaje del 95%. Pero, las imprecisiones en el vocabulario y en la identificación, son evidentes.

No suele haber tampoco precisiones en cuanto a la edad del difunto, por lo que no se podría calcular la esperanza de vida. Los decesos de infantes, no son muchas veces consignados por estas fuentes¹. Tampoco la causa del deceso, a no ser que se trate de una muerte violenta (Mazet 1985A: 87-88).

Mazet, remontándose a fines del siglo XVI, observa que los movimientos de los decesos se mostrarían oscilantes, pues tenemos dos extremos con sólo dos años de diferencia: en 1595 los decesos habrían sido 108, y en 1597, 185 personas por año, habiéndose dado 103 nacimientos. Con los datos con que cuenta, Mazet establece el promedio de mortalidad en 135 decesos por año para los años 1594-1597 y 1600-1603. Para 1606-1616, la media sería de 135.2 decesos (Mazet 1976: 64).

A lo largo del siglo la mortalidad tendería a disminuir, al mejorar las condiciones sanitarias y de atención a los enfermos, para aumentar de manera importante a fines del mismo. Así, serían de mortalidad elevada principalmente los años 1694 con 778 muertos, 1696 con 773, 1700 con 772 y 1704 con 729. En ello tuvo que ver la epidemia de sarampión que se dio, y la crisis que aún se sentía. Las subsistencias habían experimentado un alza fuerte debido a la esterilidad de las tierras y a las cosechas malogradas por el terremoto de 1687 y las lluvias torrenciales. La consiguiente hambruna, demás está decirlo, afectó más a los sectores más débiles (Mazet 1985A: 97). A partir de 1705 en cambio, se vislumbra una notoria disminución de la mortalidad en las parroquias estudiadas por Mazet.

Siguiendo al mismo autor, resulta interesante considerar el *ritmo estacional* de la muerte. Así, tendríamos entre 1695 y 1713, en otoño (meses de mayo-junio) y a principios de invierno (julio), la mortalidad más elevada. También enero presentaría un punto alto (Mazet 1985A: 91-92). Son los cambios de estación y las bajas temperaturas entonces, al igual que la humedad limeña los que, acentuando los males bronquiales, fiebres y catarro, provocarían el alza de la mortalidad. Asimismo, las epidemias y las infecciones virales, dadas las altas temperaturas y las malas condiciones de higiene, las que tenderían a explicar el alza en enero. El calor fuerte también estaría ligado a crisis de apoplejía y a la mayor incidencia de muertes súbitas (Mazet 1985A: 95). Esto demuestra la necesidad de realizar estudios de historia climática.

Si los datos en torno a los decesos son escasos en los libros parroquiales (lo cual creemos que es significativo), tampoco en el diario de Mugaburu encontramos mayores precisiones.

Lo que es evidente es la desigualdad ante la muerte. Negros, indios, castas, no mueren igual al blanco, ni en las mismas proporciones. Sin embargo, en general la mortalidad es elevada (Pérez Canto 1985: 67), y más aún, la mortalidad infantil². De la mortinatalidad (mortalidad con relación a la expulsión de un feto ya desarrollado, que está muerto) y la mortalidad neonatal precoz (ocurrida durante la primera semana de vida), ni se habla. No hay referencias que hayamos encontrado en los diarios, tampoco, de mortalidad al momento de dar a luz. De tan frecuentes, ya no llamaban la atención.

1.3 LA DESIGUALDAD ANTE LA MUERTE

Como Vovelle dice, no hay nada más desigual que la muerte. Sin embargo, la prédica se encargaba de insistir en la igualdad ante ésta de parte de todos. Si bien todos morimos, no morimos igual. Para ello hemos querido presentar cómo se ve la muerte en el diario de Mugaburu, en los años que nos ocupan. Luego veremos la incidencia de la muerte en negros e indios, aunque, como ya se ha señalado, en los libros parroquiales no hay para el período sino una mínima identificación por etnías.

1.3.1 LA MUERTE EN EL DIARIO DE MUGABURU 1671-1687

José de Mugaburu, el diarista, estuvo en Cuzco entre 1677 y 1679, por lo que en esos años no da información sobre Lima sino el aviso del terremoto de 1678. En los restantes catorce años se consignan 126 defunciones, de los cuales el 15.8% (20 casos) son muertes repentinas, y el 14.2% (18 casos), muertes producidas por algún hecho violento. Si consideramos el porcentaje de muertes producidas por accidente (1.5%) y lo agregamos al de muertes súbitas, acaecidas «derrepente», y al de muertes violentas (sin tomar en cuenta aquí a los ajusticiamientos porque sí permitían cumplir con los formulismos que una buena muerte requería), tendríamos un porcentaje elevadísimo de 31.5% de fallecimientos acelerados, impensados, que pondrían en evidencia la fragilidad de la vida, y que provocarían el temor ante una muerte sin preparación adecuada de parte de los habitantes de la ciudad de los Reyes³. De allí el énfasis puesto en la necesidad de toda una vida dedicada a bien morir.

Y debemos pensar que estas cifras eran válidas para las muertes consignadas en un diario, que evidentemente no se preocupa por enunciar sino las muertes que a

la elite atañen. Sólo algunos casos de mercaderes y de personas adineradas pero aparentemente no pertenecientes a la nobleza (no se consigna ni el título ni el cargo desempeñado) concitan el interés de Mugaburu. En este sentido, para los años que estamos viendo, las muertes súbitas sufridas por personas de condición humilde, interesan mucho menos que en el caso del diario de Suardo, en que suele mencionarse frecuentemente algunos de ellos, vistos como amenaza.

Resulta increíble considerar, por más que se sepa el lugar marginal que la mujer ocupa en la sociedad, la cantidad de muertes de mujer que se consignan en el lapso de los años que estamos viendo: sólo hay la participación de defunción de 12 mujeres, es decir el 9.5% del total.

En 1671 tenemos la referencia a dos fallecimientos de mujeres: el de doña Magdalena de Medina, muerta en el hospital de la Caridad y enterrada al día siguiente (¿en el mismo lugar?) con «*misa cantada, vigilia y responso con el cura de la parroquia de San Sebastián*» (Mugaburu 1917 t.II: 6-7), y el de la Priora del Convento de la Virgen del Carmen (*Ibidem*: 0).

El año siguiente se alude a la muerte de Doña Ana de San Martín, esposa del general Juan Pérez de Armas, a quien se hizo misa de cuerpo presente. Con ella pasó algo gracioso para quien lo lee, pero que no debió parecerlo tanto ¿o sí? a quienes lo vivieron: el cuerpo, que era cargado por un mulato y un negro se cae del túmulo ante *muchísima gente ilustre* (*Ibidem*: 26-27)⁴.

En 1673 se da cuenta de tres muertes, dos de las cuales fueron asesinatos por parte del marido. Si bien en un caso ello sucede a media noche *estando con mucha paz* (*Ibidem*: 38), (el marido era mercader) en el segundo caso, el marido halló a la esposa en la madrugada, con su amigo, al cual dejó mal herido (*Ibidem*: 43). El tercer caso sería el de doña Tomasa Aguilar, hermana del racionero (*Ibidem*: 42).

En 1674 se consigna las muertes de dos mujeres: Sancha de Castro, esposa de Don Diego de Carbajal, que no tuvo hijos y fue enterrada *con gran acompañamiento* en San Francisco, y Antonia de Salazar, *mujer legítima* del Tesorero de las Cajas de Lima que tuvo una muerte súbita (*Ibidem*: 50-51). En 1683, tenemos el asesinato de otra mujer a manos de su marido que le asestó más de doce puñaladas *sin haber culpa alguna*. Transcurrirán cuatro años antes de que Mugaburu vuelva a hacer referencia a fallecimientos de mujeres. Así, en 1687 alude al de Doña Augusta de Vega ocurrida el 7 de noviembre, y al de la Marquesa de Rivas, enterrada en San Francisco y de cuyo entierro se hace interesante descripción. Para la

misma tarde se señala que se llevó a cabo el entierro de la hija de Tomás de Mollinedo, sobrino del conocido obispo. Sin embargo, no había habido referencia a su muerte, probablemente debido a que la muerte de la marquesa opacó cualquier otro acontecimiento (*Ibidem*: 189). Hasta aquí la alusión a fallecimientos de mujeres.

Aunque el lugar de enterramiento no es mencionado siempre, el lugar más requerido parece fue el convento de San Francisco, luego la catedral y San Pablo (la iglesia de los jesuitas), seguidos por los conventos de órdenes religiosas como La Merced y San Agustín. Finalmente, y en orden de preferencia se encontrarían la iglesia de Santa Ana y Santo Domingo, El Prado, San Marcelo, Santa Clara, El Carmen, etc. Esta preeminencia de la orden franciscana quedaba reafirmada en los testamentos, en los cuales el testador suele pedir se le amortaje con el hábito franciscano. Sin embargo, si vemos en ellos mismos, parecería haber mayor referencia a los jesuitas como albaceas, testigos, etc.

Las muertes consignadas como ocurridas en hospitales son bastante escasas, sólo tres, de las cuales dos tienen lugar en el hospital de San Andrés, la del capitán Alonso Luján (ocurrida el 23 de febrero de 1672) que fuera enterrado en San Francisco (*Ibidem*: 20) y la de un personaje bastante especial, el llamado Francisco de Jurre, *loco que murió de cámaras*, enterrado en el calvario del hospital; y la ya mencionada de doña Magdalena de Medina.

Todas las otras muertes debemos presumir que ocurrieron en el lecho de enfermo (salvo las muertes violentas y súbitas, aunque la mayor parte de éstas últimas suelen producirse durante el sueño) y rodeados de sus familiares.

Encontramos una costumbre que nos habla del poder que se pensaba podían tener los religiosos así como de la creencia de que el santo fundador de la orden sería un abogado defensor a la hora del juicio: el hacerse miembro de una orden cuando se empieza a pensar en el advenimiento de la muerte. Se creía que por esta vía se tendría mayor facilidad de acceder al cielo ya que la comunidad de sacerdotes rezaría por el alma de los allegados a la orden, y contribuiría de este modo a una estadía lo menos extensa posible en el purgatorio. Probablemente este hecho coronaría las donaciones hechas en vida e implicaría un lugar importante en las obras pías del testamento a favor de la orden escogida. A la muerte de esta persona, inmediatamente sus miembros llevaban el cuerpo para enterrarlo en el convento como cualquier otro miembro más⁵.

Fue el caso por ejemplo, del marqués del Villar que murió el 4 de diciembre de 1672, habiendo profesado esa misma mañana como franciscano (*Ibidem*: 31). También el del canónigo y tesorero de la catedral muerto el 28 noviembre de 1673. Los jesuitas cargaron el cuerpo inmediatamente que falleció, pues había profesado, y evidentemente, no se enterró en la catedral, sino en la iglesia de la Compañía (*Ibidem*: 45-46).

Este uso podía aplicarse incluso cuando la persona estaba casada, si juzgamos por el caso del general don Juan de Urdanegra, que fue enterrado como religioso de la Compañía de Jesús *a pesar de que era actualmente casado y con una hija por buleto que tenía de Su Santidad*. Se señala que había profesado en 1667, es decir quince años antes del fallecimiento, pues éste tuvo lugar en 1682. En este caso, probablemente contó el hecho de que era muy rico, por lo que evidentemente dejó abundantes limosnas (*Ibidem*: 136-137). Este hecho pareciera no haber sido visto con muy buenos ojos por Mugaburu⁶.

El 7 de febrero de 1684 falleció Alvaro Navamuel, caballero de la Orden de Alcántara que *murió aceleradamente*. Se lo llevaron los franciscanos y lo enterraron como religioso de San Francisco. En este caso no se indica que hubiera profesado, pero pensamos que es lo más probable, por la forma en que se consigna la información (*Ibidem*: 149). Es también el caso de Pablo Lucén, un mercader que hizo los votos de Santo Domingo y fue enterrado como tal el 10 de junio de 1685.

Curiosamente, los casos que hemos encontrado son del período de crisis que nos ocupa, lo cual podría indicar una tendencia a reafirmar vínculos religiosos, o a intensificar cierto tipo de expresiones formales.

En cuanto a la causa que provoca la muerte, si no es homicidio o muerte súbita casi nunca es consignada. Es entonces el hecho de la muerte el que interesa, y no tanto lo que lo provoca, pues se piensa que en todo caso, el hombre no puede hacer nada para oponerse a ella, al ser ésta producto de una decisión divina.

Existe en el Diario la referencia a una defunción provocada por *hidropesía*. Este caso llama un tanto la atención, pues se trata de uno de los pocos difuntos que no son nobles, religiosos, ni detentan cargos en la administración colonial, a los que se refiere Mugaburu. Era el *obligado de la carne y panadero* (*Ibidem*: 38).

Se indica dos muertes por *cámaras*: la del ya mencionado «*loco*» Francisco de Jurre, que si fue aludido fue probablemente porque aparentemente era un personaje simpático que iba anunciando las noticias a todos, y la del alférez Diego de Rojas.

Otras causas de defunción son un *apostema* (Juan de Beingolea, 20 de marzo de 1675), una *mala hora* que le pasó a Francisco de Ochoa que *le cogió el medio cuerpo derecho*, muriendo a las dos semanas (*Ibídem*: 20-21), una *apoplejía* (1681) y una muerte súbita de un individuo de 26 años, acaecida inmediatamente después de comer sin dar lugar a recibir los sacramentos, lo que hace decir Mugaburu *Dios lo tenga en su santa gloria* (*Ibídem*: 140).

No suelen ser muchos los casos en que se dice la edad del occiso. Generalmente se alude a ello cuando ésta es muy avanzada (Deán Juan de Cabrera, 26 de diciembre de 1671 que murió *de cerca de noventa años*), cuando es temprana (el caso del padre Gregorio de Escobedo de 23 años de *cólico* que tuvo lugar en el Cuzco, y del capitán Juan de Córdoba de 28 años de *dolor de costado*, también en el Cuzco), o cuando se trata de un allegado a Mugaburu, en que la información es siempre más prolija y rica.

Así lo es cuando se refiere a la defunción de su hijastro, el racionero Don Sebastián López de Aguilar, en que hace una interesante y sentida presentación del personaje, muerto a los 50 años (*Ibídem*: 93), o cuando se refiere al fallecimiento de su hijo, cura de Yanaoca, fallecido al poco tiempo de que lo visitó. Resulta especialmente interesante la descripción de la muerte de Mugaburu, narrada por su hijo y ocurrida el 12 de noviembre de 1686. Éste hace una explícita descripción de la agonía, que tuvo lugar cuando contaba alrededor de ochenta años. Estuvo dos meses mal, con *dolor y ardor de riñones*, lo cual le permitió tener la adecuada preparación:

«...En su enfermedad recibió dos veces el viático y una el santo óleo, confesó muchas veces, dejándonos seguras esperanzas de su salvación, así por su buena vida como por su buena muerte...» (*Ibídem*: 185)

El entierro tendría lugar en La Soledad *con la decencia que mis fuerzas alcanzaron* señala Mugaburu hijo, que indica el duelo con lobas e informa sobre las honras en el monasterio del Prado y las diecinueve misas rezadas que se dicron.

Si vemos las épocas en que se consignan más muertes, éstas se presentan entre febrero (doce muertes y un homicidio) y mayo. Marzo, con quince defunciones y dos ajusticiamientos presenta la cuota más alta. Abril por su parte, presenta la mención a once fallecimientos, de los cuales dos son ajusticiamientos, y dos homicidios, mientras que mayo, que iguala a marzo en la cantidad de muertes (diecisiete) presenta la alta cifra de cuatro ajusticiamientos y dos homicidios.

La tendencia decae en junio (ocho), julio (dos asesinatos y siete muertes más) y se acentúa la baja en agosto (dos muertes y un asesinato). Setiembre y octubre que-

dan igualados en seis, noviembre presenta un total de diez, de los cuales dos son asesinatos, y diciembre alcanza el máximo nivel logrado en los meses de marzo y mayo, con diecisiete muertes, siendo cuatro los asesinatos.

La razón de la alta incidencia de la muerte entre febrero y marzo podría ser el cambio de clima y la entrada del otoño, en el cual la humedad y los males bronquiales se acentúan en Lima. Esto también observó más o menos Mazet, en la parroquia de San Sebastián (Mazet 1976: 90-91).

1.3.2 MORTALIDAD DE NEGROS

Si ya el censo de 1614 arrojó la casi paridad de las poblaciones negra y española, Millones ha calculado, partiendo de los datos brindados por Bowser, que la población negra fue en Lima de 4,000 en 1586, 6,690 en 1593, 11,130 en 1614, 13,173 en 1619 y 15,000 en 1640, con lo cual ya sobrepasaba a la población española (Millones 1973: 29). Para esta última fecha habrían 2,000 negros más, distribuidos en el actual territorio peruano, inclusive en la sierra, lo cual tendió a cambiar ante la crisis económica del siglo XVII que afectó a la minería y a los obrajes, y que llevó a que el negro migrara a la costa (Millones 1973: 34).

Bowser considera que la población negra en 1549 sería de aproximadamente 3,000 personas (Bowser 1977: 408). A partir de 1554 sin embargo, apela a los datos de cronistas y observadores y ya no a lo recaudado por concepto de impuesto para la municipalidad por esclavo africano. Así, López de Velasco señalaría 12,000 negros para la década de 1570, Antonio de Herrera para fines del siglo XVI, 20,000, el «judío portugués» 40,000 para principios de siglo XVII (Lewin 1958: 40), Vázquez de Espinosa 50,000 entre 1612 y 1621, los autores mencionados por Rosenblat 30 000 para mediados del siglo XVII, Canelas Albarrán daría en 1586, 4,000 para una población total de 30,000.

La población negra fue tan alta en la ciudad de Lima, que desde muy temprano los virreyes la consideraron una amenaza potencial. Ya el virrey conde de Nieva (1561-1564) consideró que era peligroso el que hubiera tantos esclavos, pues entonces eran más que los españoles (*Ibidem*: 44) y años después Toledo, a pesar de reconocer que se necesitaba esclavos para trabajar en la costa, pensó igual (*Ibidem*: 47). La delincuencia de este sector de la población provocaba temor, y se encontró un paliativo en la creación de la Santa Hermandad, que debía controlar a la población negra. Igualmente el toque de queda a las ocho de la noche tendría el objetivo de limitar la circulación de ésta.

De hecho, aunque para este período no hemos encontrado muchas referencias de acciones de sangre cometidas por negros, en la época reseñada por Suardo (1629-1639) sí las hay (Barriga 1991: 77). Algunos tendían a convertirse en cimarrones y a fundar palenques.

Las autoridades buscaron provocar la enemistad con los indios, temiendo una posible alianza, que en ocasiones se llevó a cabo (Millones 1971: 32), pero se ha visto que las relaciones entre éstos no fueron lo malas que se pensaba (Cosamalón 1994).

La alta mortandad del negro tenía mucho que ver con las condiciones en que éste llegaba, en muchas ocasiones ya probablemente a punto de morir:

«...Además de heridas, magulladuras, abscesos y defectos físicos de todas clases (incluyendo mutilaciones y falta de miembros), el escorbuto, la disentería y la frambesía eran comunes entre los cargamentos de esclavos. Menos frecuentemente, pero con consecuencias más serias, las cargas enfermaban de tifoidea, sarampión, viruelas, fiebre amarilla o paludismo...» (*Ibidem*: 83)

Generalmente se enfermaban en Cartagena o Panamá, teniendo a veces que quedarse allí, a la espera de la recuperación, o de la muerte, pero otras continuaban el viaje, y, viniendo las más de las veces los barcos sobrecargados, pronto se daban las epidemias, favorecida por la mala alimentación y las condiciones de insalubridad. Por más cuidado que el mercader tuviera con su inversión, podía considerarse con suerte si sólo perdía el 10% de la carga (*Ibidem*: 98).

Ante esta situación, los traficantes veían con cierta indiferencia el problema, pues incluso las autoridades preveían que dada la cantidad de muertos que tendrían durante la travesía, éstos traerían una mayor cantidad de esclavos que los autorizados, para resarcirse de la pérdida. Bowser es bastante explícito en torno a la crudeza del espectáculo que se podía tener ante los ojos:

«...Sandoval recuerda haber entrado en un patio y hallado a dos esclavos muertos 'completamente desnudos, yaciendo en el suelo como bestias, boca arriba, con la boca abierta y llena de moscas'...» (*Ibidem*: 83)

Por más insensibilidad que se pudiera tener, se percibió la necesidad de hacer algo, pues ya se trataba de un asunto de salud pública. El marqués de Guadalcázar tomó cartas al respecto mandando construir cuatro casas separadas en el barrio de San Lázaro, para hombres y mujeres mayores de diez años.

