

# PERTURBACIONES *POST MORTEM* Y REENTERRAMIENTOS EN EL PERÚ COLONIAL TEMPRANO: EVIDENCIA BIOARQUEOLÓGICA Y NEGOCIACIÓN RITUAL DE UNA PARADOJA RELIGIOSA

Lorenzo Risco Patiño<sup>a</sup> y Lumila Paula Menéndez<sup>b</sup>

## Resumen

*Este artículo de revisión examina las prácticas funerarias de poblaciones indígenas en el Perú durante el periodo colonial temprano (1532-1570), a partir de un metaanálisis cualitativo comparativo de publicaciones bioarqueológicas y etnohistóricas. El estudio se centra en casos específicos de Puruchuco (Huaquerones y 57AS03), Mórrope, Magdalena de Cao e Iglesiachayoq, donde las alteraciones post mortem revelan la continuidad de vínculos rituales indígenas. Asimismo, se analizan las implicancias simbólicas de estas prácticas, considerando la concepción andina de los muertos como entidades activas en la vida social. En conjunto, se concluye que existió una relación paradójica entre la aceptación formal de los patrones funerarios cristianos y la persistencia de tradiciones rituales andinas, lo que permite comprender con mayor profundidad las dinámicas de sincretismo y transformación cultural en los Andes coloniales.*

*Palabras clave:* prácticas funerarias indígenas, perturbación funeraria, persistencia, sincretismo cultural, periodo colonial

## POST MORTEM PERTURBATIONS AND REBURIALS IN EARLY COLONIAL PERU: BIOARCHAEOLOGICAL EVIDENCE AND THE RITUAL NEGOTIATION OF A RELIGIOUS PARADOX

## Abstract

*This review paper examines the burial practices of Peru's indigenous populations throughout the early colonial period (1532-1570) based on a comparative qualitative meta-analysis of bioarchaeological and ethnohistorical publications. The study focuses on the specific cases of Puruchuco (Huaquerones and 57AS03), Mórrope, Magdalena de Cao and Iglesiachayoq, where post mortem modifications reveal the continuity of indigenous ritual connections. The symbolic implications of these practices are likewise studied bearing in mind the Andean understanding of the dead as active beings in social life. The overall conclusion is the presence of a paradoxical relationship between the formal acceptance of Christian burial patterns and the persistence of Andean ritual practices, which allows for a deeper understanding of the dynamics of cultural syncretism and transformation in the colonial Andes.*

*Keywords:* indigenous funerary practices, funerary perturbations, persistence, cultural syncretism, colonial period

---

<sup>a</sup> Departamento de Antropología de las Américas, Universidad de Bonn, Alemania. [Irisco@uni-bonn.de](mailto:Irisco@uni-bonn.de)  
<https://orcid.org/0000-0003-0066-3552>

<sup>b</sup> Departamento de Antropología de las Américas, Universidad de Bonn, Alemania. Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica, Costa Rica. [lumila.menendez@ucr.ac.cr](mailto:lumila.menendez@ucr.ac.cr)  
<https://orcid.org/0000-0002-7867-2910>



## 1. INTRODUCCIÓN

Las prácticas funerarias en los Andes prehispánicos se remontan a varios milenios atrás. En esta zona geográfica, los grupos humanos emplearon diversas formas de tratar a sus muertos, guiados por la idea compartida de que estos seguían conectados con el mundo de los vivos (Eeckhout y Owens 2015: 2).

Las prácticas mortuorias pueden definirse como un conjunto de procedimientos utilizados para tratar los cuerpos y enterrar a los difuntos. Estos modos no solo responden a normas rituales, sino también incorporan rasgos identitarios específicos, visibles en la cultura material, que nos permiten diferenciar y estudiar los grupos sociales del pasado. A través de estos elementos materiales, las prácticas funerarias comunican mensajes codificados por los vivos sobre el fallecido, su posición en la sociedad y el contexto cultural al que pertenecía. En este sentido, las interrelaciones entre los vivos y los muertos son, en gran medida, responsables de la variación observada en dichas prácticas. Además de su dimensión simbólica, los restos osteológicos conservan información valiosa sobre la historia biológica y el estilo de vida del individuo, lo que proporciona una dimensión complementaria al estudio de la cultura material y la organización social (Shimada *et al.* 2004: 370-371).

Teniendo en cuenta estos factores, el análisis de las prácticas mortuorias resulta útil para conocer aspectos del pasado relacionados con las actitudes y percepciones hacia los difuntos, así como el tratamiento de sus cuerpos al momento del deceso y las etapas posteriores al entierro. Una evaluación conjunta de los aspectos biológicos y culturales del fallecido ayuda a observar los detalles de las alteraciones *post mortem* y sus variaciones en las muestras analizadas (Shimada *et al.* 2004: 371). Aunque existen múltiples estudios bioarqueológicos sobre prácticas funerarias en sitios prehispánicos de la costa central y norte de Perú (Alva 2008; Bourget 2016; Donnan y Mackey 1978; Eeckhout y Owens 2015; Franco *et al.* 2007; Shimada 1995; Sutter y Cortez 2005; Verano 2003, 2019), los trabajos que analizan individuos de contextos de la época colonial son menos frecuentes. Comparar estas evidencias es fundamental porque nos permite comprender cómo las poblaciones indígenas adoptaron, abandonaron, transformaron o mantuvieron elementos de sus tradiciones mortuorias frente a las imposiciones coloniales. Esta dinámica de cambio y continuidad forma parte de procesos más amplios de sincretismo y negociación cultural documentados en distintas sociedades americanas (Bélingand 2021b; Ramos 2010).

