

La muerte en la sierra de Piura: prácticas funerarias y creencias acerca de los muertos en las evidencias arqueológicas y en el material etnográfico

*Mario Polia**

Este ensayo se propone documentar la continuidad cultural de ideas y prácticas rituales funerarias entre las comunidades campesinas de la sierra de Piura. Documentos arqueológicos, fuentes coloniales y datos etnográficos permiten un acercamiento a las ideas tradicionales sobre la muerte y los espíritus de los ancestros en el Ande piurano. Al mismo tiempo, revelan no sólo la supervivencia temporal de estructuras autóctonas del pensamiento religioso, sino la fundamental homogeneidad de estas estructuras a lo largo de todo el mundo andino peruano y pan-americano. Este trabajo no se propone extender el análisis a las comparaciones interculturales e interétnicas: tema por cierto de relevante interés tanto para el arqueólogo como para el antropólogo.

I. LAS EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS

Las evidencias arqueológicas han sido recogidas en el desarrollo de nuestro programa de investigaciones en la sierra de Piura, en los años de 1993 a 1995. En estos años hemos ubicado y excavado una serie de necrópolis en las laderas meridionales del Cerro de Aypate, en los terrenos que pertenecen a la comunidad campesina de Olleros (Ayabaca). Estas excavaciones, las primeras llevadas a cabo por arqueólogos en esta zona de la sierra, nos han permitido recoger los primeros elementos útiles para arrojar algunas luces sobre la cultura desconocida de la antigua etnia de los Guayacundos. Los Ayahuacas formaban una sub-etnia del mismo grupo lingüístico y cultural cuyos orígenes parece débense buscar entre los Jíbaros. Los Ayahuacas colindaban, hacia el norte, con la sub-etnia Calvas y hacia el sur con la tercera sub-etnia de los Guayacundos: los Cajas.

* Arqueólogo y antropólogo, director del Proyecto "Andes Septentrionales" del Centro Studi e Ricerche Ligabue de Venecia. Profesor visitante de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Los datos completos de las excavaciones, hasta 1994, y de todas las investigaciones arqueológicas en la provincia de Ayabaca desde 1971, han sido publicados en una monografía editada por el Fondo Editorial de esta universidad. En la misma obra están recogidas y comentadas las fuentes históricas sobre los Guayacundos (*Wayakuntur*) y la conquista incaica de sus territorios. Me es forzoso, por lo tanto, enviar el lector a que consulte los datos expuestos en aquel libro sobre todo en lo que concierne las necrópolis excavadas en 1993 y en 1994. Es decir: la necrópolis de San Bartolo de los Olleros y parte de la necrópolis de Olleros Ahuayco, la misma que brindó valiosos datos con el descubrimiento de una tumba señorial: un curaca ayahuaca (Polia 1995).

De aquellas excavaciones expondremos, los datos de las excavaciones de 1995 en este cementerio, en cambio, se expondrán más detalladamente por ser aun inéditos. De todas se dará un perfil interpretativo.

1. La necrópolis de San Bartolo de los Olleros

Fue excavada el año 1993. Se ubica en las estribaciones sur-occidentales del cerro de Aypate en cuya cumbre en 1971 llevamos a cabo el reconocimiento y levantamiento de planos de la parte monumental de un valioso conjunto inca-imperial que debió haber sido levantado donde se ubicaba antaño el pueblo prehispánico de Ayahuaca (Polia 1995: 85-105). La loma donde hallamos esta necrópolis es de forma redondeada y su parte superior, que mide 21 metros de diámetro, ha sido explanada y rodeada por un borde de piedras. Estos dos elementos: el corte de la parte terminal de las cumbres usadas para cementerios y el borde de piedras que rodea estas terrazas funerarias, son características constantes en esta zona y se encuentran en tres de las cuatro necrópolis ayahuacas que hasta hoy hemos excavado. Una cuarta parte, aproximadamente, de esta necrópolis había sido malograda en los trabajos de la chacra. En la parte restante existían 22 tumbas en total.

En esta necrópolis se hallaron sepulturas en fosa de varios tipos y, dato importante, sepulturas en urnas de barro no destinadas a fetos o infantes, sino a adultos. Lo que documenta un patrón funerario norteño, ecuatoriano, pero anterior a la gran difusión de los “campos de urnas” que se da, en Ecuador, en la Fase Milagro (500 dC-incas) o en la Fase Atacama (500 dC-Incas) y anterior también a las tumbas excavadas por J. Guffroy en el valle del río Playas (Ecuador) y en la quebrada La Mandala, al norte de Macará y a corta distancia de Ayabaca. El patrón funerario de la sepultura en urnas es selvático y tenemos datos fehacientes de que en épocas tempranas llegó a la sierra de Piura por los datos brindados en las excavaciones de un montículo funerario con urnas del formativo, en Huancabamba, que todavía estamos excavando. Ambas necrópolis ayabaquinas brindaron urnas funerarias pertenecientes al Período de Integración (500 dC-1470

dC). Sin embargo, las tumbas excavadas por Guffroy (Guffroy 1987) presentan notables elementos de comparación especialmente con la tipología de las tumbas en fosa como es la presencia de “marcadores” verticales o de verdaderas “piedras-huacas” de forma oblonga usadas como marcadores o enterradas en la fosa; la forma de las fosas con recámara lateral y otros elementos (Polia 1995: 292-298).

Hasta tres elementos tipológicos que caracterizan los ajuares de la necrópolis de San Bartolo de los Olleros se encuentran idénticos en la necrópolis señorial de Olleros Ahuayco; a saber: una forma peculiar de botella de cuerpo lenticular y cuello cónico, con decoraciones geométricas grabadas e impresas, que convenimos en llamar “botella de ofrenda”; un tipo de aretes en lámina de cobre (dorado o sin dorar) de forma circular con anillo de cobre o de oro; la presencia de hachas de piedra esquistoza en el ajuar funerario (necrópolis de San Bartolo) o dejadas como ofrendas en proximidad de las tumbas (necrópolis de Olleros Ahuayco). Sin embargo, los ajuares de las tumbas de Olleros Ahuayco (Tumba 1 o del Curaca; Tumba 6 o del Chamán; Tumba 7 o del Guerrero) junto con este tipo de botella –idéntica en cuanto a forma, pasta, cocción, técnica de ejecución y decoración a las “botellas de ofrenda” de San Bartolo– han restituido copioso ajuar de instrumentos de cobre de las fases iniciales de la cultura Moche lo que permite establecer la hipótesis de una sincronicidad de las dos necrópolis y, al mismo tiempo, ubicar las dos en un período muy anterior a la difusión de los “campos de urnas” en Ecuador.

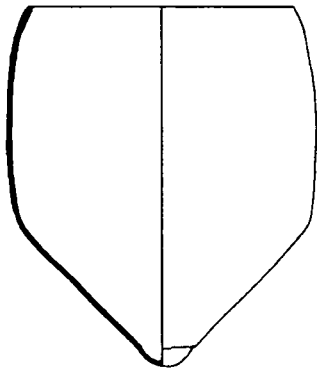
1.1. LAS SEPULTURAS EN URNAS FUNERARIAS (*dibujo 1*¹)

1.1.a. Los patrones funerarios de sepultura en urnas de la necrópolis de San Bartolo son básicamente de dos tipos: a. sepultura primaria (tumbas T2, T5, T18) y b. sepultura secundaria (tumba T1) (Polia 1995: 276-278; 279; 284-285).

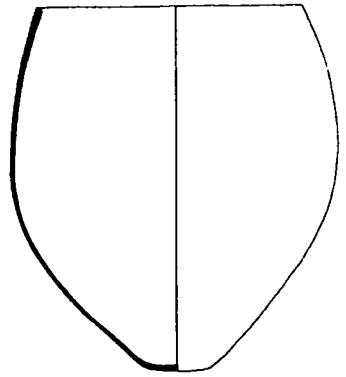
En las tumbas con sepultura primaria, el cadáver se halla sentado en posición fetal sobre una pequeña laja de piedra (tumba T2) o sobre un fragmento de tiesto (tumba T18). En la tumba T5, en la que la urna funeraria había sido puesta boca abajo, el cadáver se hallaba sentado en una piedra plana. En las urnas no se halló ajuar y las mismas se encontraron tapadas con partes del cuerpo de otras vasijas similares.

En la única urna que contenía una sepultura secundaria (tumba T1) los escasos restos estaban aplastados al fondo de la urna bajo un relleno de piedras toscas mezcladas con tierra y con fragmentos de un gran cántaro roto intencionalmente.

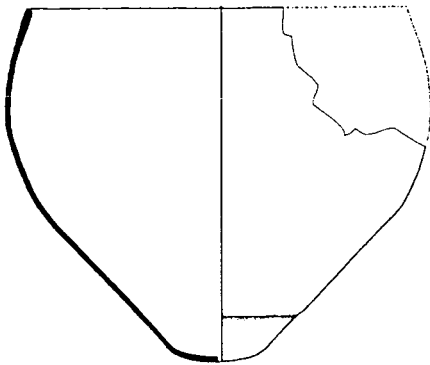
1 Dibujos de Mario Polia.



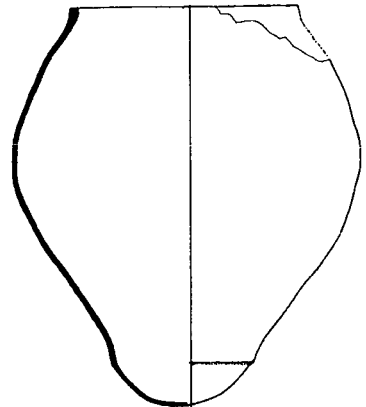
T 1



T 2



T 5



T 18

DIBUJO 1: Tipología de urnas funerarias

1.1.b. En lo que se refiere al uso de la urna como recipiente para contener el cadáver tenemos dos tipos de utilización: a. urna en posición vertical, tapada con parte de otra vasija, con el cadáver sentado en ella (tumbas T2, T18), o conteniendo sus restos en el caso de sepultura secundaria (tumba T1); b. urna boca abajo usada para proteger al cadáver sentado debajo en una piedra (tumba T5).

1.1.c. Tipología de urnas: la urna de la T1 en su parte superior es de cuerpo casi cilíndrico que se estrecha en el borde y cónico en la parte inferior. El asiento, en esta urna y en la de la T5 y de la T18, muestra la huella del plato de alfarero utilizado para el moldeado de la urna misma. La urna de la tumba T2 es de tipo ovoide sin huella del plato de alfarero; la urna de la tumba T5 es más ancha y de forma campaniforme; la urna de la T18 es de forma ovoide con el borde ligeramente evertido. En las cuatro urnas, los bordes son redondeados y sin relieve.

En lo que se refiere a las dimensiones tenemos:

Urna T1: 65 cm de alto por 46 cm de diám. en la boca. Paredes de 1 cm c.a.

Urna T2: 67 cm de alto por 48 cm de diám. en la boca. Paredes de 1-1,2 cm.

Urna T5: 56 cm de alto por 64 cm. de diám. en la boca. Paredes de 2.2 cm (promedio).

Urna T18: 72,5 cm de alto por 41,5 cm de diám. en la boca; diám. máx. del cuerpo 62 cm. Paredes de 1,5 cm. en el borde, mín. 0,75 cm en el cuerpo.

En lo que se refiere a la técnica alfarera tenemos:

Urna T1: Pasta fina, con degreasante arenoso y pequeños litoclastos cuarzosos. Cocción oxidante. Superficie externa alisada. Color marrón claro.

Urna T2: Como la anterior. Color marrón-rojizo.

Urna T5: Pasta fina con degreasante como en la anterior. Pasta rojiza hacia el exterior y negruzca hacia el interior. Cocción oxidante con fenómenos de oxidorreducción al interior. Superficie externa alisada.

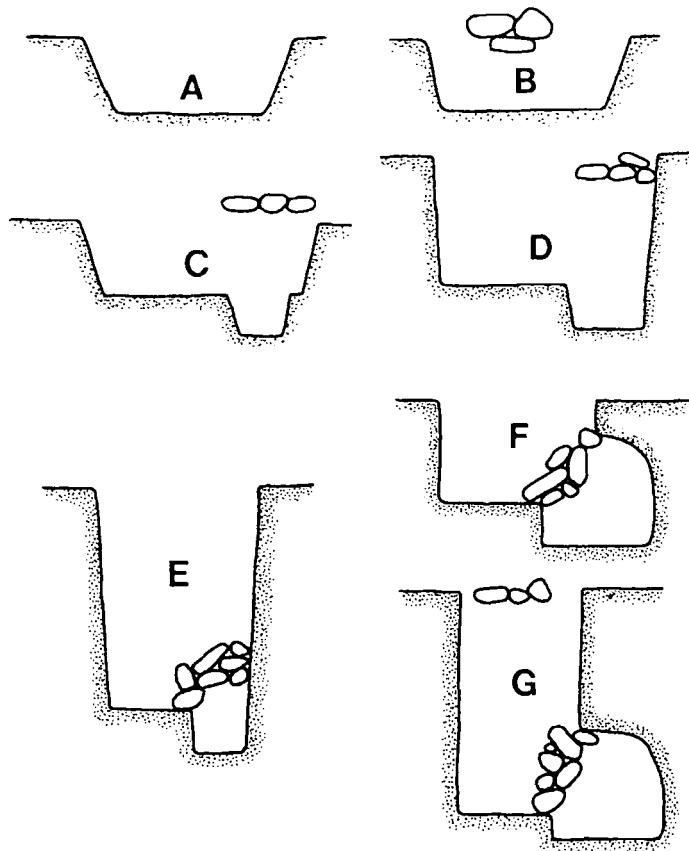
Urna T18: Como la anterior. Color marrón-rojizo.

1.3.d. Los pozos que contienen las urnas son redondos u ovalados y de profundidad variables, sin recámara lateral. La urna de la T1 era la más profunda (-110 cm) en la parte superior de la tapa; la de la T2 estaba a -40 cm; la de la T5 a -54 cm; la de la T18 estaba a escasos -20 cm, siendo la más superficial.

El relleno es arenoso suelto. Ninguno de los cuatro pozos presentaba “marcadores”.

1.2. LAS SEPULTURAS EN FOSAS

1.2.a. En lo que se refiere a la tipología de las fosas tenemos (*dibujo 2*):



DIBUJO 2: Tipología de tumbas en fosa

1. El tipo más sencillo es la simple fosa abierta en el terreno, de perfil variable. No existen “marcadores” ni recámara lateral (o “bolsón”). El muerto se halla sentado al centro de la fosa.
2. Este tipo es sustancialmente idéntico al anterior pero se hallan los “marcadores” de piedras toscas puestos en la dirección del cadáver. Los “marcadores” superficiales puestos exactamente en la vertical del cadáver son un elemento constante y, pensamos, debían permitir la ubicación del lugar donde derramar las ofrendas líquidas.
3. Tumba a fosa con pequeño pozo que se abre al fondo de la fosa al costado de una de sus paredes. Se hallan los “marcadores”.
4. Tumba con fosa alargada con vestíbulo y pozo sepulcral pero sin cripta. Llamamos “vestíbulo” a la parte del fondo plano de la fosa hasta el pozo sepulcral. Se hallan los “marcadores”.

5. Tumba a pozo profundo con boca circular (u ovalada) con vestíbulo pero sin cripta sepulcral que ha sido sustituida por un fondo a nivel inferior del vestíbulo mismo (no un pozo). En estas tumbas los “marcadores” no se hallan en la parte superior de la fosa sino tapando la fosa sepulcral más profunda.
6. Tumba con pozo poco profundo, vestíbulo y cripta sepulcral (la que en la arqueología ecuatoriana se llama “recámara” o “bolsón”). El pozo es redondo y el vestíbulo es semilunar. El fondo de la cripta se halla a un nivel más bajo del vestíbulo. Los “marcadores” se encuentran tapando la entrada de la cripta.
7. Tumba con pozo profundo y cripta sepulcral. Las características son las mismas de la anterior exceptuada la mayor profundidad del pozo. Este tipo puede clasificarse como una variante de las “tumbas en bota”.

Queda por resolver el problema de la sincronicidad de los dos tipos de sepulturas —en urnas y en fosas— dentro de la misma necrópolis. En otra necrópolis, excavada en 1995 y ubicada al frente de la de San Bartolo, se encuentran también los dos tipos de sepulturas. En dicha necrópolis de Loma del Naranjo, ampliamente saqueada, ha sido posible rescatar unos ajuares contenidos en las urnas que parecen indicar una sincronicidad sea con las tumbas en fosa de la misma necrópolis, sea con la necrópolis de San Bartolo. Elemento importante: en los ajuares de las tumbas en urna nunca se encuentran las típicas “botellas de ofrenda”. Éstas parecen ser ofrenda exclusiva a los inhumados en las tumbas en fosa, o en pozo profundo, y no a todos ellos.

1.3. LA DISPOSICIÓN DE LOS MUERTOS

Por lo que se refiere a la orientación de los cadáveres (*todos* sentados en posición fetal) en nueve tumbas no ha sido posible determinarla, en las otras tenemos: mirando hacia el oeste: dos tumbas; mirando hacia el norte: seis tumbas; mirando hacia el sur: una tumba; mirando hacia el este: cinco tumbas.

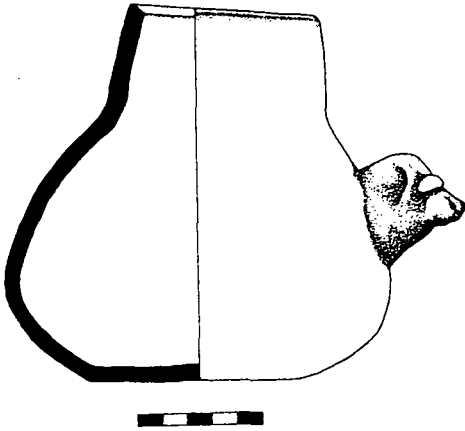
1.4. LA CERÁMICA

No se ha llevado a cabo aún el estudio comparativo de las formas cerámicas, tarea que deberá necesariamente tomar en cuenta las colindantes culturas de Ecuador. Sin embargo, vamos a exponer algunas consideraciones generales: se halló presencia de cerámica en 11 tumbas sobre las 22 excavadas (50%). Las formas más comunes son:

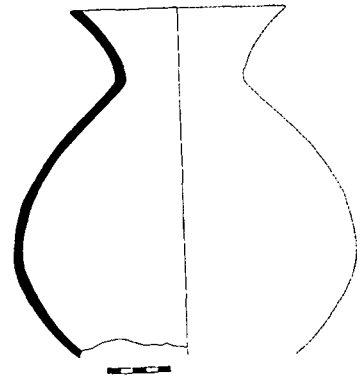
- a. Pequeñas ollas de cuerpo globular con perfil piriforme y cuello ancho, alto y ligeramente cónico, con fondo plano (T6.1, T19.7) o sin (T6.2). En una (T6.1) se aprecia una falsa agarradera zoomorfa (¿oso?). Estas formas imitan

a los recipientes de calabazas. Una de estas ollas, la de la T4, había sido puesta cerca del muerto sin la parte de abajo. La pasta de estos ceramios no es depurada (*dibujo 3*).

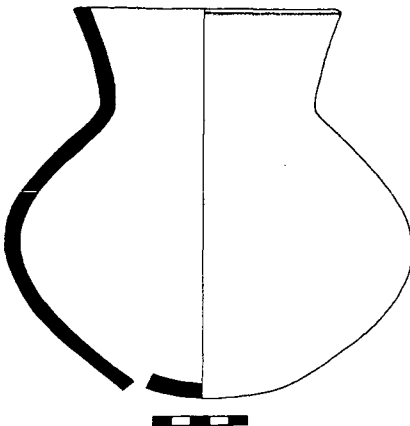
- b. Cántaro de cuerpo ovoidal con gollete evertido que se ensancha mucho en la boca (T10) (*dibujo 4*).
- c. Cántaro de cuerpo ovoidal, gollete ligeramente evertido y base redondeada (T19.6) (*dibujo 5*).
- d. Olla de cuerpo globular, gollete corto, evertido y borde grueso aplicado (T23) (*dibujo 6*).



