

CONVIRTIENDO A LOS VIVOS, DISPUTANDO A LOS MUERTOS: EVANGELIZACIÓN, IDENTIDAD Y LOS ANCESTROS

Melissa S. Murphy^a
María Fernanda Boza Cuadros^b

Resumen

Los ritos y prácticas funerarias fueron considerados un componente importante del éxito de la evangelización de las poblaciones nativas andinas. Los documentos históricos describen campañas a largo plazo para erradicar las costumbres funerarias locales, el persistente culto a los ancestros y las prácticas idólatras tras los primeros esfuerzos de Cristianización. En este capítulo, discutimos las diferentes interpretaciones que se pueden dar de los nativos que fueron enterrados como cristianos en diferentes regiones de las Américas, así como las diferentes respuestas indígenas a los esfuerzos evangelizadores, desde una perspectiva bioarqueológica. Investigamos diferentes estrategias, españolas e indígenas, desde la perspectiva de la teoría poscolonial y la arqueología interpretativa, como acomodación, imitación, ambivalencia e hibridación. Además, exploramos las diferentes dimensiones de identidad en este contexto colonial.

Palabras clave: bioarqueología, evangelización, cristianización de la muerte

Abstract

CONVERTING THE LIVING, CONTESTING THE DEAD: EVANGELIZATION, IDENTITY, AND THE ANCESTORS

Christian mortuary rites and practices were considered an important component of the successful evangelization of native Andeans, but historical documents account long-term campaigns to eradicate native mortuary practices and the persistence of the ancestor cult and idolatrous practices long after the first efforts of Christianization. In this presentation, we discuss different interpretations of natives buried as Christians from different regions of the Americas, as well as the various native responses to evangelization efforts from the perspective of bioarchaeology. Drawing from postcolonial theory and interpretive archaeology, we investigate different native and Spanish strategies, including accommodation, mimicry, ambivalence, and hybridity.

Keywords: bioarchaeology, evangelization, Christianizing of death

^a Departamento de Antropología, University of Wyoming
Correo electrónico: mmurph20@uwyo.edu

^b Departamento de Antropología, Syracuse University
Correo electrónico: mbozacua@syr.edu

1. Introducción

Un punto de partida para la investigación bioarqueológica de la evangelización podría ser el asumir y asignar identidades culturales a las evidencias materiales de las prácticas funerarias (observación planteada por Silliman 2009): cristiano/español, indígena/andino, e híbrido. Sobre esta base, usaríamos las prácticas funerarias precontacto como guía y las contrastaríamos con las prácticas funerarias cristianas buscando una serie de características que sirvan como evidencia de una evangelización exitosa. Estas características incluyen el enterramiento en un terreno, cementerio o campo consagrado (cristiano); el enterramiento completo del cuerpo (versus cremación); el entierro en una orientación y posición cristianas (por ejemplo, extendido, dorsal, orientado hacia el altar); la presencia de cruces u otros símbolos cristianos o artefactos de manufactura europea que acompañan al cuerpo; y tratamientos especiales para los niños y los no bautizados. Los entierros que no se ajusten a la etiqueta de español/cristiano serían usados como evidencia de continuidad (v.g. nativo/indígena) o de cambio (v.g. hibridación), lo cual implica que las poblaciones nativas andinas debían cambiar o mantenerse iguales (Silliman 2009). Sin embargo, si entendemos el colonialismo como «una compleja red de historias, identidades y luchas por el poder» (Silliman 2009: 213, traducción propia), entonces, podemos buscar una clasificación no tripartita si no de escalas múltiples, multivalente y de dimensiones diacrónicas para entender cambios y continuidades que ocurren tanto dentro como entre las comunidades nativas y españolas. En esta exposición, presentamos teorías y estudios bioarqueológicos, e intentamos modelar cómo se presentaría (o no se presentaría) la evidencia material para la evangelización desde esta perspectiva observándola a través de los conceptos de acomodación, ambivalencia, hibridación, imitación, y tomando en cuenta las identidades de los sujetos (siguiendo a Bhabha 1994; Loomba 1998; van Dommelen 2006; Ashcroft *et al.* 2007; Gosden 2007; Insoll 2007; Liebmann 2008; Liebmann y Rizvi 2008; Knudson y Stojanowski 2009; Silliman 2009).

2. Poblaciones nativas y prácticas funerarias cristianas

En el Perú colonial temprano, el itinerario de la cristianización de la muerte representó una tarea monumental que involucró la formulación e implementación de políticas para el tratamiento de los lugares de entierro y su ubicación, el concepto de individuo y el cuerpo, y los ritos de preparación para la muerte (Ramos 2010: 161). Dichas políticas intentaron regular y controlar aspectos fundamentales de los cuerpos colonizados, particularmente, aquellos susceptibles a comunicar identidades sociales (Loren 2008). Las políticas desarrolladas por el Estado colonial alteraron los complejos nexos entre descendientes y sus ancestros, espacios sagrados, y naturaleza (DeLeonardis y Lau 2004; Ramos 2010: 10). De estos, nosotros podemos acceder a las evidencias materiales del espacio y lugar de la muerte, particularmente, debido a que los entierros cristianos dentro del perímetro de las iglesias eran considerados elementos importantes de la consolidación de los asentamientos y el establecimiento de la iglesia como centro ritual del asentamiento (Cummins 2002; Gose 2003: 152-153). Con el creciente número de investigaciones en asentamientos hispánicos y misiones en los Andes centrales, se ha excavado entierros en iglesias (Klaus y Tam 2009; Quilter 2011; Wernke 2011). En el presente ensayo, exploramos la posibilidad de que la evidencia material de prácticas funerarias cristianas represente la aceptación del cristianismo por parte de las poblaciones nativas, y por qué estas hayan, consecuentemente, abandonado sus valores y prácticas tradicionales.

