

ISBN-13: 978-987-27772-2-5

Título: Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas

Editorial: Investigaciones en Artes Escénicas y Performáticas

Edición: 1a Ed.

Fecha publicación: 8/2012



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/).

“CABEZAS TROFEO”: CUERPO, OBJETO Y REPRESENTACIÓN

María Alba Bovisio (Facultad de Filosofía y Letras/UBA; IDAES/UNSAM)

mariaalbab@yahoo.com.ar

María Paula Costas: (Facultad de Filosofía y Letras/UBA)

mpaulacostas@hotmail.com.

Grupo de Trabajo 13: *Cuerpo, corporeidad, materialidad: un abordaje arqueológico*

Modalidad: exposición oral

La práctica de la decapitación y conservación de la cabeza o el cráneo del decapitado para ser depositado a modo de ofrenda en espacios funerarios y/o ceremoniales está abundantemente documentada en la arqueología andina, en particular para el área de la costa sur peruana. A los hallazgos arqueológicos se suma la presencia recurrente en la iconografía de diversos objetos del motivo que se ha identificado como “cabeza trofeo”. En el presente trabajo nos concentraremos en la cultura nasca¹ para indagar, a través de información arqueológica, etnográfica, etnohistórica y del análisis del registro iconográfico y de las abundantes fuentes secundarias que dan cuenta de esta temática, qué concepción en torno a la cabeza se pone en juego en la práctica de la decapitación y la elaboración de la “cabeza trofeo” como entidad con una determinada función ritual y simbólica. Nos referiremos específicamente a las cabezas cercenadas y conservadas dejando de lado los cráneos trofeo puesto que, si bien ambos se vinculan a la decapitación, el procedimiento de construcción del “trofeo” difiere notablemente, lo que a nuestro entender implica connotaciones diferentes, problemática que excede los alcances de este trabajo.

¿Qué es una cabeza trofeo?

El término “cabeza trofeo” fue acuñado por Max Uhle, que fue el primero que definió la cultura nasca a partir de las excavaciones científicas de sepulturas en la hacienda Ocucaje en el valle del Ica en 1901. Este arqueólogo alemán interpretó las imágenes de cabezas cortadas en la iconografía andina (chavín, sechín, paracas-nasca, wari, tiwanaku) como trofeos de guerra (Ríos Valladares, 2006: 21-22). Vale decir, la categoría nació asociada a la idea de violencia ejercida

¹ Las alusiones que aparecen a lo largo del texto a Paracas se deben a la indudable continuidad cultural, particularmente en el valle de Ica, entre esa tradición y la nasca que floreció hacia el 200.

sobre el cuerpo de un enemigo de guerra capturado, sacrificado, decapitado y cuya cabeza devenía en un trofeo.

Hemos elegido el caso de las “cabezas trofeo” nasca² porque ofrece abundante material arqueológico (Figs. 1, 2 y 3) e iconográfico para discutir la cuestión acerca de la relación entre el cuerpo real sobre el que se opera la decapitación y la construcción de un objeto con una agencia específica vinculada con lo sacrificable³.

Respecto a la definición arqueológica de la “cabeza trofeo” en el “Memorándum de Entendimiento entre los Estados Unidos y Perú” de 1997 se establecieron las categorías específicas para definir restos humanos con el objetivo de controlar su tráfico. La categoría de “cabezas trofeo precolombinas” incluía especialmente las “cabezas trofeo” momificadas nasca, resultado de un procedimiento que puede reconstruirse a través del examen físico de los ejemplares bien conservados por las condiciones ambientales desérticas de la costa sur del Perú. La cabeza era cortada a la altura del cuello y se removían la vértebra cervical y las estructuras de los tejidos blandos en la base del cráneo. Esta base se abría por medio de una ligera ampliación del *forámen mágnum* o se quitaba completamente con la finalidad de extraer la masa encefálica. Se perforaba el hueso frontal, aproximadamente en el centro de la frente, para atravesar una cuerda atada al interior del cráneo. Los labios, y a veces los párpados, eran cosidos con espinas de algarrobo o cactus y la mandíbula inferior se ataba a los arcos zigomáticos para mantenerla en su ubicación original. Las mejillas se rellenaban con fibra de algodón o vegetal o cabello cortado de la misma cabeza de la víctima. El resultado final era una cabeza completa con piel y cabello, con una cuerda, de fibras vegetales, algodón, lana o incluso de cabello del sacrificado, que permitía transportarla. Las cabezas, por lo tanto, eran intencionalmente momificadas con el propósito de conservar la piel, el cuero cabelludo y el cabello, lo que podría estar hablándonos de la importancia simbólica que estos elementos poseían (Verano, 2003).

En el caso nasca -a diferencia de Paracas donde el motivo iconográfico es muy frecuente (sobretudo en los textiles) pero los hallazgos arqueológicos son escasos- se han recuperado numerosos ejemplares de “cabezas trofeo” procedentes de sitios nasca. Baraybar documentó más de setenta ejemplares pertenecientes a diferentes colecciones. Lamentablemente, debido a que muchos de estos provienen de sitios saqueados, en pocos casos contamos con buena documentación sobre los contextos arqueológicos (Barayar 1987).

