

Decapitación y regeneración en el desierto

Reflexiones en torno a las imágenes de cabezas humanas en la producción plástica nazca y moche (costa peruana, 100 a.C. a 800 d.C.)

Costas, María Paula | Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Teoría e Historia del Arte "Juio E. Payró" | mpaulacostas@gmail.com

Blasco Dragun, Estefanía | Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Teoría e Historia del Arte "Juio E. Payró" | dragunes@protonmail.com

› Resumen

En el pensamiento andino el cuerpo humano constituye un *continuum* con la naturaleza. En este artículo se exploran los posibles sentidos cosmológicos de la cabeza humana poniendo en relación información etnohistórica, etnográfica y arqueológica con el análisis iconográfico de la cerámica modelada y policromada de las culturas nazca (100 a.C.-650 d.C.) y moche (100-800 d.C.). Nuestra hipótesis de partida es que la cabeza, en tanto parte destacada del cuerpo, tiene la capacidad de condensar sentidos vinculados con el sostenimiento del orden natural y social asociados al poder regenerador de la vida. Para abordar este análisis adoptaremos un enfoque comparativo partiendo del supuesto de que las imágenes no operan a nivel descriptivo sino simbólico-conceptual; es decir, no son meras fuentes de información a partir de su función práctico-utilitaria o descriptiva sobre la organización socioeconómica y política sino entidades activas que producen el mundo en tanto participan en la conceptualización de la realidad de modo tal que expresan y construyen cosmologías (Bovisio, 2000).

Palabras claves: cabeza humana; cosmología andina; iconografía; cerámica nazca; cerámica moche

Decapitation and regeneration in the desert: reflections on the images of human heads in Nazca and Moche artistic production (Peruvian coast, 100 BC to 800 AD)

› Abstract

In Andean thought the human body constitutes a continuum with nature. This article explores the possible cosmological meanings of the human head by relating ethnohistorical, ethnographic and archaeological information with the iconographic analysis of the modeled and polychrome ceramics of the Nazca (100 BC-650 AD) and Moche (100-800 AD) cultures. Our starting hypothesis is that the head as a prominent part of the body has the capacity to convey meaning linked to the maintenance

of the natural and social order which is associated with the regenerative power of life. To address this analysis we will adopt a comparative approach based on the assumption that images do not communicate meaning on a descriptive but rather a symbolic-conceptual level. Images are not mere sources of information based on their practical-utilitarian or descriptive function on the socioeconomic and political organization. They are active entities that produce the world as they participate in the conceptualization of reality in such a way that they express and build cosmologies (Bovisio, 2000).

Key words: human head; Andean cosmology; iconography; Nazca ceramic; Moche ceramic

› Introducción

La franja costera del actual Perú es un área mayormente desértica atravesada por valles que permiten cultivar productos agrícolas gracias a los caudales de agua que descienden de las montañas del este. En épocas prehispánicas este ambiente resultaba impredecible debido a la presencia intermitente del fenómeno meteorológico conocido como “el Niño” así como por la inestabilidad tectónica característica de las zonas cercanas a la cordillera. Aún hoy la llegada de la corriente cálida del “Niño” cada año, entre el 18 y el 25 de diciembre, es considerada beneficiosa porque anuncia la temporada anual de lluvias. El fenómeno del “Niño”, en cambio, es un evento irregular de calentamiento excesivo de las aguas que genera una proporción de lluvias y calor mucho mayor de lo usual que provoca inundaciones y otras catástrofes propias de un cambio climático radical. Estos factores ambientales representaron una serie de desafíos para la subsistencia (Cornejo *et al.*, 1996: 13 y Gallardo *et al.*, 1990: 10) y suscitaron diversas respuestas culturales por parte de sus habitantes.

Como la mayoría de las sociedades costeras, los nazca y los moche dependieron en gran parte de los recursos marinos por ser fuente directa de alimento y por el valioso guano que servía para fertilizar sus cultivos. También desarrollaron una serie de tecnologías que les permitieron la provisión de agua necesaria para la agricultura, la construcción de canales de regadío, cisternas y *puquios*. Asimismo, crearon sistemas simbólicos a fin de lidiar con esta naturaleza hostil y solicitar o agradecer a las deidades por propiciar las condiciones favorables para su subsistencia.

En el mundo andino, las ocasiones en que se ofrecían sacrificios humanos eran de suma importancia para el destino de la comunidad y el cuerpo humano constituía la máxima ofrenda destinada a las *wakas* (Reinhard, 1992; Bovisio, 1995; Benson, 2001), entidades sagradas con la capacidad de “animar”; vale decir, de otorgar la fuerza vital (*camay*) (Taylor, 1987). Cabe aclarar que cuando hablamos de sacrificio —del latín *sacrificium*— lo concebimos en su sentido etimológico, es decir, como hacer (*facere*) sagrado (*sacro*). Así entendido sacrificar implica entregar algo a la divinidad que, en virtud de ese mismo acto, se convierte en sagrado.

En las fuentes etnohistóricas y etnográficas identificamos una recurrencia en la asociación de la cabeza humana con el poder político y la fertilidad en relación con determinadas prácticas, conceptos y cultos que perduraron en las comunidades rurales una vez desarticulada la religión estatal incaica. En el registro material, la presencia de cabezas humanas intervenidas *postmortem* para transformarlas en

objetos rituales ofrendados en contextos residenciales, ceremoniales o funerarios está documentada en la arqueología andina. Las imágenes que refieren a prácticas vinculadas con la decapitación o degollamiento a manos de personajes que podemos identificar como deidades —quienes suelen portar cabezas cercenadas—, así como aquellas en las que la cabeza aparece como un motivo independiente son también abundantes.

› Los sentidos vinculados con la cabeza humana a través de la información etnohistórica y etnográfica

Para comprender las prácticas culturales centradas en las cabezas es preciso atender a sus aspectos simbólicos, rituales y políticos. Una forma de intentar acceder a ellos es considerando la información contenida en las fuentes etnohistóricas y etnográficas ya que nos brindan pistas para plantear algunas posibles hipótesis interpretativas. Tomando los vocabularios de las lenguas aymara y quechua encontramos algunas de las connotaciones específicas que posee la cabeza. Nos interesa destacar dos acepciones en particular: 1) la cabeza vinculada con la autoridad del grupo “*tata auqui o hutuui auqui*: cabeza de linaje”, en aymara (Bertonio, 1984 [1612]: 105) y “*llapap apun*: cabeza por superior”, en quechua (González Holguín, 1952 [1608]: 439); 2) la cabeza asociada a la práctica de la decapitación “*phekeña aymurataha cauqui fari*: donde está mi enemigo a quien deseo quitar o ver quitada la cabeza” (Bertonio, 1984 [1612]: 263). Dentro de los varios sentidos asociados a la cabeza que es posible rastrear en los vocabularios, la existencia de entradas específicas que han fijado su vinculación con el sistema político nos resulta elocuente. La cabeza se asocia al poder en tanto origen de la comunidad y del linaje gobernante. En este sentido puede entenderse la idea de la separación de la cabeza del cuerpo como un corte con el órgano de poder y con la continuidad del poder político.

