

LA MUERTE TEJEDORA EN EL ANTIGUO PERÚ  
 THE WEAVER DEATH IN ANCIENT PERÚ

*María del Carmen García Escudero*  
*Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo*

**Resumen:**

La muerte, y sus atributos relacionados con el tejido, hilado o destino, por ejemplo, en los estudios del antiguo Perú apenas han sido investigados. Hay investigaciones a modo de “islas” sobre los restos en contextos funerarios, sobre la figura de *Supay*, o seres del inframundo, pero, realmente no hay un trabajo que haya realizado un “tejido” con aquellas características que presentan gran similitud, y que perfilan la Muerte y sus atributos como tejedora del destino. Es más, ¿qué sabemos sobre una deidad o deidades asociadas a la muerte, atributos, cualidades, relacionadas con el tejido y la temporalidad? En general los estudios sobre las características de una deidad apenas han sido desarrollados en esta área, expondremos, que realmente hay características suficientes para hablar de la muerte como una deidad, con una serie de características relacionadas, en este caso, con el “hilo” de la vida-muerte.

**Palabras claves:** muerte, *pacha*, tejido.

**Abstrac:**

Death, and its attributes related to weaving, spinning, or destiny, for example. In the studies of ancient Peru they have hardly been investigated. There are investigations, about the remains in funeral contexts, about the figure of *Supay*, or beings from the underworld, but, really, there is not a work that has made a "fabric" with those characteristics that have great similarity, and that outline the Death, and her attributes as a weaver of destiny, for example. What's more, what do we know about a deity or deities associated with death, attributes, qualities, related to the fabric and temporality? In general, studies on the characteristics of a deity have hardly been developed in this area, we will explain that there really are enough characteristics to speak of death as a deity, with a series of characteristics that enrich the studies on pre-Hispanic worldview of ancient Peru.

**Keywords:** death, *pacha*, tissue.

## Introducción

Para comprender cómo se ha llegado a la muerte tejedora, haré un resumen de las interpretaciones y averiguaciones derivadas de la propia investigación. Posteriormente, la relacionaremos con la temporalidad, y terminaremos con la muerte tejedora como uno de los aspectos de la deidad, o deidades.

Como se ha comentado en múltiples ocasiones, debido a la evangelización, la muerte ha sido simplificada en la figura de *Supay*, por lo tanto muchos aspectos, como el que analizamos en este artículo, han sido pasados por alto. Es más, la muerte, como deidad, hemos confirmado, que no ha sido analizada, que el mundo de los muertos, y la muerte, tienen advocaciones y particularidades que han sido pasados por alto en los estudios contemporáneos. De igual forma la geografía del inframundo ha sido interpretada de manera uniforme, de suerte que se ha desconocido la existencia de regiones o diversos tipos de habitantes. En este trabajo hemos podido analizar aspectos sumamente complejos que pretenden abrir un abanico de formas y percepciones en torno a la muerte. La muerte tejedora significaría una opción más que nutre el *corpus* histórico de la antigüedad centro andina.

En las crónicas se narra que los nativos, engañados por el Demonio, creían en una segunda vida si continuaban con sus idolatrías mediante los rituales y cultos prehispánicos a sus *huacas*. Fue con esta pregunta como comenzamos a descubrir la muerte y el mundo de los muertos. Ahora bien, ¿cómo se percibió la muerte?, ¿qué aspecto de la muerte se relaciona con el tejido?

Hay muchos rituales, narrados tanto en las fuentes coloniales como de la actualidad, que nos hablan de la muerte, de la relación de la comunidad con la muerte. De los textos coloniales, se reitera el ritual de cinco<sup>1</sup> días para que el muerto no se quede en la comunidad, sino que comience su viaje. En el ritual de la comida en la pampa, fuera del contorno del pueblo y en un lugar establecido por la tradición local, encienden una pequeña hoguera y el oficiante-curandero prepara las ofrendas que quiere enviar a los difuntos (Coca, harina, maíz...). El

<sup>1</sup> Veremos que el número 5 y la muerte tiene una estrecha relación, es más, consideramos que podría ser el número de la deidad. Este ritual también ha sido descrito en la actualidad, Mariño Ferro, X. R. *Muerte, religión y símbolos en una comunidad quechua*. Ed. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela Mariño, 1989, pp. 46.

médico tradicional interviene en casi todos los rituales que se efectúan con la muerte de un individuo. En el rompimiento, por ejemplo, el oficiante fragmenta un trocito de hilo que guarda en la mano por cada objeto y también por cada miembro de la familia del difunto. Así, rompe la unión entre el difunto y el mundo terreno. En el segundo rompimiento, el oficiante realiza tres vueltas en círculo, una en sentido contrario del reloj, la siguiente en el sentido de las manecillas del reloj y la tercera al sentido contrario; mientras el ayudante arrodillado espolvorea harina. Entendemos, que el significado de este ritual se basa en el acto de desliar los hilos que pueden enrollarte y atraerte hacia el inframundo. El ritual de la separación o *jarkay*, es el regreso al pueblo, cuando se separan los vivos de los muertos. El oficiante-curandero<sup>2</sup> pone dos hilos realizando una delimitación. Uno en el suelo y otro en lo alto delimitando el espacio. Por esa “puerta” pasan los asistentes y después la cierran para que el muerto no pueda ir con ellos de nuevo al poblado.<sup>3</sup> Esta información aparece en muchos escritos de la colonia, Fernando de Avendaño, por ejemplo, escribió lo siguiente, “... y vuestros incas también conocieron, que el alma del hombre no muere, y al quinto día le davan de beber, porque entendían, que el alma apartada del cuerpo come y bebe...”<sup>4</sup> El investigador Federico Kauffman explica que el vocablo *Pichca* se refería a los cinco días que tarda el espíritu del difunto en alejarse de su morada.<sup>5</sup> Pablo José de Arriaga escribió que *Pacaricuc* era un rito por el cual los indígenas velaban toda la noche a los difuntos, durante cinco días. El ritual consistía en derramar por el suelo harina de maíz blanco para poder observar si el difunto volvía, a través de las posibles pisadas que dejaba en la harina.<sup>6</sup> En uno de los manuscritos consultados hemos hallado la

<sup>2</sup> Por ejemplo, el origen de los instrumentos de los chamanes, como las piedras, se las proporcionó el trueno, o bien una *huaca*. De noche se las donó un espíritu auxiliar difunto o bien las parió una mujer fecundada por el trueno (Cobo, B. *Historia del Nuevo Mundo*. Atlas. Madrid, 1956, pp. 226; Murúa, F. M. de. *Historia General del Perú*, Madrid, ed. Dastín, Crónicas de América, 2001, pp. 423). Utilizan, además, cuyes, arañas, comunes entre los oficiantes del *Chinchaysuyu*, donde se les llamaba *paccharicuc*, *pacchacatic*, *pacchacuc*, y a las arañas *paccha*. (Cobo, B. *Historia del Nuevo Mundo*. Atlas. Madrid, 1956, pp. 226) Que significa algo así como las “dominadoras del espacio-tiempo”. Recuérdese que las arañas reproducen el movimiento del cosmos y las vinculamos al acto de tejer como analogía del acto de Creación. En cierta medida el chamán debe obtener los poderes de sus instrumentos, de los espíritus auxiliares que representan; así, la araña representa el movimiento que reproducirá el oficiante en sus rituales.

<sup>3</sup> Ver Mariño Ferro, X. R. (1989): *Muerte, religión y símbolos en una comunidad quechua*. Ed. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela Mariño, 1989; Rosing, I., *La mesa blanca callawayaya*, ed. Los amigos del libro, La Paz, 1993.

