

ONTOLOGÍA CORPÓREA MOCHE: CONSTRUYENDO Y EXPERIMENTANDO A LOS ANCESTROS¹

Luis Muro Ynoñán^a

Resumen

El cuerpo ha sido siempre un concepto omnipresente en la arqueología. A pesar de ello, este, como categoría analítica, ha sido muy poco problematizado y, aun mucho menos, teorizado. Esta falencia es particularmente notoria en la arqueología andina. Este artículo se inserta dentro de las discusiones del giro ontológico en la arqueología y analiza cómo este nuevo paradigma brinda herramientas teóricas para un entendimiento alternativo del cuerpo humano, sus fronteras y sus diversas formas de manifestarse en el mundo social y material. Utilizo el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro para reevaluar los datos arqueológicos del cementerio moche de San José de Moro y, así, proponer una ontología corpórea moche bajo la cual el cuerpo es entendido como una entidad en perpetuo cambio, con características relacionales y con propiedades de transustanciación. Analizo datos arqueológicos recuperados tanto de los patios funerarios de San José de Moro, como de su zona monumental. Argumento que el fuego estuvo íntimamente ligado a los ritos de ancestralidad en el sitio, los mismos que tuvieron como finalidad la conversión física y metafísica del cuerpo de determinados individuos en entidades ancestrales. Presto particular atención a la ontología de la materia rígida, la cual se manifiesta en las representaciones (simulacra) de ancestros, las mismas que se hallan distribuidos a lo largo del cementerio. En las etnografías andinas, objetos similares están cargados de una esencia vital, un samí, el cual se transfigura, transmuta y ejerce influencia en el mundo social y natural de los pobladores andinos.

Palabras clave: ontología corpórea, ancestralidad, transustanciación, simbolismo del fuego.

Abstract

MOCHE CORPOREAL ONTOLOGY: MAKING AND EXPERIENCING THE ANCESTORS

The body has always been an omnipresent concept in archaeological research. And yet, it has been poorly problematized and even less theorized. This limitation is particularly notorious in Andean Archaeology. This article resonates with the current discussion of the ontological turn in archaeology and discusses how this new paradigm offers theoretical tools for an alternative understanding of the human body, its boundaries, and the various ways in which it manifests in the natural and social world. I use Viveiros de Castro's Amerindian Perspectivism to re-evaluate archaeological evidence from the Moche cemetery of San José de Moro. I propose a Moche corporeal ontology under which the body is conceptualized as an ever-changing entity with relational characteristics and transubstantiation properties. I integrate archaeological data recovered both from the funerary patios and the monumental areas of San José de Moro. I argue that fire was intimately linked to ancestry rites celebrated at the site. These rites aimed at converting the body of given individuals into ancestral entities, both at a physical and metaphysical level. I draw special attention to the ontology of the rigid matter, which is manifested in the ancestors' simulacra. These simulacra were widely distributed across the cemetery. Ethnographic accounts in the Andean region describe how these objects are charged with a vital essence, a «samí», which transfigures, transmutes, and exerts significant influence in the social and natural world of Andean people.

Keywords: Corporeal ontology, ancestry, transubstantiation, fire symbolism.

^a Universidad de Stanford, EE.UU.
Correo electrónico: lmuro@stanford.edu



1. Introducción

En las últimas tres décadas las ciencias sociales han atestiguado un creciente y renovado interés en el estudio del cuerpo, tanto de su dimensión física y natural, como cultural y social (Mauss 1973; Bourdieu 1977; Foucault 1977a; Turner 1984; Csordas 1994; La Fleur 1998; Carman 1999; Turner 2012). En la arqueología, la teorización del cuerpo es un fenómeno relativamente reciente que ha sido impulsado por el desarrollo de las llamadas arqueologías feministas y las discusiones del género en el pasado. El cuerpo, que dentro de la retórica arqueológica hace referencia exclusiva al cuerpo humano, ha sido considerado en relación con la personalidad, la subjetividad y la agencia, esto es, a atributos particulares a «lo humano» (Nanoglou 2012). Sin embargo, recientes desarrollos teóricos surgidos como influencia de las etnografías melanésicas y amazónicas han desafiado seriamente el estatus ontológico del cuerpo, el cual no es más percibido como una entidad unitaria, indivisible y naturalmente construida —conceptualizaciones derivadas de las reinantes epistemologías occidentales—, sino como una entidad fractal, inestable y en cambio perpetuo. Bajo los lentes de una ontología alternativa (no-occidental), no existe, y nunca existió en el pasado, una única noción de cuerpo, sino una multiplicidad de corporalidades, tan variadas y fluidas como las entidades no-humanas habitando el mundo natural y social.

Tomando como punto de partida el aún controversial giro ontológico en arqueología, este artículo contribuye al reposicionamiento teórico del cuerpo dentro del discurso de la arqueología andina, la misma que se ha mantenido aislada y yerma a la producción de una teoría social del cuerpo. Esta falta de producción teórica es paradójica, dada la gran cantidad de datos arqueológicos, bioarqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, a los cuales los andinistas tenemos acceso. En este artículo caracterizo la *ontología perspectivista* propuesta por Viveiro de Castro para, luego, aplicarla al estudio de los cuerpos del pasado. Un entendimiento ontológico del cuerpo problematiza el paradigma tradicional de la *representación*, el cual se ha mantenido predominante en el estudio del cuerpo en la disciplina arqueológica. Para ello, contextualizo el cuerpo dentro de su propia realidad histórica y cultural y, así, exploro sus manifestaciones y limitaciones dentro de la cosmología andina prehispánica. La evidencia arqueológica recuperada en el cementerio Moche Tardío (650-850 d.C.) de San José de Moro (ubicado en el valle de Jequetepeque, costa norte de Perú) ofrece pistas de cómo el cuerpo pudo haber sido conceptualizado y simbólicamente construido como parte de los *ritos de ancestralidad* celebrados por los antiguos moche del valle de Jequetepeque.

Las evidencias recurrentes de termoalteración en los pisos de varios recintos ornamentados de San José de Moro sugieren que el fuego pudo haber sido una sustancia crítica para la transformación simbólica y metafísica del cuerpo humano en una entidad transcendente: un ancestro. Para reconstruir esta transformación, integro evidencias arquitectónicas con las representaciones de ancestros documentadas en los patios funerarios que fueron temporalmente construidos cerca a importantes cámaras funerarias en el sitio. De esta manera, intento caracterizar una *ontología corpórea moche*, la cual se opone a la tradicional aproximación objeto-centrista y representacionista en la arqueología, bajo la cual la muerte y el cuerpo son manifestaciones exclusivas de jerarquía, status y poder. La evidencia arqueológica que analizo es finalmente contrastada con algunos registros etnográficos recuperados en los Andes Centrales. Los conceptos andinos de *sami* y *machula aulanchis* resuenan con las nociones de *fractalidad*, transubstanciación y rigidez que presento en este artículo. La *ontología corpórea moche* es particularmente entendida en el contexto de los ritos de ancestralidad moche los cuales pudieron tener dos finalidades: lograr la trascendencia del cuerpo a otras formas de existencia corpórea, y legitimar los órdenes sociales y políticos dentro del mundo fragmentado de los moche del valle de Jequetepeque.

2. El cuerpo en el discurso arqueológico: múltiples trayectorias

El estudio del cuerpo en la arqueología ha seguido múltiples trayectorias que son un reflejo de los cambios epistemológicos por los cuales la disciplina ha atravesado. Joyce (2005) ha definido tres grandes paradigmas bajo los cuales el cuerpo ha sido tradicionalmente entendido: i) el cuerpo como una metáfora social (legado del constructivismo social); ii) el cuerpo como un lienzo vacío de inscripción (legado del inscripcionismo); y, iii) el cuerpo como una base de la experiencia (legado de la fenomenología filosófica). Es importante caracterizar cada uno de estos paradigmas para entender la relevancia del giro ontológico en el estudio del cuerpo en la arqueología.

El cuerpo entró a las arenas teóricas de la arqueología como consecuencia de un entendimiento antropológico del cuerpo como una microversión de las entidades sociales. Es decir, el cuerpo fue concebido como un «reflejo» pasivo y dependiente de la sociedad (Mauss 1973; Foucault 1977). Esta noción impactó estudios arqueológicos tempranos del cuerpo, los cuales estuvieron inicialmente preocupados en cómo este fue representado y públicamente exhibido a través de las imágenes. Un énfasis en la estética de la representación rápidamente llevó a una conceptualización del cuerpo como una realidad discursiva y textual (Meskell 1996, 1999a, 2000; Joyce 2005). Por ejemplo, bajo esta mirada, la vestimenta y los ornamentos corpóreos fueron marcadores irrefutables de la identidad y el estatus social del individuo quien los vistió. Esto quiere decir que existió un entendimiento implícito de que en el pasado la superficie del cuerpo fue siempre pública y visible (Joyce 2005: 142). Esta conceptualización del cuerpo fue la base para el desarrollo inicial de una arqueología de la muerte, bajo la cual los cuerpos muertos son portadores pasivos de identidad, estatus y poder. De igual manera, los tratamientos corpóreos fueron entendidos como análogos a los tratamientos conferidos a los individuos en vida, esto es, representaron el estatus fosilizado del individuo. Complementaria a esta visión temprana del cuerpo, emergió la noción del cuerpo como una «superficie de inscripción» la cual derivó del concepto de «piel social» (*social skin*) propuesto por White (Turner 1980; White 1992). White (1992) argumentó que: «la superficie del cuerpo es un punto de articulación entre el ser interior y la sociedad externa, entre un cuerpo físico y su presentación social simbólicamente transformada» (tomado de Joyce 2005: 144, mi propia traducción). La idea del cuerpo como una superficie «textualizada» o una «superficie de inscripción» también resonó con la noción del «cuerpo como un plano de consistencia» y «un cuerpo sin órganos» sobre el cual los significados son creados por diversos procesos de inscripción social (Deleuze y Guatarri 1988).

El desarrollo de la crítica feminista al inicio de la década de 1990 trajo consigo la discusión del género y de los cuerpos sexualizados en el debate de la teoría arqueológica. El cuerpo, especialmente el cuerpo femenino, fue movido de la periferia al centro de la agenda de la investigación arqueológica. En este contexto, las conceptualizaciones previas del cuerpo fueron criticadas de reduccionistas y simplistas al no distinguir el rol del cuerpo femenino en el discurso histórico. De la misma manera, estas nociones previas fueron culpadas de reforzar preconcepciones del cuerpo como una entidad biológicamente determinada. Esta crítica fue acompañada de un áspero reproche al legado de Foucault en los estudios arqueológicos del cuerpo (Meskell 1996, 1998, 1999, 2000). Para Foucault (1977, 1978, 1986), la libre voluntad del cuerpo y sus deseos están constantemente condicionados a las disciplinas discursivas y a las estructuras de poder social. Los nuevos estudiosos del cuerpo, acusaron a Foucault de suprimir la individualidad de la gente del pasado, así como de despersonalizar la historia (Meskell 1996: 8; Meskell y Joyce 2003). Joyce fue particularmente resaltante en este contexto, puesto que movió el debate del cuerpo visto como un mero «sitio de representación», hacia la idea del «cuerpo como un sujeto para la reflexión y el discurso» (Joyce 1993, 1998, 1999, 2001). Utilizando los conceptos de *performatividad* e *iterabilidad* desarrollados por Butler (1990, 1996), Joyce argumentó, por ejemplo, que las representaciones públicas del cuerpo y sus partes en la Mesoamérica precolombina «marcaron los límites de la inteligibilidad del

cuerpo prediscursivo culturalmente formado» (Joyce 1998: 149). El cuerpo, entonces, constituyó y reafirmó activamente sus potencialidades y límites marcando, así, los modos aceptables de «estar en el mundo» (o *being-in-the-world*, en el sentido heideggeriano).

En paralelo, la fenomenología entró al terreno de la teoría arqueológica como un medio para *desemancipar* al cuerpo del constructivismo social, así como para entender las relaciones reflexivas entre la práctica, la percepción y la experiencia. Aquí, es importante diferenciar el uso de la fenomenología dado por arqueólogos británicos tempranos quienes, comprometidos con los postulados heideggerianos, hicieron uso de sus propias experiencias corporales para «traer a la vida» las experiencias y percepciones de la gente del pasado (Tilley 1994). Esta aproximación fue rápidamente acusada de ser parcializada y subjetiva, puesto que no solo *deshistorizaba* las experiencias de la gente del pasado, si no también promovía una noción de «cuerpos universales que responden en modos universales a los estímulos externos» (Barrett y Ko 2009; Hodder y Hutson 2003: 115). Las aplicaciones más convincentes de la fenomenología fueron aquellas desarrolladas por arqueólogos comprometidos con los postulados de Merleau-Ponty, quienes desarrollaron una fenomenología basada en experiencias que son conformadas de manera cultural e histórica, y no universal (Meskell 1999; Meskell y Joyce 2003). Las contribuciones de Meskell y Joyce han sido importantes en este sentido. Ambas invocaron el desarrollo de una arqueología reenfocada en los cuerpos del pasado cuyas emociones, sentimientos y deseos son constituidos históricamente y culturalmente por medio de la experiencia, la personalidad, el sexo, la edad, el poder, etc.