En una carta del padre jesuita Alonso de Barzana de 1594 también aparece esta relación entre el gobierno y la cabeza de linaje cuando menciona:

Acerca de su gobierno toda esta tierra no ha tenido cabeza general en ningún tiempo como la tuvieron los reinos de Perú. Cada pueblo tenía su principal y cabeza por sucesión, a quien obedecían, sino, fue en el valle de Calchaquí, que por ser valiente un indio llamado Calchaquí, vino a dar nombre a aquel valle, (...) (Jimenez de la Espada, 1965: 80).

Este sentido reaparece en el mito del *Inkarri*, que se remonta a la época de las rebeliones indígenas en el Perú del siglo XVIII, en la zona de Ayacucho. Interpretado como una referencia a la muerte del Inca Atahualpa y la caída del *Tawantinsuyu* (Arguedas & Pineda, 1973) el mito identifica a *Inkarri* como rey, deidad e hijo de la deidad. En las tres versiones recogidas por Arguedas y Pineda no solo se destaca la importancia de la cabeza decapitada como corte con el órgano de poder sino también su capacidad para regenerar el cuerpo del Inca aun habiendo sido separada del cuerpo:

[...] todo lo que existe fue puesto por nuestro antiguo *Inkarri* [...] Dicen que llevaron su cabeza, solo su cabeza. Y así dicen que su cabellera está creciendo; su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstituido habrá de realizarse quizá, el juicio [...] No sabemos quién lo mató, quizá el español lo mató. Y su cabeza la llevó al Cuzco (Arguedas & Pineda, 1973, p: 223).

En este mito se alude a la capacidad regeneradora de la cabeza gracias a su poder vital o *camay*. Dentro del pensamiento andino todo está animado para que su función o su fin pueda realizarse a partir de esta fuerza: los campos, las montañas, las piedras y también los hombres (Taylor, 1974: 235). En relación con esto la cabeza se asocia con la semilla en tanto poseedoras de *camay*: conservar el cuerpo y en particular la cabeza era central para que el difunto deviniera en ancestro y garantizara la continuidad de la vida después de la muerte (Rowe, 1995; Isbell, 1997; Bovisio, 2010; Hernández, 2012).

Hallamos en otro relato esta misma noción de la cabeza como poseedora del *camay*, con el poder de animar y engendrar aun habiendo sido separada del cuerpo. Se trata de una de las narraciones recogidas por Francisco de Ávila en Huarochirí, Ayacucho, Perú, en 1608, que describe la lucha entre los *wakas* Pariacaca y Macacalla. La cabeza de este último es separada del cuerpo al ser derrotado frente a uno de sus descendientes (*camasca*):

[...] mientras [el *camasca*] hablaba la cabeza de Macacalla cayó a sus pies. En seguida la alzó y muy rápidamente echó a volar en forma de halcón y huyó llevándola [...] Después de haber huido llevando consigo la cabeza [de Macacalla] este hombre multiplicándose se estableció en Llantapa sobre cinco cerros [...] donde estableció su comunidad en Pichcamarca. Se dice que la cabeza de Macacalla permanece hasta hoy en Pichcamarca [...] comunidad protegida por Macacalla [...] (Anónimo, 1987 [1608]: 405-407).

De igual modo, consideramos relevante destacar la existencia en las fuentes de relatos vinculados al proceso de transformación de las cabezas en objetos de uso ritual. En un pasaje de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* se menciona:

Después cuando capturaban a alguien en la guerra, le recortaban el rostro y transformándolo en máscara bailaban llevándolo. Decían que de esto derivaba su valentía. Y los hombres que habían sido capturados en la guerra, solían decir: “Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes harás de mí un huayo [posiblemente la máscara] y cuando esté por salir a la pampa [terreno donde se desarrollaban los rituales] me ofrendarás buenas cantidades de comida y bebida [...]” Sabemos que transportaban a estos huayos [...] en literas durante dos días (Anónimo, 1987 [1608]: 371-373).

Otro modo de intervención *postmortem* habría sido la elaboración de vasos libatorios a partir de cabezas humanas:

...El mismo Atabalipa pensaba ser señor porque havia conquistado la tierra, pocos días antes (...) y havia prendido a un hermano suyo, el qual havia jurado beber con la cabeza del mesmo Atabalipa, y el Atabalipa bevia con la suya, porque yo lo vi, y todos los que se hallaron con el señor Hernando Pizarro, y él vio la cabeza con su cuero, y las carnes secas y sus cabellos, y tiene los dientes cerrados, y allí tiene un cañuto de plata, y encima de la cabeza tiene un copón de oro pegado, por donde bevia Atabalipa quando se le acordava de las guerras que su hermano le avia hecho, y echaban la chicha en aquel copón y salíale por la boca y por el cañuto por donde bevia... (De Mena, 2017 [1534]: 224).

La vinculación entre combate, decapitación y derramamiento de sangre como fluido vital se conecta así con la idea de beber de la cabeza del enemigo —asociado simbólicamente a la recolección y consumo de su sangre— como forma de conservar/apropiarse de su *camay*. Podemos interpretar,

a partir de la lectura de estas fuentes etnohistóricas, que la decapitación refiere tanto al acto del enemigo que produce el corte con el órgano del poder, como al poder vital de la cabeza que aun habiendo sido separada del cuerpo conserva la capacidad de gestarlo nuevamente (Bovisio & Costas, 2012).

