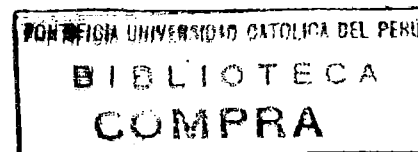


al 158 (mss)
PO-6988

P. Luis

LUIS MILLONES Y WILFREDO KAPSOLI
(Compiladores)



LA MEMORIA DE LOS ANCESTROS



UNIVERSIDAD RICARDO PALMA
EDITORIAL UNIVERSITARIA
2001

Primera edición, noviembre del 2001-11-13

Cubierta: Félix Olivera

La memoria de los ancestros

Copyright © 2001 por Universidad Ricardo Palma /
Editorial Universitaria, Av. Benavides 5440,
Lima 33, Perú. Tlf. 275-0450, Anexo 284

Derechos reservados

SBN 9972-885-05-4

Hecho el Depósito Legal N° 1501052001-4156

Impreso en el Perú - Printed in Peru

ÍNDICE

Luis Millones, <i>Prólogo</i>	9
Peter Kaulicke, <i>Vivir con los ancestros en el Antiguo Perú</i>	25
Sheila Pozorski y Thomas Pozorski, <i>"Almejas". Un entierro precerámico en el valle de Casma</i>	63
Miguel A. Cornejo y Segundo A. Vásquez S., <i>La continuidad de los necropampas en la plataforma funeraria del Palacio Tschudi de Chan Chan</i>	81
Rachel Sarah O'Toole, <i>Ellos no son los únicos dueños de sus historias: liderazgos paralelos de Ferreñafe y Lambayeque (1750-1790)</i>	91
Mario Millones, <i>Rostros en Moche</i>	115
Ricardo Morales e Isadora Zababurú Montoya, <i>Los cementerios y los ancestros republicanos</i>	129
Orlando Velásquez Benites, <i>Los muertos viven en el norte del Perú</i>	153
Wilfredo Kapsoli, <i>La muerte del rey Inca y La Relación de Pomabamba</i>	191
Jesús Washington Rozas y Carmen Calderón, <i>Están entre nosotros</i>	239

Vivir con los ancestros en el Antiguo Perú

d

Peter Kaulicke

/En el actual mundo andino/hay pocas dudas de que existen conceptos de la muerte con principios escatológicos definidos al lado de aquellos del cristianismo sin que los límites entre ellos sean impermeables. /Tienen en común que la muerte no constituye un fin definitivo y veneran algunos individuos considerados socialmente relevantes después de su muerte. /

En algunas de las comunidades del Sur el Perú y de países vecinos, tanto quechua como aimarahablantes/los muertos cohesionan el grupo, las genealogías que se remontan a un fundador mítico constituyen una especie de historia que incluye a los muertos más antiguos, los gentiles, en lugares de enterramiento prehispánicos./Los *machus*, *aukis*, *ñaupas* o *machulas* son los antepasados míticos del mundo de los vivos, pero su mundo es algo diferente, casi opuesto al actual. Estos ancestros míticos frecuentemente optan por una actitud hostil, dispuestos a hacer daño a los indefensos, pero también pueden beneficiar a la comunidad gracias a su control sobre la fertilidad. Esta relación ambigua puede deberse a su olvido, a la negligencia en rendirles culto, por lo que reciben castigo./La vida con los ancestros, por ende, forma parte del mundo, en el cual el pasado y el presente interactúan siendo el pasado personificado cuyos poderes mantienen el presente y garantizan el futuro (Casaverde 1970, Núñez del Prado 1970, Harris 1982, Lussier 1995 *inter alia*). /

Gracias a la documentación creciente acerca de aspectos religiosos durante la Colonia, plasmada en los procesos de la idolatría que se inician en el siglo XVI (Duviols 1967, 1971, Millones 1990), culminan en el siglo XVII (Arriaga 1968, Villagómez 1929, Duviols 1971, 1986; MacCormack 1991 *inter alia*) y persisten aún en el XVIII (cf. Salomon 1984 *i.a.*), se percibe que los actuales conceptos son reflejos de otros

parecidos que aparentemente funcionaban plenamente en la sociedad incaica, sobre la cual se ha conservado una documentación relativamente precisa (véase abajo). Por ello los análisis modernos frecuentemente mezclan pasado y presente y generalizan indebidamente a partir de bases supuestamente conocidas. Fuera de que muchos de los análisis acerca de los fenómenos pertinentes en comunidades actuales no destacan por su sofisticación, no definen claramente la ancestralidad en principios de una transcendencia intrínseca sino frecuentemente se salvan en analogías presentadas como conclusiones.

No se pretende ahondar en esta problemática sino se tratará de definir el rol de la ancestralidad en el pasado prehispánico lo cual significa que se toma la situación incaica como punto de partida para perseguir en buena cuenta el origen de la ancestralidad en el mundo andino. Esta tarea es compleja ya que no existe un intento generalizador en esta dirección fuera de nociones generales que deducen su existencia dada su existencia actual e incaica. Tal procedimiento no es prometedor ya que fuera de constituir un argumento circular no contribuye con aportes propios. En la arqueología, la cual recurre a la analogía con frecuencia, se trata con evidencias materiales y solo a través de sus análisis es posible llegar a resultados propios que no sean préstamos de otras disciplinas. Si postulamos la existencia de un "culto de los ancestros", éste debería plasmarse en testimonio materiales v.g. representaciones, lugares y variantes sincrónicas y diacrónicas.

Este postulado requiere algunas especificaciones. Pese a que la ancestralidad puede ser un concepto que ha dominado a las sociedades centroandinas por miles de años, esto no significa que se trate de un principio universal en el cual no se perciban variantes. Un ancestro primeramente se define por la sociedad que lo que reconoce lo cual implica que su existencia se limita a un mundo social que es producto de un conjunto de valores que conforman su autodefinición. Por consiguiente, no puede haber una extensión hacia los ancestros de los "otros" o una especie de ancestro "universal". Esto evidentemente lleva a diferencias más o menos marcadas en la definición de lo que constituye un ancestro en casos específicos. Las interpretaciones actuales o etnohistóricas que no perciben estas diferencias no necesariamente son evidencias en contra de lo expuesto.

/Otro punto que habría que considerar son las condiciones de la ancestralidad. No se trata de un concepto "democrático" en el sentido que todos los que mueren automáticamente se convierten en ancestros. Las cantidades enormes de cuerpos ubicados por los extirpadores de idolatría en el siglo XVII aparentan una igualdad de trato ritual que más parece ser reacción a la persecución que una fiel continuación de conceptos prehispánicos. De ambos sexos resulta privilegiado el masculino, de las categorías de edad los viejos. Por tanto el o los individuos de contextos funerarios prehispánicos no automáticamente son ancestros, su contexto específico debe definirlo gracias a condiciones específicas de las asociaciones existentes.

LOS ANCESTROS INCAICOS

Sancho de la Hoz, secretario de Pizarro en 1533 y 1534 (1968 [1554]: 330, 334), anota de los "señores difuntos" que se les hacían "imágenes hechas de yeso o de barro que solamente tienen sus cabellos y uñas que se cortaban y los vestidos que se ponían en vida, y son tan venerados entre aquellas gentes como si fueran sus dioses. Los sacan con frecuencia a la plaza con música y danzas y se están de día y de noche junto a él, espantándole las moscas."

Unos veinte años después Cieza (1985: 28-29) escribe: "Y porque tuvieron en tanto su memoria que muerto uno de estos señores tan grandes no aplicava su hijo para si otra cosa que el señorío porque era la ley entre ellos que la riqueza y aparato real del que avía sido rey del Cuzco no lo oviese otro en su poder *ni se perdiese su memoria*; para lo qual se hazía un bulto de mantas con la figura que ellos ponerle querían, al qual llaman el nombre del rey ya muerto y salían estos bultos a ponerse en la plaza del Cuzco quando se hazían sus fiestas y en rededor de cada bulto destos reyes estavan sus mugeres y criados y benían todos, aparejándole allí su comida y bebida" [cursiva del autor].

Betanzos (1987 [1550]; II: 307) relata que Sayri Tupac Yupanqui, el último inca e hijo de Manco Inca, mandó "hacer un bulto de sus uñas y cabellos [de su padre] que en su vida cortaba tan bien así como eran

hechos los bultos de sus pasados y pusieron con los bultos que él allí tenía consigo."

Estas imágenes se confunden con aquellas de las divinidades. Cobo (1964 [1653]: 157-158) menciona tres estatuas del Sol "las cuales eran hechas de unas mantas muy gruesas y tupidas... Tenía cada una en la cabeza un *llauto* hecho de trenzas de lana gruesa y muy tejidas, en forma de mitra [véase cita de Cieza]." Se reunían con ellos en el Coricancha y en fiestas "consumiendo" ofrendas de carne (por medio del humo de la carne quemada) y chicha (libaciones en canales) (cf. Estete 1924: 54-56; Pizarro 1978, cap. 15, *inter alia*).