² No abordamos aquí los casos en que se presentan cabezas removidas pero sin evidencias de corte lo que podría aludir a otro tipo de prácticas asociadas al culto a la cabeza pero no necesariamente a la decapitación ritual.

³ Etimológicamente sacrificio, del latín *sacrificium*, quiere decir: hacer (*facere*) sagrado (*sacro*), “sacrificar” implica entregar algo sagrado a la divinidad.

Riddell durante excavaciones en Tambo Viejo en el valle de Acan en 1987 halló cinco “cabezas trofeo” pertenecientes a Paracas Tardío o Nasca Temprano. Las cabezas estaban colocadas en ollas cerámicas enterradas en pozos debajo de los cuatro cuartos que excavo. Algunas se encontraban envueltas en textiles de algodón liso pero no había otros objetos asociados (Verano, 1995: 210).

Los pocos ejemplares que han sido excavados científicamente nos brindan información sobre los posibles contextos en los que se depositaban estas cabezas. En el sitio de Cahuachi, el centro habitacional y ritual más importante de la cultura nasca en el valle homónimo⁴, en diferentes campañas a lo largo del siglo XX conducidas por A. Kroeber, D. Strong, H. Silverman y G. Orefici, se recuperó un total de veintiún especímenes. Algunos se hallaron en superficie sin contextos específicos, en otros casos, como los que provienen de las excavaciones de Kroeber, no se publicaron detalles del hallazgo. Uno de los hallazgos más impresionantes ha sido el de Cerro Carapo en el valle de valle de Palpa: 41 cabezas de adultos masculinos, entre 20 y 45 años, enterradas juntas configurando una única ofrenda (Proulx 2001: 130).

La mayoría de las “cabezas trofeo” de las que tenemos información contextual aparecían en forma aislada, vale decir, como ofrendas únicas sin asociación a entierros u otros objetos, en las plataformas de relleno o en pequeños agujeros excavados en suelos de tierra endurecida. Una excepción es el conjunto de nueve cabezas que formaba parte del ajuar funerario de una tumba de alto rango excavada en Cahuachi por Silverman y Orefici, dos de ellas estaban envueltas en textiles de algodón (Verano, 1995: 211).

También es diferente el caso de los hallazgos en la periferia del cementerio nasca de Chaviña, en el valle Acari. Durante las excavaciones realizadas por Neira y Coelho (1972) se descubrieron once “cabezas trofeo” ubicadas en forma lineal a lo largo de la cara oeste de un muro de ladrillos de adobe en el perímetro de un cementerio saqueado y cubierto por desechos de material ocupacional que contenía fragmentos de cerámica nasca. Nueve de ellas estaban dentro de pequeños agujeros circulares excavados en el suelo duro de caliche, y las otras dos sobre la superficie endurecida cubiertas por arena y desechos domésticos, una de ellas en estaba dentro de una olla. La mayoría estaba envuelta en textiles simples de algodón, pero se halló una con un textil azul con bordes policromos y fragmentos de textiles policromos asociados a otras cabezas⁵, como así también ajés al interior de la envoltura de tres cabezas. En dos de los agujeros además de las cabezas había esqueletos de cobayos. También se encontraron pares de espigas de huarango cerca de la boca de tres cabezas que podrían haber servido para coserlas. La cavidad craneal de una de las cabezas estaba

⁴ Está configurado por cuatro grandes conjuntos de edificios que suman más de 31 montículos y pirámides.

⁵ Los textiles dieron un fechado de A.D. 450 +/- 70.

rellena con hojas de maíz, cascarras de maní y pacaes, y espinas de cactus, entre otros vegetales. Verano señala que, si bien los arqueólogos responsables del hallazgo interpretan estos materiales como ofrendas intencionales, pudieron servir para secar y conservar la cabeza (Verano, 1995: 211-212). Pese a que no se logró establecer la naturaleza específica de la arquitectura asociada a las cabezas, Neira y Coelho interpretaron la pared como parte de algún tipo de estructura ceremonial y a las “cabezas trofeo” como ofrendas (Neira y Coelho op. cit).

Vemos entonces que la “cabeza trofeo”, excepcionalmente pudo funcionar como ajuar funerario, posiblemente de un personaje de alto rango vinculado al poder político-religioso, vale decir, a quines encarnaban representaban o se comunicaban con lo divino (*las wakas*), o bien, y al parecer más frecuentemente, como ofrenda en espacios ceremoniales, ofrendas a las deidades, a los espacios sacros, es decir, a *las wakas* mismas.

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 que garantizaba al hombre el establecimiento de una comunicación con el ámbito de lo sagrado. A cambio de la entrega de lo “humano mismo” el hombre quedaba en condición de pedir a sus *wakas* que garanticen la continuidad de la vida natural, social y cósmica (Bovisio 1995, 2011 y Reinhard, 1992).