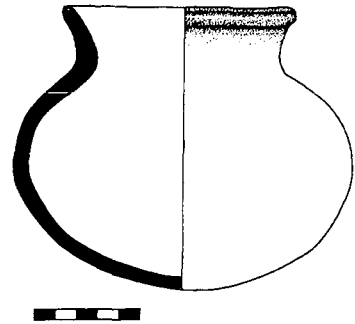
DIBUJO 3



DIBUJO 4

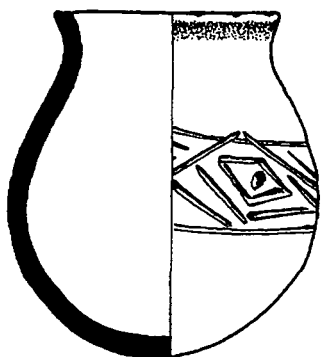


DIBUJO 5

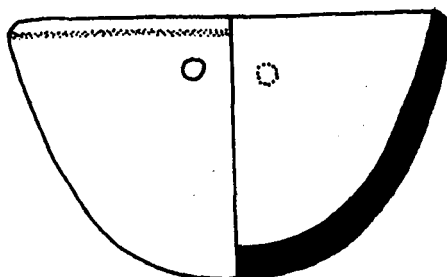


DIBUJO 6

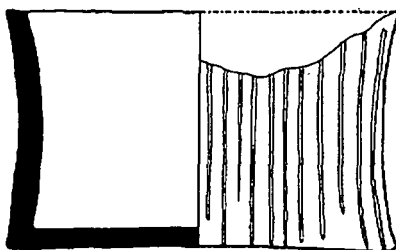
- e. Pequeña olla de cuerpo ovoidal, gollete evertido y borde redondeado. Decoraciones geométricas grabadas en la parte mediana del cuerpo (S= superficie) (*dibujo 7*).
- f. Pequeña taza con base redondeada y dos agujeros para colgarla (T3). La presencia de estos agujeros (uno o dos) se encuentra en muchos de los ceramios de esta necrópolis y de la de Loma del Naranjo, todos sin pies, y en fragmentos de la necrópolis de Olleros Ahuayco (*dibujo 8*).
- g. Taza, o pedestal, de cuerpo casi cilíndrico con líneas verticales grabadas en la parte exterior (T17). Es muy parecida a la forma encontrada por Guffroy en La Mandala (Guffroy 1987: 319) y que servía de pedestal a una vasija de cuerpo globular, pero este pedestal era sin fondo (*dibujo 9*).



DIBUJO 7



DIBUJO 8



DIBUJO 9

- h. “Botellas de ofrenda”. Hemos dado este nombre a unos ceramios característicos de esta necrópolis, de la de Olleros Ahuayco y de la de Loma del Guabo (excav. 1995). Por lo general, son decoradas con motivos geométricos en el borde superior o en una faja ecuatorial. La base es plana y el cuerpo es piriforme o lenticular. El cuello es alto y cónico, o hiperboloide, trabajado aparte y pegado al cuerpo. En algunas botellas se hallan falsas agarraderas zoomorfas (lechuza; felino).
- “botellas de ofrenda” de la necrópolis de San Bartolo (*dibujo 10*);
 - “botellas de ofrenda” de la necrópolis” de Olleros Ahuayco (*dibujo 11*); y
 - “botellas de ofrenda” de la necrópolis de Loma del Guabo (no se han acabado las excavaciones).

1.5. LA LÍTICA

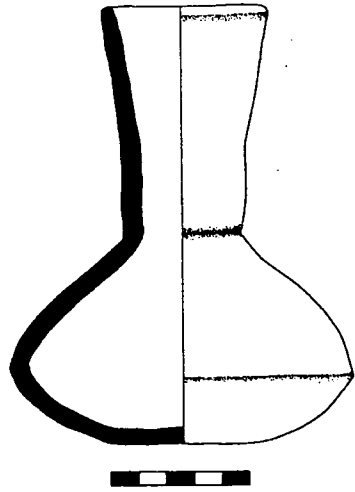
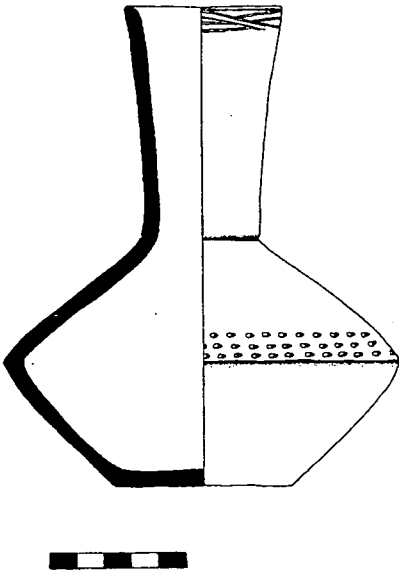
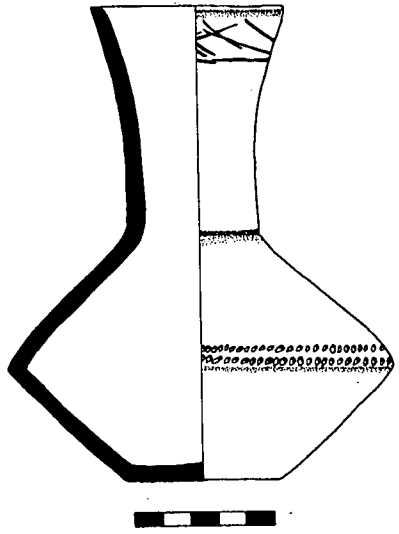
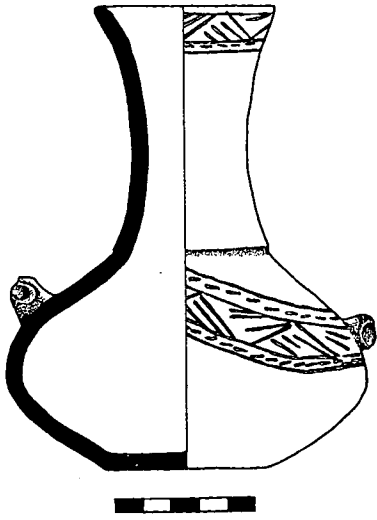
Presencia de artefactos líticos se halló en ocho tumbas (36.6%). Trátase de piedras planas, cortadas y retocadas cuya función por el momento desconocemos, y hachas de distintas formas: almendradas (T6, T19.1, T19.4, T19.5), almendradas con espigón alargado (T3, T19.2) (*dibujo 12*); en forma de “tumi” (T19.3); en forma de “tacla”, imitando probablemente, como la anterior, un instrumento en metal (T10).

La piedra es caliza o esquistosa, trabajada por percusión, a veces con pequeños retoques en el filo. La mayoría de estas hachas no parece haber sido usada y el mismo material no parece podría ofrecer garantías de empleo duradero en el trabajo y menos para un uso bélico. Se establece la hipótesis, por lo tanto, de una función ritual que puede enmarcarse dentro de la consabida relación entre los muertos y las lluvias por la relación que existe entre el hacha y el rayo.

En lo que se refiere a las piedras planas (Polia 1995: 347, 348, 350), éstas se encuentran por debajo del muerto o en su proximidad. Una de éstas (T13) se encontró apoyada a las canillas del difunto (*dibujo 13*).

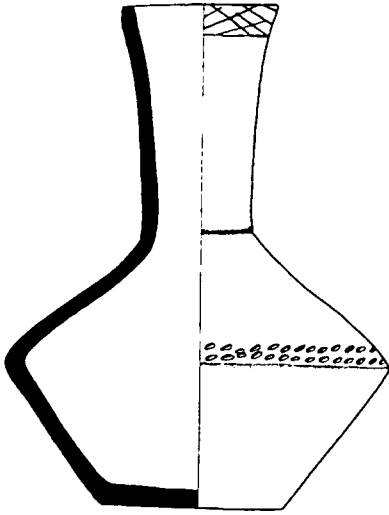
2. La necrópolis de Olleros Ahuayco

Se ubica al noroeste de la anterior, a corta distancia pero a un nivel mucho más alto, en la cumbre de una loma que un gran trabajo de nivelación ha cortado y aplanado. El corte se aprecia a lo lejos. Toda la terraza funeraria estaba rodeada por un borde de grandes cantos rodados. Las excavaciones se llevaron a cabo en 1994 y 1995. Para la descripción de las tumbas, de las capas arqueológicas y del rico ajuar de la tumba “del Curaca” remitimos el lector a nuestro precedente trabajo (Polia 1995: 357-410). Aquí expondremos sólo algunas interpretaciones de los datos arqueológicos.



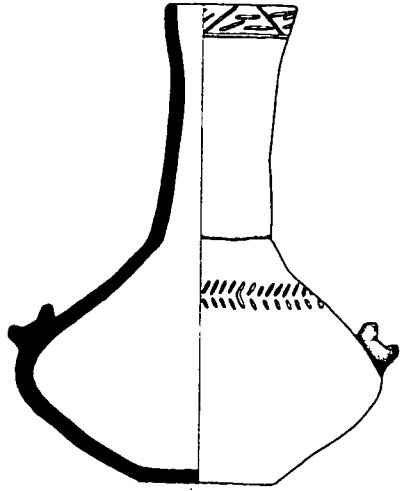
DIBUJO 10

T1

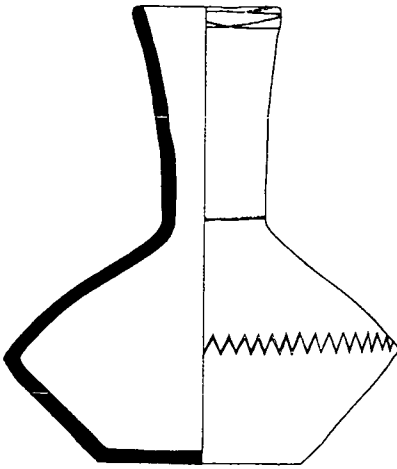


142

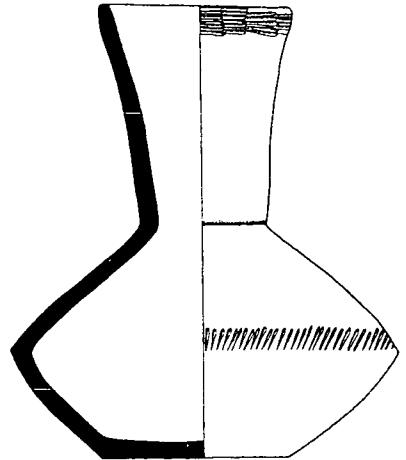
7



T6

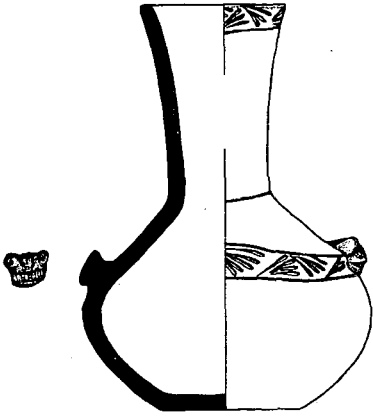


t7.2

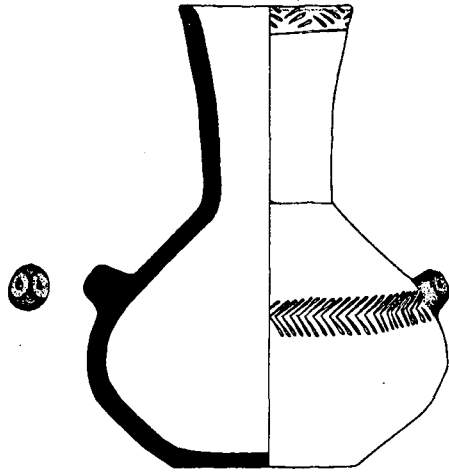


t7.1

LG



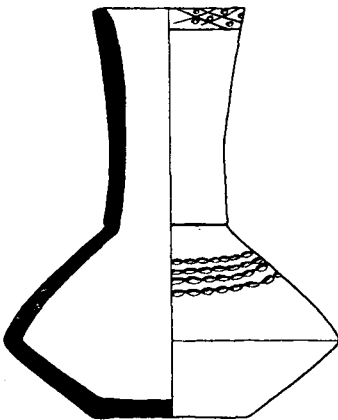
t1.1



1

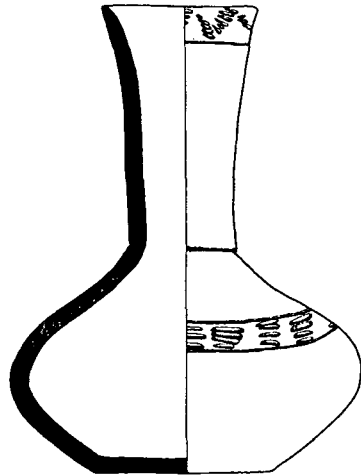
t2

LG



1

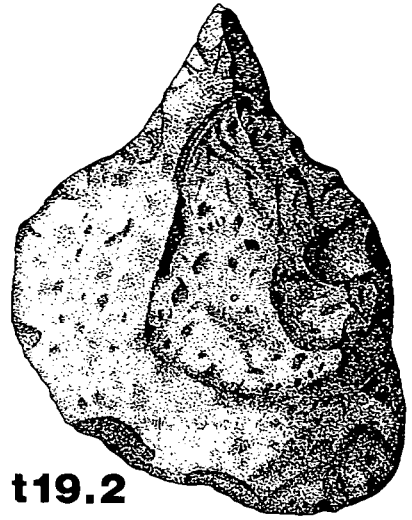
t4d



t4e



t10



t19.2

DIBUJO 12



t13

DIBUJO 13

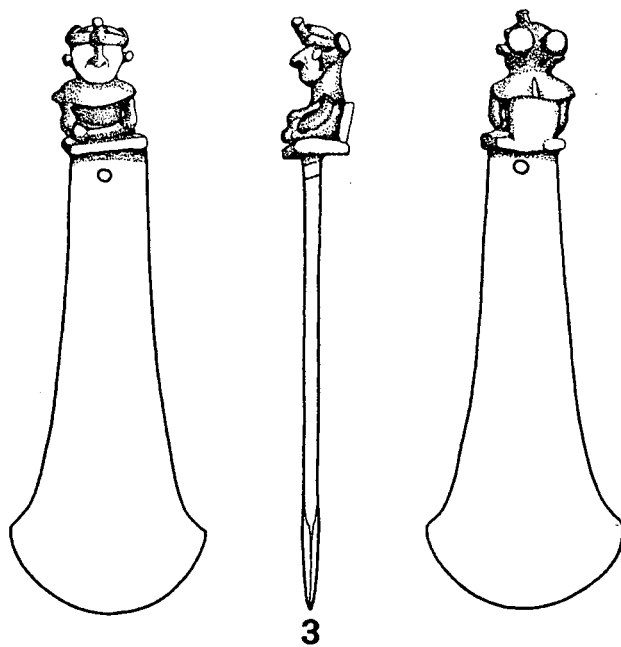
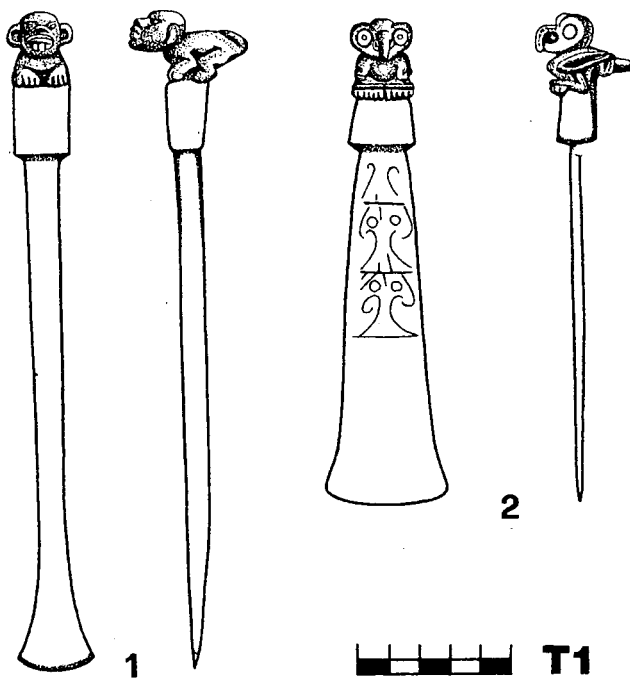
La terraza funeraria se extiende del oeste al este por algo más de 50 metros y presenta dos áreas o plazoletas más anchas a las dos extremidades, siendo el ancho mínimo de la terraza, al centro, aproximadamente de ocho metros. La distribución general de las tumbas principales es la siguiente: al centro de la terraza se encuentra la Tumba del Curaca (T1) con sus cuatro acompañantes; al oeste se halla la Tumba del Chamán (T6) que llamamos así por la presencia de un ajuar que debió ser utilizado en ritos cuya supervivencia puede apreciarse en esta parte del Ande en el chamanismo de hoy; en la extremidad, o área occidental, se halló una zona de fragmentos cerámicos cerca de una serie de agujeros en los que antaño estaban hincados postes. Estos fragmentos, mezclados con hachas de ofrenda, pertenecen a vasijas rotas intencionalmente; descansan en la capa arqueológica arcillosa en la que se hallan las bocas de los pozos y fosas funerarias. Nada permite establecer la hipótesis de la presencia de una vivienda en tiempos posteriores a la necrópolis. En esta misma área se halló un pozo idéntico a los de las tumbas y sellado a la misma manera, pero conteniendo sólo una piedra alargada sobre cuya identidad de *huaca* no cabe duda. Esta “sepultura de huaca”, por hallarse a corta distancia de la Tumba del Chamán, podría estar relacionada con aquel personaje.

De la Tumba del Curaca, prosiguiendo hacia el este, se encuentra –colindando con el borde de la fosa marcado por una hilera de cantos rodados– un área ceremonial de arcilla quemada intencionalmente en la que pueden verse las huellas de las ramas usadas para quemarla. Sobre esta capa dura, por debajo de la cual había terreno virgen, se encontró un batán en relación con una especie de grueso cucharón de arcilla (que falta restaurar y que puede ser una forma de “vilcana”) y algunos fragmentos cerámicos. Al este se halla una tumba en pozo profundo, con amplia recámara lateral cuya entrada estaba emparedada con piedras y arcilla. En ésta se encontró el esqueleto de un guerrero, como lo demuestran las dos porras del ajuar. Este individuo tenía ambos pies cortados. De la Tumba del Guerrero (T7), prosiguiendo hacia el este, se halla una gran fosa con los restos de cuatro sacrificios humanos: un esqueleto completo con el parietal izquierdo roto intencionalmente y no compuesto en postura funeraria sino arrojado desde arriba en la fosa, separado por una pared interna de tres cráneos separados de los cuerpos. Un cráneo estaba apoyado en una pequeña hacha de piedra. Al este de esta tumba (T9) se halla otra área ceremonial caracterizada por amontonamientos de fragmentos que debían pertenecer a ceramios rotos ritualmente; hachas del tipo “de ofrenda” (no utilitarias) y un hacha de piedra que debió haber sido utilizada como arma; tres *apachitas* formadas por amontonamiento de pequeños cantos rodados escogidos por su redondez y blancura. Son del mismo tipo de los que hoy llaman “muchcas” y utilizan para ofrendas a las aguas; un importante conjunto de vasijas ceremoniales que se hallaron intactas *in situ*: un cántaro grande, una botella de forma muy peculiar y otra botella más pequeña y muy decorada.

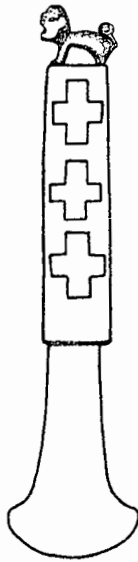
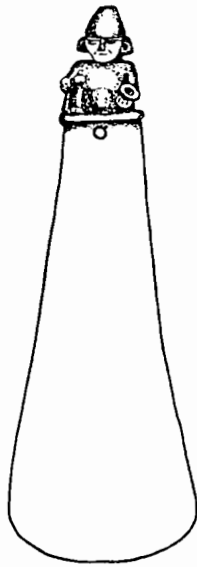
Veamos brevemente las características de las tumbas principales:

2.1. LA TUMBA DEL CURACA (Polia 1995: 358-391)

La tumba es en fosa simple, sin vestíbulo ni recámara, con “marcadores”. Pertenece al tipo 2 de nuestra tipología. La fosa mide 3,76 m (máx.) en los lados largos y 2,15 m (máx.) en los cortos. Se estrecha en la parte central a 1,48 m formando una especie de “mariposa”. Al interior, una pared de grandes cantos rodados y arcilla divide la fosa en dos áreas funcionales: una oriental y otra occidental. Sólo la parte oriental presentaba, debajo del único “marcador”, una capa de arena suelta y un poderoso amontonamiento de grandes cantos rodados traídos de la quebrada que corre al pie de esta loma. Muchas de estas piedras habían sido escogidas por su forma alargada que nos permite enmarcarlas con seguridad dentro de la tipología general de las piedras consideradas “huacas”. Los cantos rodados se apoyaban en una capa de arcilla negruzca, durísima, apisonada después de haber sido mojada. Ésta se apoyaba en una capa de arena suelta que descansaba sobre otra capa de arcilla del mismo tipo; una capa de arena suelta; otra capa de arcilla más gruesa; un relleno de arena suelta que se apoyaba sobre el fondo de la fosa. En la última capa de arcilla estaban sepultados los cuerpos de tres acompañantes: uno al costado de la pared divisoria; dos al costado del lado sur de la fosa. La parte oriental de la fosa, al contrario, había sido rellena sólo con arena suelta amarillenta producto de la excavación hasta la profundidad de -3,10 m. En esta capa se halló, cerca de la superficie, una gran bola de arcilla usada como “marcador” (se hallaba verticalmente) en dirección de la cabeza del “Curaca” y, formando parte del relleno, una cantidad de bolos de arcilla amasada después de haberla mojado, dejados como ofrendas. La presencia de estos bolos es una constante en todas las tumbas de esta necrópolis. Esta capa arenosa se apoyaba sobre una capa de arena diferente, gris, traída de lejos pues no se halla en el lugar (sobre la función de esta capa de arena volveremos luego). La arena gris había sido extendida sobre una última capa de arena amarillenta en la que se hallaron, al fondo de la fosa, los restos del “Curaca” y de otro acompañante. El “Curaca” se halló tendido al suelo, con las manos apoyadas en el pecho, mirando hacia oeste. El acompañante yacía en la misma postura. El “Curaca” llevaba una coraza formada por láminas cuadradas de cobre y plata, cosidas en una camiseta de algodón puesta sobre un *unku* de mimbres entrelazados. En la mano derecha estrechaba un tumi moche cuya extremidad escultórica representaba un dignatario de esta cultura sentado en un taburete. Se hallaron otros tumis de diferentes formas y dimensiones (*dibujo 14 a y b*). Este personaje llevaba un gran collar de turquesa con puentes de jade decorados con el motivo de la serpiente de dos cabezas formando un espiral. Se encontró una nariguera de oro, estólicas y dos conchas del tipo *Strombus* usadas como trompetas. Junto con otros instrumentos y alhajas, formaba parte del ajuar una “botella de ofrenda” y un juego de trece piedras redondas de diferentes dimensiones y colores de las cuales una es zoomorfa.