Es importante aquí puntualizar cómo el paradigma ontológico se inserta en la historiografía del estudio del cuerpo en la arqueología. El giro ontológico podría ser definido como el conjunto de planteamientos teóricos que emergen de las etnografías amazónicas, y en cierta medida melanésicas, y que cuestionan las relaciones asumidas entre la naturaleza y la cultura, ambas vistas dentro de la filosofía moderna como realidades complementarias aunque, a su vez, antagónicas (Descola 1994, 2013, 2014; Viveiros de Castro 1998, 2004). El giro ontológico plantea un paisaje intelectual alternativo no solo para entender la relación naturaleza-cultura (cuestionando qué es «lo real») sino también la dicotomía cuerpo-mente heredada de las filosofías cartesianas. Es así que, mientras que el giro fenomenológico humanizó a los cuerpos del pasado otorgando y reconociendo sus experiencias, sentimientos y deseos; el giro ontológico los deshumaniza, al proporcionarles propiedades de relacionalidad, inestabilidad y transmutabilidad, características ajenas a lo humano. El *perspectivismo amerindio* desarrollado por Viveiros de Castro (1998, 2004) ha sido esencial en esta re-conceptualización del cuerpo, el mismo que impacta cada vez más la teoría arqueológica contemporánea. Para Viveiros de Castro, el mundo material amazónico es entendido a partir de una noción extendida de lo humano: «una noción que comprende una serie de seres (humanos, animales y objetos), y que es definida sobre todo como una posición —un punto de ventaja efímero, el resultado temporal de un complejo juego de perspectivas» (Vilaça 2009: 133).

Aquí el concepto de *equivalencia* es extremadamente relevante. De acuerdo con la ontología amerindia, la forma en la que una persona actúa está determinada por «como luce» o «a qué se parece», es decir, a su apariencia física (Alberti y Bray 2009; Alberti y Marshall 2009). Esto aplica tanto a los seres vivos (humanos y animales) como no vivos (cosas). Este «actuar» implica no solo autoconsciencia pero también pensamiento, afecto y memoria, los cuales condicionan la naturaleza de las relaciones sociales entre estas entidades (Vilaça 2009: 133). Viveiros de Castro (1996, 1998) ha acuñado este tipo de *ontología perspectivista* o *multinaturalista*, la cual, en esencia, se opone al tradicional multiculturalismo: «en vez de tener una misma naturaleza y múltiples culturas, los Amerindios poseen una misma cultura y diversas naturalezas». Vilaça explica adecuadamente el *perspectivismo* de esta manera: «la lectura perspectivista nos permite discernir las propiedades originales en los materiales empíricos amerindios, permitiendo la emergencia de un cuerpo cuyo rasgo central no es su aspecto consciente (aunque este no es necesariamente negado), pero, sino, su capacidad para diferenciarse de otro tipo de sujetos dentro de un universo que trasciende mucho más

allá de los límites de lo que concebimos como humano. Estos diferentes cuerpos no necesariamente ofrecen visiones específicas localizadas dentro de un universo único y específico, pero sino, nos ofrecen la posibilidad de acceder a los diferentes e inconmensurables universos en los que habitan» (Vilaça 2009: 130, la traducción es mía).

El *perspectivismo amazónico* evoca, de esta manera, la idea de la inestabilidad de los cuerpos, los cuales son construidos a partir de sus configuraciones relacionales. Bajo esta mirada, tanto los seres animados como los inanimados poseen la capacidad para la metamorfosis y la transfiguración, habitando de esta manera una realidad inestable de cambio perpetuo, la misma que afecta a los cuerpos humanos, animales y a otros seres. El entendimiento del cuerpo habitando «diferentes mundos» es extremadamente relevante para este caso de estudio. La idea de que las entidades humanas y no humanas presentan cualidades físicas en constante cambio ha sido ampliamente aceptada, no solo por etnógrafos amazónicos sino también por etnógrafos andinos (Allen 2002). Por ejemplo, el concepto de *sami* como una fuerza animada de corporalidad cambiante es particularmente relevante en la ontología corpórea de algunos grupos andinos contemporáneos, como discutiremos en mayor detalle más adelante. Tanto en las etnografías amazónicas como andinas, no existe un «cuerpo básico» universalmente conceptualizado, sino, existen múltiples cuerpos los cuales son históricamente y culturalmente constituidos. Reconocer estos cuerpos y explorar cómo estos se hicieron manifiestos tanto en el mundo material como social del pasado, se convierte en una tarea fundamental para los arqueólogos andinistas. Esta tarea es particularmente promisoría puesto que nos permite reconocer a la «otredad» del pasado y a las «diferentes humanidades que lo habitaron», en palabras de Thomas (2002).

Es importante preguntarnos, ¿cómo la *perspectiva ontológica* de Viveiros de Castro desafía las conceptualizaciones del cuerpo que hemos siempre dado por asumidas en la arqueología andina? Si bien la falta de un sistema de registro escrito podría representar una limitación para acceder a un entendimiento émico del cuerpo, la integración crítica y reflexiva de los datos arqueológicos, como este caso de estudio intenta demostrar, ofrece una oportunidad única para elucidar entendimientos alternativos del cuerpo, sus capacidades transformativas, su materialidad y su agencia. Para la arqueología andina no existe mejor oportunidad de explorar estos aspectos que a través del estudio integral de las áreas funeraria, en donde el cuerpo, y sus transformaciones secuenciales, debieron haber sido una preocupación latente para la gente del pasado.

Este artículo presta especial atención a las relaciones inmanentes entre el cuerpo, la muerte y la ancestralidad. Tal como es descrito en relatos etnohistóricos, la muerte y la ancestralidad jugaron un rol crítico en la vida de las antiguas poblaciones de los Andes. Sin embargo, aunque la importancia de los ancestros en la vida social y política de las poblaciones del pasado ha sido largamente reconocida, aún poca atención ha sido prestada a examinar los procesos implicados en la *construcción de un ancestro* y cómo estos procesos, a su vez, reflejan formas alternativas en las que el cuerpo fue entendido y ritualmente construido luego de la muerte (sugiero revisar avances significativos recientes sobre la arqueología de los ancestros en Lau 2008, 2013; Hill 2016; Matsumoto 2014; Shimada y Fitzsimmons 2015). Los ritos de ancestralidad debieron haber implicado una transformación esencial del cuerpo: de una entidad humana y unitaria a una entidad dividida y relacional (Kaulicke 2000; Lau 2013; McAnany 1995).

Este artículo intenta rastrear este proceso de transformación a través de evidencia arqueológica contextualizada. Argumento que la *construcción de un ancestro* fue un proceso no solo simbólico y metafórico sino también físico y corpóreo, que implicó la manipulación del cuerpo muerto de determinados individuos, así como de su *simulacra*². La idea de que el cuerpo es permeable y sus fronteras son permanentemente transgredidas y redefinidas a través de la práctica resuena con la evidencia arqueológica recuperada en varias áreas funerarias en el antiguo territorio moche. San José de Moro, un cementerio del período Moche Tardío (650-850 d.C.) ubicado en la margen norte del río Jequetepeque, ofrece una posibilidad única de contextualizar la práctica de *construcción*

de un ancestro en el tiempo y el espacio. Para sustentar mi hipótesis analizo, primero, los pisos de ocupación de algunos recintos ceremoniales recientemente excavados en San José de Moro. La evidencia en estos pisos sugiere la manipulación física de *simulacra* de ancestros en asociación directa a la manipulación controlada del fuego. Luego, analizo cómo los vivos pudieron interactuar con estos *simulacra* a través de festines conmemorativos realizados en los patios funerarios de San José de Moro. Finalmente, en el contexto de la discusión de la *ontología perspectivista* presentada líneas arriba, sugiero que la partición (destrucción) y estabilidad (endurecimiento) del cuerpo de determinados individuos y de su *simulacrum*, fueron condiciones intermedias en el proceso de *construcción del ancestro*. Como intento demostrar, la estabilidad del cuerpo implicó su «endurecimiento» simbólico, proceso que fue mediado por el fuego. El fuego permitió la transmutabilidad de la esencia del ancestro a una nueva entidad sometible y sometida al culto. Este proceso revela una forma alternativa de conceptualizar el cuerpo moche luego de la muerte. Finalmente, este artículo ofrece nuevas perspectivas sobre cómo el cuerpo fue inscrito en el mundo material y social de los antiguos moche, contribuyendo, de esta manera, al estudio de las varias formas de presencia y existencia corpórea en el mundo andino prehispánico.

3. San José de Moro y el valle de Jequetepeque en el período Moche Tardío (650-850 d.C)

San José de Moro es un cementerio y centro ceremonial prehispánico ubicado en la margen norte del río Jequetepeque en la costa norte del Perú (Fig. 1). El sitio se extiende a lo largo de una llanura de más de 10 hectáreas de extensión la cual se halla rodeada de al menos una docena de montículos culturales de mediana escala (Fig. 2). San José de Moro ha sido objeto de exploraciones desde fines de los años cincuenta (Chodoff 1979; Disselhof 1958) y de excavaciones sistemáticas desde inicios de los años noventa (Donnan y Castillo 1992; Castillo 2000, 2001, 2012; Castillo *et al.* 2008). Excavaciones conducidas por Luis Jaime Castillo han revelado una larga historia cultural la cual probablemente se inició en el siglo IV de nuestra era y se extendió hasta el siglo XIV. A lo largo de este tiempo diferentes grupos culturales hicieron uso del sitio como zona funeraria, centro de peregrinaje y centro de producción de chicha (chicherío) (Castillo 2000, 2001; Castillo *et al.* 2008). Si bien el sitio jugó un rol importante en la religiosidad de las poblaciones del valle de Jequetepeque a lo largo de casi diez siglos, es durante el período Mochica Tardío (650-850 d.C.) en que el sitio adquirió relevancia como cementerio regional de élite (Castillo 2000, 2001). De hecho, San José de Moro concentra la mayor cantidad de tumbas de élite del período Moche Tardío excavadas arqueológicamente en el valle de Jequetepeque.

Complejas tumbas de cámara han sido documentadas a lo largo de la llanura funeraria del sitio (Castillo y Rengifo 2008). Estas tumbas contienen a individuos de élite exquisitamente ornamentados con objetos de madera, cerámica, metal y piedras semipreciosas (Fig. 3). Algo interesante es que estos individuos fueron inhumados personificando a los seres mitológicos representados en el arte narrativo moche (Donnan y Castillo 1992; Castillo y Rengifo 2008; Mauricio y Castro 2008a; Muro 2010a; Saldaña *et al.* 2014). La mayoría de cámaras funerarias pertenecieron a mujeres que personificaron a la Deidad Femenina o, también llamada, Sacerdotisa o Personaje C. La identificación de estas mujeres con este personaje mitológico ha sido lograda a través del paralelo entre los atributos materiales presentes en las tumbas y los atributos iconográficos presentes en el arte narrativo (Donnan y Castillo 1992; Castillo y Rengifo 2008).