<sup>4</sup> Avendaño, F. *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del inca: impugnase los errores particulares que los indios han tenido: parte primera*. (Sermón VIII)Ed. Jorge Gómez Herrera (Biblioteca Nacional de Madrid), Lima, 1640, pp.91.

<sup>5</sup> Kauffman Doig, F. *Historia y arte del Perú antiguo*. Tomo V. Ed. Peisa, Lima, 2002, pp. 785.

<sup>6</sup> Arriaga, P. J. de. *Extirpación de la idolatría del Perú*. BAE. Madrid. 1968, pp. 215.

misma información, pero con una variante. En este caso se esparcía ceniza en el suelo para saber, por medio de las pisadas, si los pies del difunto tocaban la superficie.<sup>7</sup>

Los rituales en torno a la muerte, durante la colonia, consistían en enredar o desenredar hilos, definidos por su color y posición, como medio de comunicación con entidades anímicas de otros planos. Por ejemplo, Huamán Poma de Ayala describía que los

[...] *hechiceros tomaban un hilo torcido a lo izquierdo con blanco y negro y ponen en los caminos...lo estiran y lo ponen como lazos de los demonios por donde an de pasar sus enemigos, para que los coxa el lazo y hechisos puesto en ellas hecho sus encantamientos, para que cayga en peligro de la enfermedad y padezca y muera el quien quebró el hilo [...].*<sup>8</sup>

Como hemos indicado se concebía la idea de que el alma podía ser atada, amarrada, por una serie de conjuros que sólo los oficiantes conocían. Esta particularidad, durante la colonia, se aprecia en los autos de fe, en los cuales se narra que los hechizos amorosos se basaban en amarrar algunas posesiones personales del individuo elegido como piedra imán, tabaco, altamisa, alfileres, cabellos del hombre, pequeños muñecos, lanas de colores, etc. Se ataban, según el fin requerido en el ritual.<sup>9</sup> Todas estas ofrendas eran amarradas, atadas para controlar su destino.

Casi todos los rituales *pre y post mortem* tiene una estrecha relación con el hilo, con amarrar, atar, hilar, deshilar, etc. También en algunas tumbas se pone un eje conector, un hilo, entre otros muchos materiales “comunicación”. Estos son algunos ejemplos de rituales en torno a la muerte que facilitan al difunto el camino hacia el mundo de los muertos, lugar donde se ubica la deidad que queremos analizar. Pero, se estima pertinente ver como la muerte realiza sus rituales para saber su *modus operandi*, por lo tanto, sus características de convivir con la comunidad.

### ¿Qué sabemos sobre la muerte como deidad?

En un primer momento, tras leer las crónicas, indagar en la información de los archivos y leer los artículos escritos sobre el tema, se puede afirmar que la muerte no ha sido abordada

<sup>7</sup> Mss.3169:fól.152, p22.v.B.N.E

<sup>8</sup> Huamán Poma de Ayala, F. *Nueva crónica y buen gobierno*. Ed. Historia16, 1987, pp. 267

<sup>9</sup> Inquisición, 1649, N°13, A.H.N

como una deidad. Los estudios se centran en hablar de actos de deidades, pero no hemos realizado una catalogación de la Muerte como deidad, por ejemplo, atributos, advocaciones, etc. En las crónicas aparece *Supay*, como Demonio, debido al proceso evangelización, por lo tanto, con características en muchos casos, que hay que rastrear con la indagación de escritos de archivos, etc. Tras las investigaciones pertinentes, podemos decir que la muerte es una deidad adjunta a la creación. En los mitos cosmogónicos, la creación está íntimamente relacionada con la muerte, los periodos espacio temporales que se determinan por luchas entre deidades, en esos periodos es donde aparece la muerte como deidad adjunta a un espacio tiempo concreto, el *purum pacha*, o espacio tiempo del pasado. Este espacio tiempo, con sus regiones, flora, fauna, y su diversidad está presente, se ubica en el plano de abajo, en el mundo de las sombras. Los principales seres que habitan el *hurin pacha* fueron el “Señor de la Oscuridad”, de la sombra: *Supay*. G. Taylor explica que *Supay* es sinónimo de sombra, el señor de las sombras o almas, que habita en *Upaimarca*, vocablo que deriva de *Supaymarca*, el país de *Supay*, el país de las almas de los difuntos, las sombras *Supay*. Añade, habita el país de las sombras, pero, durante la evangelización hubo un aspecto sumamente importante que fue retirado: su aspecto femenino.<sup>10</sup> En 1560 Fray Domingo de Santo Tomás había traducido en su vocabulario la palabra *çupay* como “ángel bueno o malo”.<sup>11</sup> G. Taylor ha observado que el aspecto “bondadoso”<sup>12</sup> de *Supay* desapareció para otorgar al vocablo sólo un aspecto maléfico que pudiese encajar con la imagen que los doctrineros estaban formalizando. En los diccionarios encontramos las siguientes acepciones. *Çupay*: El demonio; *Çupan*: “La sombra de persona, o animal”; *Çupan nichic*: Nuestra sombra. Diablo: *Çupay*, *cupayruna*; Maldito malissimo endiablado, o *çupaypa hucnin*: *Diabolico çupay hina çupay ñirac*.<sup>13</sup> *Calancalan*, o *çupay tucuk*: El diablillo; *Calan calan*, o *çupay tucuni*; Hazerse diablillo: *Çupayani*; Hazerse

<sup>10</sup> Para más información consultar bibliografía. García, E. M. *El mundo de los muertos en la cosmovisión centro andina*. (F. d. letras, Ed.) Gaceta de antropología (25). Obtenido de [http://www.ugr.es/~pwlac/G25\\_5](http://www.ugr.es/~pwlac/G25_5), 2009; Taylor, G. “Supay”, en *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Travaux de l'Institut français d'études andines, Institut français d'études andines, IFEA - Centro Bartolomé de Las Casas, Lima, 2000, pp. 19-34.

<sup>11</sup> “En el mundo andino se utilizan siempre que son parejas, hay *supay china*. Todo son parejas, todo funciona con parejas, hasta las piedritas, siempre existe este género, lo masculino y lo femenino...” (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia, 2006).

<sup>12</sup> Realmente la característica que define a *Supay* y los seres del inframundo, no es malo o bueno, sino seres traviosos, no maléficos. Pero, la evangelización inserta este binomio de malo Demonio, bueno, Dios. Su función no es únicamente el mal, sino la creación, desde otra perspectiva.

<sup>13</sup> González Holguín, F. D. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Ed. Inst. de Historia, Lima. 1952, pp. 306

muy malo como vn demonio: *Çupaypa yaucuscan*. El endemoniado: *Çupay niyoc, o çupaypa çamaycuscan*; El que tiene familiar, o habla con el demonio: *Çupay çupaytam, o tapiactam ricuni*; Ver fantasmas: *Çupay çupaymi tapiyahuan, o llacsahuan*; Espantome vna fantasma: *Çupay çupay, o tapia*; Visión, o duende, o fantasma; *Çupay vsachisunqui, o apasunqui*.<sup>14</sup> Lucifer: *Hatun nin o curacnin çupay o çupay cunap apun*. Lucifer el demonio mayor príncipe de ellos.<sup>15</sup> Llama la atención no sólo que se relacione con el Demonio, sino que además, un individuo puede convertirse en demonio, y había personas que hablaban con él. Estos aspectos nos hacen pensar en una deidad cercana a las comunidades, que las ayuda, pero que se hace ver con el aspecto de la evangelización. Si tomamos en cuenta que *Supay* es el señor de las sombras, pero también del tiempo, del futuro, de la fertilidad, del destino, sería muy frecuente querer satisfacer las necesidades de tan útil deidad para una cultura agrícola.