Estos datos entre muchos otros sugieren la existencia de una teocracia basada en principios de la ancestralidad, la cual a su vez legitima y visualiza constantemente un concepto de historia cíclica (Gose 1996a). Cada inca muerto se convierte en ancestro fundador de su *panaqa* y centro del culto permanente con su corte y la atención debida de los señores vivos, cuya tarea principal es mantener *viva su memoria* a través de sus hazañas cuando aún era soberano de los vivos. Estas hazañas se concentran en su calidad de *sinchi*, de guerrero, que elimina a sus enemigos no solo físicamente sino les aniquila "para que no hubiese memoria" (Betanzos 1987 [1551]: 45) y para convertirse en *Sapa Inca* (ibid: 87). Esto lo logra mediante la ayuda de los dioses y de sus ancestros por lo cual se les construyen templos del Sol después de las victorias (ibid: 101). Este último punto resalta al Inca como constructor cuyas empresas, también guiadas por los dioses, "le sea cosa memorable" (ibid: 170-171, 192), en superar como en la guerra a todo lo preexistente. Otros roles son el de cazador, una especie de guerra y dominio sobre los seres del mundo extracultural, y el de renovador al reiniciar un ciclo nuevo al inicio de su gobierno en una especie de acto de recreación (cf. Kaulicke, e.p.a).

En esta caracterización el Inca gobernante se convierte en una especie de instrumento dirigido por los dioses y los ancestros los que le aconsejan pública y secretamente acerca de cualquier consulta de mayor o menor importancia en forma de oráculos (cf. Gose 1996b). Sus predicciones fueron registradas minuciosamente, fallas fueron castigadas y podían llevar a la desaparición de su culto. Los mudos, por tanto,

no pueden ser ancestros (véase abajo) y para adquirir estos poderes, el Inca vivo tiene que morir y convertirse en ancestro.

Los conceptos de la muerte y los procesos de la transformación se reflejan en un ciclo ritual complejo y larga que culmina en la *Purucaya* (cf. Betanzos 1987 [1551]: 145-147) que los españoles circunscriben como proceso "casi canonizable como a santo", según Cieza (1985: 92), llamado "*ylla*". Este proceso se inicia aún antes de la muerte física, *aya*, una palabra relacionada con "*ayacrani*- enflaquecerse" (González Holguín 1952: 39). Análogo al ciclo biológico de la planta que se inicia como brote tierno y jugoso y termina en semilla seca y dura para luego rebrotar (Salomon 1995: 328-329), el lugar del enterramiento y un término para el cuerpo disecado usado en la Sierra Central durante el siglo XVII, *mallqui*, semánticamente relaciona muerte y enterramiento con siembra y rebrote (cf. Gose 1993: 494; Ballón *et al.* 1992) o muerte y regeneración. El poder germinativo o regenerativo se debe a lo que se conoce por *camaquen* (cf. Taylor 1976) o *illa* (Flores Ochoa 1976, Kaulicke e.p.a). El "estado seco" del cuerpo garantiza su permanencia ya que no debe sucumbir a lo acuático del mundo inferior como los débiles *upani*, otra fuerza animadora (cf. Duviols 1978, Gose 1993: 496-500). Muestra su poder de retención de lo húmedo análogo como el Sol, "el gran nadador, dava una cabullida por debaxo de la tierra para salir otro día al oriente" (Garcilaso 1985: 83). Como la noche significa la muerte del Sol y su regeneración en el día siguiente, los ancestros deben pasar por un destino análogo.

Esta fuerza *camaquen* o *illa* les confiere el poder creador de la palabra, mientras que los *upani* se mantienen mudos, y permite dotar a los otros "cuerpos", los bultos que representan sus hermanos o *huanqui*, con este mismo poder.

Este estado de cuerpo disecado, sin embargo, es un estado transicional a algo más duradero que es el oro (como las estatuas funerarias y las del Coricancha citadas en Betanzos (1987 [1551]: 149, 166), claramente asociado al Sol, o la piedra, la cual en su concepto de *huanca* (Duviols 1979), esconde un significado complejo, concentrado en la transferencia de una fertilidad generalizada, origen y orden cósmico.

Todos estos conceptos exhiben juegos de dialéctica en los cuales origen y muerte, viejo y joven, seco y húmedo, arriba y abajo así como palabra y silencio se condicionan mutuamente y explican el poder del pasado sobre presente y futuro.

Esta interpretación probablemente no encontrará el consenso de todos los etnohistoriadores ya que existen datos divergentes y evidentemente lo que se expuso no se concentra siempre en referencias al Cuzco y al siglo XVI.

Antes de poder pasar a la discusión de su aplicabilidad para los datos arqueológicos, sin embargo, es preciso discutir aún dos aspectos interrelacionados: a) la relación entre cuerpos disecados e imágenes y b) la relación entre cuerpo y contexto funerario ("tumba").

Fuera de los cronistas citados existe una multitud de otros, normalmente posteriores, que enfatizan la presencia de cuerpos en los rituales i.e. la momificación adquiere un aspecto funcional, el de poder manipular el cuerpo más o menos continuamente. La resultante contradicción probablemente se debe a dos factores: 1) el empleo del término "bulto", que proviene del latín *vultus* que significa rostro, pasa por un cambio de significado desde imágenes de santos a estatuas funerarias hasta el cuerpo de una persona o cosa (Corominas y Pascual 1980: 694), lo cual en Betanzos (1987) se observa en tres variantes: a) estatuas de dioses e ancestros en piedra u oro, 2) imágenes conteniendo uñas y cabellos y 3) contorno de un hombre (la segunda variante es la más frecuente; cf. Kaulicke, e.p.a.).

2) El hallazgo de cuerpos que supuestamente eran los de *capaccuna* como Viracocha, Tupac Inca, Huayna Capac y también de mujeres como Mama Ocllo y Mama Runtu (Garcilaso, 1985: 210) en la década de los cincuenta del siglo XVI anima a cronistas contemporáneos, posteriores y aún testigos oculares que escriben a posterioridad de esta fecha, a suponer que los bultos *contenían* los cuerpos en su interior.

Esta aclaración es necesaria ya que implica que el supuesto manejo frecuente de las "momias" se generaliza en la literatura arqueológica tratando de encontrar estas prácticas en tiempos preincaicos. Este manejo

además implicaría que no existen contextos funerarios propiamente dicho para estos ancestros. Para Betanzos y Cieza, sin embargo, no hay mayor duda que existían estos lugares de enterramiento pese a la ausencia de pruebas materiales. Efectivamente sería poco prudente concluir que una ausencia de evidencias corresponde a una ausencia real, particularmente en el campo de la arqueología. En este sentido la "invisibilidad" de los ancestros incaicos en el registro arqueológico no necesariamente es tal como obviamente existen muchos contextos funerarios incaicas excavados científicamente aunque falta aún una síntesis correspondiente.

Otra consecuencia para la arqueología sería la de indagar sobre otros contextos fuera de aquellos propiamente funerarios: ¿Dónde están los contextos arquitectónicos destinados al mantenimiento de las imágenes de los ancestros? ¿Cómo eran estas imágenes (véase van de Guchte 1996)? ¿Dónde se ubican los puntos en los cuales se realizaron los ritos pertinentes (fuera de la plaza del Cuzco)? Sería provechoso seguir una sugerencia de Uhle (1910), uno de los primeros en subrayar la extrema importancia de los ancestros en la religión incaica, de documentar debidamente las rocas talladas con la presencia de cámaras funerarias cerca del Cuzco para poder precisar la posibilidad de un vínculo entre estas rocas y los ancestros, un vínculo que parece perfectamente viable.

LOS ANCESTROS PREINCAICOS

Es evidente que la relevancia de los ancestros incaicos debe basarse en conceptos anteriores. Pero sería poco conveniente tomar el caso incaico como "guía" y buscar sus paralelos o "variantes" en situaciones previas ya que tal procedimiento no llevaría a hipótesis nuevas y constituiría una "historización" de las evidencias arqueológicas, una dogmatización de la historiografía, que en este caso no es más que un conjunto de interpretaciones desde el siglo XVI hasta el presente.