No bien llegaban a la ciudad, el clima limeño tendía a afectarlos, y el exceso de trabajo y la mala alimentación contribuían a minar su fuerza y a crear el caldo de cultivo para el desarrollo de las enfermedades.

La alimentación no era equilibrada, no comían carne fresca sino algo de charqui en el mejor de los casos (Angulo 1948: 55), y sobre todo frejol, harina de maíz, cereales, etc. Esto también podría minar su capacidad reproductora, aunado al hecho de la mala distribución de la población por sexos (Pérez Canto 1985: 53). La tasa de reproducción se ha visto que no era suficiente ni para mantener la estabilidad poblacional, y si la población negra crecía era por el tráfico de esclavos, y no por un crecimiento natural. De otro lado, no se tendía a promover los matrimonios de esclavos, aunque los jesuitas parecen haber sido la excepción.

Ante este estado de cosas, la mortalidad entre los negros sería evidentemente mayor que la de los blancos. De hecho, Millones ha señalado que ésta fue por lo menos dos veces más que la de los españoles (Millones 1973: 35).

En la parroquia de San Sebastián, Mazet encontró que los negros representaron el 47.56% de los 7,000 individuos enterrados, lo cual, considera, tiene relación con el hecho de que fueran sobre todo esclavos adultos los traídos (Mazet 1976: 79), presentándose una tendencia declinante en este porcentaje conforme se acerca el fin del siglo XVII⁷.

El negro tendió a asimilar las costumbres del amo con el cual convivió, y pronto buscó tener un entierro equivalente, enterrándose en muchas ocasiones cerca al amo. Las autoridades se quejaron de su inmoderado uso de lutos, luces, túmulos, etc. Su religiosidad en torno a la muerte estará teñida no obstante por sus costumbres ancestrales, en gran medida toleradas por las autoridades a decir de Morghen que remarcaba cómo se tendía a aceptar ciertos usos y costumbres «*por temor de amargarles su espíritu, naturalmente testarudo y suspicaz*» (Nieto 1984: 287)⁸. Velaban a sus muertos a veces en chicherías y cofradías, lo cual se intentó impedir, al menos formalmente (L.C.P.M.L., XX, f. 342).

1.3.3 MORTALIDAD DE INDIOS

Se ha visto cómo los indios en Lima, principalmente migrantes (Cook 1976: 40)⁹ convivían con todos los sectores limeños, y no estaban circunscritos al Cercado (Flóres 1991: 55). Al trabajar en el campo y en las minas, vivirían muchos en el

valle del Rímac, por lo que el porcentaje que consignan los censos de Montesclaros y de la Monclova, pequeño (7.9% y 11.7% respectivamente), puede no ser muy representativo de su número real¹⁰.

Charney (Charney 1988: 28) ha calculado que aproximadamente para 1613 en Lima el 12% de esta población indígena se encontraba en el sector primario de la producción, un 64% en el sector secundario, y en el terciario, 23%, porcentajes que parecerían haber continuado, «grosso modo», de acuerdo a Flóres (Flóres 1991: 56) durante todo el tiempo que duró el Virreinato.

Si de mortalidad se trata, ésta era aún mayor a la de los negros, cuyos amos se interesarían evidentemente en cuidar su inversión, y por lo menos tres veces más elevada que la de los españoles para 1614, de acuerdo a los estudios de Cook (Cook 1976: 47), pudiéndose calcular la tasa bruta de mortalidad de éstos en 80.6 por cada mil. La mortalidad de los mestizos estaría considerada dentro de la de los españoles, mientras la de los mulatos estaría contabilizada entre la de los negros y los españoles.

Enfermedades bronquiales, neumonías, viruela, tifus, sarampión, etc., incidieron fuertemente sobre este sector de la población, además del desgano vital, la baja tasa de natalidad, la incidencia del cambio de medio ambiente, del clima, etc. La recurrencia de las epidemias aparentemente mermó su capacidad generativa, y hasta 1665 por lo menos, no estaban inmunes a las enfermedades traídas por los españoles, favoreciendo el clima cálido la expansión de éstas (Espinoza 1985: 241).

A pesar de todo esto, Lima constituía un foco de atracción para los migrantes, sobre todo para quienes tenían que cumplir con la mita que afectaba a las provincias cercanas. Muchos indios llegaban para cumplir con ésta, y se acababan quedando en la capital (Cosamalón 1994: 31). La mortalidad de los indígenas provenientes de las zonas de altura era mayor a la de los indígenas provenientes de la costa, pues el cambio de altura se traduciría, al menos por un corto período, considera Cook, en una merma de la capacidad de resistencia a las enfermedades, principalmente las respiratorias y las cardiovasculares, lo que puede observarse aún hoy (Cook 1976: 49).

A la alta incidencia de la mortalidad contribuía el hecho de que ni la medicina andina ni su farmacopea estaban preparadas para hacerles frente, y cuando acudían a los hospitales estaban ya prácticamente agonizantes. Muchos morían abandonados en las rancherías del barrio de San Lázaro o en los tambos (Lastres 1940: 33).

En los años que nos ocupan, de acuerdo a los estudios de Mazet, la mortalidad fue aún mayor, aunque entre las múltiples explicaciones que se esbozaron está la del virrey Duque de la Palata que decía que la presión de la mita llevaba al abandono de los pueblos (Fuentes 1859: tomo III, 240), a pesar de su *gentío ser más fecundo que el de otras naciones*. Ello lo lleva a ver la necesidad de hacer un padrón. A la enumeración comenzada por el duque de La Palata y continuada por el censo del conde de la Monclova, seguirá la enumeración del virrey marqués de Castelfuerte¹¹.

1.4 CAUSAS DE MORTALIDAD

Hemos señalado anteriormente cómo no resulta fácil determinar las causas de defunción para la época, pues ni los libros suelen consignarlas, ni los diarios demuestran gran interés en ellas, a no ser que se trate de muertes súbitas o violentas. Son pues pocos los casos en que hay referencia a la causa de muerte, y algunos de éstos ya han sido vistos.

Entre las enfermedades mencionadas están el *dolor de costado*, apoplejía, tifus exantemático, erisipela.

El dolor de costado, dolor en el tórax, podría ser pleuresía, que se presenta en altísimas proporciones en tuberculosos. A veces pasa inadvertida y poco a poco cede, o sino, puede evolucionar a tuberculosis franca. La tuberculosis, que es una enfermedad infecciosa producida por un bacilo y muy fácilmente contagiable, encontraba caldo de cultivo en organismos mal alimentados.

El tifus exantemático (conocida como la «fiebre de los piojos») es igualmente una enfermedad infecciosa. El organismo rickettsial que lo produce se encuentra en los piojos corporales y en la pulga de la rata. El hacinamiento y el hambre contribuían a su difusión al igual que el clima frío y el poco aseo. ¿Cuáles eran los síntomas? fiebre alta, dolores de cuerpo, malestar general, fuerte dolor de cabeza, etc. En el tercer y séptimo día que la persona era picada aparecían eczemas en las axilas que se iban expandiendo por todo el cuerpo, exhalándose un mal aliento a la vez que se iban perdiendo las facultades mentales. Suele presentar complicaciones con neumonía y bronquitis, por lo que es de suponer que éstas debieron darse en aquel tiempo.

La apoplejía es un derrame cerebral que se produce generalmente en personas mayores o que presentan presión arterial alta. Puede producir parálisis parcial del

cuerpo y/o pérdida del conocimiento y puede sobrevenir durante el sueño, sin que se perciba una causa externa aparente. Probablemente el alto índice de *muertes súbitas* que encontramos consignadas en los diarios como *amaneció muerto*, tengan que ver con ella.

La viruela es también infecciosa y muy contagiosa a través de las secreciones corporales y las pústulas que salen en la piel, por lo que requiere de cuidados intensos para evitar su propagación, pues incluso se sigue contagiando en el período de convalecencia. En Quito y Maynas en 1680 hubo epidemia de viruela.

Otras enfermedades importantes de la época fueron la disentería y el paludismo.

El terremoto de Lima de 1687 y las condiciones en que quedó la ciudad, generaron la rápida difusión de las enfermedades (si el virrey tuvo que dormir en la plaza, hay que imaginar en qué condiciones dormirían los demás), la escasez de mano de obra por efectos del terremoto y las enfermedades, la carestía, la subida de los precios, etc., es decir, una coyuntura de crisis.

Entre 1692-94 se presentó una epidemia de sarampión en Quito, que llegó a Lima y cobró muchísimas víctimas. Ésta, que es una enfermedad muy contagiosa aún hoy en día (especialmente cuando todavía no ha salido la erupción), dura de cuatro a cinco días. Como las defensas bajan, la persona está muy susceptible a contraer otras enfermedades, dentro de las cuales la neumonía es una de las más frecuentes. Al principio, la enfermedad se puede confundir con el catarro, pero luego empiezan a aparecer las manchas de Koplik en la boca, que van creciendo, para luego aparecer la erupción propiamente dicha. Esta enfermedad, incidiendo en una población que todavía sentía los efectos de la hambruna, la carestía y la miseria, fue un azote para la población.

Se expandió a Cuzco, teniéndose que dar una cartilla con recomendaciones para evitar el contagio, y provocó la disección de cadáveres para el mejor estudio de la enfermedad, lo cual era extraordinario, en una época en que la medicina y la cirugía estaban separadas.

Sabido es que los indígenas eran renuentes a acudir a los hospitales, y que sólo iban cuando estaban a punto de morir, lo cual hacía ver a éstos como mataderos, o mejor dicho, morideros. Es sabido también, que el tratamiento por excelencia era la sangría, aplicada desmedidamente. Podemos entender entonces, por qué los pacientes se debilitaban más que curaban en estas circunstancias.

Resulta importante resaltar en cuanto a estas enfermedades que constituyan importantes causas de mortalidad, que buena parte de ellas se presentan con fuertes y desagradables manifestaciones externas. Esto, creemos, pudo incidir en la sensibilidad en torno a la muerte y a la enfermedad. Quizás pudo influir en considerarlas como un castigo necesario e inevitable en cierto modo, a pesar de que se pueda dar recomendaciones para evitar la propagación de ésta. Basta recordar sino cómo la lepra era considerada en el pasado resultado del pecado de los padres, y vista con horror. En este sentido los testamentos muestran una resignación grande de parte del testador que se encuentra en cama *de la enfermedad que Dios Nuestro Señor tuvo a bien darme*, como se suele indicar en estos casos, lo que es considerado por Tamayo como propio de un *fatalismo casi musulmán* (Tamayo 1992: 15).

Quisiéramos poder diferenciar, cuando las causas de mortalidad son consignadas, cuántas de éstas eran la causa terminal y cuántas la causa intermedia. Asimismo conocer qué porcentaje murió de complicaciones de la enfermedad o de la enfermedad misma.

Por otra parte, la causa contributiva no es mencionada en las fuentes revisadas, y ésta debió ser, si pensamos en causas contributivas como la desnutrición, exceso de trabajo, etc., de gran incidencia.

Además de las enfermedades, otros eventos que provocaban defunciones eran los enfrentamientos con los piratas que asolan la región en este tiempo muy insistentemente, la violencia (en una proporción muy elevada), las condiciones de trabajo, etc.

CAPÍTULO 2

LA MUERTE VIVIDA

Este nivel está estrechamente vinculado a los otros dos (la *muerte sufrida* y el *discurso sobre la muerte*), y sólo con fines descriptivos es viable separarlos.

Siguiendo a Vovelle, este aspecto tiene que ver con el peso y lugar que a la muerte dio esta sociedad. En este caso podemos decir que ambos fueron de primer orden.

El anunciar las defunciones fue más relevante para la ciudad que anunciar los nacimientos, bautizos o matrimonios, si juzgamos por los diarios de Suardo y Mugaburu. La participación en las ceremonias de honras fúnebres, entierros, velorios, acompañamiento del Viático, etc., ocupó una parte importante del tiempo

de los limeños, sin contar las fiestas ligadas a la muerte: Semana Santa, Miércoles de Ceniza, festividades de santos mártires, Día de los Muertos, etc.

La muerte en este caso se insertaría en lo que Ariés denominó la *muerte amaestrada*. Ésta, vivida en sociedad, presentaba un ritual muy preciso. Era la muerte barroca de la que habla Vovelle, codificada y reglamentada muy detalladamente, en una sociedad para la cual lo visual era fundamental.

2.1 RITUAL FUNERARIO

El descubrimiento de la *muerte propia*, denominación utilizada por Ariés para referirse al proceso por el cual el hombre va demostrando un apego a la vida que en el período de la Alta Edad Media aún no sentía, es vivido también en el caso de la sociedad que nos ocupa, que busca un entierro de recordación que mantenga la memoria del difunto. El tan acusado formalismo de los entierros, estaría vinculado a su vez, al afán de dar a todo un correlato óptico.

Cuando fallecía una persona, se la amortajaba, generalmente con el hábito franciscano o con una sábana. El cuerpo se colocaba dentro de un ataúd en el suelo, sobre una alfombra negra, con luces a los lados. Esto era generalmente en la habitación más importante de la casa, o en la sala. No podemos dar una idea de cómo se colocaba a los muertos, revisando las «Fe de muerte» de algunos de éstos. Tenemos la de Gabriela de Loyola, realizada por el escribano Muñoz de Riquelme por pedido del padre:

«...la qual estava tendida sobre una alfombra y cubierto su cuerpo con vna sabana con luces a los lados en la quadra de la sala e la cassa de su morada...» (A.G.N, Protocolo 2067, 393-393v).

También la de Alonso Pacheco El Biexo:

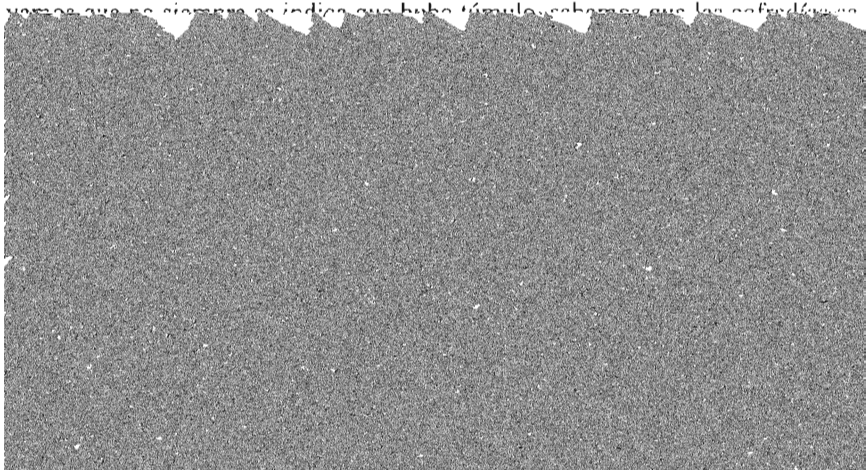
«...Yo, don Joan del Valle y Seballos escribano del rey Nuestro Señor. Sertifico y doy fee que oi dia de la fecha deste como a las ocho de la noche poco mas o menos ui muerto naturalmente a lo que paresia a Alonso Pacheco [*tachado*: El Biexo], al qual conosi y able muchas veses y lo comunicaba en uida y esta tendido por mortaxas con una sabana tapado el cuerpo y la cara con un paño el qual lo hise destapar/ y conosi ser el mesmo...» (27 julio 1678, escribano Joan del Valle, Protocolo 2076 ff. 25, 25v.)

Debía pasar un lapso de tiempo entre la muerte del individuo y el entierro de éste, sobre todo si se trataba de muerte súbita, pues había el temor al equívoco, y a acabar enterrando a quien todavía no estaba muerto, temor probablemente producto de funestas experiencias (Pérez Bocanegra 1631: 565). La vigilia era el oficio de difuntos que se realizaba en la casa, en donde también solía hacerse misas de cuerpo presente, de acuerdo a lo que hubiera dispuesto el moribundo. Por supuesto en todos estos momentos la familia se lamentaba fuertemente, mientras rezaba oraciones que ayudaran a la elevación del alma.

Al día siguiente de la defunción era generalmente el entierro. El ataúd era cargado por los allegados o por personas a las cuales se les pagaba (López Beltrán 1996: 94). El cortejo contaba las más de las veces *con cruz alta, cura y sacristán*, como se solía estipular en el testamento, y con el acompañamiento de familiares, miembros de la cofradía o cofradías de las que formara parte el difunto, allegados y las demás personas, generalmente mencionadas en el testamento, o convocadas por decisión del albacea. Normalmente era el testador el que decidiría si tendría misa de cuerpo presente, cantada, rezada, etc. Que no todos seguían las formas tenemos evidencia en el Sínodo de 1636 que señala:

«...algunas personas con menos advertencia, que deben pretenden, traer los dichos cuerpos a las iglesias secretamente sin Cruz, ni agua bendita, ni el dicho acompañamiento, estando como esta determinado, por el Ritual la orden, que en los entierros ha de haver...» (Arias de Ugarte 1636: 273)

Al día siguiente del entierro se hacía generalmente el banquete o convite. Las ceremonias de honras fúnebres eran a la semana. Si bien por el Diario de Mugaburu



Las exequias de la *gente de distinción* eran ceremonias largas, complicadas y suntuosas, pues estamos hablando del ceremonial barroco del que habla Vovelle, en el cual la profusión de luces, posas y decorado era muy importante, al igual que la música y el tañido de las campanas (Estenssoro 1990: t. II, 259).

En la ciudad en que la persona hubiera fallecido se debía enterrar, por lo que vemos cómo, cuando se va a viajar, en ocasiones se hace testamento señalando en qué lugar de la ciudad a la que se va a ir se desearía ser enterrado. Sino, cabía realizar entierros de depósito, hasta que se pudiera hacer el traslado definitivo de los huesos. Para ello se requería de la licencia del ordinario, y debía ser hecho con cruz alta, como si se enterrasen de nuevo (Lobo Guerrero 1613: 139).

Los entierros eran generalmente en los conventos de las órdenes religiosas¹², pero también podían tener lugar en los hospitales y en las parroquias. Normalmente el testador indica el lugar de enterramiento que desea¹³, aunque también señala que puede ser en el lugar estipulado *o a donde pareciere a mi albacea*, a quien se deja la decisión de cómo se llevará a cabo el entierro. A veces sin embargo, se era muy preciso, sobre todo si se trataba de un cófrade y más aún, si se era un *veinticuatro*:

«Mando que llebandome Dios desta vida mi cuerpo amortajado con el auito de San Francisco sea sepultado en el conbento de La Merced en la capilla de Señor Y Santo Rey de la cofradía que esta fundada en la yglesia mayor desta ciudad por ser beynte y quatro della o a donde pareciere a mi albacea a cuya eleccion dejo la forma de mi entierro a el qual me acompanara la cruz alta de mi parrochia con su cura y sacristán/y el dia de mi entierro se me dira misa de requiem como se acostunbra ofrendarla...» (AGN Protocolo 2077, escribano Pérez Landero, 241)

Ese es más o menos el tenor de todos los testamentos con relación a los entierros. Se tiende a confiar en el albacea, finalmente, quizás porque se sabe que éste hará realizar el entierro con la pompa necesaria. El temor a la muerte y al más allá y sus habitantes, podría ser un elemento que coadyuvara al cumplimiento de los deseos del difunto por parte de parientes y albaceas¹⁴.

El sentido religioso de todo lo concerniente al entierro se presenta muy intenso. El papel de las órdenes religiosas aquí es de primera importancia, y ésto se ve claramente en la iconografía de la «buena muerte».

La buena muerte era una muerte vivida con resignación y desprendimiento, mejor si coronaba una larga enfermedad:

«...estando enfermo en la cama de la enfermedad que Dios Nuestro Señor a sido servido darme...» (AGN, Protocolo 2062, escribano Riquelme, 390)

«...estando enferma en la cama de la enfermedad que Dios Nuestro Señor a sido servido de mandar» (AGN, Protocolo 2062, escribano Riquelme, 198v.)

Era ideal la enfermedad larga, porque permitía la adecuada preparación para la muerte, recibir los sacramentos (el orden deseable era Confesión, Viático, Extremaunción) y realizar el testamento, pues era un deber el ordenar las cosas terrenas y las espirituales.

En el caso de los indígenas, es sabido cómo siguieron el ritual cristiano para luego desenterrar los restos del difunto y continuar con las prácticas funerarias prehispánicas. Los cronistas lo mencionan, así como las autoridades eclesiásticas y sínodos, que insisten en la necesidad de que se sea más cuidadoso al respecto (Arias de Ugarte 1636: 274). Como indios (y negros) se enterraban en el atrio de las iglesias y no a gran profundidad, los restos podían quedar expuestos fácilmente. Cobo señalaba como una de las razones para ello la falta de lluvias en la ciudad de Lima, y mencionaba cómo miembros de su orden (la Compañía de Jesús) usaron las osamentas así obtenidas para una escena del Anticristo en un auto sacramental (Cobo 1964: tomo II, 272-273).

