

Concepciones en torno al culto a los muertos en la cultura Chancay: evidencias arqueológicas

Conceptions around the cult of the dead in the Chancay culture: archaeological evidence

Pieter van Dalen Luna

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

pvandalen@unmsm.edu.pe

Łukasz Majchrzak

Jagiellonian University, Polonia

archeoluk@gmail.com

RECIBIDO 19/08/2019 - ACEPTADO 23/09/2019

RESUMEN

Los estudios estratigráficos y forenses de los fardos funerarios y cuerpos de la cultura Chancay, excavados en los últimos años en los valles de Huaaura y Chancay, nos han permitido identificar los indicadores del contacto directo entre la sociedad que los enterró, con el muerto y con su fardo. Las fuentes etnohistóricas evidencian la importancia del culto a los muertos y en que medida se desarrollaba esta práctica, donde incluso los cuerpos de los antepasados participaban en fiestas y otras ceremonias religiosas. Nuestros resultados indican que algunos de los fardos presentan evidencias de un contacto póstumo fuera de sus tumbas, donde los vivos los sacaban para depositar nuevas capas de textiles. Algunos cuerpos ubicados en los fardos estaban articulados, lo que señala que los cuerpos no eran retirados del fardo. Sin embargo, identificamos algunos casos en que se registró la ausencia del cráneo. Este fenómeno pudo ser la consecuencia del uso ritual de las cabezas momificadas.

Palabras clave: arqueología funeraria, ancestros, culto a los muertos, fardos funerarios, patrones funerarios, cultura Chancay.

ABSTRACT

The stratigraphic and forensic studies of the funeral bundles and bodies of the Chancay culture, excavated in recent years in the valleys of Huaaura and Chancay, have allowed us to identify the indicators of direct contact between the society that buried them, with the dead and with the bundle. Ethnohistoric sources demonstrate the importance of the cult of the dead and to what extent this practice was developed, where even the bodies of the ancestors participated in festivals and other religious ceremonies. Our results indicate that some of the bundles present evidence of posthumous contact outside their graves, where the living took them out to deposit new layers of textiles. Some bodies located in the bales were articulated, which indicates that the bodies were not removed from the bale. However, we identified some cases in which the absence of the skull was recorded. This phenomenon could be the consequence of the ritual use of mummified heads.

Keywords: Funerary archeology, ancestors, cult of the dead, funeral bundles, funerary patterns, Chancay culture.

Introducción

Las relaciones constantes entre los vivos y sus ancestros, mediante contactos directos o indirectos, como la manipulación de sus restos, constituían una parte importante de religión en las sociedades agrícolas prehistóricas tanto en Europa y Asia (Goring Morris 2002; Chapman y Gaydarska 2006), como en Mesoamérica (Martin y Vargas 2007; Fitzsimmons 2009). Los cuerpos de los ancestros eran vistos como semillas y la fuente del poder fecundador. En consecuencia, el uso de sus huesos en ceremonias diferentes, incluyendo rituales agrícolas era común (Eliade 1974: 129-131; Szyjewski 2016: 430-434). En los Andes Centrales, los documentos coloniales no dejan ninguna duda en cuanto a la importancia de los restos físicos de ancestros en el mundo andino prehispánico. En su crónica, el extirpador de idolatría Pablo Joseph de Arriaga, con respeto a la provincia de Cajatambo (en sus límites se ubicaban los valles de Huaura y Chancay) dice:

Después de estas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de sus malquis, que en los llanos llaman munaos, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las huacas, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados, en los machays, que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o de cumbi. Tienen estos malquis sus particulares sacerdotes y ministros y les ofrecen los mismos sacrificios y hacen las mismas fiestas que a las huacas. (Arriaga 1968 [1621]: 203)

En todas las sociedades preindustriales el culto a los ancestros ocupaba un lugar fundamental en las religiones, entre estas la religión andina precolombina. Las crónicas y estudios etnohistóricos informan de que la visión de la composición anímica de los Andinos tuvo un carácter dual, con un ser humano compuesto tanto del cuerpo, como de varias sustancias y calidades invisibles (cf. Fowler 2004). El componente más importante era el “*camac*”, la energía vital que animaba a todas las cosas en el universo, incluyendo los humanos. Como informa

Taylor, algunas personas poseían más *camac* que otros; esas personas —a quienes se llamaba *camasca*— podían manipular a esta energía (Taylor 2000). Como se puede deducir de los relatos coloniales, los muertos fueron percibidos como *camasca*, poseyendo una capacidad de transmitir *camac* y fertilizar a los humanos, animales y la tierra (Altamirano y Arguedas 2016). El mismo término “*malqui*” que se daba a los ancestros significaba “planta tierna para crecer”, como indica el diccionario de Gonzalo Holquin (2007 [1608]: 41). Díaz (2016) llama atención a las similitudes entre el ciclo vital de los humanos y las plantas en el pensamiento andino; tras la muerte uno queda como una semilla: seco y muerto, pero con la capacidad de brotar vida nueva. El poder fertilizante de los antepasados los posicionaba como un elemento esencial y necesario en el universo andino, donde el hombre tuvo que hacer frente a las condiciones medioambientales extremas. Los estudios modernos aseguran también, que el muerto tiene una vinculación con la lluvia. Placencia (com. pers.) cuenta de su visita en el cementerio de Huayllay Grande (Huancavelica), donde los campesinos sacaron de su tumba un cuerpo de una mujer fallecida, para que se parase la lluvia por el periodo de su fiesta patronal. La creencia de que los restos humanos tienen un enlace directo con los fenómenos meteorológicos posiblemente tiene raíces en los tiempos prehispánicos.