DIBUJO 14 (a): Los tumis mayores del "Curaca"



T1

DIBUJO 14 (b): Los tumis mayores del "Curaca"

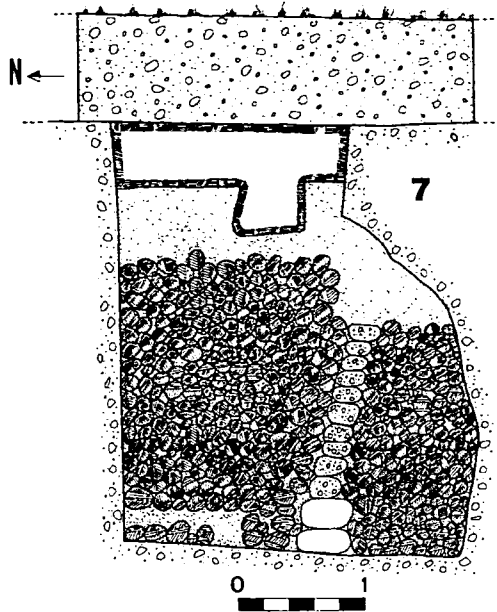
2.2. LA TUMBA DEL CHAMÁN (Polia 1995: 395-401)

La forma de esta tumba es la del pozo sepulcral, redondo y profundo, precedido por un vestíbulo de plano cuadrado menos profundo. El perfil de esta tumba pertenece al tipo 5 de nuestra tipología pero sin protección de piedras al interior sobre el cadáver y con características peculiares en lo que se refiere a la zona del vestíbulo. Es muy probable que, ampliando las excavaciones de otras necrópolis, pueda definirse esta clase de tumba como un tipo aparte dentro de la tipología general. La característica más saltante es que el “vestíbulo”, a 1,29 m, presenta un piso de forma redonda de arcilla negra, dura, apisonada de 1,20 m de diámetro, con un espesor de 13 cm. Por debajo de este piso se encuentra una capa de relleno amarillo arenoso y otra capa de arcilla negra, apisonada y muy dura. Por debajo de esta capa de arcilla, el relleno de arena amarilla presenta muchos bolos de arcilla dejados como ofrenda. Entre el “vestíbulo” y la fosa sepulcral, existe una especie de puerta tapada, construida con piedras. Desconocemos aún la función de estas estructuras puesto que en esta parte de la tumba, que es la occidental, no se hallaron restos humanos.

A -3,45 m, en la fosa oriental, se encontraron los restos del difunto que había sido sepultado en posición tendida, apoyado sobre el lado derecho del cuerpo, con los brazos doblados y las manos puestas cerca del mentón. No se encontró la parte inferior del cuerpo, mientras que a su costado se halló la parte inferior de un cuerpo tendido de espaldas pero sin rastros de la parte superior y tampoco de los dientes cuyo marfil siempre se conserva. A no ser que haya sido sepultada sólo la parte inferior de un cuerpo y la superior de otro, deberíamos pensar que el “chamán” ha sido desmembrado (v. Polia 1995: 396). Se encontró en el ajuar una “botella de ofrenda”.

2.3. LA TUMBA DEL GUERRERO, T7 (excavac. 1995) (*dibujo 15*)

Se ubica 3,50 m c.a. de distancia de la tumba señorial T1. Por debajo del humus superficial de esta parte de la necrópolis, cultivada con frutales, se encontró un área de forma semicircular de arcilla dura, de color negro y fuertemente apisonada, que medía 1,84 m en sentido NS y 1,96 m en sentido EO. El espesor mínimo de esta capa de arcilla, que reveló ser la tapa superficial de la fosa sepulcral, es de 44 cm a 94 cm. En sentido EO, en proximidad del borde meridional de la tumba, la arcilla negra se apoya sobre un paralelepípedo formado con arcilla negra endurecida, que corre transversalmente al borde S con un espesor regular de 48-52 cm y una altura de 40-42 cm formando una especie de “pared”. Posteriormente, profundizando la excavación, este núcleo duro de arcilla reveló su función: proteger la parte superior de la cripta sepulcral. La tapa de arcilla, junto con esta “pared” o tabique, se apoyaba sobre un relleno de arcilla amarillenta no apisonada



DIBUJO 15

mezclada con la arena amarilla del relleno general de este cementerio. A -1 m bajo la superficie de la tapa de arcilla negra se encontró un imponente relleno formado por innumerables bolas de distintas dimensiones de arcilla rojo-oscura arrojadas desde arriba, junto con escasas cantidades de arena amarilla, formando el relleno del pozo sepulcral o vestíbulo, que permitía el acceso a la cripta funeraria. A -70 cm c.a., en la parte occidental del pozo sepulcral, la cobertura superior de arcilla negra se apoya en una repisa excavada en la roca en forma de media luna con un ancho máximo de 30 cm que debió antaño permitir ejecutar la excavación del pozo. En la parte sur del pozo, a -70-75 cm de la superficie, se halló la parte superior de una bóveda excavada en la roca. Dicha bóveda hasta -1,60 m de la superficie había sido rellena con arena amarilla suelta. A -1,70 m empezaba una pared que cerraba la cripta sepulcral y que estaba formada por bloques irregulares de la roca que forma la loma, juntados entre ellos por medio de lechos de arcilla negra.

Removiendo el relleno del vestíbulo, o pozo de acceso, se encontró gran cantidad de bolas de arcilla roja. A -3,35 m de la superficie, en la parte norte del pozo, se halló el fondo que baja ligeramente al sur, hacia la entrada de la cripta, hasta -3,45 m. El fondo del vestíbulo mide 1,30 m en sentido NS y 1,15 m en sentido EO (v. plano a escala 1:10). La cripta sepulcral presentaba una altura máxima de 2,70 m, una profundidad de 1 m c.a. y en la base era ancha: 1,10 m. Los bloques que formaban la pared que cerraba la cripta se apoyaban en una serie de grandes cantos rodados calizos que formaban la base de dicha pared y se

apoyaban directamente sobre el fondo del vestíbulo. Excepto la porción superior de la bóveda, rellena con arena, la cripta presentaba el mismo tipo de relleno del vestíbulo en bolas de arcilla rojo-oscuro, compacta y dura, mezclada a escasa arena amarilla. Los restos del difunto, escasos y en precario estado de conservación, se apoyaban sobre una capa orgánica amarillenta y suave en la que podían distinguirse fragmentos de hilos de tejido. Originariamente debió tratarse de una estera de lana de camélido encima de la cual había sido sentado el cadáver. Pudo reconstruirse la postura fetal originaria del muerto mirando hacia la entrada de la cripta, es decir hacia el norte. Los huesos largos de las tibias y peronés mostraban una posible línea de corte a la altura del tobillo. A pesar de un búsqueda muy minuciosa no ha sido posible encontrar el más mínimo rastro de los huesos de los pies, mientras que sí se encontraron fragmentos de los dedos de las manos, originariamente juntas y puestas a la altura del mentón. Este hecho nos hace formular la hipótesis de que el difunto haya sido sepultado con ambos pies cortados por cuestiones rituales, probablemente para que no abandonara la tumba.

El ajuar funerario estaba compuesto por dos botellas del tipo “botella de ofrenda”, común en las tumbas de Olleros Ahuayco y en las de San Bartolo de los Olleros, con cuerpo lenticular y cuello cónico sin gollete en relieve. El cuello de ambas botellas había sido separado del cuerpo de la botella al momento del entierro (ritualmente quebrado) y dispuesto en la base de la misma. Cerca del fondo de la cripta se encontraron dos porras de guerra, una de piedra y una de cobre.

El cráneo se encontró caído a la derecha del cuerpo y aplastado por el peso del relleno. Alrededor del cuello el difunto llevaba un corto collar de turquesa cuyos granos eran perfectamente idénticos al gran collar de turquesa y jade que acompañaba al “Curaca” sepultado en la T1 pero sin el cabezal metálico de este último. Suponemos se trata de un regalo hecho por el “Curaca” a uno de sus guerreros, probablemente sepultado el día de su muerte como guardián y acompañante al este de su tumba.

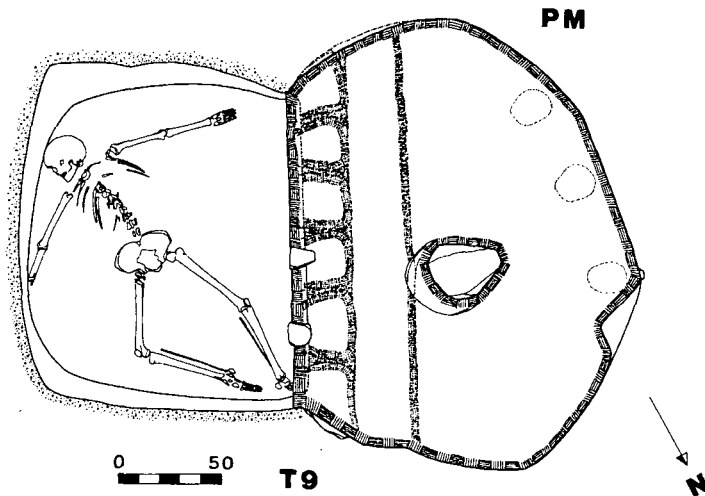
Frente al difunto, cerca de la entrada de la cripta, había sido dispuesta una bolsa (desaparecida) cuyo contenido eran varias piedras de diferentes formas, colores y dimensiones que formaban un conjunto con evidentes finalidades mágicas (¿talismanes?) del tipo encontrado cerca del “Curaca” y del “Chamán” sepultado en la T6. Entre estas piedras destacan cristales de cuarzo y una laja de obsidiana desprendida del núcleo por percusión. La presencia de piedras cerca de los muertos importantes (T1, T6, T7) plantea un interesante problema de derivación cultural de esta costumbre. Si se toma en cuenta el origen selvático, jíbaro, de los Guayacundos Ayahuacas y se compara esta costumbre documentada arqueológicamente por nuestras excavaciones con una análoga costumbre actual de los jíbaros, se aprecian evidentes parecidos. Entre el ajuar de *payé* (chamán) jíbaro se encuentra una serie de piedras que sirven para curar o contagiar enfermedades como son “una calcedonia pequeña de color amarillento o pardusco que

tiene una superficie muy lisa, a veces brillante”; “una cuarcita pequeña y translúcida”; “un guijarro gris oscuro de unos cuantos centímetros de diámetro”; “una piedra bastante larga [...] de color pardo, con una superficie áspera y escamosa”; “un trozo de cuarcita blanca translúcida de unos 10 cm. de largo” (Reichel Dolmatoff 1975: 85).

2.4. LA TUMBA DE LOS SACRIFICIOS HUMANOS, T9 (excav. 1995) (dibujo 16)

Ubicada a 4,5 m c.a. de distancia al SE de la T8, se encontró una tumba formada por una doble fosa, una al oeste y una al este. La fosa occidental tiene una boca de forma ovoidal mientras que la fosa oriental se presenta con una forma casi rectangular con el lado oriental ligeramente curvo formando una especie de óbside. La fosa oriental, a diferencia de la occidental, no presentaba la capa de cobertura en arcilla negra y había sido rellenada con pura arena suelta.

La fosa occidental se encontró completamente tapada por una capa dura de arcilla negra fuertemente apisonada. El espesor total de esta capa de arcilla negra era de 68 cm. Pudimos distinguir con cierta dificultad, en esta capa general, dos capas formadas por la misma arcilla. La capa superior mide 35 cm de alto, la otra 33 cm c.a. y forma una segunda tapa extendida que cubre enteramente la fosa occidental. Al centro de esta tapa inferior, apoyada en una base de la misma arcilla ligeramente levantada sobre el nivel general de la tapa, había un gran canto rodado con función de “marcador” de la fosa, inclinado hacia el oeste. Esta tapa inferior debió ser la originaria y más antigua, extendida al momento de la sepultura, mientras que la gruesa capa superior puede haber sido extendida en un segundo momento.



DIBUJO 16

La otra hipótesis es que el “marcador” no haya sido puesto para ser visto y, en este caso, las dos capas de arcilla negra, en realidad, serían contemporáneas. A 20 cm de distancia del “marcador” la tapa inferior de arcilla se interrumpe dejando libre la porción sur de la fosa occidental y apoyándose sobre el relleno de “champas”. En esta parte de la fosa el relleno presentaba también algunos cantos rodados. La capa inferior de arcilla se apoyaba en un relleno formado por bolas (“champas”) de arcilla rojo-negrucza amasadas y mezcladas con bolsones de la misma arcilla y arena suelta.

Las dos fosas se encontraron separadas por una pared formada por adobes irregulares de arcilla negruzca ligados por lechos de arcilla del mismo tipo. Se trata de un esquema similar al de la Tumba del Curaca cuya fosa estaba dividida por una pared de grandes cantos rodados que dividía dos áreas funcionales: la del personaje principal y su acompañante y la de tres acompañantes de rango menor. La pared de división de la T9 mide 30 cm c.a. en su parte superior y 70 cm c.a. a la base con una altura de 90 cm sobre el fondo de la fosa occidental que se halla a -228 cm (parte N) y -233 cm (parte S). El fondo de la fosa oriental se halla a -203 cm de profundidad.

Sobre el fondo de la fosa oriental se encontró el esqueleto de un adulto echado boca abajo. La orientación general del esqueleto es NS, con los pies al norte, la cabeza al sur y los brazos abiertos. Los restos óseos se presentaban en buen estado de conservación, lo que permitió la observación de importantes detalles. La mano del brazo izquierdo había sido amputada al momento del entierro aproximadamente a la altura de la muñeca; la mano derecha estaba en su sitio con la palma hacia el suelo. La cabeza estaba volteada mirando hacia la izquierda (este) y la cara se encontró apoyada a la pared rocosa del pozo sepulcral. La boca estaba entreabierta y la mandíbula distorsionada hacia afuera como resultado del roce y la presión de la cara en la pared. A la altura de la sien izquierda se encontró un hundimiento del hueso parietal resultado de un golpe contundente, el mismo que debió haber quitado la vida a este individuo. Por esto formulamos la hipótesis de que se trata de una víctima humana. Otra evidencia de fractura se encontró en el hueso occipital, en la base del cráneo. Las piernas estaban abiertas y el pie izquierdo con las puntas de los dedos cerca del tobillo del pie derecho. Ambos pies presentaban todos los huesos. La posición del esqueleto, la única de este tipo hasta hoy encontrada por nosotros en las necrópolis de Olleros, sugiere que el cadáver ha sido arrojado desde arriba y que asumió, cayendo, la posición en que lo encontramos. No se halló ningún ajuar funerario ni ornamento en el cuerpo.

Cerca de la pared oeste de la fosa occidental, apoyados en el fondo de la misma, se encontraron dos cráneos humanos: el cráneo ubicado al sur estaba roto y, por debajo del maxilar, se encontró una pequeña hacha lítica, de color verde, cuidadosamente pulida. Esta hacha, en forma de T, carece de la parte cortante y

presenta un corte neto, como que hubiese sido rota intencionalmente en forma tan neta que no permite decidir con seguridad si se trata de ruptura o de no-acabado.

En el relleno de la parte norte de la fosa occidental se encontraron fragmentos de huesos humanos rotos intencionalmente junto con una mandíbula que no pertenece a los dos cráneos que hemos descrito anteriormente. El estado de conservación de los huesos no permite establecer si se trata de los restos del esqueleto al que pertenece la mandíbula, o si estos huesos pertenecen a los muertos cuyos cráneos habían sido dispuestos al fondo de la fosa. Lo cierto es que los restos indican que el esqueleto había sido sepultado desarticulado y con los miembros rotos o separados del cuerpo. Esta situación, de todas maneras, permite hablar de restos de tres individuos en la misma fosa. Estos cadáveres, si en esta tumba –como parece indicarlo su topografía– funciona el mismo patrón funerario vigente en la Tumba del Curaca, eran de los acompañantes del muerto principal sepultado (al parecer después de haber sido victimado) en la fosa oriental. Nótese que el patrón de ubicación del personaje principal y de los acompañantes en la T1 y en la T9 es los mismo: al este el personaje principal, al oeste los acompañantes. En ambos casos en la parte occidental de la tumba han sido sepultados tres acompañantes. En la T9 falta el acompañante del difunto más importante pero, en la misma tumba, el prestigio del muerto principal no está marcado por el rico ajuar del “Curaca” de la T1 sino sólo por su posición aislada del resto de la tumba por una pared que demuestra la misma función de la pared de la T1: separar dos áreas funcionales destinadas a miembros de distintas clases sociales. Es más: en ambos casos, en la T1 y en la T9, la fosa destinada a los acompañantes estaba tapada y cuidadosamente sellada con arcilla en la T9 y con arcilla y una poderosa capa de cantos rodados además de capas de arcilla apisonada, en la T1. En la T9 falta la capa de grandes cantos rodados y las capas de arcilla superpuestas y alternadas con capas de arena. En ambos casos, el personaje sepultado en la fosa oriental estaba cubierto sólo con arena suelta. Por lo tanto, en ambos casos podemos deducir la misma preocupación ritual: los acompañantes, y sólo ellos, no debían alejarse de la tumba.

Al fondo de la fosa occidental, por debajo de los restos óseos humanos, se encontraron fragmentos óseos de animal, al parecer del mismo animal (¿llama?) parte de cuyo costado había sido puesta como ofrenda en el pozo entre la tumba PMT8 y la PMT9. En la misma parte septentrional de la fosa oeste, por debajo de la tapa de arcilla negra y entre las “champas” y cantos rodados del relleno, se encontraron los fragmentos de una vasija de forma peculiar cuya sigla es PMT9-2. Los fragmentos pertenecen a la parte inferior de una botella de cuerpo piriforme con cuatro pies de forma cónico-redondeada que definimos “en pezones”. En el cuerpo de la botella, en la zona ecuatorial, dos agarraderas del mismo tipo. Banda vertical grabada decorada con líneas que se entrecruzan formando un motivo en

X. Se trata, al parecer, de un ceramio roto intencionalmente y dejado en el relleno como ofrenda.

El problema planteado por la tumba en cuestión es el siguiente: a) los restos humanos de la fosa occidental son de víctimas humanas, o b) Dichos restos son resultado de un entierro secundario. De tratarse de víctimas humanas, ¿a quién habían sido sacrificadas, al personaje sepultado en la fosa oriental? ¿El personaje de la fosa oriental, a su vez, a quién había sido sacrificado?

