

## **América antigua**

## **Las prácticas funerarias en La Ciénaga (Catamarca, Argentina)**

*Bárbara Balesta<sup>1</sup>*

La Colección Muñiz Barreto del Museo de La Plata constituye, dentro y fuera de la Argentina, uno de los conjuntos arqueológicos más voluminosos y mejor documentados en su género. La misma sirvió para realizar la primera secuencia cronológica del noroeste argentino (GONZÁLEZ y COWGILL 1975) que se contrastó con fechados radiocarbónicos procedentes de sitios de habitación.

La porción Ciénaga de esta colección incluye aproximadamente dos mil piezas cerámicas de ajuar funerario, recuperadas en el valle de Hualfin (Catamarca, Argentina), adscriptas al Período Formativo y fechadas aproximadamente entre el 200 y el 600 d. C. Dicha recuperación se llevó a cabo a través de la excavación sistemática de una necrópolis que comprendió aproximadamente mil tumbas, en la década de 1920 (WEISSER, m. s.).

El aislamiento de la entidad cultural Ciénaga se produjo a raíz del estudio de sitios arqueológicos dispersos y de los materiales exhumados de las tumbas mencionadas. Los principales recursos alimenticios provenían de la agricultura, fundamentalmente de maíz y calabaza y del pastoreo de camélidos. El patrón de asentamiento corresponde a núcleos de tres a seis habitaciones circulares o rectangulares, dentro de recintos más grandes para proteger los cultivos (GONZÁLEZ 1977; SEMPÉ 1996). Enterraron a sus muer-

<sup>1</sup> Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

tos en cementerios con ajuares principalmente constituidos por cerámica.

Las formas cerámicas más comunes (lisas y decoradas) presentes en el entierro son vasos, cuencos y ollas (BALFET 1992). En cuanto a la decoración se distinguen dos variedades: cerámica incisa gris/negra —y excepcionalmente ante— y cerámica pintada (rojo sobre ante, negro sobre ante, o negro sobre crema), siendo la variedad incisa la dominante desde el punto de vista cuantitativo.

### **Aspectos teórico-metodológicos**

El objetivo del presente estudio consistió en identificar el denominado «programa funerario de La Ciénaga». Este concepto refiere al patrón de recurrencia con el que un grupo social manifiesta, en forma consciente, organizada y programada, su relación con la muerte, ya sea en el ritual en general como en sus manifestaciones materiales. Se reconoce e identifica en el registro arqueológico por medio de un conjunto de objetos —a los que habitualmente se denomina «ajuar funerario»— y costumbres (por ejemplo, tratamiento o posición de los cuerpos).

Desde un marco teórico-cognitivista y a través de la elaboración y aplicación del análisis semiótico al registro material, se logró la reconstrucción de las formas de producción de significado en las prácticas funerarias de la entidad cultural seleccionada.

A los efectos del presente se consideraron 377 tumbas y 551 piezas cerámicas completas o casi completas, correspondientes al denominado sector NE de la necrópolis. Cabe señalar que el estudio de las tumbas se llevó a cabo a partir del soporte documental constituido por libretas de campo, diarios de viaje, dibujos y planos, donde los expedicionarios consignaron fielmente los resultados de las excavaciones. Los cuerpos no fueron recuperados, sino que se enterraron nuevamente, mientras que los ajuares funerarios fueron registrados en dibujos y fueron exhumados, constituyendo el registro material actual de la Colección.

Con la evidencia disponible se analizó cada tumba teniendo en cuenta: a) las características de construcción del espacio funerario (profundidad de los entierros y estructuras funerarias); b) la disposición de los cuerpos; c) las relaciones espaciales entre tumbas, cuerpos y acompañamientos funerarios; d) el acompañamiento funerario (las piezas cerámicas y no cerámicas) respecto a lo cuantitativo y cualitativo.

### **Análisis de los datos**

La determinación de grupos etarios fue realizada por los excavadores, en función de la calcificación dental (formación de los dientes) y la erupción (emergencia desde la encía), que son los indicadores más precisos de la edad cronológica. Ello nos permite diferenciar dos categorías: adultos alrededor de los 20 años y subadultos (menores de 20 años).

De acuerdo con la distribución etaria por tumba podemos distinguir entre unidades de entierro de subadultos, de adultos y mixtas; estas últimas combinan la existencia de las dos categorías en una misma unidad de entierro.

En cuanto a la modalidad de entierro, podemos señalar la existencia de un porcentaje abrumadoramente mayor de entierros individuales: entre un 67% y un 87% según el sector.

En referencia a las características estructurales de las tumbas, en líneas generales se puede puntualizar que las mismas presentan: entierros en contenedores funerarios (urnas, vilques o tinajas —*sensu* Weisser y Wolters) para subadultos y entierros directos para subadultos y adultos. En estos últimos casos existen algunas unidades de entierro que presentan como característica particular ciertas adiciones constructivas realizadas con grandes bloques de piedras.

El estudio permitió establecer que existen características que nos habilitan a comparar, diferenciar y categorizar las tumbas, tanto respecto de la construcción del espacio como de los acompañamientos funerarios. En tal sentido y siguiendo la tendencia teóri-

ca que ha guiado nuestra investigación, hemos corroborado la existencia de correlatos físicos que nos dan la pauta de la existencia de límites conceptuales que nos hablan de espacios específicos dedicados a costumbres y personas determinadas (expresados a través de diferencias de disposición según la edad, la modalidad de entierro y los ajuares).

También se puede hablar de un patrón de distribución, en cuanto a la tipología de las adiciones constructivas en aquellas tumbas que presentan estructuras en piedra. Este tipo de tumbas, en muchos casos, implica la presencia de varios individuos, además de cantidad y diversidad de ajuares.

La modalidad de disposición espacial de los cuerpos dentro de las tumbas no muestra diferencias.

### **El programa funerario de La Ciénaga**

El programa funerario de La Ciénaga, identificado a partir del registro arqueológico, comprende un patrón de recurrencias que pueden ser sintetizadas en los siguientes puntos:

- La existencia de unidades espacialmente discretas (unidades de entierro o tumbas) dedicadas específicamente al depósito físico final de cadáveres.
- Las unidades se encuentran aglutinadas, constituyendo una gran necrópolis, localizada a la vera de cursos de agua, siendo su principal concentración en el rincón analizado, donde se produce la confluencia de los ríos Hualfin y Güiliche (departamento de Belén, Catamarca).
- Las tumbas se agrupan por sectores, algunos de los cuales presentan límites bien diferenciados.
- A escala espacial existen áreas específicas diferenciadas por la edad de los individuos, tanto a nivel horizontal como vertical. En sentido horizontal se concentran sectores similares por contigüidad (áreas de entierros de adultos y áreas de subadultos). En sentido vertical se pueden establecer distinciones por nivel de profundidad (los adultos se entierran

a profundidades mayores que los subadultos) y por tipo de sedimento (variando la granulometría y asociándose los entierros de subadultos con sedimentos de tipo arcilloso, mientras que los adultos yacen en un sedimento arenoso).

- Los adultos se han enterrado en forma directa.
- Los subadultos se enterraron en dos modalidades: la gran mayoría dentro de contenedores cerámicos (urnas, tinajas, vilques) o sueltos en el sedimento.
- Los contenedores cerámicos, denominados genéricamente urnas, se dividen en dos tipos: *tinajas* de alfarería fina y *vilques* de pasta tosca y gruesa. Ambos están rellenos con tierra compacta y presentan un estado de conservación pobre, situación que se acentúa en el caso de los vilques, al punto de hacer muy difícil su recuperación en las excavaciones.
- En algunas tumbas se registran adiciones constructivas consistentes en distintas clases de estructuras realizadas en piedra.
- Los entierros son individuales o múltiples, predominando ampliamente el primer tipo.
- Los cuerpos se entierran en general en dos modalidades: extendidos o flexionados. Los cuerpos extendidos se hallan en posición decúbito dorsal, los flexionados se hallan mayoritariamente colocados sobre el lado derecho, aunque también se registran sobre la izquierda. No hay una orientación preferencial para la cabeza, presentándose diversas posiciones hacia todos los puntos cardinales.
- Los individuos, en la mayoría de los casos, fueron enterrados con acompañamiento funerario consistente fundamentalmente en objetos de cerámica lisos, incisos o pintados. También se presentan, en algunas ocasiones, objetos manufacturados en piedra, cobre, malaquita y hueso.

### **Algunas reflexiones finales**

A través de lo expuesto se puede plantear la existencia de desigualdades representadas por diferencias en la composición de los ajua-

res y la ubicación de las tumbas. Asimismo, se manifiestan en función de la posibilidad de algunos individuos o grupos de consumir productos lejanos (como el cobre) o artefactos muy elaborados o en cantidad (como la cerámica). Los productos no cerámicos que determinan la riqueza son escasos o faltan en otras tumbas de riqueza similar. Hay una apropiación desigual de estos productos y de los ajueres cerámicos representada, en este último caso, por la cantidad de piezas depositadas por tumba y por la presencia de vasijas escultóricas y con frisos icónicos.

En síntesis, se puede caracterizar al sitio de La Ciénaga como una gran necrópolis de tipo regional, usada por varias generaciones de pueblos agricultores y pastores que vivieron en la zona. Se muestra al respecto una aglutinación del espacio funerario que se opone a la dispersión de los sitios habitacionales registrada hasta el momento.

En referencia a este aspecto resulta interesante la elaboración de Charles y Buikstra (1983) acerca de la fuerte asociación entre grupos corporativos lineales que controlaban recursos críticos y la utilización de áreas espaciales discretas para el entierro de sus muertos. Estos autores correlacionan la utilización de áreas formales de cementerio con estrategias de subsistencia sedentarias empleadas por los grupos que usan dicho cementerio. Establecen una relación entre el grado de estructuración espacial presente en el dominio mortuorio y el grado de competencia entre los grupos por recursos cruciales y suponen que la inclusión de individuos en un cementerio implica la inclusión de los mismos en el grupo corporativo.

En nuestro caso disponemos de evidencia funeraria y podemos presumir una planificación de esta esfera por la existencia de sectores específicos con modalidades de entierro distintivas, y por la semejanza de piezas localizadas en determinadas tumbas. Lamentablemente, carecemos de los restos esqueléticos que podrían constituir la base de estudios tendientes a establecer relaciones de parentesco entre los cuerpos inhumados.

Los análisis realizados con la evidencia disponible indican que existe una normalización en el ritual funerario. Esto se podría interpretar como la hegemonía de un poder unificado en términos simbólicos y expresado a través de las formas materiales descritas, aunque por el momento no podemos precisar su origen.

La mayoría de los entierros son individuales, por lo cual se puede inferir una primacía de la identidad individual, sin embargo existen casos de tumbas múltiples en que hay supresión de la misma. Ello nos lleva a preguntarnos si en esas situaciones se trata de exaltar la membresía a un grupo. Al respecto podemos señalar que las tumbas con más artefactos son las que tienen mayor número de cuerpos. Esto implica que el esfuerzo invertido en la construcción y los objetos colocados como ajuar dependían directamente de la cantidad de fuerza disponible en cada grupo. En tal sentido, la exaltación de la membresía grupal correspondería a aquellos grupos con mayor capacidad de acceso a ciertos bienes. Nos preguntamos cuál sería el origen de las diferencias entre grupos; por ejemplo, el hecho de que cierto tipo de cerámica o materias primas aparezcan en tumbas múltiples de adultos ¿implica el control de ciertas producciones artesanales por parte de los mismos grupos? Por otra parte ¿la aparición de estos productos en tumbas de subadultos, implica la existencia de roles determinados desde corta edad?

En general no se observa que se ponga énfasis en marcar el rol de los enterrados en la producción, ya que es muy poco frecuente la presencia de elementos asociados a este tipo de funciones, salvo algunos pocos morteros, manos de moler, elementos para hilar, bolas o hachas.