Algunos ritos contemporáneos también pueden arrojar luz sobre los posibles sentidos en que las cabezas fueron consideradas en el pasado (Arnold & Espejo Ayca, 2007; Arnold & Hastorf, 2008). El *yatiri* don Domingo Jiménez del *ayllu* Milma de los valles de Aymaya, Potosí, justifica la captura de cabezas argumentando que tienen la capacidad de aumentar los rebaños y que “comer los sesos tiene el efecto de hacerse más inteligente, puesto que el cuerpo en sí no piensa sino el espíritu que mora en los sesos” (Arnold & Espejo Ayca, 2007: 162-163). Se comprende que la cabeza es portadora de un órgano, el cerebro, donde mora la razón a lo que se suma su poder engendrador, generador de vida. El ritual *willja* que se celebra en grandes campos comunales (*manta*) cercanos al límite con el territorio enemigo en Qaqachaka —*ayllu* que hoy en día se encuentra en la provincia de Avaroa, departamento de Oruro, Bolivia— tiene por objetivo propiciar el rendimiento agrícola después de la guerra. Los participantes hacen libaciones con cerveza; luego, se entierra en cada esquina y en el centro del campo una vasija con una cabeza de carnero —que en el pasado pudo haber sido humana—, cuyos sesos se han comido previamente, y se tapa con un plato invertido. La cabeza se rellena, se entierra con varias ofrendas a su alrededor y se dice que está “floreciendo”. La idea principal de este ritual es que el crecimiento agrícola deriva potencialmente de la energía inherente en los cerebros de las cabezas capturadas en la guerra (Arnold & Espejo Ayca, 2007: 165-166). Como vemos, aún hoy es común comparar la cabeza con una semilla que regenerará la tierra expandiendo su poder desde la cabeza central hacia las cuatro esquinas y, luego, hacia todas las tierras de cultivo del *ayllu* (Arnold & Hastorf, 2008: 130-131). En Qaqachaka también existe la costumbre de que las autoridades del *ayllu* y los especialistas rituales (*yatiri*) saquen los cráneos de los ancestros fuera de las iglesias en momentos clave del año para pedir por lluvias durante sequías o para calmar períodos de lluvias torrenciales (Arnold & Hastorf, 2008: 157). En el contexto urbano boliviano, las mujeres aymara que venden sus productos en el mercado de La Paz conservan en el hogar un cráneo humano “ñatita”, envuelto o en una caja, que pasa de generación en generación para que les traiga suerte y prosperidad económica en su negocio. Cada año, durante la Fiesta de *Riwutus* (devotos), los ñatita son llevados al cementerio, decorados con flores y allí se les realizan libaciones y rezos (Arnold & Hastorf, 2008: 163-166). Todo esto da cuenta de la larga duración y convivencia de diversas prácticas asociadas con los sentidos atribuidos a las cabezas que venimos reseñando.

› La presencia de cabezas y cráneos humanos en el registro arqueológico de la costa peruana

Al considerar la amplitud espacio-temporal en la cual se registraron evidencias relacionadas con las prácticas de cortar y modificar intencionalmente *postmortem* esta parte del cuerpo humano, resulta evidente que no existió una única tradición cultural compartida por todas las sociedades en lo que refiere a sus formas de obtención y usos rituales. En este trabajo nos concentramos, particularmente, en el caso de las cabezas trofeo nazca y los cráneos modificados moche. Probablemente, su popularidad como trofeos de guerra radicó en que la cabeza constituye la parte más personal del cuerpo humano, señal inequívoca del enemigo derrotado (Keeley, 1996: 100). Si bien no es posible afirmar que estas cabezas estuvieran siempre asociadas a un sacrificio por decapitación, sí lo estaban al acto de cortar y separar del resto del cuerpo cuando los tejidos estaban aún frescos (Bovisio & Costas, 2022).

Para nuestro análisis, tomaremos como punto de partida las definiciones propuestas por Tung (2007: 482): *trophy head* (cabeza trofeo) para referir exclusivamente a cabezas con modificaciones *postmortem*, y *disembodied head or skull* (cabeza o cráneo sin cuerpo) para aludir a aquellas otras con o sin modificaciones *postmortem*.

En la década del 90 se establecieron los rasgos diagnósticos de las cabezas trofeo nazca: el agujero en el hueso frontal y la ampliación de la base del cráneo, con la finalidad de atravesar una soga transportadora y remover la masa encefálica, respectivamente. En los ejemplares bien preservados se conservan también la piel y el cabello y puede observarse que las bocas se “cerraban” con espinas (Verano, 1995: 204) (Fig. 1).



Figura 1. Cabezas trofeo nazca procedentes de Cahuachi. Museo Antonini, Nazca. Fotografías de M. A. Bovisio

En un trabajo anterior (Bovisio & Costas, 2022) planteamos que, a nuestro juicio, el cuidadoso proceso de momificación intencional que se llevaba a cabo antes de que la cabeza se secase expresa la intención de conservar su apariencia natural con sus cabellos y rostro, y la voluntad de hacerla portable. En la *Carta Annu*a del año 1618 en la provincia de Huaylas se consigna: “algunos indios tenían guardados los cabellos de sus difuntos a los cuales ofrecían sacrificio a los seis meses después de su fallecimiento y, luego al cabo de años les hacían aniversarios” (Polia Meconi, 1999: 430). Los cabellos aparentan seguir creciendo producto de la retracción de la piel después del deceso. Este fenómeno, observado por los andinos en su interacción con los cuerpos de los difuntos, podría asociarse con la idea de que la cabeza sigue “viva” como entidad protectora, aun cuando ya no forma parte del cuerpo.

Para el caso de los cráneos (¿trofeo?) moche, en cambio, hasta el momento no hemos relevado una definición concreta. Si bien nos encontramos aún en una etapa preliminar de identificación de las características específicas para una definición más ajustada, podemos señalar algunas divergencias con las cabezas trofeo nazca. Los cráneos trofeo no tienen piel ni cabello y presentan marcas de corte asociados a procesos de desollamiento y descarnado, diferenciándose así de una cabeza en estado de calavera como resultado de los procesos *post-deposicionales*. Pueden presentar orificios para atar sogas de sujeción, remoción de partes del hueso —para extraer la parte superior de la calota— y tratamientos como el

pulido o quemado, aunque estas últimas no son características constantes (Fig. 2). A nuestro entender, estas modificaciones muestran una voluntad de despojar a la cabeza de las partes perecederas a fines de obtener un cráneo limpio, que no remite a una cabeza o rostro “vivo”, y que puede o no presentar perforaciones y/o secciones removidas en función de transformarlo en un objeto para uso ritual.

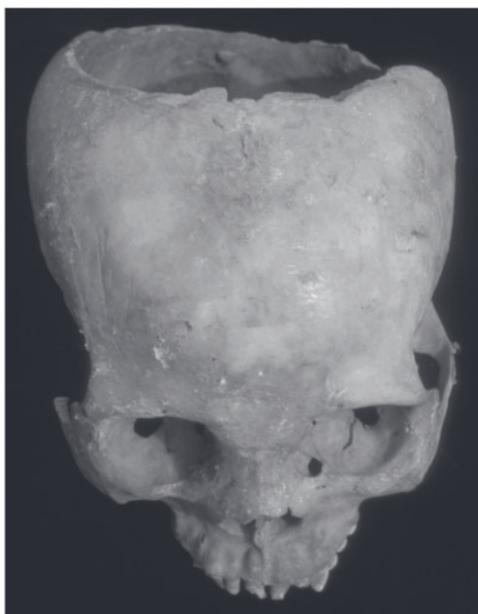


Figura 2. Cráneo trofeo moche. Museo Inka, Cusco, Perú (N° de catálogo MO-H364, 2639). Tomado de Verano, 2008, fig. 52.8