Ante la influencia de nuevas perspectivas teóricas, podríamos interpretar el entierro en un cementerio cristiano como evidencia definitiva de evangelización y conversión religiosa. Por ejemplo, Tiesler y sus colegas (2010) detallan el entierro conjunto de españoles, mayas y africanos en Campeche a inicios de la Colonia en un cementerio eclesiástico y los consideran cristianos debido a su ubicación en terreno sagrado, en posición supina, y sin ninguna clase de ofrendas funerarias (Restall 2010; Tiesler y Zabala 2010). Ciertamente, los entierros nativos en camposantos, ya

sea dentro de la iglesia o en áreas designadas específicamente para fines de enterramiento, indican que los españoles fueron al menos marginalmente exitosos en sus esfuerzos de evangelización y que muchos nativos debieron aceptar el cristianismo, particularmente frente al caos, la violencia, las enfermedades y la hambruna de los años que siguieron a la Conquista.

Sin embargo, esta complicidad seguramente existió en paralelo a formas de resistencia entre los sujetos coloniales (Bhabha 1994; Ashcroft *et al.* 2007: 10). Varios investigadores —historiadores y arqueólogos por igual— han notado cómo las prácticas existentes y los objetos materiales son recalibrados y recombinados en nuevas formas, y cómo las relaciones coloniales fueron inherentemente variables (MacCormack 1991: 11; Estenssoro 2001; Rubertone 2001; Prince 2002; Hodge 2005; Lightfoot 2005; Griffiths 2006; Loren 2008; Silliman 2009), lo que Comaroff y Comaroff (2001: 113, citados en van Dommelen 2006: 111) describen como *in betweenness* de procesos y actividades indígenas y coloniales. De hecho, la acomodación por parte de los indígenas del sistema religioso español pudo haber sido un medio de continuidad y supervivencia cultural que permitió a los nativos andinos continuar con sus prácticas religiosas.

Los casos arqueológicos de diferentes regiones de América demuestran que las distintas formas de comportamiento funerario pueden interpretarse como acomodación o apropiación como recurso de supervivencia cultural (Prince 2002; Hodge 2005). La evidencia material de cambios en el modo de entierro, la forma de los monumentos y la añadidura de ofrendas europeas en el complejo funerario de los indios Kimsquit, a primera vista, parecieran representar la intensa presión que acompañó al colonialismo eurocanadiense (Prince 2002: 53). Sin embargo, esos cambios no alteraron el sistema funerario preexistente y parecen haber representado una reafirmación de las tradiciones aborígenes, tal y como fueron definidas por los kimsquit mismos (Prince 2002: 65). En el cementerio de Waldo Farm, los wampanoags cristianizados del siglo XVIII fueron enterrados de manera tal que, salvo por su ubicación y la del cementerio nativo, los contextos funerarios de ambos cementerios son indistinguibles (Hodge 2005: 74). Hodge cuestiona la interpretación de que la comunidad Wampanoag se conformó con la dominación cristiana y europea, y sostiene que los componentes de las prácticas funerarias son consistentes tanto con las creencias cuánteras como con las creencias nativas tradicionales, lo cual quizás permitió múltiples tradiciones religiosas y múltiples interpretaciones (2005: 82). Es notable que en los casos de los kimsquit y los wampanoag se enfatice en el potencial de la interpretación arqueológica de las prácticas funerarias de tiempos de contacto y coloniales cuando se presta mayor atención a contextos espaciales, sociales y temporales más amplios (Lightfoot 2005; Hodge 2005).

Las poblaciones indígenas pudieron haber imitado las ceremonias religiosas católicas al intentar perpetuar sus propias tradiciones (*v.g.* Geiger y Meighan 1976; Gareis 1999: 234-235; Estenssoro 2001: 462), con lo cual se indica una cierta ambivalencia o una forma de subversión (Bhabha 1994; Ashcroft *et al.* 2007). Por ejemplo, la descripción que plantea Quilter (este número) utilizando únicamente textos e ilustraciones sobre la inclusión de restos humanos en la pared de la iglesia sugiere una práctica subversiva que podría haber sido más común de lo que podemos observar. Con la intensificación de los esfuerzos de la evangelización a fines del siglo XVI y a comienzos del siglo XVII (Duviols 1986, 2003; Mills 1994, 1997), las ceremonias religiosas indígenas fueron eventualmente forzadas al secretismo y probablemente ocurrieron exclusivamente en privado y en la clandestinidad (Duviols 1986, 2003; Salomon y Urioste 1991; Griffiths 1996, 2006).