En cuanto a la sectorización detectada en la distribución de las tumbas, podemos preguntarnos si dicha estrategia de utilización del espacio podría considerarse como un indicador de diferencias cronológicas. Tenemos la información, a través de los fechados radiocarbónicos, de que La Ciénaga se usó como área de entierro durante varios cientos de años, tal vez durante ese tiempo los pobladores fueron cambiando la estrategia espacial de ubi-

cación de los entierros, generando de este modo las distintas áreas observadas.

El análisis de los contextos funerarios permite una primera aproximación a los fundamentos de la organización social; sin embargo, la evidencia recogida en dichos contextos nos informa sólo acerca de una de las pautas de consumo (la esfera funeraria). Para acceder a la organización social completa habría que comparar los datos obtenidos con aquéllos provenientes del ámbito de la vida, para lo cual es necesario ahondar en el estudio de sitios habitacionales.

La mayor parte de los interrogantes planteados, como en toda investigación que se precie, quedan sujetos a futuros estudios.

## **Bibliografía**

- BALFET, H., *et al. Normas para la descripción de vasijas cerámicas*, México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines (primera edición en francés, 1983), 1992.
- CHARLES & BUIKSTRA. *On Mortuary Analysis -With Special Reference to the Saxe-Binford Research Program*, Nueva York, Plenum Publishing Corporation, 1983.
- GONZÁLEZ, Alberto Rex. *Arte precolombino en la Argentina*, Buenos Aires, Filmediciones Valero, 1977.
- SEMPÉ, Carlota, *et al.* «Barrealito de Azampay, un sitio Ciénaga/Aguada», en *Shincal 6. Revista de la Escuela de Arqueología*. Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca, 1996.
- WEISSER, Wladimiro, *Libretas de campo, diarios de viaje, correspondencia expediciones al NOA (1921 a 1926)*. Departamento Científico Arqueología. Museo de La Plata.

## **Morir en Playa Grande: El Rescate de un Entierro de la Cultura Lima**

*Víctor Falcón Huayta<sup>2</sup>*

En diciembre de 1999 se inició una breve temporada de campo en Playa Grande, importante yacimiento arqueológico de la cultura Lima (c 200-750 d. C.), ubicado en el distrito de Santa Rosa, adyacente al famoso puerto de Ancón, casi cinco décadas después de que el norteamericano Louis M. Stumer la reconociera y excavara por primera vez en 1952.

Nuestro interés por este sitio nace a raíz del estudio e interpretación de un objeto único dentro de la parafernalia cultista de los Lima, el «Ídolo de Playa Grande», actualmente en exhibición en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (FALCÓN 1996, 1998, 2000, 2003).

Luego de un reconocimiento previo —y en búsqueda de mayores datos que enriquecieran el conocimiento sobre este sitio—,<sup>3</sup> planteamos excavaciones cuyo objetivo inmediato fue poner en evidencia su potencial, prácticamente dado por perdido para la arqueología nacional (STUMER 1961: 548). En este trabajo adelantamos uno de los frutos de este esfuerzo, un contexto funerario recuperado íntegramente en una intervención de emergencia, ya que estaba a punto de ser sellado por la construcción de las instala-

<sup>2</sup> Investigador del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

<sup>3</sup> Únicamente se cuenta con artículos cortos y referencias dentro de obras mayores. Los principales son: STUMER 1953, 1961; PATTERSON 1966: 119-120; TABÍO 1965; RUÍZ 1967; SILVA 1996: 147-519, fig. 89; BARRAZA 2000.

ciones de una casa de playa en el balneario del distrito, bajo el cual —insistimos— subyacen aún densos estratos ocupacionales correspondientes a contextos de basurales, funerarios y arquitectónicos. En consecuencia, se impone reivindicar Playa Grande «otorgándole» el estatus de yacimiento arqueológico que nunca perdió, con el consiguiente tratamiento especial (rescate arqueológico), que se debe aplicar cada vez que se ejecute alguna obra privada o pública, principalmente en el núcleo original del balneario definido por el grupo de manzanas que se encuentran enmarcadas por la Av. Alejandro Bertello (foto 1).



*Foto 1. Vista del balneario de Santa Rosa desde la cima del cerro Monigote. Se aprecia el núcleo del balneario.*

## **Rescate de la muerte**

En el transcurso del trabajo de campo en Playa Grande nos informaron sobre la excavación de un pozo para almacenar agua, como parte de las instalaciones de una casa de veraneo. Este pozo había expuesto un perfil estratigráfico muy regular, posible de ser registrado antes de ser revestido de cemento.

El pozo en mención se encontraba en el lote 8, Mz. 15, ubicado en la esquina que hacen las calles 4 y 18 del balneario, a 350 metros del litoral de la playa «La Horadada» (TABÍO 1965: 16), también llamada «Playa Chica» (IGN 1992), y sobre una suave colina

de arena, a una altura aproximada de 15 msnm. Para los efectos del registro denominamos a este lugar como «pozo-cisterna». Sus dimensiones promedios fueron 2,50 metros por lado, y alcanzaba una profundidad de 1,70 metros.

El perfil registrado se orientaba en dirección NO-SE y estaba constituido por capas bien definidas y depositadas regularmente en forma horizontal, principalmente formadas por arena marrón oscuro, algo suelta y polvorienta —dando la impresión de estar húmeda—, intercalándose con lentes de ceniza y desechos orgánicos como restos vegetales, malacológicos y crustáceos. Esta estratigrafía fue denominada «perfil noreste» (foto 2). Inicialmente pretendimos hacer una excavación adyacente a este perfil, pero finalmente desistimos.<sup>4</sup>



*Foto 2. Vista del pozo-cisterna durante el trabajo de registro del perfil estratificado. Al fondo a la izquierda, la construcción de la vivienda.*

El piso adyacente al perfil noreste estaba constituido de arena muy suelta. Al limpiarlo unos 15 centímetros nos encontramos con la superficie irregular de una capa de origen natural que denominamos «concreción», de color blanquecino, compacta y algo dura. Esta capa se encontraba entre 1,96 y 2,09 metros de profundidad desde nuestro punto de control (*Datum*).<sup>5</sup>

En la esquina noroeste del piso del pozo, la arena comenzó a deslizarse hacia un espacio hueco, lo que indicó que estábamos ante un probable hallazgo que no fue advertido por los albañiles

<sup>4</sup> Sólo se excavaron dos delgadas capas de esta pequeña área. El tiempo que teníamos para intervenir, amén de la presencia de una probable tumba que podíamos recuperar intacta, hizo que demos prioridad a esta última.

<sup>5</sup> El punto *Datum* se ubicaba en la esquina NE del pozo-cisterna y a 5 cm de la superficie. En adelante todas las medidas de profundidad estarán referidas a este punto.

cuando excavaban el pozo-cisterna, pues se detuvieron a escasos centímetros. Cubrimos el lugar y nos preparamos para un rápido registro, ya que no dábamos por sentado que, ante la evidencia de un entierro u otro contexto, el jefe de obras nos permitiera continuar con nuestro trabajo.

Procediendo con la excavación de lo que denominamos «Hallazgo n.º 1», definimos una cestilla (2,02 m de profundidad).<sup>6</sup> Estaba rota en el centro, lo que ocasionó el deslizamiento de arena. Esta cestilla redonda de fibra vegetal, de aproximadamente 20 cm de diámetro, cubría un trozo de tejido llano de algodón (*Gossypium barbadense*) de color beige claro que, a su vez, cubría la boca de un cántaro llano de cuerpo globular y cuello recto. El cántaro, de unos 50 cm de diámetro en su parte más ancha y 55 cm de alto, se encontraba incrustado en una matriz cuyos bordes penetraban por la esquina que hacían los perfiles NE y NO del pozo-cisterna. No pudimos definir la boca de la matriz por estos lados, pues los cimientos de la casa de playa en construcción se encontraban a 0,3 m de distancia.

La matriz estaba excavada en arena casi limpia de restos culturales. Su borde irregular era configurado por la rotura ex profesa de la concreción natural, la cual tenía unos 6-10 cm de grosor. En el interior del cántaro sólo había un poco de la arena desplazada desde la superficie.

Casi simultáneamente a la definición del Hallazgo n.º 1, y a un metro al sur de la cesta que cubría la boca del cántaro, se detectó la presencia de un lente de restos de pescado que denominamos «lente a».<sup>7</sup> El «lente a» se encontraba en el mismo nivel de la cesta que cubría al «cántaro e», inicialmente, parecían estar dentro de una sola matriz, pues un borde de la concreción corría desde el «Hallazgo n.º 1» hasta este lente, enmarcándolo. Posteriormente, y en el transcurso de la limpieza y definición del primer hallazgo, se configuró un borde irregular de separación, por lo que se denominó «Hallazgo n.º 2» al contenido de esta matriz; este bor-

<sup>6</sup> Martín García Godos y Elizabeth Enríquez, apoyados por nuestro equipo, fueron los que excavaron y registraron estos hallazgos.

<sup>7</sup> Posiblemente se trata de anchoveta (*Engraulis ringens*).

de de separación estaba constituido de una tira de concreción natural de 5-10 cm de ancho. El «Hallazgo n.º 2» se trabajó inmediatamente después de retirado el «Hallazgo n.º 1».

Definido el borde de esta segunda matriz, y luego de retirado el «lente a» (ubicado aproximadamente a 2,03 m), se encontró arena suelta mezclada con escasos restos vegetales y un fragmento de red. En el mismo nivel pero casi al centro de la matriz, se encontraba una piedra verde de aproximadamente 16 cm

de largo por 10 cm de ancho, rodeada de algunas hojas lanceoladas, un fragmento de caña y un pequeño fragmento de cerámica llana. Estos elementos se encontraban entre 2,05 m a 2,08 m de profundidad, prácticamente a la misma altura de la rotura o boca de la matriz (foto 3).

Luego de este nivel profundizamos la excavación unos 6 cm y, aproximadamente debajo de la piedra verde, apareció un gran fragmento de cerámica decorada correspondiente al borde y parte del perfil del cuerpo de una vasija con diseños «interlocking clásico» en el cuerpo (o campo de diseño principal) y la llamada «greca Lima» en la banda del borde o labio (foto 4). Estos motivos mantienen correspondencia con el conjunto representado en el «Ídolo de Playa Grande» («motivo A» y «motivo D», respectivamente),



*Foto 3. Excavación de los hallazgos 1 y 2.*



*Foto 4. Fragmento de cerámica decorada asociada al «hallazgo n.º 2». Nótese los diferentes diseños interlocking del cuerpo y la banda debajo del labio de la vasija.*



Foto 5. Vista del entierro del infante in situ («hallazgo n.º 2»). Nótese la camilla de palos cubriendo el envoltorio funerario.

reflejando la jerarquía y disposición que, sostenemos, hay entre ellos (FALCÓN 2003).

Descendiendo aún más (a 2,43 m de profundidad) apareció el extremo de una gruesa rama de lloque (*Kagenequia lanceolata*), que constituía la parte superior de una camilla confeccionada de palos de esta especie.<sup>8</sup> Se introducía hacia abajo (desplazándose en un nivel que descendía de 2,43 a 2,63 m hacia el Sur) y se disponía en un eje N-S. La camilla tenía 75 cm de largo por 30 cm de ancho (foto 5). Corresponde a los armazones de palos o cañas a los que se atan los cuerpos enfardelados de los entierros en la cultura Lima (JIJÓN y CAAMAÑO 1949; STUMER 1953, 1954; IRIARTE 1959: 195; KROEBER 1954: 32-39, 97-105; TABÍO 1965: 48, 49; RAVINES 1977; FALCÓN 1993; FALCÓN y AMADOR 1997; BARRAZA 2000).