En este artículo de revisión se describirán algunos casos de estudio de prácticas funerarias coloniales tempranas, pero no de manera aislada, sino buscando replantear el problema de las transformaciones mortuorias como un escenario de negociación cultural. En particular, proponemos como preguntas de investigación: ¿Cómo se transformaron las prácticas funerarias indígenas en el Perú colonial temprano? ¿Qué significados tuvieron las manipulaciones *post mortem* y los reentierros documentados en contextos arqueológicos e históricos? Nuestra hipótesis es que estas acciones fueron expresiones de agencia indígena, que combinaron persistencia simbólica, adaptación pragmática y resignificación ritual frente a la imposición cristiana. En lugar de asumir una dicotomía entre *patrón indígena* y *patrón cristiano*, proponemos un marco comparativo que analiza la superposición, la tensión y el sincretismo de ambos. En este sentido, buscamos comprender la diversidad cultural y la resiliencia de grupos indígenas en los primeros momentos del contacto con los europeos.

## 2. TRANSFORMACIONES COLONIALES Y CRISTIANIZACIÓN DE LA MUERTE

La implantación de la doctrina cristiana al inicio de la ocupación española implicó la introducción de un nuevo sistema religioso basado en el catolicismo, que transformó radicalmente los modos de vida indígenas y, en particular, las prácticas funerarias. La imposición de un nuevo patrón de entierro, acorde con las normas europeas, se consolidó tras el Primer Concilio Limense (1551), que ordenó la destrucción de las huacas y, en su lugar, la construcción de iglesias, estableciendo

que los conversos debían ser enterrados en suelo consagrado, es decir, dentro de ellas (Ramos 2010: 66). Esta ordenanza se reforzó en el Tercer Concilio Limense (1582), a través de documentos como *El Confesionario* y el *Tercer Cathecismo por Sermones*, así como los escritos de Polo de Ondegardo. De esta forma, las autoridades religiosas buscaban impedir la persistencia de las prácticas indígenas vinculadas a los antiguos ritos mortuorios.

No obstante, múltiples fuentes evidencian que, en diferentes partes de los Andes, los indígenas continuaron trasladando los cuerpos difuntos de las iglesias a las antiguas huacas o enterrándolos a la manera tradicional prehispánica. Por ejemplo, hacia 1580, Francisco de Toledo denunció que la idolatría mortuoria andina seguía extrayendo cuerpos de las iglesias de manera clandestina<sup>1</sup> (De Toledo 1986). La promulgación de estas ordenanzas no solo indica la voluntad de supervisar y regular las prácticas funerarias andinas, sino también que el desentierro clandestino, incluso antes de las reformas de De Toledo, fue una costumbre bastante extendida (Lissón Chávez 1943: 143). La distribución de los pueblos en el periodo colonial temprano (1532-1570) ofrece una nueva lectura: las exhumaciones clandestinas deben comprenderse en el marco del paso de un modelo poblacional disperso al reasentamiento forzado en reducciones. En este contexto, los indígenas procuraron conservar el pueblo antiguo (huaca) como centro satélite de residencia y, sobre todo, como espacio ceremonial clandestino (Salomon 1995: 319-320).

Durante estas transformaciones geopolíticas, las poblaciones locales, todavía organizadas en *ayllus* (unidades sociales), accedieron a la conversión cristiana en las iglesias. Pero en este nuevo escenario, se requirió un gran esfuerzo para suprimir la veneración a los muertos o el culto a los «ancestros fundadores» (Gose 2003: 159). Por el contrario, así como la constelación cristiana se incorporó al panteón andino, no como una deidad exclusiva, sino como una más del politeísmo andino, las prácticas funerarias cristianas realizadas en la parroquia constituían una aparente formalidad que ocultaba la cohesión entre el *ayllu*, los ancestros y la huaca, vínculos que continuaron articulando la vida social a pesar de la cristianización.

Para comprender las prácticas mortuorias prehispánicas, es necesario tener en cuenta el concepto andino de *camac* o *camaquen*<sup>2</sup> y el rol central de los antepasados. El *mallqui* (momia), contenedor del *camac*, actuaba como animador del grupo de sus descendientes y proveedor de bienes para su sustento (Ragon 2012: 699; Ramos 2010: 70). Asimismo, el concepto *huañuc* (continuidad de la muerte) implicaba un horizonte, un proceso prolongado que, en ciertos aspectos, se extendía hasta la propia vitalidad. Además, la descomposición de los tejidos blandos de la momia y la aparición de insectos se interpretaban como el retorno al lugar de origen (*pacarina*). Algunas momias fueron paseadas, veneradas y luego consagradas en cámaras de piedra (*colcas*), como se muestra en las ilustraciones de Felipe Guamán Poma de Ayala<sup>3</sup>. La persistencia de estas concepciones y prácticas ancestrales se manifiesta en el tratamiento activo de los cuerpos, en la movilidad ritual de los *mallquis* y en diversas prácticas de manipulación *post mortem* de los cuerpos. Estos fenómenos han sido documentados en sociedades de la costa norte como Moche y Chimú (Bourget 2016; Gamarra y Quijano 2020); durante los periodos tardíos de la costa central (Watson *et al.* 2022), por ejemplo en la cultura Ichma (Limaylla 2024); así como en la costa sur, particularmente en la cultura Chíncha (Bongers 2019; Dalton *et al.* 2022a, 2022b).