Consideramos que también se pueden hallar, en esta categoría de divinidades relacionadas con la muerte, la divinidad *Pachacamac*,<sup>16</sup> su esposa, en el texto de *Huarochirí*, es *Urpayhuachac*, señora de los peces y aves marinas.<sup>17</sup> Habita el interior de la tierra, junto a sus dos hijas custodiadas por una gran serpiente.<sup>18</sup> Fray Antonio de Calancha entendió que *Pachacamac* creó la primera pareja que pobló los antiguos territorios peruanos. Éste mató al hijo que la primera mujer había tenido por mediación de la deidad solar. Con sus trozos alimentó a la tierra, pero el sol con su falo y ombligo engendró a *Vichana*. En venganza *Pachacamac* mató a la madre de *Vichama*. Pero éste reunió los restos de su madre y la resucitó. *Pachacamac* creó una nueva pareja humana, que *Vichama* convirtió en piedra, en *huacas*. *Vichama* pidió a su padre, el Sol, que crease una nueva raza humana y el astro envió tres huevos. Al igual, para Francisco López de Gomara, el criador y alumbrador del mundo había sido el dios *Pachacamac*.<sup>19</sup> Fernando de

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp.83

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp.350

<sup>16</sup> Tanto en el texto de *Dioses y hombres de Huarochirí*, como en la cerámica mochica, por ejemplo, se halla una divinidad que habita las montañas o el interior de la tierra (Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. Siglo XXI, México, 1975, pp. 30). Es Pachacamac, el Señor de la vida y de la muerte, que habita el inframundo acompañado de serpientes. Pachacamac es una deidad Creadora, su nombre *Pacha* y *Camac* se puede interpretar como “el que da ser a la Tierra”. Se le veneró, principalmente, en la Costa Central.

<sup>17</sup> Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. Siglo XXI, México, 1975, pp. 30

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp.31.

<sup>19</sup> López de Gomara, F. *Historia general de las Indias*. En Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en la World Wide Web:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02588400888014428632268/index.htm>, 1999, pp.283

Avendaño ubicó a *Pachacamac* como el Dios Criador del Mundo.<sup>20</sup> En algunas crónicas se lee que la deidad fue percibida como la potencia generadora, pero de “abajo”, mientras que el sol se entendía como la potencia dominante de las regiones celestiales. Sobre la deidad Hernando de Santillán escribió lo siguiente: “... y le dijo que él [Pachacamac] era el que daba ser a todas las cosas de acá abajo, y que el sol era su hermano y daba ser a lo de arriba”.<sup>21</sup> En la crónica de Hernando de Santillán, además, especifica que la deidad poseía cuatro hijos,<sup>22</sup> “que al uno le hiciese casa en el valle de Mala, al otro en Chíncha, en Andahuaylas, y el cuarto para Tupa Inga...para que le guardase y le diese respuesta de lo que le preguntase”.<sup>23</sup>

También habita la Luna, el sol del inframundo, los animales de la noche, los seres acuáticos y los seres en germinación. Existen las entidades femeninas que habitan junto a los cuerpos de agua, las *warmi puquio*. En la región del *Collasuyu*, escribía el cronista Santa Cruz Pachacuti, se diferenciaban entre los demonios, los llamados *hapiñuñu*, y los diablos, llamados, *achacalla*. Los *hapiñunu*, dice, "eran fantasmas o duendes que solían aparecer con dos tetas largas que podían asir de ellas".<sup>24</sup> Otros seres nocturnos fantásticos eran las brujas, *visscocho* o *humapurik*, "que dicen que los topaban de noche en figuras de cabeza humana solamente silbando así no más: viss, vis".

Como podemos apreciar se podría hacer un estudio solo de los habitantes del Mundo de las sombras, pero, seguimos con la figura la muerte. Teniendo en cuenta algunos de los datos analizados la muerte se percibía, entre las comunidades prehispánicas, como un castigo de las deidades hacia el hombre por alguna falta. Se comprende, de igual forma, que existió un tiempo anterior al presente en el cual la muerte o bien no existía, o se presentaba de otra manera, en el plano temporal, es decir, la muerte, es la poseedora del tiempo de los humanos, por lo que vemos que en otros periodos la muerte otorgaba una vida menos o más larga, y diferentes

<sup>20</sup> Avendaño, F. *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del inca: impugnase los errores particulares que los indios han tenido: parte primera.* (Sermón III)Ed. Jorge Gómez Herrera (Biblioteca Nacional de Madrid), Lima, 1640, pp17.

<sup>21</sup> Santillán, H. de. *Relación del origen descendencia, política y gobierno de los incas*, en Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, ed. BAE., Madrid, 1968, pp.28.

<sup>22</sup> Esta información, los cuatro hijos de una deidad que crea a partir del caos, la retomaremos.

<sup>23</sup> Santillán, H. de. *Relación del origen descendencia, política y gobierno de los incas*, en Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, ed. BAE., Madrid, 1968, pp.28.

<sup>24</sup> Santa Cruz Pachacuti, Juan; 1968, pp. 281; González Holguín, F. D. Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca. Digitalizada por Runasimipi Quespiqa Software para su publicación en internet, disponible en la World Wide Web:

<http://66.150.224.204/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>. 2007, pp. 385.

destinos. Por ejemplo, en un tiempo pasado se ideaba que las gentes no morían, definitivamente, sino que a los cinco días<sup>25</sup> de su expiración, resucitaban.<sup>26</sup>

¿Qué encontramos en los diccionarios sobre la muerte? Jesús de Lara incluye la palabra *wañuy*, “muerte”, relacionada con “eclipse”, “matador”, “abismo”, “sueño profundo”, y *wañuy*: “camino larguísimo”. Estas definiciones relacionan la muerte a: la muerte de un astro, a los abismos, percepciones relacionadas con la oscuridad honda, el sueño profundo y el *camino larguísimo*. En el diccionario de G. Holguín hallamos los siguientes vocablos la muerte *Huañuy*,<sup>27</sup> y el cuerpo: *Aya*.<sup>28</sup> Pero, no sólo encontramos una diferencia entre la muerte y el cuerpo, resulta aún más interesante las siguientes diferencias: “Cortarse el hilo de la vida espirar”: *Ppiticuni*, y todo lo continuado, *cussi cauçaymipitinca*, “acabarase la vida regalada”,<sup>29</sup> “Quebrarse el hilo de la vida”: *Cauçay ppiticun, o piticuni* espirar morir.<sup>30</sup> En este caso empezamos a ver la relación del hilo, de amarrar, como veremos con la muerte. La muerte se relaciona, teniendo en cuenta el vocabulario con quebrar el hilo de la vida, que depende, del tejedor temporal que habita el interior de la tierra: “morir”: *Huañuni, o ppitini; Ppitini*: “quebrar”.<sup>31</sup> Pero, no sólo encontramos la muerte como algo que se ha quebrado, por diferentes razones, sino que encontramos otra aceptación muy interesante, “muerte natural”: *Pacarisca o pacarik huañuy o chayaquen huañuy*.<sup>32</sup> Esta es otra de la aceptación que nos resultó muy interesante, hay una diferencia entre morir, que se corte el hilo de la vida, por intervención de la Muerte, un espanto, una enfermedad, u otra intervención de la deidad. Pero, existe la muerte “natural”, es decir, la muerte que comprende el viaje hacia la *pacarina* por la cual ha sido parido el *ayllu*. Así, el destino de los humanos está en manos de la muerte, del espacio tiempo

<sup>25</sup> El cinco aparece en casi todas las informaciones sobre creación y destrucción. Es el número, como veremos de la muerte como poseedora del tiempo y el destino.

<sup>26</sup> Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. Siglo XXI, México, 1975, pp.15.