Las prácticas funerarias en los Andes prehispánicos tardíos

Al momento de la invasión española a los Andes Centrales, existían dos prácticas generales diferentes de enterramiento entre las sociedades de la sierra y la costa. En la sierra se colocaba los cuerpos al interior de cueros animales o se les envolvía con mantas, poniéndolos después al interior de las chulpas, generalmente edificadas sobre la superficie. En cambio, en la costa, se colocaba los cuerpos envueltos con mantas en los pozos excavados en los arenales, tapándolos con arena (Cieza 1964 [1552]:351; Poma 1615: 290-299). Como mencionamos antes, algunos

cronistas, como el citado Arriaga, informan de los diferentes términos dados a los cuerpos de antepasados: *malqui* en la sierra, y *munao* en la costa. La segunda palabra posiblemente proviene del idioma mochik que se hablaba en la costa norte y parte del valle de Huaura y significa “abuelo”, informa Salas (2008). Lamentablemente no hay muchas informaciones sobre los “*munao*” en los documentos coloniales; ¿fue una percepción diferente de su composición anímica, su rol en la sociedad, o solo se diferenciaban por el nombre de los “*malqui*” de la sierra?

En la región altoandina, como narra e ilustra Guaman Poma, fue una costumbre común sacar a los cuerpos de los muertos para que participen en las fiestas o batallas, abasteciéndolos de nueva ropa y comida. Igualmente, los documentos escritos por los “extirpadores de idolatría” no dejan dudas de la importancia del contacto físico con los “*malquis*”. Un modo interesante de interactuar con el muerto fue cortar su rostro para convertirlo en una máscara llamada *huayo*, una costumbre, según Berraza (2009), mucho más antigua que los fines del siglo XVI, cuando se la menciona en el famoso manuscrito quechua de Haurochiri (Ávila 1962 [1584]). Las excavaciones de van Dalen en la sierra de Huaral confirman que esas costumbres fueron practicadas también entre los vecinos de los Chancay, los Atavillos (van Dalen 2019), con el hallazgo de varias de estas máscaras.

En la costa tenemos que ver con una situación mucho menos clara. Mientras que varios documentos coloniales informan cómo se realizaba el entierro, la información sobre una interacción con los antepasados en el tiempo posterior es muy escasa. Un relato valioso podemos encontrar en la crónica de Bartolomé de las Casas (1892[1552]: 113): “Encima de las sepolturas edificaban ciertas paredes y casas sin cubierta del mismo tamaño, y allí echaban la comida ordinaria y quemaban ovejas y sebo y conejos y otras cosas, como por sufragios que, según creían se consolaban las ánimas.”

Como sabemos, el obispo de Chiapas nunca había estado en los Andes Centrales, y esta descripción probablemente le fue entregada por su amigo, fray Domingo de Santo Tomás, quien pasó más de 30

años en el Virreinato del Perú, en especial en los pueblos del valle Chancay como Santo Domingo de Real Aucallama (antiguo territorio de la cultura Chancay). Krzanowski (2008: 116) identificó en los cementerios prehispánicos ubicados en este valle las estructuras que corresponden a la descripción del cronista. También las excavaciones conducidas desde el año 2009 por van Dalen en el cementerio de Macatón indican la presencia de la arquitectura ceremonial, posiblemente construida para venerar a los ancestros, tratándose de amplios recintos con muros de tapiales que están parcelando las áreas ceremoniales y funerarias. Isbell (1997: 113) informa entonces que, en contraste a la sierra, en la costa el culto a los ancestros no incluía el contacto directo con sus cuerpos. Sin embargo, no se puede olvidar de que en la costa pues existía una larga y antigua tradición de la manipulación de cabezas humanas, como las de la cultura Nasca. Aunque llamadas “cabezas trofeos”, los cráneos humanos momificados, presentes tanto en la iconografía como en los contextos arqueológicos a partir de finales del periodo Formativo parecen tener una vinculación fuerte con la agricultura y la fertilidad de tierra, posiblemente también la lluvia, compartiendo entonces los rasgos de los *malqui* (Proulx 1999).

Los fardos de la cultura Chancay

La cultura Chancay se desarrolló en la costa norcentral peruana desde finales del Horizonte Medio (aprox. 900 AD), en el Periodo Intermedio Tardío (1000-1470 AD), Horizonte Tardío (1470-1533) y hasta los años sesenta del siglo dieciséis. A pesar que es muy conocida por sus extraordinarios textiles y llamativa cerámica del estilo Negro sobre Blanco, recién fue estudiada científicamente solo por algunos arqueólogos, como Julio C. Tello (2015), Hans Horkheimer (1970), Rosa Fung (1978), Peter Kaulicke (1997), Andrzej Krzanowski (1991; 2008) Pieter van Dalen (2008, 2012, 2016, 2017) y Alberto Bueno (2012). Krzanowski propuso una visión completa de esta cultura, abarcando problemas como

patrones del asentamiento, rituales funerarios y su economía, finalmente dedicándose al estudio de los sitios amurallados en los valles de Huaura y Chancay (2016).