Los usos mortuorios andinos, muy diversos por cierto, contemplaban varios días antes del entierro, que generalmente se realizaba a los cinco días y no al día siguiente del fallecimiento, por lo cual muchas ceremonias quedaban pendientes, y no podían estar de acuerdo con el término de la inhumación del cuerpo. Aspectos tales como echar tierra encima del rostro en los funerales cristianos tampoco eran bien vistos, pues el alma podría tener problemas para desprenderse del cuerpo. Por otro lado, había todo un conjunto de ritos a realizarse con posterioridad, para tener la certeza de que el alma se encontrara contenta y en camino a la pacarina primero, y al mundo de los muertos después.

Existían, no obstante, algunos elementos comunes a las prácticas cristianas y andinas (comunes por cierto a muchas sociedades) como el banquete funerario, el velorio, el luto de los deudos, la celebración del aniversario del fallecimiento, etc., aunque por supuesto el sentido de estos fuera muy diferente.

Para la época que nos ocupa, último tercio del siglo XVII, la pervivencia de los usos funerarios andinos es más difícil de detectar, luego de las campañas de extirpación de idolatría, en las cuales se puso especial énfasis para acabar con el culto a los muertos, mallquis, guauques, etc., en vista de percibirse la importancia que ellos tenían en la visión del mundo del indígena. A decir de Negro (Negro 1996: 139) las prácticas pervivirían, pero en «una clandestinidad mucho mayor». En todo caso, mucho hay aún por investigar al respecto, y en esta ocasión no pretendemos hacerlo.

2.2 LA MUERTE DOMADA

En el caso de la ciudad de Lima, en los años que estamos trabajando, observamos el modelo de *muerte amaestrada* establecido por Ariés. No quiere decir sin embargo, que la gente muriera sin temor, pues como señala Vovelle, nadie muere sin temor. Sí, que era una muerte vivida en comunidad, vista con una cierta naturalidad -pues se la ve por todas partes- y por comparación con el otro modelo de muerte que señala Ariés, la *muerte salvaje* que se daría después, ésta implicaría un mayor grado de resignación ante lo inevitable.

Los avisos de defunción daban por sentada la presencia de allegados al difunto, así no se la mencione las más de las veces. Cuando la muerte no es vivida en sociedad, hay explícita alusión a la soledad del difunto (como algo excepcional y penoso, pensamos). Guamán Poma remarcaba la necesidad de la presencia de la comunidad y del cumplimiento de los parámetros cristianos:

«...y a la hora de su muerte le ayude el dicho padre, y en su ausencia los cantores o sacristán o fiscal, y no se descuide con esto y se ayunte su aylllo y parcialidad, y si es cófrade todo el pueblo ayudarles a bien morir; y no lo haciendo le pene y lo castigue. Al indios o a la india que estuvieren a la muerte le haga rezar las cuatro oraciones y le haga besar la santa + al enfermo, y que se acuerde de un solo Dios, la Santísima Trinidad y de la Virgen María y de sus santos, asimismo recen todos ellos sin llorar, y le ayude a rezar y morir, y le haga tener en la mano la Santa + y la candela bendita y a la hora de suspirar haga decir tres veces 'Jesús María' y suspire diciendo 'Jesús', y lo entregue su ánima a Dios [...] y le doblen las campanas y se ajunten el pueblo y su aylllo cristianos, para le acompañar y enterrar y encomendarle a Dios. Y así sus parientes que no falten uno ni ninguno, hasta los niños, todo cubierto de luto con sus candelas de cera en la mano, y le acopañe el sacerdo-

te y lleve el Santom crucifijo y la manga pendones, aunque sea cófrade, o no lo siendo; y haga otro tanto en el mundo al cristiano» (Guamán Poma de Ayala 1993: tomo II, 502).

Era parte de los deberes del cristiano, y ésto lo entendió Guamán Poma. La quinta obra de misericordia corporal era visitar al enfermo y encarcelado, y la séptima enterrar a los muertos, mientras que dentro de las obras de misericordia espirituales estaba la de rogar a Dios por los vivos y los muertos. No eran obligaciones gratuitas pues, y quienes las cumplieran obtendrían beneficios materiales¹⁵ y espirituales. Luego de haber llevado el Viático en procesión, por ejemplo, el sacerdote regresaba a la iglesia y anunciaba las indulgencias concedidas a quienes habían formado parte de ella (Pérez Bocanegra 1630: 468). Si era el caso de que hubieran acudido con candelas encendidas ganaban doscientos días de perdón, mientras que eran la mitad si no se habían llevado éstas (*Ibidem*: 494)¹⁶.

Estamos hablando entonces de una muerte sabida de antemano. El médico debía avisar al enfermo para que éste se preparase mejor. De hecho, los hospitales eran vistos como los lugares adonde se iba a morir, y a nivel popular se hablaba de éstos como la *casa de muertos* (Lastres 1940: 33). Su mala fama quedaba reforzada por la renuencia de los indígenas a acudir al hospital a no ser cuando ya estaban moribundos. De otro lado, había los llamados hospitales de incurables, a los que ya se sabía a qué se iba.

La labor cumplida por los profesionales de la muerte, los religiosos, era muy importante. Una vez enterado el párroco de que había un enfermo en su parroquia, debía acudir a visitarlo, y, si es que no podía hacerlo, mandar a otro sacerdote de su parroquia, o por lo menos a un alma caritativa. Con ejemplos de santos induciría a la resignación y al padecimiento de los dolores y penas *con paciencia y como regalos que le haze [Dios] de padre, visitandole con ellas* (Pérez Bocanegra 1631: 539-540). Convencería al enfermo de confesarse, y si no lo conseguía, le recordaría a él y a sus allegados que tanto el Concilio Lateranense como muchos decretos pontificios establecían que los médicos de debían pasar de la tercera visita si es que no tenían la seguridad de que el enfermo se había confesado (*Ibidem*: 541). Evidentemente debía estar atento a cualquier empeoramiento de la salud del enfermo, para acudir a darle el Viático y Extremaunción. Los religiosos entonces, ayudaban al agonizante en su batalla final con el demonio, para que tuviera una buena muerte que le permitiera acceder a la salvación eterna¹⁷.

Asimismo, las órdenes religiosas eran beneficiarias privilegiadas de los legados del enfermo.

Una de las características fundamentales de la *muerte amaestrada* de Ariés era la del moribundo presidiendo su propia muerte. Esto se percibe con claridad en los testamentos, poderes para testar y codicilos. Era normalmente el testador el que señalaba cómo y dónde quería que fuera el entierro, aunque muchas veces otorgaba potestad al albacea para que variara estos detalles, como ya se vio. El asunto de las obras pías si solía ser un tema del cual se ocupaba el testador personalmente. En cambio, no suele verse mucha precisión en los testamentos de cómo se quería que fueran las ceremonias de honras fúnebres. Eso lo decidiría el albacea o la familia.

Cuando la persona había profesado en una orden tiempo antes de morir, los familiares eran desplazados por ésta, que recogía el cuerpo y llevaba a cabo las ceremonias como si la persona hubiera llevado siempre vida de ordenado.

El descubrimiento de la *muerte propia* ya se había dado en el tiempo que nos ocupa, ligado al patetismo que impregna a la cultura, y que tenía en la muerte una obsesión. Se puede ver el apego a lo material -no obstante predicarse en contra de ello- que denota apego a la vida, a pesar de concebir ésta como un tránsito. El «desengaño» de la vida estaba latente.

Existía un afán de gloria, de pervivir a través del recuerdo, que se traduce en la búsqueda de una muerte grandiosa, y de dejar memoria a través de una tumba fastuosa¹⁸ -en la que sin embargo, estaba prohibido colocar rótulos o señales que indicaran *lo que se ha de dar de limosna de cada sepultura* a menos que se contara con una licencia del ordinario (Lobo Guerrero 1613: 135)- y de un discurso fúnebre impactante y grandilocuente. Este solía ser tan desmesuradamente exagerado (y probablemente falso a la verdad), que los sínodos procuraron, inútilmente, frenar los excesos. Arias de Ugarte se quejaba de cómo las disposiciones de 1613 sobre que no se predicaran alabanzas a los difuntos que no fueran aprobadas por el prelado (Lobo Guerrero 1613: 137), no se guardaban, y exhortaba *en el Señor a los Prelados de las Religiones, que assi lo hagan guardar a sus religiosos* (Arias de Ugarte 1636: 274). Esta fue una norma como muchas que no se cumplió, y la importancia del discurso fúnebre quedaba de manifiesto en los diarios de la época, que señalan generalmente quién lo dijo.

Junto a este afán de notoriedad, se daba, en algunas personas, la búsqueda de austeridad y el pedido que se respete su deseo de ser sepultado «sin pompa», pero son casos aún poco frecuentes¹⁹ y la reiterada insistencia en la divulgación por bandos de las pragmáticas dadas por la Corona que intentaban moderar los excesos en lutos, velas, hachas, túmulos, plañideras, etc. así lo demuestra. Había dado una Real Provisión y Pragmática en 1605 en este sentido (L.C.P.M.L., IV, f. 54v.-

55). Como no se cumplía, el 22 de marzo de 1693 dio una Real Cédula, bastante minuciosa, a la cual se hará referencia una y otra vez en diferentes bandos de los virreyes a lo largo de todo el siglo XVIII.

2.3 LA FRAGILIDAD DE LA VIDA

La precariedad de la vida era una verdad patente. Si vemos las defunciones que consigna Mugaburu, algunas cifras son realmente clamorosas. Hay años terribles. En cuanto a muertes repentinas las cifras más altas son en 1681 (33.3%), 1684 (25%) y 1687 (44.4%). Más muertes violentas tiene 1673 (38.5%), 1680 (40.%) y 1684 (25%). Si tomamos en cuenta las muertes súbitas y las violentas en conjunto, los porcentajes más elevados los tendrían los años 1673 (53.8%), 1680 (60%), 1684 (50%) y 1687 (55.5%). Esto puede dar una idea de la fragilidad de la vida en los sectores sociales que interesan a un cronista de su época como Mugaburu, cuyo diario sólo llega hasta abril de 1687, y no da información sobre 1677, 1678 y 1679, por encontrarse fuera de Lima. Ésta debió ser mayor, evidentemente, en los sectores menos favorecidos.

Se veía claramente día a día, incluso atacando a los poderosos. Veamos, por ejemplo, cómo trata la muerte a las máximas autoridades políticas del período.

En 1672, el conde de Lemos muere en el gobierno, representando ésta una muerte muy sentida por la ciudad²⁰. La Audiencia asume el gobierno del virreinato por dos años, hasta que el conde de Castellar recibe el mando en 1674.

Tres semanas después del terremoto de 1678, que provocó el pánico de los limeños, la fragilidad del poder quedaba en evidencia, al recibir el virrey (7 de julio de 1678) comunicación de la Real Cédula del 8 de marzo del mismo año que lo deponía le ordenaba hacer entrega del cargo al arzobispo Liñán y Cisneros.

Este gobierna interinamente por tres años, cuando es reemplazado por el duque de la Palata, con quien tendrá fuertes enfrentamientos. Este Virrey, considerado por algunos «el último virrey enérgico, inteligente y capaz del siglo XVII» (Céspedes del Castillo 1954 t.1: IX), luego de dejar el mando, se queda hasta terminar su juicio de residencia en 1691. Parte hacia España pero en Panamá cae enfermo y fallece, teniendo que ser enterrado ahí, cuando ya su familia se había embarcado. Los viajes de la época constituían pues una empresa delicada y peligrosa, máxime si éstos eran largos. Por lo tanto, era práctica extendida el que la persona que se aprestaba a realizar uno, fuera ante escribano a redactar su testamento.

Muerto el virrey duque de la Palata en Panamá, es nombrado entonces el virrey conde de la Monclova, que tendría el gobierno más largo, pues gobernó de 1689 hasta 1705. Había ejercido anteriormente por dos años el cargo de Virrey en México. Vivió los difíciles momentos de ajuste de cambio de dinastía, pues aunque concluyó teóricamente su período en 1695 y obtuvo su licencia para salir del Perú, se quedó diez años más. Se nombró por sucesor suyo a Don Francisco José Núñez de Villavicencio, conde de Cañete, que se embarcó en Cádiz para la Nueva España en 1696, pero murió en el viaje de Acapulco al Callao junto con tres sobrinos, dos hermanas y treinta criados, por una epidemia (Vargas Ugarte 1971: t.IV, 43-44).

Fue nombrado entonces virrey Don Antonio Roger de Eril Vicentelo y Toledo, Conde de Eril, pero el Consejo de Indias acabó dándole el gobierno de la plaza de Cádiz. Se dice que se habría pensado en el marqués de Villagarcía, pero éste no habría querido aceptar el cargo, prorrogándose el mandato de la Monclova por tres años más²¹. Cuando debía entregar el mando en 1701 al conde de Canillas, Presidente de la Audiencia de Panamá, éste muere (Céspedes del Castillo 1954, t. I: XI). Se ve entonces por qué el conde de la Monclova permaneció en el cargo tanto tiempo. Próximo a entregar el cargo a su sucesor, murió (1705).

El tema de la fragilidad de la vida, del desengaño era un tópico a ser tocado, y de él se encargaban especialmente los jesuitas de dar cuenta a los virreyes recién llegados. Se les alertaba contra la pompa del mundo y lo ilusorio de poder y la fama, en autos como el que representaron a la llegada del virrey conde de Castellar (diciembre de 1674), con una función que duró seis horas, sobre la vida de San Francisco de Borja S.J., que decidió dedicarse a servir sólo a Dios cuando vio el cadáver de la reina a medio descomponer.

2.3.1 TERREMOTOS Y EPIDEMIAS

Las catástrofes colectivas fueron vistas en este tiempo como castigos del cielo:

«...Las públicas calamidades suele enviarlas Dios Nuestro Señor o para ejercicio de los justos o para enmienda de los malos, o para castigo de los contumases...» (Liñán y Cisneros en Silgado 1992: 13)

Quien así se expresaba en comunicación al rey de España, era el arzobispo de Lima, Melchor Liñán y Cisneros, refiriéndose al terremoto que asoló a Lima y Callao el 17 de junio de 1678. Éste provocó la muerte de nueve personas en

Lima, Callao y Chancay a decir del virrey, y dio lugar a procesiones de penitentes, novenarios, a que se sacaran las reliquias de Santa Rosa, etc. (Odriozola 1863: 22-23). Aludiendo a este movimiento, el Arzobispo decía:

«Sin embargo de experiencia tan frecuente se tiene por cierto haber sido éste el mayor que ha padecido esta ciudad; la densidad de la noche, lo descompuesto del aire y la violencia del movimiento parece que conspiraron a una total ruina y es sin duda que no hubo quien no creyese que era su última hora...» (Silgado 1992: 13)

Mugaburu, que a la sazón se encontraba en Cuzco, dio cuenta el 12 de julio del mismo año, de la llegada del aviso de este movimiento, considerado *muy largo*, muy recio y nunca oído tal en dicha vecindad, donde maltrató todos los edificios (Mugaburu 1917: 102). Nueve años después de este terremoto, un lugarteniente del pirata inglés Davis describía lo que había visto en el pueblo de Santa:

«...Al llegar a tierra fui al pueblo que estaba a una tres millas más o menos. En el camino a la población cruzamos una pequeña colina y en un valle entre la colina y la población vimos a unos tres pequeños barcos de unos 60 a 100 toneladas cada uno que estaban allí encajados en estado ruinoso [...] estuvimos asombrados para pensar cómo estos barcos se encontraban allí, pero al seguir a la población nos encontramos con un indio [...] nos dijo que hacía unos nueve años [...] se encontraban anclados en la bahía que es un lugar abierto unos 5 a 6 leguas de este punto hasta donde se encontraban ahora; y que ocurrió un terremoto y se llevó el agua fuera de la vista y se quedó alejado unas 24 horas y luego regresó en tumbos con un oleaje tan violento que se llevó a los barcos encima del pueblo que entonces se encontraba en la colina que acabamos de pasar y los dejó allí y que destruyó todo el territorio en una considerable distancia a lo largo de la costa...» (*Ibidem*: 14-15)

En 1687 la situación fue peor. En enero empezó la ola de movimientos sísmicos con un fuerte temblor en la ciudad de Huancavelica. Lo sucedió otro en Lima, el 1 de abril²², al cual siguieron otros tres (Vargas Ugarte 1957: 52).

El terremoto del 20 de octubre de 1687 comenzó con un fuerte movimiento alrededor de las cuatro y cuarto de la mañana, que sacó a la gente de sus camas provocando el pánico y la desesperación, y la muerte de 600 personas en Lima y 500 en el Callao (Vargas Ugarte 1957: 48). Hubo un segundo remezón, más leve, pero el *monstruo de los temblores* fue el tercero, aproximadamente a las seis de la

mañana, *viva representación del juicio final*. El Callao también sufrió los estragos de los movimientos telúricos y peor aún cuando

«...se allegó una voz que corrió de unos a otros por todo el pueblo, diciendo que huyesen que salía el mar, por lo qual todos desnudos, así hombres como mujeres, niños y rreliгиозos, ocurrieron a la puerta grande por donde se entra, yendo de esta ciudad, y hallándola cerrada, queriéndola abrir, lo rresistió el soldado de guardia que estaba en ella, y al fin la gente la abrió como pudo, donde haviendo salido a las pampas todos los que pudieron [...] vi que el mar que llaman braua, salía y daba a los yndios contra las murallas, que salían corriendo de su ranchería que llamauan Pitipiti; y a este mismo tiempo se salió el mar, por la parte que llaman mansa, con tanto ímpetu, que puso en tierra dos fragatas distantes de sus surtideros, y llegó el mar hasta un molino que está a extramuros de dicho Puerto, como una milla distante dél, que llaman de Condone, donde dejó una barca, y la gente que salió de dicho puerto pidiendo misericordia, procurauan acercarse a esta ciudad, así desnudos, temiéndose que el mar no los inundase, todos a pie; donde de los padres de la Merced lleuaban el Santísimo Sacramento que hauian sacado de su conuento, todos llorando, sin sauer donde yban, ni reparar unos en otros de la forma que yban, por que todo era pedir misericordia...» (Angulo 1939, I: 44)

Los testimonios concuerdan en que el arzobispo Liñán y Cisneros, a la sazón restableciéndose de unos achaques, había sido extraído *milagrosamente* de los escombros. Retirándose a unas chacras para curar sus heridas, no se había atrevido a entrar en su palacio, regresando a Lima recién el miércoles de Ceniza del año siguiente²³.

Por su parte, el virrey duque de la Palata contaba cómo los movimientos de día y de noche se veían enmarcados por las confesiones a gritos que la gente hacía a los predicadores que aludían a los novísimos, y principalmente a los horrores de los castigos del infierno. Cada réplica era considerada como una prueba palpable de que la divinidad no estaba contenta aún con las confesiones y penitencias de la gente, por lo que el clima era verdaderamente apocalíptico. Esto se vería intensificado por el rumor que corrió el 2 de diciembre de que el mar se salía desde el Callao, y caía sobre la ciudad, lo que provocó que la gente, desesperada, huyese a los cerros. El Virrey, se dedicó a tranquilizar a la gente y a intentar evitar el saqueo, quejándose de la *indiscreción devota* de los religiosos, que no contribuían a calmar a la población, antes bien la desesperaban más aún, aludiendo a la

ira divina producto de sus pecados (Fuentes 1859: 113-114). Subrayaba cómo una imagen de la Virgen había sudado y llorado treintaidós veces desde el 4 de julio queriendo avisar lo que ocurriría, y nadie lo había sabido interpretar²⁴.

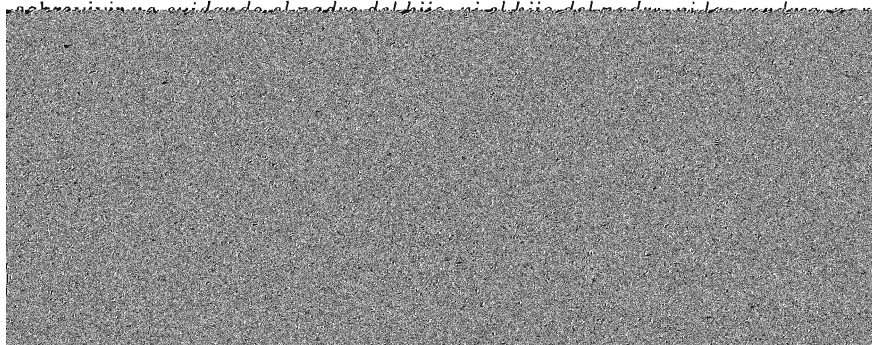
La *Información* realizada por el Cabildo de Lima sobre las condiciones en que ésta quedó luego del 20 de octubre es bastante ilustrativa:

«...ambos a dos [*los movimientos de las cuatro y de las seis de la mañana*] arruinaron esta ciudad no dejando templo, convento, palacio ni casa que no ygalase, dejando la mayor parte de sus edificios en tierra, y lo que quedó de ellos tan horroroso, que se ha mandado derriuar por escusar mayores desgracias, como se han experimentado estos días, cayendo y matando alguna gente que por sus alhajas, y dessenterrar algunos difuntos, a todo riesgo experimentaron segunda desgracia en ellos» (Angulo 1939, I: 15).