Atado a esta camilla se encontraba el cuerpo enfardelado de un infante de 2 años  $\pm$  8 meses de edad dental (FIERRO 2001: 7), dispuesto en posición extendida, decúbito ventral y con la cabeza hacia el Sur. Estaba envuelto en una tela llana de algodón, color beige claro, que hacía un fardo alargado de 67 cm de longitud por 25 cm de ancho. El conjunto, constituido por la camilla con el fardo atado a ella, tenía asociado un cántaro miniatura, decorado sobre la base de listas en pares negro-blanco y una ocarina, igualmente decorada, con diseños *interlocking* hacia una mitad y un personaje antropomorfo con cabeza y piernas en relieve en la otra mi-

<sup>8</sup> Se detectó el extremo del larguero derecho de la camilla; el que se ubicaba hacia los pies del individuo.

tad. Estas piezas se ubicaban cerca de la cabeza del individuo y constituían la última parte de los objetos asociados en este contexto (foto 6).

Al final de la jornada se examinó la superficie total de la concreción, que abarcaba prácticamente todo el piso del pozo, y detectamos la boca de una tercera matriz, hecha igualmente rompiendo esta capa natural, sólo que de diámetro más pequeño (unos 40 cm) y ubicada hacia el perfil este del pozo-cisterna. Un rápido examen de este borde no arrojó resultados en los primeros 20 cm de profundidad, por lo que optamos por abandonarla. Al día siguiente, encontramos los restos de un infante de 1,5 años  $\pm$  6 meses de edad dental (FIERRO 2001: 10) amontonados al costado del pozo y el tercer hoyo vacío. Presumimos que algunos de los albañiles que habían estado siguiendo de cerca nuestro trabajo profundizaron el hoyo y saquearon el entierro por la noche, entregando al niño a la verdadera muerte.



*Foto 6. Piezas de cerámica decorada encontradas al lado de la cabeza del entierro.*

## **El amortajamiento**

Recuperado el entierro procedimos al examen de los diferentes componentes del paquete funerario, con el objeto de esclarecer el proceso de amortajamiento. Iniciamos la descripción de acuerdo con las capas de telas que retirábamos hasta llegar al cuerpo del individuo (foto 7).

La primera capa era de tela llana de algodón blanco, la misma que se encontraba aún atada, por una de sus puntas, al larguero<sup>9</sup> derecho de la camilla. Asimismo, restos de fibras de junco (*Cyperus*

<sup>9</sup> Uno de los dos palos mayores de la camilla. Decimos «derecho» teniendo como referencia el cuerpo del individuo.

*Foto 7. Entierro antes del desenfundamiento. El cuerpo está en posición decúbito ventral y la cabeza del niño se encuentra hacia la derecha. Nótese que aún se conserva el larguero derecho de la camilla.*



sp.) indicaban que el paquete mortuorio había estado atado a la litera con soguillas de este material. Esta primera tela envolvía el cuerpo del infante longitudinalmente, para luego volver sobre su espalda los extremos sobrantes del textil, ubicados hacia los pies y la cabeza. Conforme se desenvolvía esta capa se percibía que la descomposición del cuerpo la había afectado, desintegrándola, en tres sectores: la cabeza, la zona pélvica y las piernas del individuo.

Esta primera capa extendida dejaba ver la siguiente mortaja (capa 2), la cual ostentaba las mismas características que la anterior, pero de dimensiones notablemente menores. Se encontraba envolviendo sólo el cuerpo del cadáver, desde el cuello hasta las piernas, en donde se encontraba deteriorada. Aparecieron restos de maíz (*Zea mays*) en el lado derecho. Al parecer, la cabeza estaba libre, encontrándose el cráneo completamente desarticulado, producto de la descomposición del cuerpo. Los restos del cráneo estaban a la vista desde que se desenvolvió la primera capa. Se retiraron los huesos sueltos del cráneo, junto al cual se encontraron dos varillas de carrizo que afloraban desde el interior del fardo, además de cuentas negras de un posible collar en la zona del cuello.

Cuando se desplegaron los bordes derecho e izquierdo de la capa 2 —los cuales se disponían a lo largo del cuerpo— aparecieron otras dos varillas dispuestas a los costados del paquete funerario, entre esta capa y la siguiente (capa 3); ambas varillas mostraban restos de cuerdas marrones que se enroscaban a lo largo de ellas. Asimismo, se detectaron restos de plumas azules al costado de la varilla derecha. Al costado de la varilla izquierda se encontraron los restos de otra mazorca de maíz.



*Foto 8. Desenterramiento.  
Vista de las capas 2 y 3.  
Nótese el cordón sobre  
el pecho y las dos varillas a los  
costados del cuerpo que —en  
esta vista— se encuentra  
decúbito dorsal. Hacia la  
izquierda afloran huesos  
largos de las piernas.*

Un elemento de enlace<sup>10</sup> estaba constituido por un cordón de fibras de algodón blanco, sin torsión (es decir, sus hebras van paralelas) que bordearon el cuello del individuo por la nuca (sobre la capa 2), para luego introducirse hacia el pecho y hacer un nudo, quedando como una especie de collar, suelto y sin tensión sobre la capa 3 (foto 8). Sobre este cordón y a la altura del hombro derecho se ubicó un pequeño copo de algodón blanco, sin hilar.

La capa 3 estaba constituida de una tela de algodón blanco, de fibras con hilado y tejido mucho más fino que las dos anteriores. Éste era el último envoltorio que cubría el cuerpo del niño y resultó ser un pequeño poncho, pues conservaba su forma en un 95% y ostentaba una abertura —dejada sin coser adrede— en su centro. Otro elemento importante en este nivel fue la presencia de, por lo menos, un grueso «collarín» confeccionado de una tela de características similares a las dos primeras capas.<sup>11</sup> La tela era una banda que contenía granos de maíz en una extensión aproximada de 22 cm que, posteriormente, fue envuelto y asegurado por medio de un delgado cordón de algodón marrón. Las fibras de este último cordón no mostraban torsión y sólo giraba en torno a la banda envuelta y su contenido, sin hacer ninguna costura; quedando confeccionado de este modo el grueso collarín que se colocó alrededor del cuello del infante, atándose en su parte frontal por medio de un simple nudo (foto 9).

<sup>10</sup> Nos referimos a que este elemento vincula la capa 2 y la capa 3.

<sup>11</sup> Los restos de otro collarín, o parte de éste, se conservaron muy deteriorados.

Finalmente, el cuerpo del niño tenía dos finos fragmentos de redes de algodón, una a la altura de cada mano, con reticulado de aproximadamente 2 cm de lado y bastante deteriorados. En el examen y cernido de los restos del cráneo y el cuerpo se encontraron más cuentas negras de un posible collar y una pequeña pieza de cobre en forma de media luna.



Foto 9. «Collarín» antes de su apertura.

### **Diálogo con el contexto**

De lo expuesto se puede proponer una reconstrucción del proceso de enfielamiento (como primera parte del ritual mortuorio) y enterramiento (la fase final del rito) al que fue sometido el cadáver de este niño.

El infante, cuyos restos presentaban índices de estados carenciales (FIERRO 2001: 8-9), fue colocado en posición extendida sobre una mortaja de algodón llano, que posiblemente fue una pieza de su propia indumentaria, pues era un fino ponchito de algodón. Un collar de cuentas, un adorno de cobre y dos delicados fragmentos de red, colocados a la altura de sus manos, constituían sus primeras prendas. Alrededor del cuello del niño se extendió un grueso cordón que contenía granos de maíz, el cual se ató en la parte delantera. Seguidamente, se le colocó sobre una basta mortaja de algodón extendida, la cual cubría su cuerpo desde los hombros hasta los pies, dejando visible aún la cabeza.

Posteriormente, un cordón de fibras de algodón blanco se extendió por detrás de la nuca del niño, sobre la última mortaja, dejándose anudado sobre su pecho. En este momento, se colocaron dos varillas de madera a los costados; al lado de la varilla izquierda se ubicó una mazorca de maíz. Finalmente, se cubrió el cuerpo con la segunda mortaja, primero a lo largo del lado izquierdo y

luego por el lado derecho. Antes un copillo de algodón blanco se dejó sobre el hombro derecho.

El paquete funerario fue colocado sobre una gran mortaja final. Posiblemente, en este momento se colocó una varilla de carrizo al lado de la cabeza del infante y una mazorca de maíz en el lado derecho. Se envolvió el cuerpo —longitudinal a la mortaja— para finalmente tornar los extremos sobrantes hacia la parte posterior.

Se cortaron gruesas ramas de lloque las que, atadas con soguillas de junco, rápidamente, hicieron una pequeña camilla. El paquete funerario se amarró a esta camilla mediante el mismo tipo de soguillas; un acto que reforzaba este afán se realizó atando una de las puntas de la mortaja final por el lado derecho del infante.

El lugar escogido para enterrar al niño fue ubicado hacia la margen NE del asentamiento, sobre la suave colina que domina la pequeña playa frente al sitio, unos 300 metros al E del cerro hoy conocido como Monigote.<sup>12</sup> Una simple fosa cavada en la arena era la costumbre de inhumación entre los Lima de entonces. Los enterradores se toparon con una capa dura que perforaron y encontraron adecuada para marcar, posteriormente, el límite de las últimas ofrendas al niño. Al fondo del foso, colocaron dos pequeños objetos de cerámica decorada policroma; la miniatura de un cantarito y una bella ocarina de dulce sonido.<sup>13</sup> Seguidamente, introdujeron el fardo con su camilla atada, tornándolo y dirigiendo la cabeza del niño hacia el Sur, al lado de las miniaturas, como era la costumbre de este pueblo. Echaron arena hasta cubrir la ca-

<sup>12</sup> Este cerro contiene basurales y estructuras que se emplazan en su flanco norte. La asociación con el poblado de Playa Grande, aunque probable, no está claramente establecida. Asimismo, destacamos su ubicación, frente a la hoyada en la cual se emplazaba el asentamiento, protegido de los vientos del SO, gracias a los altos cerros que lo rodeaban y, estrechamente vinculado a las ocupaciones Lima de Ancón del cual distaba escasos dos kilómetros. Este último sitio ostenta componentes Lima, como el llamado «Templo pintado», excavado por el equipo que dirigía Tello (1946). También puede verse BONAVIA 1962: 57-58.

<sup>13</sup> La ocarina registra la nota Sol y puede producir hasta seis sonidos diferentes de acuerdo con la digitación de sus orificios. Técnicamente es un aerófono (flauta globular) con cinco orificios. Comunicación del «Proyecto Waylla Kapa» del MNAHP (Milano Trejo y Carlos Mansilla).

milla para luego colocar un gran fragmento de cerámica pintada, con los símbolos sagrados más importantes de aquel momento, hacia arriba. Volvieron a echar arena y, a la altura de la boca del foso definido por la rotura de la concreción, colocaron una piedra verde al centro, unas hojas y productos vegetales, un par de pequeñas varillas de caña y un fragmento de cerámica sin decorar extendiéndose hacia el Sur, en dirección a la cabeza del infante, en donde también se dejó un fragmento de red.<sup>14</sup> Cubrieron ligeramente este nivel de ofrendas para, finalmente, depositar sobre el lugar una buena porción de pescados.

No fue posible determinar con certeza la superficie sobre la cual se empezó a excavar la fosa mortuoria (boca de la tumba) que, para el caso de los Lima, era simplemente excavada en la arena, pues estos estratos fueron levantados por los albañiles que hicieron el pozo-cisterna.<sup>15</sup> Sin embargo, el nivel de los primeros indicios de los hallazgos 1 y 2, y sobre todo, la rotura de la concreción que definía la boca de la matriz —que nosotros encontramos intacta— indican que gran parte de los elementos del contexto, si no todos, fueron recuperados. Teniendo en cuenta esto, el primer nivel de los objetos asociados al entierro se encontraba aproximadamente dos metros por debajo de la superficie actual.

Este acontecimiento funerario tiene una datación de  $1340 \pm 50$  años C-14 B.P.<sup>16</sup> ( $600-780$  cal d. C. a 2 Sigma),<sup>17</sup> lo cual, unido a la consideración de la cerámica asociada, puede ubicar a nuestro contexto a fines del Lima Medio (fases 4-6 de PATTERSON 1966); esta determinación se muestra coincidente con la asignación de los

<sup>14</sup> Esta pieza no estaba completa y mostraba hacia uno de los orillos conservados una decoración consistente en escaques, definidos por los mismos hilos que tejían la malla.