En cuanto a la información contextual vinculada con el hallazgo de las cabezas trofeo nazca, en pocos casos contamos con buena documentación arqueológica. Las que tienen información de contexto provienen de los sitios de Chaviña, Cerro Carapo, Tambo Viejo y Cahuachi, entre otros. Podemos inferir que estuvieron destinadas a ser depositadas como ofrendas votivas en las plataformas de relleno o enterradas en pequeños agujeros excavados en el suelo en espacios ceremoniales o funerarios. Excepcionalmente, funcionaron como ajuar funerario, posiblemente de un personaje de la élite político-religiosa (ver tabla 1 en Bovisio & Costas, 2022: 132). Podemos deducir que, aparentemente, fueron consideradas bienes propiciatorios para la comunidad que se ofrendaban a las *wakas* más que posesiones de un individuo en particular (Bovisio & Costas, 2012). A partir del estudio de las más de cien cabezas trofeo nazca registradas hasta el momento, las investigaciones en antropología forense (Verano, 1995: 214) y bioarqueología (Tung, 2007: 489-491) coinciden en que alrededor del 90% corresponden a varones adultos jóvenes.

Los cráneos (¿trofeo?) moche hallados hasta el momento se restringen a unos pocos ejemplares. Dos de ellos se encuentran en colecciones privadas, y carecen de información contextual sobre su hallazgo (Verano 2008: 1053). En el sitio de Huacas de Moche, en el valle homónimo, se hallaron dos ejemplares en un nicho sellado dentro de un área residencial de élite situada a 100 m. de Huaca de la Luna. Esta estructura tuvo funciones ceremoniales y en ella se han encontrado restos humanos que han sido interpretados como resultado de varios eventos de sacrificio masivo de prisioneros capturados

en batalla (Bourget, 2001; Verano, 2008). Ambos cráneos presentan partes faltantes, tienen el sector superior de la cabeza removido y uno de ellos posee, además, perforaciones de orificios a través del hueso temporal y de la mandíbula —para atarla—,afilamiento de las raíces dentarias de las piezas que reemplazaron los dientes perdidos *postmortem* y marcas de corte por descarne intencional (Verano, 1998: 167). El hecho de que estos cráneos hayan sido realizados a partir del descarne de cabezas frescas de varones adultos, junto con la cercanía entre el sitio del hallazgo y el sitio sacrificial de Huaca de la Luna, ha llevado a Verano a proponer que estarían conformados a partir de cabezas de enemigos (Verano, 1998: 169). Consideramos, entonces, que se trata de cráneos trofeo en tanto provienen de prisioneros tomados en combate y por el tipo de modificaciones intencionales practicadas —descarne, horadación para pasar sogas de sujeción, remoción de la parte superior del cráneo—. Estos denotan la intención de preparar objetos de uso ritual que presentan los rasgos de cabezas despojadas de sus partes percederas. Dado el contexto de hallazgo pueden interpretarse como ofrendas realizadas en el momento de clausura del sitio, pero la evidencia de desgaste al menos en uno de ellos indicaría usos previos. Si bien no podemos afirmar que hayan sido efectivamente utilizados como contenedores de líquido, lo importante es que su morfología se asemeja a la de un vaso para beber. Esto nos permite vincularlos con otros ejemplares similares presentes en el registro arqueológico para época inca que Verano interpretó como vasos libatorios (Verano, 2008: 1053) con relación a las menciones a la práctica de beber de la cabeza del enemigo en las fuentes etnohistóricas ya citadas.

En los casos nazca y moche esta predominancia de cabezas pertenecientes a hombres jóvenes en una época de exacerbación de los enfrentamientos bélicos sugiere que uno de los contextos de obtención principales habría sido la captura de prisioneros. La separación de la cabeza del resto del cuerpo mediante un corte —que causaba la muerte o se realizaba inmediatamente después del deceso— ocasionaba un gran derramamiento de sangre, posiblemente, también ofrendada como el fluido vital por excelencia. El procedimiento de construcción del objeto ritual, en cambio, difiere, lo que a nuestro modo de ver implica connotaciones diferentes. Las cabezas trofeo nazca fueron elaboradas de modo de conservar los cabellos y la piel en pos de mantener su apariencia natural y hacerlas portables. En cambio, los cráneos (¿trofeo?) moche fueron despojados de las partes percederas para poner de relieve su carácter de cráneos, y luego modificados para ser utilizados y/o portados.

› La iconografía de las cabezas

Siguiendo a Esther Pasztory (2005: 190) consideramos que lo estético prehispánico se encuentra codificado e implícito en los objetos plásticos y reside en la compleja relación entre éstos y la mente del espectador. Por lo tanto, intentar acceder a estos sentidos considerando las elecciones culturales propias de sus creadores y destinatarios originales requiere un abordaje distinto del utilizado para analizar la plástica occidental. Al carecer de fuentes escritas se suele recurrir a la evidencia arqueológica, aunque muchas veces ésta resulta insuficiente. Por otra parte, el uso de las imágenes como fuentes de información, datos, pruebas o descripciones literales de la realidad fáctica constituye un problema en la medida en que se tiende a simplificar las interpretaciones (Bovisio, 2011). Esto ha llevado a la idea de la “imagen reflejo”, fundada en el “mito del realismo”. ¿Cómo abordar, entonces, el análisis de las imágenes de cabezas humanas plasmadas en la cerámica modelada y policromada de las culturas nazca y moche?

Desde el campo de la antropología Descola (2005 y 2011) ha planteado que cada cultura se enmarca en una ontología, es decir, uno de los posibles modos particulares en los que los grupos humanos resuelven simbólicamente su relación con el mundo. A cada una de ellas le corresponden determinadas formas de figurar fundadas en las lógicas propias internas a cada ontología. En el caso andino se daría una integración entre las ontologías animista y analogista en tanto existe “una unidad entre fisicalidad e interioridad y relaciones analógicas entre todo lo existente fundadas en relaciones metafóricas” (Bovisio, 2016: 87). Es decir, que la cosmología andina se sustenta en un *continuum* ontológico que no plantea una separación entre humanos y no humanos o una distinción entre seres animados e inanimados, sino que afirma una relación de equivalencia entre todos los aspectos y niveles de la realidad en tanto pueden ser infundidos de *camay*.

Las imágenes de cabezas antropomorfas como motivos independientes o asociadas con otros motivos tales como deidades, serpientes, plantas y/o sangre no pueden ser analizadas aisladamente de los soportes cerámicos en los que se plasmaron en tanto constituyen una unidad indisoluble como una trama en la cual se imbrican las dimensiones técnico-formal y simbólica (Francastel, 1970 y Kubler, 1988).