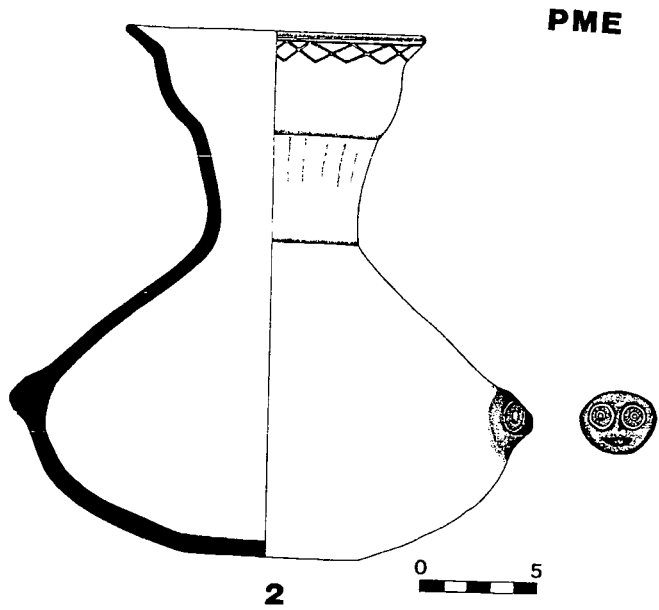
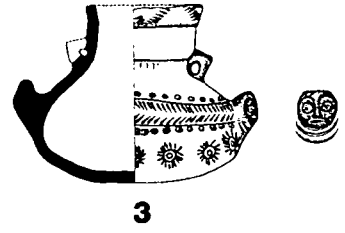
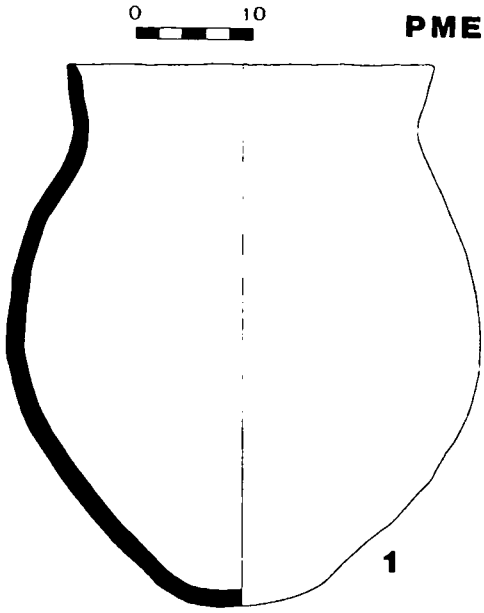
Nuestra hipótesis es que todos los personajes sepultados en esta tumba han sido sacrificados para un único personaje: en ocasión de la muerte del “Curaca” de la T1 pero con una diferencia jerárquica, siendo el personaje principal de la T9 la víctima arrojada al fondo de la fosa oriental. En ocasión de su entierro habrían sido sepultados los restos de las víctimas ubicadas en la fosa occidental de la misma tumba. Es más: juzgamos que todas las tumbas de esta necrópolis señorial guarden alguna relación con la tumba del “Curaca”.

2.5. EL ÁREA CEREMONIAL ESTE (PME, excavac. 1995)

Se prosiguieron las excavaciones en la parte oriental de la necrópolis. El área adyacente al sur de la T9 no presentaba tumbas antiguas y había sido utilizada, en tiempos recientes, para sepultar algunos muertos de viruela cuyos restos se encontraron a escasa profundidad. Contigua a la pared sur de la fosa oriental de la T9, a -50 cm de la superficie, se encontró un área de 0,90 por 0,80 m ocupada por numerosos fragmentos cerámicos formando una capa de 10 cm. La concentración de fragmentos en un área reducida sugiere tratarse de restos de vasijas rotas intencionalmente en las ceremonias que debieron desarrollarse en esta zona de la necrópolis.

Al este de la concentración de fragmentos, y a 5 m c.a. del borde de la T9, a -35 cm de la superficie se encontraron tres vasijas ceremoniales intactas (*dibujo 17*) apoyadas en un piso antiguo de arcilla que llamamos con la sigla P. La vasija mayor (PME-1) una olla de boca ancha y sin pie, de perfil cónico, se encontraba ligeramente inclinada hacia el NE. Cerca de ella se encontraron tres vasijas más: una botella con cuello que se abre en forma de taza en su parte terminal (PME-2) y una vasija pequeña muy decorada (PME-3) dispuesta boca abajo en la boca de la botella anterior. Cerca de la misma botella se encontró una olla sin cuello (PME-4).

PME-1. Olla sin pie de forma ovoide invertida con gollete ancho de perfil ligeramente cónico. Labio redondeado. Medidas: 47,2 cm de altura, 39,6 cm de diám. máx., 31,2 cm de diám. máx. en la boca; espesor de las paredes: 14 mm (promedio). Cerámica utilitaria, arcilla depurada, degreasante arenoso con micaesquistos y litoclastos medianamente finos con gránulos de



DIBUJO 17

cuarcita. Color: crema-marrón. Se trata de un recipiente usado probablemente para contener chicha (*aqha*) usada en las ceremonias.

PME-2. Botella de cuerpo piriforme con base plana. Del cuerpo de la botella sobresalen dos prótomes zoomorfas (¿felinos?) con ojos circulares ejecutados por medio de dos círculos concéntricos y boca ovalada. El cuello de la botella es corto y se abre, hacia arriba, en forma de taza, originando una boca campaniforme. El gollete es decorado por medio de una serie de líneas grabadas que se entrecruzan. Dimensiones: altura 228 mm; diám. máx. (incluyendo las prótomes) 221 mm; diám. en la boca 127 mm; diám. en la base 76 mm; espesor de las paredes de 4 a 6 mm. Cerámica color rojizo poco depurada con gránulos de cuarcita de dimensiones medianas, grasante arenoso. Cocción oxidante. El cuello ha sido trabajado aparte y soldado al cuerpo, como en la mayoría de las botellas de ofrenda de las necrópolis de Olleros. Trazas verticales de alisado en el cuerpo y en el cuello.

PME-3. Pequeña olla de cuerpo piriforme con gollete cilíndrico y borde corto y ligeramente cónico. En el cuerpo presenta dos prótomes antropomorfas aplicadas en la zona ecuatorial (agarraderas) y dos falsas agarraderas en la base del gollete en forma de “orejas” con hueco destinado, probablemente, a suspender la vasija por medio de un cordel. El borde está decorado con una serie de impresiones paralelas ejecutadas con una punta y dispuestas a formar una serie de V; la zona ecuatorial está decorada con una serie de impresiones dispuestas en “espina de pescado” entre dos líneas paralelas grabadas y decoradas con una serie de motivos impresos en la arcilla fresca en forma de minúsculos sellos circulares que contienen un motivo en forma de “huella de ave”. Por debajo de esta zona se aprecian varios motivos impresos con punta en forma de “sol” con punto central y “rayos”. Cerámica de color negruzco por cocción en horno cerrado. Trazas de alisado en el gollete. Dimensiones: 78 mm de altura, 105 mm de ancho máx. incluyendo las agarraderas, diám. de la boca 50 mm, altura del borde 10 mm, diám. del gollete 47 mm. Espesor de las paredes 4 mm (promedio).

PME-4. La descripción de esta pequeña olla deberá hacerse después de la restauración.

Este agrupamiento de vasijas rituales se ubicaba cerca de un grupo de tres piedras incrustadas en la arcilla del piso general P al SE de dichas vasijas. Al este de las vasijas se encontraban dos piedras juntas dispuestas oblicuamente. La piedra superior pertenece a la típica categoría de piedras artificialmente aplanadas en forma de lajas de perfil ovalado que, a falta de otra denominación funcional, convenimos llamar “tablas de ofrendas” pero que podrían ser cualquier otra cosa.

Al este de estas piedras, a 1 m c.a. de distancia, se hallaron tres concentraciones de pequeños cantos rodados, conocidos localmente con el nombre de *muchkas/mushkas*, escogidos por su especial redondez. los mismos que hoy en día se usan para ceremonias relacionadas con las aguas y la lluvia. Las tres concentraciones de *muchkas* estaban dispuestas a lo largo de un eje ideal dirigido 45° NE. La primera concentración, la meridional, mide 95 por 75 cm de diám.; la mediana mide 130 por 100 cm de diám. y la tercera, la septentrional, mide 100 por 60 cm de diám. Trátase con seguridad de cantos rodados traídos del cauce de alguna quebrada o arroyo, y dejados en esta área –y sólo en ésta– como ofrendas. Nuestra hipótesis es que se trata de tres *apachitas* formadas por acumulación de estas piedras especiales dejadas por quienes subían a la necrópolis señorial de Olleros Ahuayco. La presencia de estos cantos rodados, de origen fluvial, se explicaría dentro del conocido binomio mítico-funcional muerte-lluvia (fertilidad). Adyacente a la *apachita* central se encontró una concentración de fragmentos cerámicos con una hacha lítica del tipo normalmente asociado a las necrópolis de Olleros (sigla PME-6).

Al este de la *apachita* central se encontró, apoyada en el piso de arcilla P, una gran hacha lítica de forma almendrada con ranura que mide 15 cm de largo y 10 de ancho. Esta hacha representa, evidentemente, una ofrenda especial. Su tipología es diferente de las otras hachas de ofrenda conocidas en las necrópolis de la zona.

En proximidad del borde extremo-oriental de la loma, se encontró, bien conservado, el borde originario de piedras que rodeaban antaño la cumbre de la loma sepulcral. Dicho borde está formado por una única serie de piedras alineadas y apoyadas sobre un lecho de arcilla que se apoya sobre el piso general P.

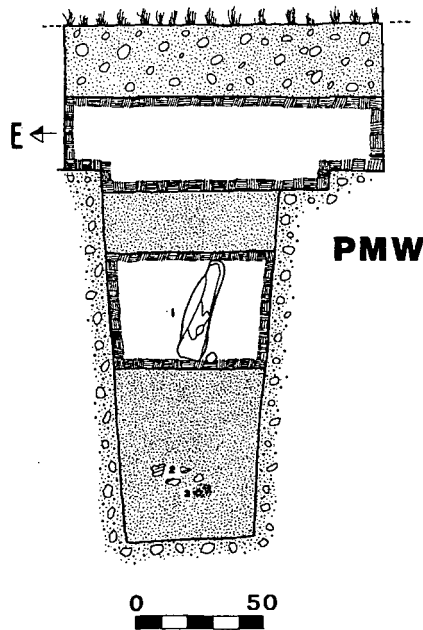
Por el análisis de los niveles y por la morfología de las capas se deduce lo siguiente: el piso P es el más antiguo. Su nivel general corre de -93 cm, en la base de las ofrendas cerámicas, a -83 cm en la base del grupo de *muchkas* y a -80 cm (nivel de deposición del hacha PME-5). Más arriba de este primer nivel y casi indistinguible de él, se encuentra un segundo nivel de deposición, un segundo piso que llamamos P1 de arcilla del mismo color evidenciado por el nivel de deposición de los fragmentos cerámicos al costado de las *muchkas* (-70 cm), por el nivel en que se apoyan las piedras donde se ubica la “tabla de ofrenda” (-77 cm) y por el nivel de las tres piedras al costado de las vasijas de ofrenda (-77 cm). La diferencia entre los dos pisos P y P1 es de 8-10 cm en promedio.

El segundo piso P1 testimonia una continuación, en el tiempo, de prácticas ceremoniales relacionadas con los muertos de la necrópolis y, especialmente, con el “Curaca” sepultado en la tumba PMT1.

2.6. EL ÁREA CEREMONIAL OESTE (PMW, excavac. 1995)

Ubicado a unos 80 cm al NE de la PMT10, se encontró la boca de una fosa que, al comienzo, pareció ser una pequeña tumba y se reveló, al contrario, un pozo ritual (*dibujo 18*). Por debajo de una capa de arcilla negra, compacta y apisonada que formaba la cobertura del pozo, con 38 cm de espesor, se abrió un pozo redondo con un diám. de 70 cm. La primera capa del relleno estaba compuesta por arena amarilla suelta con 25 cm de espesor. Esta capa se apoyaba sobre una capa de tierra arcillosa negra espesa 46 cm. En esta capa había sido sepultada una piedra-huaca de forma almendrada de 41 cm de alto junto con una piedra caliza pequeña. Pensábamos se tratara del “marcador” de una tumba; en cambio, el pozo había sido excavado para hospedar esta “huaca”. Debajo de la capa de tierra arcillosa se encontró un relleno de arena amarilla que llegaba hasta el fondo del pozo a 1,50 m desde el borde superior. El perfil del pozo es ligeramente cónico. Casi al fondo, en el relleno arenoso, se encontraron fragmentos de arcilla endurecida por el calor con huellas de ramas o carrizos, a manera de “quincha”. Áreas con arcilla quemada y huellas de ramas se encontraron cerca de la tumba PMT1. Estos fragmentos habían sido sepultados en el relleno junto con una pequeña cantidad de cenizas y algunos fragmentos de carbón vegetal.

Trátase de una “sepultura de huaca”, una piedra dotada de prestigio sacral, enterrada con los mismos patrones usados por los humanos. ¿A quién pertenecía



DIBUJO 18

la piedra-huaca? Hay tres posibilidades: 1. al individuo sepultado en la cercana tumba PMT10; 2. al “chamán” sepultado en la tumba PMT6; y 3. la piedra-huaca había sido sepultada sin relación con los difuntos de estas dos tumbas.

La tercera hipótesis nos parece la menos probable, mientras que nos llama la atención el hecho de que la PMT10 y el pozo en cuestión se encuentren a corta distancia de la tumba del “Chamán”, lo que haría suponer que ambas tumbas tuviesen alguna relación con este personaje.

Frente a la tumba PMT10 se extiende un área ceremonial que abarca la porción extremo-occidental de la loma. El piso general de esta área es de arcilla negra, compacta, que forma una capa de 20-35 cm extendida sobre la roca originaria. En el Área Ceremonial Oeste se encontraron dos amontonamientos de fragmentos cerámicos que *restituyeron varias formas diagnósticas*: uno de estos amontonamientos, de 10-15 cm de espesor, formados por pedazos de tuestos apoyados en la arcilla del piso, medía 3 por 3 m c.a. y estaba ubicado a unos 2,5 m al NE del pozo ritual. El otro, más pequeño, de 1,5 m de diám., se encontraba cerca de la margen occidental de la loma donde no se encontraron rastros del borde de piedras. Este último amontonamiento restituyó un plato casi integro con pie anular. Al interior del plato ha sido grabada una X con punta después de la cocción de la pieza.

Entre los fragmentos cerámicos se encuentran paredes decoradas con puntos y líneas en relieve; bordes aplicados en relieve y decorados en franjas o en línea continua; bordes aplicados biselados. En lo que se refiere a la tipología, los fragmentos pertenecen en su mayoría a ollas de gollete ancho y evertido, a veces dotado de asa cintada lateral; se aprecian también pies de vasijas polípodas (o mangos de “canberos”). Todas estas vasijas parecen, al igual que las del área ceremonial oriental PME, haber sido rotas intencionalmente de acuerdo con algún ritual relacionado con los muertos.

Junto con los fragmentos se encontraron algunas hachas líticas del tipo general de “hachas de ofrenda” de Olleros.

Entre los dos amontonamientos se hallaron siete hoyos de palos que debieron servir de soporte a un tabique construido con ramas. El diám. de los huecos es de 20 cm máx.

2.7. INTERPRETACIONES ANTROPOLÓGICO-CULTURALES SOBRE LOS CONTEXTOS FUNERARIOS DE LA NECRÓPOLIS DE OLLEROS AHUAYCO

La sincronidad de las dos necrópolis, la de Ahuayco y la de San Bartolo, nos permite elaborar algunas consideraciones de carácter antropológico-cultural y también sobre la estructura social de los Ayahuacas.

Las dos necrópolis se encuentran, respectivamente, ubicadas una en posición alta y la otra en posición inferior con un desnivel un poco inferior a los cien metros. Hay una evidente relación entre la clase de personajes sepultados en las dos necrópolis y la posición geográfica de las mismas. Todos los inhumados en la necrópolis inferior de San Bartolo de los Olleros –junto con los inhumados en otra necrópolis excavada el 1995 a corta distancia de la de San Bartolo, en localidad Loma del Naranjo– pertenecen a una clase social más baja que los inhumados en la necrópolis de arriba. Esta relación puede representarse como sigue:

San Bartolo BAJO clase popular.
 Loma Naranjo .. BAJO clase popular.
 Ahuayco ALTO clase señorial.

Creemos que esta relación no es casual sino que puede y debe enmarcarse en el contexto ideológico del espacio sagrado (Wachtel 1973), tal como se manifiesta durante la larga historia de las culturas andinas y cuya última formulación prehispánica se debe a los Incas:

Hanan alto prestigio sacral y social mayor.
Hurin bajo prestigio sacral y social menor.

Y también:

Hanan “masculino” activo/fecundación.
Hurin “femenino” pasivo/reproducción.

O sea, aplicando las dos categorías dentro del contexto social andino:

Hanan jefe (*apu*) mando, control ritual de la naturaleza.
Hurin súbdito obediencia, producción material.

Hay que notar también que la necrópolis de Olleros Ahuayco no se encuentra sólo ubicada más arriba de la de San Bartolo sino que se encuentra ubicada al norte de ésta y a su izquierda, o sea a la derecha de un observador ubicado en la posición *hanan*, que es la ubicación con respecto a la cual se ubica, dentro de la concepción andina del espacio, lo que queda a la derecha o a la izquierda. Dentro de la misma concepción, la derecha es la posición de prestigio (Wachtel 1973). Asimismo, el norte comparte con la posición superior, o *hanan*, y con la derecha, el hecho de marcar una posición de prestigio.

Es más: dentro de las tres tumbas en fosa de la necrópolis de Ahuayco, la “Del Curaca” (T1) la “Del Chamán” (T6) la “De los Sacrificios Humanos”, los tres personajes mayores están sepultados en la fosa oriental, separada por una pared o una puerta cerrada (en la T6) de la fosa occidental donde, en la T1, se encontraban tres de los acompañantes del difunto principal y en la T7 los cráneos de tres acompañantes.

Ahora: el *oriente*, por su relación analógica con el Sol, es “masculino” respecto al *occidente* que es “femenino” por su relación con las aguas, la selva, la noche, como lo es el sur respecto al norte.

Estos datos nos hablan de una sociedad, la de los Guayacundos Ayahuacas, dividida en clases funcionales fundadas sobre el prestigio social que marcaba la diferencia entre las clases; y caracterizadas, además de por una diferente distribución de bienes, por diferentes costumbres funerarias. No podemos, o no podemos aun, probar la sincronía de las tumbas en urna, las en fosa pertenecientes a la necrópolis de San Bartolo y la de Loma del Guabo. Sin embargo, es cierto que los jefes sepultados arriba, en las tumbas señoriales de Ahuayco, se hacían inhumar con elementos culturales pertenecientes a un contexto ritual y simbólico diferente del que se encuentra en la necrópolis de abajo. Estos elementos pueden resumirse así:

- a. inhumación en una zona más alta;
- b. todos los difuntos principales han sido sepultados tendidos en el suelo y no sentados en posición fetal como los muertos de la necrópolis inferior (los de clase popular). Representan una excepción los difuntos sepultados en las tumbas menores y el guerrero sepultado en la T7 que estaba en posición fetal, a pesar de la profundidad del pozo sepulcral, pero sin acompañantes. La presencia de tumbas menores con ajuar reducido, o sin ajuar, en la misma necrópolis del “Curaca” plantea el problema de si estas tumbas serán de individuos relacionados de alguna manera con los personajes mayores y de cuál era esta relación y si estos personajes no serán todos acompañantes de los difuntos principales. Lo cierto es que *todos* los inhumados en las tumbas menores de Olleros Ahuayco están sentados en posición fetal mientras que los de las tumbas señoriales están tendidos;
- c. sepultados en tumbas de dos fosas netamente separadas entre ellas;
- d. con un ajuar muy rico en metales y piedras preciosas en comparación con el ajuar de los difuntos de las tumbas de la necrópolis inferior;
- e. con costumbres culturales allóctonas, o por lo menos biculturales, documentadas por las lajas rituales que acompañan al muerto en las dos necrópolis, las hachas líticas presentes en ambas necrópolis (costumbres autóctonas) y por el copioso tesoro de *tumi* moche y el *unku*-coraza al estilo moche que sólo acompaña al *apu* o curaca de los Ayahuacas sepultado en la tumba T1 de Ahuayco, el mismo que estaba acompañado por oro, turquesas y jades;
- f. sepultados con acompañantes ubicados uno al costado del muerto principal (T1, T6?) y tres en una fosa separada (T1, T7); y
- g. el “Curaca” y sus acompañantes estaban sepultados *al centro* de la necrópolis.

No podemos pasar por alto una probable similitud entre los patrones funerarios de Olleros Ahuayco y los de Urcon, en la provincia colonial de Cajatambo (actual departamento de Ancash) relatados por Hernández Príncipe (1622). La noticia se refiere a la tumba de un cacique, Caque Poma, quien sacrificó al Sol en una *qapaq hucha* a su única hija Tanta Carhua. El extirpador de idolatrías abrió los sepulcros y encontró los difuntos “[...] en el pueblo viejo de Urcon, dentro de una fortaleza antigua, en bóvedas y soterrados [...] El cacique Poma, tan mentado como respetado, estaba en medio destos, sentado en su duo, camiseta de *cumbi* finísima con chapería de plata [...] Por retaguardia destos estaban al principio y remate dos grandes hechiceros llamados Villca Rique y Machuay Caque que había sido sus consultores [...]” (Hernández Príncipe 1923: 42-54; Zuidema 1989: 156-157).

Los elementos notables son: a. el difunto principal, un cacique “tan mentado como respetado” estaba sentado *en medio* de sus acompañantes; b. “al principio y remate” estaban sepultados dos chamanes “que habían sido sus consultores”. En Olleros Ahuayco la evidencia de una sepultura de chamán es la tumba T6 (que al costado tenía una sepultura de huaca y una tumba menor, T10, con un cadáver sentado, probablemente el acompañante o guardián del chamán). La Tumba del Chamán estaba “al remate” del cementerio mientras que “al principio” (hacia el este) se halla la Tumba de los Sacrificios Humanos donde no hay evidencia que el difunto principal sea un chamán.