<sup>15</sup> Cabe la posibilidad de que la fosa haya sido más honda de lo que indica la concreción natural rota y que el primer nivel de objetos asociados encontrados por nosotros corresponda a uno de los momentos del ritual.

<sup>16</sup> La muestra fue un fragmento de la mortaja de algodón del entierro (FIGINI 2002). Cabe recordar el primer fechado C-14 realizado en Playa Grande (asimismo, sobre un contexto de la cultura Lima):  $1390 \pm 160$  B. P. (STUMER 1961).

<sup>17</sup> 95,4% de probabilidad. Programa de calibración OxCal v 3.9 (BRONK RAMSEY 2003).

entierros 4, 5, 9 y 15 del «Cut 4» de Stumer (1953) a las fases 5-6 (PATTERSON 1966: 119-120). Posiblemente cuando transcurrían los últimos tiempos en que Playa Grande se mostraba como un asentamiento de importancia para esta época del proceso de la sociedad Lima (PATTERSON 1966: 107; FALCÓN 2000, 2003).

### **Consideraciones finales**

Aunque seguramente Stumer observó los bajos montículos que se conservaban en Playa Grande no excavó en ellos, antes bien prefirió explorar su «zona doméstica» (SILVA 1996: 519, fig. 89). Todos sus cortes se ubicaron al S-SO de los montículos, especialmente su «Cut 4», en donde encontró 12 contextos funerarios, sumariamente descritos y que, a la fecha, constituyen los más «ricos» recuperados en excavación alguna de contextos Lima (STUMER 1953: 45-47; FALCÓN y AMADOR 1997; BARRAZA 2000).<sup>18</sup>

Este contexto se suma al descrito previamente por nosotros de manera resumida (FALCÓN y AMADOR 1997). Ambos muestran una fase de elaboración del paquete mortuario (enfardelamiento) bastante compleja y cuidadosa, así como un ritual de entierro en el que se pueden distinguir varios momentos significativos. Así, la aparente simplicidad de la tumba y la ausencia de objetos asociados «espectaculares» pueden inducir a una equivocada percepción del contexto.

El entierro recuperado por nosotros constituye un hallazgo que se puede dar cada vez que los propietarios de los lotes ubicados en el núcleo del balneario realizan algún trabajo de construcción y excavan los gruesos estratos arqueológicos que aún quedan de Playa Grande. Esperamos haber demostrado que aún vale la pena su consideración especial por parte de las autoridades pertinentes.

<sup>18</sup> Hasta hace pocos años los materiales recuperados por Stumer se encontraban en el Museo de la Cultura Peruana, en donde un inventario de los mismos indicaba la existencia de 34 piezas de alfarería, 64 piezas de tejidos, 12 piezas de madera, tres piezas de lagenaria, seis piezas líticas, 34 restos óseos humanos y 21 objetos catalogados como misceláneos (RUIZ 1967). La colección Stumer fue trasladada al Museo de la Nación, donde se encuentra actualmente.

## Agradecimientos

Deseamos reconocer el apoyo de colegas y amigos que acudieron en forma desinteresada a la convocatoria para los trabajos de campo en Playa Grande, como son: Nancy Salazar, Martín García Godos, Elizabeth Enríquez, Marco Goldhausen, Liz Mercado, Emily Baca y Sheila Melgar. Asimismo, agradezco la gestión de Denise Pozzi-Scott. También fue importante la cooperación de Martín Mac Kay, que hizo posible el fechado C-14 de este contexto. Koraita Fierro, Luis Miranda, José Luis Pino y Carmela Alarcón fueron los que contribuyeron, con sus conocimientos y habilidades, a efectuar un trabajo multidisciplinario en Playa Grande.

## Bibliografía

- ALARCÓN LEDESMA, Carmela & Luz BAUTISTA B. «Resultados del Análisis de Material Botánico-Proyecto Arqueológico Playa Grande», informe entregado a Víctor Falcón, responsable del proyecto, 2000.
- BARRAZA, Sergio. «Las excavaciones de Louis Stumer en Playa Grande (1952): Una aproximación a las prácticas funerarias Lima», en *BIRA* 27 (2000): 25-76.
- BONAVIA, Duccio. «Sobre el Estilo Teatino». *Revista del Museo Nacional*, 31 (1962): 43-94.
- FALCÓN HUAYTA, Víctor. «El Motivo Interlocking a través del Ídolo de Playa Grande», en *Arqueológicas*, 26 (2003): 163-178.
- \_\_\_\_\_. «Playa Grande: Entre la Aldea y el Santuario: ¿Un Caso de Interpretación Arqueológica Ambigua?», en *Arqueológicas*, 24 (2000): 53-61.
- \_\_\_\_\_. «El poste sagrado de Playa Grande-Lima», en *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. 8 (1998): 14-15.
- \_\_\_\_\_. «Un poste sagrado de la cultura Lima procedente de Playa Grande», ponencia presentada al XI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina «Augusto Cardich», Huánuco, 1996.
- \_\_\_\_\_. «Rescate Arqueológico en Cerro Culebra», informe final de excavaciones presentado al Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1993.
- FALCÓN HUAYTA, Víctor & Augusto AMADOR PARODI. «Un Entierro de Patrón Funerario Lima en Cerro Culebra», en *Mauq'a Llaqta. Revista de investigaciones arqueológicas*, 1 (1997): 51-68.

- FIERRO HUATUCO, Koraita. «Análisis de Antropología Física de dos Entierros Lima Encontrados en el Sitio Arqueológico Playa Grande-Ancón», informe entregado a Víctor Falcón, responsable del proyecto, 2001.
- FIGINI, Aníbal Juan. «Informe C-14, entregado a Víctor Falcón, responsable del Proyecto Playa Grande, Laboratorio de Tritio y Radiocarbono LA-TIR», Facultad de Ciencias Naturales y Museo-UNLP, La Plata, 2002.
- INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL. «Hoja n.º 14 a. Santa Rosa. ESCALA 1: 5.000». Primera edición actualizada, 1992.
- IRIARTE BRENNER, Francisco Emilio. «Los Estratos, las Tumbas y Algunos Elementos Culturales de la Gran Necrópolis de Ancón», Tesis para optar el Grado de Bachiller en Humanidades, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.
- JUÓN Y CAAMAÑO, Jacinto. *Maranga. Contribución al conocimiento de los aborígenes del valle del Rímac*, Quito, La Prensa Católica, 1949.
- KROEBER, A. L. «Proto-Lima. A middle Period Culture of Peru», en *Fieldiana: Anthropology*, vol. 44, N.º 1 (1954).
- MIRANDA, Luis. «Análisis Ictiológico del Sitio de Playa Grande», manuscrito entregado a Víctor Falcón, responsable del proyecto, 2001.
- PINO MATOS, José Luis. «Informe Preliminar del Análisis Paleobotánico del Proyecto Arqueológico “Playa Grande”». Botánico asesor: José Roque. Manuscrito entregado a Víctor Falcón, responsable del proyecto, 2000.
- PATTERSON, Thomas. *Pattern and Process in the Early Intermediate Period Pottery of the Central Coast of Peru*, University of California Press, Berkeley, 1966.
- RAVINES, Roger. «Prácticas Funerarias en Ancón (primera parte)», en *Revista del Museo Nacional*, 43 (1977): 327-397.
- RUIZ ESTRADA, Arturo. «La Colección Stumer del Museo Nacional de la Cultura», en *Boletín del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, 6 (1967).
- Silva Sifuentes, Jorge. *Prehistoric Settlement Patterns in the Chillón River Valley, Peru*. Vol. I, II. Tesis Doctoral, Universidad de Michigan, 1996.
- STUMER, Louis M. «A Radiocarbon Date from the Central Coast of Peru», en *American Antiquity*, vol. 26, n.º 4 (1961): 548-550.
- \_\_\_\_\_. «The Chillón valley of Perú (part 2). Excavation and reconnaissance. 1952-1953», en *Archaeology*, vol. 7, n.º 4 (1954): 220-228.
- \_\_\_\_\_. «Playa Grande. Primitive Elegance in Pre-Tiahuanaco Perú», en *Archaeology*, vol. 6, n.º 1 (1953): 42-48.
- TABÍO, Ernesto. *Excavaciones en la Costa Central del Perú (1955-58)*, La Habana, Academia de Ciencias. Departamento de Antropología, 1965.



## **Dando la bienvenida a la muerte: El rol de los camélidos en las festividades funerarias chiribaya en la costa sur del Perú**

*María Cecilia Lozada<sup>19</sup>*

*Gordon Rakita<sup>20</sup>*

*Jane E. Buikstra<sup>21</sup>*

La cultura Chiribaya se desarrolló a fines del Horizonte Medio en la costa sur del Perú. Extensas excavaciones sistemáticas en cuatro cementerios ofrecen una oportunidad única para esbozar la imagen sociopolítica que caracterizó esta tradición costeña. Nuestros estudios, que combinan datos provenientes de restos humanos y arqueológicos, demuestran que Chiribaya tuvo un sistema de organización similar al de las tradiciones prehispánicas costeñas del centro y norte del Perú, descritos por la etnohistoriadora María Rostworowski.

En particular, Chiribaya estuvo conformado por dos unidades sociopolíticas bien definidas: labradores y pescadores. Ambos grupos muestran patrones mortuorios singulares y simbolizan su adherencia cultural por medio de tipos específicos del moldeamiento artificial del cráneo. Además, un estudio químico de huesos humanos indica que los pescadores consumían productos marinos, mientras que los labradores, productos del valle. El registro arqueológico indica también que el ritual mortuario Chiribaya fue elaborado. Específicamente, en esta ponencia presentaremos nuestras investigaciones relacionadas con el uso de camélidos en las festividades funerarias. Aunque tradicionalmente se ha pensado que

<sup>19</sup> Investigadora Asociada del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago.

<sup>20</sup> Universidad de Florida del Norte.

<sup>21</sup> Universidad de Nuevo México.

el pastoreo es en lo fundamental una actividad serrana, nuestros datos muestran que los Chiribaya fueron expertos pastores y que utilizaban este conocimiento cuando sacrificaban estos animales para las celebraciones que acompañaban la muerte. El deceso de una persona fue seguido por el duelo y copiosos festejos en los que se incluía el consumo de chicha y en especial la carne de auquénidos. Como ofrenda funeraria, las patas y las cabezas de estos animales fueron incluidas en las tumbas, reflejando una vez más el aspecto simbólico de los camélidos en la conciencia colectiva de esta sociedad costeña.

El término Chiribaya define una sociedad preinca que se desarrolló entre los 700 y 1359 d. C. en la parte costeña de la cuenca del Osmore, Sur del Perú (LOZADA y BUIKSTRA 2002). Sobre la base de diseños ceramográficos y algunos fechados radiocarbónicos se había propuesto que Chiribaya era una extensión biológica y cultural de las colonias tiahuanaco establecidas en la parte media de esta misma cuenca (OWEN 1993; STANISH 1992; SUTTER 1997). En 1989, la doctora Jane E. Buikstra empezó una serie de excavaciones funerarias, en parte para evaluar la relación entre los tiahuanacuenses y Chiribaya. Miembros de este proyecto excavaron tres extensos sitios: Chiribaya Alta, Yaral y Chiribaya Baja. Aunque el sitio San Gerónimo fue excavado con anterioridad por David Jessup y Elva Torres (JESSUP 1990b), fue también incorporado en este proyecto. Cuando analizamos los datos de estas excavaciones, nos dimos cuenta de que el modelo de verticalidad, que había sido utilizado para interpretar las dinámicas sociopolíticas de Chiribaya, no explicaba características propias de esta sociedad costeña. En particular, 34 fechados radiocarbónicos nuevos demuestran que Chiribaya se desarrolló a fines del Horizonte Medio y no durante el Intermedio Tardío, alrededor de 1000 d. C., como se había planteado. Nuestros nuevos fechados indican que Chiribaya aparece alrededor de 700 d. C. y que es una sociedad contemporánea con las colonias Tiahuanaco (BUIKSTRA 1997).