En varias investigaciones arqueológicas del período de contacto, se ha observado transformaciones y modificaciones culturales sutiles en cementerios cristianos en los que se han enterrado indígenas (Klaus y Tam 2009; Jacobi 2000; McEwan 2000). En estos casos, ciertos aspectos de las prácticas indígenas se mantuvieron, como la incorporación de pigmento rojo en los enterramientos (Klaus y Tam 2009) y la inclusión de ofrendas funerarias nativas (McEwan 2000); estas se llevaron a cabo en paralelo a las prácticas cristianas. Estas nuevas formas culturales y religiosas podrían representar híbridos de creencias y prácticas andinas y cristianas, pero esta no es la única interpretación posible. La obligatoriedad de uso de ajuar funerario cristiano (por ejemplo, vestidos de un solo color, una mortaja simple o un hábito religioso) varió en diferentes regiones del Perú

colonial, y las desviaciones de las costumbres parecen reflejar la ambivalencia hispana ante algunas de las prácticas indígenas: algunos sacerdotes parroquiales aceptaron dichas desviaciones, mientras que algunos clérigos ortodoxos las rechazaron (Ramos 2010: 146-148). El que las autoridades eclesiásticas hayan permitido la inclusión y continuación de algunas creencias nativas (Ramos 2010; Durston 2007; Lara 2004) podría indicar la acomodación que demuestra que y cómo los colonizados no fueron los únicos sujetos a cambios en el contexto colonial, o el desconocimiento de dichas prácticas.

Luego de los primeros 50 años de conquista e invasión española, nuevos sujetos y relaciones sociales fueron creados, lo cual afectó los principios de género, estatus social y etnicidad que estructuraban la ideología y organización social andinas (Burke 2006; Silverblatt 2004). El éxito y la efectividad de la evangelización y la conversión cristiana variaron considerablemente entre comunidades urbanas y rurales, y fueron afectadas por la devastación demográfica que impactó a comunidades individuales y las formas en que los *kurakas* respondieron durante las décadas que siguieron a la invasión española (Spalding 1999; Ramos 2010: 164-165). De los *kurakas* que mantuvieron autoridad política, algunos se convirtieron al cristianismo para luego motivar a los miembros de sus comunidades a asistir a misa (Rostworowski 2002: 220, 244-245), pero podrían haber también facilitado la persistencia de creencias tradicionales o la incorporación de tradiciones andinas (Ramos 2010: 201). En las ciudades de Lima y Cuzco, algunos individuos experimentaron una considerable movilidad social, que resultaba imposible en el Perú prehispánico, y frecuentemente aquellos que carecían de posición social o fortuna estuvieron más inclinados a convertirse al catolicismo (Ramos 2010: 162).

Las profundas transformaciones que ocurrieron en el Perú colonial afectaron a la población de manera diferencial y abrieron oportunidades para que ciertos individuos favorecieran sus propios intereses (Rostworowski 1977, 1978; Ramírez 1996; Spalding 1999: 945). En esta misma línea, las respuestas indígenas pueden haber variado profundamente influenciadas por las estrategias de género que hombres y mujeres aplicaron frente a la conquista española y la conversión al cristianismo.

El registro histórico sugiere que algunas mujeres fueron consideradas parte importante de las estructuras rituales de sus comunidades (Silverblatt 1987), aun cuando las autoridades eclesiásticas consideraban sus prácticas como no cristianas. Investigaciones lingüísticas y estudios funerarios sugieren que las mujeres suelen ser más indulgentes en la adopción de nuevas formas culturales y cumplen un papel importante en los cambios culturales (Labov 1972; Wolfram y Schilling-Estes 1998; Cannon 2005). En paralelo, los pobladores nativos pueden no haber percibido que las prácticas sincréticas o paralelas de las religiones andinas y cristiana fueran contradictorias entre sí (Abercrombie 1998; Stern 1993; Wachtel 1977). Por lo tanto, las mujeres podrían haber sido las primeras en adoptar e incorporar creencias cristianas en sus familias, así como ser las que mantenían las tradiciones religiosas prehispánicas en ellas. Las mujeres también pudieron haber utilizado el matrimonio con españoles como forma de mantener su influencia en la sociedad colonial temprana. Por otro lado, mujeres andinas católicas pudieron no haberse convertido por elección o como estrategia de movilidad social, sino porque fueron obligadas a través de su esclavización, matrimonios forzados o por servir como concubinas.

Las mujeres pueden no haber sido las únicas que adoptaron la fe cristiana tempranamente. En las comunidades pueblo del siglo XVII, algunos hombres solteros de posiciones sociales no privilegiadas aceptaron el catolicismo con entusiasmo y se posicionaron como miembros de la fuerza de trabajo y como seguidores de la cristiandad (Brooks 2013: 755). Hacia el siglo XVII, los franciscanos habían demostrado ser hábiles agentes de la expansión del mundo cristiano, y tácticas exitosas en México fueron efectivas en Nuevo México. En cada comunidad pueblo, facciones pre y antifranciscanas existieron, aunque su composición y motivaciones son difíciles de detallar. En varias comunidades, hombres jóvenes y solteros, de rango y estatus inferiores a los de los jefes de sociedades medicinales, sodalidades y sociedades katsinas parecen haber estado ansiosos de unirse al catolicismo. Estos jóvenes formaron el núcleo de los estudiantes neófitos y fuerza de trabajo.