¿Por qué plantear que el cuerpo es lo humano mismo? Si atendemos a los término/s define/n la noción de “cuerpo humano” en los vocabularios de evangelización quechua y aymara del siglo XVII hallamos que *Uccu o uku* en quechua, *hanchi* en aymara, se traducen como “cuerpo del hombre y de todos los animales”, es decir que el cuerpo humano en un sentido se inscribe en la misma dimensión que el cuerpo animal. Sin embargo, si se analiza el concepto de “corazón”, se pone en evidencia que pensar al hombre en una continuidad con la naturaleza no implica negarle su identidad particular encarnada en su cuerpo. González Holguín traduce el término quechua *soncco* como “el corazón y entrañas, y el estomago y la consciencia, y el juyzio o la razón, y la memoria y el corazón de la madera y la voluntad y entendimiento”; mientras que *puyhuan* significa “corazón de animales solos” y la expresión *puyhuan sonccoyok runa*, “corazón bestial, de hombre sin entendimiento”. En el diccionario de Bertonio hallamos la palabra *lloccollocco* que en aymara designa al “corazón”, diferenciándolo de *huyna*, que denomina a los “bofes”, es decir, la entraña sin entendimiento, el interior bestial. De modo que hay un corazón bestial y uno del juicio, entraña que encarna la razón, el entendimiento, la voluntad y se distingue de las entrañas animales, los bofes. *Soncco* denota “corazón” y “entendimiento” a la vez, órgano con “juicio y memoria”. Esta existencia de un órgano que define el carácter de ese cuerpo como poseedor de entendimiento daría cuenta de que es en el

cuerpo donde se constituye la persona diferenciada del animal. Podríamos decir que el ser persona acontece en el cuerpo⁶.

En el vocabulario quechua se define “persona humana” como *runa sayay*, este último término significa “altura”, “apariencia”, vale decir, que lo humano implica materialidad, corporalidad⁷. Bertonio traduce “persona, existencia del hombre” como *haque* (varón o mujer) *cancaña* (el ser o esencia), la articulación de un sustantivo traducido como de carácter abstracto asociado a dos sustantivos concretos nos daría la pauta de las tensiones que se instalan al intentar traducir a parámetros cristianos un pensamiento concreto donde la materialidad es una instancia ineludible.

La cabeza es “uma” en quechua, término que también define la cumbre del monte (González Holguín op.cit.: 354), la importancia de las apariencias de la cabeza se expresa en la variedad de entradas que uno encuentra en el *Vocabulario...* al buscar la traducción del término castellano “cabeza” *huchuy uma*, cabeza pequeña, *palta uma*, cabeza achatada, *patapatarutusca uma*, cabeza trasquilada (op. cit: 439). En aymara se la denomina *phekeña* y también hallamos una diversidad de definiciones en función de su apariencia: *phekeña catati*, gran cabeza, *phekeña fiticaa*, cabeza aplanada (Bertonio op.cit: 263). En particular nos interesa destacar que en las diversidad de alusiones a la cabeza Bertonio consigna una que remite claramente a la antigua práctica de decapitar al enemigo: “*phekeña aymurataha cauqui fari*: donde está mi enemigo a quien deseo quitar o ver quitada la cabeza” (idem). Finalmente aparece este concepto asociado al del poder o autoridad: *tata auqui o hutuui auqui* en aymara se traduce como “cabeza de linaje” (Bertonio op. cit: 105) y *llapap apun* en quechua como “cabeza por superior” (González Holguín op. cit: 439).

La cabeza entonces revestiría un valor particular en relación a lo que encarna y lo que el enemigo espera capturar. Arnold y otros (2007: 162-3) citan una entrevista realizada al *yatiri* don Domingo Jiménez, del ayllu Milma de los valles de Aymaya, en la cual justifica la caza de cabezas argumentando que “comer los sesos tiene el efecto de hacerse más inteligente”⁸, puesto que el cuerpo

⁶Esta relación cuerpo-persona se funda en la idea de que el hombre no posee un cuerpo sino que *es* un cuerpo, entendido este como un nudo de relaciones que articula a los hombres, la naturaleza y el cosmos hechos todos de la misma sustancia. Esta continuidad entre hombre/cosmos/naturaleza implica que no se “es” individualmente y en abstracto sino en la totalidad concreta (Le Breton 1995: 21-23).

⁷ Según González Holguín ese concepto se diferencia de otras formas de persona, las divinas que no tienen apariencia física: “Dios y los ángeles no tiene *sayay* porque no hay estatura” (González Holguín 1952 [1608]: 627. En este caso, como en tantos otros, es evidente cuando los términos quechuas son construcciones elaboradas por los evangelizadores para cumplir su función: “el ser de la divinidad o esencia divina” se traduce como *Diospacascancayni*, “Dios” de origen latino asociado a la raíz *pacca* (“cosa escondida, origen”) más *cayni* que significan “ser, estar y tener” y que, forzando los sentidos, González Holguín asocia con “ser esencial o esencia” En el diccionario aymara las adaptaciones son explícitas, “persona divina del padre” es *Dios auqui persona*, “persona divina del Hijo”, *Dios yoca persona*, “persona del Espíritu Santo”: *Espíritu Santo Persona*; Bertonio aclara, además, que “...estos términos parecen más seguros para los indios que no perciben tantas distinciones y basta que lo crean” (Bertonio 1984 [1616]: 363).