En la cerámica policromada nazca el motivo de la cabeza trofeo se presenta como un motivo independiente o asociado a seres míticos. La vinculación iconográfica entre captura de prisioneros y escenas de guerra aparece de manera excepcional. Siguiendo los criterios establecidos por Proulx (2006), analizaremos brevemente algunos casos testigo como imágenes de larga duración, en la medida en que atraviesan toda su historia.

El “estilo” Monumental corresponde a los períodos Temprano y Medio (0-500 d.C.) (Proulx, 2006: 26) y se caracteriza por el uso de la línea continua y homogénea, colores planos y formas naturalistas sintéticas. La cabeza como motivo independiente puede constituir el recipiente mismo: vasos modelados en forma de cabezas que, en algunos casos, comparten rasgos con los ejemplares arqueológicos —corte a la altura del cuello, cabello, bocas “cosidas” y/o perforación frontal— (Fig. 3). Hoffmann (2009: 303) reparó en la importancia de las cabezas modeladas como sustitutos simbólicos —no literales— de las cabezas reales con las mismas funciones en determinados contextos rituales.



Figura 3. Pieza 34429, 13,5 cm x 13 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fotografías de M. P. Costas

El Ser Mítico Antropomorfo y la Orca son los principales portadores de cabezas. Las llevan en una mano tomadas de los cabellos y, en la otra, presentan cuchillos, lanzas o mazas. Estos motivos coinciden con objetos hallados en el registro arqueológico, por ejemplo, en tumbas de Cahuachi, el sitio ceremonial y ritual más importante (Carmichael, 1988: 484) y que estarían claramente vinculados al proceso de muerte y decapitación.

El Ser Mítico Antropomorfo ha sido interpretado como la divinidad principal que puede asumir distintas corporalidades en relación a su función como generador de la vida humana, animal y vegetal (Cornejo *et al.*, 1996). Los atributos permanentes que permiten identificarlo son el rostro antropomorfo con máscara bucal con bigotera, tocado frontal, adornos circulares a los lados de la cara, la mano que sostiene una cabeza trofeo y el arma en la otra (Fig. 4). Puede llevar “significador”, una suerte de capa en la que suelen aparecer: 1) cabezas, en ocasiones, con plantas saliendo de sus bocas; 2) otros elementos que también estarían asociados con el agua, la fertilidad y la regeneración, tales como pájaros, felinos, zorros, lagartijas, serpientes, espinas, peces o renacuajos (Proulx, 2006: 65-67).



Figura 4. Pieza 34287, 14,5 cm x 13 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fotografías de M. P. Costas

El motivo de la Orca posee una estructura anatómica que permite identificarla con ese cetáceo, cazador por excelencia de los mares del Pacífico, pero con miembros superiores antropomorfos. En una de sus manos porta una cabeza trofeo (Fig. 5). Si en el caso del Ser Mítico planteamos su rol como mediador y posibilitador de la continuidad del ciclo vital, podemos suponer que la identificación de la orca con las deidades estaría vinculada con su rol como gran depredador marino, animal dominante, posible metáfora de la autoridad y poder, en un espacio proveedor de alimento como lo es el océano. Al mismo tiempo, su actividad como cazador pudo funcionar como metáfora del sacrificio ritual.



Figura 5. Pieza 542623/6668, 18,5 cm x 35 cm. Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú. Catálogo en línea: <https://mnaahp.cultura.pe/colecciones/cerámica-0>

Hacia el 300 se dio una situación de crisis por sequía que fue superada y, como resultado de esta recomposición, se incrementó la jerarquización. Las imágenes, sin embargo, pueden seguir adscribiéndose al estilo Monumental lo que, para algunos autores (Cornejo *et al.*, 1996: 16-17) sugiere que la crisis vivida no implicó un cuestionamiento tan radical de la ideología que la sustentaba. A partir de esta época comenzó a popularizarse la presencia de la figura femenina con características particulares: rostro con grandes ojos almendrados y boca pequeña, ausencia de pinturas faciales, pelo peinado al medio con largas trenzas y patillas. Las que están “desnudas” tienen el vientre abultado y caderas anchas y suelen llevar pintados sobre el cuerpo cabezas, peces, redes o la Orca sobre el pubis y las nalgas. Las que están “vestidas” tienen capas con seres asociados con el Ser Mítico y, a veces, sostienen frutos en sus manos (Fig. 6). Las asociaciones iconográficas entre deidades, cabezas, figuras femeninas, plantas y frutos podrían interpretarse en relación con el papel de la cabeza —poseedora y dadora de *camay*— y la sangre —fluido vital por excelencia— como ofrendas sacrificiales que posibilitan la regeneración y continuidad de la vida de la comunidad en todas sus dimensiones.



Figura 6. Pieza 34395, 14 cm x 12 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fotografías de M. P. Costas.

El estilo Prolífero corresponde al período Tardío (500- 650 d.C.) en el que continúa y se exagera el proceso de jerarquización social, configuración de grupos de élite y militarización (Proulx, 2006: 40). Posiblemente en relación a esto se da una transformación estilística. Desaparece el tema de la deidad portadora de cabezas y los motivos se sintetizan a la vez que su estructura se complejiza. Las cabezas se disponen ahora a modo de guardas en el registro inferior o superior, a veces, vinculadas con animales que pueden asociarse con la renovación/regeneración de la vida como las serpientes, que mudan periódicamente su piel. La forma de relacionarse con los seres míticos también cambia: pueden aparecer plasmados metonímicamente a partir de su cara (Fig. 7) o sus fauces y la sangre es un elemento que adquiere particular importancia (Proulx, 2006: 85), tal vez, en alusión al rol de la cabeza como propiciadora de la renovación del ciclo vital en tanto poseedora de *camay*.



Figura 7. Pieza 34530, 15 cm x 16 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fotografía de M. P. Costas.

Esto nos lleva a plantear la definición del motivo de la cabeza trofeo a partir los rasgos que se mantienen constantes en relación con los sentidos que condensa: 1) la identificación de un rostro masculino —jefe, guerrero— cuyo poder vital se captura; 2) la ausencia de cuello aludiendo al acto de decapitación que separa intencionalmente la cabeza del resto del cuerpo mediante un corte; 3) la presencia de cabello en tanto sustancia que sigue viva *postmortem* (Bovisio & Costas, 2022: 137-138).

En la cerámica modelada y policromada moche la iconografía de cabezas humanas puede presentarse como un motivo independiente, o bien secundario, ya sea asociadas con seres míticos que las portan o vinculadas a escenas de guerreros. Esto último se da especialmente en el estilo denominado de “línea fina”, que se asocia a las fases cerámicas III a V (Donnan, 1976: 54-58). Los motivos vinculados a la decapitación —especialmente aquellos relacionados con seres míticos— pueden rastrearse a lo largo de toda la producción cerámica moche como imágenes de larga duración.