### 3. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN, OBJETIVO E HIPÓTESIS DE TRABAJO

Esta investigación es una reevaluación bibliográfica y comparativa de las prácticas mortuorias de poblaciones indígenas durante los primeros momentos del contacto hispano-indígena, con el objetivo de identificar evidencias de perturbaciones funerarias<sup>4</sup> y reentierros en contextos coloniales tempranos. De este modo, se busca aportar al conocimiento de los procesos de adaptación, persistencia y sincretismo que caracterizaron las prácticas funerarias indígenas frente a la imposición cristiana.

En este artículo se examinarán los cambios en las prácticas mortuorias indígenas en el siglo XVI como resultado del impacto de la llegada de los europeos al Perú. En particular, se analizará la presencia y/o coexistencia de tradiciones funerarias indígenas y europeas en el tratamiento de los muertos. Para ello, se emplearán datos publicados sobre restos humanos procedentes de contextos arqueológicos coloniales tempranos correspondientes al periodo de contacto (1532-1570)<sup>5</sup>. Si bien desde hace más de 20 años la etnohistoria ha documentado desentierros clandestinos que tuvieron lugar en los primeros años de la ocupación hispana (Gose 2003; Ramos 2010; Salomon 1995), en la actualidad, las investigaciones arqueológicas aportan una fuente de información mucho más amplia que merece ser reevaluada de manera comparativa. Nuestro análisis se centrará en sitios localizados en la costa y sierra peruana: Huaquerones y 57AS03<sup>6</sup> (Puruchuco) en Lima; Mórrope en Lambayeque; Magdalena de Cao en Trujillo; e Iglesiachayoc en Ayacucho. A partir del estudio comparativo de estos casos, se buscará identificar evidencias de prácticas funerarias que respondan a patrones cristianos, indígenas o mixtos, haciendo hincapié en la presencia de alteraciones *post mortem* como indicadores de persistencia, negociación cultural o adaptación forzada.

Las preguntas que guían este trabajo son: ¿Cómo se llevó a cabo la manipulación *post mortem* en el periodo colonial temprano (1532-1570)? ¿Qué rol desempeñaron las exhumaciones clandestinas en el contexto social de la colonia? La hipótesis central postula que, durante las etapas iniciales de la implementación del modelo funerario cristiano, las prácticas de reenterramiento y los tratamientos rituales indígenas de la época prehispánica continuaron, dejando evidencias materiales de perturbaciones tanto en los cuerpos como en los ajuares funerarios. Estas prácticas, que disminuyeron o desaparecieron progresivamente con el proceso de evangelización, permiten interpretar los grados de persistencia, resiliencia y sincretismo que experimentaron las poblaciones indígenas durante la colonización. Asimismo, se plantea que, en los primeros años de la imposición cristiana, el discurso del entierro en la iglesia, que prometía resurrección y salvación, no penetró de manera inmediata ni profunda en las esferas sociales de las unidades políticas locales. Por el contrario, el culto a los antiguos ancestros se mantuvo vigente en los adoratorios andinos (huacas). La perturbación funeraria y las exhumaciones clandestinas fueron expresiones materiales que no solo reafirmaron las conexiones animistas con los antepasados, sino que también representaron un medio de integración y cohesión política en las comunidades andinas.

#### 4. MATERIALES Y MÉTODOS UTILIZADOS

##### 4.1. Sitios arqueológicos del período de contacto

Este estudio analiza cinco sitios arqueológicos correspondientes al período de contacto hispano-indígena temprano: Huaquerones, 57AS03, Mórrope, Magdalena de Cao e Iglesiachayoc (Fig. 1). Estos casos abarcan diferentes áreas geográficas de los Andes y constituyen un corpus adecuado para explorar transformaciones y persistencias en las prácticas mortuorias tras la llegada de los españoles.

La selección se basó en criterios específicos: (a) cronología, limitada al período colonial temprano (1532-1570); (b) representatividad, expresada en un número significativo de individuos ( $n > 20$ ) y diversidad de prácticas funerarias; (c) evidencia empírica de manipulación *post mortem* y reentierros; y (d) disponibilidad de documentación arqueológica y bioantropológica confiable.

##### 4.2. Revisión de contextos funerarios relevantes del periodo Horizonte Tardío

Como marco comparativo, se revisaron contextos funerarios prehispánicos relevantes del periodo Horizonte Tardío, seleccionados por su coincidencia geográfica y afinidad cultural con los casos de estudio analizados, a fin de establecer una base de comparación que permita evaluar continuidades y transformaciones en las prácticas funerarias andinas. Antes de la imposición colonial, las prácticas funerarias andinas mostraban una notable heterogeneidad, tanto en la arquitectura funeraria



Figura 1. Mapa del Perú que muestra la ubicación de los sitios arqueológicos analizados (cruz) y mencionados (punto) en el texto (mapa: Daniel Lazo y Lorenzo Risco).

como en el tratamiento de los cuerpos. Durante el Imperio inca, los ritos funerarios se clasificaron en dos complejos bien atestiguados: el estatal incaico y las variantes provinciales del occidente andino (Salomon 1995: 329). Estas huellas arqueológicas, visibles en Cusco, el Collasuyo<sup>7</sup> y la costa peruana<sup>8</sup>; constituyen una base fundamental para interpretar los cambios y persistencias documentados en los contextos coloniales tempranos.