⁸ El espíritu que mora en la cabeza se inspira por el aliento que entra por la boca, y en el proceso fisiológico, el aliento se mezcla con el flujo de la sangre y luego esta mezcla fluye a la cabeza y finalmente se exterioriza mediante la voz.

en sí no piensa sino el espíritu que mora en los sesos. Otra razón para comerlos, sostiene, es que tienen la capacidad de aumentar los rebaños.

En Qaqachaka en grandes campos comunales (*manta*) se realiza el ritual agrícola *willja* cuyo objetivo es aumentar el rendimiento agrícola. Primero, 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 debió ser humana) cuyos sesos han comido previamente, y se tapa con un plato invertido. Dentro de la cabeza se coloca una mezcla de maíz molido (*llumpaxa*) y otros ingredientes rituales (*sanu sanu*, agua, flores y canela) y se dice que cada cabeza esta “floreciendo”. La idea principal de este ritual es que el crecimiento agrícola deriva potencialmente de la energía inherente en los cerebros de las cabezas trofeo. Las cabezas capturadas eran consideradas portadoras de una fuerza vital de sustancias del alma y se las consideraba como “cabezas-semilla” que diseminaban y proliferaban procesos productivos en una serie de diferentes niveles; desde la cabeza hacia la esposa de quien la capturó, luego hacia la familia inmediata y por último hacia todos los dominios (Arnold y Hastorf 2008:130-31).

La decapitación conlleva un gran derramamiento de sangre. En este sentido, la acción misma no estaría solo destinada a separar la cabeza del cuerpo sino a verter gran cantidad del fluido vital por excelencia. Proulx sostiene que en la cultura nasca el derramamiento de sangre, y especialmente la remoción y enterramiento grupal de cabezas se relaciona íntimamente con la fertilidad agrícola y la regeneración; pero el hecho de que la mayoría de las víctimas fuesen hombres en edad militar implicaría que si bien la decapitación y el uso posterior de “cabezas trofeo” eran actos rituales, las batallas durante las cuales eran capturadas eran básicamente seculares (Proulx, 2006: 104).

Ahora bien, es probable, a nuestro juicio, que los motivos “seculares” que originaban la guerra, conflictos entre señoríos por el acceso a las fuentes de agua y tierras agrícolas, otorgasen sentido al posterior tratamiento ritual de la cabeza de los enemigos. La cabeza en el pensamiento andino se asocia al poder que rige y ordena la comunidad (cabeza de linaje); entonces, no es solo la parte más prominente, importante y valiosa del cuerpo humano en términos biológicos sino también sociales y cosmológicos. En este sentido se podría pensar que las cabezas transformadas en “cabezas trofeo” operaban como agentes que garantizaban la regeneración de la vida y la continuidad de la comunidad en todas sus dimensiones.

En el mito del *Inkarri* -originado aparentemente en el contexto de las rebeliones indígenas en el Perú del siglo XVIII con fuertes connotaciones milenaristas- de la cabeza del inca enterrada se está regenerando el cuerpo, cuando este esté completo el inca volverá con su pueblo o llegará el día del Juicio. Nos resulta elocuente que, por un lado, el desmembramiento del poder inca esté asociado a la decapitación, y a la vez, que sea la cabeza la parte del cuerpo que tiene el poder de regenerar el

cuerpo entero a partir de lo cual el inca (Inkarri) volverá a la vida⁹. Las fuentes arqueológicas y etnohistóricas dan cuenta de que en el mundo andino prehispánico era esencial la conservación del cuerpo para la vida después de la muerte (Bovisio 2005, 2010) en este sentido la decapitación es una mutilación que impide esta continuidad. Las crónicas que describen la captura, condena y ejecución de Atahualpa (con el que se identificaría a Inkarri) presentan divergencias, fundamentalmente respecto de la fortuna del cuerpo del inca una vez muerto. Algunos señalan que fue parcialmente quemado, otros totalmente, las más tardías que fue decapitado, pero todas coinciden en que Atahualpa eligió bautizarse para que la condena de muerte en la hoguera por traición se conmutara por la pena del garrote (Ramos, 2010: 62). Vale decir, Atahualpa quería conservar su cuerpo para garantizar la continuidad de su vida *post-mortem* y los españoles habían comprendido o intuitido el rol del cuerpo del inca muerto de modo que una vez que lo ejecutaron, destruyeron su cuerpo. Ahora bien, aunque no se sepa con certeza cuál fue la manera en que aconteció esta destrucción, nos interesa destacar que en el mito lo que se pone especialmente en juego es la decapitación, que por un lado refiere al acto del enemigo que produce el corte con el órgano del poder y a la vez, refiere al poder vital de la cabeza que aún habiendo sido separada del cuerpo conserva la capacidad de gestarlo nuevamente (en este sentido los españoles habrían cometido el error de dejar “viva” la cabeza en tanto fue enterrada intacta).