Los testigos decían que al pueblo de indios de Quilcay «*lo tragó el mar*» (Angulo 1939, 2: 164). Los alarifes dieron pormenorizada cuenta de la inspección que realizaron en la ciudad, edificio por edificio. Las condiciones de vida (a la intemperie) y alimentación produjeron epidemias de tifus exantemático, tabardillo, viruela, paludismo así como bronconeumonías, pleuresías, disenterías, diarreas, etc. (Lastres 1940: 41). Las enfermedades producidas por el trauma físico y psíquico no se hicieron esperar. La miseria, el horror, la hambruna y el pillaje provocaban la desesperación de los sobrevivientes, fueran laicos o religiosos. El Virrey señalaba que

«en una de las religiones mas graves comulgaron a priessa por Viático a las once de la noche, y desamparando su cassa y su iglesia, cogió cada uno el camino que pudo para ganar un alto» (Fuentes 1859: 117)²⁵.

Hasta los lazos familiares se debilitaron, porque nadie pensaba más que en cómo



y prédicas como la que se dio en la catedral ante enorme cantidad de público en que se dijo que: «... *Dios está muy enojado por nuestras culpas, y que lo que le tiene más airado es el pecado nefando, que se hace sexo con sexo, mujeres con mujeres y hombres con hombres*» (Mugaburu 1917: 200²⁶).

Las expiaciones de culpas eran alentadas por la Corona que señalaba en respuesta a la comunicación del arzobispo en que éste refería el terremoto de 1687, que con gran dolor el Consejo de Indias se había enterado de los sucesos y «*que como quiera que es preciso conformarse en las disposiciones divinas, convendrá ymploar el auxilio de que se necesita obligando por todos los caminos a Nuestro Señor a que nos asista con él y su clemencia*»²⁷. En Real Cédula del 20 de noviembre de 1689 señalaba lo mismo, aludiendo en este caso tanto al terremoto, como a las incursiones de piratas: «*deviendo acudir a Nuestro Señor con oraciones sacrificios y enmienda de las malas costumbres como se ha hecho en esta corte*» (L.C.P.M.L., I, f.62).

Este tipo de expresiones que buscaban calmar la ira de la divinidad no eran por otra parte, ajenas a los usos de los indígenas, que solían apelar a ayunos, abstinencia, ceremonias y sacrificios, incluso humanos, para contrarrestar la amenaza de un presagio de muerte, por ejemplo. Por lo tanto estarían llanos a tomar parte en ellas. De otro lado, aunque no tenemos pruebas para los años que nos ocupan, el incremento en el número de suicidios de indios solía estar ligado a momentos críticos en los cuales epidemias y terremotos parecerían demostrarles que los dioses andinos se hallaban molestos ante el seguimiento de prácticas cristianas, y decidían inmolarse a modo de sacrificio para aplacar la furia de éstos²⁸.

Los efectos económicos del terremoto de 1687 fueron muy importantes. El Virrey calculaba que se estaba gastando 200,000 pesos para *lebanar iglesias del todo arruinadas en las provincias, y reparar otras que amenazan ruina*, mientras que para reparar la catedral de Lima se necesitaba 60,000, la de Arequipa 20,000, la del Callao 40,000, por lo que no consideraba posible *cargar todo este peso sobre la Real Hacienda, que está tan arruinada como las iglesias* (Fuentes 1859: 7). Estos gastos de reconstrucción atizarían el conflicto con el poder eclesiástico que este Virrey tendría²⁹. Asimismo reconocía:

«En los precios de los jornales y de los materiales para las obras se ha reconocido que el tiempo los ha alterado, y aunque para su moderación mandé publicar vando, la experiencia me ha hecho conocer que sucede lo mismo en los mantenimientos, y en todos los géneros, como aya *abundancia o carestía serán los precios...*» (Fuentes 1859: 120).

Un dato que permite entender la dimensión de la subida de precios y la gravedad de este problema lo vemos en el asunto del trigo, y por ende del pan. Si la fanega de trigo había costado entre cuatro o cinco pesos antes del terremoto de 1687, para 1692 alcanzó el precio de veinte pesos (Bromley 1956: 147). Aparentemente con el terremoto apareció una enfermedad en el trigo, que en su momento se achacó a la abundancia de vapores sulfurosos producto del sismo (*Ibidem*: 147). Aunque el Virrey tomó medidas al respecto, éstas sólo tuvieron efectos momentáneos, y se importó de Chile. Probablemente el alto costo del pan hizo que la epidemia de sarampión de los años 1692-1693 encontrara una población mal alimentada en la cual desarrollarse.

A ésto se sumó el decaimiento de la labor de la Casa de la Moneda, que pasó más de un año sin producir. Hacer moneda era arriesgado, al haber poca seguridad en las casas, lo que llevaba a los ladrones a aprovechar de la situación, cosa que hacían frecuentemente en esos días (Fuentes 1859: 155).

La ciudad no dejaría de temblar: el 10 de octubre de 1688 hubo un fuerte temblor; el 20 de noviembre de 1690 uno que «según opinión de muchos, fué mayor éste que los que sobrevinieron el día veynte de Octubre de seiscientos y ochenta y siete» (Angulo 1940, I: 8); el 21 de noviembre «tembló furiosamente en Lima», al igual que en 1699 (Odrizola 1863: X-XI). También Quito se vio remecida por un fuerte movimiento sísmico (20 de junio de 1698) al que sucedió la erupción del Ambato poco tiempo después.

Pero estos desastres venían a sumarse a otros, que provocaban la zozobra de la población, la inseguridad de ésta. El virrey duque de La Palata indicaba al rey:

«...desde el año 684 que se descubrieron en este mar los piratas, se fue reconociendo la mano de Dios declarada en el castigo de nuestras culpas, porque no intentaron hostilidad en las costas que no las consiguieron favorecidos de los elementos [...] Faltaba que la tierra se declarase también por instrumento de la ira divina: y en 20 de octubre de 1687 hizo tan espantosos movimientos que nos atrapó a todos de las casas y quedó esta ciudad arruinada.» (Fuentes 1859: tomo II, 113-114).

Los piratas asolaban la región desde tiempo antes, y el año anterior provocaron el pánico que podemos observar en el diario de Mugaburu, cuando va anunciando las noticias de las incursiones de éstos. Si el 18 de julio llegó a Lima la noticia de que se habían apoderado del castillo de Pisco dando como resultado 25 españoles, mulatos y negros muertos, dos días después a las ocho de la noche salieron en

misión urbana los de la Compañía de Jesús *con un Santo Cristo y con muchas luces, predicando por la ciudad de Lima, moviendo a penitencia y a evitar los pecados*» (Mugaburu 1917: 183).

Sabemos lo efectistas y efectivas que podían ser estas misiones urbanas, apelando a la teatralidad barroca. Dos meses después, el 28 de setiembre de 1686, tenía lugar un auto de fe, por casos de bigamia, en diciembre *se paseó la bula de la Santa Cruzada*, a los tres días (el 23 de diciembre) salió una procesión a San Roque, pidiendo protección ante la epidemia de viruelas. Fue entonces un año especialmente movido, que sirvió de antesala al de 1687. Por lo tanto, había el caldo de cultivo propicio para que en el imaginario colectivo encontraran lugar las vírgenes que llorarían al año siguiente.

La desesperación ante las incursiones de piratas y el caos que éstas provocaban queda de manifiesto en una serie de medidas que se toman. Así, el 3 de setiembre de 1684 el Virrey había dado un Bando :

«...que parezcan todos los delinquentes que tuvieran causas criminales y los que se presentasen serán indultados y perdonados, con que asienten plaza para reforzar el presidio del Callao, por el enemigo que se había entrado en esta Mar del Sur, eceto los del pecado nefando y a los que tuvieran partes; y a los que han cometido delito de caso pensado y otros delitos reservados a Roma. Eceto estos, que los demás serán perdonados y indultados» (*Ibidem*: 54).

Tenemos algunos casos de indultos, interesantes por demás, que dan cuenta del pragmatismo del momento:

«El escribano de gobierno certificó a f. 154 haberse indultado a Don Nicolás de Larraspur y Villagómez por la muerte que se le imputó de Lázaro Martín de Sandoval por 4000 pesos con que se sirvió a S. M. Doña María de la Cruz por una herida que dio a Doña Leonarda Ramírez, hallándola con su marido, con quien tenía amistad ilícita, no habiendo parte con cargo de dar ni soldado que sirviese en la armada. Miguel Rodríguez de Castillo por la culpa que contra él resultó por algunos indicios en la muerte de Don Gabriel de la Barrera, con cargo de embarcarse contra el pirata en 1684. Agustín de Mudarra por un hurto, apartándose la parte con cargo de servir en dos armadas de plaza de artillero. Francisco Melgarejo, de nacionalidad francesa, fue indultado para que pudiese comerciar como los naturales deste reino y España

por 5000 pesos [...] José de Salcedo, condenado a muerte en rebeldía por las alteraciones del asiento de Puno [...] Pablo de los Ríos por la muerte que se le imputó de Don Antonio Carguainas, indio, con perdón de la parte, sirviendo sin sueldo, en las embarcaciones que salieran contra el pirata. Francisco Vélez de Andrade, por la culpa que se le imputó sobre la muerte de Diego de Morales, con perdón de la parte, con cargo de embarcarse sin sueldo en la armada contra los piratas. Domingo Ramírez, por las alteraciones de Puno fue indultado, gozando del bando y sirviendo en la armada. Don Juan de Armaza, capitán de infantería en el presidio de Buenos Aires por la culpa que se le imputó en rebeldía en la muerte de Francisco de Solís, se presentó con testimonio ante el Duque para gozar del indulto que se publicó con cargo de embarcarlo en la armada contra los piratas...» (Hanke 1980: t.VII, 86)

Con el terremoto de 1687, se perderían los papeles del asunto de los indultos. Con relación al procedimiento contra los piratas presos:

«...certificaron haberse presos diez y ocho piratas ingleses, franceses, holandeses e irlandeses, y un griego con un mulato, de los cuales dieron garrote y ahorcaron a los diez y seis y a un mulato. A los dos que fueron Angel Cardictu, de nacionalidad griega, y Juan Enríquez, les indultó el Duque. Al primero por haber servido de intérprete por ser católico para persuadir y reducir a nuestra santa fe católica a los demás que eran herejes, que con efecto al parecer se redujeron con muchas esperanzas de su salvación y se le concedió el indulto con calidad de que entrase en la Compañía de Jesús por hermano. Y a Juan Enríquez, holandés, porque sirviese de verdugo en sus compañeros y en las demás ejecuciones de justicia para en adelante» (*Ibidem*: 88).

Pero terremotos y piratas no eran las únicas causas del caos y el desconcierto. Si bien Mugaburu hace alusión a una epidemia de viruelas para el año 1686, tenemos una fuerte epidemia de sarampión en 1693-94 en la ciudad de Lima, que provocó gran mortandad. Ésta había empezado en Quito en 1692, y de ahí se expandió a Lima, Huamanga, Cuzco, Arequipa, Charcas (Polo 1913: 73). Para evitar la mayor expansión de la enfermedad, se redactó una cartilla con instrucciones que daban cuenta de los cuidados que se debía tener con los enfermos y cómo evitar la propagación de la enfermedad. Quien encabezó la lucha contra la enfermedad sería el médico del conde de la Monclova, Francisco Bermejo y Roldán (Valdizán 1917: 187). Se practicó autopsias, en los hospitales de San Andrés y

Santa Ana, en el noviciado de la Compañía de Jesús y en algunas casas de particulares (Vargas Ugarte 1971, t. IV: 30). Antes de esta epidemia, se había dado otra, pero de «*cordellate*», de la cual no se tiene mayor información, sino que provocó la defunción del Venerable Francisco del Castillo S.J. (Polo 1913: 72).

Por otra parte, las rebeliones indígenas que se sucedían desde aproximadamente mitad de siglo, se vieron como una amenaza constante, más aún ante la posibilidad de que éstas se unieran a los piratas que atacaban las costas del Virreinato. Pocos años antes el período que nos ocupa por ejemplo, y a los pocos meses de la muerte del virrey conde de Santisteban (ocurrida el 17 de marzo de 1666), se habló de una conspiración indígena. Esto fue en diciembre, y el 3 de enero del año siguiente se ejecuta al llamado Inca Bohórquez, preso por haber encabezado la movilización de los calchaqués en 1658-59. Se le dio pena de garrote y se colgó el cuerpo de la horca para después colocar la cabeza en una jaula a la vista de todos (Vargas Ugarte 1971, t.IV: 297). Pero, a decir de Glave, más que calchaqués y uros, quienes pusieron en jaque el «dominio colonial» habrían sido los adinerados mineros y curacas (Glave 1989: 203-204). Previamente, la sociedad se había visto remecida por las polémicas en torno a la reducción, que tuvieron como aciago corolario el asesinato del Padre Francisco de la Cruz, asesinado en 1660 (Glave 1998: 122). El Virreinato se presentaba pues convulso (sucesos de Laicacota) y amenazado (penetración de portugueses e incursiones de piratas), al igual que el orden social.

El conflicto (entre el poder civil y el religioso, al interior del clero secular y regular, etc.) y la violencia, siempre presentes, parecían ir de la mano con los terremotos y epidemias, que podían ser entendidos como castigo de la divinidad por este estado de cosas. Ahora bien, ¿afectó la crisis que se vivía a todo nivel, la imagen de la muerte que la población tuvo? Vovelle nos enseña a no establecer una relación mecánica entre hecho demográfico y recrudescimiento de lo macabro. Sin embargo, creemos que sí hubo un influjo en el sentimiento en torno a la muerte.

2.4 SOLIDARIDAD ENTRE VIVOS Y MUERTOS

En este tiempo en que la muerte se ve por doquier y que se vive el temor a la muerte repentina que puede provocar una muerte sin la debida preparación, la cadena de solidaridades que se establece entre los vivos y muertos es fundamental.

No sólo se vive en comunidad la muerte, acompañando al enfermo, y a la procesión que lleva el Viático, acudiendo al velorio, entierro, misa, ceremonia de pom-

pas fúnebres, etc., sino que cuando ya la persona había fallecido, seguía recibiendo ayuda a través de las oraciones, del toque de ánimas, etc. A su vez, el difunto permanecía actuando al interior de la sociedad, a través de las cláusulas de su testamento. La frontera entre vida y muerte no era muy clara, si se piensa incluso que los tratados religiosos de la época y los sermones llevaban al ideal de la muerte en vida: uno debía hacerse indiferente al mundo y a las cosas, para poder acceder a la vida eterna. Las visiones de aparecidos y la irrupción de lo maravilloso dentro de lo cotidiano, no puede parecer extraño, puesto que se tenía este ideal, e incluso los retratos post-mortem eran una suerte de materialización del alma del difunto, presentada como ejemplo de una vida y muertes bien llevadas.

Si tener una «buena muerte» era tan importante, instituciones como las cofradías podían contribuir a que se tuviera un entierro de recordación y a que las obligaciones de los vivos para con los muertos quedaran más claramente establecidas.

2.4.1 LAS COFRADÍAS Y HERMANDADES

Es sabido cómo las cofradías eran instituciones «de seguro y crédito» (Garland 1994: 200) ligadas al deber de asistir a los enfermos (obras de caridad) y de enterrar a los muertos, y que tenían como una de sus funciones básicas, primordiales, proveer de un entierro decente, con la cantidad de misas necesarias. Ya Celestino ha visto cómo las primeras fraternidades en occidente estuvieron ligadas a este afán de tener un auxilio después de la muerte (Celestino 1981: 48).

Los estatutos solían tener descripciones minuciosas y precisas de las obligaciones y derechos de sus miembros. Las cartas de hermandad estipulaban arreglos parecidos a éste:

«...Al Hermano o Hermana quando muere y quisiere enterrarse en su capilla o iglesia [...] se le pondrá un túmulo muy descente con ocho acheros, quatro cirios, quatro velones, catorce velas de a libra, quarenta pesos en plata, sea de la calidad que fuese, y a más de ello una misa cantada con toda solemnidad» (Garland 1994: 200).

Estos deberes debían ser cumplidos:

«Declaro que soy hermana de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y así se le auisara el día de mi fallecimiento a los religiosos para

que acudan a sus obligaciones por auer sido muy puntual en pagar su limosna y lo mesmo a la Tercera Horden» (3 mayo 1698, escribano Pérez Landero, Protocolo 2077, 978 v.).

Si bien la persona no tendría posibilidad de exigir su cumplimiento al momento de su defunción, probablemente la familia si lo haría.

Para 1630 habría 57 cofradías en Lima: 25 de españoles, 13 de indios, 19 de negros (De la Cruz 1985: 20), y para el segundo tercio del siglo XVII, la mayor parte de las cofradías limeñas ya se había creado (Garland 1994: 205). De hecho, en manos de la Iglesia, constituían un mecanismo de control de parte de ésta, pero, en ocasiones, podían escapársele de las manos, pues hacían referencia más a la Iglesia «laical y popular» que a la «clerical y oficial» (Marzal 1983: 404), y presentaban una cierta flexibilidad, que les permitía adecuarse a las diferentes situaciones.

De acuerdo a los estudios de Charney sobre testamentos de indios nobles en el siglo XVI, todos los testadores eran miembros de más de una cofradía, a las cuales hacían beneficiarias de sus donaciones (Charney 1986: 167). En general, se puede decir que tuvieron un papel muy importante en el sistema religioso indígena (Marzal 1983: 413), a pesar que oficialmente se buscara restringir su expansión.

Las hermandades por su parte, teniendo como finalidad ejercer las obras de misericordia³⁰ detentaban casi todos los hospitales, menos los encargados a los betlemitas, a los cuales se les dio el de Indios Incurables, el del Carmen, y otros en Huaraz, Potosí, Cuzco. El hecho de que cuando vienen los betlemitas en tiempos del virrey conde de Lemos a pedir limosna para un hospital en Centroamérica, son requeridos inmediatamente para que se ocupen del Hospital de Indios Convalecientes, y que cuando vienen dos años después el obispo de Trujillo los retenga intentando que se encarguen del Hospital de San Sebastián, abona a favor de la idea de que no habría un buen nivel en la asistencia a los enfermos. Esta Compañía recién es reconocida como tal por Inocencio XI en 1687, reuniéndose en 1698 su capítulo general en Lima, pero desde el principio representó una mejora sustancial en el tratamiento a los enfermos. Se decía que muchos incurables, debido al cuidado del que eran objeto mejoraban sustancialmente, o hasta sanaban (Mongrut 1938: 89). Como se sabe, también los Hospitalarios de San Juan de Dios se encargaban del cuidado de enfermos en los hospitales, a los cuales se sumarán los camilos a partir de su establecimiento en el Perú en 1710 (Vargas Ugarte 1985: 30).

Para 1687, Bromley señalaba la presencia de once hospitales y casas de convalecencia, además de la existencia de dos «hospederías de frailes» que creemos pueden ser también enfermerías (Bromley 1956: 143).

Intentando paliar el temor de los indígenas a atenderse en los hospitales, el Arzobispo Loayza había mandado construir:

«...una pieza para que allí fueran examinados los enfermos por el médico e al que pareciera que está mortal se quede en la dicha enfermería y allí se le haga todo el beneficio que pudiere...» (Lastres 1940: 33)

La ineficiencia de los hospitales era relativa al nivel de la medicina del momento. Esta, separada de la cirugía, no podía afrontar los males del siglo con tratamientos con base a sangrías combinadas con la astrología (Lastres 1937: 245-254) como solía hacer. Su ligazón con la Inquisición por otra parte, frenaba también la posibilidad de ampliar horizontes. Para el período que nos ocupa, no nos llamó la atención encontrar la referencia a la defunción de un cirujano, Juan del Castillo a cuyo entierro se refiere, acudieron todos los miembros de la Santa Inquisición (Mugaburu 1917: 110).