En particular, destacan los contextos funerarios incaicos y provinciales donde la movilidad ritual de los cuerpos y la manipulación *post mortem* ya estaban documentadas, como en Sacsayhuamán, Choquepuquio y Farfán (Fig. 1), así como en los entierros de mujeres *acllacunas*. También se incluyen los rituales de *capacocha* en sitios de alta montaña como Ampato, Llullaillaco, El Plomo,

El Toro y Aconcagua. Estos antecedentes se presentan de manera sintética y no exhaustiva, ya que su función es ofrecer una base comparativa para contextualizar la resignificación de prácticas andinas en el marco de la cristianización.

#### 4.3 Variables seleccionadas para el estudio

A partir de esta selección de sitios coloniales y antecedentes prehispánicos, se definieron variables comparables para identificar patrones comunes y divergencias en las prácticas funerarias. Esta son: (a) la posición original de los cuerpos, (b) las modificaciones observadas en el contexto del entierro, (c) las alteraciones *post mortem* registradas en los restos óseos y ajuares funerarios, (d) la ubicación inicial y la disposición final del entierro, y (e) la relación espacial de los entierros con antiguos lugares rituales indígenas.

Los resultados de las publicaciones bioarqueológicas y etnohistóricas de cada sitio se sistematizaron en función de estos atributos, lo que permitió realizar un análisis comparativo. No se hicieron inferencias estadísticas, sino que se privilegiaron patrones de recurrencia y contraste entre los casos, entendidos como base para proponer interpretaciones sobre persistencia, negociación y transformación ritual.

#### 4.4. Definición de categorías de alteración *post mortem*

Para este estudio, el término *perturbación* se utiliza como una categoría general que engloba distintos tipos de intervención en los cuerpos o en sus contextos de deposición. Con el fin de sistematizar la comparación, se distinguieron tres formas principales de alteración *post mortem*: (a) entierros secundarios, correspondientes a individuos depositados inicialmente en un lugar y posteriormente trasladados al contexto colonial; (b) entierros removidos, que implican la extracción intencional de secciones completas del cuerpo (por ejemplo, extremidades o cráneos); y (c) entierros disturbados, en los que la tumba fue reabierta y parcialmente alterada, afectando la disposición original de los restos. Estas categorías no son excluyentes y, en algunos casos, pueden superponerse, pero nos permiten ordenar la variabilidad observada en los sitios analizados.

#### 4.5. Marco conceptual

Este trabajo utiliza varios conceptos analíticos para interpretar las prácticas funerarias coloniales tempranas. El término *persistencia ritual* se refiere a la continuidad de los elementos funerarios indígenas bajo el nuevo marco religioso, mientras que *negociación cultural* indica los procesos mediante los cuales las comunidades indígenas adaptaron y resignificaron las imposiciones cristianas en prácticas mortuorias híbridas. La noción de *resiliencia* se emplea para destacar la capacidad de las comunidades para sostener sus vínculos simbólicos con los ancestros, pese a la presión colonial. El *sincretismo*, por otro lado, se entiende como la combinación visible de elementos indígenas y cristianos en un mismo rito funerario. Finalmente, el concepto de *transculturalidad* hace hincapié en los procesos más amplios de recomposición social y religiosa, en los que el cristianismo y las tradiciones andinas no solo coexistieron, sino que también generaron nuevas formas compartidas de significación.

### 5. RESULTADOS: ANÁLISIS DE INVESTIGACIONES QUE DESCRIBEN PRÁCTICAS MORTUORIAS A PARTIR DE RESTOS OSTEOLÓGICOS

#### 5.1. Evidencias de continuidad o transformación en contextos coloniales tempranos

La Tabla 1 presenta una síntesis de la información analizada. Los sitios de Huaquerones y 57AS03, ambos ubicados en Puruchuco, Lima, aportan una muestra total de 389 individuos recuperados.

Sitio arqueológico	Ciudad	Cronología (d.C.)	Número de individuos	Zona de entierro inicial	Posición original del cuerpo	Orientación del cuerpo	Manipulación <i>post mortem</i> / Disposición final del cuerpo	Fuente bibliográfica
Huaquerones (Puruchuco)	Lima	1475-1536 1536*-1540	208	Cementerio tradicional	Fetal sentado	NE/ variable	Reentierro de tres cuerpos extendidos	Murphy <i>et al.</i> 2011, 2017
57AS03 (Puruchuco)	Lima	1536-1570	181	Periferia del cementerio	Extendido/ semiexten- dido supino	Variable	No presentó	Murphy <i>et al.</i> 2011, 2018
Mórrope	Lambayeque	1536-1751	867	Debajo del piso de la Capilla de San Pedro	Extendido supino, dentro de ataúdes de madera, con los pies apuntando hacia el altar.	Oeste	Alteración y remoción del ajuar funerario (50 % del total de individuos)	Klaus 2016
Magdalena de Cao Viejo	Trujillo	1578-1650	28	En la Iglesia (23), los sectores adyacentes y el cemen- terio (5)	Extendido supino, con las manos cruzadas sobre el pecho o abdomen y los pies apuntando hacia el altar.	Norte-Sur	Remoción de partes del cuerpo (la muestra no indica el número de individuos)	Gaither y Murphy 2020; Ortiz <i>et al.</i> 2017
Iglesiachayoq	Ayacucho (valle de Chicha-Soras)	1500-1600	21	Debajo del piso de la iglesia	Extendidos (5), flexio- nados (4) y otros (12)	Variable	La muestra exhibe entierros secundarios (3), removidos (4) y disturbados (5)	Norman 2021

Tabla 1. Sitios arqueológicos estudiados y número de muestras de individuos analizados, mostrando el tipo de perturbación. \*Se coloca como referencia 1536, porque fue el año en el que sucedieron las batallas del cerco inca de Lima (tabla: Lorenzo Risco y Lumila Menéndez).