Es probable que esta idea de la cabeza que sigue viva después de la muerte esté asociada con los cabellos que siguen creciendo *post-mortem*, fenómeno observable por los andinos puesto que no se enterraba a los difuntos sino que generalmente se los colocaba en cámaras (chullpas, machays) a las que se tenía acceso para que los vivos pudiesen interactuar con sus antepasados a los que les renovaban periódicamente las ofrendas y se los hacía participar de las celebraciones comunitarias. Algunas fuentes dan cuenta de la particular relevancia de esta parte de la cabeza:

“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...” *Carta Annu* del año 1618, pcia. de Huaylas, (Polia Meconi op.cit.: 430).

La iconografía de la “cabeza trofeo”¹⁰

⁹ Arguedas y Pineda (1973) recogieron distintas versiones de este mito en la zona de Ayacucho. Una cuenta: “El inka de los españoles apresó al Inkarri, su igual [...] Dicen que solo la cabeza del Inkarri existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá Inkarri cuando esté completo su cuerpo...” (op. cit: 221); en otra versión Inkarri aparece identificado con un dios (en el Tawantinsuyu el inca muerto se consideraba divino): “...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 quien lo mató, quizá el español lo mató. Y su cabeza la llevó al Cuzco”.

¹⁰ Proulx (2006) organiza los diferentes estilos de la cerámica nasca en cinco periodos: Pre-Nasca, Monumental, Transicional, Prolifero y Disyuntivo. En el presente trabajo nos concentraremos en los estilos Monumental., Transicional y Prolifero que hacen al período medular de la historia nasca. (100 a.C – 600 d.C.).

Si consideramos que las imágenes dan cuenta de los modos de construir y transmitir conceptos, nos interesa aquí contrastar los rasgos que definen a la “cabeza trofeo” en tanto objeto sacrificial con los de su representación (el motivo iconográfico) en aras de indagar qué aspectos, partes, sustancias, etc. definen su identidad y su eficacia simbólica.

La “cabeza trofeo” en la iconografía nasca puede aparecer como un motivo independiente o asociado a un ser mítico, generalmente el ser antropomorfo o la orca, que pueden llevar en la otra mano un cuchillo, lanzas, hondas y/o un mazo, objetos que coinciden con los hallazgos arqueológicos¹¹. Partimos de la hipótesis de que en todos los casos se trata de cabezas masculinas ya que contamos, sobretodo a partir del estilo Transicional (300 d.C.), con iconografía femenina con características propias: peinado en dos pares de mechones simétricos a los costados de la cara, ausencia de tatuajes, deformación craneana plana, y una fisonomía distintiva de ojos almendrados grandes, boca pequeña y nariz respingada (Fig. 4).

La asociación con la guerra y la captura de prisioneros en la iconografía aparece de manera excepcional (Fig. 5) pero hay algunos casos donde la imagen refiere a la captura y posterior decapitación. En la figura 5 puede verse que la cabeza ya devenida en trofeo es notablemente más pequeña que la del guerrero que está siendo capturado. Podríamos leer esto en clave de perspectiva jerárquica que alude no solo a la derrota y el sometimiento sino, y fundamentalmente, a la captura, a través de la configuración del trofeo, de los poderes encarnados en la cabeza del guerrero enemigo.

1) Vasijas cefalomorfas: estilo monumental¹²

En la iconografía nasca la “cabeza trofeo” aparece como motivo independiente con mayor frecuencia que en Paracas. Se caracteriza por presentar rostro frontal con orejas y/o nariz modeladas, ausencia de cuello, decoraciones faciales ubicadas debajo de los ojos, tocados y/o adornos, cabello a los lados o en la parte posterior del vaso y, a veces, flequillo.

Distinguimos un *tipo 1.1* (Figs. 6 y 7) que representa claramente “cabezas trofeo”: los ojos están cerrados y consisten en una línea simple con pestañas. La boca se figura mediante una línea simple atravesada por otras dos líneas más pequeñas, lo que sugiere la alusión a la boca “cosida” con espigas.

El *tipo 1.2* (Figs. 8 y 9) se diferencia del anterior porque los ojos están abiertos y presentan tocados con decoración en la parte superior.

¹¹ En tumbas de Cahuachi se hallaron lanzas de madera de huarango, mazas de piedra, cuchillos de obsidiana y metal y lanzaderas tejidas (Proulx 2001:127).

¹² Las categorías propuestas para el análisis iconográfico son una reformulación de las utilizadas en trabajo realizado en el 2008 a partir del relevamiento de 101 piezas, textiles paracas y cerámicas nasca, pertenecientes a las colecciones privadas Velazco, González Garaño, y Pando, que fueron patrimonio del Museo de Ciencias Naturales de la ciudad de La Plata hasta 1928 y actualmente forman parte del acervo del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti” (Costas, 2008).

2) Cabezas sueltas

2.1: Estilo monumental (Fig. 10)

En esta variante las cabezas, ya sea formando guardas o asociadas a otros motivos iconográficos, pueden disponerse de frente o de perfil, en posición vertical u horizontal, y presentar rasgos fisonómicos detallados o simplificados. Los ojos pueden representarse abiertos en forma de almendra y con la pupila en el centro, o cerrados, representados por una línea simple y cejas. La boca aparece cerrada “en forma de salchicha”, con los labios separados por una línea y puede estar cosida por espinas o no. Siempre tienen cabello (uno o dos mechones largos que caen, o un mechón en forma de triángulo) y a veces barbas. Pueden tener vincha o tocado simple, con o sin decoración. En ningún caso presentan pinturas faciales, pero cuando se combinan en guardas los rostros pueden estar pintados con diferentes colores. En algunos casos aparece una línea roja debajo de la cabeza sugiriendo la presencia de sangre. Los rasgos constantes son la presencia del cabello y el corte a la altura del cuello.