<sup>27</sup> González Holguín, F. D. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Ed. Inst. de Historia, Lima. 1952, pp. 366.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 365.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 291.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 397.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 195.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 366.



donde habita el pasado y donde se germina la vida. La muerte, por lo tanto, tiene diferentes manifestaciones y advocaciones; como resumiremos en las conclusiones.<sup>33</sup>

La gestación de un bebe se relaciona, al igual, con el acto de tejer. El bebé en el vientre es un ser en gestación, una forma de vida que flota en líquido amniótico. La placenta simboliza el microcosmos que protege a la criatura, su alma. Opinamos que en cierta medida, hemos apreciado las fases de la evolución de la historia cósmica en la percepción de la gestación-nacimiento; observación que Tristán Platt también concluyó en sus investigaciones.<sup>34</sup> La vida está acompañada de un destino, de un tiempo determinado por la temporalidad que la muerte desee otorgar. La muerte ata, amarra, como he comentado en otros artículos, si un médico curandero sueña que el enfermo morirá, por ejemplo, éste no tiene nada que hacer: es el dictamen de la muerte. En este caso el sueño es el medio de comunicación de la muerte, una de sus advocaciones no materiales. Es una muerte temporal.

La muerte se percibía como una entidad capaz de enredar, atar o enganchar. Por ejemplo, Ana de la Torre observó que en la sierra de Cajamarca cuando una persona está restableciéndose de una enfermedad se dice "... ya te están soltando", y cuando está el enfermo muy grave dicen "... ya no se cura es Taqsho, lo ha ovillao".<sup>35</sup> Así, la muerte o suelta o enreda. Una vez amarrado la muerte te lleva: *Huañuyta ayçasccan aparisccan*: "el que tiene enfermedad mortal que ya va a su camino". Además, el vocablo se relaciona con los siguientes términos; *Huañukpa camanmicani*: "Estar muriendo, o apique de muerte", *Huañuy vnccoyta vncok*, o *huañuypacckak*: "El que tiene mal de muerte", o *huañukpa caman*, *Huañuypuñuy*: "Profundo sueño", *Huañuyta puñuni*: "Dormir sueño profundo, malo de despertar", *Añuyymi*

<sup>33</sup> Es más, cuando se habla de la reciprocidad andina, durante la evangelización se observó las conversaciones que tenían los miembros de las comunidades con su autoridad, con la autoridad encargada de mantener el equilibrio en la comunidad, normalmente era un hombre de avanzada edad. Tener estas conversaciones tenía el fin de mantener un buen equilibrio, una buena relación con la comunidad y con las deidades o huacas. En el diccionario de G. Holguín encontramos lo siguiente al respecto: *Qquillan quillanpi confessacuy amappityta, o mana ppitispá*: Confíessate cada mes sin quebrar el hilo (González Holguín, F. D. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Ed. Inst. de Historia, Lima. González Holguín, 1952, pp. 195. Es decir, se tenía que rendir culto a las deidades; tener cuidado con los actos para no quebrar el hilo.

<sup>34</sup> Platt, T. "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes", en *Estudios Atacameños*, n° 022, ed. Universidad Católica del Norte, Chile, 2002, pp. 127-155.

<sup>35</sup> Torre, A. de la, *Los dos lados del Mundo y el Tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Ed. CIED, Lima. 1986, pp.82

*ayçarihuan aparihuan ñam*: “Ya estoy mortal en peligro y cercano a la muerte”.<sup>36</sup> La muerte, se presenta como el comenzar un camino, y con una advocación que es el sueño: muerte y sueño tienen una estrecha relación con el destino y la temporalidad humana. La idea consiste en comprender que la muerte no es un acto natural, sino más bien una intervención divina, relacionada con el inframundo, te mueres de un espanto, te roba el alma algún ser del inframundo, sueñas con la muerte que vendrá a buscarte, etc. La muerte es una deidad que decide sobre tu destino, y sobre la temporalidad del humano o animal; en el plano terreno. En las crónicas aparece de la siguiente manera. Una sucesión de periodos con humanidades con rasgos determinados; posteriormente el *purum pacha*, el tiempo mítico y de las deidades inframundanas, es desplazado. Tras este desplazamiento de espacio tiempo, con sus hábitat, en el plano terreno se ordenan los “elementos primarios”, agua, tierra y oscuridad.<sup>37</sup> Y los “elementos desencadenantes” del nuevo orden, el más importante, el Sol. Se podría distinguir entre: nada, caos y ordenamiento. A su vez, esta creación implicó cierto sacrificio, así, se entiende que el orden y la vida nacen del caos y de la muerte.<sup>38</sup>

En los textos hemos hallado la posibilidad de comprender en *Viracocha* cuatro extensiones que se adjuntaban a la geometría horizontal. Nos hemos preguntado si podría haber existido la posibilidad de hallar la misma idea pero en cuanto a la deidad *Pachacamac* y la geometría horizontal del inframundo andino. Es decir, si *Pachacamac* podrían haber tenido extensiones o númenes adscritos a las diferentes regiones del *hurin pacha*. Posiblemente, las regiones inframundanas, al igual que las terrestres y las celestes, estaban segmentadas y unidas por un eje comunicativo. Los dos planos mantienen una potencia que alberga vida, de una manera u otra, las dos regiones mantenían un equilibrio de la creación. En el *hurin pacha* se concebía una potencia germinativa, y en el *hanan pacha* se ubicaba una potencia germinada, un prototipo de lo nacido. Así, en el *hurin pacha* se hallaban aquellas formas relacionadas con *Supay*, con prototipos de potencia inframundana; y en el *hanan pacha* se hallan formas

<sup>36</sup> González Holguín, F. D. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Digitalizada por Runasimipi Quespiqa Software para su publicación en internet, disponible en la World Wide Web: <http://66.150.224.204/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>. 2007, pp. 134

<sup>37</sup> Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. Siglo XXI, México, 1975, pp. 31.

<sup>38</sup> *Peruana Letterae annuae*, T.II. Perú 14, fol 54 54v; en Duviols, Pierre, 1983.

relacionadas con prototipos de potencia celeste; formas vinculadas con *Viracocha*, o dios Ordenador (entre otros muchos nombres del dios ordenador). Las dos manifestaciones potenciales rigen el cosmos, las dos se complementan, se fusionan para formar seres vivos. De este modo se podría entender que la *Pachamama* sería, en cierta medida, la parte femenina de la pareja del *hurin pacha*, así formarían un binomio inframundano *Pachacamac* y *Pachamama* (o la diosas de los peces en el texto de Huarochirí). Podíamos confirmar que la geometría de mundo de las sombras se segmentaba en cuatro advocaciones de un dios inframundano. Y que había una comunicación espacio temporal entre las regiones que segmentaban el cosmos. Tanto la vida como la muerte se situaban en un plano de creación-destrucción. Enrique Urbano opina que la cosmovisión centro andina tiene la creencia de un dios cuatripartito, lo que apoya nuestra hipótesis, que encuadra los cuatro rumbos del espacio con diferentes calidades, diferenciadas éstas, entre otras muchas cosas, por las divinidades que lo sustentan. *Tocapu Viracocha* está relacionado con el oeste, el *Cuntisuyu*, y el tejido.<sup>39</sup> El Norte y el Sur están caracterizados por dos formas de *Viracocha* opuestas, en el sur se ubica *Taguapa*, percibido como un ser destructor, mientras que en el norte se halla *Pachayachachic Viracocha*, que alberga intrínsecamente poder, sabiduría y capacidad de ordenar el mundo que ha creado. Son dos potencias del mismo ser que representan la esencia de arriba, fuerte y ordenadora, frente a la potencia de abajo, desordenada y destructora (teniendo en cuenta la perspectiva que relaciona lo ordenado con lo civilizado y lo de “arriaba”). Por otro lado, el este se manifiesta mediante los poderes que posee *Imaymana* para la curación de las plantas, en definitiva opinamos que éste representa las potencias que alberga la selva. El tercer aspecto de *Viracocha es Tocapo*, como hemos mencionado, se relaciona según Teresa Gisbert y Enrique Urbano con el tejido.<sup>40</sup>

### La Muerte tejedora

Para comprender la Muerte y su característica de tejedora del tiempo, del destino, empezaremos por analizar los textos coloniales. En el capítulo I de *Dioses y hombres de Huarochirí* aparecen dos alusiones al tejido, una de éstas relacionada a una deidad masculina y otra a una deidad femenina. “La gente para adorar decía: “Cuniraya Viracochan, hacedor del hombre, hacedor del mundo [...] Y cuando debían empezar algún trabajo difícil, a él adoraban,

<sup>39</sup>Urbano, H. “La revista de Huarochirí o la resurrección del padre Ávila”, en *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, “El cristianismo colonial”, n° 19, Vol. XVI, Instituto Pastoral Andino, Cuzco, 1981, pp.269.