2.4.2 LAS DONACIONES

Dentro de la cadena de sufragios, indulgencias, misas, etc. que ligan a vivos y muertos, las donaciones estipuladas en el testamento, o realizadas en vida de la persona, cumplen un rol muy importante. No se trata únicamente de lo que pueden implicar en cuanto a disminución de la pena en el purgatorio o en cuanto afán de cumplir con el precepto cristiano de la caridad para con el prójimo, sino también de la pervivencia del difunto a través de la memoria, del recuerdo, de la gloria, lo cual tenía que ver asimismo con el retrato funerario, el monumento fúnebre, etc.

Había donaciones a hospitales, lo cual implicaba ganar indulgencias, a conventos, beaterios, escuelas, erección de monasterios, a causas de beatificación y canonización etc.³¹ También las había para casar huérfanas, para viudas, que en cierto modo eran una suerte de seguro contra la tentación, pues se pensaba que una mujer que no tuviera un marido o un padre que la respaldara económica y socialmente podía caer en juegos deshonestos que arrastraran al hombre con ella, sobre todo si se trataba de una viuda, que se consideraba tenía la libido muy desarrollada.

La preocupación por el alma propia y ajena era un deber del cristiano, por lo que en los testamentos se mandaba decir determinada cantidad de misas por el alma de la persona -en sus diferentes modalidades: rezadas, cantadas³², etc.- no sólo para el testador, sino también para los padres difuntos, los hijos, o el cónyuge, lo cual demuestra la solidaridad para con los parientes, que se sentía como parte de una obligación³³.

Para el mejor cumplimiento de todo esto, existía la costumbre de estipular la fundación de capellanías, muchas de las cuales eran perpetuas. Éstas en algunos casos pueden verse como una suerte de donación a los parientes pues se observa la tendencia a dejarlas a cargo de ellos. Solía haber meticulosidad y detalle en referir quién sucedería a quién como capellán, siendo que normalmente el pariente más cercano accedía primero al cargo. Es el caso de Lucas de Seruantes, presbítero, que nombró como primer capellán a su sobrino, señalando claramente quiénes debían sucederlo:

«...y a falta de todos los aqui nombrados an de ser capellanes mis parientes y descendientes por qualquiera de [*hueco: los?*] grados prefiriendo el mayor al menor los quales cada vno en su lugar y tiempo an de tener obligassion el numero de missas que alcanssare en la concurrente cantidad a rasson de a doce reales por la limosna de cada missa las quales diran los dichos capellanes en la parte y lugar que les pareciere. Y nombro por patron perpetuo de dicho aniverssario al Padre Rector {entre líneas: del colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús} que al presente es y en adelante lo fuere...» (testamento de Lucas de Seruantes, 19 de marzo de 1679, escribano Muñoz de Riquelme, f. 373)

De lo que se trataba era entonces, de favorecer a quien se designara capellán, asegurando en cierta medida una renta para él.

Las donaciones a cofradías eran frecuentes, principalmente si es que no se era miembro de alguna, de modo que ésta se hiciera presente en el funeral y cumpliera con sus obligaciones. Si la persona pertenecía a alguna cofradía (o varias), se encargaba de recordarlo en el testamento, pues tenía derechos adquiridos por ello: el acceso a determinado lugar de enterramiento, el acompañamiento, cantidad de velas y cera, etc.

Las donaciones de esclavos eran bastante comunes, así como la redención de algunos de éstos:

«...declaro por mi esclava sujeta a servidumbre a [...] Josepha de casta Carabal a la que por lo bien que me a servido dejo libre para después de mis días [...] yten declaro por mi esclava nombrada Juana de la Trinidad hija de la dicha Maria Josepha por hauer marido en mi casa a la qual dejo libre en la misma forma que dejo a la dicha su madre...» (AGN, protocolo 2077, escribano Pérez Landero, 978)

Pero estas redenciones de esclavos, por quienes en ocasiones se demuestra cariño, no suelen ser incondicionales. Vemos que a la anterior esclava se la libera

«...con calidad y condición que todos los domingos del primer año de mi fallecimiento me mande decir una misa resada y saque un peso por su limosna [...] yten declaro tengo por mi esclava a Francisca de Paula zamba de edad poco más de dos años que nació en mi casa [...] y por hauer nacido en mis manos la dejo ser libre en la misma forma que las de arriba...» (*Ibidem*: 978)

Doña Paula de Sarabia, entendiendo la solidaridad creada por las donaciones es igualmente clara:

«Yten mando los cinco ducados para redimir nuestros cautivos para ganar las grassias e yndulgencias que se prebienen por bula de Su Santidad y se entreguen a la rreligión de rredentores a cuió cargo esta su cobranza.

Los Santos Lugares de Jerusalén donde se obró nuestra rredencion dosse pessos y otros dose para la crianza de niños guerfanos con cargo de que acompañe mi yntierro el capellán y los niños a quien se le dara bela y otro dose a la cofradía del rrenombre de Jesús contra los juramentos y se entreguen a sus mayordomos la questa fundada en el combento de Santo Domingo» (AGN Protocolo 2077, escribano Fabián Fernández, 287, 287v.).

Las condiciones de la necesaria reciprocidad son pues claras: la generosidad obliga a la retribución. La Iglesia era muy clara al respecto y se encargaba de difundir estas prácticas entre sus fieles. Es evidente cómo esto prendió, incluso en la religiosidad popular. Las obras pías entonces, deben ser vistas también como operando al interior de una sociedad que tiene en cuenta estos presupuestos. En este sentido, una revisión de lo que los testamentos del período nos dicen, nos permitirá una mejor aproximación a lo que la muerte significó, tanto en el plano religioso como en el profano.

2.5 LOS TESTAMENTOS³⁴

Los testamentos, que a decir de Chaunu dan una imagen anticipada del discurso (Chaunu 1976: 41), resultan fundamentales para captar los temores, inquietudes, preocupaciones que aquejan al individuo cuando asume que deberá dejar el mundo, a sus seres queridos y a los objetos que acarició durante su existencia terrenal.

Los codicilos y poderes para testar a su vez, complementan la información que éstos brindan. El tono que presentan, las circunstancias en que se hacen, las cláusulas pías, herederos, nombramiento de albaceas (y la función que a éstos se les asigna), etc., permiten una aproximación al sentido que se da a la vida y a la muerte. Asimismo al poder que se da a la Iglesia en el más allá, y a la actuación del difunto en la sociedad que lo vio morir.

Los testamentos reaparecen en Occidente hacia el siglo XII cuando va surgiendo el sentido de la muerte propia, a decir de Philippe Ariés (Ariés 1987: 161), como documentos básicamente religiosos, para ir adquiriendo poco a poco un sentido más laico y personal. Este proceso, parecería, también es posible de percibirse en el caso de Lima.

Los testamentos del período que nos ocupa se muestran cercanos en el tiempo y en el contenido, a los estudiados por Tamayo para el siglo XVIII (Tamayo 1992: 15-20). El sentido religioso que se da a estos documentos es evidente, desde su inicio.

El consabido «*En nombre de Dios amén. Sepan quentos esta carta vieren*» que encabeza este tipo de documentos no parece ser un formulismo vacío. Inmediatamente después se da el nombre del testador, lugar de nacimiento, datos de los padres, ocupación, etc., y aludiéndose al estado de salud física y mental de quien quiere hacer su *última y postrimera voluntad*. El caso de Joseph Martínez de Villareal: «*enfermo de la enfermedad que Dios N.S se sirvió de darme, en mi acuerdo y entendimiento natural, creyendo como verdaderamente creo en el Misterio de la Trinidad...*» (15 dic. 1686, escribano Alonso Gallejo, Protocolo 2070, f.5) es típico.

Las más de las veces hay esta referencia a la creencia en la Santísima Trinidad y la invocación a la Virgen, la principal abogada defensora. En ocasiones se apela al Ángel de la Guarda, *a todos los santos de la corte del cielo*, al santo del nombre de la persona, al arcángel San Miguel (que comandaba los ejércitos celestiales que se enfrentaban con los demonios en la contienda final por el alma del agonizante), etc.

Luego de brindar la información general del testador se pasa a hablar de lo relativo al cadáver:

«Lo primero encomiendo el alma a Dios Nuestro Señor que la crió y redimió con su preciosa sangre, muerte y pasión y el cuerpo a la tierra de que fue formado» (Test. Antonio Rodríguez de Molina, Prot.2077, Escr. Pérez Landero).

Se alude a la mortaja deseada, las más de las veces el hábito de los franciscanos, aparentemente más asimilados a la austeridad y humildad que otras órdenes.

En torno al lugar de la sepultura, suele mencionarse el lugar deseado, la iglesia del convento de alguna de las principales órdenes de la capital, o en su defecto, la del hospital en donde la persona se encontrara recluida, lo cual se daba en los casos en que la persona era menesterosa, generalmente. En algunos casos, hay referencias mucho más precisas al lugar exacto en el cual deseaba ser enterrada.

Hemos encontrado estas referencias precisas cuando se trataba de yacer en el lugar en que los parientes estaban enterrados, o cuando la persona era miembro de una cofradía, y pedía alguna capilla específica, vinculada a la cofradía de la cual se era miembro, y por lo tanto se contaba con el derecho adquirido.

Generalmente los detalles del lugar preciso de enterramiento se los dejaba a los albaceas (normalmente más de uno), en quienes se depositaba confianza. Incluso escogería la iglesia (pues la señalada podría ser cambiada por éste), se encargaría de la sepultura, acompañamiento, misa de requiem, mandas forzosas, número de misas (si el testador no las había estipulado en el documento), ceremonias de honras fúnebres, etc.

Una parte fundamental del testamento es el de las donaciones, como ya se ha visto, que ocupan una extensión importante del documento. Éstas pueden no ser tan «voluntarias» en todos los casos, y ser motivo de abusos y provocar litigios. Vemos el caso de una mujer que encontrándose en el sétimo mes de gestación, se apresuró a hacer testamento ante la situación de riesgo que viviría para revocar las *escrituras de donación* que le *hicieron hazer* a favor del Beaterio de Santa Rosa de Viterbo por haber sido *inormessimamente lessa y engañada en el otorgamiento de dichas donaciones* (AGN Protocolo 2077, escribano Pérez Landero, 978).

Estos problemas evidentemente serían mayores en el caso de los testamentos de indígenas, que tenían, en teoría por lo menos, ciertas facilidades pues se podían

hacer ante el escribano quipu-camayoc del Cabildo de Indios, curaca o gobernador, dos o tres testigos cualquiera, y comprobarse por el juez competente, es decir el cura doctrinero (Espinoza 1985: 278).

Sabido es cómo los religiosos solían intervenir para que los indios, sobre todo aquellos de mejor nivel económico, les dejaran parte importante de sus bienes, a pesar de las disposiciones en contra y de saber que las cuatro quintas partes de éstos debían pasar necesariamente a la descendencia (o las dos terceras partes a la ascendencia), y sólo el resto podía ser de libre disposición (Espinoza 1985: 279)³⁵. Asimismo los entierros brindaban la ocasión para que se aprovecharan de ellos de múltiples maneras: cobrándoles los sacramentos, pidiéndoles abundancia de cera para velas, apropiándose de las ofrendas que éstos hacían a sus muertos, etc., a pesar de las disposiciones de los Concilios. Frecuentemente se les negaba los sacramentos y descuidaba en el último trance, confirmando la desigualdad ante la muerte³⁶.

Además de las donaciones, ocupan lugar importante en los testamentos las mandas forzosas y obras pías, entre las que se contaban las numerosas misas que se solían estipular en el documento y que serían pagadas con lo que restare de las cuentas pendientes. Hay pues alusión a las deudas contraídas y no pagadas tanto por parte del testador como por la de sus acreedores.

En este sentido, la referencia y descripción de las propiedades era parte relevante. En este punto se solía ser muy meticuloso las más de las veces, mencionando los hombres casados si se recibió o no dote por la esposa (o esposas). Francisco de Bracamonte, extremeño, señalaba haber sido casado y velado tres veces:

«La primera con María de Avila, de cuyo matrimonio no hubimos hijos ningunos: segunda ves fui cassado con Doña María de Arévalo y Romero, de cuyo matrimonio tubimos por nuestro hijo legítimo [*tachado: y del dicho ma*] a Francisco de Bracamonte y la suso dicha vino a mi poder sin dote alguno [*tachado: aunque*] declarado por mi hijo legítimo y de la dicha Doña María de Arévalo y Romero. De tercero matrimonio casé con Doña María de Ibarra [...] y la dicha susodicha trajo en dote a mi poder lo que pareciere por el [*ilegible*] que le otorgue...» (13 octubre 1687, escribano Pérez Gallego, Protocolo 2070, f.4v, 5)

Igualmente, Francisco de Albújar Figueroa deja en claro que Doña Josepha de Buendía *no trujo al matrimonio bienes dotales ningunos* (29 de enero de 1689, escribano Pérez Gallego, protocolo 2070, f. 3). No se perdía de vista el hecho de

que el testamento era también un documento de carácter civil. Se buscaba entonces, hacer una relación más o menos pormenorizada de objetos para los cuales en algunos casos se demostraba un fuerte cariño y apego.

Cuando en la relación de propiedades se alude a los esclavos con los cuales se cuenta, muchas veces es para establecer la libertad de algunos de ellos al momento del fallecimiento del testador, o para donarlo a algún pariente cercano para que lo sirviera en vida, al final de la cual quedaría libre. Las expresiones de afecto para con ellos no son escasas.

Tampoco los son entre esposos, mostrándose en muchas ocasiones ternura. El marido frecuentemente señala su satisfacción con relación a la esposa, lo que hace que la nombre albacea, tenedora de bienes y tutora de los hijos, demostrando así la confianza que le tiene. María de Morales por ejemplo «*atendiendo a el mucho amor y voluntad que le tengo*» además de hacerlo albacea, tenedor de bienes y heredero universal, lo nombra tutor y curador de los hijos de su primer matrimonio³⁷. Los poderes para testar son otorgados generalmente al cónyuge:

«que se me digan las misas cantadas rrezadas y ofrendas que la suso dicha quisiere y fuere su voluntad quien yo rremito por la mucha satisfazion que della tengo y aga las mandas y legados que bien visto le fuere y todo ello se pague de mis bienes y se pueda nonbrar la dicha mi muger que yo desde luego la deajo y nonbro por mi albazea y tenedora de bienes...» (1 de diciembre de 1644, Mateo Nuñez, escribano Sebastián Ortiz, protocolo 2068)

El ya mencionado Francisco de Bracamonte a su vez, enfermo en cama, señala que deseando poner su *anima en carrera de salvación* nombra a su tercera esposa albacea, curadora y tutora de sus hijos *por la satisfacion que tengo de la suso dicha* (Francisco de Bracamonte, escribano Pérez Gallego, Protocolo 2070, 1687). Este la dejaba en *sospechas de preñada*.

Luego de cumplido todo el testamento se declara frecuentemente heredera universal al alma, cuando no hay herederos forzosos.

El rol del albacea era de primer rango en los documentos que nos ocupan. Generalmente, como hemos visto, por lo menos uno de ellos es un pariente muy cercano: padre, cónyuge (las más de las veces), hermano, hijo. Con mucha frecuencia, hay también un religioso o clérigo, o alguna autoridad. El acompañamiento del

entierro es parte de su labor. determinar quiénes acompañarán el entierro, y también variar el lugar de enterramiento escogido por el testador, si fuese necesario.

Sería interesante conocer el tiempo transcurrido entre la realización del testamento y la defunción de la persona. Esto no pudimos conocerlo sino en algunos pocos casos, en que se incluye al margen del testamento suscrito por la persona, la fe de muerte de ésta.

Sin embargo, resulta ilustrativo señalar que encontramos que la mayoría de testamentos revisados fueron hechos por personas que estaban enfermas. La relación es más o menos de cuatro a uno. Esto, a pesar de que la muerte fuera omnipresente y de que la Iglesia se dedicara a señalar la necesidad de no esperar hasta el último momento, pues sería en éste cuando el diablo arrearía en sus asechanzas y alzaría el tono de sus propuestas. Por supuesto, cabía la posibilidad de modificar algunas cláusulas en un documento posterior, si fuere necesario y las circunstancias lo permitieran.

Los codicilos permiten reparar errores o descargar la conciencia: declarar hijos naturales por ejemplo³⁸. Además, permiten ver los cambios de tono ante la inminencia de la muerte. El caso del presbítero Lucas de Seruantes resulta interesante porque permite un seguimiento del sentimiento ante la muerte.

En un codicilo del 18 de febrero de 1679 alude a un testamento realizado en 1677 ante el escribano Pérez Landero. En éste había dejado un negrito a su hermana, el cual pide fuere vendido para que se agregue a la capellanía que se fundaría por su alma. Sus bienes muebles pasarían a su hermana y todo lo que se le adeudaba sería para incrementar los fondos de la capellanía, que es la que le preocupa crecientemente.

Un mes después, el 19 de marzo, hace otro testamento, ya enfermo en la cama (no sabemos si el codicilo lo hizo cuando ya estaba enfermo pero presumiblemente así fue), en que sigue mostrándose muy preocupado por la capellanía y por el destino último de su alma: pide que le saquen diez bulas de composición, nombra a su alma como heredera universal y da instrucciones muy precisas sobre la capellanía y los capellanes, debiendo ser el primero de éstos su sobrino. Alude a una deuda que le tiene su hermano, que también incrementaría los bienes de la capellanía. Por último hace otro codicilo a los dos días de este testamento y una semana antes de morir, es decir cuando ya veía la muerte inminente, en el que el sentimiento por sus parientes (hermanos) es evidente y manifiesto: se perdona la deuda al hermano que se reconoce está en mala situación y se deja a la hermana un

negrito *por el mucho amor que le tiene para la suso dicha y sus herederos*. Igualmente, en lo de la capellanía, nombra al hijo de la hermana, y se preocupa de que sean parientes los que se vean beneficiados con ella.

El caso reseñado aquí permite observar cómo el sentimiento en torno a la muerte se va tornando paulatinamente más dramático, y cómo el formulismo de la capellanía destinada a cumplir con las misas por su alma se ve como fundamental de manera cada vez más imperiosa. Es como si se diera una desesperación por cumplir con ello, y para ésto hay retracciones constantes. Pero, finalmente (aunque no sabemos si de haber vivido más tiempo hubiera sido el documento definitivo), es la familia la que interesa, pues incluso se acepta perdonar la deuda al hermano, con lo cual las rentas para la capellanía se verían mermadas, por el cariño y apego que le tiene.

El tipo de documentos que estamos utilizando, nos permite percibir que la muerte es considerada en su aspecto principalmente religioso. Es el momento en que la verdad sale a la luz, y el alma será juzgada para la eternidad. Siendo la salvación la que se encuentra en juego, se apelará a los necesarios abogados defensores, a las obras de toda una vida, y aquellas estipuladas en el testamento, que harán que el difunto siga actuando al interior de la sociedad, y ganando indulgencias.

Pero, y aparentemente de manera creciente, la muerte sería vista en su aspecto laico y de transmisión de la propiedad³⁹. Las cláusulas pías pueden no quedar estipuladas, aduciéndose que ya quedaron conversadas con parientes cercanos que se encargarán de hacerlas cumplir, con lo cual, si pudiéramos observar la disminución de éstas no por ello estaríamos ante la atenuación del sentimiento religioso, sino ante la intensificación del sentimiento de familia.

En algunos casos sin embargo, si nos pareció percibir una menor intensidad del sentimiento religioso, si se comparan los testamentos del período con los anteriores del mismo siglo. Encontramos por ejemplo, un poder para testar de 1698, que rompe de alguna manera los esquemas de documentos de la misma índole. Es un poder para testar breve, sin cláusulas pías pues se dice ya han sido indicadas a un pariente para que las haga cumplir. Comienza como todos (lo cual pudiera ser formulismo del escribano) y anota:

«...por quanto la muerte es natural a toda criatura humana y temeroso della y como me coxa derrepente como les sobrevenido estos días a muchos por lo que deje tener comunicadas las cosas de mi alma y consencia con Don Francisco de Llanos mi sobrino...» (29 de abril de 1698, escribano Pedro Landero, Protocolo 2077, f.969)

Este sobrino era uno de los tres a los cuales el otorgante del poder, Antonio de Llanos, había indicado qué quería que se hiciera, haciéndolos también albaceas. No obstante que pide que se le amortaje *con el auito de San Francisco*, y se le entierre en la iglesia del convento franciscano *o en otra yglesia y lugar que les paresciere* a los dichos sobrinos y albaceas, el tono del documento es mucho menos religioso que el común. Como si de pronto la prédica exaltada e intensa de parte de la iglesia ante la muerte vista por todas partes, provocara el efecto contrario al descado. Por ejemplo, no se apela a María como abogada intercesora, ni a ningún santo. El temor a la muerte súbita es más notorio que en otros testamentos y poderes para testar, y parece provocar un deseo imperioso de arreglar los asuntos terrenales más que los celestiales. Y en esta ocasión, se señala estar sano al momento de dar el poder.