Quiero concentrarme en tres aspectos básicos: a) *la transformación del ancestro* i.e. el tratamiento del cuerpo y sus accesorios probablemente destinados a enfatizar su nuevo rol y b) *el ancestro y su en-*

torno. Por entorno se entiende las construcciones y estructuras funerarias con sus características específicas igualmente con potencial interpretativo para el rol del ancestro y c) *el ancestro y su mundo* como evidencias relacionadas con la ancestralidad fuera del contexto funerario.

a) *La transformación del ancestro*

A nivel bicontinental se percibe una complejización en el tratamiento de los individuos dentro de contextos funerarios con facetas muy variadas en el Arcaico Medio (aprox. 6000 a 3000 A.C.) (cf. Kaulicke 1994, 1997c). Estos contextos son múltiples i.e. se enfatiza el grupo cuyos individuos reciben tratamientos diferentes. Un caso espectacular es el de Chinchorro en el Norte de Chile (y probablemente en el Sur del Perú), con la presencia de varias técnicas de momificación artificial entre las que destaca un desarmamiento completo del cuerpo, su relleno posterior del interior con material vegetal, animal y capas de barro con el siguiente rearmamiento. La cara se esconde debajo de una máscara de barro con rasgos sencillos "despersonalizados" y una peluca reemplaza la cabellera natural. Mediante estos procedimientos el muerto se convierte en estatua que permite su manejo, probablemente en rituales, antes de su descarte, en grupos. Esta probable dramaturgia evidentemente refleja no tanto la dramatización de la muerte sino conceptos de roles nuevos adquiridos a través de la muerte en beneficio de la sociedad. Tratándose básicamente de niños (frecuentemente masculinos) y adultos jóvenes (básicamente femeninos) aquello no corresponde al concepto de ancestralidad incaica (Allison *et al.* 1984, Arriaza 1995, Guillén 1997, Kaulicke 1997c: 29-30, Standen 1997 *inter alia*).

Reentierros en la costa ecuatoriana (cf. Stothert 1990, figs. 6, 7-9, 14-18), a veces en grupos grandes en los cuales se juntan los cráneos y las extremidades, o el probable retiro del cráneo en la zona altoandina de Junín (Lavallée *et al.* 1995, láms. 33, 34) y un cráneo envuelto en tela en Ayacucho (MacNeish *et al.* 1981: 73, 96) sugieren la obtención de reliquias, señales de la presencia de ancestralidad en muchas sociedades hortícolas. Aún el posible endocanibalismo en el Alto Zaña con la presencia de entierros secundarios durante la Fase Las Pircas (6500-4500 A.C.) (Dillehay *et al.* 1997) indican una ritualización de la muerte

que tiene sus paralelos en sociedades actuales o subactuales de la Amazonia (cf. Chaumeil 1997).

Aproximadamente a partir de 2000 A.C. comienza a aparecer el arte junto con nuevas materias (algodón y barro) en contextos funerarios y arquitectura compleja. Muchos de los motivos figurativos están de una manera más o menos evidente relacionados con el tema de la muerte hasta tal punto que éste casi adquiere la razón de su existencia debido a la ritualización del mensaje de la regeneración, lo cual permite indagar más sobre la definición de ancestros.

En Cerro Sechín una plataforma lítica cuadrangular está adornada con un tema que se repite en conjuntos marcados por personajes con un bastón los cuales ejecutan una especie de baile entre partes corporales tanto externas (brazos, cabezas, piernas) como internas (columna vertebral, órganos internos). Nacen en el cerro del cual proviene la materia prima y crecen hacia el río nutriéndose de las sustancias sólidas en el Este (el nacimiento del Sol) y de los líquidos que salen de los elementos corporales incompletos en el Oeste (la muerte el Sol). ¿No será un baile de recreación de los ancestros y de la regeneración universal? La cabeza aparentemente sirve como una especie de microcosmos que reemplaza la columna vertebral y es fuente de la emanación de líquidos de la parte superior de la cabeza, de la nariz, de la boca, del ojo cerrado y del cuello cuyas variantes dominan la composición general (cf. Kaulicke 1995).

Grandes cabezas escultóricas de barro en el cercano sitio Moxeke muestran un lagrimón rojo sobre la cara pintada de verde con muchos rasgos faciales que recuerdan a las caras de Cerro Sechín al lado de otra pintada de rosa pálido con ojos y boca cerrados (Tello 1956: 64) enfatizan la interrelación entre muerte y regeneración dentro de la misma temática.

En el Formativo este motivo de la cabeza se complejiza y es igualmente omnipresente. Las cabezas clavadas de Chavín se dejan ordenar en una secuencia de rostros humanos, viejos arrugados, con las arrugas convirtiéndose en serpientes para llegar a cabezas monstruosas pertenecientes a seres míticos que a su vez suelen coger cabezas

humanas en sacos o las agarran por el cabello. Estas cabezas pueden convertirse en plantas que brotan de los mismos lugares de donde salen los líquidos de las cabezas de Cerro Sechín. Pero también pueden convertirse en otros seres, un concepto ya reconocido por Tello (cf. Kaulicke 1994: 442).

En la parte tardía del Formativo se inicia la larga serie de los ancestros áureos del Norte. Onuki (1997) ha encontrado ocho "tumbas especiales", todas con individuos sentados, con una serie de elementos áureos en la cabeza (coronas, narigueras, orejeras, colgantes) cuyas caras o toda la cabeza estaban impregnadas de cinabrio. En el caso de la Plataforma Central se trata de un conjunto de cuatro individuos, tres adultos y una mujer, todos de edades avanzadas (hasta alrededor de los 60 años). Entre ellos destaca claramente el de la Tumba 2 con una corona adornada de felinos, colgantes con motivos relacionados y dos narigueras con diseños muy complejos que recuerdan las estelas líticas. Todo ello señala su transformación en divinidad; mientras que los objetos áureos de sus acompañantes muestran otros motivos como de nuevo la cabeza humana (¿en cesto?) en el caso del individuo 1, una de cuyas tareas debe haber sido tocar los *pututus* de *Strombus*, una especie de trompetas de conchas marinas (¿intercomunicación con los vivos y/o dioses?). La mujer tiene un collar de 21 aves en oro y plata y una pequeña vasija lítica, otra vez una cabeza humana. Otro entierro (B-Tm1) tiene una especie de gorro de más de 800 cuentas de crisocola y conchas marinas, una corona áurea de 12 cabezas felínicas y "calabazas" como colgantes. Estas piezas aparentemente señalan roles diferentes, una especie de categorización de ancestros, y visualizan la transformación concentrada en la cabeza. La identificación con divinidades se aprecia en muchas piezas sin precedencia precisa, pero se limitan al área entre Piura y el Jequetepeque y quizá Chicama.

Para el Período Intermedio Temprano, la(s) cultura(s) Mochica(s) presenta(n) una multitud de evidencias que no puede presentarse exhaustivamente. La frondosa literatura sobre la iconografía abunda en ejemplos de ancestros (cf. Hocquenghem 1987 *inter alia*), pero existen también los protagonistas *in natura*. El caso de los entierros suntuosos de Sipán permite el análisis de individuos cuyo rango se expresa materialmente en transformaciones que no se visualizan en la manipu-

lación del cuerpo (al menos no detectable en el registro disponible) sino en la ubicación y la decoración de las piezas, en particular de oro y de plata. En el caso del "Viejo Señor de Sipán" la cabeza recibe un tratamiento muy particular. Muchos objetos se concentran ahí, frecuentemente en series como dos pares de orejeras (oro y plata), ocho narigueras (oro y plata) y siete collares (oro y plata). Estos collares muestran cabezas humanas jóvenes y viejas, felínicas o híbridos entre felinos y hombres que parecen reflejar una transformación de viejo a joven y de joven a felino; el último collar representa arañas. También están pectorales impresionantes de conchas en combinación con cobre dorado en forma de un gran pulpo. Parece que la alternancia de oro, plata, cobre dorado y conchas como *Spondylus* y *Strombus* reflejan roles definidos en secuencias que aún no se reconocen bien por la documentación incompleta.

El "Señor de Sipán" tiene tres pares de orejeras, cuatro narigueras y cuatro collares. Lo más impresionante, sin embargo, es la transformación de su cabeza. Sus ojos y su boca se convierten en oro. Esta boca consiste en dos filas de dientes en cuyo intermedio se observa "un burdo corte con un cincel... quizá hecho posteriormente" (Alva & Donnan 1993: 87). La nariz lleva la imagen de una divinidad que aparece en los murales de la Huaca de la Luna de Trujillo. Esta máscara compuesta ilustra mejor que la complejidad secuencial del "Viejo Señor" la transformación virtual en dios. El corte posterior recuerda al ritual de la apertura de la boca de los egipcios antiguos. ¿No será señal de la recuperación del habla que se convierte en oráculo o palabra creadora? (Alva 1994, Alva & Donnan 1993).

En Pacatnamú se observa otro fenómeno contemporáneo. En un cementerio excavado por Donnan (Donnan & McClelland 1997) un alto porcentaje de contextos funerarios muestra individuos disturbados intencionalmente por superposición frecuente en grupos espaciales: Unos ocho niños, diez adultos femeninos, 13 adultos masculinos y dos adultos indeterminados se encuentran incompletos. Entre las mujeres las partes faltantes se concentran en el cuerpo inferior (extremidades inferiores hasta la pelvis), mientras que en los hombres suelen faltar el cráneo, homóplatos y la parte superior del cuerpo.