Como motivo independiente la cabeza humana conforma el enorme y variado conjunto de vasos cefalomorfos conocidos como huaco-retratos, categoría que engloba todas las cerámicas cefalomorfas moche, más allá de que posean o no rasgos de “retratos”. Nos interesa en particular resaltar aquí las botellas con asa estribo modeladas en forma de cráneos semi-descarnados (Fig. 8) y los vasos en forma de calaveras (Fig. 9), ya que presentan estrecha asociación con los cráneos trofeo recuperados arqueológicamente. Estos últimos están modelados en forma de cráneos descarnados cuya calota posee un hueco que funciona como “boca” del recipiente. En el caso de la botella modelada en forma de cráneo semi-descarnado (Fig. 8) destaca la pintura roja en las cuencas oculares y a los costados. Dada la relación entre la forma y la función de estos recipientes planteamos a modo provisorio que podrían ser vinculados con la práctica de beber de la cabeza del enemigo a la cual aluden las fuentes etnohistóricas y que mencionamos previamente.



Figura 8. Botella gollete asa estribo pictórica.
Alto 21.1cm. x ancho 11.9 cm.
Catálogo en línea Museo Larco ML001428



Figura 9. Vaso escultórico Alto 15.7 cm. x ancho 14.8 cm.
Catálogo en línea Museo Larco ML001431

Existen asimismo en la plástica moche seres míticos que portan cabezas humanas o se encuentran ejecutando una decapitación, iconografía que ha sido interpretada como continuación de la tradición cupisnique previa (Cordy-Collins, 1992: 208). Estos personajes considerados “sacrificadores” o “decapitadores” son seres míticos que pueden tener características de animales como la araña, el pez, el cangrejo, el escorpión (Cordy-Collins, 1992: 212) y otros, denominados por algunos autores como “monstruos”, que poseen características antropomorfas combinadas con rasgos de distintos animales, especialmente serpientes, felinos, y aves (Benson, 2012). En todos los casos se reconocen por llevar una cabeza humana asida por los cabellos, y un cuchillo sacrificial, denominado —*tumi*— en la otra —pueden asimismo aparecer portando solo la cabeza o solo el *tumi* en una mano—. Estos cuchillos han sido hallados en el registro arqueológico, formando parte de ajuares funerarios en tumbas de personajes de élite (Alva & Donnan, 1993).

Entre los seres míticos “sacrificadores” de la iconografía moche se destaca un personaje, considerado por Larco Hoyle (2001 [1938]) como la divinidad central dentro del panteón moche, y que ha recibido varios nombres, entre ellos “Aia Paec”, “cara arrugada”, “Quismique”, “deidad del cinturón de serpientes” (Fig. 10). Suele presentar colmillos, puede mostrar arrugas en su rostro y porta un cinturón terminado en cabezas de serpientes. Se ha propuesto que esta divinidad se vincularía con los orígenes culturales de los moche, siendo un antepasado mítico iniciador de la caza, la pesca e incluso la agricultura (Benson, 2012: 69) y que, por lo tanto, podemos interpretar como metáfora de autoridad y poder. En este sentido es posible pensar que quizá las arrugas en su rostro podrían estar aludiendo a su condición como antepasado, mientras que las serpientes remitirían a la fertilidad y a la regeneración asociadas frecuentemente con estos animales.



Figura 10. Botella gollete asa estribo pictórica. Alto 22,2 cm. x ancho 13,5 cm. Catálogo en línea Museo Larco ML003445

Otro de los personajes que aparecen en la iconografía temprana como sacrificador es el denominado “animal con cresta”, “monstruo lunar”, o “animal lunar” (Fig. 11), que se caracteriza por poseer una cresta que se extiende desde su cabeza hacia la parte posterior del cuerpo. En las distintas representaciones se asemeja a diferentes animales, pero la mayoría de las veces parece derivar de un felino, zorro o perro, tener un cuerpo serpentino, con una lengua bífida, e incluso puede poseer garras de pájaro (Benson, 2012: 61-62). En este caso los animales que componen este complejo simbólico pueden asociarse a la fertilidad y regeneración —al ser animales que se encuentran habitualmente cerca de los cultivos— como también a la caza en función de su carácter de depredadores.



Figura 11. Botella escultórica asa estribo. Colección Enrico Poli, Lima. Tomado de Cordy Collins, 2001, p. 26

Entre las escenas narrativas en las cuales se reconocen cabezas humanas como motivo secundario junto a iconografía de guerreros y prisioneros destaca la denominada “Ceremonia del Sacrificio” (Alva & Donnan, 1993: 133) (Fig. 12). La misma constituye una iconografía estable que se despliega junto a otras que vinculan las actividades de la guerra, captura y sacrificio de prisioneros, en el estilo de “línea fina” de las fases cerámicas III, IV y V. En general presenta una procesión de prisioneros, conducidos por guerreros, frente a una serie de personajes oficiantes. Dentro de los elementos presentes se encuentran plantas, serpientes y cabezas sueltas.

El objetivo principal de esta ceremonia habría sido la extracción de la sangre resultante del degollamiento de las víctimas, y su ofrecimiento en copas a las deidades. Dentro de este repertorio el personaje encargado de ejecutar el sacrificio habría sido el denominado “sacerdote pájaro”, o personaje de la camisa de plata, el cual posee rasgos de guerrero, y de felino o de un ave que ha sido identificada como un búho o lechuza (Benson, 2012: 74) (Fig. 13).



Figura 12. Ceremonia de la Presentación. a) Botella gollete asa estribo pictórica. Catálogo en línea Museo Larco ML010847.
b) Dibujo de Donna Mc Clelland -pieza original en el American Museum of Natural History, New York.
Tomado de Benson, 2012, p. 73



Figura 13. Botella escultórica con asa estribo. Pieza VA 18096,
Colección Baessler. Staatliche Museen zu Berlin—Preussischer Kulturbesitz, Ethnologisches Museum.
Catálogo en línea: <https://recherche.smb.museum/>

Observamos un cambio en la forma de representar la noción de decapitación, inserta en una narrativa más amplia de captura y sacrificio de prisioneros, pero en la cual sigue siendo central la figura de un personaje con rasgos zoomorfos. En este caso consideramos que la capacidad cazadora de estas aves predadoras estaría funcionando como metáfora del sacrificio ritual y, a su vez, al alimentarse de plagas perjudiciales para las cosechas las mismas serían valoradas como protectoras de los cultivos. Al mismo tiempo en estas escenas se estaría remarcando la importancia ritual de la recolección de la sangre en copas como forma de apropiarse del *camay* del enemigo y ofrecerlo a las deidades.

› Reflexiones finales

Al iniciar este trabajo nos propusimos abordar las imágenes de cabezas antropomorfas plasmadas en vasijas cerámicas como una unidad técnico-formal y simbólica. Advertimos recurrencias en torno a ciertas prácticas, posibles sentidos atribuidos y estrategias en la configuración de imágenes. También identificamos diferencias atendiendo a las particularidades culturales.