2.2: Estilo prolífero (Figs. 11, 12, 13 y 14)

Se mantienen los rasgos ya descriptos para las cabezas sueltas del estilo monumental pero en este caso el vaso se organiza en dos o tres registros de guardas. La/s “cabeza/s trofeo” pueden aparecer en un solo registro o en varios, asociadas a escenas con seres míticos, y también a motivos como lanzas, serpientes estilizadas, escalonados o motivos geométricos simples. En algunas cabezas se ven líneas rojas que salen de las orejas, de la nariz o del cuello que interpretamos como sangre. En todos los casos, los rasgos constantes son, nuevamente, la presencia de cabello y la ausencia de cuello.

3) Cabezas asociadas a seres míticos

Si la “cabeza trofeo” aparece asociada a un ser mítico, éste la puede portar como “trofeo” sostenida de una “cuerda” o llevar como adorno en orejeras, tocado o cinturón. Siempre es más pequeña que la cabeza del ser que la porta, lo que podría interpretarse en clave de perspectiva jerárquica, y está tratada con mayor síntesis y esquematismo. En el estilo Prolífero a veces ojos y boca se consignan solo a través de una línea. Sin embargo, en todos los casos se evidencia la representación de cabellos largos y del corte a la altura del cuello.

3.1: Cabeza asociada al antropomorfo

El Ser Mítico Antropomorfo, siempre sostiene en sus manos una maza y una “cabeza trofeo”, las cuales también pueden aparecer como apéndices en su “significador” (una suerte de capa). En algunos casos, las cabezas presentan plantas saliendo de la boca, lo que podría entenderse como una alusión a la relación entre la ofrenda de sangre y la captura de cabezas para promover la fertilidad agrícola (Cornejo y otros, 1996, Proulx, 1991 y 2006). También pueden aparecer como apéndices del

significador otros elementos asociados con el agua, la fertilidad y la regeneración, tales como pájaros, felinos, zorros, lagartijas, serpientes, espinas, peces, renacuajos e incluso monos. Una variante es el “ser mítico con lengua extendida” que se caracteriza por la presencia de una lengua en forma de serpiente saliendo de sus boca. En algunos casos, esta lengua termina en cabeza, lo que podría estar indicando la importancia del consumo ritual de ciertos alimentos (Proulx, 2006) (Figs. 15 y 16). En el Prolífero, el ser mítico cuenta con un gran número de subtipos y no siempre aparece asociado a “cabezas trofeo”. En sus formas más abreviadas, el rasgo que siempre se mantiene presente es la representación de su propia cabeza (Figs. 17 y 18).

3.2: Cabeza asociada a la orca

La Orca Mítica es un ser que presenta una estructura anatómica que permite identificarla con ese cetáceo, cazador por excelencia de los mares del Pacífico, pero con miembros inferiores y superiores antropomorfos. En una primera etapa, raramente se asocia con los símbolos de sangre, pero éstos adquieren importancia a partir de la fase 5 (Fig. 19). En el Prolífero aparece la representación de la sangre de la víctima humana como parches o puntos rojos y las “cabezas trofeo” pueden estar simbolizadas por mechones de cabello. La versión más abreviada de la orca asesina se representa a través de sus aletas, entre las cuales pueden insertarse una variedad de plantas, animales y/o “cabezas trofeo”, iconografía que nuevamente nos remite al circuito sacrificio-regeneración de la vida (Figs. 20 y 21).

Conclusión:

Del análisis de las variantes del motivo de la “cabeza trofeo” a lo largo de la historia nasca, del estilo Monumental al estilo Prolífero, vemos que, la cabeza cercenada a la altura del cuello, la identificación de un rostro humano masculino y la presencia de cabello, son constantes, y que los elementos que pueden interpretarse como sangre son muy frecuentes, sobretodo a partir del Prolífero, época en que se exacerban los conflictos bélicos y territoriales. Los tres primeros rasgos (cabello, rostro masculino y corte a la altura del cuello) en primer término, y el último (sangre) en segundo, podrían, entonces, considerarse como las características fundamentales que identifican la iconografía de la “cabeza trofeo”. Contrariamente, otros rasgos tales como los ojos abiertos o cerrados, o las costuras de bocas y ojos, tendrían una importancia secundaria en la definición del motivo.

Si contrastamos las “cabezas trofeo” arqueológicas con su correspondiente motivo y entendemos que esta representación condensa el significado de ese objeto de sacrificio, podemos plantear la hipótesis de que el sentido de la “cabeza trofeo” radica en: 1) el acto de la decapitación que implica separarla del cuerpo; 2) el poder vital de la cabeza humana y en particular de los

cabellos; 3) el poder en tanto autoridad que radica en la cabeza masculina; 4) el flujo de sangre como fluido vital por antonomasia.