Las mujeres, aunque solo efímeramente representadas en los documentos escritos, parecen haber estado fascinadas con el catequismo centrado en las vidas y sufrimiento de santas (Brooks 2013). Sin embargo, ¿qué significa esto en términos de las prácticas mortuorias precoloniales y las investigaciones bioarqueológicas?

En los cementerios en iglesias, la distribución de sexo y edad pueden reflejar las diferentes estrategias de continuidad y cambio culturales adoptadas por hombres y mujeres, particularmente, en el caso de mujeres en matrimonios interétnicos (Deagan 1990: 240-241; McEwan 1995: 228-229; Martínez 1998). Las mujeres pudieron bien representar las primeras personas en ser bautizadas en los Andes (y, consecuentemente, en bautizar a sus hijos) y, por lo tanto, es más probable que hayan sido enterradas como cristianas. Estas pudieron haber sido enterradas con objetos europeos que reflejaran su nueva posición en la sociedad colonial (Cannon 2005), como cuentas de rosarios o ropa en estilo europeo. Queremos hacer la salvedad de que una proporción significativamente mayor de mujeres que de hombres enterrados en camposantos cristianos puede reflejar también los efectos que tuvieron los años de guerra, enfermedades y tributo a modo de trabajo sobre segmentos masculinos de la población, factores que pueden haber implicado situaciones en las que los hombres pudieron haber muerto y luego haber sido enterrados en distintas áreas. Aunque estos datos no pueden ser extrapolados a todas las comunidades, un estudio de información tributaria de 1569 de aproximadamente 800 unidades domésticas del valle de Yucay puso en evidencia un sesgo a favor de mujeres en ciertas categorías de edad y tasas de mortalidad mayores entre los hombres, debido a guerras y labor tributaria (Covey *et al.* 2011: 340-341). Ciertamente, números más altos de hombres jóvenes evangelizados podrían ser difíciles de detectar bioarqueológicamente, a no ser que ellos hayan muerto prematuramente de enfermedades crónicas, epidemias o heridas traumáticas. Demográficamente y poco intuitivamente, existen números altos de adultos masculinos de edad media y madura descubiertos por bioarqueólogos en las décadas posteriores a la intensificación de los esfuerzos evangelizadores de las autoridades españolas. Al combinar evidencias de espacios domésticos, las estrategias de hombres y mujeres pueden ser exploradas en mayor detalle.

Integrando evidencia de modificaciones corporales e información de análisis de isótopos estables y distribución espacial dentro del cementerio colonial de Campeche, México, algunos autores mostraron que, aunque mayas, españoles y africanos fueron enterrados según la tradición cristiana, unos pocos individuos mantuvieron modificaciones craneanas tradicionales, prácticas dentales prehispánicas y diferentes dietas (Tiesler y Arias 2010; Tiesler y Zabala 2010; Price *et al.* 2010). Tiesler y Arias argumentan que los mayas se asimilaron a la comunidad cristiana española de Campeche y que las prácticas decorativas mayas fueron abandonadas gradualmente, lo cual contrasta con la persistencia de las prácticas decorativas locales en los sitios coloniales rurales del siglo XVI (2010: 150). Ellos postulan que los mayas y africanos que retuvieron estas prácticas probablemente fueron alienados de la comunidad, lo cual llevó al rápido abandono de estas prácticas en Campeche. El entierro de mayas, africanos y españoles en un mismo cementerio refleja la naturaleza multiétnica de la comunidad, y quizás la «subordinación adjunta» de los maya y africanos en la vida y en la muerte (Restall 2010: 197). En paralelo con los otros casos descritos previamente, los entierros en el cementerio de la iglesia y la plaza de Campeche podrían haber sido un medio de supervivencia cultural para los mayas y africanos, particularmente, si poseían formas de modificaciones corporales y otros adornos, los cuales creemos ejemplificarían tanto continuidad como cambio (Silliman 2009: 213).

3. ¿(Re)clamando a los muertos?

A pesar de varias décadas de evangelización, las prácticas funerarias indígenas y el culto a los ancestros persistieron en muchas regiones de los Andes (Doyle 1988; Salomon y Urioste 1991; Mills 1994, 1997; Griffiths 1996, 2006; Gareis 1999; Gose 2003). La interconexión entre las momias ancestrales, los orígenes de una comunidad y el ciclo agrícola significó un gran desafío para los esfuerzos de adoctrinamiento (Doyle 1988; Salomon 1995; Gose 2003).