A partir de los primeros años del nuevo milenio, el equipo dirigido por Pieter van Dalen Luna ha excavado varios sitios arqueológicos (Cuyo, Lumbra, Macatón, Sacachispa, Andoma, Castillo de Pasamayo, Pampa de Animas, Walmay, Cerro Colorado, entre otros) pertenecientes al Periodo Intermedio Tardío y Horizonte Tardío en los valles de Chancay y Huaura (pertenecientes a la zona tradicionalmente llamada Norte Chico), lo que permitió definir varios rasgos de esta cultura. El proyecto arqueológico en el sitio de Cerro Colorado por primera vez posibilitó excavar y registrar con metodología moderna los contextos funerarios intactos de la cultura Chancay. Durante el proyecto se recuperó más de 1700 contextos funerarios y estudiamos más de 500 fardos funerarios, conociendo tanto su estratigrafía, como la condición biológica de la sociedad prehispánica de la zona de Huacho. Además, se realizaron análisis de datación radiocarbónica, lo que permitió conocer la cronología absoluta de las costumbres funerarias, registradas durante el estudio (van Dalen & Majchrzak, en prensa). Gracias al análisis arqueométrico de los restos humanos pudimos profundizar las maneras del tratamiento del cuerpo *antemortem* (tatuajes) y *postmortem* (embalsamiento) (van Dalen, Altamirano y Majchrzak 2018). Así mismo, el proyecto de investigación arqueológica en el sitio arqueológico Macatón, ubicado en el valle de Chancay, también permitió seguir con el reconocimiento de las prácticas funerarias de esta cultura, con el estudio de 60 fardos funerarios y los restos humanos ubicados adentro.

Por lo general, el fardo funerario andino tenía la forma de un cilindro aplanado con extremos redondeados (van Dalen y Majchrzak 2019). Los principales constituyentes de cada fardo son los textiles, y su número puede ser más de treinta, cada uno constituyendo una capa. A veces, había una capa de algodón colocada entre ellas, probablemente para dar la forma deseada al fardo, así como muchos artefactos. El peso de los fardos de Cerro Colorado

y Macatón por lo general tiene entre 5 y 30 kilos, aunque algunos de ellos excedían los 50. La longitud variaba de 30 a 40 cm en el caso de los niños, de 100 a 130 cm en el caso de los adultos, con un ancho de 20 a 70 cm, y un espesor de 20 a 60 cm. Los individuos ubicados en los fardos se encontraban en la posición de cúbito dorsal, con las extremidades inferiores flexionadas en rodillas, y las manos colocadas sobre el pecho o sobre el rostro (van Dalen et al. 2018; van Dalen & Majchrzak 2019).

Determinación de las prácticas póstumas en los fardos de la cultura Chancay

El presente estudio se basa en la observación de los cambios tafonómico en los fardos y cuerpos humanos, que podrían indicar un tipo de manipulación mencionada en las crónicas: los momentos cuando se cambiaba o añadía textiles, y cuando se sacaba o movía el cuerpo. El fardo funerario presenta una estratigrafía como todo contexto arqueológico, con la excepción de que mientras en el campo ubicamos una estratigrafía fundada sobre la roca madre como la más inferior y natural, en los fardos el primer nivel o la primera capa siempre está constituida por el cuerpo o esqueleto. En la estratigrafía tradicional, cualquier intervención posterior a la creación de una capa incluye su exposición y la destrucción parcial o completa. Eso se aplica parcialmente al fardo, con la condición que la deposición posterior de capas siguientes (como textiles) no tiene que causar el daño a las ya existentes. En otras palabras, para envolver con textiles nuevos un fardo enterrado un tiempo antes, se le podría sacar sin destruir los que ya envolvían al fardo. Sin embargo, no se puede excluir que con esta oportunidad se quitaba algunos textiles viejos, un acto que —si no estaban en el contacto directo con el cuerpo— pudo pasar sin dejar cualquier evidencia. En teoría, un fardo sometido a varios episodios de envoltura debería presentar textiles o artefactos ejecutados en estilos típicos para su época. Los 32 fechados radiocarbónicos ejecutados para Cerro Colorado abarcan un periodo entre los siglos

x y xv a. C. Gracias a eso se pudo identificar que la mayoría de los tipos tecnológicos de textiles, así como los estilos decorativos, siguen a través de, por lo menos, tres siglos sin cambios mayores. Un método alternativo es la datación radiocarbónica de cada capa del fardo. Es un método costoso, y como indica el estudio recién publicado por Takigami et al. (2014), no permite resolver este problema por las limitaciones de la curva de calibración SHCal. La calibración de los fechados con la probabilidad de 95% normalmente da un intervalo de 120-150 años y todas las capas que constituyen un fardo pueden rendir los fechados que se superponen. No obstante, el estudio estratigráfico de los fardos —en algunos casos— permite identificar los momentos de la interacción.

Los fardos de la cultura Chancay (al menos los no destruidos por la huaquería) tienen un carácter complejo. El cuerpo se envolvía con varios tipos de textiles colocados en maneras diferentes, y también capas vegetales —mayormente algodón—; en algunos casos también pasto o caña aplastada. Entre ellos se colocaba herramientas y plantas comestibles (mayormente maíz o maní). Lo que llamó nuestra atención en los contextos funerarios de Cerro Colorado, era la deposición de textiles en la cima de algunos fardos; a veces la calidad de esos materiales excedía los usados para construir el fardo mismo. No se trata de un patrón común, se registró tal situación en pocos casos no más. Los individuos en los fardos cubiertos por capas adicionales de textiles presentaban la condición biológica común para todo el sitio, poseyendo numerosos marcadores de estrés físico típicos para la gente dedicada a un trabajo físico pesado, mayormente la pesca y navegación (hombres) y la actividad de tejer (mujeres). Sin embargo, en sus fardos se identificaba materiales de calidad muy excepcional, incluyendo adornos metálicos; algo lo que nos hace pensar que posiblemente tenemos que ver con una élite de artesanos y pescadores. ¿Fueron, entonces, esos textiles depositados sobre la cima del fardo en el momento de enterramiento, o un tiempo después? Como observamos, el estado de conservación de estos textiles contrastaba con los del fardo. Los fardos más antiguos seguían un