<sup>40</sup> Gisbert, T. *Arte textil y mundo andino*. Ed. Plural Editores, La Paz, Bolivia, 2006, pp.220.

arrojando hojas de coca al suelo [...] Y mucho más los maestros tejedores<sup>41</sup> que tenían labor tan difícil, adoraban y aclamaban.<sup>42</sup> Sigue el texto, y comenta que en los tiempos antiguos anduvo vago, tomando la apariencia de un hombre muy pobre; su *yacolla* (manto) y su *cusma* (túnica) hechas de jirones”.<sup>43</sup> En ese tiempo estaba una *huaca*<sup>44</sup> llamada *Cavillaca* que era una joven muy deseada, pero ningún *huaca* había podido acostarse con ella, ella no lo permitía. “cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcuma (Ilustración 1). En ese momento *Cuniyara*, como era sabio, se convirtió en pájaro y subió al árbol. Ye en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer”.<sup>45</sup> En ese momento quedó preñada, y quiso saber quién era la *huaca* padre de su hija. Cuando la niña cumplió un año realizó una reunión con los *huacas* sagrados, que se “vistieron con sus mejores trajes”. Tras muchas hazañas, y ser rechazado por el “piojoso” *Cuniraya Viracocha*, éste realizó su majestuosa demostración “vistiéndose con su traje de oro, espantó a todos los huacas”.<sup>46</sup> Dentro del mismo texto, en un espacio tiempo pasado, recuérdese, esto es muy importante, uno de los hijos de *Pariacaca*, un dios creador de la geometría espacial, de los rumbos y cualidades de éstos, *Huatyacuri*, vence en unas competiciones porque su padre “le obsequio un traje hecho de nieve. Con ese traje quemó (deslumbró) los ojos de todos”.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Sobre el aspecto masculino del tejido hay evidencias, en los grupos Jíbaro de la selva ecuatoriana, el tejido es una actividad exclusivamente masculina (Harner 1972: 68). De hecho, los tejedores creen ser hombres-araña, porque pueden producir hilo (*Ibidem*, 69). La existencia de especialistas tejedores masculinos es relevante, debido a que en el contexto de la costa norte del Perú, el mito de la llegada de Ñaimlap recogido por Miguel Cabello de Valvoa en el siglo XVI, describe a un miembro de la corte llamado Llap Chiluli, el cual era un tejedor que se dedicaba exclusivamente a elaborar las camisas de Naymlap (Cabello de Valvoa 2011 [1586]: 394; citado en Prieto, B. G. “Herramientas de hilado y tejido en las tumbas y contextos votivos Lambayeque: ¿Evidencia de especialistas textiles o simbolismo mítico de una diosa desconocida?” *Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Lambayeque* (Lambayeque, 18, 19 y 20 de Agosto del 2011, p. 517-546). Lambayeque. Museo de Sitio Chotuna: Julio Fernández Alvarado y Carlos Wester La Torre, editores, 2014 pp. 520). Por lo tanto, se podría argumentar que tanto en la sierra como en la costa había hombres que fueron considerados expertos tejedores.

<sup>42</sup> Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. IEP, 2012, pp. 21.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp.23.

<sup>44</sup> Recuérdese que estamos en tiempos del *purum pacha*, en el espacio del mito, donde el espacio tiempo es diferente y habitan las *huacas*, los dioses, y los animales hablan, etc. Los sucesos no son lineales, y los procesos de creación y destrucción conllevan elementos diferenciadores: como la temporalidad de la muerte.

<sup>45</sup> Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. IEP, 2012, pp. 23

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 25.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 41.

## TEMAS

## AMERICANISTAS

ISSN 1988-7868

María del Carmen García Escudero  
 La Muerte Tejedora en el Antiguo Perú  
 Dossier *La Muerte: pasado y presente*.



Ilustración 1. Dibujo de Felipe Huamán  
 Poma de Ayala. Edit.1987:209

En este texto vemos como la creación se relaciona directamente con el acto de tejer, tejer en un árbol de lúcuma. Además, las características diferenciadoras se advierten por los trajes de los *huacas*. El árbol, en este caso, forma un *axis mundi* de creación y de conexión entre diferentes planos (Ilustración 2).



Ilustración 2. Cojín escultórico representando  
 árbol con telar de cintura. Cultura Chancay.  
 Museo Larco, catálogo online.

Es importante destacar como el acto de tejer recrea los tiempos primigenios, y la importancia que tiene el telar de cintura. Francisco de Ávila comenta que “avía una como puente que era de un grande arbol que se dezia pullao y salia de la una punta de los cerros dichos y del otro salia otro y ambos se venían a encontrar y entretejer y hazían un hermosísimo arco, donde andavan huacamayas, papagayos, y otra diversidad de aves”.<sup>48</sup> Una vez más,

<sup>48</sup> Ávila, Francisco de; *Dioses y hombres de Huarochirí*, BNE, 1604:fol.126.R,

encontramos como los dos planos se unen, se entretajan mediante un *axis mundi*, que es el árbol. “El poste de madera que sirve para sostener el telar de cintura, funge el papel de un árbol cósmico. En esta posición axial, extender la urdimbre y comenzar a tejer simbólicamente reproduce el comienzo del tiempo”.<sup>49</sup> En otras ocasiones hemos escrito que el difunto material, el cuerpo, se entendía como una semilla, árbol relacionado con los antepasados. El árbol introducía la raíz en el inframundo y se alimentaba de las entrañas de la tierra, para donar posteriormente los frutos que sustentaban a la comunidad. Los diccionarios quechuas y aymarás traducen *mallqui* como “planta, árbol”, de estas palabras derivan los verbos plantar y germinar. El difunto auxilia a la comunidad e interviene en los ciclos agrícolas, vela por la fertilidad de los campos. En el diccionario de G. Holguín encontramos estos interesantes vocablos: árbol de huerta o fructífero: *Ruruk mallqui*, o *mallqui*; Arboleda así: *Mallquimallqui*; árbol seco: *Chhaqui huañuscca*; árbol fructífero: *RuruKmallqui*; árbol que ahija, o tiene muchos hijos de la rayza: *HuachhaK mallqui*, o *huachak çara* o trigo.<sup>50</sup> Como podemos observar la palabra *mallqui* se usa para difunto y para árbol, pero para árbol fructífero, (obsérvese que lleva el vocablo *mallqui*) a diferencia del árbol seco, que no da frutos a la comunidad. Tanto los frutos como el difunto son relacionados como la continuidad y la fertilidad; ubicada en el inframundo. En los escritos de José María Arguedas escribe que en sus entrevistas le dijeron que en el inframundo se sitúa un árbol con “golosinas” para los niños difuntos. En un manuscrito del Archivo General de Indias, Sevilla, hemos podido encontrar una narración que muestra la importancia del árbol y la fertilidad. Son párrafos obtenidos de los interrogatorios que se realizaron a los curacas en las informaciones redactadas durante el virreinato toledano. El texto dice lo siguiente sobre el origen de la coca:

[...] *hera una muger (la coca), muy hermosa y por ser masa de su cuerpo la mataron y la partieron por medio y la sembraron y de ella avia nacido un arbol al que llamaron macoca y cocamana y desde ally la comenzaron a comer y que se dezia que la trayan en*

<sup>49</sup> Morales, D. M. “El dios de la muerte en los almanaques de las tejedoras del código Madrid”. *VII Congreso Internacional Imagens da Morte*. Sao Paulo, Brasil, 2016.