En otro complejo funerario del mismo sitio, a poca distancia, excavado por Ubbelohde-Doering (1983) con otro tipo de estructura funeraria (cámara-pozo) y individuos con objetos asociados más suntuosos, también se encontraron individuos incompletos al lado de los ocupantes principales tanto fuera como dentro de sus ataúdes. En un contexto "pobre" huesos de animales amarrados estuvieron en la región pélvica del individuo, en los contextos más "ricos" este collar consiste de huesos humanos. Por lo tanto surge la impresión que los huesos se convierten en reliquia, pero los contextos "pobres" sirven de "productores" de huesos para los contextos más "ricos", más especializados y más cercanos a la arquitectura ceremonial. Todo ello parece ser otra forma de la ancestralización y recuerda formas más antiguas observadas desde el Arcaico Medio. Estas extracciones y reubicaciones deben ser más frecuentes en contextos tanto anteriores a los Mochicas como posteriores a ellos (Kaulicke e.p.b).

Los ancestros sureños muestran algunas particularidades. Debido a la información muy incompleta y quizá la ausencia de individuos del rangos comparables a los norteños nos resulta una idea más vaga. Los individuos de Paracas excavados por Tello en la década de los veinte (Tello 1929, 1959) están sentados desnudos (como los de Sipán) en canastas envueltos paulatinamente en capas de tejidos bordados, abanicos de pluma, espejos, bastones o láminas delgadas de oro que tapan algunos de los orificios del cuerpo. Estas últimas consisten en diademas, orejeras redondas, narigueras y máscaras bucales que se encuentran también en las múltiples imágenes de seres míticos en los tejidos bordados. Todo este inventario se encuentra en varias capas alternadas por capas con telas burdas. Esto igualmente sugiere una transformación en la cual el componente vegetal, en particular pallares, es de alta importancia ya que parece existir una especie de reemplazo entre cuerpo y pallares, en cierto sentido se trata de una fitomorfización. En este proceso es de suma importancia la cabeza humana que es omnipresente ya que parece ser indispensable para la fertilidad agrícola, no solo en representaciones sino *in natura*.

De nuevo en el norte, los herederos de la cultura Mochica, Sicán o Lambayeque, destacan por cantidades impresionantes de metal, en particular oro, en sus contextos funerarios. Impresionantes máscaras

de este material llegan a tener casi 50 cm. de ancho; están pintadas de cinabrio, algunas llevan plumas de aves y tienen ojos de esmeralda y ámbar. Llevan narigueras y orejeras y agujas en los ojos de los cuales cuelgan piedras semipreciosas. Esta máscara corresponde a un patrón que indica a un personaje de alta importancia, probablemente la divinidad máxima, en una multitud de objetos de diferentes materiales. Aparentemente el afán del muerto es convertirse en él (Carcedo 1989, Shimada 1995). Es muy posible que esta imagen se relacione con lo que relata Cabello Valboa (1951: 327-328): "Este señor Naymlap... vino a aportar y tomar tierra á la boca de un río (ahora llamado Faquisllanga)... y... fabricaron unos palacios a su modo, a quien llamaron Chot, y en esta casa y palacios convocaron con devoción bárbara un Ydolo... hecho en el rostro de su mismo caudillo a quien llamaron Yampallec (que quiere decir figura y estatua de Naymlap)... lo [a Naymlap] sepultaron en el mismo aposento donde auia uuido ...y... que el (por su misma virtud) auía tomado alas... Y auiendo vivido y señoreado muchos años este Cium [hijo de Naymlap] se metió en una bobeda soterriza, y allí se dejó morir...". Esta transformación en ave, sin embargo, parece tener otro escenario (¿anterior?) en el mar, quizá el mundo subacuático y una epifanía del dios Sipán debajo de una serpiente bicéfala y otros seres que acompañan la escena, todo pintado en telas grandes de una tumba inmensa en Huaca Ventanas (Shimada 1995, figs. 120, 121) que parecen ilustrar la transformación en grandes paneles. Otros de estos paneles grandes se excavaron en otra tumba intacta (Shimada 1995/6), lamentablemente no publicada aún.

Telas semejantes proceden de una serie de contextos funerarios de los valles entre Supe y Lurín (Pachacamac). También son de grandes dimensiones, una excavada por Uhle en Pachacamac (Uhle 1903, lám. 4.1) mide más de 3,60 m. de largo. Lamentablemente no han merecido mayor atención hasta ahora pese a la notable complejidad que ostentan varias de ellas (cf. Menzel 1977, figs. 56-59, Carrión Cachot 1959, figs. 113-119). Junto con las tabletas funerarias de Ancón (cf. Kaulicke 1997a, figs. 78-80) y cerámica estampada de la misma época (Carrión Cachot 1959) forman un gran corpus aparentemente ligado a temas de la regeneración y la ancestralidad, en el cual destaca la fitomorfización ya observada en Paracas. Las deidades como también sus bastones y cabezas humanas se convierten en plantas y aún el coito ritual parece

pertenecer a esta transformación quizá iniciándose con el individuo que está sentado en el centro de una enorme serpiente enrollada (Carrión Cachot 1959, figs. 5, 14). Este individuo tiene los mismos rasgos que la cabeza postiza de fardos funerarios del mismo tiempo asociado a los mismos objetos.

Estos fardos son de diferentes dimensiones y formas que aparentemente cambian en el tiempo y están provistos de una cabeza postiza tanto de madera como de un cojín relleno de hojas de lúcum y algodón. Normalmente tiene ojos de conchas y un turbante de mimbre (a veces con decoración calada, que recuerda las coronas de oro del norte). Lleva además peluca y orejeras. Como antes también su cara está pintada de rojo. Estas cabezas evidentemente no son retratos sino identificaciones con otros seres representados sobre telas y cerámica. Pese a ello estas cabezas cambian de aspecto entre sitios y regiones (cf. Kaulicke 1997a).

En el Periodo Intermedio Tardío y en los tiempos incaicos los indicios se vuelven más vagos debido a la información escasa, aunque evidentemente siguen vigentes principios anteriores que vinculan lo preincaico con lo incaico.

b) El ancestro y su entorno

Si el cuerpo del que se transforma en ancestro o se había transformado ya antes de su entierro, se encuentra debajo de la tierra o en contextos sellados dentro de edificios, parece esto confirmar uno de los puntos sostenidos por los cronistas tempranos en cuanto a los incas.

El siguiente aspecto también está expuesto por Betanzos (1987: 149): "...y encima de su sepulcro mandó Ynga Yupangue que fuese puesto un bulto de oro hecho a su semejanza y en su lugar a quien las gentes que ahí fuesen adorasen su nombre", lo que implica la existencia de instalaciones relacionadas con el contexto funerario propiamente dicho que garantizan materialmente un contacto continuo con el muerto subterráneo.

La literatura arqueológica, lamentablemente, está muy escueta en cuanto a este tipo de información ya que destrucciones posteriores

o erosiones han borrado sus huellas, no se aclara la relación entre contexto funerario e instalaciones encima de su boca o no se percibe tal relación. Las construcciones funerarias a flor de tierra como las *chullpas*, normalmente están despejadas de sus restos lo cual impide demostrar un uso prolongado tanto de la ocupación funeraria como de actividades rituales relacionadas a ella(s).

Desde el Arcaico Medio y quizá antes ya se observa una relación íntima con la vivienda, la cual se destruye intencionalmente para servir de receptáculo para un grupo de individuos. No queda claro si este acto, seguramente ritualizado, implicaba el abandono posterior del área o sirve de memorial para la posterioridad; la multitud de pozos con diferentes materias alrededor de estas viviendas podrían haberse hecho a posterioridad de su uso doméstico y, por tanto, no serían evidencias de las actividades de la ocupación previa (cf. Kaulicke 1997c). En todo caso parece existir una relación análoga entre casa o arquitectura y el contexto funerario en el sentido que la casa también parece ser dotada de vida, muere y se "entierra" para regenerarse en otro edificio superpuesto. Esto se ve claramente en La Galgada (Grieder *et al.* 1988, Grieder 1997), un complejo del Arcaico Final, donde arquitectura ceremonial se convierte en contexto funerario y está superpuesta a su vez por otra del mismo patrón.

En el Formativo parecen existir cementerios formalizados, lamentablemente poco documentados. Uno de ellos es Puémape, en la desembocadura de la quebrada de Cupisnique (cf. Elera & Pinilla 1992). Cerca de pozos funerarios hay pequeños hoyos diversos materiales; otros objetos se ubican en la boca del pozo.

En Kuntur Wasi, en la cabecera del río Jequetepeque, construcciones del Formativo Medio de la Fase Idolito, de importancia por sus restos de pintura mural y decoración en forma de relieve felino-anthropomorfo, fueron reutilizadas para contextos funerarios (Onuki 1995, 1997) y convertidas en "Complejo Patio-Plataforma", que frecuentemente coincide con un canal subterráneo que se origina en el patio (Onuki 1997: 113). Si bien no queda claro qué actividades se realizaron sobre las plataformas funerarias, parece estar establecida la conexión entre ancestro y el origen del agua (cultural). Tampoco es de excluirse

que las estelas líticas del mismo sitio tengan una relación con estas plataformas y, por tanto, con el concepto de la ancestralidad.

En Huarmipunku, Dpto. Junín, el autor observó un complejo funerario en uno de los montículos que conforman el asentamiento formativo. Este consistió en una fosa con un individuo tapado por un batán y objetos de cobre acompañada por una serie de pozos llenos con huesos de camélidos y cerámica rota parecida a la del Período Higueiras en Kotosh.