En lo que se refiere al tipo de relleno y de cobertura que había sido extendido para ocultar a los personajes principales y a los acompañantes de la fosa occidental de la T1, hay que subrayar la siguiente relación entre tipo de cobertura y tipo de difuntos:

difunto y acompañante principal arena
otros acompañantes arena + arcilla + piedras.

En la tumba T6 (Del Chamán) en la parte occidental de la tumba no habían acompañantes pero el difunto principal y su acompañante (?) estaban sepultados en un relleno de arena suelta.

En el caso de la tumba T9 (De los Sacrificio Humanos) el muerto principal estaba cubierto sólo de arena suelta mientras que sus tres acompañantes (los cráneos y los huesos desmembrados y quebrados) estaban sepultados bajo una imponente y durísima capa de arcilla negra apisonada.

En el caso de la tumba T1 el relleno de piedras es imponente y hay que notar que cada piedra ha sido traída hasta la cumbre de la loma desde el cauce de la quebrada que hoy se llama “de Olleros” y que dista de la cumbre donde se ubica la necrópolis casi una hora de camino a pie y sin carga. No se trata de simples “marcadores”, como ocurre en las otras tumbas, sino de una verdadera capa de

piedras llevadas al hombro hasta allí, porque no existen en la cumbre, al fin de aplastar los difuntos de esta parte de la fosa y *sólo* de ésta. Varias de estas piedras han sido escogidas por su forma ovalada. En cambio, encima del personaje principal de ambas tumbas se encontraba sólo arena suelta de dos tipos: la arena amarilla del relleno general y una arena escogida de color gris traída de un río o quizá del mar.

Los acompañantes sepultados en la fosa occidental de la tumba T1, además de la gruesa capa de grandes piedras, estaban aplastados por cuatro capas de arcilla cruda que no se encuentra en esta loma y debió haber sido traída desde lejos mojada y apisonada pisándola hasta que adquiriera una consistencia muy dura. Lo mismo hacen los campesinos de hoy mojando la arcilla y golpeándola con un palo grueso y pesado. En la cumbre y en sus alrededores no existe agua: ha tenido que ser traída desde la quebrada, como las piedras y, probablemente, la arcilla. El personaje principal, al contrario, estaba acompañado por pequeñas bolas de la misma arcilla tiradas en el relleno, y no cubierto por capas. El “Chamán” de la tumba T6 estaba cubierto sólo con arena amarilla mientras que la capa de arcilla se encontraba cubriendo la fosa occidental junto con las bolas de arcilla en el relleno.

¿Por qué estas notables e innegables diferencias entre el “Curaca” y su acompañante sepultados en la fosa oriental de la T1 y sus tres acompañantes sepultados en la occidental? La misma situación se encuentra en la Tumba de los Sacrificios Humanos T9.

¿Cuál es la función de los “vestíbulos” cubiertos por un piso de arcilla compacta en la tumbas T4 (Polia 1995: 393-394) y T6, las mismas que no estaban destinadas a contener cadáveres ni ajuar?

¿Cuál es el simbolismo relacionado con la arcilla, cuya presencia en forma de gruesas capas y bolos de ofrenda, tomando en cuenta el notable trabajo que requirió, debió jugar un papel importante dentro de las creencias religiosas de los Ayahuacas?

Creemos que la respuesta debe hallarse únicamente dentro de un contexto ritual, el mismo que manifiesta estructuras del pensamiento religioso de aquellas desconocidas culturas.

Si se interpreta la disposición de los difuntos en la tumba T1 tratando de interpretar las estructuras ideológicas que dictaron tan notable distinción entre el personaje principal (“Curaca”) y sus tres acompañantes del occidente, notamos la preocupación de impedir el alejamiento (la “fuga”) de estos tres personajes de la tumba. Lo mismo acontece en el caso de los tres acompañantes cuyos cráneos han sido sepultados en la fosa occidental de la T9.

Tomando en cuenta que el “Curaca” se hizo sepultar de acuerdo a matices culturales (armas, postura) cuyo origen manifiesta la influencia de la cultura moche, creemos poder proponer una comparación con lo que acontece con ilustres

personajes moche inhumados en la tumba de Sipán. En Sipán los acompañantes del “Señor” están ubicados en dos diferentes “niveles” que corresponden a categorías de prestigio: los que acompañan al “Señor” en su descanso (esposas y guerreros nobles), rodeándolo y los “guardianes” puestos a custodiar el ingreso a la cámara funeraria. A estos últimos se les cortaban los pies. Esta costumbre manifiesta claramente la preocupación de que el “doble” anímico de los guardianes hubiera podido alejarse o ser alejado de la tumba por medio de operaciones rituales.

En nuestra necrópolis, la ausencia de restos no permite establecer el corte de los pies de los acompañantes de la fosa occidental de la T1. De todas maneras, lo cierto es que ellos estaban:

- a. alejados y separados del “Curaca” por medio de una poderosa pared interna que divide las dos fosas;
- b. alejados y separados del mundo de arriba por medio de un poderoso relleno de grandes piedras traídas de la quebrada y por la superposición de cuatro gruesas capas de arcilla apisonada.

El “Curaca”, por el contrario, estaba:

- a. alejado y separado de sus tres acompañantes por medio de la gruesa pared divisoria entre las fosas;
- b. separado del mundo de arriba tan sólo por un relleno de arena suelta procedente del lugar y una capa de arena traída de lejos; y
- c. acompañado por un acompañante de prestigio especial sepultado cerca de él, a su derecha.

Para el personaje de la T9 –probablemente un noble prisionero de guerra sacrificado– valen las mismas consideraciones exceptuando el acompañante a su lado.

Por debajo de esta estructura ritual creemos poder individuar la siguiente estructura del pensamiento religioso:

- a. El “Curaca” y su acompañante, o sea sus respectivos “dobles” anímicos, estaban libres de dejar la tumba y alejarse de ella. Los restos óseos, los ajuares y la liturgia del culto aseguraban la vuelta y la morada estable de los “dobles” en el lugar. Lo mismo vale para el “Chamán” de la T6 y el sacrificado de la T9 pero que no tenía ajuar, cosa que refuerza la idea de que haya sido sacrificado en honor del “Curaca.”
- b. A los acompañantes, o guardianes, de la fosa occidental, de la T1 y T9, por el contrario, les estaba impedido alejarse de la tumba y por eso se tomó la precaución de aplastarlos bajo aquella asombrosa cantidad de piedras. En este sentido creemos que la semiología del ritual guayacundo-ayahuaca del aplas-

tamiento corresponda analógicamente a la costumbre ritual moche del corte de los pies con el idéntico significado mágico: impedir que los guardianes se alejen del sepulcro de sus señores.

Hay también que subrayar el hecho de que los tres guardianes se encuentran en el espacio estructural que en las tumbas en fosa de la necrópolis de San Bartolo –que son contemporáneas– corresponde al “vestíbulo” que precede la fosa sepulcral.

En el caso del “Guerrero” sepultado en la T7, el poderoso relleno de arcilla que tapaba el pozo y hasta la recámara funeraria, que inclusive estaba cerrada con una pared de piedras, impedía al doble anímico de este personaje salir de su tumba. Refuerza esta idea, y la idea de que haya sido un acompañante de prestigio del “Curaca”, el hecho de que ambos pies le habían sido cortados. El hecho de que haya sido sepultado en una tumba profunda y con ajuar sugiere que se trata de un miembro de una clase guerrera socialmente inferior y sujeta a la clase del “Curaca” y del “Chamán”. Quizá hasta étnicamente diferente como pueden haberlo sido los inhumados en las tumbas menores.

El “Curaca” y su acompañante, al contrario, *debían* ser libres de dejar la tumba porque la función que en vida había sido propia del jefe seguía siéndolo después de su muerte: asegurar las relaciones rituales entre la comunidad y los dioses, las mismas que garantizaban el ordenado sucederse de los ciclos vitales y estacionales. En su condición de difunto, morador del subsuelo, el difunto de prestigio señorial tenía otro importante oficio que cumplir para su comunidad: asegurar el enlace entre el mundo de los vivientes y el gremio de la Tierra donde se hallan las fuerzas vitales que brotan a la superficie permitiendo a los vivientes abastecerse de alimentos y perpetuar la vida. Este enlace estaba garantizado por una relación de reciprocidad entre difunto y vivientes, hasta cuando hubieran seguido los ritos y la liturgia de ofrendas a los difuntos.

Aún hoy, en Olleros, los naturales afirman que los difuntos “gentiles” de día duermen en sus tumbas y en la noche bajan a la quebrada a tomar agua para volver a su sepulcro antes del amanecer. Los ancianos de la comunidad de San Bartolo de los Olleros nos pidieron que dejáramos los restos de los difuntos en sus respectivas tumbas porque, nos explicaron, de lo contrario andarían por el mundo y las casas de los vivientes y harían, como castigo, alejar la lluvia de los cultivos. Es más: toda la loma de Olleros Ahuayco, y sólo ésta, era objeto de temor reverencial porque allí caían continuamente rayos y éstos estaban expresamente relacionados con los ancestros “gentiles” y con la supuesta presencia de sus sepulcros.

Todo esto prueba una vez más que los jefes (cuyas funciones eran no sé si decir ‘también’ o ‘eminente’, sacerdotales) seguían siendo tales después de la muerte. Su ajuar funerario no era sólo una demostración entre los muertos de

su prestigio y de su condición privilegiada sino que formaba su instrumental de trabajo para que ellos siguiesen desarrollando después de la muerte la función que desarrollaban en vida en bien de su pueblo. En este sentido, los muertos seguían formando parte de la comunidad (*ayllu*) no sólo sentimentalmente sino *funcionalmente* siendo sus representantes o mensajeros antes las fuerzas de la vida invisible.

En lo que se refiere a la presencia de tumbas más pequeñas –y casi todas sin ajuar– en la misma necrópolis señorial, pensamos que están relacionadas con las tumbas mayores en esta forma: Tumba del Curaca –con la T2 y con la Tumba del Guerrero y esta con la T8; tumba T4 (Polia 1995:394)– con la T3; Tumba del Chamán –con la T5 y la T10; Tumba de los Sacrificios Humanos– con un pocito en que había sido sepultado el costado de un animal. Queda también por resolver el problema de la sincronicidad o diacronicidad de las tumbas mayores: es decir si los difuntos sepultados en ellas lo hayan sido al momento de la inhumación del Curaca (sacrificio en masa) o si hayan sido inhumados en épocas diferentes.

La presencia de la arcilla debe relacionarse con uno de los aspectos de la sacralidad de la Pachamama (o su equivalente guayacondo) y será necesario, para este fin, escudriñar los materiales etnográficos antiguos y modernos, y los fragmentos de mitología andina salvados del gran naufragio. Es esta una tarea a la que aún no nos hemos dedicado pero que podría brindar datos esclarecedores. Hay que notar, también, que la arcilla usada no es del mismo color: es *negra* en las capas que cubren los acompañantes de las tumbas T1 y T9 y *negra* en la tapa de la Tumba del Guerrero pero *roja* en el relleno. Y otro guerrero había sido sepultado en un gran bolsón de arcilla *roja* en otra necrópolis de la zona que aún estamos excavando. Zuidema pone la relación entre barro (rojo) y el barro que arrastran las lluvias en el invierno de la sierra “lo que en el Cuzco tenía una asociación simbólica y religiosa con Ticci Viracocha (*ticci* =fundación, barro), el dios creador cuyos sacerdotes se encargaban de los sacrificios sangrientos.” (Zuidema 1989: 164).

Una pista de comparación podría también ser encontrada en el análisis de los mitos jíbaros sobre arcilla y héroes culturales (femeninos) relacionados con ella (Lévi Strauss 1985). La estructura del mito es la siguiente: Sol y Luna (héroes culturales masculinos) compartían una misma mujer, Aôho (nombre del ave chotacabras o *Nyctibius grandis*). Aôho gustaba mucho del cálido abrazo de Sol pero no del abrazo frío de Luna. Luna se enfadó y subió al cielo usando una liana y eclipsó a Sol. Aôho trepó hacia el cielo en la misma liana llevando consigo una canasta de arcilla de alfarera, pero Luna la vio y cortó la soga. La mujer se precipitó al suelo, se transformó en el ave chotacabras (cuyo pico asemeja a la vulva) y la arcilla se derramó por el mundo. En el mismo mito se afirma que la arcilla proviene del alma de Aôho y que las mujeres jíbaras la recogen allí donde Aôho se estrelló. Este rastreo no es ocioso pues, de acuerdo con las opiniones de lingüistas y

ethnohistoriadores, el origen de los Guayacundos debería hallarse en el grupo étnico jibaro (Polia 1995: 43-70; ver allí la bibliografía).

En lo que se refiere a posibles comparaciones etnográficas señalamos un parecido significativo: los Arunta de Australia practican un rito funerario cuya función es impedir al muerto de alejarse de su tumba vaciando agua sobre la sepultura para endurecer la tierra y hacerla compacta (Strehlow 1920). Juzgamos que las estructuras del pensamiento mágico subyacentes a los dos ritos, de los Guayacundos piuranos y de los Aruntas australianos, son parecidas y comparables dentro del mismo contexto cultural: la preocupación de que el muerto o su “doble anímico” (su “sombra”) puedan alejarse del sepulcro. En el caso de los Guayacundos, para que no abandone su oficio de guardián y acompañante del curaca; en el caso de los Arunta, para que el muerto se aleje definitivamente de la sociedad de los vivos.

Un elemento notable es la presencia de *arena* relacionada *sólo* con el Curaca y su acompañante. No se encontró esta clase de arena en la fosa occidental ni en ninguna otra de las seis tumbas excavadas en esta necrópolis y en ninguna de las tumbas de San Bartolo. La presencia de este tipo de arena no puede explicarse sino dentro de un marco religioso relacionado con las *aguas* y la obtención de las lluvias. La relación muerte-lluvia-fertilidad es bien conocida y se halla universalmente difundida (Eliade 1976). En el ámbito de las culturas andinas esta relación mítica y funcional se relaciona con el *uku pacha* como gremio maternal, sede de la vida en su aspecto nocturno e invisible (la “muerte”) y con el muerto en su condición de *malqui*, es decir de “árbol que da fruto” (cfr. p. ej. el dibujo cosmográfico de Santacruz Pachacuti, la definición de Domingo de Santo Tomás, González Holguín, etc.).

La presencia de arena (fluvial o marina) postula, sin embargo, otras clases de consideraciones pues Polo de Ondegardo (1571) hablando de una tumba en pozo profundo en el Cuzco dice:

“Lo mismo afirman que manadau hacer el Inga quando alguna mujer a quien el queria mucho fallecia en el Cusco, que se traya tierra de su naturaleza para el sepulcro; tambien me satisfice ser esto ansi, porque declararon aver una sepultura en las casas del capitan Diego Maldonado labrada de canteria debaxo de tierra adonde se enterró una mujer del Inga natural de los Yungas, la qual hallamos bien labrada y honda desde tres estados (cinco a seis metros) de canteria muy prima y en quadra como doze pies (algo más de tres metros), e afirmaron ellos ser aquella arena de la costa de la mar, y sacada la arena se halló solamente avaxo un cuerpo en cierto hueco que en la sepultura havia a un lado que parecio probanza de lo que esta dicho” (Polo de Ondegardo 1916: 111; Zuidema 1989: 169-170 e información personal).

La mujer sepultada en esta tumba en pozo era de la costa del Chinchaysuyo y el elemento ritual de gran importancia para nosotros era “ser aquella arena de la costa de la mar”. Y tanto en el Cuzco como en la Tumba del Curaca de Olleros,

el difunto estaba sepultado *debajo* de la arena y, por lo menos en el caso de la reina del Cuzco, de la arena *de su tierra natal*. Lo mismo puede haber ocurrido con el “Curaca” de Olleros. De haber sido así, ¿de dónde había sido traída la arena?, ¿de la Costa? El ajuar moche parece indicarlo. En este caso: ¿quién era el “Curaca” de Olleros: un noble Guayacundo que seguía modas culturales moche, o un noble Moche llegado entre los Guayacundos?

En el primer caso, de haber seguido una moda cultural –relacionada al prestigio de los instrumentos importados y a su valor comercial–, ¿la afición a una moda llegaría hasta adoptar la postura tendida en el sepulcro? Esto no parece creíble, pues el jefe es el que personifica la tradición cultural de *su* gente y en ninguna de las cuatro necrópolis guayacundo que hasta hoy hemos excavado en la zona se ha hallado la postura tendida excepto en la tumba del “Curaca” y de sus acompañantes. En el caso del esqueleto de la T7, perteneciente al cuerpo de un sacrificado no compuesto ritualmente sino arrojado en la fosa, no podemos hablar de “postura tendida” intencional, sino casual.

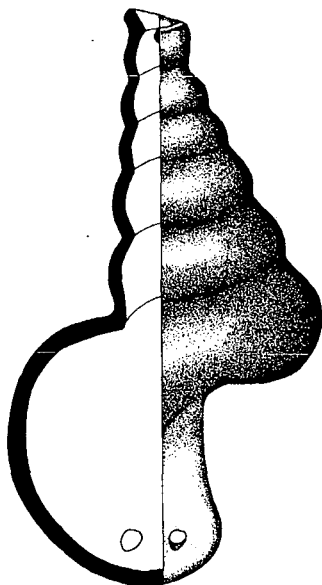
En el segundo caso, de haber sido el “Curaca” un Moche, ¿cómo se hizo jefe de un grupo étnico diferente?, ¿pacíficamente o siendo un guerrero y un conquistador, o jefe de un grupo de mercenarios al servicio de los Ayahuacas, o de aliados de ellos? A estas preguntas sólo podremos contestar cuando encontremos datos que nos permitan decidir, por ejemplo, la presencia en la zona de una aristocracia guerrera moche.

Junto con la presencia de la arena –por su naturaleza misma relacionada con las aguas– debe considerarse la presencia, en la misma fosa, de otros dos elementos simbólicos relacionados con la obtención ritual de la lluvia: las piedras redondas de río y las conchas marinas usadas como bocinas. Estas piedras redondas se siguen usando en el curanderismo actual y se conocen con el nombre de *mushcas* que deriva, evidentemente, del quechua *mushka*: la piedra usada para moler en el batán. Estas piedras son usadas por los chamanes de hoy en los ritos para obtener las lluvias. A las mismas se les da también el nombre de “piedras calientes” que nuestros informantes explican así: “porque son traídas de los ríos de los valles cálidos”. Es significativo que una de estas piedras *mushcas* ha sido encontrada en la tumba T6 relacionadas con cristales de cuarzo y con un personaje cuyo ajuar eminentemente mágico (= no utilitario en sentido material) no deja dudas sobre su función de chamán.

Otra piedra del mismo tipo estaba ubicada en el relleno al centro y un poco más arriba del amontonamiento de piedras que aplastaban a los acompañantes inhumados en la fosa occidental. Pequeños cantos rodados, junto con obsidiana y cuarzo, formaban el ajuar del guerrero de la tumba T7; y es significativa la presencia, en el área ceremonial al este del cementerio, de dos *apachetas* compuestas exclusivamente por este tipo de piedras.

Por lo que concierne a las dos grandes conchas marinas, es innegable que éstas han sido usadas como trompetas por el hecho de ser conchas de mar, ya que existe en otros ajuares arqueológicos un sinnúmero de trompetas ceremoniales de cobre, plata, oro y barro, materiales más fáciles de hallarse en la sierra que las preciosas conchas de los lejanos mares cálidos (Guayaquil o zonas aledañas). La sacralidad y el prestigio mágico de estas grandes conchas se debe no sólo al hecho de ser, como todas las conchas marinas, “hijas de las aguas” (así se les llama en las fórmulas rituales del moderno curanderismo) sino de gozar de un elemento característico y peculiar: encerrar el sonido de las olas. Soplar en estas conchas, desde los ritos oficiados por los sacerdotes del culto de Chavín y por los chamanes moche, equivale a reproducir el rumor de las olas del mar. Esto produce, dentro del contexto de la “magia simpatética” (Frazer) la evocación de la fuerza cósmica que corresponde a este sonido: el elemento agua. El hecho no es casual pues una de las funciones sacerdotales de los antiguos jefes era la de asegurar las lluvias. “Las conchas de caracol ‘soltaban’ el arco iris que salía a la luz desde los manantiales del mundo subterráneo” (Zuidema 1989: 147). Además, la trompeta de concha (*pututu* o *waylla qhipa*) era una de las insignias andinas del poder y señaladamente del curaca (Martínez C. 1995: 84-91).

Es importante notar que en la necrópolis de Loma del Guabo, de clase no-señorial, encontramos (1995) como ofrenda una trompeta de caracol (*dibujo 19*) junto con un cristal de cuarzo, pero esta trompeta era *de barro* y no de concha marina. Lo que prueba que las bocinas de concha estaban reservadas a los jefes.