Tenemos otro caso en que se alude a la necesidad de testar (en esta oportunidad de testar y revocar testamentos anteriores) para *que la muerte no me coja sin estar prevenida* de parte de una mujer que se encuentra con siete meses de embarazo, y quiere hacer heredero a su hijo póstumo. Aquí también el testamento se presenta como una necesidad legal de arreglar los asuntos de bienes, más que como un medio de contribuir a la salvación de la persona. Esto puede indicar una tendencia.

Esto nos lleva a la realización del testamento en enfermedad como una tendencia mayoritaria del período. Esto es interesante, pues en los testamentos revisados para el período 1600-1670, la tendencia era la contraria: 59% de testadores sanos, lo cual implicaba una tendencia a ser más específicos y a participar más activamente en todo, pues se estaba con la cabeza fría, que era lo que propugnaba la Iglesia. Esto podría ser entendido como un mayor apego a lo que ésta señalaba.

Sin embargo, este tipo de cuantificación puede ser equívoca, pues a pesar de que en general en los años que estamos viendo hay una marcada preeminencia de los testamentos realizados en enfermedad, hacia el final del siglo, hay un repunte de los testamentos realizados en salud. También hay poderes para testar de personas sanas, que se ven apremiadas por lo que perciben sucede a su alrededor, como se ha visto, y pensamos que esto es bastante significativo. Es como si luego de un período de mortalidad muy elevada, las personas adquirieran mayor conciencia aún de la fragilidad de la vida, y el temor se acrecentara en ellas⁴⁰. Temor que no necesariamente sería un temor al juicio, sino que también podría ser un temor a lo desconocido. Hay la tendencia a apelar a más cantidad de santos conforme se avanza en el tiempo que nos ocupa. Como si se percibiera el momento de manera más dramática.

Este mayor dramatismo y exacerbación de los ánimos va siendo paulatinamente alimentado por los acontecimientos que se sucedían. Esto se ve en el Diario de Mugaburu, que aunque presenta un notorio sesgo en la información, permite una aproximación a la sensibilidad en torno a la muerte.

De acuerdo a éste, 1671 se presentaría como un año tranquilo, con muertes violentas por debajo del promedio, al igual que las súbitas. El siguiente año no muestra muertes súbitas pero sí asesinatos, que sobrepasan el promedio de crímenes consignados en estos años, con el 18.2% de las muertes.

El año 1673 se presenta diferente pues aunque las muertes repentinas no son muchas (15.4%), se ve un año especialmente violento con un 38.5% de muertes por actos criminales. Asimismo, se da hacia principios de diciembre la alarma por piratas y a fin de mes se apres a un falsificador de monedas (que al siguiente año sería ejecutado). La violencia es pues previa a la alarma, pues únicamente tenemos registrado un asesinato posterior a ésta, el 26 del mismo mes, pero ésta parece agudizar los temores, exaltación y agresividad.

Un año que resulta interesante es 1675, pues en abril llega la noticia de piratas ingleses, lo cual provoca la zozobra de la población. A fines de mayo se da un levantamiento de indios siendo ahorcados tres de éstos, pues querían unirse a los ingleses *matando a todos los españoles desta ciudad*. En diciembre, en vista del empeoramiento de la situación, se da un *Bando para tomar las armas contra enemigo inglés*. Aunque no hay consignadas muertes violentas ni repentinas, los ajusticiamientos alcanzan al 30% de las muertes consignadas por Mugaburu. Éste no da cuenta sin embargo, de la ejecución en la horca de Juan de Villegas, que habría querido asesinar al Virrey para vengarse de la condena de diez años a galeras que se le dio al descubrirse el fraude efectuado cuando se desempeñaba como oficial de la Caja de Lima (Vargas Ugarte 1971, III: 341).

1676 nos permite soslayar cómo podía ser un año más bien tranquilo, favorable. En julio llegan buenas noticias de la plata de Potosí, lo cual provocará una misa de agradecimiento en la catedral, que el Virrey salga con una tea encendida, etc. No se presentan ejecuciones ni muertes violentas, y las muertes súbitas se acercan al promedio, con un 16.6%.

Mugaburu no se encuentra en 1677, 1678 y 1679 en Lima, por lo que no tenemos referencias para esos años, lo cual es una pena pues en 1678 hay un terremoto. 1680 ya se presenta como un año terriblemente violento con más del doble del promedio de muertes violentas si se cuentan las ejecuciones, y si no se las consi-

dera, serían más del triple de los crímenes. Inclusive un sacerdote (el Padre Manrique) es asesinado como producto de los disturbios originados por la pugna entre peninsulares y criollos al interior de los conventos. Los padres sacan el Santísimo. Los piratas nuevamente azotan la región.

El siguiente año, desde su inicio, muestra malos augurios, pues a principio de enero se ve un cometa, que causa zozobra entre la población, y a los días tiene lugar un *temblor grande*⁴¹. En marzo se da el garrote para un inglés, al que bautizan antes y luego lucen en una horca de la plaza donde lo colgaron. Las muestras de religiosidad no se dejan esperar pues el 24 de mayo se hace una procesión del Rosario desde Santo Domingo, con penitentes. Hay días de jubileo *de muy grandes indulgencias* y tiene lugar un sermón durante tres días. Es que la situación se presentaba muy difícil. Aunque no hay muertes por hechos criminales, los ajusticiamientos alcanzan el 16.6%, y las muertes súbitas casi el doble del promedio. Si se piensa que las muertes súbitas son un castigo divino, Dios debía estar muy molesto con los hombres y había que aplacarlo. A más inquietud e inseguridad, pareciera darse una mayor violencia. Ante el temor, mayor exaltación de los ánimos. Se apela entonces a la religión y todos los recursos que ésta brinda.

1682 se presentaría relativamente tranquilo, aunque las ejecuciones siguen (12.5%). Sin embargo, 1683 presenta sobresaltos, peligros y malas noticias, pues en octubre avisan que los franceses saquearon la ciudad de Veracruz y mataron a gran cantidad de españoles. Tanto las muertes súbitas como las violentas se encuentran por encima del promedio, con 18.2%.

Ante la amenaza de los piratas al año siguiente se empieza la construcción de las murallas. Asimismo se da en setiembre un indulto para los delincuentes, para luchar contra los piratas. A este indulto se podrían acoger delincuentes de diversa índole, pero no los del *pecado nefando*. Tanto las muertes repentinas como las violentas alcanzarían el alto porcentaje de 25% muy por encima del promedio.

En 1685 las malas noticias (en febrero el aviso de la pérdida de un barco y la muerte por ahogamiento de 42 personas, en setiembre de la pérdida de La Capitana con más de 400 personas) abonan a favor de la fragilidad de la vida que se ve por doquier, pues las muertes súbitas alcanzan al 20% de las consignadas. Pero las noticias no son mejores al año siguiente, y la amenaza de los piratas es nuevamente una realidad: para Cuaresma entran a Chérrepe, el 13 julio a Coquimbo y cinco días más tarde se apoderan de Pisco, dando lugar a que el 20 julio tenga lugar una misión urbana de los jesuitas. En setiembre se da un auto de fe, el 20 de diciembre se pasea la bula de la Santa Cruzada y a los pocos días una procesión de

San Roque contra la peste de viruelas. Curiosamente, los porcentajes de muertes súbitas y violentas, nuevamente igualados, alcanzan el 10% número por debajo del promedio, lo cual podría indicar quizás que en este caso bastó la amenaza para la exaltación de ciertas formas de religiosidad, o que ese año Mugaburu se interesó menos en la reseña de las muertes que tenían lugar, lo que también es posible que pase cuando el número de éstas es muy elevado.

El año 1687 esta situación empeora. El número de muertes súbitas es muy alto: el 44.4% (dos veces y media el promedio) hasta el 22 de mayo, que es cuando deja de escribirse el diario, por lo que no se considera aquí el terremoto del 20 de octubre, pero sí el de abril. Los sacerdotes predicán penitencia y hay una procesión de San Francisco en Lima, y como se sabe, al año siguiente tiene lugar la primera procesión del Señor de los Milagros, promovida por el capitán Don Sebastián de Antuñano, que saca una copia de la imagen.

Esta devoción, que se había difundido luego de que la imagen resistiera incólume el terremoto de 1655, se había tendido a enfriar con el paso de los años, pero hacia 1670 aproximadamente y debido al celo de Antonio de León, se reavivó. Los conocidos sucesos asociados al intento de hacer borrar la imagen tuvieron lugar en 1671. Ante el panorama que se ve, no llama la atención el culto a la Virgen que llorara y sudara treintidós veces, avisando del terremoto que se avecinaba.

La que quedara con el nombre de Nuestra Señora de las Lágrimas o del Aviso, era una imagen de la Virgen de la Candelaria que poseía en su casa el antiguo oidor de la Real Audiencia, Dr. Don Joseph Calvo de la Vanda. El 2 de julio, día de la Visitación, se vio que ésta lloraba y sudaba. Esto debió pensarse que no era coincidencia, pues a raíz de los terremotos de 1581 y 1586 se había jurado a la Virgen, en su misterio de la Visitación, como patrona contra los temblores, celebrándose su fiesta con gran participación de la sociedad (Vargas Ugarte 1956: 216 *infra*). Las lágrimas y sudor de la Virgen se repitieron más de treinta veces, ante la presencia de numerosa concurrencia. Esta imagen era venerada en la iglesia de los jesuitas.

No bien regresara a la ciudad (su dueña, la viuda del oidor la había llevado consigo a las afueras de la ciudad apenas se produjo el terremoto), la Virgen se sumó en la Plaza de Armas a las imágenes de la Virgen de los Desamparados, de las Mercedes y a la del Rosario de Santo Domingo, que era requerida ante los terremotos (Vargas Ugarte 1956: 84) y ante la amenaza de incursiones de piratas.

Pero la Virgen del Aviso no fue la única imagen que lloraba en esos tiempos. Un lienzo de Nuestra Señora de la Misericordia que se encontraba en la iglesia de la

Compañía del Callao, había llorado entre julio y setiembre de 1675 (*Ibídem*: 221-222). Otro de la misma advocación en el templo iqueño de San Agustín, lloraría en 1710 (*Ibídem*: 220-221)⁴².

La sensación de que se estaba viviendo una época en ebullición puede quedar acentuada si se piensa que entre abril de 1668 y enero de 1669 se celebraron las fiestas por la beatificación de Santa Rosa de Lima, llegando en 1671 la noticia de la canonización de la misma⁴³ (también de San Luis Beltrán y San Francisco de Borja, santo este último a quien se le sentía muy cercano); en 1675 se tiene conocimiento en Lima de la beatificación de San Francisco Solano (el Breve recién llegará en 1679) y en 1680 llega el aviso de la beatificación de Santo Toribio de Mogrovejo. Por otra parte en 1673 moría el Venerable Francisco del Castillo S.J.; en 1677, Nicolás Ayllón, con quien el espectro étnico de quienes morían en olor de santidad se ampliaba y cuyo proceso se inicia rápidamente en estos años; Francisco Camacho en 1698, abriéndose el proceso el mismo año de su muerte; la beata Ana de los Angeles Monteagudo en Arequipa, 1686 (a los seis meses se inició su causa), el mismo año en que se abría la de San Martín de Porres.

Todo ésto contribuía a brindar el marco adecuado para una religiosidad desbordante⁴⁴, que se pone de manifiesto por ejemplo, en las misiones urbanas realizadas por el Padre Alonso Messía S.J. desde 1686 y, a raíz del terremoto de octubre de 1687, entre el 12 y el 20 de todos los meses de octubre, en la iglesia de San Pablo. La costumbre de estos ocho días de misión la continuarían los jesuitas hasta su expulsión (Vargas Ugarte 1941: 75-76).

Esta acentuación de la religiosidad exaltada se ve en la recurrencia de la apelación al Tribunal del Santo Oficio. De hecho, durante el mandato del Arzobispo Villagómez habían tenido lugar 88 de las 121 causas abiertas en el siglo. Los años 1692-1694 serían también de mucho trabajo para el Tribunal de la Inquisición (Sánchez 1991: 35-36). El caso de Angela Carrasco resulta bastante ilustrativo. Sólo un tiempo antes de ser era procesada era considerada santa, lo cual le había permitido desarrollar un floreciente negocio de venta de reliquias, rosarios, etc. Al año siguiente del terremoto es aprehendida. Estuvo seis años presa en las cárceles de la Inquisición y en 1694 se le procesó y condenó, cuando aún se sentían los efectos de la epidemia de sarampión⁴⁵. El año anterior (1693) se había dado un autillo para juzgar hechiceros, siendo que desde 1667 no se habían celebrado autos públicos (Ayllón 1997: 494).

Otro aspecto que tiene relación con la religiosidad del momento, es la erección de beaterios y monasterios como el de Amparadas (fomentado por el Padre del Cas-

tillo) en 1670, el de Nuestra Señora de Copacabana (1678), Santa Rosa de Viterbo (1680), el Patrocinio (1688), los monasterios de Trinitarias Descalzas (1676), Carmelitas Descalzas de Santa Ana (1686), Capuchinas de Jesús, María y José (1698, pero recién instalado en 1711), etc. (Guerra/Fernández 1997: 135-136).

Por esos años llegaron padres carmelitas descalzos con la idea de fundar casa en el Perú, y fueron acogidos y alojados por Sebastián de Antuñano en la capilla del Santo Cristo de los Milagros, pero el rey no otorgó la licencia para ello (Vargas Ugarte 1957: 53-54 infra). A su vez, el Beaterio de las Nazarenas, fundado hacia 1680 en el barrio de Monserrate, tendría en 1681 casa en el Callao, viéndose en la necesidad al poco tiempo la fundadora, Antonia Maldonado, de dejarla y pasar al Beaterio de Santa Rosa de Viterbo. En 1683 retornaría a unas casas en el barrio de Monserrate. El beaterio tendría que pasar por muchas vicisitudes antes de lograr las aprobaciones respectivas y convertirse en monasterio, ya en el siguiente siglo (Vargas Ugarte 1957: 57-94).

No obstante, la proliferación de instituciones religiosas, femeninas principalmente, no debería necesariamente verse como una demostración de la intensificación del sentimiento religioso. Se sabe cómo monasterios y beaterios no escapaban a los males del siglo y más bien solían reflejarlos, y junto a una genuina devoción e interés en llevar una vida retirada se podía dar el afán de cubrir las apariencias o la necesidad de buscar refugio ante una situación de desprotección por la pérdida de los miembros masculinos de la casa, en un tiempo de elevada mortalidad.

Lo que interesa remarcar ahora, no obstante, es el tenor de las Constituciones de un instituto como el Nazareno, que tenía como fin el

«...un vivir con Cruz, un caminar con cruz, siguiendo a Jesús; es vivir y morir crucificadas con Cristo; es padecer con Cristo y por Cristo, y este padecer, trabajar, sufrir y callar, ha de ser con una libre y espontánea voluntad y sólo por Jesús y por su honra y gloria y por el bien y salvación de las almas»⁴⁶.

Siguiendo el sentir de la época, la meditación de la Pasión y Muerte de Cristo eran motivo central, fundamental de sus oraciones. De tan duras que eran las originales Constituciones, fueron modificadas en algunos puntos por el Papa, para evitar que sus miembros enfermaran con tanta frecuencia como solía suceder. La vida se debía entender como una imitación de la muerte.

En este punto conviene recordar la popularidad que alcanzó el llamado *Sermón de las Tres Horas*. El ya mencionado Padre Alonso Messía S.J. estaría asociado a su difusión, probablemente desde el terremoto de 1687. Este ejercicio religioso había sido creado con anterioridad por el Padre Francisco del Castillo S.J., y era realizado el Viernes Santo, en la capilla de los Desamparados. El mismo Del Castillo describe lo que era:

«...en dando las doce del día hasta las tres de la tarde, en varios y devotísimos ejercicios de lección espiritual, de oración mental y vocal sobre las tristes palabras que habló cuando estuvo pendiente en la cruz Christo Redentor y Salvador Nuestro. En dando las tres de la tarde se acaba este devoto y santo ejercicio con el psalmo del Miserere, y el Padre espiritual de la Escuela [*Escuela del Santísimo Crucifijo de la Agonía*] con sobrepelliz y estola a adorar y besar a todos los discípulos que han asistido, el santo 'Lignum Crucis' que está en la cruz que tiene en la mano el Niño Jesús, que la devota y hermosa imagen de Nuestra Señora de los Desamparados tiene consigo, con que con mucha devoción y silencio se van todos a recoger» (Vargas Ugarte 1946: 72).

Posteriormente, el Padre Barrasa trasladaría la Escuela fundada por el Padre Del Castillo a la iglesia de San Pablo. Por lo tanto, cuando el Padre Francisco de Grijalva S.J, rector del Colegio Máximo de San Pablo, tuvo la idea de realizar el Sermón en esta iglesia (lo que sería llevado a la práctica por Messía) ya existía la celebración en ella (Vargas Ugarte s/f: 83). Sabido es cómo la costumbre del Sermón de las Tres Horas por Semana Santa se difundió por todo el mundo cristiano, cuando el Padre Messía escribió *La devoción a las Tres horas de la agonía de Cristo Nuestro Redentor* (Lima, 1737).

En todo sentido, los efectos del terremoto de 1687 se dejarían sentir por mucho tiempo. Hubo lluvias que malograron las cosechas, hambruna, miseria, y para 1693-1694 la epidemia de sarampión. De acuerdo a Mazet, años de mortalidad muy elevada serían los de 1694, 1696, 1700 y 1704. Para 1698 los testamentos están mostrando una tendencia a hacerse con más premura e inquietud. La precariedad de la vida y la mortalidad tan elevada parecen afectar pues la sensibilidad colectiva.

En este orden de cosas, el discurso sobre la muerte incidió fuertemente en lo terrible de la corrupción y en los castigos del infierno para llamar a conversión, sobre todo en las llamadas misiones de octubre. Así, el Padre José de Aguilar S.J., famoso por sus sermones, señalaba que:

«...mayor dolor tienen los condenados en el infierno por la pérdida de Dios, que gozo los Bienaventurados en el Cielo por su posesión y si el gozo de éstos sólo se explica por peso eterno de gloria: ¿cuál será el dolor, la pena, y sentimiento de aquellos? La razón filosófica es: que el bien poseído es objeto del gozo, el bien perdido es objeto del dolor y el dolor mueve más eficazmente el sentido que el gozo: una misma salud, poseída, apenas causa gozo y pérdida, desbarata el sosiego. Luego, aunque sea uno mismo el bien que gozan los Bienaventurados y el bien, que pierden los Precitos, mayor debe ser el dolor de estos, que el gozo de aquellos. La razón metafísica es: que, creciendo el gozo y el dolor, según el bien que se goza o que se pierde, mayor bien pierden los condenados, que gozan los Bienaventurados...» (Vargas Ugarte 1942: 45)

Ante el panorama desolador que se vivía en esos años, y siguiendo la tendencia europea de difusión del culto y devoción josefinos, el rey dio una Real Cédula el 26 de diciembre de 1678 haciendo titular de Indias a dicho santo *«para que estando debajo de su proteccion participen de los felices sucessos que me prometto se han de conseguir por medio de su intercession»*⁴⁷. Como se sabe, San José era considerado el patrono de la buena muerte⁴⁸.

CONCLUSIONES

Al estudiar el período 1670-1700 quisimos ver cómo se presentaba la muerte en una coyuntura de crisis, que se enmarca a su vez en una crisis que Glave ha considerado representaba la gestación de cambios a nivel de la organización general de la sociedad (Glave 1994: 37-44).

Esta coyuntura se presentaba especialmente atractiva por lo convulsa: terremotos, epidemias, hambruna, alza de precios, incursiones de piratas, etc. Por todo ello, la mortalidad del período se muestra alta.

Con relación al siglo anterior, la mortalidad habría ido disminuyendo paulatinamente, pero ésta se volvió a elevar al final del siglo, de acuerdo a los estudios de Mazet. Sobre todo desde 1694, habría un incremento importante de la mortalidad el cual se prolongaría hasta aproximadamente 1705.

Esta mortalidad elevada, realmente una sobremortalidad, mostraría como tal movimientos espasmódicos, violentos. Pero, evidentemente la mortalidad no atacaba a todos por igual.

En el caso de la población negra, ésta habría sido el doble de la mortalidad de la población española, siendo la de los indígenas bastante más alta aún. La mortalidad de la primera tendría que ver con el hecho de que la gran parte de los esclavos que venían al Perú eran adultos mayores. Éstos solían llegar en muy malas condiciones. Tendería a disminuir un tanto, con relación a la de tiempos anteriores, a fines de siglo.