En el Período Intermedio Temprano los contextos funerarios superpuestos en Sipán no solamente siguen con la tradición de edificios superpuestos del Formativo, más precisamente de las plataformas funerarias. También hay abundante evidencia de actividades o relacionadas directamente con el enterramiento o, lo cual es más probable, con una serie de actividades rituales después del enterramiento y antes de la construcción del nuevo edificio. Lamentablemente los informes publicados (Alva 1994, Alva & Donnan 1993) no presentan estas evidencias en detalle; los llamados repositorios solo parecen ser un aspecto entre otros y pueden representar secuencias en las cuales se sacrificaban animales y aparentemente también individuos humanos y se hacían libaciones, probablemente de chicha. Asimismo están poco aclaradas las instalaciones arquitectónicas sobre las plataformas, para las cuales también existen evidencias.

La costa sur, lamentablemente con documentación menos precisa, prohíbe la formulación de hipótesis acerca de instalaciones encima de los contextos funerarios, aunque no hay mayor duda que éstas existen como en el caso de La Muña, Palpa, en forma de recintos de adobes, quizá en plataformas funerarias. Probablemente relacionadas son estatuas de reducido tamaño de diatomea con la cabeza elaborada y un cuerpo apenas indicado que aparentemente fueron encontradas en contextos funerarios saqueados (com. pers. J. Pinilla). Curiosamente recuerdan en su contorno general a ceramios figurativos Mochica, en Sipán evidentemente relacionados con contextos dedicatorios (Alva 1994, lám. 320); en el cementerio H45 CM1 de Pacatnamú están asociados a contextos iniciales de grupos de fosas superpuestas (¿ancestros fundadores?) (Donnan & McClelland 1997: 131, 144).

Más conocidas son las estatuas líticas del estilo Recuay (Tello 1929, Schaedel 1948a, b). Normalmente se desconoce su procedencia y sus asociaciones, pero Mejía (1940) describe dos sitios en la Cordillera Negra, Walún y Chinchawas, donde aparecen en su contexto original. En Chinchawas existe "un soterrado de forma semicircular con tres compartimentos interiores y una entrada hacia el Sur. Encima de este soterrado yacen dos monolitos escultóricos representando figuras alegóricas de mujer" (ibid.: 23). También aparecen monolitos delante de *chullpas* con restos de cerámica Recuay. En ambos casos, Nazca y Callejón de Huaylas, por tanto, no se excluye la función de estatuas funerarias o imágenes de los ancestros en la cercanía de sus respectivos contextos funerarios.

En el Horizonte Medio los contextos funerarios se complejizan y se insertan dentro de complejos de mayores tamaños (cf. Kaulicke 1997c: 37). Esta tendencia no necesariamente se origina en esta época, sino probablemente tiene sus antecedentes desconocidos debido a la deficiente documentación de sitios respectivos del Período Intermedio Temprano.

El trabajo quizá más informativo es el de Zapata (1997) sobre Batán Urqu en el valle de Huaró, a 40 km. al Sureste de la ciudad del Cuzco. Las construcciones del Horizonte Medio, consisten en un gran recinto rectangular que abarca aproximadamente 2500 m². La zona excavada denota una serie de contextos funerarios en la muralla de circunvalación, en estructuras pluricelulares y una estructura principal con un contexto excepcionalmente rico, en su interior. Este último fue motivo de su saqueo y de la destrucción parcial del complejo. Grandes cantidades de camélidos y fogatas se ubican tanto en el exterior como en forma "colchones de huesos" en el interior, lo cual implica una enorme cantidad de animales y por lo menos un centenar de individuos enterrados en diferentes contextos tanto unipersonales como múltiples. Los datos de excavación permiten postular una secuencia tanto constructiva como funeraria en el sentido de contextos consecutivos lo cual indica una cierta duración de actividades rituales en el área. El contexto principal y central es un pozo de 4,50 m. de profundidad que supera largamente todos los demás pozos excavados. Aparentemente estaba tapada con una laja que presenta un orificio en el centro, el cual

debe haber servido para libaciones. En la reconstrucción de Zapata el individuo está dentro de un fardo funerario con cabeza postiza, lo cual sería un préstamo de la costa sur, aunque no carece de probabilidad ya que los ceramios denotan contactos foráneos, entre otros con la costa sur.

En contextos algo más modestos de la costa central ya Uhle (1910) había observado la presencia de vasos sobre la boca de los contextos en pozo que tienen un hueco en su base lo cual el autor relaciona con libaciones para los ancestros (cf. Kaulicke 1997a).

Hay aún más datos sobre complejos arquitectónicos relacionados con contextos funerarios del Período Intermedio Tardío. Los complejos funerarios de este periodo muestran una complejidad impresionante desde arquitectura de reducida escala, claramente asociada a entierros y funcionalmente orientada hacia ellas (Wurster 1989, 1997; Mujica *et al.* 1992) sobre los espectaculares grupos de estatuas funerarias y *chullpas* pintadas en nichos de farallones de Chachapoyas (cf. Bandelier 1940, Reichlen & Reichlen 1950, Kauffmann Doig *et al.* 1989, von Hagen & Guillén 1998), a plena visibilidad pero de difícil acceso, a las plataformas funerarias de la costa norte. Estas plataformas funerarias fueron estudiadas detalladamente para Chan Chan, cerca de Trujillo. Se supone que estas construcciones se hacían para el soberano fallecido como agregado a su palacio cuyas demás instalaciones se consideran ejemplos cuasi clásicos de la administración estatal Chimú (cf. Moseley & Day 1982, Ravines 1980). Las plataformas son estructuras básicamente cuadrangulares de hasta doce metros de altura con frecuentes agregados posteriores que contienen un número variable de celdas (15 hasta más de 100), agrupadas alrededor de una cámara central. Normalmente tienen acceso por medio de rampas desde un patio amurallado dentro de un recinto cuyas dimensiones oscilan entre menos de 2000 hasta más de 17000 m². (Conrad 1982). Obviamente han sido destruidas más o menos intensivamente (cf. Zevallos 1994), pero aún queda lo suficiente para afirmar que los ocupantes de las celdas menores eran grupos de mujeres enterradas con gran cantidad de bienes como telas, cerámica y metal (Pozorski 1980). Ríos & Retamozo (1982) y Carcedo (1989) han descrito vasijas de plata y oro y parte de una anda respectivamente. Estas vasijas, y, sobre todo, los frisos con-

servados en varias partes de Chan Chan comparten motivos particularmente relacionados al mar (cf. Pillsbury 1994, 1996). Estos motivos fueron interpretados de diferentes maneras, pero gracias a las telas encontradas por Shimada en Batán Grande (véase arriba) y adicionalmente por un grupo de vasijas de un Mochica final (McClelland 1990), la alusión a temas relacionadas con el mundo subacuático y el ciclo escatológico de los ancestros queda bastante claro. Esto lleva a la necesidad de ver en los "palacios-mausoleos" una especie de grandes templos dedicados a los ancestros. Esta interpretación se ve reforzada adicionalmente por las estatuas de madera (cf. Ravines 1980: 82) que recuerdan estrechamente a escenas funerarias en maquetas del mismo material (Uceda 1997). Quizá aún los famosos *wachaques* (reservorios hundidos excavados hasta el nivel de la napa freática) no servían principalmente para el cultivo sino eran alusión al mundo acuático como lugar de origen. Estructuras similares a Chan Chan se encuentran en las cercanías de Trujillo como las Huacas Esmeralda y El Dragón (Schaedel 1966).

c) *El ancestro y su mundo*

Si bien parece ser posible definir el rol del ancestro a partir del contexto funerario con sus particulares asociaciones en referencia al cuerpo y también a su entorno más amplio gracias al espacio construido y organizado mediante principios relacionados física y conceptualmente con aquellos más "inmediatos" del entierro, resulta menos fácil percibir su presencia en su mundo, la totalidad del territorio ocupado por las sociedades que se autodefinen por tales principios.

La definición de este espacio es algo que depende directamente de la percepción particular de la sociedad como v.g. la definición del centro en la sociedad incaica. De este centro irradian líneas que se fijan en manantiales, formaciones rocosas y cerros, un sistema descrito detalladamente por Zuidema (1995). Estos lugares reciben culto y en su mayoría parecen estar relacionados con origen y, por tanto, con la ancestralidad. Las rocas, tanto dejadas sin trabajar como talladas en formas diferentes, se encuentran aisladas o en relación con arquitectura (Hyslop 1990, Niles 1993, McEwan & van der Guchte 1993 *inter alia*); el mismo centro era una roca, el *capac usnu* (Zuidema 1979). El agua,

en forma de canales, pilas y reservorios tanto como las mismas rocas talladas reflejan principios fundamentales cuya relación con los ancestros está establecida en la mayoría de los casos (véase arriba).