En el caso del motivo de la cabeza trofeo nazca vimos que los rasgos que se mantienen constantes a lo largo de toda su historia son la ausencia de cuello —corte con el órgano de poder—, la presencia de cabello -materia que sigue viva— y el reconocimiento de un rostro masculino —jefe gobernante— como posible alusión al corte con el órgano político y la captura del poder vital (*camay*). El reconocimiento de un rostro masculino, sin embargo, va perdiendo importancia en relación con el énfasis puesto en la presencia del cabello que sigue creciendo *postmortem*, y la sangre, fluido vital por excelencia. Posiblemente, estas imágenes configuraron y vehiculizaron un discurso cosmológico acerca del acto sacrificial a partir del cual la cabeza, vinculada al poder del gobernante, se captura y ofrenda a las *wakas* por su capacidad regeneradora en tanto poseedora y dadora de *camay*. Estas características coinciden con las de las cabezas trofeo arqueológicas, constituidas en objetos rituales a partir de la materia perdurable —piel disecada y cabello—, que operaban como agentes garantes de la regeneración de la vida y la continuidad de la comunidad en todas sus dimensiones.

En el caso moche la presencia de personajes sacrificadores que portan un arma y una cabeza cercenada y de escenas de decapitación o degollamiento aluden directamente a la práctica de la recolección de la sangre, la captura de la cabeza y su separación del cuerpo como modos de apropiarse de su poder vital —*camay*—. En este sentido, los individuos sacrificados presentan, en general, los rasgos de hombres adultos, cuyas cabezas son portadas por guerreros o por seres míticos sacrificadores. El cabello que funciona como asidero es un rasgo constante que coincide con el motivo iconográfico de la cabeza trofeo nazca, pero, a diferencia de estas últimas, presentan cuello y ojos abiertos lo cual quizá estaría remitiendo a su carácter de cabezas recién separadas del cuerpo.

Por otra parte, en el caso de los huaco-retratos en forma de calavera, es posible asociarlos con los cráneos trofeo arqueológicos, en tanto se muestran como cráneos descarnados o semi, es decir, con presencia de partes del tejido blando, rasgo que podríamos relacionar con el procedimiento de descarnar al que fueron sometidos los ejemplares arqueológicos mencionados. Estos, a diferencia de las cabezas trofeo nazca, muestran la voluntad de construir un objeto ritual con la apariencia de un cráneo que ha perdido las partes blandas, quizá aludiendo a una entidad que pertenece al ámbito de los muertos, frecuentemente representados en la iconografía moche. Además, en estos casos la intención de modelar un vaso cerámico para beber en forma de cabeza los vincularía con la práctica de beber de la cabeza del enemigo mencionada en las fuentes etnohistóricas. En este sentido, podemos asociar los cráneos trofeo moche con los vasos cefalomorfos y, a su vez, relacionarlos con la práctica ritual de la recolección de la sangre del enemigo en copas representada en la “Ceremonia de la Presentación”. A nuestro modo de ver, el sentido del acto sacrificial gira en torno a la cabeza que provee la sangre como fluido vital principal, y es poseedora del *camay* que es apropiado y ofrecido para propiciar la fertilidad. Esto, a su vez, se conecta con la idea de la cabeza de linaje en tanto el enemigo es capturado y su cabeza es separada del cuerpo, cortando así con la continuidad del poder político.

En cuanto a la iconografía de las deidades principales que portan cabezas en ambas culturas se trata de seres que se asocian con especies vegetales y animales —zorros, aves, felinos, serpientes—, las cuales llevan en sus manos cabezas antropomorfas asidas de los cabellos, y en muchos casos el arma sacrificial. Se establece así una relación directa entre el sacrificio propiciatorio ofrecido a las deidades y la fertilidad agrícola. En tanto los personajes sacrificadores poseen los rasgos de animales predadores se estaría aludiendo además a la relación entre la caza y el sacrificio ritual. En estos casos la cabeza como poseedora y dadora de *camay* y la sangre como fluido vital por excelencia son las ofrendas sacrificiales que posibilitan la regeneración y continuidad del ciclo vital.

Con este breve ejercicio hemos intentado exponer la necesidad de apelar a un marco teórico-metodológico interdisciplinario que incorpore los datos de la información contextual con los aportes de la antropología y la teoría e historia del arte para intentar desentrañar, con los aportes de la etnohistoria y la etnografía, los posibles sentidos de las imágenes prehispánicas andinas. En los casos desarrollados es posible pensar que la relación entre poder político-militar y agricultura se vincula con la necesidad de controlar las fuentes de agua en otros valles, o incluso, de conquistar nuevos valles para ampliar los cultivos. Estos motivos "seculares", sin embargo, quedaban absolutamente imbricados en la trama ritual de la captura y sacrificio de prisioneros, en la cual el cuerpo sobre el que se practicaba la decapitación y la construcción de un objeto con una agencia específica vinculada con lo sacrificable devenían ofrendas sagradas en tanto encarnaban en sí mismos el poder de regenerar la vida. Retomando nuestra hipótesis de partida, consideramos que las imágenes de cabezas antropomorfas plasmadas en la cerámica modelada y policromada nazca y moche no reflejan prácticas reales, sino que conceptualizan sentidos profundos vinculados con la fertilidad, la regeneración, el renacimiento, el poder sagrado y la renovación de los ciclos vitales, no sólo en términos biológicos/naturales sino también sociales y cosmológicos.

› Bibliografía

- › Alva, W. y C. B. Donnan (1993). *Tumbas reales de Sipán*. Fowler Museum of Cultural History.
- › Anónimo (1987 [1608]). Ritos y tradiciones de Huarochirí. En G. Taylor (ed.) *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Instituto de Estudios Peruanos.
- › Arguedas, J. y J. Pineda (1973). Tres versiones del mito del Inkari. En J. Ossio (ed.) *Ideología mesiánica en el mundo andino* (pp. 217-236). Prado Pastor.
- › Arnold D. y E. Espejo Ayca (2007). Las cabezas de la periferia, del centro y del mundo interior. En Arnold D., J. Yapita y E. Espejo Ayca (Eds.) *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. (pp. 133-177). ILCA.
- › Arnold, D. y C. A. Hastorf (2008). *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press.
- › Benson, E. P. (2001). Why Sacrifice? En E. P. Benson y A. G. Cook (eds.), *Ritual sacrifice in ancient Peru* (pp. 1-20). University of Texas Press.
- › Benson, E. P. (2012). *The worlds of the Moche on the north coast of Peru*. University of Texas Press.
- › Bertonio, L. (1984 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*. Instituto Francés de Estudios Andinos.