En ambos casos, se identificaron cuerpos momificados dentro de fardos funerarios, dispuestos en posición sentada y flexionada, orientados hacia el noreste, patrones típicos de enterramiento vinculados al periodo prehispánico. En el cementerio 57AS03, en cambio, se observó una mayor variabilidad en las prácticas de inhumación, incluyendo tanto los patrones tradicionales como otros inusuales: algunos individuos fueron reenterrados en posiciones semiflexionadas y supinas, combinaciones de ambas, e incluso en decúbito prono extendido. Estos entierros atípicos se localizaron principalmente en las capas estratigráficas más superficiales y en la periferia del sitio (Murphy *et al.* 2011: 59-61). En el conjunto de individuos del cementerio también se registró un elevado número de lesiones traumáticas *perimortem* en el cráneo y torso, junto con evidencias de posibles heridas causadas por armas europeas (Murphy *et al.* 2011: 63). Cabe destacar que estos entierros no corresponden a un enterramiento masivo, sino que cada caso constituye un evento funerario

individual que tuvo lugar en un breve periodo de tiempo. Se ha propuesto que estos contextos corresponden al periodo colonial temprano (1532-1570), como resultado de inhumaciones apresuradas en respuesta a la violencia e inestabilidad derivadas de la llegada de los españoles a Lima en 1536 (Murphy *et al.* 2011: 59-61). Por lo tanto, estos contextos funerarios estarían directamente relacionados con eventos bélicos (el cerco de Lima) y no con entierros rituales bajo arquitectura cristiana. Estos hallazgos ofrecen un ejemplo temprano de cómo las prácticas mortuorias reflejaron una adaptación forzada al contexto conflictivo del contacto hispano-indígena.

Por otra parte, el cementerio de Huaquerones contiene principalmente entierros típicos del periodo prehispánico, pero durante el periodo bélico entre españoles e indígenas también fue utilizado para el reenterramiento clandestino de cuerpos indígenas. Un caso notable es el de una mujer adulta, acompañada por dos infantes, colocada en posición extendida sobre una camilla de cañas, con un ceramio colonial temprano como única ofrenda. Este grupo se encontraba en el nivel más profundo e intruía en los depósitos correspondientes al periodo Horizonte Tardío. Esta disposición se ha interpretado como el resultado de la remoción clandestina de cuerpos de las iglesias para su inhumación en cementerios tradicionales. El caso ejemplifica cómo, pese a las prohibiciones coloniales, las comunidades indígenas continuaron gestionando la muerte según sus propias dinámicas, adaptando los espacios y las prácticas funerarias.

Tras examinar los entierros asociados con los contextos de Puruchuco, resulta pertinente considerar un escenario diferente pero igualmente revelador: el sitio colonial temprano de Mórrope, en la costa norte del Perú. Los niveles más tempranos de este cementerio muestran entierros cristianizados de fechas muy tempranas (alrededor de 1536). No obstante, cerca de la mitad de ellos muestran alteraciones *post mortem* atribuibles a la persistencia de prácticas rituales indígenas, como la manipulación de cráneos y huesos largos o la apertura de fosas y ataúdes. Estas acciones han sido interpretadas no solo como resistencia simbólica (Klaus 2016), sino también como expresiones de la agencia indígena y la negociación cultural frente a las nuevas imposiciones (Norman 2021; Wernke 2013). Estos hallazgos sugieren que en Mórrope existió un acuerdo mutuo por el cual la población indígena aparentaba aceptar las formas funerarias cristianas mientras continuaba practicando los rituales ancestrales en secreto.

## 5.2. Prácticas mortuorias en contextos de cristianización consolidada

En niveles más recientes del mismo sitio de Mórrope, se observa una mayor estandarización del patrón cristiano: cuerpos extendidos en posición supina, con las manos sobre el torso y orientados hacia el oeste, con pocos indicios de intervención *post mortem*. Esta transición puede reflejar una adaptación progresiva a los ritos funerarios católicos en un contexto de evangelización más consolidado. Mientras que en Mórrope las alteraciones *post mortem* revelan una negociación ritual con el cristianismo, en Magdalena de Cao se observan dinámicas funerarias que refuerzan y complejizan un patrón de persistencia simbólica.