DIBUJO 19: La bocina de barro de Loma del Guabo

Otro elemento simbólico es la presencia del jade, material seguramente más precioso que el oro en aquellos tiempos, ya que era traído de lejos –tal vez desde Colombia– y que se encuentra en gran abundancia en las cuentas y plaquetas del collar del “Curaca” de Olleros. La sacralidad del jade forma parte, probablemente, de los elementos culturales provenientes de Mesoamérica, donde el jade, entre los Olmecas, los Mayas y los Toltecas, se relaciona con la energía vital de la tierra una de cuyas manifestaciones toltecas es como diosa “De-las-faldas-de-jade”: Chalchihuatlicue. “Jade precioso”, *chalchihuatl*, llaman los Toltecas a la sangre de los sacrificados cuyo chorro, en los bajorrelieves del Juego de Pelota de Chichen-Itzá, está representado brotando como haz de serpientes del cuello de los decapitados. Otra manifestación de la Diosa Tierra era la de Coatlicue: “La-de-las-faldas-de-serpientes”.

Por su color verde y al mismo tiempo transparente, el jade se presta a simbolizar la savia de las plantas, las aguas profundas (el mar) y el simbolismo asociado con el retorno cíclico de la vegetación. Su asociación con un personaje del tipo del sepultado en la T1 no puede ser interpretada sólo como una manifestación de prestigio social sino que debe ser evaluada dentro de un contexto ritual y simbólico asociado con las funciones desarrolladas en el más allá por aquel personaje. El motivo de la serpiente bicéfala grabado en los puentes del collar subraya una vez más el elemento simbólico relacionado con el arco iris y las aguas.

Desconocemos, hasta el momento, el simbolismo asociado a las pequeñas lajas de piedra asociadas a los muertos en ambas necrópolis y a las dos formas de sepulturas en urnas o en fosas. Sólo puede deducirse que estas lajas no tenían una función práctica sino eminentemente ritual.

En lo que se refiere al simbolismo de la inhumación en urnas hay que asociar el símbolo de la vasija con la posición fetal en la que normalmente se sepultaban los muertos (fuera de la costumbre de la sepultura secundaria). Ambos elementos están asociados a un contexto simbólico más amplio que manifiesta la fe en una perpetuación o continuación de la vida *post mortem*. En esta perspectiva el difunto era un “feto”, su urna un “útero” o un “huevo” y su muerte vida en gestación en el gremio fecundo de la gran Madre Tierra.

II. EL MATERIAL ETNOGRÁFICO

Los datos que vamos a exponer han sido recogidos por quien escribe en la Sierra de Piura, en las dos provincias de Ayabaca y Huancabamba. Se ofrece, comparativamente, una resumida reseña de fuentes españolas para documentar y probar la continuidad cultural de ciertos elementos culturales que aun caracterizan las creencias y el culto de los muertos.

1. *Los espíritus de los muertos en la cosmovisión del Ande piurano*

1.1. Antes de abordar este tema hay que remarcar tres distinciones de primaria importancia: 1) no todos los muertos participan de la misma consideración; 2) no todos los muertos pertenecen al mundo mítico andino; 3) no todos los muertos son “funcionales”, es decir reciben culto para que otorguen a los vivos los dones que éstos esperan de los muertos cuyo poder (“encanto”) puede actuar en la naturaleza y en la vida diaria.

Estas tres distinciones encubren una diferencia sustancial entre muertos antecedentes a la llegada del cristianismo, o “moros”, y muertos cristianos. Los “moros” (los no-bautizados) abarcan tres clases: 1) los no-bautizados de nuestros días – “chunchos”, “jíbaros” – identificados con la gente de la selva amazónica, la “morisca jibareña” o “jibaría”; 2) los antepasados de la gente andina de hoy, los “gentiles”; y 3) los “ingas” que pertenecen a dos épocas prehispánicas netamente distintas. Los “gentiles” preceden a los Incas y han sido borrados por un castigo divino (diluvio). Los “ingas” preceden a la conquista española y al bautismo general de los indios. Es más: los “gentiles” son funcionalmente malos, contagian enfermedades y desgracias o pueden aprovecharse de su poder para contagiarlas. Los “ingas” son funcionalmente buenos: su poder –otorgado a las hierbas, a las lagunas, a los cerros, a los objetos y a los “maestros curanderos”– puede ser aprovechado para curar, ver, defender, favorecer la reproducción y la suerte. El concepto de “bueno” y “malo” es marcadamente utilitario más que ético: depende de las circunstancias y del interés de la persona, pues lo que es “malo” puede servir para atacar ritualmente a los enemigos y entonces volverse útil (“bueno”) mientras que el “encanto” “bueno” para uno es dañino para sus enemigos.

Podemos afirmar que el concepto de bueno/malo está estrictamente ligado, en los Andes, a la utilidad personal. Y esto se da dentro de un concepto arcaico de “sacro” cuya característica fundamental es su manifestación como poder ambivalente: bueno/malo, creador/destructor de acuerdo a las circunstancias, al actuar de las personas y al pedido del rito.

Todos los “moros” pertenecen al mundo mítico andino, es decir a los “encantos”. Con la diferencia que los “jíbaros moros” después de muertos no son funcionalmente útiles (no tienen poder) mientras que los objetos –sonajas, varas– fabricados por ellos y todos los perfumes y maderas traídas de la “jibaría” (ashango, ishpingo, chonta, etcétera) rezuman poder y son buscados para formar parte de la “mesa” curanderil. Los “gentiles” y los “ingas”, al contrario, son activos tanto por lo que se refiere a sus espíritus como por lo que concierne a los objetos que a ellos pertenecieron y los lugares donde vivieron. En otras palabras: forman parte esencial del mundo mítico andino y son objeto de culto y atenciones rituales. Gozan del prestigio del tiempo de los comienzos (*urzeit*) y del poder de lo que

es antiguo, el tiempo del mito. Según las palabras de un campesino de la sierra de Huancabamba “todo lo que ha existido antes está encantado”.

Los muertos cristianos no son funcionalmente activos. Reciben culto de acuerdo a las costumbres religiosas pero su poder no es evocado (“citado”) en las prácticas curanderiles para producir suerte o salud, para propiciar la visión de las causas de enfermedades y/o desgracias, o para contraatacar a los “contrarios”. Más bien, los muertos bautizados son objeto de ritos cuya estructura es cristiana o prevalentemente cristiana y cuyo objeto es alejar al muerto del mundo de los vivientes después de haberle asegurado cristiana sepultura junto con los ritos que permiten su “descanso”. Después de la muerte, en lo que se refiere al culto de los muertos, se aprecia el recurso a ceremonias marcadamente cristianas, por ejemplo en el día de Todos los Santos, con la presencia eventual de rasgos autóctonos como es la oferta de comida y bebida. Al momento de la muerte, por el contrario, unas ceremonias son *totalmente cristianas* (la misa o la bendición del cuerpo y el entierro bajo la cruz) y otras *básicamente paganas* (autóctonas) y sin notables elementos sincretísticos en lo que se refiere a los ritos que sirven para alejar la “sombra” del difunto de sus pertenencias, de la casa y de los lugares donde sigue viviendo la gente de su familia y comunidad. Por lo tanto, en lo que a ritos funerarios concierne tenemos:

RITOS FUNERARIOS:

A. CRISTIANOS:

misa
bendición
entierro

B. AUTÓCTONOS:

lavatorio
baños
refresco de la casa
rastreo de huellas
velaciones

En cuanto al uso ritual de partes de los difuntos bautizados, el único caso apreciable es el del polvo de sus huesos para operaciones mágico-contagiosas. En ritos mágico-negativos entran también la tierra del sepulcro, las cruces de los cementerios, etcétera. Aparte hay que considerar el de las reliquias de santos o “beatos” cuyo valor y uso, sin embargo, se enmarcan en un contexto cristiano no curanderil.

Caso aparte es también el de los abortos humanos, quienes por ser “moros” se transforman en “duendes” y entran a formar parte del cortejo de entidades negativas del mundo mítico; o el caso de los incestuosos y de los curas que quebrantan la regla de la castidad. Las almas de los primeros se transforman en *cau*, o *minshulay*, las de los segundos en “mula negra” (Polia 1994: 147-151). Estas

transformaciones desempeñan esencialmente la función de control propia del mito, pues en el caso del aborto han sido quebrantadas normas éticas y socio-religiosas que defienden la vida y su continuidad. En los tres casos, resultan gravemente perjudicadas normas básicas que rigen el orden social.

Dentro del sincretismo andino no siempre es fácil distinguir lo autóctono de lo mágico del folklore español y europeo (con sus capas superpuestas de aportes célticos, romanos, germánicos, árabes, judíos y, por último, negros). Por otro lado, nunca es fácil distinguir dentro de un contexto ritual los elementos propiamente “mágicos” de los propiamente “religiosos”. A pesar de estas dificultades, sin embargo, hace falta distinguir lo “mítico” de lo “religioso”. Lo “mítico” abarca el universo de creencias y prácticas ancestrales y el mundo de los “encantos” andinos, es decir de los espíritus que no pertenecen al mundo religioso cristiano y sincretístico. Lo “religioso” abarca prácticas, creencias y figuras pertenecientes al mundo religioso de importación, marcadamente al cristianismo católico. Lo “mítico” es controlado por el “sabio” o “entendido” andino (el curandero-chamán) mientras que lo “religioso” es controlado esencialmente por el cura; pero el manejo de prácticas, fórmulas, devociones, imágenes y oraciones forma parte de las ceremonias curanderiles. Desde luego, la “pureza” de los dos marcos conceptuales nunca es absoluta ni carente de elementos secundarios “andinos” en lo religioso y cristianos en lo “andino” (en lo mítico). Sin embargo, la mayoría de las veces lo “andino” puede distinguirse de los elementos foráneos con la suficiente facilidad.

1.2. En cuanto a la ubicación de los muertos bautizados y de los “moros” dentro de la cosmografía andina, hay que notar lo siguiente: conforme a la estructura interna de los mitos; a la estructura de las fórmulas rituales pronunciadas por los curanderos-chamanes; a la distribución de objetos en la “mesa” curanderil y a su simbolismo, nos ha sido posible individuar aquellos elementos que permiten distinguir cinco zonas cósmicas, las mismas que ha sido posible comparar con los respectivos espacios-tiempos (*pacha*) de las culturas de habla quechua (Polia 1995a). A saber:

1. Mundo de arriba o “alto cielo”: es el mundo de las estrellas y de las figuras del cristianismo –Dios, los santos, el paraíso– y corresponde al *janaq pacha*. El cura establece y controla las relaciones con esta zona cósmica. El curandero sólo pide permiso a Dios y los santos.
2. Mundo de arriba: las partes altas de las cordilleras, el viento y las nubes, el cielo, el Sol y la Luna. Corresponde al *janan pacha* y es el reino de los “encantos” de los cerros, los espíritus tutelares de las punas y de los lagos de altura, de las peñas. Estos espíritus (en otras partes del Ande los *apu wamani*) forman parte de una clase muy poderosa del mundo mítico andino cuyo control y manejo ritual es demandado al chamán.

3. Este mundo: el mundo de la realidad cotidiana, alumbrado por la luz del Sol, no ubicado en las extremas alturas como la tierra donde viven los hombres; el espacio de la casa, de la comunidad, de las chacras y caminos. Corresponde al *kay pacha*. Este espacio no es homogéneo: hay en él zonas de gran poder mítico como las ruinas antiguas y las huacas, o de prestigio religioso como el cementerio y la iglesia, mientras que la mayoría del espacio está desprovisto de poder, al contrario de las altas punas y cumbres donde todo el espacio es percibido como saturado de “encanto”. Sin embargo, en este mundo conocido y cotidiano actúan los “encantos” de todas las zonas cósmicas como las entidades del “alto cielo” otorgando salud o enfermedad, suerte o desgracia, fertilidad o hambruna.
4. El mundo de abajo ubicado a escasa profundidad, el de las fosas sepulcrales cristianas, es el mundo de los muertos bautizados y de las fuerzas germinativas de la tierra. Corresponde al *hurin pacha*.
5. El mundo de abajo más profundo pertenece a los muertos no cristianos, a los antepasados incas y gentiles. Corresponde al *uju pacha* (“espacio-tiempo de adentro”) y, desde el punto de vista conceptual y funcional, se divide en dos zonas: una menos profunda (el fondo de las lagunas sagradas; los sepulcros de las necrópolis prehispánicas) y una más profunda y oscura (resquicios de los cerros, cuevas, abismos). En estas dos zonas del inframundo viven, respectivamente, los “ingas” y los “gentiles”. Los primeros se escondieron a la llegada de los españoles para no ser bautizados; los segundos se autosepultaron cuando supieron que estaba por llegar el castigo divino en forma de diluvio (ver los mitos en Polía 1994: 69-79). El concepto de “profundidad” no es únicamente geográfico sino conceptual, asimismo es conceptual y no real (histórica) la pertenencia del difunto al mundo de los “ingas” o al de los “gentiles”. Básicamente, las cuevas más profundas son de los “gentiles” y todas las ruinas y las tumbas menos profundas como el gremio de las lagunas cordilleranas son de los “ingas”. El “rey inga” es el maestro que instruye al chamán sumido en el trance propiciado por las sustancias psicotrópicas; él es el maestro de las plantas, de los remedios y del arte curanderil, y es el origen del poder de las lagunas.

1.3. A estas alturas hay que hacer otra distinción fundamental entre muertos bautizados y “moros”: a pesar de la mayor profundidad en que se ubican los restos de los “ingas” y “gentiles”, éstos realmente no son muertos pues de día viven ocultos en la oscuridad de sus sepulcros y cuevas mientras que de noche se despiertan y se manifiestan en este mundo. Las informaciones acerca de los “gentiles” recogidas entre los campesinos empleados en las excavaciones de las necrópolis ayabaquinas, son homogéneas dentro de un nivel cultural general; y, dentro de este nivel, no dependen de la edad del informante:

- los gentiles, a pesar del estado de conservación de sus restos, no son muertos sino que viven una vida propia y exclusiva;
- salen de noche de sus sepulcros e invaden el mundo de los vivientes;
- causa principal de sus paseos nocturnos es el tomar agua de la quebrada y llenarse de ella hasta no poder más (“se vuelven panzonazos”);
- su manera de bajar a la quebrada es en forma de aire que produce un zumbido como de rama aventada con fuerza, y después de llenarse de agua su forma es humana;
- controlan la lluvia y esto ocurre también si se enfadan;
- pueden contagiar enfermedades graves y muy temidas (“tapeyan/tapian”, “shucan”, “espantan”, pueden “comerse a uno”);
- cuando contagian estas enfermedades es que han sido ofendidos o ha ocurrido que, de noche, alguien los ha encontrado en el camino cuando vuelven de la quebrada (lo que equivale a la infracción de un tabú pues la noche es el reino de los “encantos” y no de los hombres: en la noche lo invisible se hace visible y lo visible se torna invisible);
- la conservación de sus tumbas y de los restos en ellas garantiza su permanencia en el subsuelo, en caso contrario invaden las casas de los vivientes;
- cuidan las chacras y los frutales si se les dan ofrendas y si se los respeta;
- están hambrientos y para saciar su hambre piden ofrendas (“pagos”);
- si se bautizan sus restos –y esto acontece cuando “se ponen demasiado bravos”– pierden su poder y se vuelven inactivos tanto en lo positivo como en lo dañino;
- cuando están quietos a nadie se le ocurre bautizarlos, pues la peligrosidad de su presencia está contrapesada por el control que ellos ejercen sobre la lluvia y la fertilidad (el riesgo del ambivalencia del sacro).

El muerto bautizado, en cambio, es muerto para siempre jamás y espera la resurrección final en el día del juicio. A veces, se muestra como “pantásima” o “pena” y esto acontece cuando pide venganza, cristiana sepultura o misas. Tal vez se muestra en ensueños pero nunca se afirma sobre él que “está vivo”, como se afirma de los antepasados paganos. Su alma se halla en una de las zonas del más allá de acuerdo a la doctrina preconiliar: en el infierno, en el purgatorio, en el limbo (los niños que han visto la luz y han muerto sin bautismo) o en el paraíso. La que se manifiesta a los vivientes es su “sombra”, que permanece por cierto tiempo en los lugares donde la persona ha vivido.

En el caso de los “gentiles” o “incas” no vale lo establecido por la doctrina de la iglesia, es decir que las almas de los justos que no han conocido al Cristo después de su resurrección participan de un estado de beatitud. Nunca he oído a alguien ponerse en el problema teológico de dónde están los espíritus de los antepasados paganos y de cuál será su destino final; en cambio, todos concuerdan en decir que éstos se hallan en sus tumbas y aposentos subterráneos en el día y en la tierra de noche, hasta poco antes de las primeras luces del día. Hasta hoy no he podido documentar la creencia de que el “gentil” pueda embarazar a una mujer y hacerla parir, como en cambio acontece en otras partes del Ande.

El difunto cristiano no recibe un culto especial fuera del día de Todos los Santos. En este día las familias van a los cementerios donde se celebran verdaderas fiestas y banquetes. Parte de las comidas son ritualmente ofrendadas a los difuntos seleccionando los manjares que les gustaban en la vida. Por lo general las ofrendas de comida, presentadas en una alforja, son colgadas de la cruz sobre la tumba y la ofrendas de licor son vaciadas a sus pies. No es infrecuente que, en ocasión de estos banquetes, resentimientos, celos y envidias se descarguen en la forma de duelos cuyo éxito muy a menudo es fatal para uno de los dos contendientes. Es idea común en toda la sierra que “la fiesta no es buena si no hay muerto”. Además de las razones evidentes: el concurso de gente que ofrece la posibilidad de demostrar el valor y la fuerza de los duelistas; la presencia de mujeres –blancos potenciales de atención erótica–; el encontrarse personas o grupos familiares con venganzas pendientes; la ebriedad, etcétera, creo que hay que tomar en cuenta el *sitio* especial donde se llevan a cabo estos duelos: el cementerio. En este lugar –consagrado mundo de arriba y mundo de abajo– pasado, presente y porvenir, vida y muerte se encuentran. Trátase, además, de peleas en las que se usan la daga y el puñal con el poncho enrollado en el brazo izquierdo como escudo para defenderse. La sangre de los heridos que empapa la tierra del cementerio, de acuerdo a mi idea, es una forma de ofrenda para los muertos; la ofrenda más apreciada y, al mismo tiempo, la más estrictamente prohibida: la ofrenda del líquido que contiene la esencia misma de la vida, la sangre, y la sangre humana. El duelo en los cementerios (presencí uno en el cementerio de Juzgara, Huancabamba) debe haber sustituido las ofrendas de víctimas animales de tiempos prehispánicos o, en el caso de muertos ilustres en tiempos anteriores a los Incas, las de víctimas humanas. Esta última costumbre está respaldada, para los lugares en examen, por los datos arqueológicos.

En el mismo día de Todos los Santos se celebra en los cementerios de la sierra la “carrera de ángeles”: niños y niñas vestidos de “angelitos” con ropas prevalentemente blancas, corren en tropel de una esquina a la otra del cementerio y reciben como regalo bizcochos, caramelos, frutas y dulces. Sus pasos sirven para “despertar” a los niños difuntos enterrados en el cementerio, los “angelitos”. Las ofrendas de cosas dulces entregadas a sus coetáneos, en realidad, son ofrendadas

a ellos: a las almas de los “angelitos”. En esta ocasión se cocina un guiso de carne que es comido por los presentes; pero los “angelitos” son invitados al banquete y una fórmula tradicional ayabacuina dice:

“Ángel que vas al cielo
como flor de chirimoya.
acuérdate de tus padres
y del chivo que está
en la olla”.

La forma de sepultar a los “angelitos” es distinta a la usada para los adultos. Para ambos se usa una fosa rectangular en una de cuyas paredes se abre una especie de bóveda destinada a alojar al cajón. Podríamos pensar en una continuidad cultural de las formas típicas de las tumbas documentadas por nuestras excavaciones en las que se encuentra un pozo o “vestíbulo” y una “recámara”, “bolsón” o “cripta sepulcral”. La entrada de la recámara que contiene el cajón se tapa con una enramada, mientras que en las recámaras arqueológicas la entrada era tapada con piedras, o piedras y arcilla. La finalidad declarada es que esto sirve “para que el agua no malogre el cajón”. Cuando se trata de niños, el “angelito” no está puesto en un cajón sino que, tradicionalmente, se sienta en una cama de flores en la recámara lateral (Fabiola Chávez ha documentado también sepulturas de niños en cajón: ver NOTA al final de este artículo).

Un caso aparte es el de los cristianos que en la vida han sido incestuosos. Éstos, a su muerte, no se enfrían por completo: su cuerpo queda caliente en la mitad de arriba y frío en la de abajo. Su alma no puede entrar en el más allá para ser juzgada hasta que no se hayan cumplido ciertos ritos especiales. La sombra de los incestuosos vuelve a la casa del amado (o de la amada) y se le manifiesta deseando juntarse con él (o ella).