La evidencia descubierta en San José de Moro indica también una correlación incuestionable entre las cámaras funerarias y festines funerarios de gran envergadura (Castillo 2000; Delibes y Barragán 2008). Grandes vasijas de cerámica destinadas a la producción y consumo de chicha han sido encontradas empotradas en los pisos de ocupación asociados a las cámaras (Fig. 4). Además, en asociación a estos pisos, se han recuperado densidades significativas de basura orgánica acumulada tanto en zonas de quema como en zonas de descarte. Esto sugiere que actividades de preparación y

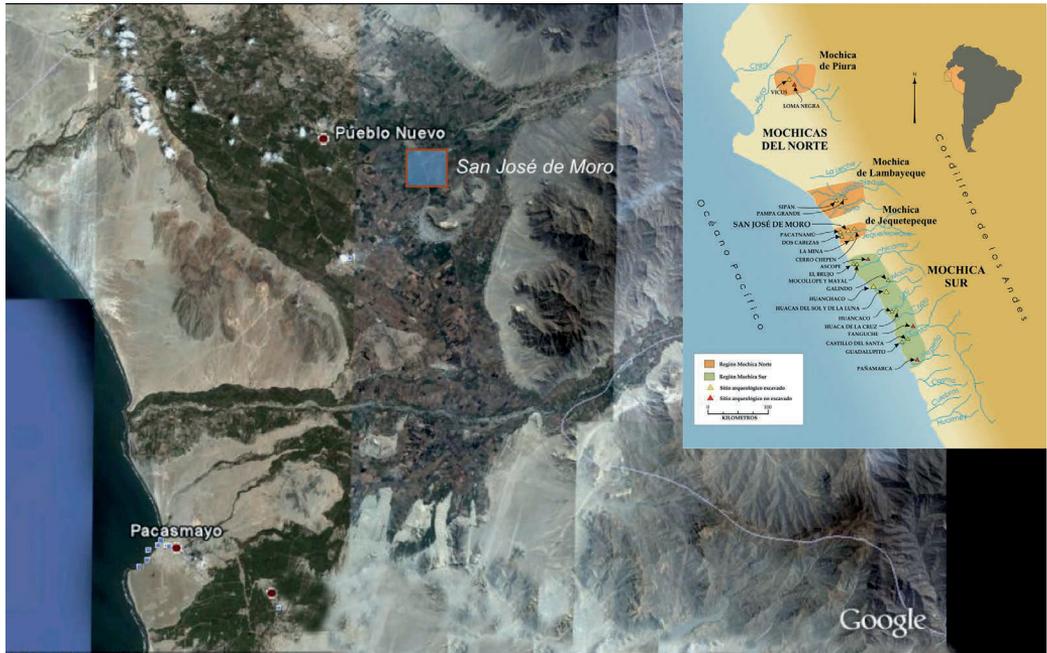


Figura 1. Mapa de ubicación de San José de Moro en el valle medio de la cuenca del Jequetepeque-Chamán (Imagen tomada de Castillo 2001 y adaptada por el autor).

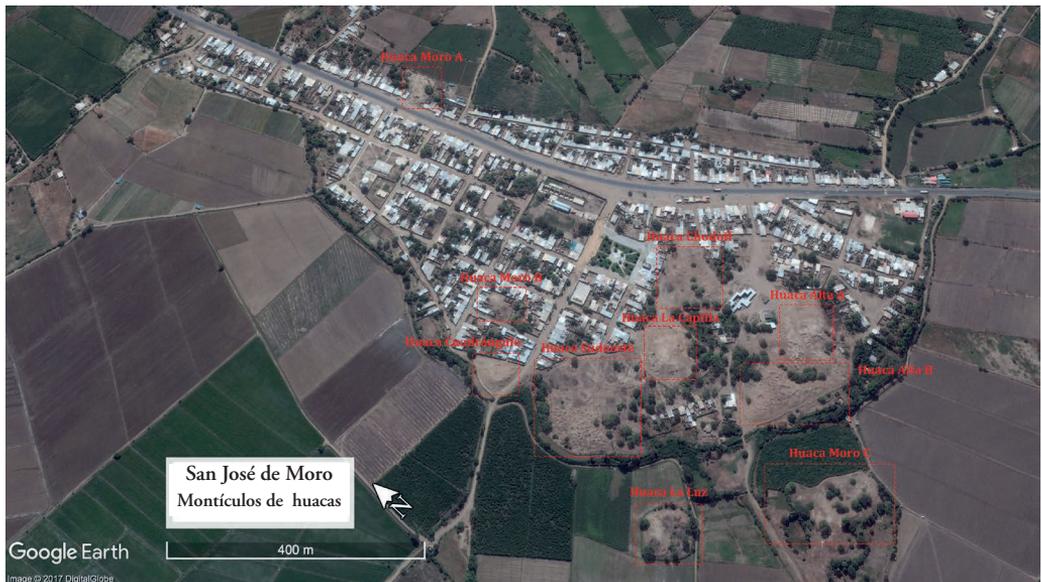


Figura 2. Vista aérea de San José de Moro. A la derecha del asentamiento moderno se aprecia la llanura funeraria y los montículos culturales que la rodean (Imagen tomada de Google Earth 2017 y adaptada por el autor).



Figura 3. Vista interior del recinto principal de la cámara funeraria MU1727 del período Moche Tardío, 650-850 d.C. (Archivo del Programa Arqueológico San José de Moro. Imagen publicada en Muro 2010a.).

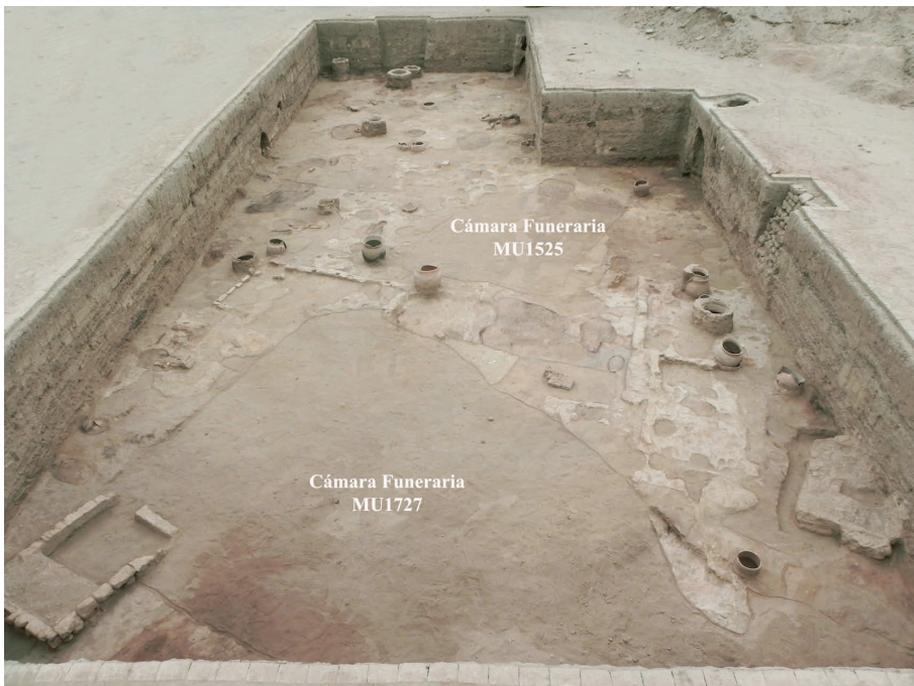


Figura 4. Evidencia de festines asociados a las cámaras funerarias del período Moche Tardío MU1525 y MU1727 (Archivo del Programa Arqueológico San José de Moro. Imagen publicada en Muro 2010b.).

consumo de alimentos ocurrieron de manera regular alrededor de las estructuras mortuorias (Muro 2009, 2010b). Aunque algunos han argumentado que estos restos constituyen la evidencia de los rituales de la muerte *per se* (Castillo 2000), es probable que, en realidad, estos restos correspondan a prácticas de conmemoración posentierro (Muro 2016). La superposición de pisos en asociación directa a las cámaras funerarias, sugiere probables ritos de veneración ancestral que ocurrieron de manera continua y permanente. Estos ritos debieron haber congregado a participantes provenientes de diversas partes del valle (Castillo 2001). Aunque estos festines podrían haber sido actividades recurrentes en el sitio, estos no parecen haber sido eventos formales ni planificados en su organización, sino, más bien, espontáneos y de muy corta duración. La evidencia indica, además, que estos eventos implicaron la construcción temporal de estructuras perecederas destinadas a la congregación de pequeñas audiencias, para, posteriormente, ser desmanteladas y enterradas (Muro 2009, 2010b). Estas estructuras, hechas de adobe y quincha, parecerían delimitar espacios diferenciados, formando una suerte de pequeños patios para festines. En este artículo hago referencia a estas estructuras como patios funerarios.

Por otro lado, evidencia de arquitectura muy formalizada también ha sido documentada en San José de Moro, específicamente en la zona monumental del sitio. Las excavaciones en Huaca La Capilla, ubicada al oeste de la llanura funeraria (Fig. 2), han permitido documentar una secuencia de edificios públicos cuya construcción, uso y abandono está asociada al período Moche Tardío (Muro 2016, Muro *et al.* 2016). Estos edificios siguen un mismo patrón arquitectónico: plazas abiertas y patios rectangulares interconectados a través de pasadizos, corredores y escalinatas. Cada plaza y patio contuvo en su interior una plataforma elevada desde la cual se realizaron presumiblemente actos simbólicos visibles por las audiencias ahí congregadas (volveremos a este punto más adelante). Tanto las plazas y los patios estuvieron decorados con enlucidos de arcilla fina y pinturas murales policromas. Algunas de las plataformas elevadas, además, con diseños de olas, escaleras y volutas. Esto sugiere que estos recintos fueron construidos para actividades recurrentes, formalizadas y planificadas, cuya participación, a juzgar por el tipo de accesos, pudo haber sido, más bien, restringida. Las evidencias sugieren, entonces, que eventos sociales tanto de naturaleza espontánea (en los patios funerarios) como planificada (en las *huacas*) se llevaron a cabo de igual manera en el sitio; incluso pudiendo haber ocurrido de manera simultánea.

Las celebraciones rituales en San José de Moro deben ser entendidas en el contexto de la fragmentación sociopolítica que caracterizó al valle de Jequetepeque entre los siglos séptimo y noveno d.C. El patrón de asentamientos en el valle, así como la naturaleza defensiva de los asentamientos Moche Medio (450-650 d.C) y Moche Tardío (650-850 d.C), sugieren un valle políticamente fragmentado con diversas entidades políticas compitiendo por recursos hídricos y tierra cultivable (Castillo 2001, 2010). La tensión política en el valle, sin embargo, pudo no haber sido de naturaleza permanente sino circunstancial. Tal como Castillo ha sugerido, integración política esporádica pudo haber ocurrido bajo circunstancias muy específicas, tales como la celebración de rituales de gran escala; la construcción y el mantenimiento de canales de irrigación; y la defensa en contra amenazas políticas externas. En otras palabras: «una organización política siempre fluctuante que giró a un sistema político integrado o desintegrado dependiendo de las oportunidades y/o las amenazas en el sistema» (Castillo 2010: 106, la traducción es mía). En este contexto de fragmentación y oportunismo, centros ceremoniales de mediana escala, tales como San José de Moro y Huaca Colorada, en la margen norte y sur del valle de Jequetepeque, respectivamente, operaron como centros de culto y peregrinaje compartido en el valle, amenguando así las disputas por recursos (Castillo 2000, 2010; Swenson 2004, 2008; Swenson y Warner 2015).

¿Por qué San José de Moro adquirió tanta relevancia en el mundo político y religioso de los moche del valle de Jequetepeque? ¿Qué hizo que San José de Moro se convirtiera en unos de los principales sitios de peregrinaje dentro y fuera del valle? Es muy tentador pensar que la influencia que San José de Moro ejerció como centro de culto se fundamentó en su prestigio para promover

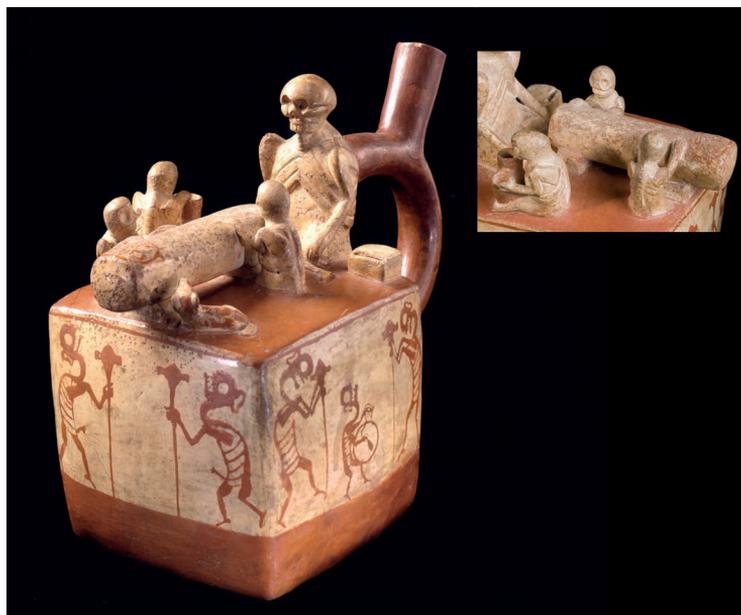


Figura 5. Botella escultórica de estilo Moche III en la cual se representa a un individuo femenino manipulando a un fardo funerario. Dos individuos con rasgos esqueléticos parecen ayudarla. Otro individuo esquelético de mayor tamaño y jerarquía parece atestiguar la acción (© President and Fellow of Harvard College, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, PM#16-62-30/F724 [digital file#95710012 & 98540071]).

la trascendencia de la *persona* luego de la muerte. San José de Moro pudo haber constituido un lugar sagrado en el mundo moche en donde el cuerpo fue preparado físicamente y simbólicamente para iniciar su viaje hacia «el más allá». Tal como sucedió en el antiguo Egipto, este proceso debió haber implicado complejos ritos de preparación, manipulación y transformación del cuerpo que finalmente culminaron con la *trascendencia* e *inmortalización* de la *persona*. Esto es, en su conversión en un ancestro. Aunque no tenemos un registro tan descriptivo y detallado como, por ejemplo, el *Libro Egipcio de los Muertos* para el mundo moche, el arte figurativo y narrativo moche ofrece importantes pistas que permiten identificar acciones posiblemente simbólicas y rituales de manipulación de cadáveres. Esto se aprecia, por ejemplo, en vasijas escultóricas de estilo Moche III y en gran detalle, en el denominado Tema del Entierro (Donnan y McClelland 1979, 1999) (Fig. 5). Las acciones representadas en estas vasijas nos invitan a alejarnos de las perspectivas objeto-centristas de la muerte y, así, reposicionar al cuerpo en el centro del debate de la muerte y su rol mediador entre el mundo material e inmaterial.