En fechas tan tempranas como 1541 d.C., la iglesia española estaba al tanto de la práctica andina de remover los cuerpos de las tumbas de las iglesias (Arriaga 1920 [1621]: 61, 70, 75, 142, 147; Cock y Doyle 1979; Doyle 1988: 205, 246; Duviols 1986, 2003; Millones 1990; Gose 2003: 157). Los individuos eran desenterrados en la noche, cuando las autoridades eclesiásticas y los miembros de la comunidad más devotos no podían observar esta actividad (Toledo 1580, citado en Gose 2003: 153; Doyle 1988: 205). Al ser interrogados por visitantes sobre el porqué los muertos eran removidos de los camposantos, los testigos en procesos de idolatrías declaraban que los recientemente fallecidos hablaban a sus parientes vivos, y les decían que ellos iban a «echarles una maldición a sus parientes» si no los desenterraban y colocaban en los lugares sagrados de enterramiento de la comunidad, y que la posición extendida dorsal les impedía «respirar y moverse» (Doyle 1988: 205; Griffiths 1996: 199-200). Para estos testigos, el entierro en iglesias era contradictorio, porque la ubicación no era el lugar de origen simbólico de las comunidades y los fallecidos no iban a unirse con los ancestros sagrados en el lugar de enterramiento ancestral (Doyle 1988). Aunque biológicamente estaban muertos, los fallecidos de una comunidad, particularmente los líderes, mantenían una presencia espiritual en sus comunidades: su persona social se mantenía intacta, tenían agencia y eran reconocidos socialmente (Insoll 2007; Meskell 2007; Buikstra y Scott 2009).

Guillermo Cock y colegas han propuesto que un entierro colonial temprano de Puruchuco-Huaquerones podría representar evidencia de la práctica de desentierro clandestino (Vecchio 2002; Murphy *et al.* 2011). Los restos de una mujer adulta fueron recuperados del nivel más profundo del cementerio de Huaquerones (aproximadamente dos metros debajo de la superficie), restos que «intruían» en los contextos del Horizonte Tardío. El cuerpo fue colocado en una camilla de cañas en posición extendida dorsal, pero de manera vertical en la estructura funeraria. Ella presentaba tatuajes en los brazos y, entre las ofrendas funerarias, se encontró una vasija de estilo colonial temprano (Vecchio 2002; Murphy *et al.* 2011). No se hallaron otros objetos de manufactura europea, como ropa de estilo hispánico o cuentas de vidrio. Dos individuos subadultos fueron colocados dentro de la mortaja luego de las preparaciones funerarias iniciales. El textil original cubría a la mujer y sus ofrendas; sin embargo, al incluir a uno de los niños, un panel textil tuvo que ser añadido para aumentar el tamaño de la mortaja original.

Este entierro podría representar un ejemplo temprano de remoción de cuerpos de las iglesias, debido a la presencia de un cerámico colonial temprano, la «intrusión» del contexto en entierros del Horizonte Tardío y la posición extendida en lugar de la posición sentada-flexionada característica de los contextos del Horizonte Tardío de Puruchuco-Huaquerones (Vecchio 2002; Murphy *et al.* 2011). Aunque no podemos afirmar que el desentierro y reenterramiento fueron nocturnos y clandestinos, sí aceptamos los testimonios que indican que estos rituales fueron escondidos de las autoridades eclesiásticas. Este ejemplo, en ese sentido, puede representar la resistencia indígena a la política española de entierro en iglesias. Los miembros de la comunidad pudieron haber acomodado santos y rituales cristianos, porque no eran contradictorios con el panteón indígena y sus prácticas rituales, y, por lo tanto, no afectaban su reproducción social. Sin embargo, el entierro cristiano significaba la ruptura de la conexión física con los ancestros fundadores sagrados; con el origen de la comunidad; y, por ello, con la identidad de la comunidad y la reproducción de la misma. Por lo tanto, algunos miembros de la comunidad recalibraron las prácticas del Horizonte Tardío a través del desenterramiento y reenterramiento de las iglesias, y continuaron así con las creencias prehispánicas sobre la muerte, los ancestros y la reproducción social de una sociedad bajo el nuevo régimen cristiano.

Alternativamente, es posible que este caso sea un temprano ejemplo de remoción de cuerpos antes del establecimiento de reducciones y pudo no haber sido un acto abierto de resistencia, sino más bien un acto ambivalente (Bhabha 1994). Considerando que es posible que este entierro ocurriera poco tiempo después de la conquista española, los pobladores de Puruchuco-Huaquerones pudieron haber acomodado los rituales funerarios cristianos con la intención de reenterrar los restos de esta mujer posteriormente, sin ver este reenterramiento como un impedimento a la conversión cristiana y sin resistirse o rebelarse deliberadamente a la doctrina cristiana.

Dada la variabilidad en los esfuerzos tempranos de evangelización y el reducido número de párrocos durante el período colonial temprano, es difícil determinar si las autoridades religiosas locales sabían sobre el reenterramiento, si eran cómplices o si acomodaron estas prácticas en la comunidad de Puruchuco-Huaquerones. Antes de las reformas toledanas, los curas parroquiales se apropiaron de creencias y formas andinas como parte de los esfuerzos de conversión y el culto a los ancestros no fue visto como un impedimento hasta varias décadas más tarde. Ciertamente, los esfuerzos evangelizadores fueron más rigurosos en áreas urbanas (por ejemplo, Cuzco) y en los alrededores de la capital española en Lima, lo cual incluiría a la comunidad de Puruchuco-Huaquerones, pero, una vez que las reformas toledanas entraron en vigencia, cualquier acomodación o tolerancia de prácticas idólatras o heréticas probablemente fue reducida.