En el Formativo el concepto de espacio parece estar organizado por cerros y ríos, arquitectónicamente ordenado por la ubicación de un centro, a veces convertido en cerro, frecuentemente cerca de la confluencia de dos ríos (Kaulicke 1997b). Este espacio cultural, además, está definido por una serie de configuraciones como bloques de piedra con grabados (petroglifos) o tallados (Poro Poro, Alva 1986) como también geoglifos (Alva & Meneses 1982) y pinturas sobre farallones (Mejía 1968). Estos lugares frecuentemente tienen evidencias de construcciones que no están bien documentadas; en el caso de Poro Poro, Alto Zaña, existen también canales subterráneos cuyo inicio está tapado por lajas con perforación central (Alva 1986, figs. 20, 21) muy parecidos a canales en Kuntur Wasi (Onuki 1995) y muchos otros complejos del Formativo. En un sitio de Jequetepeque, Chungal o 14.14 (Ravines 1982: 60), bloques con grabados se ubican dentro del asentamiento del Formativo con diseños que corresponden a la misma época. Rocas paradas a modo de estela también están relacionados a asentamientos como en aquellos de los valles de Fortaleza y Supe (Williams 1985) y Virú (Larco 1938). No es de excluir que algunas de estas evidencias aún se remonten al Arcaico Final.

En el Período Intermedio Temprano la escasez de estudios de fenómenos relacionados hace difícil la tarea de definir la presencia de los ancestros en el espacio. En el caso Mochica es indudable que ésta debe haber sido poderosa como parece vislumbrarse en les frisos de centros como Huaca de la Luna (Uceda *et al.* 1994, 1997) y el Complejo El Brujo (Franco *et al.* 1994). Topic & Topic (1992) describen pozos de agua subterránea en Cerro Amaru, Huamachuco, como lugares de culto que se inician en el Período Intermedio Temprano pero subsisten y se agrandan en el Horizonte Medio. Parecen estar en relación con un mausoleo y con depósitos contemporáneos iniciados en el siglo IV D.C. y quemada en el Horizonte Medio 2A. Cerro Amaru está cerca de un gran centro, Marcahuamachuco, que luce como construcciones principales en forma de salas alargadas techadas y con nichos en sus paredes interiores así como evidencias de entierros parciales. Los autores inter-

pretan estas estructuras como lugares de festejo en honor a los ancestros de linaje. Todo ello implica un concepto probable de ancestralidad que se inicia contemporáneamente con Mochica en el sierra norte y se complejiza en el tiempo de Huari. Estas construcciones alargadas con nichos también han sido estudiadas en Viracochapampa, cerca de Marcahuamachuco, Wariwillka, Azángaro y Pikillacta. McEwan (1998) estudia principalmente el último sitio y llega a interpretaciones parecidas a la de los Topic. En este sitio también fueron encontrados depósitos rituales en pozos que contenían figurillas antropomorfas interpretadas por Cook (1992) como ancestros fundadores. Este tipo de asociación recuerda a lo que describe Betanzos (1987: 53): "... hízose en ella [la plaza central del Cuzco] un gran hoyo primero donde todos los de la ciudad chicos y grandes ofrescieren al sol las piezas de oro que les pareció y esto ofrescido cerraron el hoyo encima del cual hicieron y edificaron una pila de cantería de altor de medio estado y en la redondez de la pila enterraron unos bultos de oro de largor de un dedo y del mismo gordor cada uno y estos bulticos que así enterraron en torno de la pila antes que los metiesen debajo de tierra hicieron dellos tantos escuadroncitos cuantos linajes había en la ciudad del Cuzco y con cada linaje un bultico de aquellos que significasen el más principal de cada linaje de aquellos y estos escuadrones... los metieron debajo de la tierra de dentro de la pila pusieron la piedra que significa el sol y este meter de estos bulticos así en torno de ella era un ofrescimiento que hacían al sol de la generación de los del Cuzco y de los linajes della desde que Mango Capac lo había poblado hasta que en aquel tiempo eran y... le hicieron sacrificios de mucha y gran cantidad de ovejas y corderos y desde entonces hasta que los españoles entraron en la ciudad del Cuzco acostumbraban a hacer este sacrificio".

En el Período Intermedio Tardío la buena conservación de muchos sitios y la posible relación casi directa con fuentes escritas del Siglo XVI no ha sido aprovechado bien aún. Pero aún así queda claro el potencial de la definición de las características étnicas por medio de la distribución espacial de sitios que comparten restos específicos (cf. Bonnier 1997). Estos asentamientos se diferencian también por la presencia de contextos funerarios específicos como en el caso de Tantamayo donde existen en forma de torres con varios pisos que contienen células, abiertas hacia el interior de la aldea "constituyéndose como elemento funda-

mental de la trama arquitectónica y una jerarquización que se refleja en cada barrio con una e varias torres de dimensiones más modestas que de los edificios mayores situados por encima de la fortificación que domina la aldea... El monumento funerario principal ocupaba un lugar extremadamente importante en persona del ancestro divinizado" (ibid.: 39-40). Parsons *et al.* (1997) igualmente subrayan la importancia de entierros intra y extramuros y dentro de la muralla en la región Tarama-Chinchaycocha y los relacionan con fiestas o rituales públicos en honor a los ancestros.

CONCLUSIONES

La omnipresencia y la omnipotencia de los ancestros en la sociedad incaica, sugeridas por las tempranas fuentes del siglo XVI, parecen confirmarse para las épocas preincaicas. En una diversidad abrumadora y desde una profundidad temporal considerable, la ancestralidad obliga a definiciones precisas en espacio y tiempo.

Desde el Arcaico Medio i.e. desde más de 8000 años atrás la transformación biológica del cuerpo después de su muerte está intervenida por una asombrosamente variada serie de técnicas "culturizándola" con fines de la memorización y con una conceptualización particular de la ancestralidad en cuanto a roles asignados para el futuro de la sociedad. Esta ritualización refleja una nueva autodefinición de la sociedad debido a cambios substantivos en estrategias económicas y reorganizaciones espaciales y sociales (proceso de la neolitización).

Probablemente a fines del Arcaico se cristalizan varias características longevas aparentemente ligadas a una consolidación ideológica y social expresada en la presencia de centros. Los individuos destinados a convertirse en ancestro se identifican con este centro mientras que su transformación ya no se expresa corporalmente sino a través de objetos asociados, en particular en relación a la cabeza. Esta parece ser el centro de poder de transformación y regeneración, un tema repetido incesantemente en el Arcaico Final y en el Formativo.

A fines del Formativo esta transformación constituye una identificación, un amalgamiento con o reincorporación en deidades. Este cambio probablemente se debe a la presencia de élites poderosas, las que garantizan el bienestar y el control sobre el agua como ancestros divinizados.

Un nuevo cambio parece ocurrir en el Horizonte Medio. A diferencia de opiniones que enfatizan una especie de secularización relacionada con un expansionismo militarista, las evidencias arqueológicas apuntan hacia una intensificación del culto. La ancestralidad está complejizada lo cual se manifiesta en grandes complejos arquitectónicos, enorme despliegue de sacrificios y almacenamiento de bienes culminándose en las "ciudadelas" de Chan Chan. Es tentador vincular este fenómeno con la presencia de teocracias establecidas y sustentadas por estructuras políticas poderosas. La transformación está obtenida por la desaparición del cuerpo dentro de una estructura (fardo) que destaca por una cabeza postiza, la identificación material del ancestro. Es probable que los "bultos" incaicos descritos en las fuentes del siglo XVI hayan presentado un aspecto bastante semejante como toda la organización e instalación ritual parecen tener sus raíces en el Horizonte Medio.

Sin ánimo de discutir la validez del término "teocracia", la ancestralidad obliga a la definición del concepto de divinidad en las diferentes sociedades prehispánicas, algo que no se ha avanzado mucho aún. Esta definición tiene su repercusión también en una especie de gradación de ancestros. Arqueológicamente son más "visibles" los ancestros de la cúspide social mientras que aquellos rurales o de linajes no necesariamente son versiones más simplificadas de una especie de ideal como se ha visto en el ejemplo de Pacatnamú en comparación con el de Sipán. La lógica de las transformaciones aún no queda bien establecida ya que la fitomorfización, la "lithificación", la ornomorfización y otras son expresiones que esconden una complejidad que no se resuelve por analogías directas con interpretaciones de fenómenos relacionados en los últimos quinientos años.