modo de descomposición donde sus textiles se descomponían y pegaban unos con otros, creando una compactación con la superficie muy agrietada. Los textiles colocados sobre esos fardos, aun los que quedaban en el contacto directo con la superficie del fardo, no presentan tal grado de degradación como los que componían el fardo. Eso sugiere que esos textiles no estaban expuestos a los mismos factores que los fardos, posiblemente por su colocación posterior al enterramiento. Una observación interesante puede ser citada en el caso del fardo de un hombre adulto enterrado con una especie de diadema semilunar en su frente, denominado por nosotros como “Gran Fardo” de la Unidad 30 de Cerro Colorado. Sobre la cima de su fardo descompuesto se ubicaban más que diez telas mayormente decoradas, y lo que separaba a la superficie del fardo y el primero de esos textiles fue una capa fina de arena, que por sus rasgos puede ser identificada como el suelo del sitio. ¿Fueron todos esos estratos —el fardo, la capa de tierra y los textiles— depositados en el mismo momento y en la misma ceremonia del enterramiento? ¿O eran al menos dos episodios diferentes, y la capa de arena sobre el fardo indica que eso tuvo que estar excavado para colocar los textiles? El fechado radiocarbónico de uno de los textiles colocados sobre la cima del fardo rindió datación de 1290-1395 d.C., pero este fechado indica el momento de la cosecha de algodón que se usó para tejer el textil. En el futuro ejecutaremos el siguiente fechado del fardo mismo, pero hay que recordar los problemas con la calibración mencionados por Takigami y colegas —el peligro de que los fechados se superponen, especialmente si entre la deposición del fardo y la fabricación del textil no pasaron más que cien años. La presencia de una capa abundante de arena fue registrada también en el fardo del CF 20, Unidad 2. En este caso, el cuerpo estaba envuelto en dos telas, con la capa de pelo de color ocre-amarillento (posiblemente de perro) metida entre ellas. Sobre la tela exterior (la parte anterior del fardo) se ubicaba una capa de arena del mismo tipo que en el caso anterior, osea del suelo del sitio. Sobre esta capa se ubicaba un textil llano balanceado de color de naranja, con piezas de cobre cosidas a su superficie, y más arriba tres paños

con decoración geométrica. Las dos últimas telas envolvían todo el fardo, con una red colocada sobre la superficie del textil exterior. El fechado (algodón del interior del fardo) rindió la datación de 1208-1280 d. C., no se ejecutó otro fechado para una de las capas exteriores. Sin embargo, la misma estratigrafía sugiere una de dos posibilidades: la deposición intencional de la capa de tierra durante la ceremonia funeraria o la excavación posterior al enterramiento, para colocar nuevos textiles. Para sumar, entonces, en algunos casos —aunque pocos— en Cerro Colorado, el cementerio de la cultura Chancay, tuvimos que ver con una situación estratigráfica que sugiere la posibilidad de una interacción con el fardo en un tiempo posterior al enterramiento.

Ahora nos cabe preguntar: ¿tuvimos que ver en el material excavado en Cerro Colorado con la manipulación de los restos humanos? En teoría, un especialista puede identificar la manipulación de restos humanos observando la posición de sus partes, con el entendimiento de que varios huesos incluyendo el cráneo pueden cambiar su lugar por procesos tafonómicos naturales, también por el carácter del ambiente; por el cuerpo que se va a descomponer de manera diferente a la intemperie que siendo completamente cubierto por la tierra (Duday 2009). Normalmente los intestinos se descomponen en las primeras semanas después de muerte, mientras otras partes como los huesos, la piel y el cabello pueden permanecer años o aun siglos (Pinheiro 2006). En el caso de Cerro Colorado, al estudiar dos cuerpos momificados detectamos restos de bálsamos complejos, preparados sobre la base de grasas animales, aceites vegetales (posiblemente maní) y yerbas aromáticas (van Dalen et al., in press). Esos bálsamos si pararon la descomposición de la piel, pero no se sabe si fueron aplicados con este fin. Excluimos la posibilidad de extracción de órganos, como no encontramos ningunos cortes en el abdomen o el rectum. Además, en algunos casos, ubicamos órganos momificados. Los cuerpos estudiados por nosotros seguían un modo de descomposición típico para los restos enterrados en el desierto, con la momificación parcial o entera de las extremidades