4. Conclusión

Las autoridades religiosas españolas se enfocaron en las prácticas funerarias y de culto a los ancestros por su continuidad e influencia en la comunidad, aun si estas prácticas fueron sutil o evidentemente modificadas al inicio de la Conquista. Hasta hace poco, nuestro conocimiento de las prácticas funerarias del período colonial temprano se limitaba a textos e ilustraciones históricas. Las interpretaciones de los casos arqueológicos que discutimos representan solo una fracción de los posibles resultados de las complejas relaciones coloniales. Por ejemplo, hemos orientado nuestra discusión a poblaciones indígenas, pero grupos africanos y mestizos también vivieron bajo la influencia española y cristiana, y contribuyeron a enriquecer el registro arqueológico (por ejemplo, Osorio 1999).

La perspectiva arqueológica puede llenar los vacíos y los sesgos de los textos e ilustraciones históricas. La arqueología, sin embargo, no carece de retos interpretativos, particularmente, en el acceso a aquello que la gente «pensaba» o «creía» en el pasado, como en el caso de una investigación sobre evangelización. Por esta razón, hemos intentado esbozar múltiples interpretaciones para entender los efectos que la evangelización pudo haber tenido sobre las prácticas funerarias indígenas, así como aquellos efectos que los nativos tuvieron sobre las autoridades religiosas españolas y sus esfuerzos evangelizadores. Al hacerlo, hemos también intentado enfatizar la diversidad de dimensiones en las relaciones coloniales a través del prisma de la bioarqueología. Anticipamos que futuras investigaciones en arqueología histórica examinarán más detalladamente la arquitectura, los paisajes y las prácticas cotidianas, enfatizando también el uso de la cultura material para elucidar historias alternativas «desde abajo» (siguiendo a Liebmann y Murphy 2011 y capítulos en ese volumen). Aunque con la evangelización se puso un considerable énfasis en las prácticas funerarias y el tratamiento de los muertos, la veneración de los ancestros y la creación de memoria histórica se extendió más allá de estas prácticas y los referentes prehispánicos del culto a los ancestros bien pudieron haber mantenido su importancia tras la conquista española, y podrían ser observados arqueológicamente (siguiendo a DeLeonardis y Lau 2004: 78-82).

Agradecimientos

Queremos agradecer a los miembros del comité organizador del Siah por invitarnos a participar y por organizar un simposio tan importante para la arqueología histórica en el Perú. También, queremos agradecer a Jason Toohey, Jeff Quilter y Matt Liebmann por sus comentarios, y por permitirnos el uso de sus imágenes.

FUENTES MANUSCRITAS

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

IV-18 (II-20)

1656 Causa seguida contra varios indios de Cajamarquilla por idólatras y hechiceros, 30 folios.

VI-10 (II-32)

1656 Causa hecha contra los camachicos del pueblo de Santo Domingo de Guangri de Pariac, por auer sacado los cuerpos cristianos de la iglesia y ileuado a los machayes y otras idolatrias, 24 folios.

REFERENCIAS

Abercrombie, T.

1998 *Pathways of memory and power. Ethnography and history among an Andean people*, University of Wisconsin Press, Madison.

Arriaga, P. J. de

1920 *La extirpación de la idolatría en el Perú, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del [1621] Perú*, Imprenta y Librería Sanmartí y Cia, Lima.

Ashcroft, B., G. Griffiths y H. Tiffin

2007 *Post-Colonial studies. The key concepts*, Routledge, Londres. <https://doi.org/10.4324/9780203449974>

Bhabha, H. K.

1994 *The location of culture*, Routledge, New York.

Brooks, J.

2013 Women, men, and cycles of evangelism in the Southwest Borderlands, A.D. 750 to 1750, *The American Historical Review* 118 (3), 738-764. <https://doi.org/10.1093/ahr/118.3.738>

Buikstra, J. y R. E. Scott

2009 Key Concepts in Identity Studies, en: K. Knudson y C. Stojanowski (eds.), *Bioarchaeology and Identity in the Americas*, 24-55, University Press of Florida, Gainesville.

Burke, H.

2006 Ideology and material culture of life and death, en: S. W. Silliman y M. Hall (eds.), *Historical Archaeology*, 128-146, Blackwell, Londres.

Cannon, A.

2005 Gender, agency, and mortuary fashion, en: G. F. M. Rakita, J. E. Buikstra, L. A. Beck, y S. R. Williams (eds.), *Interacting with the Dead: Perspectives on mortuary archaeology for the new millennium*, 41-65, University Press of Florida, Gainesville.

Cock, G. y M. Doyle

1979 Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao, *Historia y Cultura: Revista del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú* 12, 51-73.

Comaroff, J. y J. Comaroff

2001 Revelations upon revelations, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 3 (1), 100-126. <https://doi.org/10.1080/13698010020026958>

Covey, R. A., G. Childs y R. Kippen

2001 Dynamics of indigenous demographic fluctuations: Lessons from sixteenth-century Cusco, Peru, *Current Anthropology* 52 (3), 335-360. <https://doi.org/10.1086/660010>

Cummins, T. B. F.

2002 Forms of Andean colonial towns, free will, and marriage, en: C. L. Lyons y J. K. Papadopoulos (eds.), *The archaeology of colonialism*, 199-240, The Getty Research Institute, Los Angeles.

Deagan, K.