Aunque algunos arqueólogos han usado ciertos aspectos del modelo horizontal desarrollado por María Rostworowski (SANDWEISS

1992), una evaluación precisa de esta propuesta basada en la investigación etnohistórica no ha sido realizada en contextos arqueológicos en el Sur del Perú. Específicamente, Rostworowski identifica la presencia de señoríos en la costa norte y central antes de la llegada de los españoles al Perú. Señorío es un término que describe una unidad sociopolítica compuesta por comunidades de especialistas tales como labradores y pescadores. Estas comunidades eran endógamas y tenían su propia manifestación cultural. Según Rostworowski, los señoríos prehispánicos estaban formados por grupos étnicos que se diferenciaban entre ellos genética y culturalmente (ROSTWOROWSKI 1970, 1975, 1981).

Por medio del proyecto Chiribaya hemos evaluado detalladamente este modelo utilizando datos provenientes de huesos humanos y patrones funerarios. Nuestra investigación identifica la presencia de distintas comunidades de labradores y pescadores. Las diferencias entre estos dos grupos de especialistas están presentes en todas las manifestaciones culturales Chiribaya, incluyendo la decoración de la cerámica y estilos de deformación craneana intencional. En conjunto, nuestros datos arqueológicos demuestran una fuerte división interna en esta sociedad costeña (LOZADA y BUIKSTRA 2002). Además, Paula Tomczak (2002) hizo un estudio de la dieta Chiribaya y encontró que tanto los labradores como los pescadores se caracterizaban por un patrón de alimentación específico. Mientras que los pescadores tenían una dieta rica en productos marinos, los labradores consumían recursos del valle. Finalmente, nuestra investigación de distancias genéticas indica que los orígenes biológicos Chiribaya se encuentran en tradiciones más tempranas de la costa.

Aunque la evaluación de este modelo ha sido muy útil para explicar la naturaleza de la sociedad Chiribaya, pensamos que los señoríos del Sur debieron ser distintos a los descritos por Rostworowski en la costa norte y central del Perú. La geografía de estas áreas es distinta: el Norte y la parte central tienen amplios valles que parece ser sustentaron extensas áreas de cultivo, mientras que los estrechos valles del Sur tuvieron limitados campos agrí-

colas. Las diferencias físicas y culturales posiblemente fueron particulares y, por lo tanto, la accesibilidad a recursos y prioridades económicas, específicas en cada sociedad prehispánica. Nuestros estudios bioarqueológicos en la costa sur muestran que los labradores y los pescadores eran componentes esenciales del señorío de Chiribaya. Sin embargo, nos gustaría proponer que el «pastoralismo» y en particular el manejo y la explotación de camélidos fueron igualmente actividades económicas importantes en las sociedades de las costas del Sur. Si nuestra propuesta es válida, estas prácticas deben estar fuertemente impregnadas dentro del marco ideológico y sociopolítico de los chiribaya y deben ser aparentes en el registro arqueológico mortuario y doméstico.

En esta ponencia, vamos a examinar la forma como los camélidos fueron utilizados en los rituales funerarios Chiribaya. Ya que cada cementerio utilizado en este estudio ha sido asociado con los labradores o los pescadores, examinaremos la frecuencia de los restos de camélidos en estos contextos con la finalidad de detectar asociaciones entre las ofrendas de estos animales y grupos de especialistas. Además, por medio de un análisis de correlación entre la presencia de camélidos y otras variables como tipos de deformación craneana y cantidad de ofrendas funerarias, podremos determinar el uso simbólico de los camélidos en esta sociedad costeña.

Con la finalidad de ofrecer el contexto apropiado para interpretar estos datos, vamos a esbozar algunos aspectos de nuestra investigación previa. San Gerónimo es un sitio localizado muy cerca del litoral. Los restos de individuos recuperados aquí han sido caracterizados como pescadores. En contraste, Yaral, ubicado muy cerca a la parte media del valle, fue ocupado casi exclusivamente por los labradores. Como lo esperábamos, el sitio de Chiribaya Alta —el sitio Chiribaya más extenso en la cuenca del Osmore—, muestra una composición compleja. Chiribaya Alta está localizado aproximadamente a siete kilómetros de la costa e incluye por lo menos nueve cementerios. De estos cementerios, sólo el cementerio 4 está asociado con los pescadores. Como mencionamos líneas

arriba, estos grupos de especialistas fueron definidos sobre la base de los patrones mortuorios, estilos de deformación del cráneo, tipos de cerámica y patrones alimenticios.

La muestra utilizada en este estudio está integrada por 526 enterramientos provenientes de estos tres sitios. Ya que los restos de los camélidos no son considerados valiosos y son dejados por los huaqueros, en el análisis estadístico no hicimos una distinción entre enterramientos intactos y huaqueados. La identificación, descripción e inventario de los huesos de animales fue realizada por la doctora Jane Wheeler. Cráneos fracturados y patas fueron las ofrendas más comunes. En contraste, muy pocos animales completos fueron excavados de estos enterramientos. No encontramos ningún patrón estadísticamente significativo que indique el uso específico de los cráneos o las patas. Por esta razón, en este estudio no hicimos ninguna distinción entre estos elementos.

El análisis estadístico indica que hay restos de camélidos en todos los cementerios estudiados, aunque hay algunas diferencias sustanciales. Por ejemplo, el sitio de Chiribaya Alta es el que muestra mayor concentración de ellos, mientras que Yaral y San Gerónimo tienen menor cantidad de camélidos. La presencia de estos animales en la comunidad de pescadores de San Gerónimo sugiere que esta ofrenda no fue exclusivamente utilizada por los labradores. Aunque Rostworowski (1975) describe a los pescadores como una comunidad autosuficiente en términos económicos, es posible que los pescadores participaran en redes de intercambio que les permitieran el acceso a los camélidos y productos del valle. Curiosamente, en Yaral, una comunidad de labradores, no se encontraron muchas ofrendas de camélidos. Con la finalidad de interpretar estos patrones, exploramos con más detalle la frecuencia de restos de camélidos en los nueve cementerios de Chiribaya Alta.

Los resultados son sorprendentes. Todos los cementerios tienen porcentajes similares, incluyendo el cementerio 4, relacionado como indicamos líneas arriba, con los pescadores. El cementerio 7, sin embargo, asociado con la élite de los labradores, tiene la

más alta cantidad de restos de camélidos. ¿Cómo podemos interpretar este patrón? Cuando observamos otras variables bioarqueológicas, como frecuencia de cráneos deformados y cantidad de ofrendas funerarias, el cementerio 7 es único. Por ejemplo, es el cementerio que tiene el mayor porcentaje de cráneos deformados con el estilo fronto/occipital asociado exclusivamente con los labradores. Este cementerio también es notorio por la enorme cantidad de ofrendas funerarias que acompaña a cada individuo.

Descripciones etnohistóricas por Espinoza Soriano y Galdós Rodríguez (ROSTWOROWSKI 1981: 49) en la costa sur indican que los pastores estaban usualmente asociados con los labradores, y estas observaciones son apoyadas por nuestros datos obtenidos de los cementerios Chiribaya. Rostworowski (1981) también sugiere que los camélidos, y probablemente los pastores, estuvieron bajo el mando de los curacas o principales. En este sentido, las élites de los labradores, como lo muestran nuestros datos, parecen que tuvieron acceso privilegiado a los rebaños de los camélidos y a utilizar el sacrificio de estos animales como símbolo de su estatus en el ritual mortuorio.

La selección de los camélidos sacrificados no fue al azar, sino más bien siguió lineamientos precisos de selección. Según Jane Wheeler, la mayoría de los animales sacrificados eran viejos, enfermos y hasta quizá estériles. Aunque datos etnográficos de la sierra señalan que el sacrificio se lograba por degollamiento (ARANGUREN 1975), los sacrificios chiribaya fueron ejecutados por medio de golpes contundentes en la cabeza del animal. Tanto los golpes como el descuartizamiento del camélido fueron realizados siguiendo patrones específicos, reflejando una vez más la participación de otro grupo de especialistas, los pastores, en esta sociedad costeña.

Como se mencionó líneas arriba, por lo general sólo se incluía el cráneo y las patas del animal como ofrenda funeraria. Esta selección es bastante lógica. Además de tener carácter simbólico, la cabeza y las patas no tienen demasiada carne. Tal como lo demuestran los basurales que se encuentran alrededor de los cementerios

y las evidencias en las superficies de los mismos, el sacrificio de los camélidos fue parte del ritual funerario realizado en el cementerio. El resto del cuerpo de los animales sacrificados sirvió para el banquete en honor al muerto, durante el período de duelo y en el proceso de enterramiento. Estas celebraciones funerarias en las que se incluían el enfardelamiento y preparación de las ofrendas, ayudaban en la transición del difunto hacia el «otro mundo» y fortalecían los vínculos sociales existentes entre los miembros de esta sociedad costeña. Es probable, además, que se realizaran visitas periódicas a los difuntos, tal como se ha documentado en la sierra puneña y que, después de acompañar al muerto, se procediera al reparto del camélido sacrificado para «que ayudara a comer al muerto» (ARANGUREN 1975).

Con la finalidad de ubicar nuestros resultados en el contexto arqueológico del Perú prehispánico, es necesario examinar la presencia de restos de camélidos en otros contextos costeños. Sin embargo, los documentos coloniales que describen el pastoreo en señoríos de la costa son escasos (ROSTWOROWSKI 1981). La arqueología, sin embargo, muestra que los camélidos fueron importantes en las sociedades costeñas del Norte, antes de la expansión de los incas y la llegada de los españoles. El trabajo de Melody e Izumi Shimada en la costa norte (SHIMADA y SHIMADA 1985), claramente demuestra que llamas y tal vez alpacas fueron criadas y mantenidas en la costa. Además, estudios de isótopos de carbono y nitrógeno de huesos de camélidos de la costa central del Perú, por Michael DeNiro, demuestran que los camélidos prehistóricos pasaron una considerable porción de sus vidas en la costa consumiendo plantas locales.

En la costa de Ilo, donde Chiribaya centralizó su poder, los camélidos fueron una parte importante de la fauna local. Específicamente en la sociedad chiribaya, los camélidos jugaron un papel muy importante en el aspecto económico y ritual. Evidencia directa de prácticas especializadas de pastoreo viene del detallado trabajo de Wheeler (1995). Su análisis de fibras de 26 momias de alpacas y llamas de Yaral indica que los pastores

Chiribaya criaron y cuidaron estos animales con la finalidad de obtener lana de la más alta calidad. Además, su estudio demográfico de 140 camélidos sacrificados indica que había un control especializado en el apareamiento de estos animales. Kelly Knudson (2004), por su parte, realizó un estudio de isótopos de estroncio con huesos de camélidos de Chiribaya y los comparó con muestras provenientes del valle medio e inclusive del Altiplano. Sus resultados demuestran que los camélidos chiribaya fueron criados en la costa y que no fueron traídos de la sierra, como lo había propuesto Jessup (1990a). Referencias etnohistóricas señalan que las lomas más abundantes y ricas estaban concentradas alrededor del moderno puerto de Ilo (COBO 1956: 88). Tal como lo propusieran Umire y Miranda (2001), estas lomas posiblemente fueron la principal fuente de alimentación de estos animales.