En la iglesia de Magdalena de Cao se identificaron 28 entierros, la mayoría de los cuales (n=19) presentaban signos de estrés fisiológico (porosidad craneal, periostosis, hipoplasias dentales) y varios casos de modificación craneal intencional. Algunos entierros contenían esqueletos incompletos o alterados, lo que sugiere la existencia de exhumaciones y reentierros rituales por parte de familiares o miembros de la comunidad (Gaither y Murphy 2020: 127). La orientación norte-sur de los entierros, alineada con la cercana Huaca Cao Viejo, sugiere una persistencia simbólica del vínculo con los espacios sagrados prehispánicos. Catherine Gaither y Melissa Murphy (2020), así como Alejandra Ortiz y sus colaboradores (2017), interpretan este contexto como un ejemplo de colonialismo no unidireccional, en el que los sacerdotes permitieron ciertas adaptaciones locales a cambio de la aceptación formal del modelo funerario cristiano. En este sentido, Magdalena de Cao constituye un caso de negociaciones silenciosas entre doctrineros y feligreses, en el que se aceptó el rito cristiano, pero se resignificó según las memorias y los valores indígenas.



La misma dinámica se observa en Iglesiachayoq. Del número total de individuos analizados por Scotti Norman (n=21), 12 entierros sugieren que las personas vivían allí y mantenían diversas creencias religiosas, que se expresaban a través de las inhumaciones. Mientras que algunos parecen haber adoptado los principios católicos, otros los subvirtieron a favor de continuar o revitalizar las prácticas andinas prehispánicas (Norman 2021: 504). Se identificaron tres entierros secundarios, que presumiblemente fueron trasladados desde otros lugares a la iglesia. Dos de los individuos fueron encontrados en posición flexionada en el centro de la iglesia<sup>9</sup> (Norman 2021: 500). Además, se removieron cuatro cuerpos y se alteraron cinco. El individuo 915 demuestra que, incluso después del entierro en la iglesia, los andinos reabrieron las tumbas para interactuar con los muertos. La persistencia de esta veneración ancestral se ha relacionado con el movimiento *Taki Onqoy*<sup>10</sup>, que desafió radicalmente las normas católicas. En suma, se podría proponer que Iglesiachayoq, a pesar del *Taki Onqoy*, se encontraba cristianizada.

El análisis comparativo de estos tres sitios coloniales tempranos permite identificar tanto patrones comunes como particularidades locales en las formas en que las comunidades indígenas enfrentaron las nuevas normativas funerarias impuestas por la evangelización cristiana. El análisis de los patrones funerarios observados en estos sitios constituye el punto de partida para una reflexión más amplia sobre los procesos de cambio, persistencia y transformación cultural tras el contacto.

## 6. DISCUSIÓN

Es posible afirmar que los patrones funerarios indígenas coexistieron y se combinaron con los patrones funerarios cristianos en sitios localizados en diversas regiones del Perú. El número de estudios de caso que se presentan aquí sigue siendo limitado, lo que impide realizar generalizaciones para toda la región; sin embargo, se han identificado algunas tendencias relevantes.

### 6.1. Cambios culturales y disrupciones tras el contacto

Los resultados muestran que el encuentro entre diferentes culturas generó profundos cambios socioculturales que impactaron en las tradiciones de los grupos involucrados, en este caso, en las prácticas funerarias (Gose 2008; Ramos 2010; Wernke 2007, 2011). El análisis de los patrones funerarios pre y post contacto con los españoles en Perú revela una significativa disrupción en la continuidad de las tradiciones culturales indígenas. Su llegada introdujo la fe cristiana y la imposición de nuevos rituales, como el sacramento de la extremaunción<sup>11</sup>, formalizado tras el Tercer Concilio Limense en 1582 (Ramos 2010: 76-77). En décadas anteriores, se habían comenzado a construir iglesias cristianas sobre plataformas funerarias andinas (huacas), espacios sagrados tradicionalmente asociados con el culto a los ancestros y las divinidades. En muchos casos, la ocupación era evidente: se erigieron cruces de madera y capillas abiertas en antiguos espacios rituales andinos, generando un entorno que «acorralla» a los «no convertidos» para facilitar su adoctrinamiento (Wernke 2007: 177-179).

¿De qué manera se realizó la manipulación *post mortem* en el periodo colonial temprano (1532-1570)? Podemos aseverar que un poblador indígena, para ser enterrado en terreno consagrado por la iglesia, primero tenía que ser bautizado (Ramos 2010: 75). Luego, según su estatus y grado de cristiandad, se elegía un lugar en donde sepultarlo. El primer factor que llamó la atención de los familiares indígenas fue la posición del cuerpo. Como hemos visto, el patrón funerario inca y provincial, en su mayoría, correspondía a una posición flexionada o sentada con los brazos recogidos a la altura del esternón, mientras que el formato cristiano indicaba una posición extendida/supina, con los brazos cruzados sobre el pecho y el cuerpo orientado hacia el este o hacia el altar principal. Además, se exigía que el difunto no llevara ningún objeto ni parafernalia fúnebre, al menos

prehispánico, «puesto que los cuerpos se corrompen y las almas no precisan de sustento material», según el *Tercero Cathecismo* de la *Doctrina Christiana* (...) de 1585 (Ramos 2010: 79). Esto incrementó la preocupación de los familiares, ya que en estas condiciones sus ancestros no podían, por ejemplo, *alimentarse* (Vargas Ugarte 1951: 1, 253), ni tener una *vida normal*, desde el punto de vista de la convivencia, ya que los vivos y muertos cohabitaban en el mismo mundo (Ramos 2010: 81). Otra razón para la perturbación de los entierros fueron las celebraciones consagratorias, en las que los cuerpos eran cuidados y exhibidos en procesiones, que incluían invocaciones a las divinidades cósmicas y terrestres. Es posible que esta fuera la razón por la que el cuerpo o partes del mismo, fueron retirados definitivamente de la iglesia para ser reenterrados en las huacas. El objetivo era cumplir con la cadena ritual.