1990 Sixteenth-century Spanish American colonization in the southeastern United States and the Caribbean, en: D. Hurst Thomas (ed.), *Columbian consequences, vol. 2, Archaeological and historical perspectives in the Spanish borderlands East*, 225-250, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

DeLeonardis, L. y G. Lau

2004 Life, death, and ancestors, en: H. Silverman (ed.), *Andean archaeology*, 77-115, Blackwell, Oxford.

Doyle, M. E.

1988 The ancestor cult and burial ritual in seventeenth and eighteenth century central Peru, tesis del doctorado, Departamento de Historia, University of California, Los Angeles.

Durston, A.

2007 *Pastoral quechua: The history of christian translation in Colonial Peru, 1550-1650*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Duviols, P.

1986 *Cultural andina y represión. Procesos y visitas de isolatrías y bechicerías Cajatambo, siglo XVII*, Archivos de Historia Andina, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Estenssoro, J. C.

2001 El simio de Dios: Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII, *Bulletin de l'Institute Français d'Études Andines* 30 (3), 455-474. <https://doi.org/10.4000/bifea.6956>

Gareis, I.

1999 Repression and cultural change: The «extirpation of idolatry» in Colonial Peru, en: N. Griffiths y F. Cervantes (eds.), *Spiritual encounters interactions between Christianity and native religions in Colonial America*, 230-255, Lincoln: University of Nebraska Press.

Geiger, M. y C. Meighan

1976 *As the padres saw them. California indian life and customs as reported by the Franciscan missionaries 1813-1815*, Santa Barbara Mission Archive Library, Santa Barbara.

Gosden, C.

2007 The past and foreign countries: Colonial and post-colonial archaeology and anthropology, en: L. Meskell y R. Preucel (eds.), *A companion to social archaeology*, 161-178, Blackwell, Malden. <https://doi.org/10.1002/9780470693605.ch7>

Gose, P.

2003 Converting the ancestors. Indirect rule, settlement consolidation, and the struggle over burial in colonial Peru, 1532-1614, en: K. Mills y A. Grafton (eds.), *Conversion: Old worlds and new*, 140-174, University of Rochester, Rochester.

Griffiths, N.

1996 *The cross and the serpent: Religious repression and resurgence in Colonial Peru*, University of Oklahoma Press, Norman.

2006 *Sacred dialogues: Christianity and native religions in the colonial Americas, 1492-1700*, LuLu Enterprises, Great Britain.

Hodge, C.

2005 Faith and practice at an early-eighteenth-century Wampanoag burial ground: The Waldo farm site in Dartmouth, Massachusetts, *Historical Archaeology* 39 (4), 73-94. <https://doi.org/10.1007/BF03376705>

Insoll, T.

2007 Introduction: Configuring identities in archaeology, en: T. Insoll (ed.), *The archaeology of identities. A reader*, 1-18, Routledge, New York.

Jacobi, K.

2000 *Last rites for the Tipu Maya: Genetic structring in a colonial cemetery*, University of Alabama Press, Tuscaloosa.

Klaus, H. D. y M. E. Tam

2009 Surviving contact. Biological transformations, burial and ethnogenesis in the colonial Lambayeque Valley, north coast of Peru, en: K. Knudson y C. Stojanowski (eds.), *Bioarchaeology and identity in the Americas*, 126-152, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.5744/florida/9780813036786.003.0006>

Knudson, K. y C. M. Stojanowski

2009 The bioarchaeology of identity, en: K. Knudson y C. Stojanowski (eds.), *Bioarchaeology and identity in the Americas*, 1-23, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.5744/florida/9780813036786.003.0001>

Labov, W.

1972 *Sociolinguistic patterns*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Lara, J.

2004 *City, temple, stage: Eschatological architecture and liturgical theatrics in New Spain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Liebmann, M.

2008 The intersections of archaeology and postcolonial studies, en: M. Liebmann y U. Rizvi, *Archaeology and the postcolonial critique*, 1-20, Altamira Press, Lanham.

Liebmann, M. y M. S. Murphy (eds.)

2011 *Enduring conquests: Rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas*, SAR Press, Santa Fe.

Liebmann, M. y U. Rizvi (eds.)

2008 *Archaeology and the postcolonial critique*, Altamira Press, Lanham.

Lightfoot, K. G.

2005 *Indians, missionaries, and merchants. The legacy of colonial encounters on the California frontiers*, University of California Press, Berkeley.

Loomba, A.

1998 *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, Londres. <https://doi.org/10.4324/9780203194911>

Loren, D. D.

2008 *In contact. Bodies and spaces in the sixteenth- and seventeenth-century eastern woodlands*, Altamira, Lanham.

MacCormack, S.

1991 *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton.

Martínez, A.

1998 An archaeological study of change and continuity in the material remains, practices, and cultural identities of native California women in a nineteenth-century pluralistic context, tesis del doctorado, Departamento de Antropología, University of California, Berkeley.

McEwan, B. G.

1995 Spanish precedents and domestic life at Puerto Real: The archaeology of two Spanish homesites, en: K. Deagan (ed.), *Puerto Real: The archaeology of a sixteenth-century town in Hispaniola, 197-230*. Gainesville: University Press of Florida.