El acto de la decapitación implica por un lado, en relación al enemigo capturado, la interrupción total de la vida en tanto el cuerpo se ha mutilado y se le ha quitado un órgano que tendría poder regenerador y por otro, la obtención de un órgano que, al separarlo del cuerpo, provee el fluido vital por excelencia, la sangre y la materia necesaria para construir un agente regenerador de la vida, la “cabeza trofeo”. El rito sacrificial identificado con la “cabeza trofeo” implica no solo la decapitación sino la constitución de la “cabeza trofeo” como tal, es decir, la cabeza cuya humanidad radica en el rostro pero despojada de todo lo humano perecedero (masa encefálica, tejidos blandos) y constituida con la materia perdurable: la piel disecada y el pelo, fuente de vida.

La decapitación y la cuidadosa preparación de la cabeza momificada, por un lado, y la fuerte relación iconográfica de las “cabezas trofeo” con seres míticos parecen confirmar la importancia de su uso ritual. El hallazgo de conjuntos de “cabezas trofeo”, que tal vez se enterraron luego de finalizadas las ceremonias rituales, y la presencia iconográfica de plantas saliendo de la boca de la cabezas en relación con la existencia de cabezas cuya cavidad craneana se había rellenado con vegetales, parece sugerir que el tipo de rituales a los cuales se hallaban asociadas tenían por finalidad asegurar la fertilidad.

Sin embargo, la guerra ocuparía un lugar importante como parte de este proceso ritual ya que las evidencias arqueológicas (las cabezas mayoritariamente pertenecen a hombres de entre 20 y 40 años) en relación con el registro iconográfico (las cabezas presentan rasgos diferenciados de las femeninas y en algunos casos contamos con escenas de captura de prisioneros o personajes que portan la cabeza y llevan armas) permiten pensar que las víctimas de la decapitación eran guerreros. Probablemente el ritual implicaba tres momentos con significaciones específicas hasta la configuración de la cabeza trofeo: la decapitación, asociada a la aniquilación del poder del enemigo, la ofrenda de sangre destinada a “alimentar” a las deidades y la “preparación” del trofeo, ofrenda sagrada.

Podemos entonces, plantear que cuando las cabezas están solas se expresaría en sí mismo el valor de estos “objetos” de sacrificio, vale decir, cabezas humanas que han sido transformadas en entidades sagradas dadoras de vida, a través del acto sacrificial en el que se construye una nueva cabeza, con rostro humano masculino (muchas veces con marcas pintadas o tatuadas) que permite reconocerla como tal, a partir de las sustancias imperecederas de lo humano (cabello, piel deshidratada).

Cuando las cabezas son portadas por seres míticos el énfasis estaría puesto en la idea de las “cabezas trofeo” como ofrendadas a las deidades para que éstas garantizaran el orden social, natural

y cósmico (Bovisio 1995). Es posible pensar que las imágenes del ser mítico antropomorfo y de la orca (cazadora por naturaleza) portando un cuchillo en una mano y una cabeza en la otra, aludirían, más que a la idea de que ellos son los sacrificadores, a que ellos son los que demandan el sacrificio, o bien que quienes sacrifican lo hacen en nombre de estas deidades que reclaman la ofrenda de esos “trofeos”, agentes regeneradores de la vida, para a su vez garantizar la continuidad de la misma.

Buenos Aires, julio 2012

Bibliografía

- ARGUEDAS, J. M. y PINEDA, J. R. (1973) “Tres versiones del mito del Inkari”, en: OSSIO, J.M. *Ideología mesiánica en el mundo Andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor, pp. 217-236
- ARNOLD, D., YAPITA, J. y AYCA, E. (2007) “Las cabezas de la periferia, del centro y del mundo interior,” en *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*, La Paz, ILCA, pp.133-180.
- ARNOLD, D. y HASTORF C. A. (2008) *Heads of State. Icons, power, and politics in the Ancient and Modern Andes*, United States of America, Left Coast Press Inc.
- BARAYBAR, J. P (1987) “Cabezas trofeo Nasca: Nuevas Evidencias”, en *Gaceta Arqueológica Andina*, Lima, pp.15:6-10.
- BENSON, E. P. y COOK, A. G. (2001) *Ritual sacrifice in ancient Peru*, United States of America, University of Texas Press.
- BERTONIO, L. [1612] (1984) *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- BOVISIO, M. A. (1995) “Cabezas trofeo” en la plástica prehispánica andina: consideraciones acerca de la “violencia ritual”, en *XVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte: ARTE Y VIOLENCIA: otra reflexión sobre la creatividad*, México, UNAM, pp.423-449
- (2005) “Los muertos, otra corporalidad: acerca del imaginario sobre la muerte a través de las fuentes de extirpación de idolatrías (siglos XVI y XVII)”, en *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires: UBA, CD rom.
- (2010) “Muertos y muerte en el mundo andino prehispánico”, en *Congreso Latinoamericano de Ciências Sociais e Humanidades: Imagens da Morte*, Niteroi: Universidade Salgado de Oliveira, CD rom.
- (2011) “Las huacas andinas: lo sobrenatural viviente en AA.VV”, en *La imagen sagrada y sacralizada*, México: Instituto de Investigaciones Estéticas/UNAM, pp. 150-69.
- CORNEJO, B., BERENGUER, R., SINCLAIRE, A. y GALLARDO (1996). nov. 1996-jun. 1997, *Nazca. Vida y muerte en el desierto*, Museo Chileno de Arte Precolombino.