Cuando tales manifestaciones acontecen, se usa abrir la tumba y voltear el ataúd de manera que el muerto quede boca abajo. Antes, con un hierro calentado al rojo se traspasa la cabeza del cadáver de sien a sien “para matarlo”, pues se cree que el incestuoso realmente no está muerto por completo. Al traspasarle la cabeza, el muerto lanza un grito muy fuerte y entonces su alma (no la “sombra” que queda en la tierra y se transforma en “encantos” malos, como el “minshulay”) puede tomar el camino del más allá. Estas noticias han sido recogidas en Ayabaca (informante: Flora Calle).

Para alejar las sombras de los asesinatos, que en caso contrario perseguirían a sus asesinos, se usa en la sierra de Huancabamba (especialmente Frías, Santo Domingo) cortar los talones del muerto, los mismos que a veces son comidos por el asesino; se usa comer la lengua del muerto para que su sombra no delate al asesino apareciendo en sueños a los familiares del occiso o a las autoridades del pueblo; es tradición que algunos hayan comido el corazón crudo del muerto o

bebido su sangre, para apoderarse de su fuerza; se usa voltear al cadáver y saltar por encima de él de un lado al otro por tres veces. Por parte de los familiares del muerto, en cambio, se usa poner en los ojos del cadáver dos monedas de plata para que el asesino sea ciego y no encuentre amparo en su huida; se amarran fuertemente pies y manos del muerto para “amarrar” al asesino de manera que no pueda defenderse. Mis informantes admiten que estas formas de canibalismo ritual son raras pero que se han dado y se dan esporádicamente. De toda manera, la realidad cultural de los ritos mencionados forma parte de la tradición de esta zona del Ande; debe entenderse culturalmente válida e interpretarse como probable recuerdo de tradiciones autóctonas de incalculable antigüedad. Una de las fórmulas recitadas por los brujos maleros todavía dice

*“Con dos puñaladas te hiero
y con dos te mato,
la sangre te bebo
y el corazón te parto”.*

Por lo dicho, podemos establecer las siguientes relaciones y distinciones en lo que concierne a la idea de “muerte”, interpretada como presencia o ausencia de poder del difunto en el mundo de los hombres:

MUERTE REAL - MUERTOS CRISTIANOS
MUERTE APARENTE - ANTEPASADOS “GENTILES”.

Esta presencia o ausencia de poder (el hecho de tener o no tener “encanto”) revela la persistencia, dentro de la actual cultura mestiza, de un rasgo arcaico y originario del pensamiento religioso: el concepto panandino que se expresa en el quechua *kamasqa*: la idea de que un lugar, objeto, persona o cualquier otro ser pueda ser saturado de poder resultando al mismo tiempo “animado” (*kamasqa*) y “animador” (*kamaq*). La *waqa*, y también el oráculo, el inspirado, el chamán, son “cratofanías”: manifiestan un poder (*krátos*) que los satura y desborda. Un poder que nunca es una fuerza impersonal y abstracta sino el producto de la presencia de una entidad mítica en la *waqa* o que auxilia y asiste al chamán (un espíritu auxiliar). Este poder (la entidad de la que se desprende) no es sordo ni ciego: es consciente pues entiende las intenciones de los hombres; responde a los pedidos formulados ritualmente y en modo correcto (tradicional); es oculto pero no “invisible” ya que puede ser “visualizado” (simbolizado) en la visión, o “sueño” propiciado por el “sanpedro”; actúa por reciprocidad recibiendo culto y “pagos” y satisfaciendo a cambio de ellos los pedidos; es “interesado” y puede dar las espaldas a su asistido auxiliando al enemigo si éste le “paga” con ofrendas más ricas y preciosas.

En lo que se refiere a la distinción entre “gentil” e “inga” notamos que “gentil” se aplica a ambos antepasados precristianos en el sentido de “paganos”; pero también se usa el término “gentil” aplicado a los antepasados de la primera época

de la humanidad para distinguirlos de los antepasados de la segunda época, o inca, siendo la actual la época del mestizaje y del bautismo. Las diferencias entre “gentiles” e “incas”, fuertemente evidenciadas en los mitos (Polia 1994: 59-84) pueden resumirse así:

GENTILES

- pertenecen a un tiempo muy antiguo;
- son gigantes y longevos;
- violentos y carentes de leyes morales y sociales;
- son expertos en la adivinación;
- sus restos y objetos son fuente de poder;
- los usan los maleros;
- al finalizar la 1ª época se entierran con todas sus pertenencias.

INCAS

- pertenecen al tiempo antiguo que finaliza con la conquista;
- fundan religión, derecho y ciudades;
- fundan el arte curanderil de hoy;
- crean las especies comestibles usadas hoy en los Andes;
- otorgan su poder a lagunas, lugares, objetos;
- los curanderos usan de su poder para curar y defender;
- al finalizar la 2ª época desaparecen bajo las aguas de las Lagunas Huarinas.

1.4. Otra distinción significativa se refiere al concepto de “alma”, que se aplica al muerto cristiano pero *nunca* al antepasado pagano. El “alma” es *exclusiva* del bautizado; supongo que se cree otorgada por el bautismo pero no tengo aún datos concretos para demostrarlo. “Sombra” y “espíritu” se usan hablando del muerto bautizado y de los antepasados paganos. El término “encanto”, en cambio, se usa sólo para los antepasados paganos y nunca para los difuntos bautizados. “Encanto” coincide con “poder”: es el poder de las entidades míticas de actuar en la naturaleza y en la vida del hombre. Estas entidades son activas, están “vivas”, como acontece con los “gentiles”. Nunca se usa “encanto” refiriéndose al difunto bautizado y al mundo religioso en general. Las “pantásimas” o las “penas” son “almas” pero no son “encantos” (ver sobre este tema Polia 1990).

1.5. El concepto de “huaca” está, en el pensamiento andino de hoy, honda y exclusivamente relacionado con los espíritus de los antepasados (“gentiles”/“incas”) y esto queda demostrado con toda evidencia examinando las categorías de “huacas” documentadas por nuestro trabajo de campo:

- a. lugares arqueológicos donde existen ruinas, tumbas, monolitos, etc.;
- b. todo monumento arqueológico y tumba;
- c. las cuevas sepulcrales;
- d. los restos de los antepasados no-bautizados;

- e. los objetos de excavación;
- f. las rocas moldeadas por la erosión e interpretadas como obra de los “gentiles”;
- g. todo lo que ha sido fulgurado;
- h. las piedras de forma rara debida a la obra de la naturaleza, cuyo poder y función es revelado por la forma misma de la piedra (la *signatura*);
- i. los enterolitos, “piedras besares” o “illas”;
- l. ciertos animales (puma, gato, serpiente, puerco, búho, gavilán) encontrados en condiciones especiales (por ejemplo de noche) y cerca de lugares con prestigio mítico;
- m. las varas talladas de árboles dotados de prestigio mítico como el hualtaco, la chonta, el palo santo, el shimir, el ajo jaspe y el ajosquiro.

Los lugares poderosos como los cerros o las lagunas cordilleranas han recibido su poder de los antepasados; en el caso de las lagunas, del “rey inga” (o “inga rey”). A pesar de esto, no forman parte actualmente de la categoría de las huacas, contrariamente a la definición de “huaca” del siglo XVII otorgada por el Inca Garcilaso, que considera huacas “a la gran cordillera de la Sierra Nevada; a los cerros muy altos que se aventajan de los otros cerros [...]” (Garcilaso 1965: 47-48).

En otras palabras, hoy en el Ande piurano “huaca” se aplica principalmente a todo lo que se piensa haya sido hecho por los “gentiles” (o “ingas”), a sus restos óseos y a animales relacionados con lugares especiales o interpretados como manifestaciones de “encantos”. Escapan a esta definición los enterolitos y las piedras de formas extrañas (a veces consideradas partes de antiguas “mesas de gentiles”), junto con las cosas fulguradas. Los lugares que no son llamados “huacas” guardan de todos modos relación con los antepasados. Podemos, por lo tanto, establecer con seguridad la relación siguiente:

HUACA - TIEMPO DEL MITO - ANTEPASADOS GENTILES.

1.6. El uso oracular de los cráneos: es opinión difundida en todos los Andes que los huesos son el soporte del doble anímico del difunto y, entre éstos, el cráneo especialmente. Los cráneos buscados por su poder son de “gentiles” (real o supuestamente) y nunca de bautizados. Como en muchas tradiciones, inclusive extraamericanas (China, Mongolia, Siberia, antiguos Germanos, Grecia arcaica, etcétera) el cráneo puede servir para adivinar: “habla”, o el espíritu que en él reside se comunica en el sueño o en el trance, con el adivino o el chamán. En la sierra de Piura los cráneos de los “gentiles” forman parte del ajuar de varios chamanes (aunque no de todos). Una vez extraído el cráneo de una cueva sepulcral, el chamán toma el brebaje de sanpedro, o de datura (“misha”) para entablar contacto con el espíritu del “gentil”. Éste le comunica su nombre y le revela su vida y cuál era su función estando vivo. Muy válidos son los cráneos que resultan haber sido de

guerreros pues pueden defender al chamán. Al mismo tiempo, el espíritu informa sobre las ofertas que quiere recibir a cambio de su colaboración: generalmente velas y flores que se acomodan en torno a la calavera antes de las sesiones oraculares, en la “mesada”, o en los días de martes y viernes. Tomando sanpedro, el chamán, cada vez que necesita de su ayuda, se comunica con el “gentil” y le pide lo que necesita de él. Normalmente se le pide “rastrear” el futuro; espantar a la gente de “malò corazón”; atacar a los “contrarios” del chamán. En la sierra de Huancabamba es costumbre tener dos calaveras –una supuestamente “hombre” y la otra “mujer”– que, de acuerdo con la cosmografía subyacente a la disposición de los objetos en la “mesa” curanderil, son ubicadas a la izquierda de la misma siendo ésta la zona que concierne al pasado, lo “gentileño”, al ataque y la defensa (Polia 1995a). Estas calaveras, cuando no participan en la “mesada”, protegen la casa del chamán produciendo rumores, o voces al acercarse de una persona con malas intenciones, o “shucando” el visitador inoportuno. El “contagio” de la calavera se manifiesta con pústulas y disturbios de vario género (Polia 1989). El uso mántico de cráneos es seguramente un elemento autóctono y, antiguamente, debió ser practicado por una clase especializada de adivinos-necromantes conocidos en las fuentes como *ayatapuc* (Cabello Valboa 1951: 287) o *malquipvillac* (Arriaga 1968:206) (Polia-Chávez 1993).

Algunos curanderos acostumbran sorber su tabaco para “singar” de la calota craneana de un gentil y hacen esto para defenderse.

Fuera del uso adivinatorio, la gente del pueblo usa tener en la casa una calavera para defensa de la familia. En general, si no se cumple con la obligación ritual de “alimentar” la calavera con ofrendas, su espíritu se vuelve inquieto y no deja dormir produciendo ruidos por la noche.

1.7. Ritos de magia pluvial con cráneos: los he documentado en la provincia de Huancabamba mas no en la de Ayabaca. Estos ritos son oficiados en un momento de crisis estacional, finalizando el verano y empezando el invierno, al aproximarse la temporada de lluvias que decide la prosperidad o las plagas y la hambruna de las comunidades campesinas. En una profunda y oscura hendidura del cerro Jalqueño, en la parte que mira hacia Huancabamba, existe gran cantidad de osamentas. Los curanderos van a las “cuevas de los gentiles” dejando en la entrada ofrendas de maní y azúcar y soplando hacia los restos perfumes, alcohol y jugo de lima, esto para “refrescar” a los gentiles cuyo poder se supone de género “cálido”. A la entrada de la cueva se hincan en el suelo la espada y la chonta mayor de la “mesa”, para defensa. El chamán saca una calavera amarillenta, especialmente escogida por su color y la pone a la luz, fuera de la cueva. Evoca (“cita”) al espíritu pidiéndole la lluvia con tono al comienzo respetuoso y después amenazante: “no volverás al lugar de tu descanso”. Delante del cráneo se prende una fogata con plantas secas de “achupalla del inga” (*Puya sp.*) para que el humo moleste al “gentil” y éste haga llover. Esta primera calavera es llamada “gentil

de invierno”. Cuando se considera suficiente la cantidad de lluvias, el chamán vuelve al mismo sitio y pone al interior del sepulcro la calavera amarilla sacando otra blancuzca (es condición requerida por el ritual) y la expone a la luz para que haga cesar las lluvias. Esta segunda calavera es llamada “gentil de verano” pues “veranear” es sinónimo de clima seco y soleado. Esta segunda calavera recibe toda clase de ofrendas. La razón por la que se escoge una calavera amarilla para la lluvia y una blanca para que cese no me ha sido declarada por los informantes, quienes, supongo, no la conocen. Sugiero la siguiente razón: los huesos antiguos por lo general tienden a ser amarillentos y ésta sería la causa que los hace preferidos. La mayor antigüedad asegura un mayor prestigio pues conlleva consigo un mayor poder.

Esta ceremonia delata con claridad una continuidad cultural documentada por un gran número de fuentes de los siglos XVI-XVII que informan sobre ritos que relacionan a los muertos con las lluvias y la fecundidad de las chacras. Por ejemplo el nombre *illapa*, dado a las momias (Cristóbal de Albornoz en Duviols 1967: 19) por la creencia de que existe una relación entre la muerte y la caída de las lluvias. Las fuentes documentan *Illapa* y no *para* u otro vocablo que signifique “lluvia”, sino aquel que significa “trueno-rayo”; el nombre de la deidad que, de acuerdo con el mito relatado por Garcilaso, quiebra con su honda que arroja el rayo el cantarillo de la Luna lleno de las aguas celestiales. El nombre antiguo de *malqui*, por su parte, documenta la relación entre el muerto, el subsuelo y la germinación de las plantas y, al mismo tiempo, es nombre augural que, junto con la posición fetal, declara la fe en la continuación de la vida *post mortem* y la arcaica creencia de que los espíritus de los antepasados vuelvan a fecundar las mujeres produciendo nueva vida.

2. Fuentes escritas sobre ritos funerarios

En este acápite expondremos únicamente las fuentes de los siglos XVII que relatan ritos funerarios autóctonos que pueden ser comparados directamente con los documentos etnográficos recogidos por nosotros en el trabajo de campo. Estas fuentes han sido oportunamente seleccionadas para dar algunas referencias significativas que permiten documentar las supervivencias de hoy.

La primera fuente es inédita: una Carta Anua de 1617 titulada “Misión a la Prouincia de Huaylas” conservada en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús:

“Son sin quento las supersticiones de que vsa esta gente, quando muere vno. Despues de auerle enterrado comiençan aquella noche primera el pararicu, que es juntarse las sinco noches siguientes todos los parientes en casa del difunto a llorarle, sientanse en rueda al reductor de la lumbre, ponen a coçer en vna olla mais blanco, y pedaços de carne, y para esta lumbre trae cada vno su poco de leña, y mientras se saçona la olla juegan a la pichca, que es un juego .

al modo de la taba por suertes. Saçonada la olla comen, y luego todos con bordonçillos salen a la media noche por el pueblo, y llorando visitan los lugares, adonde el difunto solia yr de ordinario, haziendo memoria de lo que en cadavno solia hazer. V.g. aqui se emborracho, aqui cayó, aqui hizo esto, o aquello, etc. La quinta noche lleuan la ropa toda al rio, porque no tenga que volver el difunto, y al salir de la casa echan mucha çeniza çernida por toda ella, para que si voluiere dexé estampadas las pisadas, y conesto se acaban los llantos, y morturio [sic].” (ARSI: vol 14, t.3: p. 58r-58v.. fol. 6r. 6v.).

La segunda fuente es el obispo de Lima Pedro de Villagómez (1649) quien recoge informaciones de los misioneros “extirpadores de idolatrías” y de los Visitadores:

“9 [...] hacen el Pacaricuc que es velar toda la noche cantando endechas con voz muy lastimosa, unas veces a coros, y otras cantando uno, y respondiendo todos los demás, y cierran la puerta por donde sacaron el difunto, y no se sirven más della. 10. Esparcen en algunas partes harina de maíz, o de quinua por la casa para ver (como ellos dicen) si vuelve el difunto por las pisadas que ha de dejar señaladas en la harina. 11. En algunos pueblos de los Llanos, diez días después de la muerte del difunto, se junta todo el ayllu, y parentela, y llevan el parente más cercano a la fuente, o corriente del río, que tienen señalado, y le zabuyen tres veces, y lavan toda la ropa que sea del difunto, y luego se hace una merienda, y el primer bocado que mascan lo echan fuera de la boca, y acabada la borrachera se vuelven a casa, y barren el aposento del difunto, y echan la basura fuera, cantando los echiceros, y esperan cantando, y bebiendo toda la noche siguiente al ánima del difunto, que dicen ha de venir a comer, y beber; y cuando están ya tomados de vino, dicen que viene el ánima, y le ofrecen derramándole mucho vino, y a la mañana dicen que ya está el ánima en Zamayhuasi, que quiere decir casa de descanso, y que no volverá más. 12. El Pacaricuc suele durar cinco días, en los cuales ayunan no comiendo sal, ni agí, sino maíz blanco, y carne; y juegan el juego que llaman la Piesca, tomando el nombre de los cinco días [...] y al cabo destes cinco días van a lavar la ropa que dejó el difunto al río.” (Villagómez 1919:170-171).

3. *Los datos etnográficos*

Pasamos ahora a reseñar los documentos etnográficos recogidos por nosotros en el campo. Los ritos funerarios, en su mayoría, tienen como finalidad alejar la sombra del difunto del mundo de los vivientes y “descontagiar” de la contaminación (el sacro-negativo) de la muerte, a los familiares, los lugares donde ellos viven y las pertenencias del difunto.

Las referencias que siguen han sido recogidas en la provincia de Huancabamba.

3.1 Cuando un hombre casado muere, todas sus prendas son reunidas en un saco y dejadas fuera de la puerta de la habitación hasta el día del sepelio. Al día siguiente o después del sepelio o después de los días del “velorio” –que suele durar cinco o nueve días– los familiares en conjunto abandonan la casa donde ocurrió el fallecimiento y todos los animales son sacados de la casa. Antes de cerrar la puerta de la habitación, el curandero llamado para officiar estos ritos esparce en el suelo

una delgada colcha de ceniza del fogón de la cocina emparejándola bien. La viuda baja al río acompañada por cuatro personas llamadas “lavaderos” y por un “jefe” (de ceremonias), que normalmente es un maestro curandero. Éste presenta unos “pagos” a las aguas para que permitan cumplir los ritos alejando de ellas los “vientos malos”, es decir las posibles entidades negativas presentes en el lugar, o las “envidias” ajenas. La viuda, casi desnuda, entra en el río y los cuatro “lavaderos”, usando unos látigos de hebra de hojas de “máxico” (ágave) la azotan reprochándola de haber sido haragana, dejada para con su marido echándole la culpa de su muerte. Luego el “jefe” restrega el cuerpo de la mujer con varas de chonta, tabaco, maíz blanco, flores blancas y hierbas para “limpiarla”. Todos los ingredientes desechables son arrojados posteriormente al río para que el agua deshaga el “contagio” del difunto. Excepto el tabaco, de género cálido, usado por su poder de alejar las fuerzas negativas, y la chonta, dotada del mismo poder, todos los demás elementos usados para la “limpia” son de género fresco. Saliendo del río, la viuda viste ropa nueva mientras que los “lavaderos” empiezan a lavar toda la ropa del difunto que puede ser aún usada. Acabado el “lavatorio”, en un mate se pone un poco de cada manjar preferido por el difunto dejando que la corriente lo arrastre. Se efectúa el “seguimiento” de la viuda en esta forma: aquella pone en un mate pequeño un mechón de sus cabellos echándole por tres veces su resuello. El mate es dejado en la corriente: si se aleja rápidamente quiere decir que la viuda volverá a casarse pronto o que pronto seguirá a su amo; si se atasca en una orilla, o queda tranquila en un remanso del río, la viuda permanecerá fiel a la memoria de su marido u gozará de una larga vida. Mientras la comitiva se aleja, uno de los participantes se queda solo a orilla del río para escuchar si se oyen quejidos, suspiros o llantos que anunciarían el pronto regreso del alma del muerto para llevarse a alguien de la familia. Llegados a la casa, el “jefe” con los cuatro “lavaderos” golpean la puerta de la casa con sus hondas (esta costumbre tiende a desaparecer) o la empujan para examinar la colcha de cenizas: si ve rastros de pies que se dirigen hacia dentro, deduce que el difunto ha vuelto para llevarse a su esposa o a uno de la familia; si se dirigen hacia afuera quiere decir que el muerto ha abandonado la casa. Si no hay huellas puede ser que el muerto se haya quedado aún en la casa. En Sondorillo (Huancabamba) he documentado ulteriores interpretaciones en este método de adivinación: huellas de gallina significan que la muerte ha sido producida por chismes y habladurías de la gente; si las huellas son de perro, la muerte ha sido causada por envidia y maldad ajena; si las huellas son de pies varoniles o de mujer o de niño, significa que el muerto volverá para llevarse, respectivamente, a un varón, a una mujer o a un niño de la familia.