<sup>50</sup> González Holguín, F. D. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Ed. Inst. de Historia, Lima, 1952, pp. 264

*una bolsa y que esta no se podía abrir para comerla sino hera despues de aver tenido copula con muger en memoria de aquella [...].*<sup>51</sup>

En otros textos se habla de la creación a partir de los hermanos *ayar*. *Manco Capac* legetimiza su poder por ser hijo del Sol. Éste desarrolla una serie de trabajos que marcan la conducta arquetípica que más tarde seguirán los gobernantes y las comunidades: labrar, gobernar, educar, etc. Por otro lado, el principio femenino, que marca las conductas arquetípicas de las mujeres (Ilustración 3), es *Mama Ocllo* que se encarga de enseñar a las mujeres: a tejer, a cocinar, etc.<sup>52</sup> En este caso, y en un periodo también mítico, el acto de tejer lo enseña una deidad femenina. *Mama Ocllo*, según Huoman Poma de Ayala, la primera hechicera de los incas; la relaciona con poderes del inframundo otorgados por el demonio.



Ilustración 3. Mujeres tejedoras. Cultura Chancay, Museo Larco, catálogo online.

El acto de tejer se relacionada con la creación de un ser, la tela se aprecia como un ser vivo, y en los textos vemos que hay apreciaciones en las cuales el tejido es relacionado con una deidad masculina; la muerte, en este escenario es la encargada de amarrar, de atar el tiempo y el destino: de cortar la vida. En la cosmovisión andina el tejido, el acto de tejer, engloba una compleja percepción del mundo pasado y presente. Los datos que hemos analizado nos hacen pensar que realmente el acto de tejer conlleva una fuerte simbología relacionada con la imitación de los tiempos primigenios, así, se imita un acto “mítico” de crear un ser sagrado, vivo. Es una manifestación de los poderes de creación, sagrados, cuya criatura es capaz de

<sup>51</sup> A.G.I, Patronato 294, N.6 /1/1

<sup>52</sup> Cobo, B. *Historia del Nuevo Mundo*. Atlas. Madrid, 1956, pp. 62

transmitir, de comunicar, un mensaje gracias a las características de las que es cualificado: color, disposición de los hilos, etc. A semejanza de la creación de *Viracocha*. El dios creador, de igual forma, dotó a las diferentes *ayllus* de una estructura que les sirvió para diferenciarse y para comunicarse.

[...] *Y acabado de pintar y hazer las dichas naciones y bultos de barro, dio ser y ánima a cada uno por sí, así, a los hombres como a las mugeres y les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase; y así dicen que los unos salieron de cuebas, los otros de cerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles y otros desatinos desta manera; y que por aver salido y enpeçado a muntiplicar destos lugares y aver sido de allí el principio de su linaje, hizieron guacas y adoratorios estos lugares, en memoria del primero de su linaje que de allí procedió y así cada nación se viste y trae el traje con que a su guaca vestían.*<sup>53</sup>

Verónica Cereceda opina que el tejido chipaya repite la concepción espacial del paisaje. Los bordes azules de todas las piezas textiles, por ejemplo, representan el río Lauca. Por extensión, el paisaje se plasma en el tejido a modo de organismo vivo: la franja central de la talega, *chhima*, quiere decir corazón, los bordes verticales son llamados *laqa*, boca, y se considera “el cuerpo” de la talega a toda la superficie tejida de la bolsa. La investigadora Teresa Gisbert advierte, al igual, que “este cuerpo, a semejanza de uno humano o animal, consta de dos lados simétricamente opuestos. Si doblamos la bolsa por la mitad, ambos lados se enfrentan como si se miraran en un espejo”.<sup>54</sup>

Entre los tejidos que posee el *missa q`epi* suelen aparecer los que tienen mitades de colores diferentes. De igual modo los tejidos centrales, los de mayor valor ritual, añade Flores Ochoa, tienen la superficie dividida en dos mitades, una de color oscuro y otra de color claro. Además, los tejidos con una composición binaria, sólo se utilizan para el culto, no en la vida cotidiana.<sup>55</sup> J. A. Flores Ochoa expresa lo siguiente:

<sup>53</sup> Molina, C. *Fábulas y mitos de los incas*. Ed. Dastín. Crónicas de América, Madrid. 1989, pp. 51

<sup>54</sup> Gisbert, T. *Arte textil y mundo andino*. Ed. Plural Editores, La Paz, Bolivia, 2006, pp. 209.

<sup>55</sup> Flores Ochoa, J. A. (1997): “La *missa andina*”, en *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a M<sup>a</sup> Rostworowski*. Ed. IEP, Lima, 1997, pp. 720-721.



[...] *Missa se relaciona con sami, que designa aquellas personas que poseen protección sobrenatural y por ello pueden invocar a las divinidades. A través de este contraste del color de las flores nos encontramos con una imagen que encierra dos significados: atraer ventura, protección sobrenatural, para otorgar virtudes excepcionales a quienes los usan, y atraer la suerte, la posibilidad de ser venturosos en el juego y en la guerra.*<sup>56</sup>

En la actualidad, como manifiestan los investigadores V. Cerecera, T. Gisbert, Flores Ochoa y E. Mulvany, el tejido es un organismo vivo, cada región tiene sus trajes que recuerdan un pasado, tanto su identidad como su relación con sus “guacas”. Los colores, en el periodo oscuro-mítico, eran cualidades intrínsecas de los animales. Tras dicho espacio-tiempo, el Ordenador estableció otros criterios de clasificación. Desde ese periodo determinados colores no se adscriben a los animales, sino a las plantas, por lo que los humanos deben extraer el tinte para realizar sus tejidos: deben crear a semejanza del acto primero. Así, el acto de tejer se transforma en un acto de creación, de imitación de los tiempos naciendo en los cuales el Ordenador señaló los colores que el universo, y los seres ubicados en sus diferentes regiones, debían poseer. El texto narra lo siguiente: “...y tenían mucha cantidad de llamas o carneros de la tierra, unos colorados, otros azules, y otros amarillos, y de diversos colores muy galanos de manera que para hazer mantas de cumbi, o otras no hera necesario teñir las lanas...”<sup>57</sup>

Ahora veremos que se aprecia en los restos materiales de las tumbas para saber que nos dicen sobre la muerte y el tejido. En Huamachuco, en el siglo XVI los agustinos, explica P. Kaulicke, observaron que cuando hilaban adoraban a un ídolo llamado Guallio, ubicado éste en una cueva.<sup>58</sup> Le ofrecían huesos, torteros y cuernos.<sup>59</sup> Fernando de Avendaño observó que los hechiceros explicaban a la población que a los cerros “...les dicesen: los que me quieren matar no pasen de aquí, y en señal de adoración afrezían a la huirca una soga de ichu torcida con la

<sup>56</sup> Ochoa Flores, J.A.; 1997: 723; en Mulvany, E. (2004): “Motivos de flores en Keros coloniales: imagen y significado”, en *Revista de Antropología chilena*, vol.36, n°2, versión on line ISSN. 0717-7356, Chungará, 2004 pp. 407-419.