La evidencia material de los casos presentados muestra que los cuerpos fueron manipulados poco después de los entierros católicos. En Huaquerones, a partir de 1536, se registraron prácticas de reentierros intrusivos de cuerpos, posiblemente extraídos de las iglesias, lo que indica que el suelo consagrado no fue plenamente aceptado como lugar de descanso y que los familiares prefirieron que el difunto *viviera* bajo los antiguos cuidados mortuorios. En la costa norte, el cementerio de Mórrope muestra una larga secuencia de ocupación colonial, con patrones de entierro cristianizados observados desde los primeros momentos del asentamiento (1536). No obstante, aproximadamente la mitad de los entierros presentan alteraciones *post mortem*, lo que evidencia la continuidad de las prácticas rituales indígenas. En Magdalena de Cao, se documentan entierros claramente cristianizados alrededor de 1580, aunque algunos cuerpos también muestran signos de remoción o seccionamiento, lo que confirma la persistencia de prácticas tradicionales bajo el nuevo marco religioso.

En la sierra sur, en Iglesiachayoc, se observa que el comportamiento de ambas tradiciones funerarias era equilibrado, pero también se identificaron categorías de perturbaciones, como entierros secundarios, remociones y entierros disturbados, lo que demuestra la versatilidad de las interacciones con los cuerpos. En el caso de los entierros secundarios, la iglesia recibía cuerpos ya fallecidos para ser reenterrados allí. Esto se observa indirectamente en 1614 en San Pablo de Ayaranga (Checras, Chancay), cuando el visitador Fernando de Avendaño fue testigo de cómo los feligreses indígenas presentaban momias paganas «para el bautismo» (Gose 2003: 164). Aunque se cree que los indígenas buscaban trasladar el culto mortuario cristiano a sus antiguos adoratorios, es probable que en aquel momento se negociara que los cuerpos se depositaran en la iglesia de San Pablo de Ayaranga. Los entierros removidos de Iglesiachayoc muestran signos de extracción intencional de secciones del cuerpo, lo que se interpreta como una persistencia indígena vinculada al movimiento *Taki Onqoy* (Norman 2021: 501). A su vez, los cuerpos disturbados sugieren que las tumbas fueron reabiertas, muy probablemente para realizar labores de cuidado y asistencia corporal.

Por todo lo señalado, podemos inferir que existió una noción clara de las formas de perturbación *post mortem* de los cuerpos indígenas enterrados en las iglesias en los primeros años de la imposición cristiana en el Perú. Es preciso recalcar que la adopción del modelo funerario católico pudo haber sido más aparente que real, es decir, los indígenas aceptaban el cumplimiento formal ante las autoridades eclesiásticas, pero procuraban continuar los significados rituales y los vínculos ancestrales en el plano simbólico andino. En este sentido, la manipulación *post mortem* operó como un mecanismo de negociación cultural.

Sobre el rol que desempeñaron las exhumaciones clandestinas en el contexto social de la colonia, cabe señalar que los miembros de las comunidades organizaron visitas clandestinas a los recintos funerarios cristianos con el ánimo de preservar las viejas tradiciones rituales. Cualquier práctica o interacción con los cuerpos depositados en estos recintos no solo significó el deseo de retornar al antiguo modelo funerario, derivado de una concepción animista del mundo, sino que también implicaba la intención de restablecer el orden social propio de la comunidad. En los primeros años

de la colonia, el reencuentro con la esencia activa de los cuerpos enterrados o momias aún generaba una dinámica de cohesión social. Este impacto se debe al hecho de que las prácticas funerarias andinas eran el vehículo mediante el cual se «descubrían las dimensiones del *ayllu*» (Gose 2003: 162). Por lo tanto, la parroquia católica y el *ayllu* andino se constituyeron a través de las relaciones con los muertos, cuyos caminos estaban destinados a cruzarse (Gose 2003: 162).

Durante el proceso de instauración de la iglesia institucional y del Estado español en Perú, se observa otro elemento disruptivo: la transición de los modelos de asentamiento. El patrón andino de asentamientos dispersos fusionaba al pueblo y a su adoratorio local, ambos permeados por la influencia imperial y religiosa inca. Durante la implantación de las Reducciones de Indios (De Toledo 1569-1581), las poblaciones indígenas no solo se vieron obligadas a enfrentarse a la nueva distribución geopolítica centralizada, sino que también tuvieron que adorar a una nueva deidad que vivía encerrada en una iglesia y cuyo símbolo era una cruz cristiana. Estas reformas no solo aceleraron la conversión masiva al catolicismo, sino que también reconfiguraron la geografía ritual.

## 6.2. Significados simbólicos y persistencias

Las alteraciones funerarias registradas en los sitios estudiados pueden interpretarse como un reflejo de las tradiciones indígenas, según las cuales los cuerpos debían conservarse y cuidarse, como era el caso, por ejemplo, de las momias incas (Alonso 1989). Estas atenciones a los muertos probablemente estaban vinculadas con la participación activa de los difuntos en las festividades andinas o incaicas, en las que se esperaba que los difuntos socializaran simbólicamente con los vivos. El cronista Cristóbal de Molina, al describir la ceremonia de la *Camaquilla*, una celebración que culminaba el *Warachicuy* (o la fiesta de armar caballeros), narra que todas las momias de los incas y sus esposas se reunían en la plaza, donde recibían alimentos y bebidas como si estuvieran vivas (Millones y Mayer 2021: 46). Es probable que, de manera similar, se celebraran reuniones-rito en las iglesias coloniales, a donde se movilizaban los cuerpos de los fallecidos para reintegrarlos simbólicamente en la vida social, reproduciendo las posturas tradicionales propias de las personas vivas.