Parece evidente que San José de Moro es un sitio particularmente crítico para explorar las fronteras simbólicas y reales del cuerpo en el mundo moche. La inmensa cantidad de evidencia material recuperada en el sitio evoca constantemente al cuerpo y sus distintas formas y expresiones: cuerpos ornamentados al interior de ataúdes; cuerpos alterados a través de la sustracción de sus partes; cuerpos sacrificados y «desacralizados»; representaciones de cuerpo en la forma de figurinas y cántaros; espacios que controlan y condicionan al cuerpo y la experiencia corpórea, etc. Es sugerente pensar que toda la actividad ritual del sitio giró alrededor de una preocupación central en el cuerpo: su manipulación, su transformación, su movimiento y su exhibición pública, es decir, siguiendo a Foucault, en la inmanencia misma del *cuerpo como un espectáculo* (Foucault 1977).

A pesar de que San José de Moro ha sido intensamente explorado en las últimas dos décadas (Castillo *et al.* 2008), la naturaleza de los ritos corpóreos asociados a la muerte aún son desconocidos. Si bien los performances rituales de enterramiento pudieron haber involucrado la participación de grandes audiencias, individuos personificando a deidades mitológicas y cuerpos ornamentados siendo transportados a lo largo de procesiones funerarias (*v.g.* El Tema del Entierro, El Tema de la Procesión Funeraria, Donnan y McClelland 1979); también debieron haber existido otros rituales cuya celebración fue restringida solo a determinados participantes. En este artículo, mi principal

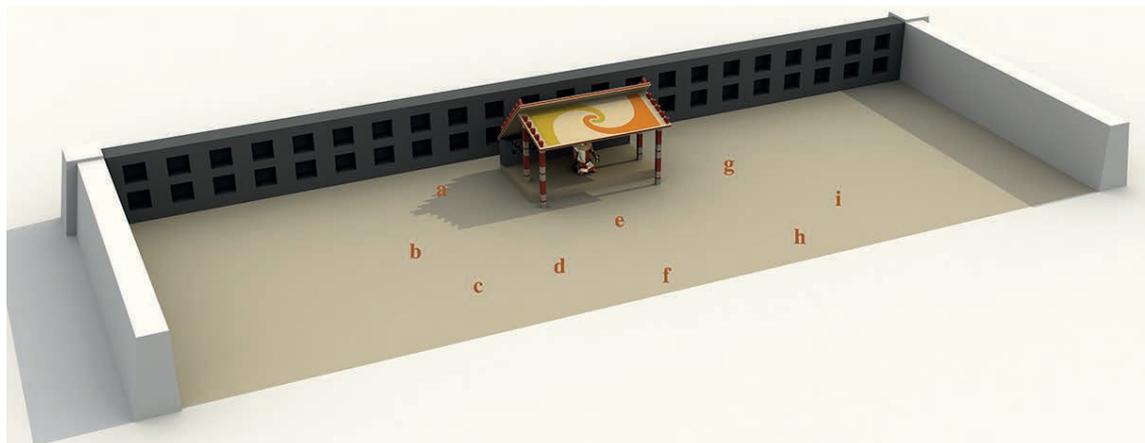


Figura 6. Vista isométrica de la Plaza de los Nichos de Huaca La Capilla. Las letras en la imagen indican algunas de las zonas de termoalteración documentadas en el piso de la plaza (Imagen elaborada por el autor).

interés son los ritos asociados a la creación del ancestro. Estos ritos pudieron haber constituido la etapa final de una larga secuencia de acciones por las que determinados individuos tuvieron que atravesar para conseguir su conversión final en una entidad divina sujeta al culto.

A través de una examinación crítica de los datos arqueológicos intento rastrear la posible secuencia de acciones involucradas en la *creación del ancestro*. En las siguientes secciones de este artículo presento evidencias arqueológicas recuperadas tanto en los recintos restringidos ubicados en Huaca La Capilla, como en los patios adosados a las cámaras funerarias de élite. Sugiero que estas evidencias nos hablan elocuentemente de cómo los ancestros fueron ritualmente construidos, así como sus imágenes distribuidas y circuladas a lo largo del cementerio.

4. Transfigurando al ancestro: fuego e imagen

Como indico líneas arriba, Huaca La Capilla es una estructura monumental localizada en el extremo oeste del cementerio de San José de Moro. Los cinco edificios superpuestos que conforman Huaca La Capilla están configurados a partir de patios y plazas que se hallan interconectados a través de corredores angostos y vanos de acceso restringido. Esto sugiere que las acciones en Huaca La Capilla, si bien pudieron ser de naturaleza pública, fueron accesibles a grupos reducidos de personas. La importancia simbólica de las acciones orquestadas en los recintos de Huaca La Capilla es particularmente notoria dada la fina ornamentación en muchos de sus muros y plataformas. Esto es particularmente evidente en los Edificios A y E de Huaca La Capilla, es decir, el edificio más temprano y el más tardío, respectivamente. Me concentraré aquí en las evidencias del Edificio A, específicamente, en un recinto que hemos denominado Plaza de los Nichos.

La Plaza de los Nichos es una plaza rectangular ubicada hacia el lado Este del Edificio A. Presenta una dimensión aproximada de 30 metros de largo por 15 metros de ancho (aunque el ancho completo de la estructura aún no ha sido determinado de manera certera). La Plaza de los Nichos presenta características que la hacen una estructura muy particular en comparación al clásico diseño de áreas públicas moche. Por el este, la plaza está delimitada por un muro monumental de adobes, de aproximadamente 2,4 metros de altura. Este muro estuvo decorado con pintura negra y, además, con 2 filas de 22 nichos cada una (Fig. 6). El muro presenta evidencias de constante resanes, reparaciones y repintados, lo que sugiere un uso secuencial y prolongado a lo largo del tiempo.

Similar a otras áreas públicas moche, la Plaza de los Nichos tuvo como eje central a una plataforma elevada con respaldar, la cual estuvo decorada con pintura negra y diseños calados de olas,

escalones y triángulos. Es posible que desde esta plataforma se hayan orquestado acciones visibles para las audiencias que accedieron a la plaza. Si bien el acceso formal a la plaza no ha sido aún encontrado, el hecho de que la plaza y la plataforma estén orientadas hacia el interior de la huaca (al oeste) podría sugerir que el flujo de participantes fue controlado y restringido. No se ha registrado ningún objeto completo sobre el piso que haya sido abandonado de manera *exprofesa*; sin embargo, el piso presentó evidencias de uso intenso y sistemático, a juzgar por las fisuras, fracturas y constantes resanes con capas de barro fino que se pudieron documentar.

Uno de los aspectos más resaltantes del piso de la plaza es la identificación de zonas con evidencia de termoalteración (*hotspots*) (Fig. 7). Estas zonas se caracterizan por coloraciones intensas de color rojo, negro y marrón. Las formas son diversas y algunas zonas presentan *debris* de material orgánico cuya naturaleza, a la fecha, no han podido ser identificada. Parece claro que estas coloraciones fueron producidas por una exposición intencional y directa del piso al fuego; aunque esta exposición parece haber sido controlada y de corta duración. Al menos 16 zonas de termoalteración fueron registradas en el piso de la plaza. Si bien no ha sido posible reconocer un patrón específico en la distribución de las zonas de calor, es notable la asociación entre estas y concentraciones bien definidas de materiales de desecho (Fig. 8). Estas concentraciones de desechos contuvieron fragmentos de cerámica y restos de material orgánico que parecen haber sido usados y arrojados directamente sobre el piso.

Es interesante notar que el 95% del material cerámico recolectado de estas concentraciones de desechos corresponden a fragmentos de figurinas y golletes de cántaros cuello-efigie. En el grupo de las figurinas, abundan partes de cabezas, cuerpos y extremidades de personajes humanos (Fig. 9). Es resaltante que muchos de estos personajes son representados con vestimenta tales como turbantes, camisetitas y faldellines. Así mismo, muchos de ellos portan adornos corporales tales como orejeras, narigueras, brazaletes y pecheras. En algunos casos es posible identificar el sexo del individuo representado, sea a través de atributos genitales bien definidos o a través de la presencia de trenzas (para individuos femeninos). Esto indica una intención clara del productor de que el sexo del individuo representado sea fácilmente identificable por quien manipulase el objeto.

En el grupo de cántaros de cuello efigie, resaltan cuellos y golletes decorados tanto con rostros humanos como de animales. Al igual que las figurinas, los rostros de los individuos humanos fueron representados portando adornos corporales tales como orejeras (de tamaños notorios), collares y, lo que podría ser interpretado como pintura facial. Los rostros de los animales son representados en algunas ocasiones con atributos exagerados y desproporcionados en tamaño.

La relación entre la distribución de los puntos de calor y las zonas de acumulaciones de objetos descartados es sugerente (Fig. 6). Todo parece indicar que el uso del fuego controlado y la manipulación de objetos cerámicos, estuvieron íntimamente relacionados. Es improbable, sin embargo, que estos lugares hayan servido como áreas de manufactura de figurinas o vasijas. Sabemos que la producción de estos objetos implicó el uso de áreas especializadas de producción, tales como hornos u otras locaciones preparadas para combustión —aunque a la fecha ninguna de este tipo de áreas ha sido documentada en San José de Moro—. Es probable, más bien, que el uso del fuego en la Plaza de los Nichos, haya estado relacionado con acciones de carácter simbólico. Aunque no existen registros etnográficos sobre el valor y el significado del fuego en el mundo andino prehistórico, la literatura antropológica ofrece pistas relevantes para entender el rol de esta sustancia en, por ejemplo, ritos de muerte y de invocación espiritual en algunas sociedades preindustrializadas.

Por ejemplo, Parry, en el contexto de los festivales de cremación de cuerpos en el Varanasi, India (Parry 1994), describe cómo el fuego controlado es usado por los oficiantes rituales como una suerte de estímulo corpóreo. El acto mismo de calentar produce que el aliento vital del muerto recién enterrado se despierte, se desplace y transmute (Parry 1994: 184). En este sentido el fuego, es utilizado con una doble finalidad: la destrucción de la fisicalidad del cuerpo (sobre todo cuando el cuerpo es cremado) y la construcción de una nueva corporalidad. El fuego no representa,

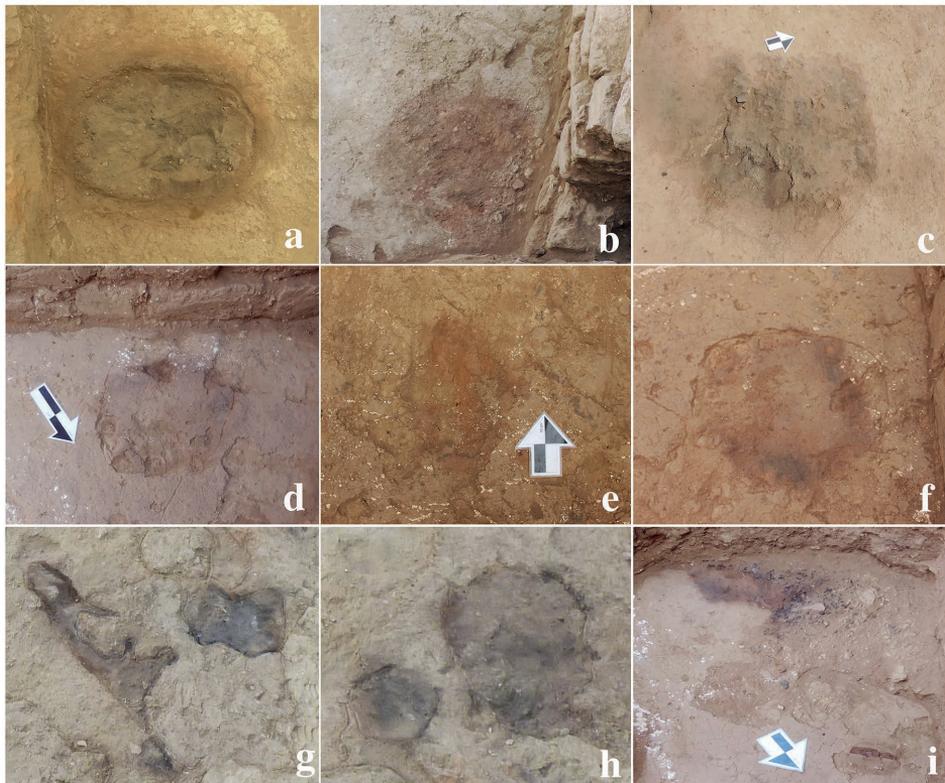


Figura 7. Detalle de algunas de las zonas de termo-alteración documentadas en el piso de la Plaza de los Nichos de Huaca La Capilla (Imagen tomada de Muro (ed.) 2016).