<sup>57</sup> Ávila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochirí. Papeles sobre los incas* Mss. 3169, Biblioteca Nacional de España, fol.122.

<sup>58</sup> Por ejemplo, la iconografía representada en los tejidos de Tarabuco, Bolivia, que se sigue manteniendo hasta nuestros días sugiere seres que habitan el *uku pacha*, y existe una tradición según la cual las mujeres cuando se hacen tejedoras deben ir a pasar la noche a una cueva donde copulan con el demonio.

<sup>59</sup> San Pedro, P Fray Juan, citado en Kaulicke, *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2001, pp. 182.

mano izquierda...”.<sup>60</sup> Casi todos los datos apuntan a concebir una estrecha relación entre la sogá, o hilo torcido, y los planos del universo andino. De esta manera podría entenderse que las tumbas y los diferentes rituales mortuorios usasen hilos para mantener en comunicación al difunto. En los entierros analizados por los arqueólogos se han localizado caños, o cuerdas que se han interpretado como posibles conductos para la salida del alma. Por ejemplo, el arqueólogo Grieder en sus trabajos menciona una sogá de algodón, de unos dieciséis metros de largo, que se iniciaba en la boca de la estructura, La Galgada, y conducía al piso de ésta, lo que interpretó como un cordón umbilical.<sup>61</sup>

Para analizar los contextos funerarios que mayor aportación tienen, sobre el hilado y la muerte, se analizaran contextos costeños, donde el clima ha permitido una mejor conservación de los textiles, y donde se está trabajando de manera intensiva. El Proyecto Huaca de la Luna, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Trujillo ha permitido establecer en el área arqueológica nuclear, que ocupa un espacio de aproximadamente 750,000m<sup>2</sup>, tres elementos mayores: la Huaca del Sol, la Huaca de la Luna (ambos, sus edificios mayores) y el Núcleo Urbano.<sup>62</sup> “Los cuerpos estuvieron envueltos en textiles y/o dentro de ataúdes de cañas, al igual que en tumbas moches de otras zonas”.<sup>63</sup> Sobre los elementos (Ilustración 4) asociados al tejido y las tumbas, Gayoso, medita si realmente “la presencia del piruro en una tumba es un indicador de actividad productiva realizada en vida del individuo o nos encontramos frente a un significado ideológico que se escapa a nuestro entendimiento”.<sup>64</sup> “Materias primas y productos terminados: volantes de husos, agujas, algodón y tejidos [...] No tenemos mayores indicadores sobre actividades de preparación y teñido de fibras”.<sup>65</sup> Según el autor hay una total ausencia de elementos relacionados a las actividades del tejido, a excepción de las agujas largas.

<sup>60</sup> Avendaño, F., sermón V, citado en Kaulicke, *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2001, pp. 56.

<sup>61</sup> Citado en Kaulicke, *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2001, pp. 295.

<sup>62</sup> Gayoso, R. H., & Uceda, C. S. *Cuando los muertos hablan en moche. Los patrones funerarios en un conjunto*. Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales. Trujillo, S. Uceda y R. Morales editores, 2008, pp. 1.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 495.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 501.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 10.

María del Carmen García Escudero  
 La Muerte Tejedora en el Antiguo Perú  
 Dossier *La Muerte: pasado y presente*.



Ilustración 4. Elementos asociados a yacimientos. Museo Pedro de Osma, Sala Arte del Sur Andino: Tiahuanaco-Inca-Virreinato”, Lima.

Hasta el momento no se ha registrado en ningún contexto dentro del yacimiento arqueológico telares o partes de telares.<sup>66</sup> Gayoso alude a la obra de J. Murra, que comenta, “de todas las etapas vitales, la muerte tenía la más íntima relación con el tejido, bien documentada en la arqueología, las crónicas y la etnología.”<sup>67</sup>

La mayoría de tumbas de mujeres mochicas, registradas a lo largo de los yacimientos arqueológicos de la costa norte, presentan dentro de su ajuar funerario herramientas asociadas a la producción textil. Dentro de estas herramientas, las que tienen una mayor presencia son los volantes de huso (piruros) y las agujas; explica el autor. Según éste hay una fuerte asociación de las herramientas textiles al género femenino.<sup>68</sup> “el 10% de las tumbas de mujeres halladas en el yacimiento presentan piruros dentro del ajuar funerario. Más curioso aún es haber comprobado que el 8% de las tumbas de hombres presentan piruros en su ajuar funerario”.<sup>69</sup> Esto significa, primero que no está relacionado con el acto de tejer, y segundo que aparece tanto en tumbas femeninas como masculinas. Gayoso explica que los piruros formaban parte del ajuar “Tanto de hombres como de mujeres adultos (76,19%)”.<sup>70</sup> Lo que sugiere el autor, y que aporta solidez a la interpretación de la Muerte como tejedora, es que los artefactos<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Gayoso, R. H. “Tejiendo el poder: los especialistas textiles de huacas del sol y de la luna”. (F. d. Trujillo, Ed.) *Revista del Museo de Arqueología Antropología e Historia* (10), 2008, pp.11.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 18.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp.19.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 19

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 20

<sup>71</sup> “Los artefactos asociados a un individuo en una tumba pueden estar reflejando la identidad del grupo que lo ha enterrado, la identidad que el individuo asume ante la muerte, que no necesariamente es la que tuvo en vida, o también puede darse el caso que se representen una o más identidades ejecutadas en vida; alejada de las primeras interpretaciones de L. Binfor”. En Prieto, B. G. “Herramientas de hilado y tejido en las tumbas y contextos votivos Lambayeque: ¿Evidencia de especialistas textiles o simbolismo mítico de una diosa desconocida?” *Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Lambayeque* (Lambayeque, 18, 19 y 20 de Agosto del 2011). (págs. 517-546). Museo de Sitio Chotuna: Julio Fernández Alvarado y Carlos Wester La Torre, editores. Lambayeque, 2014, pp.517.

hallados en las tumbas, relacionados con el tejido, podrían estar representando un aspecto simbólico ideológico más que una mera representación de género y actividad productiva.<sup>72</sup>

En la costa norte de Perú, en Lambayeque, hay una gran presencia de elementos de hilandería o textilera y han sido descritos como “*tumbas de especialistas hilanderas y/o textileras*”: El tesoro de las tejedoras de Huamán. Pero, no hay restos por los cuales se pueda evidenciar que era una tumba de especialistas, si bien, veremos que hay un alto porcentaje de enterrar a los difuntos con elementos para hacer tejido, o con telas en las manos. Creo, que es una metáfora de la relación del difunto con el hilo de la vida-muerte.

Cuando se habla del pasado prehispánico, por lo menos en el caso de los andes centrales, nos damos cuenta que la complejidad, en primer lugar, es la incapacidad para acceder a sus fuentes de información; leer los *quipus*. Este fue su sistema de comunicación, por lo tanto, estamos perdidos. Tenemos el objeto entre nuestras manos, pero inalcanzable en información; más allá de números, de aspectos cuantitativos que no operan con los aspectos cualitativos; como la interpretación de los colores, por ejemplo. Veremos, que los *quipus*, también nos hablan de la muerte. En el *quipu* se junta el acto de amarrar, de usar el tejido y los colores. En el *quipu* se transmite el acto de “amarrar la suerte” en los nudos del *quipu* para amarrar la misma información en la memoria del nudo. El *quipu* se encarga de la memoria, de amarrar, atar lo que se está anotando, para que quede bien sujeto y la comunidad esté en un equilibrio contralado mediante nudos: ganado, cosecha, población, etc. El *quipu* es una narrativa que se liga con los ancestros, el acto de “amarrar” se relaciona con la intención de la fertilidad, que se ubica en un segmento del inframundo.