En conclusión, Rostworowski encuentra limitada información etnohistórica referente al pastoreo en las sociedades de la costa. El registro arqueológico, sin embargo, revela que la crianza de los camélidos fue una actividad practicada en sociedades costeñas antes de la conquista inca y española y que fue un elemento esencial en sus economías y rituales mortuorios. En particular, en el extremo sur del Perú, donde los valles son angostos, parece ser que existió la necesidad de complementar los recursos agrícolas y marinos con la crianza y consumo de los camélidos. En este sentido, el modelo de Rostworowski basado únicamente en fuentes etnohistóricas deberá ser utilizado con mucha cautela en cada contexto arqueológico. Mientras que algunos principios de este modelo son fundamentales, es importante reconocer que el análisis arqueológico puede ayudar a proveer detalles sobre la forma como este sistema se adaptó a contextos específicos geográficos, sociales y culturales. Con respecto a la sociedad chiribaya, nuestra investigación indica que el «pastoralismo» estuvo asociado directamente con los labradores, y que los pastores probablemente fueron controlados por los grupos de poder de esta comunidad. En este sentido, los camélidos sirvieron como símbolos sagrados de los labradores, y en particular, del poder de sus élites dentro del

señorío de Chiribaya. Este privilegio fue manifestado por la abundancia de sacrificios de camélidos utilizados en sus celebraciones funerarias. Los camélidos no pueden sólo ser vistos como animales esenciales en la economía y los ritos de la sierra, sino, como lo hemos presentado en este trabajo de patrones mortuorios, de los señoríos prehispánicos costeros.

## Bibliografía

- ARANGUREN PAZ, A. «Las creencias y ritos mágico-religiosos de los pastores puneños», en *Allpanchis* VIII (1975), 103-132.
- BUIKSTRA, J. E., *et al.* «Fechados radiocarbónicos de sitios Chiribaya en la cuenca del río Osmore», ponencia presentada en Seminario sobre Arqueología de Ilo, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- COBO, B. *Obras del Padre Bernabé Cobo*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1956.
- JESSUP, D. *Desarrollos generales en el Intermedio Tardío en el valle de Ilo, Perú*, informe interno del Programa Contisuyo, 1990.
- \_\_\_\_\_. «Rescate arqueológico en el Museo de Sitio de San Gerónimo, Ilo», en *Trabajos Arqueológicos en Moquegua-Perú*, vol. 3, Watanabe, Moseley y Cabieses (eds.), Programa Contisuyo del Museo Peruano de Ciencias de la Salud, Southern Perú Copper Corporation, Moquegua, pp. 151-165.
- KNUDSON, K. J. «Tiwanaku Residential Mobility in the South Central Andes: Identifying Archaeological Human Migration Through Strontium Isotope Analysis», Tesis Doctoral no publicada, Universidad de Wisconsin, Madison, 2004.
- LOZADA, M. C. & J. E. BUIKSTRA. *El señorío de Chiribaya en la costa sur del Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- OWEN, B. «A Model of Multiethnicity: State Collapse, Competition and Social Complexity from Tiwanaku to Chiribaya in the Osmore Valley, Perú», Tesis Doctoral no publicada, Departamento de Antropología, Universidad de California, Los Ángeles, 1993.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M. «Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: Un documento y unos comentarios», en *Revista Española de Antropología Americana*, 5 (1970): 135-177.
- \_\_\_\_\_. «Pescadores, artesanos y mercaderes costeros en el Perú prehispánico», *Revista del Museo Nacional*, tomo XLI (1975): 311-349.
- \_\_\_\_\_. *Recursos naturales renovables y pesca. Siglos XVI y XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.

- SANDWEISS, D. H. «The Archaeology of Chincha Fishermen: Specialization and Status in Inka Peru», en *Bulletin of Carnegie Museum of Natural History* 29 (1992), Pittsburgh.
- SHIMADA, M. & I. SHIMADA. «Prehistoric Llama Breeding and Herding on the North Coast of Peru», en *American Antiquity* 52 (1985): 836-839.
- STANISH, C., *Ancient Andean Political Economy*, Austin, University of Texas Press, 1992.
- SUTTER, R. C. «Dental Variation and Biocultural Affinities among Prehistoric Populations from the Coastal Valleys of Moquegua, Peru and Azapa, Chile», Tesis Doctoral no publicada, Universidad de Missouri, Columbia, 1997.
- TOMCZAK, P. «Prehistoric Socio-Economic Relations and Population Organization in the Lower Osmore Valley of Southern Peru», Tesis Doctoral no publicada, Universidad de Nuevo México, Albuquerque, 2002.
- UMIRE, A. & A. MIRANDA. *Chiribaya de Ilo*. Arequipa, Imprenta Eskann, 2001.
- WHEELER, J. C., *et al.* «Llamas and Alpacas: Pre-conquest Breeds and Post-conquest Hybrids», en *Journal of Archaeological Science* 22 (1995): 833-840.

## **Ancestros y muerte en las sociedades prehispánicas tardías del alto Rícrán, sierra central del Perú: Una aproximación arqueológica**

*Manuel F. Perales Munguía*<sup>22</sup>

Entre las sociedades prehispánicas tardías de los Andes centrales, los ancestros jugaron un rol fundamental en el campo de la organización social, tal como se desprende de la documentación etnohistórica disponible y de la ingente cantidad de evidencias arqueológicas vinculadas con el tema de la muerte.

Al respecto, hace pocos años William Isbell (1997) postuló la existencia de un vínculo bastante fuerte entre la forma de organización social basada en el *ayllu* como unidad básica y este tipo de estructuras, que él denomina sepulcros abiertos o monumentos tipo *chullpa*, los cuales sirvieron para albergar los cuerpos de los ancestros fundadores de cada grupo de parentesco. Fuentes históricas escritas por autores españoles e indígenas como Pedro Pizarro ([1571] 1978) y Guaman Poma de Ayala ([1615] 1980) expresamente señalan que estos cuerpos eran sacados y venerados periódicamente por parte de quienes se decían ser sus descendientes, práctica que alcanzaba también a la alta esfera de la sociedad Inca.

De acuerdo con Isbell, el origen de los monumentos mortuorios denominados sepulcros abiertos se remontaría al período Intermedio Temprano, cuando empezaron a ser construidos en la sierra norte del Perú. Durante el Horizonte Medio, esta tradición habría alcanzado la sierra central y la región de Ayacucho, para final-

<sup>22</sup> Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Centro de Estudios «Julio Espejo Nuñez».

mente arraigarse en el altiplano del Titicaca durante el Intermedio Tardío, haciéndose de esta forma común su uso en tiempos previos a la llegada de los españoles.

Estas evidencias sugerirían que la forma de organización social basada en el *ayllu* también siguió una trayectoria similar, con un foco inicial en la sierra norte y una presencia más tardía en la sierra central y sierra sur. En este contexto intentaremos evaluar las evidencias sobre arquitectura funeraria presente en los sitios arqueológicos tardíos del valle alto de Ricrán, sierra central del Perú, así como plantear algunas preguntas acerca del rol de los ancestros en la organización social de las poblaciones tardías locales.

### **La región en estudio**

El valle de Ricrán se localiza en la sierra central peruana, entre las actuales provincias de Jauja y Tarma, departamento de Junín. El colector hídrico principal es el río del mismo nombre el cual, a su vez, es uno de los principales afluentes del río Tarma.

Entre 1999 y 2002 hemos conducido reconocimientos sistemáticos en la sección alta de la cuenca, específicamente entre los actuales pueblos de Chúlec-Janchiscocha y Congas-Antacucho, trabajo que ha dado como resultado la identificación de 37 sitios arqueológicos entre los cuales tenemos asentamientos, cementerios, abrigos rocosos y sitios con arte rupestre, además de elementos aislados que incluyen segmentos de caminos, corrales prehispánicos, entre otros, todos ellos localizados en diferentes tipos de entorno natural, desde el fondo del valle —que en esta parte corre aproximadamente a 3 660 msnm—, hasta laderas y cumbres de cerros que alcanzan los 4 500 msnm y llanuras ondulantes emplazadas en el piso de *puna*, sobre los 4 300 msnm, cerca de la cadena montañosa de Apohuayhuay que exhibe cumbres que sobrepasan los 5 000 msnm y de cuyos deshielos se alimentan las lagunas que dan origen a los innumerables arroyos y riachuelos que alimentan el caudal del río Ricrán.

## Las evidencias arqueológicas

La mayoría de los sitios registrados durante nuestros reconocimientos han sido clasificados como pertenecientes al período Intermedio Tardío (c 900-1460 d. C.) sobre la base de las evidencias de arquitectura conservada a nivel de superficie y particularmente a los tipos alfareros registrados en cada uno de ellos, entre los cuales predomina de forma especial el género denominado Mantaro Base Clara, seguido por los conjuntos Engobado Crema, Wanka Rojo y Autoengobado Micaceo definidos previamente por Cathy Costin (1986) para el valle de Yanamarca, Jauja. Sin embargo, hacia la sección septentrional de nuestra área de estudio, hemos identificado en las colecciones algunos fragmentos de cerámica del tipo San Blas Rojo sobre Ante cuyo uso, según Jeffrey Parsons, Charles Hastings y Ramiro Matos (1997, 2000) habría caracterizado a las poblaciones de Tarma y el altiplano de Junín durante los períodos Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. En cuanto a la alfarería Inca, aunque en pocas cantidades, ésta aparece principalmente en los *asentamientos de agricultores*, siendo bastante escasa en los asentamientos de la *puna*.

Los asentamientos tardíos del alto Ricrán se localizan sobre partes elevadas que dominan el fondo del valle como cumbres de estribaciones y crestas montañosas y están constituidos por concentraciones de edificios de planta circular de un solo nivel, levantados en base a piedra y argamasa de barro. Presentan, en promedio, diámetros entre tres y cinco metros y están distribuidos alrededor de espacios abiertos a modo de patios formados por terrazas artificiales, preparadas para atenuar la pendiente del terreno y ganar espacios para la construcción. Cabe indicar que hasta el momento no se ha identificado algún tipo de instalación estatal Inca, limitándose las evidencias de este tipo a restos de algunos edificios de planta rectangular con varios vanos de acceso que eventualmente están presentes en algunos de los asentamientos locales, siendo la única excepción, como veremos más adelante, probablemente el sitio de Otorongo (R-32) localizado a 4 100 msnm

al pie del nevado de Apohuayhuay, el mismo que puede ser identificado con la *guaca Guayoay vilca*, la principal divinidad del grupo étnico Tarama (PARSONS, HASTINGS & Matos 1997, 2000).

Por su emplazamiento ecológico y elementos asociados, los sitios pueden ser clasificados de forma provisional y genérica en dos categorías principales: 1) *asentamientos de ganaderos*; y 2) *asentamientos de agricultores*. Los primeros se localizan sobre cumbrones muy elevadas ubicadas en el piso de *puna*, próximos a pastizales y presentan numerosos corrales de piedra asociados, así como también murallas perimétricas y zanjas que restringen su accesibilidad. Los segundos se encuentran cerca de terrazas de cultivo que cubren casi todas las laderas del valle, se ubican en la cima de estribaciones cordilleranas o espolones bajos, siendo en general más accesibles y carecen de murallas y zanjas o fosos secos. En general estos sitios tienen una menor densidad de edificios, y con sus extensiones que oscilan entre 1,2 y 3,5 hectáreas, son mucho más pequeños que los *asentamientos de ganaderos*, cuyas dimensiones se ubican en un rango entre 1,5 y 14 hectáreas, los mismos que a su vez exhiben adicionalmente edificios circulares de piedra y barro que cuentan con diámetros menores, entre 80 centímetros y un metro. Estas pequeñas construcciones, que cuentan con cubiertas del tipo falsa bóveda y vanos de dimensiones menores están asociadas a restos óseos humanos, y por su localización al interior del asentamiento pueden dividirse en dos grupos generales: 1) *edificios asociados a los accesos principales y murallas perimétricas de los asentamientos*; y 2) *edificios asociados a grupos de estructuras residenciales o unidades de patio al interior de los asentamientos*.

En cuanto a los *asentamientos de agricultores*, las únicas estructuras funerarias claramente registradas hasta el momento se encuentran en el sitio de Oyuncuy (R-11), y consisten en edificios pequeños de piedra y barro de planta oval de 80 centímetros de diámetro máximo, que fueron levantados en abrigos rocosos muy cerca del sector residencial, aunque también destaca una pequeña oquedad asociada a una plataforma artificial, con planta en for-

ma de media luna, que domina desde el este toda la vista sobre el asentamiento y que contiene, asimismo, osamentas humanas muy mal conservadas.