Figura 8. Acumulaciones de desechos orgánicos y material cerámico registradas sobre el piso de la Plaza de los Nichos de Huaca La Capilla (Imagen tomada de Muro (ed.) 2016).

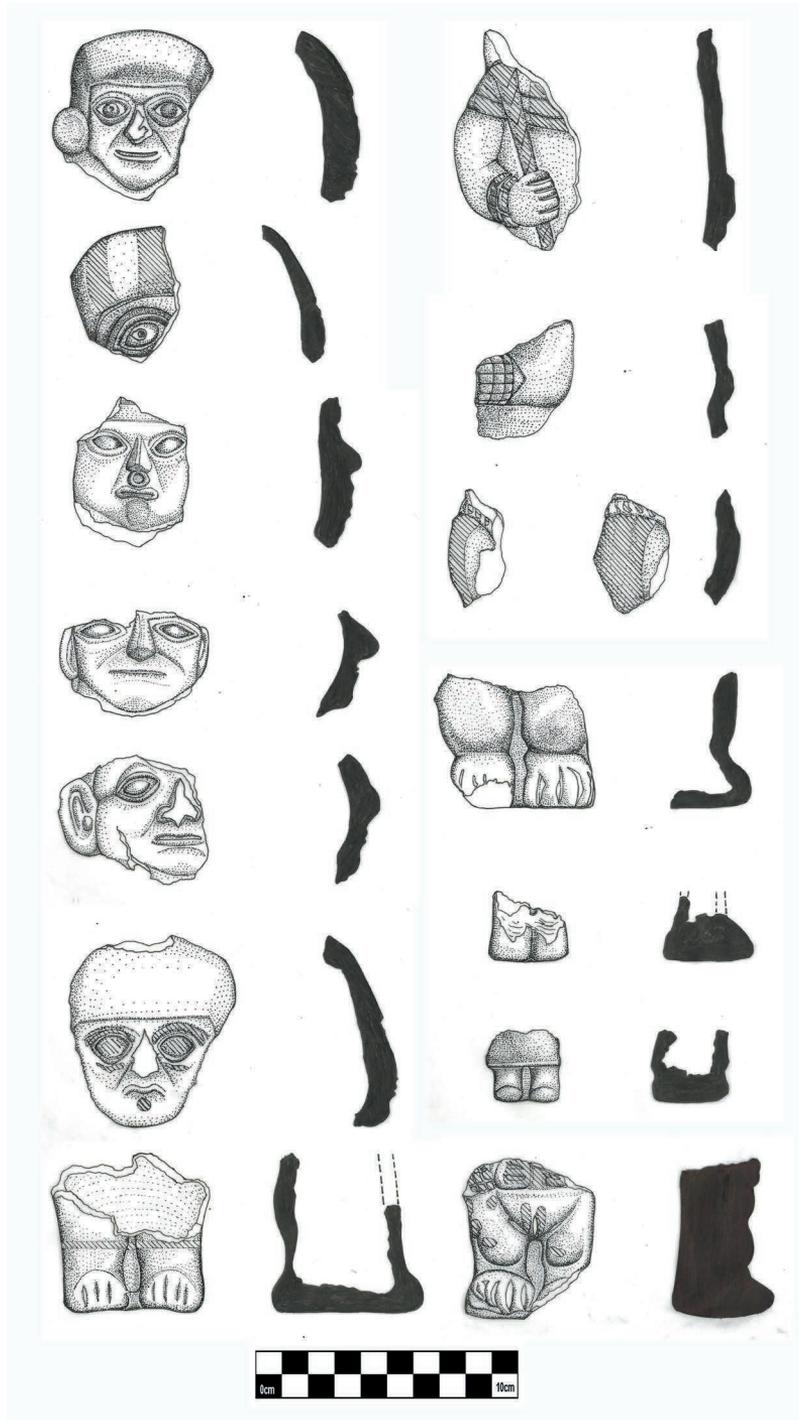


Figura 9. Fragmentos de simulacra de ancestros recuperados de las zonas de desechos de la Plaza de los Nichos (Dibujo elaborado por Hoover Rojas).

entonces, un elemento simbólico solamente, es el verdadero vehículo por el cual el aliento vital del muerto, se traslada, se moviliza y se fusiona con los entidades ancestrales del mundo inmaterial (Parry 1994: 188). Es así, que el fuego es conceptualizado a partir de sus cualidades mágicas de transubstanciación³ de la materia. Por tanto, las funciones más importantes y significados más profundos en la cosmología hindú están asociados a las propiedades transformativas del fuego.

Referencias similares son descritas en los ritos de muertes en la Roma precristiana y entre las tribus Cahokian del sureste de Estado Unidos (Pauketat *et al.* 2002), en donde el fuego, el humo y las cenizas son concebidos como un puente mágico entre lo natural y lo sobrenatural; la vida y la muerte; el mundo material e inmaterial. El fuego fue, además, concebido como la sustancia que constantemente empoderó a los ancestros y, por tanto, como un medio de interacción divino.

Es interesante, además, que las referencias entre el fuego y la manipulación de *simulacra* de individuos muertos son también recurrentes en la etnografía hindú. Aquí, las efigies de los muertos son construidas como un medio a través del cual la *esencia vital* del difunto se materializa y se encarna. Es así que las efigies son construidas a imagen y semejanza del difunto, portando, de esta manera, su típica vestimenta, joyas y demás adornos corporales. Estas efigies no son meras representaciones, son *metacuerpos* los cuales son elaborados con los cinco ingredientes básicos que conforman la esencia de la vida (Parry 1994: 191). Cuando una efigie está finalmente lista, el espíritu del difunto es invocado a través de la manipulación del fuego y, además, de cánticos mágico-religiosos que involucran el pronunciamiento repetitivo de su nombre. Muchas veces estas efigies son sometidas a los mismos rituales por los que atraviesa el cuerpo real del difunto. Esto con la finalidad de que el espíritu del difunto «acceda» a habitar su nueva morada, su nuevo cuerpo. Aquí, el fuego es percibido como un elemento creativo que, aunque materialmente destructivo, cumple un rol socialmente regenerativo.

Sugiero que la relación entre el fuego, la muerte y el cuerpo, descrita en los ritos de muerte hindú, tiene un importante paralelo con la práctica moche de *construcción ritual del ancestro*, la cual es definida en este artículo como la trasmutación de la esencia vital del ancestro hacia una nueva entidad corpórea, su *simulacrum*. Este proceso puede haber sido entendido también, como un proceso en que el cuerpo era «endurecido» e «inmovilizado». Esto permitió no solo un nuevo estatus ontológico del cuerpo (quizás recién enterrado), sino también su conversión en un *objeto del deseo* (Meskell 2004), una entidad que ahora es sometible y sometida al culto por parte de los vivos. Este *simulacrum* de individuo podía ser ahora distribuido, consumido y experimentado de manera generalizada por los vivos.

5. Experimentando al ancestro: imágenes y festines colectivos

Las excavaciones en las áreas adyacentes a los mausoleos funerarios de San José de Moro demuestran la presencia generalizada de *simulacra* de ancestros, similares a los documentados en la Plaza de los Nichos de Huaca La Capilla. Tal como se describió líneas arriba, los patios funerarios de San José de Moro son estructuras temporales espacialmente definidas por muros de adobe y quincha. Estos patios han sido documentados en las áreas circundantes de, al menos, tres mausoleos funerarios del período Moche Tardío: MU1525, MU1727 y MU2111 (Mauricio y Castro 2008b; Muro 2009, 2012; Saldaña *et al.* 2014). Estos patios están articulados entre ellos a través de corredores, pasadizos y otras estructuras de acceso, dando así forma a pequeños complejos arquitectónicos (Fig. 10) Excavaciones dentro de estos complejos han revelado una relación directa entre actividades de producción y consumo de alimentos e ingesta de grandes cantidades de bebida (chicha), a juzgar por la presencia de grandes tinajas de cerámicas (paicas) y cántaros cuello-efigie. Estos últimos, similares a los documentados en la Plaza de los Nichos de Huaca La Capilla, se encuentran empotrados en los pisos de los patios funerarios (Fig. 11). Es interesante notar que mientras que los pisos de los patios muestran clara evidencia de haber sido periódicamente reparados, reempastado, e incluso recubiertos y reconstruidos, los cántaros cuello-efigie fueron usados de manera continua



Figura 10. Estructuras arquitectónicas tipo patio documentadas alrededor de cámaras funerarias del período Moche Tardío (Archivo del Programa Arqueológico San José de Moro. Imagen publicada en Muro 2010b).



Figura 11. Simulacra de ancestros documentados en diversos pisos del cementerio que corresponden al período Moche Tardío (Archivo del Programa Arqueológico San José de Moro. Imagen adaptada por el autor).

a través de las subsecuentes remodelaciones de los patios. Esto les dio un sentido particular de durabilidad, permanencia y ubicuidad.

Bajo los lentes de una ontología perspectivista, estos cántaros «son» y se «comportan» de acuerdo a «como lucen». Es decir, no son meras representaciones miméticas de seres humanos o animales, sino verdaderas *personas* en su propio derecho (Viveiros de Castro 1998, 2004; Alberti y Marshall 2009; Vilaça 2009; Karadimas 2012). La relación entre las representaciones de cuerpos registrados en la Plaza de los Nichos de Huaca La Capilla y aquellas ubicadas en los patios funerarios de San José de Moro se hace evidente cuando *pensamos a través de los ancestros*. Aquí, es la visión del mundo de acuerdo a la forma corpórea de una entidad específica la que prevalece, es decir, su perspectiva. La tangibilización de una entidad ancestral buscó, entonces, que la presencia corpórea de esta entidad sea más duradera y, así, que su esencia sea traída a la vida. Como indico líneas arriba, las prácticas de manipulación controlada del fuego pudieron tener como finalidad la creación de una nueva entidad corpórea. El fuego pudo haber constituido el vehículo de transfiguración para que el *aliento vital* de determinados individuos influyentes transmutes desde un cuerpo humano y unitario a una nueva entidad corpórea, divisible y relacional; y así asegurar un nuevo modo de existencia, como un ancestro.

Es interesante notar que el fuego y sus efectos están metafóricamente presentes en el mundo material de San José de Moro. Aquí, los objetos podrían ser clasificados en objetos crudos y objetos cocidos. Esta ambivalencia es visible notoriamente en las ofrendas funerarias al interior de las tumbas de cámara del período Moche Tardío. Por ejemplo, las maquetas y los *crisoles* (miniaturas cerámicas), documentadas en extenso en tumbas de cámara, son objetos de importante valor simbólico en el mundo material de San José de Moro. Estos objetos, aunque finamente modelados, están hechos de arcilla y barro crudo. Es evidente que existió una intencionalidad de no exponer al fuego estos objetos, por tanto, de evitar su «endurecimiento». El «endurecimiento» puede ser visto como una condición ontológica de estabilidad y durabilidad permanente. En este sentido, es probable que la acción de «quemar/cocer» la arcilla modelada, haya sido una acción cargada de magia, simbolismo y agencia. Es aquí donde es pertinente traer a acotación el concepto de *cuerpo inestable* propuesto por Viveiros de Castro. En las etnografías amazónicas, tanto la materia como las formas físicas son consideradas como inherentemente inestables y cambiantes. El fuego, sin embargo, «trae los cuerpos a la vida» a través de su estabilización. Quemar la materia es «acortarla» o «reducirla», esto es, inhibirla a que se convierta en una entidad no deseable con una «perspectiva» no deseable (Viveiros de Castro 1996, 1998).