Otro de los ejemplos que hemos analizado es el denominado *quipu* funerario. Estrada describe que es una soga bicolor (suele ser los colores negro y blanco) en la que se mezclan los colores mediante el torcido de las sogas, que se coloca como cinturón en el cadáver tanto de individuos femeninos, masculinos, adultos como jóvenes. “Esta soga sirve como una defensa del «almita» cuando va al infierno y allí se pelea con otras almas. Siempre tiene que ser negro y blanco y torcido a la izquierda (porque es para defensa dicen)”.<sup>73</sup> “No creo que el *quipu*

<sup>72</sup> Gayoso, R. H. “Tejiendo el poder: los especialistas textiles de huacas del sol y de la luna”. (F. d. Trujillo, Ed.) *Revista del Museo de Arqueología Antropología e Historia* (10), 2008, pp. 64-65

<sup>73</sup> Estrada, M. F. “El largo camino a la muerte: apuntes sobre tratamientos pre y post deposicionales de cadáveres en cementerios contemporáneos en el Perú”. *Revista Arqueología y Sociedad*(n° 26), 2013, pp. 388

funerario fuese una guía en el camino, sino que era la información de su vida en el mundo presente, y de su deber en el inframundo para mantener la fertilidad de la comunidad”.<sup>74</sup>

Según Arnold, hay un acuerdo de que los varones no llegan a manejar las destrezas numéricas a la par con las mujeres, por la menor cantidad y variedad de prendas que ellos hacen. En comparación, ellos desarrollan más sus poderes en el conteo de las *ch'allas* de suerte, a nivel ritual, o en las actuaciones musicales. “En su condición de autoridades [los hombres] políticas del *ayllu*, tienen la obligación de cuantificar y proveer la documentación de los esfuerzos productivos y reproductivos del *ayllu* a otras autoridades de rango mayor. En el pasado, el *kipu*, como un discurso varonil, expresaba en su terminología las fuerzas de producción y reproducción del *ayllu*, y aún hoy expresa la genealogía textil de los progenitores y sus crías, con sus alusiones botánicas e hidráulicas adicionales”.<sup>75</sup>

### Conclusión.

En la cosmovisión andina el tejido, el acto de tejer, engloba una compleja percepción del mundo pasado y presente. Los datos que hemos analizado nos hacen pensar que realmente el proceso pre y *post* tejido conlleva una fuerte simbología relacionada con la imitación de los tiempos primigenios, así, se imita un acto del pasado mítico creador que construye un ser sagrado, vivo. Es una manifestación de las potencias creadoras cuya “criatura” es capaz de transmitir, de comunicar, un mensaje gracias a las características de las que es cualificado: color o disposición de los hilos.

Para los mayas “la deidad de la muerte [...] es un principio de vida, amarra su telar a un árbol, extiende la urdimbre y toma su bobina para entramar y así fabricar una tela y tejer la existencia”.<sup>76</sup> En el área andina no tenemos esta iconografía que nos ayude a ver a la muerte en el propio acto, pero, tenemos datos que corroboran que la muerte amarra la vida, y posee el destino de los seres terrestres. Como se ha comentado en múltiples ocasiones, debido a la evangelización la muerte fue simplificada en la figura de *Supay*, muchos aspectos, como el que analizamos en este artículo, han sido pasados por alto. Es más, la muerte, como deidad que no

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp.398

<sup>75</sup> Arnold, Denise Y. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*, Serie: Etnografías número uno, La Paz, 2017, pp. 381.

<sup>76</sup> Morales, D. M. “El dios de la muerte en los almanaques de las tejedoras del código Madrid”. *VII Congreso Internacional Imagens da Morte*. Sao Paulo, Brasil, 2016, pp.13.

ha sido analizada. La muerte, como hemos apreciado, tiene muchos aspectos, por un lado la muerte como acto, el Dios de la muerte puede provocar el fallecimiento “sobrenatural”. Pero, puede estar la muerte natural, volver a la *pacarina* de origen. De igual forma, todas estas muertes dependen de la deidad del inframundo y su temporalidad respecto a cada ser humano; su capacidad de infundir destino en los humanos desde el “tejido” de su nacimiento. Como deidad, hemos visto que se pueden mencionar varias relacionadas con el inframundo: *Pachacamac*, *Supay*, entre otras. Es una deidad que pertenece al tiempo mítico, al pasado, al espacio tiempo del *purum pacha*. También podemos determinar un número íntimamente relacionado con la temporalidad de la muerte: el 5. Este número determina muchos aspectos de su actividad, tanto en el pasado mítico, como en el presente.<sup>77</sup>

Como dios pertenece al punto de partida del caos y la destrucción que precede a la creación. Su aspecto con el tejido lo hemos evidenciado en los mitos de creación, en los nombres de las divinidades, divinidades del tejido. Además, de las evidencias que hay en los contextos funerarios, en los cuales los artefactos relacionados con el tejido tienen una función “simbólica”, preservativa, de presentación o agradecimiento. En cualquier caso, el hecho de que aparezcan materiales relacionados con el acto de tejer, no es representativo de un oficio.

Se concebía la idea de que el alma podía ser atada, amarrada, por una serie de conjuros que sólo los oficiantes conocían; hechiceros en la colonia. Esta particularidad, durante la colonia, se aprecia en los autos de fe, en los cuales se narra que los hechiceros o hechiceras se

<sup>77</sup> Se pueden encontrar muchas referencias en torno al número 5 y la muerte. “En eta época moría la gente y revivía a los 5 días, del mismo modo que las siembras”, (Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. IEP, 1975, pp. 24).

En el mismo texto se narra que una catástrofe fue revelada a un pastor por su llama. “...ahora, de aquí a cinco días. El gran lago ha de llegar y todo acabará” (Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. IEP, 1975, pp.32) El sol murió, y se hizo de noche durante cinco días. *Pariacaca* nació en *Condorcoto* de cinco huevos; *Pariacaca* es tratado con desprecio, por su apariencia de pobre. Solo fue ayudado por una mujer a la cual la revelo que en 5 días habría una gran catástrofe (Ávila, F. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M<sup>a</sup> Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. IEP, 1975 pp.45). *Chapiñamca* se la presenta con 5 hermanas, al igual que los 5 hermanos de *Pariacaca*. Se introduce la manera de bajar a las profundidades a través de los brujos por medio de la transmutación. Con un plazo de 5 días para volver. “*Atunchuca* no había tenido hijos tomó al muchacho Yanaraman. En cinco días creció que podía cuidar las llamas” (En Duviols, P. *La destrucción de las religiones andinas*. Ed. UNAM, México, D.F, 1997, pp. 427 y sig.) Podríamos decir que el cinco expresa no un estado, sino un acto concreto de un espacio tiempo determinado.

encargaban de los secretos del futuro, hallado en el inframundo, y de jugar con las ataduras de *Supay*, el Demonio.

Hemos analizado la importancia que tiene el tejido como una forma viva, sagrada, que une aspectos del inframundo, pero también de otras deidades creadoras. En el área centro andina, mediante el telar, el poste, el árbol fructífero-*mallqui*, que funciona como *axis mundi*, se regresa a un espacio tiempo mítico, cuyo dueño son los seres del inframundo, y su máxima autoridad es la muerte. La muerte desde la creación del individuo, acto similar al de tejer, traza un hilo temporal relacionado con el destino. En cualquier momento, la muerte, deidad poseedora del destino, puede quebrar el hilo.