Aparte de estas evidencias, contamos con sitios de carácter exclusivamente funerario y alejados de los asentamientos, que estamos denominando *cementerios aislados* y que se emplazan en su totalidad en grandes abrigos rocosos y reparos en farallones pétreos que dominan las quebradas laterales que descienden al valle de Ricrán por el oeste, desde la cordillera de Apohuayhuay. Estos sitios, que también muestran en superficie cerámica tardía, están formados por muchas docenas de estructuras de piedra asentada en argamasa de barro de planta circular y oval con diámetros que no sobrepasan los 60 centímetros y que presentan en algunos casos hasta dos niveles separados por una cubierta de tipo falsa bóveda con lajas de piedra. Estos edificios se hallan muchas veces adosados a las paredes rocosas de los abrigos donde se encuentran, sobre las cuales en algunos casos se plasmaron pictografías en color rojo ocre con diseños bastante sencillos, consistentes en líneas rectas verticales paralelas y círculos toscamente definidos, tal como se puede apreciar en el sitio de Huarimachay (R-30), donde también, hacia su sección central, quedan los vestigios de un edificio de piedra y barro con planta en forma de D que presenta 4,4 metros de largo por 1,7 metros de ancho máximo, en cuyo interior igualmente se observan algunas osamentas humanas.

### **Ancestros y organización social en el alto Ricrán durante el período Intermedio Tardío**

Tomando en cuenta los planteamientos de Isbell, los edificios funerarios que hemos venido identificando en los asentamientos y cementerios tardíos del alto Ricrán pueden ser considerados desde el punto de vista formal y funcional como una variante clara del monumento mortuario que este investigador denomina *sepulcro abierto* y que constituiría a la vez la evidencia material más tangible de la existencia de la organización social tipo *ayllu*, en la cual

la veneración al ancestro fundador del grupo de parentesco jugó un rol integrador fundamental. Dadas las características arquitectónicas de los edificios funerarios tardíos reportados en esta ocasión, no es difícil pensar que en ellos descansaban los cuerpos de los *mallqui* o ancestros de los diferentes linajes locales, los mismos que podían estar así en contacto directo con sus descendientes, simbolizando el orden social que se renovaba en las diferentes ceremonias en las que eran objeto de veneración, tal como nos muestra Guaman Poma de Ayala ([1615] 1980). Al respecto, la existencia de vanos suficientemente grandes como para depositar ofrendas o sacar los cuerpos en este tipo de estructuras es particularmente sugerente.

Desde el punto de vista cronológico, resulta interesante, además, que hasta el momento no hemos identificado este tipo de estructuras en sitios más tempranos y tampoco cementerios de las características arriba descritas que pertenezcan a tiempos previos al Intermedio Tardío. Esto podría respaldar la hipótesis de Isbell acerca de la presencia relativamente tardía de la tradición de *sepulcros abiertos* en la sierra central y en el Sur del país. Ello nos lleva a preguntarnos si acaso la forma de organización social basada en el *ayllu* como unidad básica se consolidó recién en el valle de Ricrán a partir del Intermedio Tardío. Por el momento resulta difícil responder esta interrogante, en vista de que nuestro conocimiento de las ocupaciones del Horizonte Medio es aún pobre y fragmentario.

Por otro lado, de la descripción previamente presentada acerca de las evidencias de arquitectura funeraria tardía en Ricrán se desprende la existencia de al menos cuatro categorías de edificios mortuorios, dos de ellas presentes en asentamientos (en accesos/murallas perimétricas y en sectores residenciales) y dos presentes en cementerios (estructuras circulares pequeñas adosadas a paredes rocosas con arte rupestre y un edificio mayor en forma de D). ¿Estamos en ambos casos frente a edificios funerarios que albergaron a personajes de diferente rango? Sobre el punto, vale la pena recordar dos aspectos simbólicos presentes en la región andina en

torno a los ancestros, que han sido desarrollados por Antoinette Molinie-Fioravanti (1986-87) y Jeannette Sherbondy (1992): 1) su naturaleza como símbolos de frontera o mediación, tanto temporal como espacial e inclusive étnica; y 2) sus vínculos con las ideas en torno a la fertilidad, el agua y la tierra, que se plasman en el concepto de *mallqui*. ¿Hipotéticamente podría plantearse que algunos ancestros, debido su jerarquía y especialización en la actividad ritual y política desarrollada en vida, debían permanecer cuidando a la comunidad en general en los accesos y murallas de los asentamientos, en tanto que otros debían vigilar la venida de las aguas que hasta hoy descienden de la cordillera de Apohuayhuay con más fuerza hacia el inicio de la temporada de lluvias en noviembre? Etnográficamente se ha documentado la existencia de estos tipos de especialistas en comunidades y poblaciones organizadas bajo el sistema de *ayllu* en la región del Cusco y el norte de Bolivia y que han sido estudiadas por Catherine Allen (1988) y Joseph Batien (1978) respectivamente. Por su parte, documentos tempranos como el manuscrito quechua de Huarochirí del siglo XVII claramente respaldan esta propuesta (SALOMÓN 1995).

Debido a la falta de una cronología más refinada ignoramos los cambios y la naturaleza del impacto de la presencia Inca en la región sobre las poblaciones locales, particularmente en cuanto a su organización social y la veneración a los ancestros locales. Por el momento nuestros datos señalan, por un lado, un posible abandono de la mayoría de los *asentamientos de ganaderos* localizados en el piso de *puna* y, por otro, una mayor concentración demográfica hacia el piso *suní*, cerca de las terrazas de cultivo en las laderas del valle donde hemos registrado fragmentos de alfarería Inca. No obstante, no hay indicios suficientes para pensar en un abandono de los sitios funerarios o cementerios en la zona, aunque sí es posible que el estado Inca haya intentado manipular ideológicamente a la población local mediante la incorporación de la *guaca Guayoay vilca* a su esfera, tal como se evidenciaría en la existencia del sitio inca de Otorongo (R-32), asociado a la montaña de Apohuayhuay. Sin embargo, la documentación etnohistórica pu-

blicada e inédita disponible para la región en estudio indica la fuerte persistencia de la organización social basada en el *ayllu*, inclusive hasta el siglo XVIII (ARELLANO 1988). De esta manera, tal como ha señalado Karen Spalding (1984), consideramos que en tiempos del Tahuantinsuyu la veneración a los ancestros como elemento social integrador entre los diferentes grupos de parentesco no perdió fuerza, aunque las relaciones de poder entre cada uno de ellos con el estado cusqueño debieron transformar el panorama político local debido al fuerte ambiente de competencia y faccionalismo que se generalizó ya desde el Intermedio Tardío en la sierra central del Perú (D'ALTROY 1994). Mayores investigaciones en las estructuras y sitios de carácter mortuario del alto Ricrán sin duda contribuirán a dilucidar todos estos distintos tópicos.

## **Bibliografía**

- ALLEN, C., *The Hold Life Has : Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1988.
- ARELLANO, C., *Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la sierra central del Perú*, Bonn, BAS Series, n.º 15, 1988.
- BASTIEN, J., *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, New York, West Publishing Company, 1978.
- COSTIN, C., "From Chieftdom to Empire State: Ceramic Economy Among the Prehispanic Wanka of Highland Peru", Ph. D. Dissertation, University of California at Los Angeles, Los Angeles, 1986.
- D'ALTROY, T., "Factions and Political Development in the Central Andes", en E. Brumfiel-J. Fox (eds.), *Factional Competition and Political Development in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 171-187.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F., *Nueva crónica y buen gobierno*, J. Murra-R. Adorno-J. Urioste (eds.), México D.F., Editorial Siglo XXI, [1615] 1980.
- ISBELL, W., *Mummies and mortuary monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- MOLINIE-FIORAVANTI, A., "El simbolismo de frontera en los Andes", en *Revista del Museo Nacional* 48 (1986-1987): 251-286.
- PARSONS, J., Ch. HASTINGS & R. MATOS, "Rebuilding the State in Highland Peru: Herder-Cultivator Interaction during the Late Intermediate Period in the Tarama-Chinchaycocha Region", en *Latin American Antiquity* 8(4): 317-341, 1997.

- PARSONS, J.; Ch. HASTINGS & R. MATOS, "Prehispanic Settlement Patterns in the Upper Mantaro and Tarma Drainages, Junin, Peru, Vol. 1, The Tarama-Chinchaycocha Region", en *Memoirs of the Museum of Anthropology* n.º 34, Ann Arbor, University of Michigan, 2000.
- PIZARRO, P., *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, [1571] 1978.
- SALOMON, F., "The Beautiful Grandparents': Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records", en T. Dillehay (ed.), *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995, pp. 315-353.
- SHERBONDY, J., "Water Ideology in Inca Ethnogenesis", en R. Dover, K. Seibold y J. McDowell (eds.), *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, pp. 46-66.
- SPAULDING, K., *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford, Stanford University Press, 1984.



## **De Eros y de Tanatos: La imagen de la muerte en una pieza de la cerámica escultórica moche**

*Celia Rodríguez Olaya<sup>23</sup>*

*A mis muertos, a los que me dejaron,  
y a los que me acompañan con sus presencias insondables:  
a mi padre, mis hermanos, y a Sebastián,  
la madera por la que no naufrago.*

—1—

Las siguientes reflexiones acerca del arte moche pretenden motivar la discusión sobre un tema que de manera constante ha interrogado al hombre desde épocas remotas, desde que tuvo conciencia de su devenir y de su existencia: la muerte. Esa realidad misteriosa que nos ha asombrado siempre, desde las tradiciones arcaicas hasta hoy, ha sido motivación para la vida y más aún para las creaciones. Todos los pueblos antiguos han tenido una opinión acerca de la muerte, mediante la figuración de sus rituales y creencias, mediante el simbolismo, han dejado muestras frente a la muerte de su deseo de alteración, negación o reversión.

A partir de este punto, la idea de la muerte en el imaginario del pueblo moche, proponemos la revisión de otro tema asimismo complejo e ineludible: las representaciones sexuales que convergen con las imágenes de la muerte en las mismas figuras o escenas, formando una intrincada muestra del imaginario colectivo de una cultura primordial.

El pueblo moche desarrolló su cultura al norte del territorio que hoy corresponde al Perú. Conocemos de su maestría en diversas disciplinas, pero su indudable calidad representativa y técnica es más clara y definitiva en la cerámica. A propósito de ello, el

<sup>23</sup> Licenciada en Arte, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

pueblo moche tuvo una necesidad innegable de retratar la religiosidad, tanto como lo cotidiano y sus costumbres dentro de sus representaciones. Las muestras más evidentes de este universo sacralizado de los moche son las manifestaciones de la imagen de la muerte, figuras animadas y activas que revierten nuestro sentido pasivo e inerte de la muerte. Queda delineada en cuencos, vasijas y esculturas otra forma de vida, aleatoria o complementaria a la terrenal, de tal modo que figurativamente la acompaña, pero simbólicamente la complementa o transfigura.

La cultura Mochica comprende una de las civilizaciones más singulares del Perú Antiguo; en el arte de la cerámica llegaron a tener una expresión vibrante y denotada, y una técnica especialmente trabajada y lograda con rigurosa asimilación. Estas reflexiones aludirán a las muestras de arte cerámico concernientes a las representaciones de la muerte y de la sexualidad, que reproducen el tema de modo explícito o alegórico, o la combinación de ambos sentidos. Lo misterioso de su entorno, el valor de sus símbolos, los caracteres de su iconografía, son los términos que hasta hoy prevalecen e interrogan. De estas piezas escogimos una que, por su carácter singular, creemos que es una convocatoria al asombro ante la elocuencia silenciosa de sus formas.