En el caso de los *simulacra* de ancestros, «endurecer» (diferente a materializar) el cuerpo podría haber sido parte de un proceso necesario para transformarlo en una entidad sometible y sometida al culto y a la interacción social. Los modos en los cuales los moche se comprometieron físicamente con las entidades personificadas debieron haber constituido formas esenciales y vitales de sociabilización (Lau 2013: 153). Es probable que los patios de festines ubicados cerca de los mausoleos funerarios hayan constituido no solo receptáculos espaciales para el encuentro y la interacción entre los vivos, sino también lugares en donde las entidades ancestrales «habitaron» a través de su presencia física. Por ejemplo, en los patios de San José de Moro, los *simulacra* de ancestros se ubicaron frecuentemente en posición vertical, como si estuvieran parados (Figs. 12 y 13). La única parte del cuerpo visible es la cabeza y la cara, dando un sentido de que la parte restante del cuerpo estuvo ausente o incluso cubierta. Lau (2013) ha notado el mismo patrón en las representaciones de entidades ancestrales de la sociedad Recuay en la sierra norte del Perú (1-700 d.C.). Lau ha argumentado que la cabeza y la cara del ancestro parecen haber sido esenciales dentro de la ontología corpórea andina (Lau 2013: 142). La cara fue un importante *locus* de reconocimiento puesto que esta, a través de sus marcadores faciales, fue un medio de adscripción y reconocimiento de identidad individual y grupal. De la misma manera, el tipo de tocados, orejeras y adornos corporales pudo haber indicado una identidad, una afiliación y una jerarquía entre las mismas entidades ancestrales (Lau 2013: 162). Además, la cabeza fue un *locus* de interacción esencial. Esta fue considerada el primer vehículo de comunicación y mediación directa entre los actores sociales y los ancestros. Tal como Lau indica: «la mayor parte de la interacción física fue dirigida hacia los oídos de los ancestros (cantos); su nariz (aromas); y boca (alimentos). Los ojos fueron un importante medio para la copresencia y la ubicuidad. Los ojos siempre abiertos y sobre dimensionados marcaron la capacidad del ancestro de presenciar, observar y aceptar las acciones de los vivos. Fue quizás imposible pasar o caminar cerca de un ancestro sin su reconocimiento y aceptación» (Lau 2013: 143).

En San José de Moro, las congregaciones sociales alrededor de las imágenes de ancestros son claramente observables en el registro arqueológico. Parece claro que la interacción entre los vivos y los ancestros estuvo mediada por la producción, circulación y consumo de alimentos y, sobre todo, de chicha. La chicha debió promover una forma específica de intersubjetividad sagrada, la cual fue facilitada (e incluso aumentada) por la intoxicación y embriaguez. Es interesante resaltar que algunos etnógrafos andinos han sugerido una relación metafórica entre la chicha de maíz y la sangre humana, ambas contenidas y emanando del cuerpo de los ancestros (referencia tomada de Kaulicke 2000: 261). De la misma manera, analogías entre la preparación de los cuerpos muertos y la preparación de las papas de chuño-seco y la cerveza de maíz, han sido notadas y documentadas



Figura 12. Simulacra de ancestros empotrados en los pisos de los patios funerarios alrededor de las tumbas de cámara de período Moche Tardío (Archivo del Programa Arqueológico San José de Moro. Imagen adaptada por el autor).



Figura 13. Simulacra de ancestros recuperados en distintos contextos de San José de Moro. Estos objetos fueron aparentemente circulados y distribuidos a lo largo del cementerio para, finalmente, ser depositados en tumbas de élite y no-élite y en los patios funerarios del cementerio (Archivo del Programa Arqueológico San José de Moro. Imagen adaptada por el autor).

en grupos contemporáneos de la sierra norteña de Perú (Doyle 1988; Sillar 1996). Como Lau nuevamente ha sugerido: «tal como estos productos, el muerto ancestral, una vez transformado, se convirtió en una fuente enriquecida de sustancia renovable, un tipo de gestión de riesgos hacia el futuro» (Lau 2013: 146). La idea del que el proceso de añejamiento de la chicha presenta paralelos con el añejamiento o envejecimiento del ancestro y, por tanto, su propio empoderamiento, ofrece una alternativa interesante para vincular la ancestralidad a la economía política promovida por los ritos de muerte en San José de Moro.

A pesar de las diferencias en los contextos espaciales y temporales, registros etnográficos documentados en determinadas zonas de los Andes ofrecen información relevante sobre ontologías corpóreas precristianas que pueden presentar paralelos con nuestro caso de estudio; específicamente, con la idea de un *aliento vital* capaz de transformarse y transfigurarse. Allen (2002) ofrece un importante caso de estudio de los grupos quechuahablantes en Sonqo, Cuzco: los *runakuna*. Los *runakuna* conceptualizan su propio mundo como un multiverso compuesto por múltiples realidades temporales y espaciales. Por un lado, el tiempo es discontinuo y está compuesto por una serie de etapas interrumpidas por transformaciones apocalípticas (Allen 2002: 47). Por otro lado, el espacio está dividido en tres estados de existencia: *ukhu pacha* (mundo interno), *kay pacha* (este mundo) y *hanan pacha* (mundo superior) (*ibid.*: 47). Los seres humanos viven en el *kay pacha* junto con una multiplicidad de seres «intermedios»: seres no humanos, entidades vivas, difuntos sin alma, objetos móviles y no móviles, entidades bondadosas y entidades malignas. La principal diferencia entre todas estas entidades es su estado corporal, el cual es, a su vez, condicionado por su *sami*. El *sami* es la esencia animada presente en todos los objetos, seres humanos, seres no humanos, e incluso los paisajes. El *sami* se transfigura, transmuta e, incluso se renueva. El *sami*, en los humanos puede renovarse, e incluso transfigurarse de un cuerpo (humano) a otro cuerpo (no-humano).

El *sami* es, además, una esencia fractal y divisible. Por ejemplo, al extraer el cráneo de los *machulas* (los abuelos), desde su lugar de origen hacia otro lugar, uno transfiere una parte del *sami* de este *machula*, el cual es considerado una fuente de protección, salud y fertilidad (Allen 2002: 41). Relevante para nuestra discusión es la forma en las cuales los *runakuna* conceptualizan los estados secuenciales del cuerpo luego de la muerte. Estos estados están ligados a la descomposición progresiva del cuerpo, pero también, y muy importante, al grado secuencial de peligrosidad del *sami* a lo largo de este proceso.

Para los *runakuna*, la transformación del cuerpo se inicia con la putrefacción de los tejidos blandos del cadáver. Este proceso es largo pero también lleno de peligros. Es solo cuando los huesos están totalmente limpios de carne cuando el cuerpo inicia su verdadera transformación a un nuevo modo de existencia que se caracterizará por su perfección y pureza. Los individuos pecaminosos son incapaces de alcanzar este estado de transformación. Ellos se convertirán en *kukuchis*, es decir, individuos errantes (criaturas *zombies*) condenados a divagar en busca de carne humana. De la misma manera, estos individuos pueden convertirse en *machukuni*, es decir, muertos animados quienes atacan a los individuos vivos durante las noches. El proceso apropiado de separación de la piel de los huesos solo ocurre cuando la piel se fusiona con la tierra. Esta es una condición de pureza solo lograda por los *machula aulanchis*. Estas entidades están compuestas por «huesos secos cuya piel ha sido propiamente removida por el agua del subsuelo y absorbida por la tierra» (Allen 2002: 45). Cuando esta condición es lograda, los *machula aulanchis* se convierten en entidades protectoras y continúan su influencia desde la muerte al convertirse en energía que colabora en la generación de la vida; por ejemplo, a través de los canales que fertilizan los campos de cultivo (Allen 2002: 45). Su influencia, además, está íntimamente ligada al poder seminal y sexual. El *machula aulanchis*, de esta manera, es considerado un estado de pureza no solo espiritual sino también, y fundamentalmente, corpóreo.

Es así, que los *runakuna* conceptualizan los cuerpos muertos como entidades que atraviesan diferentes estados de descomposición, los cuales simbolizan su avance hacia un estado de máxima pureza y perfección: un ancestro. Aquí la separación de la carne y los huesos parecen ser la clave.

Los moche de San José de Moro parecen haber percibido la transformación del cuerpo de una manera bastante similar. La destrucción de las cualidades corpóreas del cadáver de ciertos individuos podría haber garantizado tal estado de perfección⁴. Al otro lado del espectro, las referencias a la fragilidad y rigidez de los cuerpos están también muy presentes en la etnografía de los *runakuna* de Sonqos. Las piedras, los huesos y las estatuas son consideradas entidades rígidas. Esto no implica una falta de animación, sino un estado diferente de animación (Allen 2002: 46). Aquí, el *sami* es encontrado cristalizado, aunque con la misma capacidad de influenciar y alterar el destino tanto de entidades vivas como no vivas. Un *sami* cristalizado puede absorber y condensar la energía, por ejemplo, los relámpagos y la luz del sol. Debido a sus capacidades, estas entidades son consideradas las más poderosa fuentes de energía en el mundo andino (*ibid.*: 46).

En este mismo sentido, los objetos rígidos que *lucen como humanos* poseen un tipo de *sami* petrificado, el cual es un subproducto de los estados secuenciales de transfiguración del cuerpo muerto. Esto tiene un paralelo muy sugerente con la *ontología perspectivista* de Viveiros de Castro y, a su vez, con lo que aquí defino como una *ontología corpórea moche*. Aquí, las vasijas que *lucen como humanos* actúan en base a lo que parecen y actúan impulsadas por una fuerza vital inmanente, un *sami*, el cual se transfigura de una corporalidad a la otra luego de la muerte. En la cosmología *runakuna*, como probablemente ocurrió en la cosmología moche, la cualidad de la rigidez (endurecimiento) de los cuerpos fue altamente valorada, estimada y deseada ya que esta fue considerada un único estado de pureza, supremacía, agencia y máximo poder. Los cuerpos rígidos, entonces, poseyeron un poder generativo pero también destructivo que siempre afectó el mundo espiritual, material y social de los vivos.

6. Una ontología corpórea moche en San José de Moro

Una ontología corpórea moche puede, de esta manera, ser definida como una forma de conceptualizar el cuerpo humano como relacional, cambiante, e inestable. Estos rasgos particulares del cuerpo parecen haberse desplegado una vez que el ser humano atravesó diversos umbrales posteriores a la muerte y a su cese como una entidad física. Aunque nuestro entendimiento sobre los ritos de ancestralidad en San José de Moro aún es muy limitado, parece correcto pensar que el fuego ocupó un rol importante en estas prácticas. En general, el significado del fuego en el mundo prehispánico andino, y específicamente en el mundo moche, es aún desconocido. Esto se debe a que el fuego es considerado una sustancia efímera, aunque su materialidad puede ser perfectamente rastreada en el registro arqueológico. No obstante, el arte moche evoca algunas acciones que parecen haber estado circunscritas a la manipulación controlada del fuego en contextos rituales, tal como lo sugiere la representación del Tema de la Presentación en uno de los murales policromos de Pañamarca (Fig. 14). Además de los significados transformativos del fuego, los efectos experienciales de este debieron haber sido especialmente apreciados por los antiguos moche. Como he sugerido anteriormente (Muro 2016), las prácticas rituales en Huaca La Capilla podrían haber sido orquestadas en tiempos nocturnos, en momentos regidos por calendarios rituales lunares. En este sentido, la pintura negra que ornamentó gran parte de los edificios de Huaca La Capilla pudo haber cumplido un rol mimético con el paisaje nocturno del sitio. De la misma manera, las llamas del fuego, con el calor resplandeciente de la luna y las estrellas (Fig. 15). Todo ello debió haber tenido un impacto significativo en el plano experiencial y sensorio de aquellos quiénes presenciaron estos eventos.