- › Bourget, S. (2001). Rituals of Sacrifice: Its Practice at Huaca de la Luna and Its Representation in Moche Iconography. En *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru* (pp. 89-106). National Gallery of Art.
- › Bovisio, M. A. (1995) “Cabezas trofeo” en la plástica prehispánica andina: consideraciones acerca de la “violencia ritual”. *Arte y Violencia, XVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte* (pp. 423-449). Universidad Autónoma de México.
- › Bovisio, M. A. (2000) Problemas acerca del estudio de la producción plástica prehispánica. En *II Jornadas de Arte y Arqueología* (pp. 254-272). Museo Chileno de Arte Precolombino.
- › Bovisio, M.A. (2010) Muertos y muerte en el mundo andino prehispánico. En *Anais do IV Congresso Latinoamericano de Ciências Sociais e Humanidades “Imagens da Morte”* (pp. 25-50). Universidade Salgado de Oliveira.
- › Bovisio, M. A. (2011). Interpretar imágenes prehispánicas: lo “real” en el arte. *Boletín de Estética*. Publicación del Programa de Estudios en Filosofía del Arte del Centro de Investigaciones Filosóficas, UNSAM, Año VII, N° 18, mayo.
- › Bovisio, M. A. (2016). Acerca de la naturaleza de la noción de wak’á: Objetos y conceptos. En L. Bugallo & M. Villca (Eds.), *Wak’as, diablos y muertos: Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 73-111). UNJu/IFEA.
- › Bovisio, M.A. y M. P. Costas (2012) “Cabezas trofeo”: cuerpo, objeto y representación. En *Actas del 1er Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre cuerpos y corporalidades en las Culturas*. Universidad Nacional de Rosario. Facultad de Humanidades y Artes.
- › Bovisio, M.A. y M. P. Costas (2022) Imágenes y prácticas en torno a las “cabezas trofeo”. Contribución al estudio de la colección de cerámica nazca del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Santiago de Chile, 27 (2), pp. 129-148. | DOI: doi.org/10.56522/BMCHAP.0050010270002
- › Carmichael, P. (1988). Nasca Mortuary Customs: Death and Ancient Society on the South Coast of Peru. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía, Departamento de Arqueología, Universidad de Calgary.
- › Cordy-Collins, A. (1992). Archaism or Tradition?: The Decapitation Theme in Cupisnique and Moche Iconography. *Latin American Antiquity*, 3(3), pp. 206-220. <https://doi.org/10.2307/971715>
- › Cordy-Collins, A. (2001). 2. Decapitation in Cupisnique and Early Moche Societies. En Benson E., y A. Cook (eds.) *Ritual Sacrifice in Ancient Perú* (pp. 21-33). University of Texas Press.
- › Cornejo, B., Berenger, R., Sinclair, A. y F. Gallardo (1997). *Nasca, vida y muerte en el desierto*. Museo Chileno de Arte Precolombino. Disponible en www.precolombino.cl/es/biblioteca
- › De Mena, C. de (2017 [1534]). La Conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla. En C. Velaochaga, A. Herrera y R. Warthon. *Crónicas tempranas del siglo XVI*, Tomo I (pp. 211-233). Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco.
- › Descola, P. (2005). *Par-delà la nature et la culture*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.
- › Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y Naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 75-96). Jardín Botánico de Bogotá Celestino Mutis.
- › Donnan, C. B. (1976). *Moche art and iconography*. UCLA Latin American Center, University of California.
- › Francastel, P. (1970). *La realidad figurativa I. El marco imaginario de la expresión figurativa*. EMECE.
- › Gallardo, F., Mege, P., Martínez, J. L., & Cornejo, L. E. (1990). *Moche, Señores de la muerte*. Museo Chileno de Arte Precolombino.
- › González Holguín, D. (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Universidad Nacional de San Marcos.

- › Hernández Astete, F. (2012). *Los incas y el poder de los ancestros*. Instituto de Estudios Peruanos.
- › Hoffmann, B. (2009). Cabezas de arcilla como sustitutas de cabezas trofeo de nasca. *Arqueología y Sociedad* 20, pp. 293-304.
- › Isbell, W. (1997). *Mummies and mortuary monuments*. University of Texas Press.
- › Jimenez de la Espada, M. (Comp.). (1965). *Relaciones geográficas de Indias*. Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Atlas.
- › Keeley, L. (1996). *War before Civilization*. Oxford University Press.
- › Kubler, G. (1988[1962]). *La configuración del tiempo*. Nerea.
- › Larco Hoyle, R. (2001 [1938]). *Los mochicas*. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera/ Fundación Telefónica.
- › Pasztory, E. (2005). *Thinking with things: Toward a New Vision of Art*. University of Texas Press.
- › Polia, Meconi (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- › Proulx, D. (2006) *A Sourcebook of Nasca Ceramic Iconography*. University of Iowa Press.
- › Salomon, F. (1991). *The Huarochirí manuscript: A testament of ancient and Colonial Andean religion*. University of Texas Press.
- › Reinhard, J. (1992). Sacred peaks of the Andes. *National Geographic* 181 (3), pp. 84-111.
- › Rowe, J. (1995). Behavior and Belief in Ancient Peruvian Mortuary Practice. En T. Dillehay (Ed.) *Tombs for the Living. Andean mortuary practices* (pp. 27-41). *Dumbarton Oaks*.
- › Taylor, G. (1987). Introducción. En G. Taylor (Ed.) *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (pp. 15-37). Instituto de Estudios Peruanos.
- › Tung, T. (2007) From Corporeality to Sanctity Transforming Bodies into Trophy Heads in the Pre-Hispanic Andes. En R. J. Chacon y D. H. Dye. (Eds.) *The taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians* (pp. 481-504). Springer.
- › Verano, J. W. (1995) Where Do They Rest? The Treatment of Human Offerings and Trophies in Ancient Peru. En T. D. Dillehay (Ed.), *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*. (pp. 189-227). *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*.
- › Verano, J. W. (1998). Sacrificios humanos, desmembramientos y modificaciones culturales en restos osteológicos: Evidencias de las temporadas de investigación 1995-96 en la Huaca de la Luna. En S. Uceda, E. Mujica, & R. Morales (Eds.), *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996* (pp. 159-171). Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional de La Libertad-Trujillo.
- › Verano, J. W. (2008). Trophy Head-Taking and Human Sacrifice in Andean South America. En H. Silverman y W. H. Isbell (Eds.), *The Handbook of South American Archaeology* (pp. 1047-1060). Springer New York. https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5_52
- › Verano, J. W., Uceda, S., Chapdelaine, C., Tello, R., Paredes, M. I., y Pimentel, V. (1999). Modified Human Skulls from the Urban Sector of the Pyramids of Moche, Northern Perú. *Latin American Antiquity*, 10 (1), pp. 59-70.