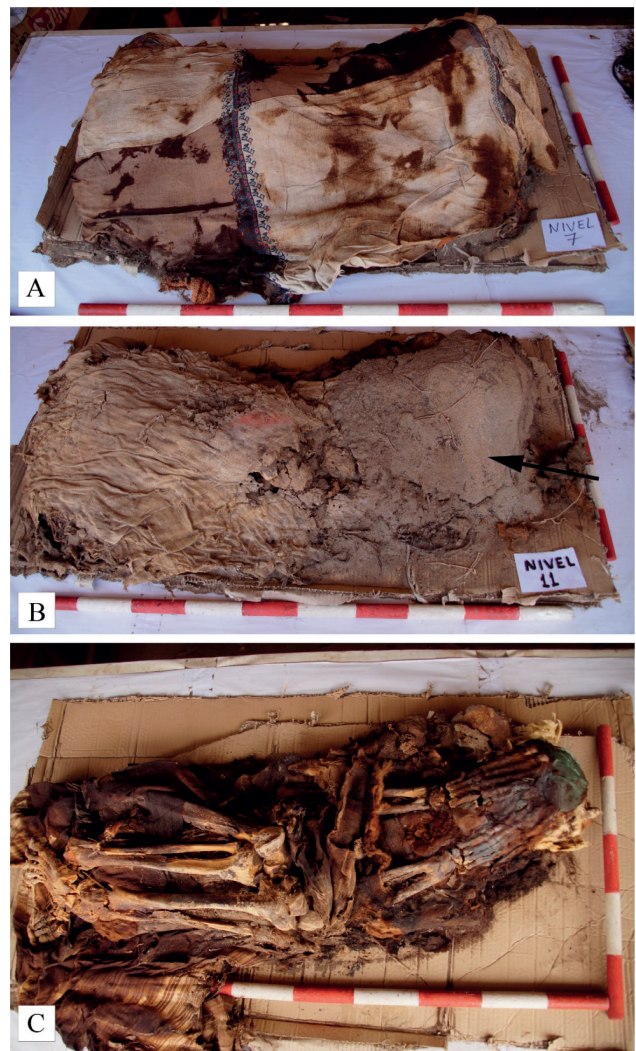


Figura 1. El “Gran Fardo” de la Unidad 30 de Cerro Colorado: a) con uno de los textiles colocados sobre el fardo; b) el fardo mismo cubierto por la capa de arena, indicada por la flecha; c) el individuo articulado ubicado en el fardo.

y la parte anterior del tronco, y descomposición completa de su parte posterior (cf. Janaway et al. 2009). De acuerdo con lo que presenta Duday (2009: 25-30), tanto en Cerro Colorado como Macatón los ligamentos de las articulaciones coxo-femoral, del hombro y las que conectan el cráneo al tramo cervical estaban normalmente descompuestos, tanto como los que juntan las vértebras y las vértebras con las costillas. De otro lado, se registró normalmente la conservación de los ligamentos de extremidades, en muchos casos también los de la pelvis (para contar solo los más importantes). Eso indica que los ligamentos que fijan las extremidades y el cráneo

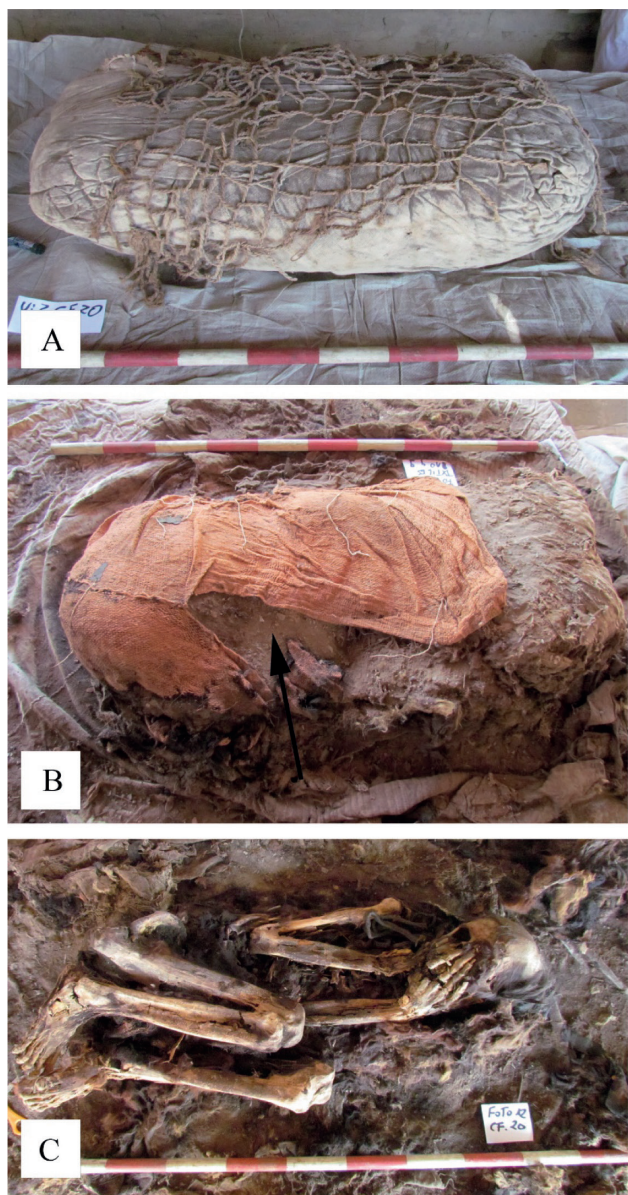


Figura 2. El fardo del Contexto Funerario 20 de la Unidad 2 de Cerro Colorado: a) el fardo entero; b) la capa de arena ubicada dentro del fardo, cubierta por un textil anaranjado; c) el cuerpo articulado del individuo ubicado en el fardo.

al cuerpo se descompusieron antes de momificarse, mientras los que se descomponen en un tiempo más prolongado si se momificaron. Lo que es importante para nosotros es, que —por la descomposición de los ligamentos más importantes— no es posible levantar el cuerpo momificado en tal manera sin romper su orden anatómico. Todos los cuerpos ubicados en los fardos conservados presentaban el orden anatómico completo, entonces podemos excluir la posibilidad

que se sacaba los cuerpos de sus tumbas en tal manera como en la sierra. Cualquier acto de este tipo se terminaría con el desplazamiento de las extremidades y la cabeza, también las vértebras y las costillas, mientras en todos los casos nosotros ubicamos a esas partes in situ, sin ninguna evidencia de manipulación.