Pero el significado del fuego, parece haber ido más allá de la experiencia sensoria y física. Aquí es donde la información del contexto arqueológico adquiere especial relevancia. La relación sincrónica entre los restos materiales del fuego y los *simulacra* documentadas al interior de la Plaza de los Nichos de Huaca La Capilla parecen sugerir una manipulación intencional y simultánea. Líneas arriba he sugerido que, similar a los a los ritos de ancestralidad hindú en el Varanasi, el fuego pudo haber sido apreciado por los moche debido a sus cualidades mágicas para la transubstanciación de la

Figura 14. Oficiante ritual moche portando lo que parecería ser una antorcha de fuego. Pintura mural del sitio Pañamarca, valle de Nepeña (Tomado de Bonavia 1961. Imagen usada como referencia en Castillo Luján et al. 2015).



Figura 15. Escena moche en donde se representa un probable acto de invocación ritual, a juzgar por la posición de las manos del individuo de la derecha. Las puntos negros en el fondo de la imagen son interpretados por Donnan como estrellas o puntos de iluminación (*the starry night*). Esto indicaría que estas prácticas fueron celebradas durante la noche y al aire libre (Donnan and McClellan Moche Archive. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC).

materia. Es probable, entonces, que la manipulación de representaciones humanas y su exposición indirecta al fuego, haya promovido que la *esencia vital* (*sami*) de determinados individuos (quizás los recientemente enterrados en las cámaras funerarias) transmuten a su *simulacrum*: una especie de *metacuerpo* que les permitió una existencia renovada en una nueva corporalidad. Esto es lo que defino en este artículo como un acto de *creación del ancestro*. Las referencias etnográficas e históricas de ritos de ancestralidad involucrando el uso del fuego son recurrentes en varias áreas culturales y sociedades preindustrializadas. Aquí, el acto de quemar, cremar, o exponer al fuego la representación del muerto condiciona, justamente, el éxito de la transición de una estado cosmológico a otro. Es sugerente pensar que el uso y la regulación de un elemento extremadamente poderoso y sagrado como el fuego debió ser controlado por miembros de una clase de sacerdotes or *shamanes* especializados (Fig. 14).

Líneas arriba he indicado que el fuego pudo, además, haber sido concebido como un medio de socialización con los ancestros y las deidades. En este artículo, he propuesto que la *creación del ancestro* tuvo como finalidad, precisamente, convertir al ancestro en un objeto sometido y sometible al culto, la manipulación y la experiencia sensorial por los vivos. Dentro del contexto de la transferencia del poder a través del fuego, un entendimiento de esta ontología animada relacional permite una interpretación del fuego como una persona, como una fuerza de cambio en vez de que como una herramienta de cambio (Baltus y Baires 2012). Parecería lógico argumentar que los

moche, así como muchos otros grupos humanos del pasado y presente, estuvieron comprometidos en experiencias compartidas a través de los objetos y los símbolos. Esto pudo crear una «ontología relacional», en que los humanos y los objetos existen en un mundo recíproco y que el mundo es construido a través de la experiencia. De aquí se desprende que los *simulacra* de ancestros se convierten en una especie de *objeto del deseo* (Appadurai 1988; Meskell 2004) cuya manipulación es altamente ansiada y cuya circulación y distribución es perseguida. Aquí, la *presencia* se convierte en un aspecto clave. Sin una *presencia* constante y visible, el vínculo con la muerte y el individuo estimado no es duradero. El ancestro es valorado a partir de sus capacidades de cambiar de apariencia. El acto de experimentar al ancestro, entonces, está condicionado a su capacidad corpórea de «ser tocado» y «ser sentido», sea literalmente o figurativamente. Este deseo por la presencia convoca a una intermediación/inmediatez sensorial de lo que está en realidad ausente. La capacidad de tocar, sostener, abarcar, acaparar lo que no existe más se convierte en un anhelo. Tal anhelo podría ser paradójico e insolucionable, pero, sin embargo, asume un rol común en la conmemoración del muerto. El ancestro y su *simulacra* se convierten así en una entidad multitemporal, en donde, además, converge el poder, la memoria y la agencia.

Un entendimiento ontológico del cuerpo moche presta particular atención no solo a «qué» es el cuerpo sino además a «cuáles» son sus límites, potencialidades y efectos. Para explorar estos efectos, el cuerpo necesita ser incorporado dentro de su propio contexto histórico y cultural, así como dentro de una realidad sociopolítica puntual, en este caso, el mundo moche del valle del Jequetepeque. Tal como Hill (2005, 2008) ha sugerido, el cuerpo en el mundo moche fue visto como una entidad cargada de simbolismo político e imbuido de agencia.

La posibilidad de experimentar de manera pública el cuerpo del ancestro, ahora revitalizado a través de diversos procesos rituales, debió haber tenido un impacto en aquellos quienes regularmente visitaron los patios funerarios de San José de Moro. El proceso de transformación simbólica y corpórea del cuerpo debió haber sido un derecho exclusivamente reservado a los miembros de la élite moche, aunque, seguramente, no a todos ellos. Decidir qué miembros específicamente de la élite iban a atravesar el proceso de ancestralización debió haber implicado un inminente proceso de negociación política entre las varias entidades políticas moche del valle de Jequetepeque. De la misma manera, experimentar los cuerpos ancestrales a través de los festines de conmemoración fue una actividad esencial en la legitimización de derechos políticos y económicos de cada grupo. La identificación de cada grupo con un ancestro mitológico pudo haber servido como un medio de legitimar demandas sobre tierras de cultivo, recursos hídricos y otros recursos que fueron objeto de constante disputa en el valle. De esta manera, participar en los ritos de veneración ancestral en San José de Moro pudo haber sido el único mecanismo válido para demandar control sobre recursos en competencia. Reforzar los vínculos sociales, políticos y religiosos con las entidades ancestrales fue, por tanto, esencial en este contexto de pugna política.

7. Conclusiones

El *perspectivismo* amerindio de Viveiros de Castro ha sido utilizado en este particular caso de estudio como un marco teórico para caracterizar una *ontología corpórea moche*. Integrando la evidencia arqueológica recuperada en contextos arqueológicos confiables, he rastreado el cuerpo y sus representaciones a lo largo del cementerio de San José de Moro. He sugerido que los moche del valle de Jequetepeque conceptualizaron el cuerpo como una entidad inherentemente inestable, mutable y constituida esencialmente por relaciones.

La dicotomía entre la inestabilidad/fragilidad y la estabilidad/endurecimiento parece haber estado implícita no solo en la conceptualización de la muerte en el mundo moche sino en todo su mundo material. Podría ser argumentado que tanto el cuerpo como la materia fueron concebidos como gradualmente inestables. Por tanto, «estabilizarlos» pudo haber sido un proceso altamente

deseado. El proceso de transformar la naturaleza cambiante de estas entidades implicó una intervención directa en sus propiedades físicas y, consecuentemente, en su naturaleza social.

Introducir estos objetos, ahora estabilizados, en la esfera de la circulación social (transformación, uso y descarte) implicó «traer estas entidades a la vida», desde un mundo de materia despersonalizada y cambiante, a uno de estabilidad y permanencia. Tal como Alberti y Marshall postulan «el problema no es cómo las cosas se mueven, pero sino más bien, cómo se estabilizan. La fragilidad es una cualidad inherente de la materia y, por tanto, constituye una amenaza siempre continua a la estabilización» (Alberti y Marshall 2009: 353).

Esta particular ontología de cuerpos cambiantes y alternantes se asemeja a la ontología corpórea presente en los *runakuna* de Sonqos. Los *runakuna* de Sonqos conceptualizan los cuerpos como habitados por una fuerza animada, el *sami*, el cual es capaz de transfigurarse y cristalizarse en una entidad rígida para ser sometida al culto. Estas reminiscencias en el sistema de pensamiento de algunas comunidades andinas contemporáneas ofrecen a los arqueólogos una fascinante oportunidad para explorar conceptualizaciones del cuerpo desde un punto de vista émico. Además, estos sistemas de pensamiento proveen un marco interpretativo alternativo a través del cual los investigadores podemos analizar las evidencias materiales del pasado, un pasado compuesto por múltiples seres cuyas corporalidades son cada vez más accesibles para los arqueólogos.

Agradecimientos

Quisiera agradecer al doctor Luis Jaime Castillo por permitirme el acceso a los archivos del Programa Arqueológico San José de Moro. Además, quiero agradecer al equipo de investigación que me acompañó durante las excavaciones que dirigí en Huaca La Capilla-San José de Moro desde 2013 a 2016. Una mención especial a Hoover Rojas, Julio Saldaña y Renata Verdún quienes me ayudaron con la búsqueda, selección y edición de algunas de las imágenes presentadas en este artículo. Finalmente, quisiera agradecer a la doctora Erica Hill por sus valiosos comentarios al primer borrador de este artículo. Los errores y omisiones, sin embargo, son de mi entera responsabilidad.

Notas

1. Una versión preliminar y complementaria de este artículo será publicada bajo el título *Moche Corporeal Ontologies. Transfiguration, Ancestrality, and Death. A Perspective from the Late Moche Cemetery of San José de Moro, Northern Peru* (Muro et al. 2019).
2. Utilizo la palabra en latín *simulacrum* (o *simulacra*, en plural) en su acepción posmodernista. Si bien en la filosofía griega el término hace referencia a cualquier «representación», sea fiel o exagerada, de una cosa o una persona, para el posmodernista Baudrillard, un *simulacrum* es una copia o imitación que se convierte en «verdad» por derecho propio en el contexto de su uso. Por tanto, el *simulacrum* constituye una hiperrealidad o metarrealidad.
3. «Transubstanciación» es un término de la doctrina cristiana-católica cuyo significado se refiere al cambio de substancia del pan y vino en la substancia del cuerpo de Cristo. Si bien el uso del término se circunscribe a la doctrina cristiana-católica, el concepto es recurrente en la cosmovisión de muchas sociedades precristianas, tanto del Viejo como del Nuevo Mundo. Para efectos de este artículo, uso el término bajo la misma acepción cristiana-católica, en donde la substancia de la materia es reemplazada, no simbólicamente, sino realmente y efectivamente, por otra.
4. Muro, Castillo y Tomasto (2019) discuten evidencias osteológicas recuperadas al interior de las cámaras funerarias del período Moche Tardío en San José de Moro. Estas evidencias sugieren una manipulación intencional y secuencial del cuerpo de determinados individuos. Esta manipulación parece haber sido hecha por personas que ingresaron periódicamente a las cámaras con este único fin. Sobre la base del patrón de alteración osteológica, los autores sugieren que estas constantes

manipulaciones tuvieron como finalidad la alteración progresiva de la «física» del individuo; esto es, la destrucción simbólica de sus atributos humanos: alteración de la pelvis, separación de las extremidades y remoción del cráneo. Este acto de alteración *post mortem* podría haber sido parte de una secuencia mayor de acciones destinados a la conversión ancestral del individuo enterrado.

REFERENCIAS

- Alberti, B. y T. Bray
2009 Special section. Animating archaeology: Of subjects, objects and alternative ontologies, *Cambridge Archaeological Journal* 19(3), 337-343. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000523>
- Alberti, B. y Y. Marshall
2009 Animating archaeology: Local theories and conceptually open-ended methodologies, *Cambridge Archaeological Journal* 19(3), 344-356. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000535>
- Allen, C.
2002 *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*, Smithsonian Books, Washington, D. C.
- Appadurai, A.
1988 *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511819582.009>
- Baltus, M. y S. Baires
2012 Elements of ancient power in the Cahokian World, *Journal of Social Archaeology* 12(2), 167-192. <https://doi.org/10.1177/1469605311433369>
- Barrett, J. e I. Ko
2009 A phenomenology of landscape. A crisis in British landscape archaeology? *Journal of Social Archaeology* 9(3), 275-294. <https://doi.org/10.1177/1469605309338422>
- Bourdieu, P.
1977 *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>
- Butler, J.
1990 *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, Nueva York.
1996 Performative acts and gender constitution, en: M. Huxley y N. Witts (eds.), *The Twentieth-Century performance reader*, 120-134, Routledge, Nueva York.
- Carman, T.
1999 The body in Husserl and Merleau-Ponty, *Philosophical Topics* 27(2), 205-226. <https://doi.org/10.5840/philtopics199927210>
- Castillo Luján, F., S. Uceda y R. March
2015 El uso del fuego en el Complejo Arqueológico de las Huacas del Sol y de la Luna, Perú. Un primer ensayo de tipología de las áreas de combustión, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 44(1), 53-89. <https://doi.org/10.4000/bifea.7425>
- Castillo, L. J.
2000 Los rituales mochica de la muerte, en: K. Makowski (ed.), *Los Dioses del Antiguo Perú. Colección Arte y Tesoros del Perú*, 103-135, Banco de Crédito del Perú, Lima.
2001 The Last of the Mochicas: A view from the Jequetepeque valley, en: J. Pillsbury (ed.), *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, 307-332, National Gallery of Art, Washington, D.C.
2010 Moche Politics in the Jequetepeque Valley: A case for Political Opportunism, en: J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), *New Perspectives on Moche Political Organization*, 83-109, *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington D.C.
2012 San José de Moro y el fin de los mochicas en el valle de Jequetepeque, Costa Norte del Perú, tesis doctoral, Departamento de Antropología, UCLA University of California, Los Angeles.