Con todo ello no quedan mayores dudas acerca de la relevancia fundamental de los ancestros en el Antiguo Perú. Su mayor comprensión, por ende, equivale a una comprensión más cabal del Antiguo Perú.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLISON, M. J., G. FOCACCI, B. ARRIAZA, V. STANDEN,
M. RIVERA & J. LOWENSTEIN
1984 Chinchorro, momias de preparación complicada: métodos de momificación, *Chungará* 13, 155-174.
- ALVA, W.
1986 Excavaciones en el santuario de Poro Poro en la sierra del Norte del Perú, *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 8, 301-352.
- 1994 *Sipán*, Colección Cultura y Arte del Perú, Lima.
- ALVA, W. & C. B. DONNAN
1993 *Tumbas Reales de Sipán*, Fowler Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.
- ALVA, W. & S. MENESES DE A.
1982 Geoglifos del formativo en el valle de Zaña, *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 4, 203-212.
- ARRIAGA, J.
1968 Extirpación de la Idolatría en el Perú, en: F. ESTEVE B. (ed.), *Crónicas de Interés Indígena*, 191-277, *Biblioteca de Autores Españoles* 209, Madrid.
- ARRIAZA, B.
1995 *Beyond Death. The Chinchorro Mummies of Ancient Chile*, Washington, D. C.
- BALLÓN A., E., R. CERRON-PALOMINO & E. CHAMBI A.
1992 Vocabulario razonado de la actividad agrícola andina. Terminología agraria quechua, *Documenta Lingüística* I, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.

- BANDELIER, A.F.
1940 Los indios y las ruinas aborígenes cerca de Chachapoyas en el norte del Perú, *Chaski* 1 (2), 13-59, Lima.
- BETANZOS, J.
1978 *Suma y Narración de los Incas*, Trans., notas y prólogo de C. Martín Rubio, Madrid. [1551]
- BONNIER, E.
1997 Morfología del espacio aldeano y su expresión cultural en los Andes Centrales, en: E. BONNIER & H. BISCHOF (eds.), *Arquitectura y Civilización en los Andes Centrales*, 28-41, *Archaeologica Americana* 2, Mannheim.
- CABELLO VALBOA, P.
1951 [1586] *Miscelánea Antártica*. Una historia del Perú Antiguo, Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- CARCEDO, P.
1989 Anda ceremonial lambayecana: Iconografía y Simbología, en: J. A. de LAVALLE (ed.) *Lambayeque*, 249-269, Colección Arte y Tesoros del Perú, Lima.
- CARRIÓN CACHOT, R.
1959 *La religión en el Antiguo Perú (norte y centro de la costa, período post-clásico)*, Lima.
- CASAVARDE R., J.
1970 El mundo sobrenatural en una Comunidad, *Allpanchis Phuturinga* 2, 121-243, Cuzco.
- CHAUMEIL, J. P.
1997 Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur, *Boletín de Arqueología PUCP* 1, 207-232, Lima.

CIEZA DE LEÓN, P.

- 1985 *Crónica del Perú. Segunda Parte*, ed., prólogo y notas de F. CANTU, Colección de Clásicos Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú/Academia Nacional de Historia, Lima.

COBO, B.

- 1964 *Historia del Nuevo Mundo II*, en P.F. MATEOS (ed.), *Obras del... Biblioteca de [1653] Autores Españoles* 92, Madrid.

CONRAD, G. W.

- 1982 *The Burial Platforms of Chan Chan: Some Social and Political Implications*, en: M. E. MOSELEY & K. C. DAY (eds.) *Chan Chan: Andean Desert City*, 87-117, School of American Research Advanced Seminar Series, Albuquerque.

COOK, A.

- 1992 *The Stone Ancestors: Idioms of Imperial Attire and Rank among Huari Figurines*, *Latin American Antiquity* 3 (4), 341-364.

COROMINAS, J. & J.A. PASCUAL (eds.)

- 1980 *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico I*, Madrid.

DILLEHAY, T.D., J. ROSSEN & P. J. NETHERLY

- 1997 *The Nanchoc Tradition: The Beginnings of Andean Civilization*, *American Scientist* 85, 46-55.

DONNAN, C. B. & D. McCLELLAND

- 1997 *Moche Burials from Pacatnamu*, en: C. B. DONNAN & G. A. COCK (eds.), *The Pacatnamu Papers II*, 17-187, Fowler Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.

DUVIOLS, P.

- 1967 *Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y sus haciendas*, *Journal de la Société des Américanistes* 56, 7-39, París.

1971

La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660, Institut Français d'Etudes Andines, Lima.

1978

Camaquen, Upani: un concept animiste des anciens péruviens, en: R. HARTMANN & U. OBEREM (eds.) *Amerikanistische Studien I*, 132-144, Festschrift für H. Trimborn anlässlich seines 75. Geburtstags, St. Augustin.

1979

Un Symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques, *L'Homme* 19 (2), 7-31, París.

1986

Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatría y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII, Centro de Investigaciones Rurales, *Archivos de Historia Andina* 5, Cuzco.

ELERA, C. & J. PINILLA

- 1992 *Rites funéraires à Puémape pendant le Période Formative*, *Les Dossiers d'Archéologie, Hors-Série* 2, 16-21, París.

ESTETE, M.

- 1924 *Noticia del Perú*, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, 2 da. serie, t. 8, Lima.

FLORES OCHOA, J.

- 1976 *Enqa, Enqaychu y Khuya Rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores*, *Journal de la Société des Américanistes* 63 (1974-1976), 245-262, París

FRANCO, R., C. GÁLVEZ & S. VASQUEZ

1994 Arquitectura y decoración mochica en la Huaca de Cao Viejo, Complejo El Brujo, en: S. UCEDA & E. MUJICA (eds.), *Moche. Propuestas y Perspectivas*, 147-180, Lima.

GARCILASO DE LA VEGA, I.

1985. Comentarios Reales. Prólogo A. MIRO QUESADA, *Biblioteca Clásicos del Perú I*, Lima. [1609]

GONZÁLEZ HOLGUÍN, D.

1952 *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Peru llamada Lengua Quichua o del [1608] Inca*, Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

GOSE, P.

1993 Segmentary State Formation and the ritual Control of Water Under the Incas, *Comparative Studies in Society and History* 35 (3), 480-514.

1996 Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State, *Ethnohistory* 43 (1), 1-32.

1996b The Past is a Lower Moiety: Diarchy, History, and Divine Kingship in the Inka Empire, *History and Anthropology* 9 (4), 383-414.

GRIEDER, T.

1997 On Two Types of Andean Tombs, en: E. BONNIER & H. BISCHOF (eds.), *Arquitectura y Civilización en los Andes Prehispánicos*, 107-118, *Archaeologica Peruana* 2, Mannheim.

GRIEDER, T., A. BUENO M., C. EARLE SMITH & R. M. MALINA

1988 *La Galgada, Peru: A Preceramic Culture in Transition*, Austin.

GUILLÉN, S.

1997 Morro 1-5 (Arica). Momias y sociedades complejas del Arcaico de los Andes Surcentrales, *Boletín de Arqueología PUCP* 1, 65-78, Lima.

HARRIS, O.

1982 The Death and the Devils Among the Bolivian Laymi, en: M. BLOCH & J. PARRY (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, 45-73, Cambridge University Press.

HOCQUENGHEM, A. M.

1987 *Iconografía mochica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

HYSLOP, J.

1990 *Inka Settlement Planning*, Austin.

KAUFFMANN DOIG, F., M. SALAZAR, D. MORALES, I. MACKAY & O. SACAY

1989 Andes Amazónicos: Sitios intervenidos por la Expedición Antisuyo/86, *Arqueológicas* 20. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.

KAULICKE, P.

1994 Los orígenes de la civilización andina. Arqueología del Perú, en: J. A. DEL BUSTO (ed.), *Historia General del Perú*, t. 1, Lima.

1995

Arte y religión en Cerro Sechín, en: S. LERNER, M. CARDENAS & P. KAULICKE (eds.) *Arqueología de Cerro Sechín II*, 185-221, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1997a

Contextos funerarios de Ancón. Esbozo de una síntesis analítica, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- 1997b La noción y la organización del espacio en el Formativo peruano, en: H. CORDOBA (ed.). *Espacio: teoría y praxis*, 113-127, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1997c La Muerte en el Antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción, *Boletín de Arqueología PUCP* 1, 7-54, Lima.
- e.p.a La Muerte del Inca. Aproximaciones a los ritos funerarios y la escatología Inca. Para publicarse en *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- e.p.b Algunas reflexiones sobre la cronología Mochica. Para publicarse en *Bonner Amerikanistische Studien*, Bonn.
- LARCO H., R.
1938 *Los Mochicas*, t. 1, Lima.
- LAVALLÉE, D., M. JULIEN, J. WHEELER & C. KERLIN
1995 *Telarmachay. Cazadores y pastores prehistóricos en los Andes*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.
- LUSSIER, C.
1995 Ancêtres redoutables ou ancêtres impuissants? Patrifiabilité, factionnalisme et manipulation généalogique chez les élévateurs aymaras, *Recherches amérindiennes au Québec* 25 (2), 52-65.
- MacCORMACK, S.
1991 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton.
- MacNEISH, R. S., A. GARCIA C., L. G. LUMBRERAS, R. K. VIERRA & A. NELKEN-TERNER
1981 *Prehistory of the Ayacucho Basin, Peru II. Excavation and Chronology*, Ann Arbor.