No obstante, hablar de mortalidad por las diferentes razas resultaría bastante aventurado, pues no se ve en los libros parroquiales un interés preciso en definir a qué estamento social o racial pertenecía el difunto consignado. Sólo hacia el final del período que nos ocupa, veremos que hay mayor interés en consignar estos datos.

Tampoco interesan asuntos tales como la edad del difunto, la causa de la muerte, etc. Este desinterés lo vemos también en el caso de los diarios de la época.

Así como no hay mayor interés en precisar la información antes mencionada, tampoco lo hay en las muertes de mujeres, que casi no quedan consignadas en los diarios (en Mugaburu sólo constituyen el 9.5% de los fallecimientos) así como las de recién nacidos, infantes, parturientas, etc. Es como si éstas no existieran, y sabemos que eran sectores muy vulnerables, lo cual era evidente al mismo Mugaburu. Probablemente la muerte se presentara más «domada» aún en estos casos, si pensamos en la terminología usada por Ariés.

Lo que si interesa sobremanera es la presencia de las muertes repentinas. Estas son mencionadas, incluso si se trata de personas comunes. Es la recurrencia de ellas lo que atemoriza. Existe pues apego a la vida y a los seres queridos, así como a las cosas que se poseen y asusta tener que dejarlas. No necesariamente es el temor a la muerte únicamente por lo que implica en tanto tener que presentarse ante un jurado ante el cual se teme no poder salir bien librado.

Las fuentes iconográficas nos muestran que hay un patetismo acentuado y un énfasis en presentar los horrores del infierno de manera constante y sostenida. La imagen del cielo aparecería como poco clara, poco concreta. En este sentido, el último momento se veía como una lucha entre los ejércitos celestiales y los demoníacos.

Así lo podemos intuir también en los testamentos, que brindan luces sobre el sentido de la muerte y el tono que se daba a ésta. La muerte era vista como un momento clave en la religiosidad de la persona, el momento decisivo en el cual se ponía en prueba tanto su fe, su devoción, su sentido del cuerpo místico de la

Iglesia y la solidaridad con los vivos y los muertos. Pero, la muerte no era vista únicamente como un acontecimiento que examinaba la religiosidad de la persona, sino igualmente un momento clave en tanto que implicaba el arreglo de los asuntos temporales (lo que también quedaba establecido en los tratados de la época que ayudaban a bien morir), la transmisión de la propiedad, etc.

En este sentido, pareciera observarse una tendencia creciente, hacia fines de siglo, a ver el testamento más en su aspecto profano. Hay personas que se presentan a hacer testamento en salud, ante el peligro que se ve por todas partes de la muerte súbita. En algunos casos, se ve la necesidad de dar poder para testar a algún pariente, temiendo no poder llegar a testar. Entonces, no necesariamente el que no se sea muy detallista en la enumeración de donaciones y obras pías es indicativo de una disminución de la religiosidad, pues podría indicar sí un mayor grado de confianza en los parientes.

Sin embargo, en algunos casos, pudimos ver un tono un tanto menos religioso, y quizás mayor grado de temor ante la posibilidad de la muerte repentina. Este acusado temor podría tener que ver con el hecho de que probablemente no se tuviera el mismo grado de fe en la eternidad de épocas anteriores, y se temiera a lo desconocido.

El difunto preside su propia muerte, hace los preparativos para el entierro, acompañamiento, etc, y sigue actuando al interior de la sociedad una vez muerto. Se trata de una muerte vivida socialmente. Vemos que en los testamentos, si bien participa en decidir todo lo que puede: entierro, misas, etc., pareciera cada vez más delegar funciones secundarias en el albacea, aspectos de detalle, formales, de status, etc.

Luego de estudiado el período, creemos poder decir que las conmociones sufridas en el período sí afectaron el sentimiento en torno a la muerte. Podría verse en algunos casos una suerte de laicización de la idea de la muerte, pero vemos que en general, la religiosidad se exagera, en sus diferentes formas.

Así, tenemos por ejemplo la primera procesión del Señor de los Milagros, a raíz del terremoto de 1687, que nos habla de una religiosidad popular en torno a la muerte que se gestó en las cofradías, y que representó a través de la transposición del culto a Pachacámac al Señor de los Milagros vista por Rostworowski, un sincretismo entre lo negro, lo indio y lo cristiano. □

Notas

- 1 *Los decesos de niños tenían un cariz diferente a los de los adultos pues no debían provocar pena, sino más bien alegría, tornándose distinto el ceremonial con respecto al de los adultos.*
- 2 *Para considerar sólo un caso, la esposa de Mugaburu, Jerónima de Maldonado y Flóres o Flóres y Maldonado tuvo de su primer matrimonio dos hijos: el que sería racionero de la catedral, de cuya muerte hace una sentida reseña Mugaburu, y Doña Damián de Aguilar, muerta en el terremoto de 1687. Ambos eran mayores al momento de su muerte. Sin embargo, del segundo matrimonio, con Mugaburu, tuvo once hijos, de los cuales sólo llegaron a adultos tres (Lohmann Villena 1989: 164-166). Su primer hijo lo tuvo en 1626, y el último en 1658, es decir que pasó treintaidos años de vida dando a luz y, por lo tanto, poniéndola en riesgo su vida.*
- 3 *Si consideramos año por año la información, las cifras nos muestran años terriblemente alarmantes, y la precariedad de la vida se pone mucho más en evidencia que si consideramos promedios para el período. Más adelante se verá la información año por año.*
- 4 *El tema de la risa ha sido trabajado por Juan Carlos Estenssoro, que resalta las posibilidades que ésta brinda para invertir el mundo (Estenssoro 1989, 1990), por lo cual se busca ejercer un estricto control sobre ella.*
- 5 *Los cadáveres de seglares, por más que tuvieran títulos y dignidades, sólo debían ser llevados por legos, y no por clérigos (Pérez Bocanegra 1631: 573).*
- 6 *Mugaburu mismo se había convertido en hermano de la Tercera Orden Franciscana el 5 de octubre de 1673, y profesó el 14 de junio de 1676 (Mugaburu 1935, tomo II: 161).*
- 7 *Si se toma en cuenta este panorama, y se imagina uno al negro, capturado en su tierra por los traficantes que incluso tendían a avivar las rivalidades tribales para mejor lograr su propósito, encadenado y sometido rápidamente a una ceremonia que no entendía (el bautismo), introducido a una embarcación infestada de gente, que lo llevaría no sabía dónde, con el inminente peligro de naufragio y de contraer una enfermedad de la cual probablemente no sanaría, desarraigado de su cultura y su medio, y se piensa en cómo debió sentir la muerte en vida, se puede vislumbrar los matices que el sentimiento en torno a la muerte presentó con relación al de otros grupos sociales. Además, si era horro, ya sea por compra o manumisión (la cual era muchas veces otorgada en el testamento del amo), probablemente los matices fuera mayores.*
- 8 *Este describía en 1755 el curioso funeral que a lo largo de toda la noche se hacía al rey de cada tribu en las cuales se dividía a los esclavos: «...se le entierra con la corona en la cabeza y los primeros magistrados están invitados al funeral. Los esclavos de su tribu se reúnen los hombres a la sala donde bailan y se embriagan, y las mujeres en otra donde lloran al difunto y hacen bailes lúgubres alrededor del cadáver de vuelta en vuelta cantan versos en sus elogios y acompañan sus voces con instrumentostan bárbaros como su música y su poesía» (Nieto 1984: loc. Cit.). Estos llantos eran probablemente algunos de los que tanto molestaban a la autoridad ilustrada del siglo XVIII.*
- 9 *Cook ha visto para 1614 cómo la costa proveía del mayor número de migrantes, mientras que la población de la costa norte y costa sur proveían de muy poca población, probablemente debido a una mayor despoblación de la zona.*

- 10 *Sobre la despoblación por efecto de la conquista se ha hablado bastante, señalándose incluso la posibilidad de que la despoblación de la costa fuera previa a la llegada de los españoles (Millones 1971: 29).*
- 11 *En 1736 este Virrey explicaba la disminución de los naturales por la mita, pero sobre todo daba como causa para ello la inevitable de su preciso estado, que es la de ser regida por otra dominante lo cual tendría que ver con el traspaso que hacen los conquistadores del mando, de la estimación, de la riqueza, de la abundancia y lozanía de la nación conquistadora. También considera la peste que invadió el Virreinato antes de su gobierno que consumió mucha parte de sus naturales, y que por lo tanto llevó a la disminución de mitos y tributos (Fuentes 1859: tomo III, 132).*
- 12 *En los testamentos, poderes para testar y codicilos que hemos revisado, el convento de San Francisco es el lugar más frecuentemente requerido (especificándose las más de las veces en qué lugar de la iglesia), seguido de San Agustín, La Merced y Santo Domingo.*
- 13 *De hecho, el Sínodo de 1613 establecía que no debía salir ningún entierro sin haberse visto previamente dónde pedía la persona ser enterrada, de acuerdo al testamento (Lobo Guerrero 1613: 126).*
- 14 *No obstante, ésto no debió ser siempre así, dado que se pide celeridad en la ejecución de las cláusulas de los testamentos a los albaceas, pues en caso de que hubiera pasado un año del fallecimiento del testador, los jueces harían lo harían ejecutar, sancionando a los culpables de la tardanza (Lobo Guerrero 1613: 81,125).*
- 15 *Por acompañar el cortejo, asistir a la vigilia y misa, cada acompañante recibiría tres pesos que serían entregados sin que esten presentes los seglares (Lobo Guerrero 1613: 129).*
- 16 *Se contemplaba una vasta variedad de posibilidades para la consecución de las indulgencias. Ver Pérez Bocanegra 1631: 193-497.*
- 17 *En caso de que los sacerdotes no cumplieran con esta obligación para con los enfermos, serían castigados conforme al descuido que hubieren tenido (Lobo Guerrero 1613: 51). ¿Sería este castigo realmente efectivo?*
- 18 *Las prohibiciones de enterramientos sobre las gradas del altar o en el altar mismo eran constantes (Lobo Guerrero 1613: 135), pero inoperantes. Por otra parte, también los túmulos funerarios apuntaban a la glorificación del individuo, pues se proclamaba las virtudes del difunto, que lograba de este modo ganar el cielo, y con ello vencer a la muerte.*
- 19 *Así lo pide Manuel Martínez Raposo en su testamento otorgado ante es escribano Pedro Arias de Ron el 17 de setiembre de 1687 (Prot. 158, ff. 680v.-681), Toribio de Hevia el 6 de diciembre del mismo año (escribano Marcelo Alvarez de Ron, Prot. 101, f.296 v.), Josepha Barreto, entre otros. Ésta última pide que su cuerpo no sea colocado en un ataúd, sino directamente sobre un paño negro en el suelo, tanto el día del entierro como el de las honras, y que «todos los domingos se ponga una tumba en mi sepultura cubierta con vn paño negro y se diga vna missa por mi alma asta el día de mi cauo de año» (12 de noviembre de 11687, esscriban Marcelo Alvarez de Ron, Prot. 101, ff. 366v.-367).*
- 20 *El virrey anterior, conde de Santisteban, había igualmente muerto durante el ejercicio del cargo, debiendo reemplazarlo la Audiencia.*

- 21 *Como se sabe, este gobernante había afectado muchos intereses, y se había ganado la oposición de ciertos sectores. Incluso hubo quien intentó asesinarlo (Vargas Ugarte 1971, III: 341). La Real Cédula no sólo lo retiraba del cargo, sino que le instaba a partir a Paita. Castellar obedeció inmediatamente, aparentemente por problemas de salud, salió para Surco, desde donde viajó a Paita. Sólo regresó a Lima para que su esposa diera a luz a su primogénito.*
- 22 *Odrizola consigna como fecha el 31 de marzo y no el 1 de abril (Odrizola 1863: IX).*
- 23 *Estas observaciones las hacen testigos como Pedro de Asensio, Manuel de Escobar, etc., en la Información realizada por el Cabildo (Angulo 1939,2: 131-164).*
- 24 *El Virrey critica a los clérigos que no contribuyeron a calmar a la gente, sino que buscaron aprovechar la desgracia para lograr conversiones. ¿Podría esto indicar una cierta oposición, ante la presencia de una situación extrema, a la generalizada utilización del temor a la muerte como medio de conversión religiosa? De hecho, siempre hay que considerar la existencia de matices, cambios de tono y de énfasis en la sensibilidad en torno a la muerte. Por otra parte, conociendo las relaciones tan conflictivas entre el clero y este virrey, lo aseverado por este último en su Relación al Rey, podría tomarse como una oportunidad aprovechada por la autoridad civil para demostrar su efectividad y eficiencia frente a la inoperancia del clero en un contexto difícil como el que se vivía.*
- 25 *Un testimonio interesante lo brinda el jesuita cuya Relación consigna Odrizola. Este decía refiriéndose a lo que pasó al producirse el movimiento de las cuatro de la mañana: «Yo me acogí al umbral del aposento, a donse se uino a guarecer el Padre Pedro Medina [...] sintió que los cuartos altos del patio, en que vivía, con escandaloso rumor y horror se venían a tierra, y corriendo vino a mí, que era su vecino inmediato, pidiendome confesión; puestos de rodillas los dos, nos confesamos y absolvimos, y clamamos al cielo por misericordia: inclinamos la cabeza a esperar en la ruina nuestra muerte. Encruelesáse mas la furia del temblor y a gritos dije: Virgen Santísima de los Desamparados amparanos: y el Padre levantando la voz, dijo: Padre Francisco del Castillo, mira por Lima tu patria. Pongo a Dios por testigo de esta verdad, que apenas acabo el Padre Medina de invocar al Santo Padre del Castillo, cuando sentimos que de repente había pasado el temblor. Salieron los pa/dres de nuestro Colegio de San Pablo, no bien recobrados del susto, a recorrer las plazas de la ciudad, para confesar y exhortar a penitencia y contrición de los fieles» (Odrizola 1863: 26-27)*
- 26 *Esta percepción de la situación como producto del pecado estaría también presente en el Duque de la Palata, que dictó disposiciones que reprimían la moda femenina.*
- 27 *Carta del 29 de setiembre de 1689, en Angulo, D., Cedulario Arzobispal de la Arquidiócesis de Lima (1533-1820), Revista del Archivo General de la Nación, tomo IX, 1, 1936.*
- 28 *De hecho el agustino Bernardo de Torres señalaba ante la erupción del volcán en Arequipa el 14 de febrero de 1600, que algunos de los idólatras se ahorcaban en el primer árbol que encontraban, o se despeñaban o ahogaban, desesperados (Torres 1974 t.II, Libro 1: 95). La noción de muerte como sacrificio parece igualmente estar de manifiesto en ciertas muertes como las de Atahualpa y Túpac Amaru representadas por Guamán Poma como sacrificios realizados sobre altares, buscando establecer interesantes paralelismos y analogías (Fraser 1996: 76-77).*
- 29 *Las relaciones entre el poder civil y el religioso, de por sí ya difíciles, sufrieron un fuerte resquebrajamiento cuando el Virrey dio una Provisión el 20 de febrero de 1684 por la cual los corregidores intervendrían en asuntos como cofradías, administración de sacramentos, etc., lo*

- cual evidentemente la Iglesia tomó como una invasión de sus fueros por parte de la autoridad civil. Como el Duque de la Palata no diera la autorización para la impresión de la respuesta del Arzobispo a esta Provisión, el poder religioso hizo uso de su mejor tribuna: el púlpito. En febrero de 1684, el arzobispo realizó una exaltada prédica en la catedral, que sólo fue el inicio de una serie. El Virrey respondería a su manera, y la situación se pondría realmente álgida. En la Cuaresma de 1687 el arzobispo volvió con sus críticas (Vargas Ugarte 1971: t.III, pp.374-377). Ante la presencia de la crisis, en el imaginario colectivo pudo entenderse que en parte las calamidades que vivían podrían ser castigo a este estado de cosas.
- 30 *La Hermandad de la Caridad por ejemplo, se encargaba de asistir a los condenados a muerte y enterrarlos.*
- 31 *Petronila de Morales, en testamento del 15 de octubre de 1679 manda veinte pesos para la obra de la iglesia de Santa Rosa, dejando la misma cantidad para la beatificación del Siervo de Dios Fray Martín de Porras [sic], la de Fray Juan Masías, además de otras muchas donaciones. Escribano Arias de Ron, Prot. 157, f.344v.*
- 32 *Podemos deducir que en ocasiones las misas cantadas se decían a la vez, si juzgamos por la prohibición de que se hagan por el desorden, y ruydo, que de ello se sigue, y no poderse decir los oficios divinos con la devoción, y atención que se debe (Lobo Guerrero 1613: 132). Por lo tanto, en los entierros de los difuntos debían realizarse vnas em pos de otras.*
- 33 *Guamán Poma constantemente reiteraba la necesidad de rezar por las almas del purgatorio, sobre todo por las de los allegados.*
- 34 *Para el presente trabajo hemos revisado ochenta y cinco documentos aproximadamente, entre testamentos, poderes para testar y codicilos de los años 1670-1700.*
- 35 *Los escribanos cometerían abusos contra los indios, si tenemos en cuenta que Guamán Poma los describe como gatos cazadores (Guamán Poma 1993: tomo II, 742).*
- 36 *Los jesuitas serían la excepción a decir de Juan de Padilla, que en 1656 mandó al rey un Memorial sobre los «Trabajos, agravios e injusticias que parecen (sic) los indios del Perú en lo espiritual y temporal». Éste decía: «sólo estos religiosos acuden al hospital general que tienen los indios en esta ciudad, a donde concurren a curarse de ordinario gran número de todo este reyno, a enseñarles la dotrina cristiana y a confessarlos y ayudarlos a bien morir obrando Nuestro Señor por este medio casos maravillosos en la salvación de muchos con que se reconoce que son los que má cuidan de la saluación de esta miserable gente, de que se condena tanta parte por falta de toda dotrina que han menester para salir de sus vicios y idolatrías...»(Vargas Ugarte 1971: t.III, 391-420).*
- 37 *Testamento del 7 de febrero de 1681, escribano Alvarez de Ron, protocolo 101, f.186.*
- 38 *Es el caso de Baltasar de Almoguera, que está enfermo y declara por su hija natural a María de Almoguera quarterona de mestiza de seis años de edad. Señala que la tuvo siendo soltero, con otra mestiza (Protocolo 2068, escribano Sebastián Ortíz, julio 1645.)*
- 39 *Estos aspectos se ven claramente desarrollados en el testamento de Josephu Barreto. Después de enumerar los bienes que tenía, señala «y por obiar litigios entre los dichos hermanos especialmente en la quenta particular y menudencias se an conbenido todos los dichos mis ijos y me an prmitedo que en lotocante a dichas menudencias no altercaran y que boluntariamente se remi-*

- ten cualquier eseso que aya abido en alguno por conseruar la paz que deue auer ente hermanos»
Escribano Alvarez de Ron, protocolo 101, f.266.
- 40 *María de Muñoz y Carrión en su tstatemento señala estar «sana y sin achaque alguno conciderando la poca estabiidad de la vida humana y que puede sobrebenirme algun achaque repentino como acaesse» (Escribano Juan de Avellán, protocolo 97, ff. 153v.-154).*
- 41 *Pocos años antes, el cosmógrafo mayor del reino y catedrático de Matemáticas en San Marcos, Francisco Ruiz Lozano, había publicado un Tratado de cometas (Lima, 1664), en el cual interpretaba los sucesos históricos del Perú a partir de los fenómenos planetarios. Así, la concurrencia de Júpiter y Saturno habría dado lugar al cometa de 1664, y al terremoto de Ica (Suárez 1996: 317)*
- 42 *Estos lienzos copiaban una imagen de la Virgen que el Virrey Conde de Santisteban trajo y donó a los agustinos de Lima. Ésta, a su vez, era copia de una imagen considerada milagrosa porque apareció en una grieta producida por un temblor en Sicilia (Vargas Ugarte 1956: 219).*
- 43 *Glave (1998: 181-226) considera que en la rapidez con que se siguió el proceso a Rosa de Santa María hay que ver la necesidad de la sociedad indígena, que desde aproximadamente la segunda década del siglo XVII se encontraba en crisis, de contar con un símbolo del naciente criollismo.*
- 44 *Glave ha considerado que el período 1680-1693 fue en el que «se manifestaron signos del fatalismo barroco en el imaginario colectivo que se creaba en Lima» (Glave 1998: 343)*
- 45 *Esto, por otra parte, no era novedad. Ya en la segunda década del siglo XVII se dio una coyuntura similar: terremoto muy fuerte (1619), incursiones de piratas, extirpación de la idolatría, sarumpión en Lima (1618), rebeliones y conatos de rebelión, crisis por la disminución del azogue de Huancavelica (Vargas Ugarte 1971, t.III: 210), reanudación de la guerra en Chile, aparición de un mestizo que se decía descendiente de los incas (Ibid:231), desastre -aluvión producto del desborde de la laguna de Caricari- que provoca la muerte de gran cantidad de personas (en este caso alrededor de dos mil) (Ibid: 217), represión de la moda femenina y prohibición de las tapadas (Pragmática del marqués de Guadalcázar (diciembre 1624), auto de fe (1625) que vio fundamentalmente casos de alumbradas y judaizantes.*
- 46 *Josefa de la Providencia, Relación del origen y fundación del Monasterio...de religiosas nazarenas...Lima, 1793, cap.VII, P.26, citado en Vargas Ugarte 1957, p.66.*
- 47 *Libro No.15 de los Libros de Cédulas y Provisiones de la Municipalidad de Lima, ff.60v-61. Dicha Real Cédula y el consiguiente Breve papal ratificándola provocarían reacciones inesperadas, revocándose ambas al poco tiempo.*
- 48 *El primer Arzobispo de Lima, Fray Jerónimo de Louyza había fundado en 1560 la cofradía de San José, que tenía capilla en la catedral. Asimismo, el 19 de marzo de 1603 se erigió el Monasterio de las Descalzas de San José. El culto a este santo fue promovido por personalidades como Santa Teresa de Avila, Francisco Suárez S.J., San Francisco de Sales, San Vicente de Paul (Calliari 1991: 3-18), y en el Perú por Francisco del Castillo S.J.*

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes documentales

AGN Sección Notarial, Protocolos 2062, 2067, 2068, 2070, 2076, 2077, 97, 101, 157 158, 159, 203.