Castillo, L. J. y C. Rengifo

2008 El género y el poder: San José de Moro, en: K. Makowski (ed.), *Señores de los Reinos de la Luna. Colección Artes y Tesoros del Perú*, 165-182, Banco de Crédito del Perú, Lima.

Castillo, L. J., J. Rucabado, M. del Carpio, K. Bernuy, K. Ruiz, C. Rengifo, G. Prieto y C. Fraresso

2008 Ideología y poder en la consolidación, colapso y reconstitución del Estado mochica del Jequetepeque. El Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991-2006). *Nawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology* 29(1), 1-86.

Chodoff, D.

1979 Investigaciones Arqueológicas en San José de Moro, *Arqueología Peruana* X(X), 37-47.

Csordas, T.

1994 Introduction: The Body as representation and being-in-the-world, en: T. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, 1-24, Cambridge University Press, Cambridge.

Deleuze, G. y F. Guatarri

1988 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Althone, Londres.

Delibes, R. y A. Barragán

2008 Consumo Ritual de Chicha en San José de Moro, en: L. J. Castillo, H. Bernier, G. Lockard y J. Rucabado (eds.), *Arqueología Mochica, Nuevos Enfoques*, 105-118, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

Descola, P.

1994 *In the Society of Nature: a Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.

2013 *Beyond Nature and Culture*. Translated by Janet Lloyd with a foreword by Marshall Sahlins. Chicago: University of Chicago Press.

2014 Modes of being and forms of predication, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1), 271-280. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>

Disselhoff, H.

1958 Tumbas de San José de Moro (Provincia de Pacasmayo, Perú), en: *32nd International Congress of Americanists*, 364-367, Copenhagen.

Donnan, C. B. y D. McClelland

1979 The Burial Theme in Moche Iconography, *Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology* 21. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D. C. Library of Congress.

1999 *Moche Finesline Painting. Its Evolution and Its Artists*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, Los Angeles.

Donnan, C. B. y L. J. Castillo

1992a Finding the tomb of a Moche priestess (first-millennium Peruvian culture), *Archaeology* 45(6), 38-42.

Doyle, M. E.

1988 Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Central Peru, tesis doctoral, Departamento de Antropología, University of California Los Angeles y University Microfilms, Ann Arbor.

La Fleur, W.

1998 Body, en M. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, 36-54, The University of Chicago Press, Chicago.

Foucault, M.

1977 *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison* (editado por Alan Sheridan), Pantheon Books, Nueva York.

Hill, E.

2005 The Body Intact, the Body in Pieces: Foucault and the Moche Prisoner, en: A. Waters-Rist, C. Cluney, C. McNamee y L. Steinbrenner (eds.), *Art for Archaeology's Sake. Material Culture and Style across the Disciplines. Proceedings of the Thirty-Third Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary*, 124-131, The University of Calgary Archaeological Association, Calgary.

- 2008 Animism and Sacrifice: Reconstructing Moche Religion through Architecture, Iconography, and Archaeological Features, en: L. Fogelin (ed.), *Religion in the Material World*, 38-60, Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University, Carbondale, IL.
- 2016 Images of Ancestor. Identifying the Revered Dead in Moche Iconography, en: E. Hill y J. B. Hageman (eds.), *The Archaeology of Ancestors. Death, Memory, and Veneration*, 189-212, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.5744/florida/9780813062518.003.0008>
- Hodder, I. y S. Hutson**
- 2003 *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814211>
- Joyce, R.**
- 1993 *Embodying Personhood in Prehispanic Costa Rica*, Wellesley: Davis Museum and Cultural Center, Massachusetts.
- 1998 Girling the girl and boying the boy: the production of adulthood in ancient Mesoamerica. *World Archaeology* 31(3), 473-483. <https://doi.org/10.1080/00438240009696933>
- 1999 Performing the Body in Prehispanic Central America, *RES: Anthropology and Aesthetics* 33, 147-165. <https://doi.org/10.1086/RESv33n1ms20167006>
- 2001 Providing a past for Bodies that Matter: Judith Butler's impact on the archaeology of gender. *International Journal of Sexuality and Gender Studies* 6, 63-76. <https://doi.org/10.1023/A:1010142023744>
- 2005 Archaeology of the body, *Annual Review of Anthropology* 34, 139-158. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143729>
- Karadimas, D.**
- 2012 Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies, *Indiana* 29, 25-51.
- Kaulicke, P.**
- 2000 *Memoria y muerte en el Perú antiguo*, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima.
- Lau, G.**
- 2008 Ancestor Images in the Andes, en: W. H. Silverman y H. Isbell (eds.), *The Handbook of South American Archaeology*, 1027-1045, Springer, Nueva York. https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5_51
- 2013 *Ancient Alterity in the Andes: A Recognition of Others*, Routledge, Londres y Nueva York. <https://doi.org/10.4324/9780203084731>
- Matsumoto, G.**
- 2014 Ancestor Worship in the Middle Sicán Theocratic State, tesis doctoral, Departamento de Antropología, Southern Illinois University, Carbondale.
- Mauricio, A. C. y J. Castro**
- 2008a La última sacerdotisa moche en San José de Moro, Excavaciones en el Área 42, en: L. J. Castillo (ed.), *Programa Arqueológico San José de Moro. Informe Ejecutivo de la Temporada 2007*, 66-117. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 2008b Excavaciones en el Área 42 de San José de Moro-Temporada 2007, en: L. J. Castillo, *Programa Arqueológico San José de Moro. Informe de Excavación. Temporada 2007*, 114-164. Informe Técnico presentado al Ministerio de Cultura, Lima.
- Mauss, M.**
- 1973 Techniques of the Body, *Economy and Society* 2(1), 70-88. <https://doi.org/10.1080/03085147300000003>
- McAnany, P.**
- 1995 *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, University of Texas Press, Tucson
- Meskel, L.**
- 1996 The somatization of archaeology: institutions, discourses, corporeality. *Norwegian Archaeological Review* 29(1), 1-16. <https://doi.org/10.1080/00293652.1996.9965595>
- 1998 The irresistible body and the seduction of archaeology, en: D. Monserrat (ed.), *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*, 139-161, Routledge, Nueva York.
- 1999a Archaeologies of Life and Death, *American Journal of Archaeology* 103(2), 181-199. <https://doi.org/10.2307/506744>

- 1999b *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class Etcetera in Ancient Egypt*, Blackwell, Oxford.
- 2000 Writing the body in archaeology, en: A. Rautman (ed.), *Reading the body. Representations and Remains in the Archaeological Record*, 13-24, University of Pennsylvania Press, Philadelphia. <https://doi.org/10.9783/9781512806830-004>
- 2004 *Object Worlds from Ancient Egypt: Material Biographies Past and Present*, Berg, Londres.
- Meskell, L. y R. Joyce**
- 2003 *Embodied Lives: Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience.*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Muro, L. A.**
- 2009 Espacios públicos, encuentros sociales y rituales funerarios en San José de Moro: análisis de la ocupación Mochica Tardío en el Área 45, Sector Oeste de San José de Moro, tesis de licenciatura, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2010a La Tumba del Sacerdote de San José de Moro, en: L. J. Castillo (ed.), *Programa Arqueológico San José de Moro. Informe Ejecutivo de la Temporada 2009*, 280-397. Pontificia Universidad Católica del Perú., Lima.
- 2010b Actividades rituales y ceremoniales en el Período Mochica Tardío: Evidencias Recuperadas en las Áreas 42, 44, 45 y 46 del Sector Oeste de San José de Moro, en: L. J. Castillo (ed.), *Programa Arqueológico San José de Moro. Informe Ejecutivo de la Temporada 2009*, 197-279, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 2012 Excavaciones en el Sector Oeste de San José de Moro: Áreas integradas 42, 44, 45 y 46-Temporada 2011, en: L. J. Castillo (ed.), *Programa Arqueológico San José de Moro. Informe de Excavación. Temporada 2011*, 299-392. Informe Técnico presentado al Ministerio de Cultura, Lima.
- 2016 Construcciones para el “Más Allá”: espectáculos rituales, política y muerte en el mundo moche. *Arkinka, Revista de Arquitectura, Diseño y Construcción* 51(20), 35-51.
- Muro, L. A. (ed.)**
- 2016 *Programa Arqueológico San José de Moro. Temporada 2015*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Informe Técnico presentado al Ministerio de Cultura, Lima.
- Muro, L. A., L. J. Castillo y E. Tomasto-Cagigao**
- 2019 (En prensa) Corporal Ontologies: Transfiguration, Ancestrality, and Death in the Moche World. A Perspective from the Cemetery of San José de Moro, en: M.C. Lozada y H. Tantaleán (eds.), *Andean Ontologies: New Perspectives From Archaeology, Ethnohistory and Bioarchaeology*, The University Press of Florida, Gainesville.
- Nanoglou, S.**
- 2012 From Embodied Regulations to Hybrid Ontologies. Questioning Archaeological Bodies, en: B. Turner (ed.), *The Routledge Handbook of Body Studies*, 157-170, Routledge Handbooks, Nueva York. <https://doi.org/10.4324/9780203842096.ch11>
- Parry, J.**
- 1994 *Death in Banaras*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pauketat, T., K. Lucretia, G. Fritz, N. Lopinot, S. Eliasand y E. Hargravesource**
- 2002 The Residues of Feasting and Public Ritual at Early Cahokia, *American Antiquity* 67(2), 257-279. <https://doi.org/10.2307/2694566>
- Saldaña, J., C. Tavera, K. Patroni y T. Vlémicq**
- 2014 Informe Técnico de las Excavaciones en el Área 47 de San José de Moro – Temporada 2013, en L.J. Castillo (ed.), *Programa Arqueológico San José de Moro. Informe de Excavación. Temporada 2013*, 160-219. Informe Técnico presentado al Ministerio de Cultura, Lima.
- Shimada, I. y J. Fitzsimmons (eds.)**
- 2015 *Living with the Dead in the Andes*, The University of Arizona Press, Tucson.
- Sillar, B.**
- 1996 The Dead and the Drying: Techniques for Transforming People and Things in the Andes, *Journal of Material Culture* 1, 259-289. <https://doi.org/10.1177/135918359600100301>

- Swenson, E.**
 2004 Ritual and Power in the Hinterland: Religious Pluralism and Political Decentralization in Late Moche Jequetepeque, Peru, tesis doctoral, Departamento de Antropología, University of Chicago.
 2008 San Ildefonso and the “Popularization” of Moche Ideology in the Jquetepeque Valley, en: L. J. Castillo, H. Bernier, G. Lockard y J. Rucabado (eds.), *Arqueología Mochica, Nuevos Enfoques*, 411-432, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Swenson, E. y J. Warner**
 2015 Landscapes of Mimesis and Convergence in the Southern Jequetepeque Valley, Peru. *Cambridge Archaeological Journal* 26(1), 23-51. <https://doi.org/10.1017/S0959774315000165>
- Thomas, J.**
 2002 Archaeology’s Humanism and the Materiality of the Body, en: Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow (eds.), *Thinking through the body. Archaeologies of Corporeality*, 29-45, Kluwer Academic/ Plenum Publishers, Nueva York. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-0693-5_2
- Tilley, C.**
 1994 *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Berg Publishers, Londres.
- Turner, B.**
 1984 *The Body and Society*. Basil Blackwell, Oxford.
 2012 *The Routledge Handbook of Body Studies*. Routledge Handbooks, Nueva York. <https://doi.org/10.4324/9780203842096>
- Turner, T.**
 1980 The social skin, en: J. Chermansky y R. Lewin, *Not Work Alone*, 112-245. Sage, Beverly Hills, CA.
- Vilaça, A.**
 2009 Bodies in Perspective: A critique of the Embodiment Paradigm from the Point of View of Amazonian Ethnography, en: H. Lambert y M. McDonald (eds.), *Social Bodies*, 129-147, Berghahn Books, Nueva York y Oxford.
- Viveiros de Castro, E.**
 1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2), 115-143.
 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3), 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
 2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3), 463-484. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- White, R.**
 1992 Beyond art: toward an understanding of the origins of material representation in Europe. *Annual Review Anthropological* 21, 537-564. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.002541>

Recepción: julio 2018
 Aceptación: setiembre 2018