- McCLELLAND, D.
1990 A Maritime Passage from Moche to Chimú, en: M. E. MOSELEY & A. CORDY COLLINS (eds.) *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, 75-106, Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- McEWAN, C. F.
1998 The Function of the Niche Halls in Wari Architecture, *Latin American Antiquity* 9 (1), 68-86.
- McEWAN, C. F. & M. VAN DE GUCHTE
1993 El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico, en: R. F. TOWNSEND (ed.) *La Antigua América. El arte de los paisajes sagrados*, 359-372, Chicago.
- MEJÍA X., T.
1940 Walún y Chinchawas. Dos nuevos sitios arqueológicos en la Cordillera Negra, *Chaski* 1(1), 18-24.
- 1968 Pintura Chavinoide en los Líndes del Arte Rupestre, San Marcos, *Revista de Artes, Ciencias y Humanidades* 9, 15-32, Lima.
- MENZEL, D.
1977 *The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle*, R. H. Lowie Museum of Anthropology, Berkeley.
- MILLONES, L. (ed.)
1990 *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy*, Siglo XVI, Lima.
- MOSELEY, M. E. & K. C. Day (eds.)
1982 *Chan Chan: Andean Desert City*, School of American Research Advanced Seminar Series, Albuquerque.
- MUJICA B., E., J.P. BARAYBAR & A. BOLAÑOS
1992 Malanche 22: prácticas mortuorias complejas y modo de vida en una aldea de lomas tardía de la Costa Central del Perú, *Gaceta Arqueológica Andina* (INDEA) 21, 81-107, Lima.

NILES, S.

1993

La arquitectura incaica y el paisaje sagrado, en: R. F. TOWNSEND (ed.), *La Antigua América. El arte de los paisajes sagrados*, 347-357, Chicago.

NÚÑEZ DEL PRADO, J.V.

1970

El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba, *Allpanchis Phuturinga* 2, 57-119, Cuzco.

ONUKE, Y.

1995

Kuntur Wasi y Cerro Blanco. Dos sitios del Formativo en el Norte del Perú. Hokusen-shu, Tokyo.

1997

Ocho tumbas especiales de Kuntur Wasi, *Boletín de Arqueología PUCP* 1, 79-114, Lima.

PARSONS, J.R., C. M. HASTINGS & R. MATOS M.

1997

Rebuilding the State in Highland Peru. Herder-Cultivator interaction during the Late Intermediate Period in the Tarama-Chinchaycocha Region, *Latin American Antiquity* 8 (4), 317-341.

PILLSBURY, J.

1994

Los Relieves de Chan Chan: Nuevos datos para el estudio de la secuencia y ocupación de la ciudad, *Revista del Museo de Arqueología y Antropología e Historia* 5, 47-79, Trujillo.

1996

The Thorny Oyster and the Origins of Empire, Implications of recently uncovered *Spondylus* imaginary from Chan Chan, Peru, *Latin American Antiquity* 7(4), 313-340.

PIZARRO, P.

1978

Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú, Ed. G. Lohmann V. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

POZORSKI, T.

1980

Las Avispas: Plataforma Funeraria, en: R. RAVINES (ed.) *Chan Chan. Metrópoli Chimú*, 231-242, Lima.

RAVINES, R. (ed.)

1980

Chan Chan. Metrópoli Chimú, Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1982

Arqueología del Valle Medio de Jequetepeque, Proyecto de Rescate Arqueológico Jequetepeque, INC, Lima.

REICHLEN, H. & P. REICHLEN

1950

Recherches archéologiques dans les Andes du Haut Utcubamba, *Journal de la Société des Américanistes* 39, 219-246, Paris.

RÍOS, M. & E. RETAMOZO

1982

Vasos ceremoniales de Chan Chan, Instituto Cultural Peruano Norteamericano, Lima.

SALOMON, F.

1984

Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca.1748-1754, en: S. J. STERN (ed.), *Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, 148-165, Madison.

1995

"The Beautiful Grandparents". Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen through Colonial Records, en: T. D. DILLEHAY (ed.) *Tombs for the Living*, 315-353, *Dumbarton Oaks*, Washington, D.C.

SANTO DE LA HOZ, P.

1968

Relación para su Magestad, *Biblioteca Peruana, Primera Serie I*, 277-343, Lima. [1534]

- SCHAEDEL, R. P.
1948a Monolithic Sculptures of the Southern Andes, *Archaeology* 1 (2), 66-73.
- 1948b Stone Sculpture in the Callejón de Huaylas, A Reappraisal of Peruvian Archaeology, *Memoirs of the Society of American Archaeology* 4, 66-79.
- 1966 The Huaca El Dragón, *Journal de la Société des Américanistes* 55 (2), 384-496, París.
- SHIMADA, I.
1995 *Cultura Sicán. Dios, Riqueza y Poder en la Costa Norte del Perú*, Edubanco, Lima.
- 1995/6 Resumen de la campaña 1995 del Proyecto Arqueológico Sicán, *Willay* 42/3, 22-27.
- STANDEN, V.
1997 Temprana complejidad funeraria de la cultura Chinchorro (norte de Chile), *Latin American Antiquity* 8 (2), 134-156.
- STOTHERT, K.
1990 La Prehistoria Temprana de la península de Santa Elena, Ecuador: Cultura Las Vegas, *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica* 10 (1988), Guayaquil.
- TAYLOR, G.,
1976 *Camay, Camac et Camasca dans la manuscrit quechua de Huarochirí*, *Journal de la Société des Américanistes* 63 (1974-6), 231-244, París.
- TELLO, J. C.
1929 *Antiguo Perú. Primera Epoca*, Comisión Organizadora del Segundo Congreso Sudamericano de Turismo, Lima.

- 1956 Arqueología del valle de Casma. Culturas Chavín, Santa o Huaylas, Yunga y Sub-Chimú, *Publicación del Archivo "Julio C. Tello" 1*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 1959 *Paracas, Primera Parte*, Publicación del Proyecto 8b del Programa 1941-2 de The Institute of Andean Research de New York, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- TOPIC, J.R. & T. LANGE TOPIC
1992 The Rise and Decline of Cerro Amaru: An Andean Shrine during the Early Intermediate Period and Middle Horizon, en: A.S. GOLDSMITH, S. GARVIE, D. SELIN & J. SMITH (eds.) *Ancient Images, Ancient Thought: The Archaeology of Ideology*, 167-180, Calgary, Alberta.
- UBBELOHDE-DOERING, H.
1983 *Vorspanische Gräber von Paçatnamú, Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 26 (KAVA), München.
- UCEDA, S.
1997 Esculturas en miniatura y una maqueta en madera, en: S. UCEDA, E. MUJICA & R. MORALES (eds.), *Investigaciones en la Huaca de la Luna* 1995, 151-176, Trujillo.
- UCEDA, S., R. MORALES, J. CANZIANI & M. MONTOYA
1994 Investigaciones sobre la arquitectura y relieves policromos en la Huaca de la Luna, en: UCEDA, S. & E. MUJICA (eds.), *Moche. Propuestas y Perspectivas*, 251-303, Lima.
- UCEDA, S., E. MUJICA & R. MORALES (eds.)
1997 *Investigaciones en la Huaca de la Luna en 1995. Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad Trujillo, Trujillo.

UHLE, M.

1903 *Pachacamac. Report of the William Pepper, M.D., LL.D., Peruvian Expedition of 1896*, Philadelphia.

1910 *Zur Deutung der Intihuatanas, 16. Internationaler Amerikanisten-Kongreß*, 371-388, Viena.

VAN DER GUCHTE, M.

1996 *Sculpture and the Concept of the Double Among the Inca Kings*, *Res* 29/30, 257-268.

VILLAGÓMEZ, P.

1919 Carta pastoral de exhortaciones e introducción contra la idolatría de los Indios del [1649] arzobispado de Lima, *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú* 12, Lima.

VON HAGEN, A. & S. GUILLÉN

1998 *Tombs with a View*, *Archaeology* 51 (2), 48-54.

WILLIAMS, C.

1985 A Scheme for the Early Monumental Architecture of the Central Coast of Peru, en: C. B. DONNAN (ed.), *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, 227-240, *Dumbarton Oaks*, Washington D. C.

WURSTER, W. W.

1989 Tumbas arquitectónicas en el Valle de Topará, Costa Sur, Perú, *Atti del Convegno Internazionale Archaeologica, Scienza e Società nell' America Precolombina* 1988, 141-151, Brescia.

1997 Desarrollo del urbanismo prehispánico en el valle de Topará, costa sur del Perú, en: E. BONNIER & H. BISCHOF (eds.), *Arquitectura y Civilización en los Andes Prehispánicos*, 12-27, *Archaeologica Peruana* 2, Mannheim.

ZAPATA, J.

1994 *Arquitectura y contextos funerarios Wari en Batán Urqu, Cuzco*, *Boletín de Arqueología PUCP* 1, 165-206, Lima.

ZEVALLOS Q., J.

1994 *Huacas y huaquerías en Trujillo durante el Virreinato (1535-1853)*, Trujillo.

ZUIDEMA, T.

1979 *El Ushnu*, *Revista de la Universidad Complutense* 28 (117), 317-362, Madrid.

1995

El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