Un problema que hasta este momento no resolvemos, es la posibilidad de la extracción post-mortem de los cráneos. Como señalamos antes, esta tradición está bien estudiada para las culturas de la costa sur: Paracas y Nasca. Sin embargo, como indica la iconografía en los textiles de las culturas Ychma o Chimú, el uso de las cabezas momificadas se practicaba también en las sociedades tardías costeñas. En Cerro Colorado y Macatón tuvimos muchos entierros donde faltaba el cráneo; sin embargo, eso se puede deber a la huaquería. Pero, en algunos casos, el cuerpo presentaba el orden anatómico, con la ausencia del cráneo. ¿Cómo y cuándo se los sacaba? No se ubicó ninguna evidencia que podrían sugerir que se cortó la cabeza cuando todavía estaba articulada. Entonces, probablemente, tenemos que ver con una extracción que ocurría semanas, meses o años después de la muerte. Lo interesante es que se sacaba cráneos tanto de los adultos como los niños, incluyendo recién nacidos. Además, eso nunca pasaba en los casos de fardos más elaborados, donde siempre ubicamos cuerpos enteros.

Discusiones en torno a las evidencias

Para sumar todo lo que presentamos hasta este momento, podemos concluir que el estudio estratigráfico y forense de los fardos y cuerpos excavados en los cementerios de la cultura Chancay permitió identificar episodios en que el fardo posiblemente fue excavado para añadir los siguientes textiles. Excluimos la interacción directa con el cuerpo, ya que no se le desenvolvía ni sacaba para que tomase parte en las ceremonias. Sin embargo, es posible que se sacaba los cráneos de algunos muertos un tiempo después de su muerte y enterramiento. Esas

prácticas no eran comunes y se las identificó solo en algunos de más de 500 fardos funerarios estudiados.

Los resultados de nuestro estudio sugieren que en la cultura Chancay el culto a los ancestros si incluía el contacto directo con el fardo, pero sin interacción directa con el muerto. Podemos entender eso si recordamos, que la misma ceremonia del enfardelamiento fue tratada como una transformación del muerto al ancestro poderoso, como señalan Fung (1995) y Makowski (2005). En un estudio recién publicado, Arnold et al. (2016) dan cuenta de un ídolo ejecutado de oro, el dios Tata Quri de la comunidad moderna boliviana Qakachaca. Este dios se encuentra envuelto con textiles, para que tenga un estado semejante a la petrificación (“como si fuera una piedra”), pero también para controlar su poder. El enfardelamiento parece convertir el muerto a una entidad semejante a la piedra, entonces, al estado físico más perfecto en la cosmovisión andina (Salomon 1995). Como ya señalamos, en los Andes los ancestros son vistos también como semillas o “*plantas tiernas*”. No sabemos si esas creencias compartían las sociedades de la cultura Chancay, pues a los muertos llamaban *malqui* o *munao*, el nombre que significaba “abuelo”. La transformación del cuerpo a través del enfardelamiento podría explicar porque no se desenvolvían los muertos para interactuar con ellos: al convertirse en el fardo, el muerto constituía una sola entidad compuesta no solo por el cuerpo, sino por todos los materiales que lo envolvían.

Nuestro estudio señala también la extracción de cráneos de los fardos. El uso ritual de las cabezas humanas en el Periodo Intermedio Tardío está confirmado por la iconografía de las culturas contemporáneas a Chancay, como Chimú, Lambayeque e Ychma. Una de las cabezas falsas de Macatón analizada por nosotros contenía un fragmento del cráneo de un recién nacido, que en momento de la construcción de la cabeza ya estaba momificado, entonces este fragmento fue extraído de un contexto todavía más antiguo. Sin embargo, tenemos que incluir otras opciones, como la huaquería, pues en muchos casos se puede encontrar un rico ornamento metálico y textil colocado sobre el rostro, o envuelto alrededor,



Figura 3. El fardo del Contexto Funerario 26 de la Unidad 10, Subunidad 12 de Cerro Colorado: a) el fardo ubicado in situ en el campo, y b) el cuerpo momificado con la cabeza ausente y la articulación completa de las demás partes.

un fenómeno conocido por los huaqueros. La misma extracción con fines rituales pudo pasar también en el Periodo Colonial o aun en los tiempos modernos, ya que las calaveras constituyen un componente importante de la mesa del curandero. Recordemos que este fenómeno tocaba a los fardos modestos y poco complejos, mientras en los más elaborados siempre ubicamos cuerpos enteros. Llegamos a la misma conclusión que antes: en la cultura Chancay el culto a los ancestros no requería la interacción directa con el muerto, al menos cuando se trataba de los ancestros más importantes. De otro lado, la extracción de los cráneos solo en algunos casos puede indicar que existían ideologías diferentes en la misma sociedad, con modos diferentes de su expresión.