COSTAS, M. P. (2008) El motivo iconográfico de las cabezas trofeo y la indagación de su perdurabilidad en el tiempo a través del concepto de *pathosformel*, Informe final de adscripción a la cátedra Historia del Arte Precolombino, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, MS.

GONZÁLEZ HOLGUÍN [1608] (1952) *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

LE BRETON, D. (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión [1ª edición en francés 1990].

NEIRA, M. y COELHO V. P. (1972) “Enterramientos de cabezas de la cultura Nasca”, en *Revista do Museu Paulista*, n.s. 20:109-142.

PROULX, D. (1991) “Iconografía Nazca”, en *Los Incas y el antiguo Perú. 3000 años de historia*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario.

----- (2006) *A sourcebook of Nasca ceramic iconography. Reading a culture through its art*, United States of America, University of Iowa Press.

RAMOS, G. (2010) *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1610*. IEP. Lima.

REINHARD, J. (1992) “Sacred peaks of the Andes,” en *National Geographic*, Vol. 181, Num. 3. Washington, D. C., pp.84-111.

RIOS VALLADARES, P. (2006) “Repertorio de personajes relacionados a la caza y manipulación de cabezas”, en *Revista Electrónica de Arqueología*, Vol. 1, Num. 2.

VERANO, J. W. (1995) “Where do they rest? The treatment of human offerings and trophies in Ancient Peru,” en Dillehay (Ed.) *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, pp. 189-227, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp.189-228.

----- (2003) “Mummified trophy heads from Peru: diagnostic features and medicolegal significance”, en *Journal of Forensic Sciences*, 48(3): pp. 525-530.

Cabezas trofeo nasca momificadas.



(Fig. 1) Cabeza trofeo nasca bien preservada, con piel, cabello y sogas de transporte. Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima, AF: 7047.



(Fig. 2) Cabeza trofeo nasca con una lengua disecada, atada a la sogas de transporte. Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima. AF: 7508.

Tumba nasca, valle de Ica, Perú.



(Fig. 3)

Imagen femenina



(Fig. 4)



(Fig. 5) Pintura de ceramio nasca: Guerrero capturando prisioneros y otro con cabeza trofeo. Tomado de Proulx 2001, fig.6.9

1) Vasijas cefalomorfas

Tipo 1.1:



(Fig. 6) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34429, Buenos Aires.



(Fig. 7) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34360, Buenos Aires.

Tipo 1.2:



(Fig. 8) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34370, Buenos Aires.



(Fig. 9) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34384, Buenos Aires.

2) Cabezas sueltas

2.1: Estilo Monumental



(Fig. 10) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 33489, Buenos Aires.

2.2: Estilo Prolifero



(Fig. 11) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 33456, Buenos Aires.



(Fig. 12) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34238, Buenos Aires.



(Fig. 13) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 3023, Buenos Aires.



(Fig. 14) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34276, Buenos Aires.

3) Cabezas asociadas a seres míticos

3.1: Ser Mítico Antropomorfo: estilo Monumental



(Fig. 15) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34287, Buenos Aires.



(Fig. 16) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34759, Buenos Aires.

3.1: Ser Mítico Antropomorfo: estilo Prolifero



(Fig. 17) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34553, Buenos Aires.



(Fig. 18) Colección Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, pieza n° 34540, Buenos Aires

3.2: Orca Mítica: estilo Monumental

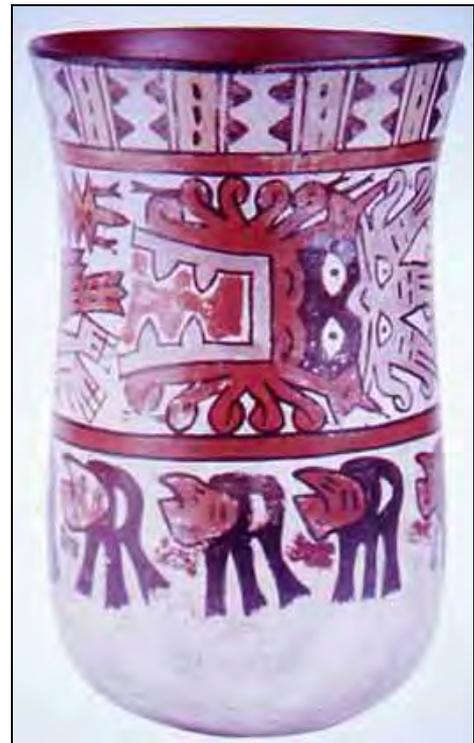


(Fig. 19) Alto: 18, 5 cm, largo: 35 cm, Museo de Antropología y Arqueología de Lima, pieza n° 542623/6668.

3.2: Orca Mítica: Estilo Prolifero



(Fig. 20)



(Fig. 21)