2000 The Apalachee indians of northwest Florida, en: B. G. McEwan (ed.), *Indians of the greater southeast*, 57-85, University Press of Florida, Gainesville.

Meskeel, L. M.

2007 Archaeologies of identity, en: T. Insoll (ed.), *The archaeologies of identity: A reader*, 23-43, Routledge, New York.

Millones S. G., L. (ed.)

1990 *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Mills, Kenneth

1994 *An evil lost to view: An investigation of post-evangelisation Andean religion in mid-colonial Peru*, Institute of Latin American Studies, University of Liverpool, Liverpool.

1997 *Idolatry and its enemies: Colonial andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton University Press, Princeton.

Murphy, M. S., E. Goycochea y G. Cock

2011 Persistence, resistance and accommodation at Puruchuco-Huaquerones, Peru, en: M. Liebmann y M. S. Murphy (eds.), *Enduring conquests: Rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas*, 57-76, SAR Press, Santa Fe.

Osorio, A.

1999 El callejón de la soledad: Vectors of cultural hybridity in seventeenth-century Lima, en: N. Griffiths y F. Cervantes (eds.), *Spiritual encounters*, 198-230, University of Nebraska Press, Lincoln.

- Price, T. D., V. Tiesler y J. H. Burton**
 2006 Early African Diaspora in Colonial Campeche, Mexico: Strontium Isotopic Evidence, *American Journal of Physical Anthropology* 130, 485-490.
- Prince, P.**
 2002 Cultural coherency and resistance in historic-period northwest-coast mortuary practices at Kimsquit, *Historical Archaeology* 36 (4), 50-64. <https://doi.org/10.1007/BF03374369>
- Quilter, J.**
 2011 Cultural encounters at Magdalena de Cao Viejo in the early colonial period, en: M. Liebmann y M. S. Murphy (eds.), *Enduring conquests: Rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas*, 103-126, SAR Press, Santa FE.
- Ramírez, S.**
 1996 *The world upside down: Cross-cultural contact in sixteenth century Peru*, Stanford University Press, Stanford.
- Ramos, G.**
 2010 *Death and conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Restall, M.**
 2010 Final considerations: Unearthing colonial Campeche, en: V. Tiesler, P. Zabala y A. Cucina (eds.), *Natives, Europeans, and Africans in colonial Campeche*, 194-206, University Press of Florida, Gainesville.
- Rostworowski, M.**
 1977 *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
 1978 *Señorios indígenas de Lima y Canta*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
 2002 *Pachacamac. Obras completas II*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Rubertone, P. E.**
 2001 *Grave undertakings. Roger Williams and the Narragansett Indians*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Salomon, F.**
 1995 «The beautiful grandparents»: Andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records, en: T. Dillehay (ed.), *Tombs for the living*, 315-353, *Dumbarton Oaks*, Washington, D.C.
- Salomon, F. y G. Urioste**
 1991 *The Huarochiri manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion*, University of Texas Press, Austin.
- Silverblatt, I.**
 1987 *Moon, sun and witches. Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton.
 2004 *Modern inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world*, Duke University Press, Durham. <https://doi.org/10.1215/9780822386230>
- Silliman, S.**
 2009 Change and continuity, practice and memory: Native American persistence in colonial New England, *American Antiquity* 74 (2), 211-230. <https://doi.org/10.1017/S0002731600048575>
- Spalding, K.**
 1999 The crises and transformations of invaded societies: Andean area (1500-1580), en: F. Salomon y S. B. Schwartz (eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, 904-972, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/chol9780521630757.014>
- Stern, S. J.**
 1993 *Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest. Huamanga to 1640*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Tiesler, V. y I. O. Arias**
 2010 Identity, alienation, and integration: Body modifications in the early colonial population from Campeche, en: V. Tiesler, P. Zabala y A. Cucina (eds.), *Natives, Europeans, and Africans in colonial Campeche*, 130-151, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.5744/florida/9780813034928.003.0007>

Tiesler, V. y P. Zabala

2010 Dying in the colonies: Death, burial and mortuary patterning in Campeche's main plaza, en: V. Tiesler, P. Zabala y A. Cucina (eds.), *Natives, Europeans, and Africans in colonial Campeche*, 70-94, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.5744/florida/9780813034928.003.0004>

van Dommelen, P.

2006 Colonial matters: Material cultural and postcolonial theory in colonial situations, en: C. Tilley, W. Keane, S. Kuchler, M. Rowlands y P. Spyer (eds.), *Handbook of material culture*, 104-124, Sage Publications, Londres. <https://doi.org/10.4135/9781848607972.n8>

Vecchio, R.

2002 Mummies the word, *South American Explorer* 68, 6-10.

Wachtel, N.

1977 *Vision of the vanquished: The Spanish conquest of Peru through indian eyes, 1530-1570*, Barnes and Noble, New York.

Wernke, S.

2011 Convergences: The origins of colonial hybridity at an early doctrina in highland Peru, en: M. Liebmann y M. S. Murphy (eds.), *Enduring conquests: Rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas*, 77-102, SAR Press, Santa Fe.

Wolfram, W. y N. Schilling-Estes

1998 *American English: Dialectics and variation*, Language in Society 24, Blackwell, Oxford/Malden.