Libros y revistas

ABUGATAS, María Luisa
1984 *El negro en el Perú*, Memoria para optar el grado de Bachiller en Humanidades con Mención en Historia. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

ACOSTA, Antonio
1982 «Religiosos, doctrinas y excedente económico en el Perú a comienzos del siglo XVII», en *Histórica*, Vol. VI, No. 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

ACOSTA DE ARIAS SCHREIBER, Rosa María
1997 *Fiestas coloniales urbanas (Lima-Cuzco-Potosí)*. Lima: Otorongo Producciones.

ANGULO, Domingo
1917 «Notas y monografías para la historia del barrio de San Lázaro», en *Revista Histórica*, tomo V, entrega IV, Lima.

ANGULO, Victoria
1948 *La esclavitud negra en el Perú durante la Colonia*. Tesis Br. en Humanidades. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARIÉS, Philippe
1978 «L' histoire des mentalites» en la *Nouvelle Histoire*, edición preparada por Jacques Le Goff. París: Editorial Retz.

1982 *La muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara S.A.

1987 *El hombre ante la muerte*. Madrid: Alfaguara, Taurus, Altea.

«La historia de las mentalidades», en *Diccionario del saber histórico*.

- ÁVILA, Francisco de
1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción y prólogo de José María Arguedas. México: Siglo Veintiuno.
- AYLLÓN, Fernando
1997 *El Tribunal de la Inquisición. De la leyenda a la historia*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú, .
- BARTRA S.J., Enrique
1982 *Tercer Concilio Limense 1582-1583*. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología.
- BASADRE, Jorge
1945 *El conde de Lemos y su tiempo*. Lima: EE.EE.AA.
- BOWSER, Frederick
1977 *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)* México: F.C.E.
- BRAVO LIRA, Bernadino
1981 *El Barroco en Hispanoamérica, manifestaciones y significados*. Fondo histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago de Chile: Alfabetas Impresores.
- BROMLEY, Juan
1952 «Los libros de cédulas y provisiones del Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima. Índice de sus documentos», en *Revista Histórica*, t.XIX, Lima
- 1956 «La ciudad de Lima durante el gobierno del Virrey Conde de la Monclova», en *Revista Histórica* t.XXII, Lima.
- 1959 «La ciudad de Lima en el año de 1630», en *Revista Histórica*, t.XXIV, Lima.
- BURGUIERE, André
1978 «La demografía», en *Hacer la Historia*. Barcelona: Lara.
- CABIESES, Fernando
1985 «Introducción a la Historia de la Ciencia y la Tecnología en el Perú», en Mejía Baca, Juan (ed.) *Historia del Perú*, t.X.

- CALANCHA, Fray Antonio de la
1938 «Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú», en Riva-Agüero y Osma, José de la. *Los cronistas de convento*, Biblioteca de Cultura Peruana No. 4. París: Desclee de Brouwer.
- CALLIARI, Paolo
1991 *San José Patrono del Perú*. Lima: Editora Latina S.R.Ltda.
- CELESTINO, Olinda
1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt: Vertbuert.
- 1984 «La religiosidad de un noble cañare en el valle del Mantaro, siglo XVII a través de su testamento», en *Revista de Indias*, No. 44, Madrid.
- CESPEDES, Guillermo y MOREYRA, Manuel
1954 *Virreinato Peruano. Documentos para su Historia. Colección de Cartas de Virreyes. Conde de la Monclova*. 3 Tomos. Lima: Instituto Histórico del Perú.
- CHARNEY, Paul
1986 «Testamentos de indios nobles del valle de Lima y Carabayllo (s.XVI)», en *Revista del Archivo General de la Nación*, No. 9, segunda época, Lima.
- CHAUNU, Pierre
1976 «Morir a Paris XVIe XVIIIe Siecles», en *Annales Economies, Societes, Civilisations*, 31 (1), enero-febrero 1976, pp. 34-35.
- COBO S.J., Bernabé
1964 «Historia del Nuevo Mundo», en *Obras*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.
- «Fundación de Lima», en *Obras*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.
- CONSEJO PROVINCIAL DE LIMA
1935 *Libros de Cabildos de Lima*, descifrados y anotados por Bertram T. Lee. Lima: Impresores Torres Aguirre, Sanmarti y Cia. S.A.
- COOK, Noble David
1968 *Padrón de los indios de Lima de 1613*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina.

- 1976 «Les indiens immigrés a Lima au debut du XVIIe siecle», en *Cahiers de Ameriques Latines 13/14*, pp. 33-50, París.
- 1981 *Demographic Collapse, Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: University Press.
- CORDOVA Y SALINAS, Fray Diego de
1938 «Corónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú, de la Orden de Nuestro Padre San Francisco de la Regular Observancia [1651]», en: Riva-Agüero y Osma, José de la. *Los cronistas de convento*. Biblioteca de Cultura Peruana. Primera Serie, No. 4. París: Desclee de Brouwer.
- COSAMALÓN, Jesús
1994 *Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Lima colonial, Santa Ana 1795-1820*. Tesis para optar el título de Licenciado, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- CURATOLA, Marco
1989 «Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (ss.XVI-XVII)», en *Anthropologica No.7*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- CRUZ ESPINOZA, Anthony de la
1985 *Las cofradías de negros de Lima, una institución colonial en evolución*. Memoria para optar el grado de Bachiller en Humanidades con Mención en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- DUBY, Georges
1987 «Historia social e ideología», en *Hacer la Historia*. Barcelona: Lara.
- 1986 «Histoire des mentalites», en *L' Histoire et ses methodes*. París: Gallimard.
- ECHAVE Y ASSU, Francisco de
1688 *La estrella de Lima convertida en sol, sobre sus tres coronas del Beato Toribio Alfonso Mogrovexo su segundo Arcoobispo: celebrado con epitalamios sacros, y solemnes cultos, por su esposa, la Santa Iglesia, Metropolitana de Lima*, Amberes.

- ESPINOZA, Waldemar
1985 «La sociedad andina colonial», en *Historia del Perú*. T. IV. Lima: Mejía Baca.
- ESTENSSORO, Juan Carlos
1989 *Música y sociedad coloniales. Lima 1680-1830*. Lima: Colmillito Blanco.
- 1990 *Música, discurso y poder en el régimen colonial*. Tesis para optar el grado de Magister en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1994 «Descubriendo los poderes de la palabra. Funciones de la prédica en la evangelización del Perú (Siglos XVI-XVII)», en Ramos, Gabriela (comp.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco
1982 *Libros y libreros en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ M., Diego
1939 «Informacion que se hizo por el Cabildo, Justicia y Reximiento desta Ciudad de los Reyes, y por ante mi Diego Fernández Montaña, Theniente del de Cabildo, de la rruyna que padecio esta ciudad con el terremoto de 20 de octubre de 1687» [diciembre 1687], en Angulo, D. *Revista del Archivo General de la Nación*, t. XII, 1 y t. XII, 2, Lima.
- 1940 «Relacion del terremoto que arruyno la Ciudad de los Reyes, en 20 de Noviembre de mil seyscientos y noventa, fecha por Diego Fernández Montaña, escribano del Rey Nuestro Señor y Theniente del Cabildo», en Angulo, D. *Revista del Archivo General de la Nación*, t. XIII, 1, Lima.
- FLORES ESPINOZA, Javier
1991 «Hechicería e idolatría en Lima colonial (siglo XVII)», en *Debates andinos*, No. 18. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- FUENTES, Manuel Atanasio
1858 *Estadística General de Lima*. Lima.

- 1859 *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú*. Lima: Librería Central de Felipe Bailly.
- 1985 *Apuntes históricos descriptivos, estadísticos y de costumbres*. Lima: Banco Industrial del Perú.
- GARLAND, Beatriz
1994 «Las cofradías en Lima durante la Colonia. Una primera aproximación» en Ramos, Gabriela (comp.). *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- GLAVE, Luis Miguel
1989 *Trajinantes, caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- 1994 «La crisis del Virreinato Peruano en el siglo XVII», en *Las crisis en la historia*. Lima: Universidad de Lima.
- 1998 *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GÓNGORA, Mario
1980 *Estudios de Historia de las ideas y de historia social*. Valparaíso: Universidad Católica.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar
1989 *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana.
- GONZÁLEZ, Agueda
1946 *Algunos aspectos de Lima en el siglo XVII*. Tesis Br. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1993 *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUERRA, M.; FERNÁNDEZ, A.; LEIVA, L. y MARTÍNEZ, L.
1997 *La mujer en la Conquista y la Evangelización en el Perú (Lima 1550-1650)*. Lima: Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE)-Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- GUIBOVICH, Pedro
1985 *Lecturas de un encomendero del siglo XVII*. Tesis Br., Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- HAMPE, Teodoro
1987 *La biblioteca del arzobispo Hernando Arias de Ugarte. Bagaje intelectual de un prelado criollo 1614*. Bogotá.
- 1989 «Los libros del cacique», en *El Comercio*, Lima 21 de marzo.
- 1989 «Control moral y represión ideológica: la Inquisición en el Perú 1570-1820», en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, No. 16, Lima: Instituto Riva-Agüero.
- HANKE, Lewis
1980 *Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. 7 tomos. Madrid: Ediciones Atlas.
- HERNAEZ S.J., Francisco Javier
1879 *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. 2 t. Bruselas: Imprenta de Alfredo Vromant.
- HOLLINGSWORTH, T.H.
1983 *Demografía Histórica. Cómo utilizar las fuentes de la historia para construirla*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LASSO DE LA VEGA, Miguel
1942 «Apuntes sobre la Lima del siglo XVII», en *Mercurio Peruano* 184, julio, Lima.
- LASTRES, Juan B.
1937 «La sangría. Estudio histórico», en *Revista del Museo Nacional*, t.VI, No. 2, Lima.
- 1938 *Las enfermedades nerviosas en el Coloniaje*. Lima: Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1940 «Terremotos, hospitales y epidemias en la Lima colonial», en *Revista del Museo Nacional*, t.IX, No. 2, Lima.

- 1951 «Historia de la Medicina Peruana», en: *Historia de la Universidad* T. V. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- LAVALLE, Bernard
1999 *Amor y opresión en los Andes Coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos/Universidad Particular Ricardo Palma.
- LE GOFF, Jacques
1978 «Las mentalidades. Una historia ambigua», en: *Hacer la Historia*. Barcelona: Lara.
- 1985 *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus.
- 1985 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona: Gedisa.
- LEWIN, Boleslao
1958 *Descripción del Virreinato del Perú. Crónica inédita de comienzos del siglo XVII*. Edición, prólogo y notas de Boleslao Lewin. Rosario: Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Letras y Ciencias y de la Educación.
- LIZÁRRAGA, Fray Reginaldo de
1938 «Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile», en Riva-Agüero y Osma. José de la. *Los cronistas de convento*. Biblioteca de Cultura Peruana No. 4, París: Desclée de Brouwer.
- LOBO GUERRERO, Bartolomé y ARIAS DE UGARTE, Fernando
1987 «Sínodos de Lima de 1613 y 1636», en *Sínodos Americanos*, 6. Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid/ Salamanca.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
1941 *Historia del Arte dramático en Lima durante el Virreinato*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1964 *Las defensas militares de Lima y Callao*, Academia Nacional de Historia del Perú, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

- 1985 Estudio Preliminar a López de Caravantes, Francisco, *Noticia General del Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid.
- 1987-1989 «Notas documentales sobre el diarista José de Mugaburu», *Separata Revista Histórica*, tomo XXXVI, Lima.
- LÓPEZ BELTRÁN, Clara
- 1996 «En la muerte se ve cada uno quién fue. Rito y función social de los funerales. Virreinato del Perú. Siglo XVII», en Millones y Lemlij (comps.). *Al final del camino*. Lima: Fondo Editorial SIDEA.
- LÓPEZ DE AYALA, D. Ignacio (traductor)
- 1855 *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. París: Librería de Garnier Hermanos; México: J.H. Andrade, Portal de Agustinos No. 3.
- LOWRY, Lyn
- 1988 «Religión y control social en la Colonia: el caso de los indios urbanos de Lima», en *Allpanchis*, 32, Cuzco.
- MANNARELLI, María Emma
- 1987 *Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII*. Lima: Centro de Documentación sobre la Mujer.
- 1998 *Hechiceras, beatas, expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.
- MARZAL S..J., Manuel
- 1983 *La transformación religiosa*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MAZET, Claude
- 1976 «Population et societe a Lima aux XVIe et XVIIe siecles: La Parroisse San Sebastián (1562-1689)», en *Cahiers des Ameriques Latines*, 13/14, París.
- 1985A «Mourir au Lima aux XVIIIe siecle: les tendances de la mort», en *Iberoamerikanisches Archiv*, N.f Jg 11, H.1.
- 1985B «Mourir a Lima au XVIIIe siecle. Les ethnies et la mort», en *Iberoamerikanisches Archiv*, N.f Jg. 11, H.2.

- MEDINA, José Toribio
1956 *Historia del Tribunal del Santo Oficio en Lima*. Vol. 2. Santiago de Chile.
- MELÉNDEZ, Fray Juan
1938 «Tesoros verdaderos de las Indias [1681]», en Riva-Agüero y Osma, José de la. *Los Místicos*. Biblioteca de Cultura Peruana No. 7. París: Desclee de Brouwer.
- MESSÍA S.J., Alonso
1938 «Devoción a las tres horas de la agonía de Cristo Nuestro Redentor», en: Riva-Agüero, José de la. *Los Místicos*. Biblioteca de Cultura Peruana No. 7. París: Desclee de Brouwer.
- MONGRUT, Emma
1938 *Instituciones de asistencia social en el Perú durante la Colonia*. Tesis (Dr.) Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MORALES GAMARRA, Ricardo
1996 «La muerte, el funeral y el arte virreinal en Trujillo» en: Millones y Lemlij, M. (comps.). *Al final del camino*. Lima: Fondo Editorial SIDEA.
- MUGABURU, Joseph y Francisco de
1917-8 «Diario de Lima (1640-1694). Crónica de la época colonial», en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. Tomo VIII. Lima: Librería e Imprenta Sanmartí.
- 1935 *Diario de Lima (1640-1694). Crónica de la época colonial*. Lima: Consejo Provincial de Lima.
- MURO OREJÓN, Antonio
1956 *Cedulario Americano del siglo XVIII; colección de disposiciones legales indianas desde 1680 a 1800 contenidas en los cedularios del Archivo General de Indias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- NEGRO, Sandra
1996 «La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú», en *Anthropologica* No. 14, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- NIETO VÉLEZ S.J., Armando
1984 «Una descripción del Perú en el Siglo XVIII», en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 12, Lima.
- 1992 *Francisco del Castillo. El Apóstol de Lima*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ODRIOZOLA, Manuel
1863 *Terremotos. Colección de las Relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado. Va precedida del plano de lo que fue el puerto del Callao antes que el mar lo inundase en 1745 y de un reloj astronómico de temblores. Colectadas y arregladas por el Coronel de Caballería de Ejército Don Manuel de Odrizola*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro.
- PÉREZ BOCANEGRA, Iván
1631 *Ritual formulario, e Institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los santos sacramentos*. Lima: Jerónimo de Contreras.
- PÉREZ CANTÓ, María delPilar
1985 *Lima en el siglo XVIII*. Madrid: Universidad Autónoma.
- PERÚ
1684-1805 *Bandos virreinales*. Biblioteca Nacional de Lima
- POLO, José Toribio
1896 *Memorias de los virreyes del Perú*. Lima: Imprenta del Estado.
- 1913 «Apuntes sobre las epidemias en el Perú», en *Revista Histórica*, 5.1, Lima.
- PORTOCARRERO, Felipe
1990 *Religión, familia, riqueza y muerte en la élite económica peruana: 1900-1950*. Oxford: St. Anthony's College.
- PORTOCARRERO, Gonzalo
1985 «Castigo sin culpa, culpa sin castigo», en *Debates en Sociología* No. 11, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- PRESSAT, Roland
1977 *La práctica de la demografía. Treinta problemas*. México Fondo de Cultura Económica.

- 1983 *El análisis demográfico. Métodos, resultados, aplicaciones.* México: Fondo de Cultura Económica.
- RAMOS SOSA, Rafael
1992 *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII).* Andalucía: Junta de Andalucía.
- ROMANO/TENENTI
Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROSTWOROWSKI María
1982 «Testamento de don Luis de Colán, curaca en 1622», en *Revista del Museo Nacional*, No. 46, Lima.
- 1992 *Pachacámac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SALINAS Y CÓRDOVA, Fray Buenaventura
[1630] 1957 *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Piru: Meritos y Excelencias de la Ciudad de Lima, cabeza de sus ricos y estendidos Reynos, y el estado presente en que se hallan.* Clásicos Peruanos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SÁNCHEZ, Ana
1991 «Mentalidad popular frente a ideología oficial. El Santo Oficio en Lima y los casos de hechicería (siglo XVII)», en *Debates Andinos* No. 18. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1993 «Angela Carranza, alias Angela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (siglo XVII)», en Ramos, G./ Urbano, H., (comps.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- SILGADO, Enrique
1992 *Investigación de sismicidad histórica en la América del Sur en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX.* Lima: CONCYTEC.
- SUÁREZ, Margarita
1996 «Ciencia, ficción e imaginario colectivo: la interpretación de los cielos en el Perú colonial», en Lemlij, M./ Millones, L. (comps.). *Historia, memoria, ficción,* Lima: SIDEA.

- STONE, Lawrence
1989 *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TAMAYO, José
1992 *La muerte en Lima 1780-1990*. Lima: Universidad de Lima.
- THOMAS, Louis Vincent
1993 *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica, México.
- TORRES, Bernardo de
1974 *Crónica Agustina*, Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima [1657].
- TURISO, Jesús
1999 «El semblante de la muerte: actitudes sociales ante la muerte en la Lima borbónica», en *Histórica*, Vol. XXXIII, 1, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VALDIZÁN, Hermilio
1917 «Los anatomistas de la Colonia 1535-1821», en *Revista Histórica*, Lima.
- VARGAS UGARTE S.J., Rubén
1941 *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima.
1942 *La elocuencia sagrada en el Perú*. Lima: Gil S.A.
1946 *Vida del Venerable Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*. Lima: Imprenta Enrique Lulli.
1956 *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Talleres Gráficos Jura/San Lorenzo, Madrid.
1960 *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del Venerable Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
1957 *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima.
1971 *Historia general del Perú*. Lima: Milla Batres.

- 1974 *De nuestro antiguo teatro*. Lima: Milla Batres.
- VOVELLE, Michel
1976 «Les attitudes devant la mort: problemes de methode, approche et lectures differentes», en *Annales E.S.C.*, 31 No. 1, enero-febrero, París.
- 1983 *La mort en Occident despues l' XIIIe siecle, jusqu'a nos jour*. París: Gallimard.
- 1985 *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel.
- 1992 *Aproximación a la historia de las mentalidades colectivas*. Lima: Universidad de Lima.