En el caso de que el muerto no sea hombre casado ni mujer casada, el lavatorio y el baño purificadorio se hacen como se ha dicho pero bañando a los padres o a los familiares más cercanos al muerto.

3.2. Hay que anotar una variante documentada en la sierra de Frías y Santo Domingo (Ayabaca) y es que la viuda, después del lavatorio y del baño ritual, vestida con ropa nueva y sus alhajas, invita a un banquete a los presentes en la ceremonia funeraria. Es costumbre que ella entregue personalmente al hombre que quiere sea su nuevo marido un mate con las mejores presas y en cantidad notoriamente más abundante que a los demás. Por parte del hombre, aceptar esta invitación equivale a comprometerse frente a toda la comunidad: él se encargará de la viuda, de su casa y sus eventuales hijos del primer matrimonio. En caso de aceptar, tendrá derecho a quedarse a vivir con la mujer desde ese mismo día.

3.3. Relatamos un ritual de “descontagio” al que asistimos en la comunidad de Juzgara (Huancabamba) donde nos encontrábamos llevando a cabo las excavaciones de un complejo templario en Mitupampa. Habiendo ocurrido la muerte de una joven de 16 años, después de haber efectuado el sepelio y el lavatorio el maestro curandero se acercó solo a la puerta de la casa que había sido trancada con una rama habiendo sido cubierto el umbral con dos plantas de achupalla. Preparado el “refresco” –consistente en agua fría, azúcar blanca, harina de maíz blanco, jugo de lima y claveles blancos–, usando unas hojas de maíz el maestro asperjó la puerta y la abrió. No halló huellas en la capa de ceniza, señal de que el alma de la joven se hallaba tranquila. Con el mismo “refresco” roció a todos los presentes en la cara y en las palmas de las manos. En el cuarto donde había ocurrido la muerte amontonó una buena cantidad de achupallas secas junto con ichu de la puna. Cuatro hombres, jalando de las cuatro extremidades de una colcha, hicieron pasar repetidamente encima de las llamas, uno por uno, al padre, madre y hermana de la difunta tendidos en la colcha con un movimiento de vaivén mientras que el maestro los azotaba con una planta de maíz. Acabado el “manteo” (o “manteada”), uno tras otro fueron arrojados fuera de la puerta. Después de la “manteada”, todos los presentes fueron nuevamente asperjados con el “refresco”. Esta operación toma el nombre de “shulalada” (del quechua *sulla* “roció”) y es efectuada para quitar el exceso de “calor” acumulado durante las ceremonias. Si se examinan estos dos ritos –la “manteada” y la “shulalada”– desde el punto de la teoría andina de lo “cálido” y lo “fresco”, se nota un evidente dualismo: las llamas quitan de los parientes del muerto el exceso de “frío” equilibrándolo con su “calor”. Esto es razonable, pues la muerte produce el apagarse de todo “calor” por la separación del cuerpo de aquellos principios (la “sombra” y el “alma”) de los que depende la vida. El muerto contagia el “frío”; su presencia se advierte como un resuello o viento helado. Por otro lado, la “shulalada” sirve para equilibrar el exceso de “calor” pues todos los ingredientes mencionados son de género “fresco”. Esto parece raro por tratarse de un contexto funerario en que no debería ser necesario equilibrar un exceso de calor. Hasta hoy no hemos tenido una explicación por parte de los informantes acerca de la necesidad de “refrescar”. Supongo que lo que hay que eliminar de los lugares y personas es la presencia de la “sombra” (de partes residuales de su energía) y esta energía es de género “cálido” por estar funcional-

mente relacionada con la vida, pero es peligrosa por no pertenecer ya a un entidad que vive en “este mundo” sino en el “otro mundo”, el de los muertos. Por lo que se refiere a los ritos de “descontagio” a través del fuego, el P. Ramírez recogió la costumbre de arrojar las achupallas quemadas en las cuatro esquinas del techo de la casa (Ramírez 1970: 133-134).

También esta costumbre está documentada en una Carta Annuaria del Archivo Romano de la Compañía de Jesús de 1617 que da noticia de un rito de eliminación de un mal agüero:

“Tienen gran fe con los sueños, y piensan que de ellos pende su vida o su muerte, y assi quando sueñan al Curaca, corregidor, Alcalde, o qualquiera, q. manda dicen los hechizeros que la guaca los queire matar, y para desenojalles hazen ayunar en vn modo ridiculo, hazeñles escupir en vnas hojas secas de mais, y que aquella saliuva la pongan sobre el techo de la cassa [...] con que juzgan quedar libres del mal que el sueño amenasaba.”

Hemos documentado esta costumbre en Ayabaca (1991) en una ceremonia de “descontagio”, o “santiguación” de una casa en la que las hojas de maíz usadas para asperjar (“refrescar”) la habitación, finalizando la ceremonia, fueron arrojadas en las cuatro esquinas del techo.

3.4. Operaciones chamánicas para el “descontagio” de los asesinos. Es este un documento de alto interés por la excepcionalidad de la ceremonia, hasta hoy inédita, la misma que hemos documentado en Juzgara de Huancabamba (1991). La ceremonia, llamada “desvelada”, había sido solicitada por un hombre a quien el alma de la mujer asesinada por su mano atormentaba en la noche con pesadillas, voces y otras presencias terroríficas. Pude presenciar al desarrollo de la “desvelada”, que duró por varias horas de la noche hasta la madrugada, de la que expondré los elementos esenciales:

1. En el transcurso de una “mesada” especialmente oficiada, la curandera Aurelia Chinguel Machado de Juzgara, hizo desvestir el asesino cuyo cuerpo Aurelia restregó con un haz de tres velas nuevas y sin encender.
2. Acabada la “limpiada”, puso las velas en la “mesa”. Ordenó a unos de los presentes ir hasta el río Huancabamba, el día siguiente, para arrojar en sus aguas las tres velas, envueltas en un papel, tirando antes las velas y luego el papel. El camino de regreso debía ser distinto del de la ida (“camino cambiau”) para evitar que el “contagio” vuelva atrás;
3. Aurelia preparó un compuesto de aguardiente, tabaco, Timolina, Agua de Cananga, Agua de Florida, ishpingo, ashango, azúcar blanca, miel “de palo”: con este compuesto “pagará” a los cerros para que alejen “espantos, jaco de cerro, algún viento de un muerto”.
4. Aurelia y el asesino salen afuera; en la oscuridad, los sigo. Aurelia da al asesino una concha y la llena de jugo de tabaco exprimido en aguardiente. El hombre

repite la fórmula que Aurelia recita: “Yo, S. C. A., voy descajándome de algún viento huayo, y voy cambiándome. A descansar viento huayo al cementerio donde está enterrada mi mujer.”

Tomando el tabaco en su boca, lo escupe hacia el cementerio de Ayabaca; tomando el contenido de la concha que Aurelia había nuevamente vuelto a llenar, escupe el tabaco en dirección de la quebrada donde, seis años atrás, había sido lavada la ropa de la difunta y recita la misma fórmula que en su parte final dice: “a descansar viento huayo al lavatorio”.

5. Dando una vuelta sobre sus pies, escupe circularmente el tabaco hacia todos los cerros que rodean el lugar entre los cuales el más cercano y de más renombre es el cerro Saquir, pero la ofrenda está dirigida a todos los cerros poderosos de la comarca (entre los cuales los más prestigiosos son el Paratón, el Cerro Jamanga, el Huascaray, el Pariacaca, el Cerro La Viuda, el Güitiligún, los cerros de las Chinguelas). “Los cerros reciben”, explica Aurelia. Las ofrendas a los cerros son repetidas por cuatro veces recitando esta fórmula: “Voy descajándome de algún cerro que me haya cajau, pago a todititos los cerros”. Luego, ofrendando otras cuatro conchas de tabaco dice: “Yo, S. C. A., voy pagando a todititas mis tapias”. Ofrendando otras cuatro conchas circularmente, dice: “Yo, S. C. A., pago todititos mis espantos sea de agua, sea de culebra, sea de candela, sea de gente, sea de remolino, sea de todo animal.” Antes de cada ofrenda, el asesino pone su resuello en la concha llena de tabaco.
6. Con las mismas procedimientos y las mismas fórmulas, y en el mismo orden –al cementerio, al “lavatorio”, a los cerros, a las “tapias”, a los “espantos”– viene ofrendado Vinagre Bouilly (“Bullí”).
7. Se ofrendan cuatro conchas de aguardiente a la tierra donde la mujer había nacido y de donde eran sus parientes; se ofrendan cuatro conchas al cementerio donde ella está sepultada y cuatro para el “lavatorio” comandando al “viento huayo” que allá vaya a descansar. Se repiten las cuatro ofrendas a los cerros, a los “cajos y tapias” y a los “espantos”;
7. Usando Agua Florida, se repiten las mismas ofrendas en el mismo orden del punto 7, repetidas cada una cuatro veces.
8. Usando Agua Cananga, se repiten las mismas ofrendas en el mismo orden que las anteriores. La curandera, indicando hacia Ayabaca dice: “para que se vayan los resuellos allá”.
9. Usando un poco de polvo de ishpingo y escupiéndolo se repiten las mismas ofrendas que al punto 7.
10. Lo mismo se hace con polvo de ashango.
11. Lo mismo se hace con pétalos de rosas blancas.

12. Lo mismo se hace con azúcar blanca.
13. Lo mismo se hace con jugo de lima.
14. Lo mismo se hace con un perfume llamado Colonia Cariño.
15. Lo mismo se hace con gaseosa para “endulzar” los cerros”.
16. Aurelia prepara un “refresco” mezclando al agua pétalos de rosas blancas, azúcar blanca, harina de maíz amarillo (lo ordinario es maíz blanco), jugo de lima, miel. Estas ofrendas, que sirven para refrescar (“shulalar”) a los “vientos” no son escupidas sino rociadas con el dedo en las cuatro direcciones del espacio, en la tradicional fórmula de la *tt'inka*, y repitiendo las fórmulas para que descansen los “vientos huayos”. Luego, utilizando un manojo de hojas de maíz, Aurelia “shulaya” o “refresca” los cerros.
17. Sigue la “limpiada” del asesino con vara de hualtaco en la misma que, finalizando la “limpiada”, el asesino escupe aguardiente y luego Vinagre Bouilly.
18. Aurelia ejecuta el “despacho” haciendo el ademán de arrojar con su vara los males hacia los cerros. En la misma dirección el asesino escupe estos dos ingredientes y luego la curandera sacude, en la misma dirección, su poncho teniéndolo al revés.
19. El hombre es encerrado en un cuarto, a oscuras, donde deberá permanecer por 24 horas sin hablar, sin escuchar ruidos ni voces, sin lavarse ni peinarse y observando una dieta que prohíbe sal, ají, ajo, cebolla, aguardiente y manteca.

Los términos usados por la curandera: “resuello”, “viento”, “viento huayo”, se refieren a la presencia contaminadora de la “sombra” de la difunta, la misma que se trata de apaciguar y “refrescar” por medio de las ofrendas dirigidas a su tierra natal, a su tumba y al lugar donde se lavó la ropa de la finada. Es significativo que estos lugares sean los mismos donde anda merodeando, de acuerdo con la creencia andina, la “sombra” de los muertos. Toda la ceremonia tiene dos finalidades: volver inactivo el “contagio” de la difunta y propiciar los cerros donde viven los “encantos” que pueden hacer enfermar por medio de la “cajadura”, o “cajo”, de la “tapiadura” y del “espanto” o “susto” (para estos síndromes culturales cfr. Polia 1989).

Difícil es la interpretación del término “huayo”/“guayo” que se refiere sólo al “viento” cargado de los “contagios” de los muertos, término que he documentado en Huancabamba mas no en Ayabaca. No hay seguridad de una derivación del quechua pues, de no ser una transformación de *wayra*, que es “viento” y “emanación de poder”, parece improbable la derivación de *wayu* que indica lo que es flojo o que cuelga. Más acertado, entonces, me parece proponer una derivación de *wayru*: “especie de dado grande; el juego con este dado, sobre todo en los velorios de cadáveres” (Perroud-Chouvenc 1970:185). El uso de este juego, que

hoy ya no se usa en las “velaciones” a los difuntos en la sierra piurana, está documentado con el nombre de *pichqa* en la Carta Anua de 1617 anteriormente citada.

NOTA:

COSTUMBRES FUNERARIAS PARA NIÑOS

(A cura de la antropóloga de la PUCP Fabiola Chávez Hualpa, responsable del sector Investigaciones sobre la Mujer Andina en nuestro Proyecto de campo)

1. Creencias sobre mujeres embarazadas y el feto en caso de muerte. Se afirma entre las mujeres que, cuando la embarazada lleva en su vientre un feto que ya está muerto, es portadora de un “aire de muerto” capaz de matar al feto que lleva otra mujer cuando la primera camine delante de la segunda.

Si ocurre que la embarazada se halla en peligro de muerte en el parto, ésta rogará a la partera que le extraiga el hijo del vientre para que se salve el alma de ella. En caso contrario, si fuera sepultada junto con el feto vivo, el alma de la madre se condenará por este “pecado”. En ambos casos, la forma de extraer al feto es cortando el vientre a la mujer, pero a veces las parteras se resisten en hacerlo hasta que no esté presente una “autoridad” del pueblo por miedo de sanciones.

2. Los niños muertos. A los menores de cinco años se les llama “angelitos”, o “santitos” y se les amortaja como tales con una técnica especialmente confeccionada. Al borde de esta técnica se le hace un “lujo” (adorno) en forma de “piqueadito” (en zig-zag) con una tela de color morado y, un poco más arriba con una tela de color blanco. Los zapatos son de tela y nunca de lana. En la cabeza le colocan una “corona” de papel platino adornado con flores. Los padrinos son los que amortajan al niño y son ellos que corren con todos los gastos. El “angelito”, vestido como se ha dicho, se coloca, para ser velado, en una mesa transformada en “altar” adornado con flores y arcos de flores entre las cuales se prefiere especialmente la flor de papelillo. La velación se realiza en medio de bailes y los padres del fallecido atienden con especial esmero a los dos padrinos sirviéndoles abundantes porciones de estofado con arroz, sopa y aguardiente de “primera”. Después de festejar toda la noche, al día siguiente se coloca al niño en un cajón [yo he recogido también la información del sepelio sin cajón] y se encaminan hacia el cementerio llevando el “arco” de flores del “altar”. Los padrinos, si por el demasiado bailar o exceso de bebida no se hallan en condición de acompañar al difunto, son excusados. En el camino llevan guitarra y siguen bailando en cada descanso hasta llegar a la entrada del cementerio, donde nuevamente bailan. Cavan una tumba en forma de bota para que, según lo que afirman, “no le caiga la tierra en la cara” al “angelito”. Cada uno de los acompañantes se acerca al ataúd y echa flores a

su alrededor porque dicen que “Dios le espera que hojita a hojita le alcance”. Sobre la sepultura se coloca el “arco” de flores. El mismo arco es colocado cuando se realiza la “carrera de ángeles”. Se dice que el “angelito” está en cielo gozando de pan y vino.

3. Los abortos. En la sierra ayabaquina, al igual que en el resto de los Andes, rige la creencia de que los abortos se transforman en duendes que raptan a los niños no bautizados y molestan a las jóvenes. Cuando no se halla cerca el cementerio, se acostumbra enterrar el aborto a los pies de un árbol de sauco porque es “planta bendita” o “hierba santa”. El sauco es usado por los sacerdotes para bendecir la casa; por esto, quizá, el prestigio del sauco. Debajo de los cadáveres, en el velorio, se coloca una cama de hojas de sauco y por esto nunca se usa el sauco para barrer la casa. Algunas parteras, en previsión de un desenlace fatal, rocían el vientre de la parturienta con agua bendita porque dicen que el “agua de socorro” (el bautismo oficiado por un no-sacerdote) no vale para el aborto. Otras afirman que en todo caso es necesario echar agua bendita al aborto para que no se transforme en “sombra mala” que llora en el día de Viernes Santo. Las parteras, que normalmente echan el “agua de socorro”, bautizan por lo general a los niños con el nombre de José y a las hembras con el nombre de María. Respecto al alma del aborto se cree que vaya al “limbo”, un lugar sombrío que está en este mundo. En el limbo, el aborto llorará y rogará para que uno de sus padres muera para así “quitarle el bautismo” y en esta forma, ya bautizados, los abortos salen al cielo mientras que el padre o la madre permanecen en el limbo como castigo. Esto ocurre en caso de aborto intencional. En la comunidad de Yanchalá se cree que si los padres guardan los sábados, entonces la Virgen alumbró al aborto en el limbo con una vela. En esta misma comunidad se piensa que si el aborto es de cuatro meses o más, se debe enterrar en el cementerio; mientras que si es menor de cuatro meses, puede enterrarse debajo de la cama de sus parientes.

4. Feria de los ángeles. Se afirma que las “carreras de ángeles” son pedidas por el obispo, quien envía una carta a los curas para que la divulguen entre sus feligreses. Así, cuando el sacerdote va de visita a las comunidades para bautizar o confesar, indica al “coordinador” (laico encargado de dirigir a los fieles durante las ausencias del sacerdote) que prepare la “Feria de los ángeles” junto con los profesores y padres de familia. Para el día de Todos los Santos (1 de noviembre) los niños llevan los arcos de flores y son reunidos en tropel a la puerta del cementerio para que corran por la derecha y regresen por la izquierda. Al comenzar la carrera, los niños deben gritar: “ángeles somos, del cielo venimos” o “vamos a ir”. Se colocan arcos de flores sobre las tumbas de los infantes y se traen arcos para las tumbas de los niños huérfanos o abandonados. Acabada la carrera, los niños se acercan con su plato para recibir su porción de la olla común preparada por la ocasión (sopa dulce con harina, plátano y “guarapo”). Así transcurre esta celebración que, por lo general, empieza a las 10 am y termina a las 5 pm.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIAGA, P. J. de
(1621) 1968 *Extirpación de la Idolatría del Pirú*. Biblioteca de Autores Españoles, t. 209, 193-277. Madrid: Atlas.
- CABELLO VALBOA, M.
(1586) 1951 *Miscelánea Antártica*. Lima: Instituto de Etnología.
- DUVIOLS, P.
1967 “Un inédito de Cristóbal de Albórniz: La instrucción para descubrir las Guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”, en: *Journal de la Société des Americanistes* 66, 1. París.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
(1609) 1963 *Comentarios Reales de los Incas*. Biblioteca de Autores Españoles, t. 133. Madrid: Atlas.
- GUFFROY, J.
1987 *Loja préhispanique. Recherches archéologiques dans les Andes Méridionales de l'Equateur*. París: Institut Français d'Etudes Andines. Tomo 22.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, R.
(1622) 1923 “Mitología andina. Idolatría en Recuay”, en *Revista Inca* Nº 10, 1. Lima.
- ELIADE, M.
1976 *Trattato di Storia delle Religioni*. Torino: Boringhieri.
- LÉVI STRAUSS, C.
1985 *La potière jalouse*. París: Plon.
- MARTÍNEZ CERECEDA, J.L.
1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- PERROUD, P.C. y J.M. CHOUVENC
1970 *Diccionario Castellano-Kechwa, Kechwa-Castellano*. Lima: Seminario San Alfonso PP. Redentoristas.
- POLIA, M.
1989 “‘Contagio’ y ‘pérdida de la sombra’ en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú Septentrional: provincias de Ayabaca y Huancabamba”, en *Anthropologica* 7, 7: 195-231. Lima: PUCP.
1990 “Naturaleza y funciones de los espíritus de los antepasados en el curanderismo andino del departamento de Piura”, en *Anthropologica* Nº 8: 149-173. Lima: PUCP.
1994 *Cuando Dios lo permite. Encantos y arte curanderil*. Lima: Prometeo.
1995 *Los Guayacundos Ayahuacas: una arqueología desconocida*. Lima: PUCP.

- 1995a "La mesa curanderil y la cosmología andina", en: *Anthropologica* 13, 13: 23-53.
- POLIA, M. y F. CHÁVEZ
1993 "Ministros menores del culto, chamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII", en *Anthropologica* 11, 7-48. Lima: PUCP.
- POLO DE ONDEGARDO
(1571) 1916 "Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas, seguidas de las instrucciones de los concilios de Lima", en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, T. III. Lima: Sanmartí y Cía.
- RAMÍREZ, J.
1970 *Acuarelas Huancabambinas*. Piura: San Miguel.
- REICHEL DOLMATOFF, G.
1978 *El Chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los Indios de Colombia*. México: Siglo XXI.
- STREHLOW, C.
1907-1920 *Die Arunta und Loritjia Stämme in Zentral Australien*. Tomos I-IV. Frankfurt A.M.
- VILLAGÓMEZ, P. de
(1649) 1919 *Exortaciones e Instrucción acerca de las idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima*. Lima: Sanmartí.
- WACHTEL, N.
1973 *Sociedad e ideología: ensayos de historia e antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ZUIDEMA, T.
1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.