Conclusiones

Durante el estudio estratigráfico de los fardos funerarios de la cultura Chancay ubicamos evidencias de la interacción póstuma en forma de la adición intencional de los textiles siguientes que podía pasar en dos modos: o por la envoltura o por la colocación en la cima del fardo. En el segundo caso los textiles

colocados en la cima del fardo presentaban un estado de conservación mucho mejor que el fardo mismo, que sugiere que no estaban expuestos a los mismos factores tafonómicos que el fardo, siendo depositado un tiempo después. Además, observamos una capa de arena que separaba los fardos de los textiles externos, lo que se puede interpretar como la evidencia de que el fardo una vez enterrado fue excavado un tiempo después para añadir los textiles. A base de la observación de la articulación de los cuerpos se puede excluir el contacto directo con el muerto. Los cuerpos ubicados en los fardos siempre estaban articulados, lo que indica que no se los sacaba después de enfardelar. Sin embargo, en algunos casos tuvimos que ver con la extracción póstuma de los cráneos, un fenómeno que pudo pasar todavía en los tiempos prehispánicos, o ya después en los tiempos coloniales o aun modernos. La falta de interacción directa con el muerto puede indicar, que el cuerpo una vez envuelto y convertido en el fardo constituía una pieza solida con sus textiles y artefactos, y por eso no era necesario desenvolverlo, y el culto a los antepasados se realizaba por el contacto con el fardo, no el cuerpo directamente. La ausencia de cráneos registrada en algunos casos puede significar que en la cultura Chancay se practicaba el uso ritual de las cabezas de los antepasados en otras personas, percibidas como *camasca* (llenas por la cantidad extraordinaria de la energía vital, *camac*). Otra explicación posible es el saqueo de las tumbas tanto por curanderos coloniales y modernos que usan cráneos en sus mesas, como por huaqueros que buscan adornos elaborados, en muchos casos colocados sobre el rostro. Esperamos, entonces, que este artículo pueda ser una contribución en los estudios sobre el culto a los ancestros en el antiguo Perú.

Agradecimientos

Este proyecto se desarrolló bajo el auspicio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, a través de los proyectos de investigación del Vicerrectorado de Investigación (131501115: “*La Cultura Chancay en el Valle de Huaura*”), cofinanciado

por la Municipalidad Distrital de Santa María, a cargo de su alcalde Dr. Juan Carlos García Romero.

Bibliografía

- ALTAMIRANO Alfredo y José María ARGUEDAS (2016). Wakanismo. El modelo del enfoque teórico andino. *Arqueología y Sociedad*, 30: 437-496.
- ARNOLD, Denise, Juan de Dios YAPITA y Elvira ESPEJO (2018). Wak'as, objetos poderosos y la personificación de la materialidad en los Andes meridionales: pugnas de exegesis sobre la economía religiosa según las experiencias del género. *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, editado por Lucilla Bugallo y Mario Vilca: 31-71. Universidad Nacional de Jujuy – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- ARRIAGA, Pablo Joseph (1968 [1621]). *Extirpación de la idolatría del Piru*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209 (Crónicas Peruanas de Interés Indígena). Madrid: Ediciones Atlas.
- AVILA, Francisco de (1987 [1598]). *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII (Dioses y Hombres de Huarochiri)*, editado por Gerard Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- BUENO, Alberto (2012). Antecedentes arqueológicos del Preclásico y el Horizonte Medio en el valle de Huaura. *Kullpi, investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico* 6:119-138. Lima.
- CASAS, Bartolomé de las (1892 [1550]). *De las antiguas gentes del Perú*. Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández.
- CHAPMAN, John y Bisseka GAYDARSKA (2006). *Parts and Wholes: Fragmentation In Prehistoric Context*. Oxford: Oxbow Books.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1946 [1553]). La crónica del Perú. Primera parte, México: Editorial Nueva España.
- DIAZ, Carla (2016). Cuerpo vegetal y violencia fecundadora en las fuentes coloniales andinas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21(2): 153 – 169.
- DUDAY, Henry (2009). *The archaeology of dead. Lectures in Archaeoethnology*. Oxbow Books, Oxford.
- ELIADE, Mircea (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Tomo 2, Ediciones Cristiandad, Madrid.