—2—

La imagen de la muerte representa para nosotros el acabamiento, lejano, cercano o próximo, y la conclusión o el final, que deviene en lo negativo e indeseable, porque es la representación de una ausencia permanente e irreversible: la sensación del vacío; por el contrario, para el espíritu del hombre antiguo de nuestras tierras, casi general para las culturas de la antigüedad, la muerte era una estación, un encuentro cotidiano con la promesa de volver a empezar. No estaba presente la idea de un acabamiento ni de un final sin antes haberse reconciliado con la certeza de lo venidero.

El ritual de la renovación, del renacimiento, es propio del sentimiento de lo fecundo y de lo fértil. Entendemos por ello, la propiedad de la representación de la muerte en las piezas sexuales,

en tanto el acto sexual está cercano a la pulsión vital y a la formación de una nueva vida. Es el ritual de la posesión de lo eterno, a través de la renovación.

La confrontación con la pulsión vital, con la alegoría de la vida delineada en la función erótica y constructora de elementos gozosos, es en ese mismo sentido la capacidad de configurar una imagen de la muerte mucho menos funesta y macabra, y el simbolismo de la promesa de una regeneración.

Las relaciones de los moche con la muerte tiene una iconografía sumamente compleja, llena de misterios y alegorías, su simbolismo e implicancia son la razón del presente texto. Los rituales ligados a los muertos eran cercanos a diferentes ámbitos de la vida de la sociedad moche; la naturaleza ritual de la muerte entre sus habitantes es motivo primordial de la importancia de su legado y de su iconografía.

Las piezas escultóricas que representan la imagen de la muerte con connotación sexual, es decir, que forman parte del gran universo de piezas dedicadas a las representaciones amorosas, tienen un significado más complejo, justamente por serlo. Debido a su importancia y trascendencia creemos necesaria la revisión de los caracteres formales, que para nosotros serán signos y símbolos de valor iconológico, formas y volúmenes elocuentes *per se*.

—3—

Los ancestros están siempre presentes en la imagen de la muerte. A partir de las indagaciones e interpretaciones arqueológicas se ha reiterado que la simbología de la muerte en la iconografía moche corresponde a la representación del ancestro, como tránsito y vehículo entre los vivos y la concepción de la muerte (HOCKENGHEM 1997). Los ancestros son, asimismo, un vínculo con lo divino.

El ancestro tendría, así, una función tutelar para el mundo de los vivos, es la conexión con el otro mundo, con una suerte de Olimpo, que se resuelve como una forma de reconciliación con la vida,

que ofrece una nueva forma de permanencia y de regeneración. La identificación de las imágenes corresponde siempre a la convergencia del personaje femenino con la imagen de la muerte, que adopta así una función masculina, es decir, activa y complementaria. Pero la función masculina no es partícipe del coito, si aparece la imagen esquelética junto a un personaje femenino no existe contacto de tipo sexual explícito entre ambos. Posible demostración del rango ritual tutelar de la imagen de la muerte en la cultura moche.

Es sintomático que los hallazgos arqueológicos den cuenta de un gran número de escenas eróticas, solitarias o de pareja, en las que el personaje central es la imagen de la muerte, porque reafirma la jerarquía tanto de la imagen como de la sexualidad dentro del imaginario de esta cultura.

—4—

La imagen de la muerte en acto masturbatorio, aunque no tenga un rol fecundativo, representa la importancia del placer para la cosmovisión de la sociedad moche. El placer no se reconoce figurado por la imagen de la muerte, pero se adivina mediante el acto descrito. La característica inexpresiva del rostro es una constante en la cerámica escultórica moche de motivo sexual; en el caso específico, la rigidez postural y de los miembros acompaña a la gestualidad aparentemente dura e inmutable, reiterando el sentido de vitalidad fecundativa y permanente. Las representaciones con esta característica son varias, usualmente están en posición sedente, y toman el miembro con la mano derecha.

La muerte para los moche no es tal o, al menos, no como hoy la entendemos, porque reemplazan su sentido funesto por la renovación constante; nuestra idea del devenir truncado por un final, frente a la idea de ellos, de fluencia, de constante renovación, que es además la huida de la noción o concepto de final. Es la mutilación frente a la adición, el encuentro de contrarios.

La pieza escultórica que elegimos para acercarnos al arte de los moche describe un acto masturbatorio; según el sexólogo Paul H. Gebhard, sería una representación del rubro que denomina «Mostración genital y humor» (GEBHARD 1972). La categoría humorística la infiere el especialista de que la vasija, para ser funcional, debió utilizarse necesariamente por el pico, formado por el miembro fálico del esqueleto; este hecho es relacionado con la capacidad lúdica y humorística de los moche. La pieza cerámica aludida aparece además configurada por la presencia de un gran miembro en erección: el órgano fálico sobredimensionado reproduce la conciencia fálica, entendida como la agresión simbólica propia de una virilidad desatada, alusión de poder y trasgresora de límites.

La pieza escultórica, una vasija con orificios superiores con función evidentemente ritual, representa a un solo personaje como imagen de la muerte, de pie en postura recta y, repetimos, en acto masturbatorio: los miembros superiores más delgados y finos que los inferiores, las piernas con un volumen grueso y rotundo, le otorgan solidez al conjunto. Las manos, apenas definidas, aparecen unidas a la zona inferior del gran falo, describiendo una frotación. Tanto manos como pies están representados y resueltos a través de líneas incisas.

El color claro de toda la pieza alude a la estructura ósea obvia para la tipología de la imagen, carece de piel y de estructura cartilaginosa, por lo tanto las fosas nasales están expuestas y



las cuencas oculares vacías. La mandíbula con la dentición completa, también expuesta, completa la imagen áspera y a la vez sólida del personaje.

La categoría robusta de la escultura vincula la representación de la muerte a su antagónico: la vitalidad consumada e incorrupta en su dimensión más clara. La lectura correspondiente con la propuesta de la solidez ante la muerte, lo inmutable e imperecedero, lo realmente eterno. La convocatoria al impulso vital más instintivo y reaccionario.

Notoriamente, la demostración fálica erecta y enorme no es correspondiente con el resto del esqueleto, es justamente la vitalidad proveniente del vientre en su forma más arcaica y unívoca, la alegoría de la vitalidad y la ceremonia festiva que termina siendo el placer erótico y la vida vistos desde una lógica impulsiva y dionisiaca. Es preciso además anotar que la pieza descrita es parte de la demostración del universo ritual de los moche, es parte de su conjunto sacralizado y vinculante entre el mundo terrenal y el de los ancestros.

—5—

El pueblo moche tenía creencias fundamentales sobre la vida y la muerte, de ellas se desprende el hallazgo de vasijas y ofrendas mortuorias de cerámica, metalurgia, etc., en diferentes proporciones, de acuerdo con la jerarquía del personaje. De esta costumbre se infiere la asimilación de la concordancia entre la idea de poder y la muerte en los moche (KAULICKE 2003); pero la simbología de las piezas, que es donde se centra el interés de nuestro estudio, reivindica la idea de continuidad, más allá de apreciaciones y connotaciones de tipo jerárquico. Idea que surge de una devoción incorrupta a la vida en su manifestación suprema: la existencia sacralizada de la vida ulterior, como promesa y realidad, su carácter promisorio sustenta la vida cotidiana y su realidad sacraliza el universo diario y contingente. La naturaleza de este mundo

supraterrenal tendría mucho que ver con la asimilación del mundo circundante y una cosmovisión formada a partir de él.

La cosmovisión andina propone una visión circular y cíclica de la vida y la muerte, como la consumación de un hecho predestinado y ordenado en función de su medio. La muerte es una estación, un comienzo promisorio y fecundo de una nueva vida. Lo que muere es desde ya una nueva vida en potencia. Entendemos que no es una negación de la muerte, sino el ánimo de insertarla dentro de la energía vital propia del espíritu humano de todas las épocas.

La pareja, como protagonista fundamental de la sexualidad es, para el mundo andino, la relación complementaria de los opuestos: el sexo masculino, como el femenino, tiene cada uno su función y rango específico. Pero además, la vida en pareja es la que da sentido a la existencia, que de otro modo resulta infértil y vacua (ORTIZ RESCANIERE 1993). Cada uno de los integrantes de la pareja se vuelve así en motivo y sentido para el otro, la visión comunitaria y la conciencia gregaria de la cultura andina se hace en este tema más patente que nunca. El individuo es valioso para su sociedad en función de la pareja, y no como individuo. Deliberada importancia tienen por ello las prácticas amorosas, la sexualidad, tanto en el orden social como en los ritos.

Aquella energía, pulsión vital arcaica y por lo tanto puramente instintiva está ligada a las demostraciones de la práctica sexual y erótica, tanto solitaria como conjunta. La vitalidad, así representada por la energía sexual, por la práctica del erotismo, es cercana al rol fecundativo de la sexualidad que es, finalmente, otra apuesta por la perpetuación de la especie, es decir, por la vida. El autoerotismo no está ligado al rol fecundativo, pero sí a lo placentero y satisfactorio. Pero en nuestro ejemplo la vitalidad no es representada mediante un acto sexual, sino en la figuración genital, más aún si es fálica y sobredimensionada.

El simbolismo de la erección poderosa y vibrante es obvio como catalizador de emociones, es la fe sin concesiones en la vitalidad inmune a la muerte y al tiempo. Además, en el esqueleto, lo parti-

cularmente vivo es el falo, como símbolo y puente tendido entre la vida y la muerte, representa la convocatoria a unir estos universos polares pero complementarios y se yergue vigoroso como de regreso de una victoria.

La connotación tanática es un referente figurado, es casi una trampa revelada, porque la facultad erótica ha sido impuesta por un mecanismo más imperativo y contundente. La conclusión que suponemos es que, para la tradición moche, a despecho de la ausencia, la muerte es también presencia y recuerdo, más aún, es actividad explícita y ancestral de una naturaleza inmutable e impecedera. El recurso atávico y perseverante de una imagen de la muerte vinculante a la vida, cualquiera sea la naturaleza de ésta, conmovedora por sus formas y símbolos, omnipresente por su carácter, que se resuelve frente a la vida no con el espíritu contendor de los opuestos, sino con la consiguiente revelación de un complemento. Vida y muerte son elementos de una misma realidad compartida por alternancia y sucesión. El milagro de los moche consistió en su capacidad para organizar una cosmovisión universal y completa, donde la vida y la muerte subyacen a una realidad mayor y permanente, la existencia ancestral que hasta hoy asombra e involucra.

## **Bibliografía**

- BOURGET, Steve. «Los raptos de almas: prácticas funerarias en la iconografía mochica». En MILLONES, Luis-Moisés LEMLIJ (eds.), *Al final del camino*. Lima: SIDEA, 1996, pp. 37-50.
- DENEGRI, Marco Aurelio. «Checan Arcanus». En *De esto y aquello*. Sexta serie. Lima, Asociación de Estudios Humanísticos, 2003. c.l.
- GEBHARD, Paul. «Motivos sexuales en la cerámica peruana prehistórica», en *Fascinum*, Lima, 1973, pp. 9-37.
- GOLTE, Jürgen. *Iconos y narraciones: la reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*, Lima: IEP, 1994.
- HOCKKENGHEM, A. M. *Iconografía mochica*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 1987.
- KAULICKE, Peter. *Memoria y Muerte en el Antiguo Perú*, Lima, PUCP, 2001.
- KAUFFMAN DOIG, Federico. *Sexo en el antiguo Perú*, Lima, Quebecor World Perú S. A., 2001.

- LARCO HOYLE, Rafael. *Checan. Essay erotic elements en peruvian art*, Génova, París, Múnich, Editorial Nagel Publisher, 1965.
- RAVINES, Roger, et al. *100 años de arqueología en el Perú*, Lima, IEP-Petróleos del Perú.
- ANÓNIMO. «¿Son moralizantes estas representaciones macabro-masturbatorias?», en *Fascinum*, 1 (abril 1972), pp. 12-16.
- UCEDA CASTILLO, Santiago. «El poder y la muerte en la sociedad moche». En MILLONES, Luis-Moisés LEMLIJ (eds.), *Al final del camino*, Lima, SIDEA, 1996, pp. 20-36.