- FITZSIMMONS, John (2009). *Death and the Classic Maya Kings*. University of Texas Press.
- FOWLER, Chris (2004). *The archaeology of personhood. An anthropological approach*. London: Routledge.
- FUNG, Rosa (1978) Análisis tecnológico de encajes del antiguo Perú: período tardío. En: *Tecnología Andina*, editado por Roger Ravines: 333-345. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- FUNG, Rosa (1995). Los encajes hechizados de la cultura Chancay. *Boletín de la Fundación Museo Amano*, 7: 1-13. Lima.
- GORING-MORRIS, Nigel (2002). The Quick and the Dead: The Social Context of Ceramic Neolithic Mortuary Practices as Seen from Kfar HaHoresh. en *Life in Neolithic Farming Communities Social Organization, Identity, and Differentiation*, editado por I. Kuijt: 103-136. Kluwert Academic Publishers.
- HOLGUÍN, Gonzalo (2007 [1608]). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Digitalizado por Runasimipi Qespiqa Software (<http://www.runasimipi.org>) para publicación en el internet, 2007.
- HORKHEIMER, Hans (1970) Chancay prehispánico: diversidad y belleza. *100 años de arqueología en el Perú*, editado por Roger Ravines: 363-378. Petrop Perú. Lima.
- ISELL, William H. (1997) Mummies and mortuary monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Organization. Texas University Press.
- JANWAY Robert C., Andrew C. WILSON, Gerardo CARPIO-DÍAZ y Sonia GUILLÉN (2009) Taphonomic Changes to the Buried Body in Arid Environments: An Experimental Case Study in Peru, en *Criminal and Environmental Soil Forensics*, editado por Karl Ritz, Lorna Dawson, David Miller: 341-356. Springer Science + Business Media B.V.
- KAULICKE, Peter (1997). *Contextos funerarios en Ancón*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- KRZANOWSKI, Andrzej (1991). *Estudios sobre la Cultura Chancay* (editor), Universidad Jaguelona.
- KRZANOWSKI, Andrzej (2008). Kultura Chancay. Środkowe wybrzeże Peru. Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych, Instytut Amerykanistyki i Studiów Polonijnych UJ, 228 pp.
- KRZANOWSKI, Andrzej (2016). Sitios amurallados o fortalezas Chancay en la Costa Central del Perú, en *Ensayos sobre arqueología y etnología de los Andes peruanos*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- MAKOWSKI, Krzysztof (2005). Deificación frente a ancestralización del gobernante en el Perú prehispánico: Sipán y Paracas, en *Arqueología, geografía e historia: aportes peruanos en el 50to. Congreso de Americanistas, Varsovia-Polonia, 2000*: 39-80. Fondo Editorial PUCP.
- MAKOWSKI, Krzysztof (2010). Horizontes y cambios lingüísticos en la prehistoria de los Andes centrales. *Boletín de Arqueología PUCP* 10: 95-122.
- MARTIN, Cecilia Medina y Mira VARGAS SÁNCHEZ (2007). Posthumous body treatments and ritual meaning in the Classic Period northern Petén. A taphonomic approach, en *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, editado por Vera Tiesler y Andrea Cucina: 102-119. New York: Springer Science + Business Media, LLC.
- PINHEIRO, Joao (2006). Decay Process of a Cadaver, en *Forensic Anthropology and Medicine: Complementary Sciences From Recovery to Cause of Death*, editado por A. Schmitt, E. Cunha, and J. Pinheiro: 85-116. © Humana Press Inc., Totowa, NJ.
- PROULX, Donald (1999). Nasca Headhunting and the Ritual Use of Trophy Heads, en *Nasca: Geheimnisvolle Zeichen im Alten Peru*, editado por Judith Rickenbach: 79-87. Zürich: Museum Rietberg Zürich, 1999.
- SALAS, José Antonio (2008). Acerca de la etimología de los munaos. *B. APL*. 46: 212-222.
- SALOMON, Frank (1995) The beautiful grandparents. En *Tombs for the living. Andean mortuary practices*, editado por Tom Dillehay: 315-354. Washington D.C., Dumbarton Oaks.
- SZYJEWSKI, Andrzej (2016). Etnologia religii. Zakład wydawniczy Nomos, Kraków.
- TAKIGAMI, Mai, Izumi SHIMADA, Rafael SEGURA, Sarah MUNO, Hiroyuki MATSUZAKI, Fuyuki TOKANAI, Kazuhiro KATO, Hitoshi MUKAI, Omori TAKAYUKI y Minoru YONEDA (2014). Assessing the chronology and rewrapping of funerary bundles at the prehispanic religious center of Pacahcamac, Peru. *Latin American Antiquity*, 25(3): 322-343.

- TAYLOR, Gerald (2000). *Camac, camay y camasca* en el manuscrito quechua de Huarochirí, en *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*: 1-17 Lima, Perú: Institut français d'études andines; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- TELLO, Julio César (2015). Arqueología del territorio Chancay. *Cuadernos de Investigación del Archivo Tello* 11. Editado por Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- VAN DALEN LUNA, Pieter (2008). *Los ecosistemas arqueológicos en la cuenca baja del río Chancay-Huaral. Su importancia para el desarrollo de las formaciones sociales prehispánicas*. Ed. Gutenberg. Lima.
- VAN DALEN LUNA, Pieter (2012). Arqueología tardía del valle Chancay-Huaral: Identificando la nación Chancay. *Investigaciones sociales*, 28: 271-284. Instituto de Investigaciones Sociales, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- VAN DALEN LUNA, Pieter (2016). *Estrategias de dominación Tawantinsuyu en el complejo arqueológico de Lumbra, valle medio del río Chancay, provincia de Huaral*. Tesis para optar el grado de Magister en Arqueología Andina. Unidad de Post Grado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad nacional mayor de San Marcos. Lima.
- VAN DALEN LUNA, Pieter (2017). *Sacachispa: un cementerio de agricultores Chancay en Huando, Huaral*. Ed. Gutenberg. Lima.
- VAN DALEN LUNA, Pieter (2019). Vivir en la cima del mundo: identificación de las secuencias ocupacionales en Marca Piche, un sitio Atavillos en San José de Baños, Huaral: Temporada 2017. *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología*: 267-280. Volumen I. Ministerio de Cultura. 2019. Lima.
- VAN DALEN LUNA, Pieter y Lukasz MAJCHRZAK (2019). The stratigraphy of the pre-Columbian Chancay funerary bundle. *Open Journal for Studies in History*, 2(1): 1-18.
- VAN DALEN LUNA, Pieter y Lukasz MAJCHRZAK. *Identificación y cronología de las costumbres funerarias en los fardos de la cultura Chancay de Cerro Colorado*, en prensa.
- VAN DALEN LUNA, Pieter, Łukasz MAJCHRZAK, Kamilla MALEK, Joanna KUNCEWICZ, Paweł MIŚKOWIEC. *The multimodal chemical study of the pre-Columbian Peruvian mummies*, en prensa.
- VAN DALEN LUNA, Pieter , Alfredo ALTAMIRANO y Łukasz MAJCHRZAK (2018). Marcas para la vida, señales para la muerte. Los cuerpos tatuados de la cultura Chancay en Cerro Colorado, Huacho, Perú. *Revista M. Estudios sobre a morte, os mortos o morrer*, 3(6): 344-377.