Al respecto, Murphy y sus colaboradores explican que «los recién fallecidos hablaban con los vivos, advirtiéndoles que “maldecirían a sus parientes” si no los sacaban y los enterraban posteriormente en la estructura de entierro comunitario sagrado y que la posición de entierro supino prolongada impedía que los muertos “respiraran y se movieran” (Doyle 1988: 205) (...) el entierro en la iglesia se consideraba anatema (maldición) porque el lugar no era el lugar simbólico de origen para la comunidad y los fallecidos no se unirían a sus antepasados sagrados» (Murphy *et al.* 2011: 71). Así, la manipulación de los cuerpos se justificaba por la concepción de que el fallecido seguía siendo materia activa, cuya identidad no terminaba con la muerte. Esta condición propiciaba al *nuevo individuo* a seguir participando en la vida cotidiana de su entorno familiar y comunitario.

Como reportó el padre jesuita De Arriaga, «en muchas partes (...) han sacado los cuerpos de sus difuntos de las iglesias y llevándolos al campo, a sus machays, que son las sepulturas de sus antepasados, y la causa que dan de sacarlos de la iglesia, es como ellos dicen, “Cuyaspa”, por el amor que los tienen». Además, añade que «los cuerpos muertos sienten, comen y beben y que están con mucha pena enterrados y apretados con la tierra, y con más descanso en sus machays y sepulturas en los campos donde no están enterrados, sino en unas bovedillas y cuevas o casitas pequeñas, y esta es la razón que dan para sacar de las iglesias todos los cuerpos muertos» (De Arriaga 1968: 199-200).

Respecto al cercenamiento y la remoción de partes del cuerpo, se sabe que estas prácticas se remontan a la época prehispánica. Se ha documentado manipulación ósea ritual en la cultura Moche (Bourget 2016: 32; Hamilton 2016). Más tarde, en la cultura Chimú, se han hallado restos óseos desarticulados en la ciudadela de Chan Chan como el resultado de prácticas similares (Gamarra y Quijano 2020: 151-152). En particular, en el conjunto amurallado de Xllangchic An (ex Uhle), se reportaron huesos trasladados desde otros sectores para depositarlos en un anexo del

conjunto. En algunos casos, solo se recuperaron partes del cuerpo, como brazos y piernas, lo que sugiere que determinados elementos óseos fueron depositados intencionalmente como parte de ofrendas o actividades ceremoniales (Gamarra y Quijano 2020: 151-152).

El escenario, que combina elementos indígenas y cristianos durante los primeros cincuenta años de cristiandad en los Andes, evidencia un marcado antagonismo religioso entre españoles e indígenas, pero también zonas de negociación. Las formas de enterrar a los muertos estaban en clara oposición cultural: mientras que los sacerdotes católicos imponían un formato supino e inalterable, los indígenas mantenían prácticas de enfardelamiento, colocación fetal, uso de ajueres y ofrendas. El rito funerario tradicional incluía utensilios, alimentos y, en algunos casos, el sacrificio de otros seres, con el fin de acompañar al difunto al más allá. Los muertos eran concebidos como entidades vivas, siendo visitados regularmente por sus familiares para ser cuidados y homenajeados (Ramos 2010: 80).

Esta investigación identifica una relación paradójica: aunque se observa una firme aceptación de la parafernalia mortuoria cristiana, persisten fuertes vínculos con el *ethos* andino en la memoria colectiva de las poblaciones evangelizadas. Esta contradicción invita a reflexionar sobre el concepto de negociación cultural (Wernke 2013), cuyo espacio simbólico fue el recinto sagrado compartido entre la capilla cristiana y la huaca prehispánica, donde confluyeron dinámicas de continuidad y ruptura. Posteriormente, se produjo un fenómeno de reconstrucción o *resituación* de la religión ancestral en diálogo con el cristianismo (Gose 2008: 118-160), que condujo a una recomposición social (Bélingand 2021a: 242) y puede entenderse como una forma de *transculturalidad* religiosa. Por último, el método de análisis basado en la identificación de entierros perturbados no solo nos permite cuestionar la supuesta hegemonía de la cristiandad en los Andes, sino que también sugiere que el reentierro ritualizado de cuerpos pudo haber sido un patrón constante en los asentamientos coloniales tempranos del Perú.

En síntesis, los casos analizados muestran que las intervenciones generalmente ocurrieron poco después de la inhumación cristiana e incluyeron la reapertura de tumbas, remociones parciales, traslados y reentierros en espacios significativos (huacas y cementerios tradicionales), con el objetivo de restituir el cuidado y los vínculos ancestrales. Asimismo, las evidencias sugieren que las exhumaciones clandestinas operaron como una tecnología social de cohesión y continuidad ritual, negociando de forma práctica las nuevas normativas eclesiásticas sin abandonar el horizonte simbólico andino. En conjunto, los datos sostienen la hipótesis planteada inicialmente: durante las etapas iniciales de implantación del modelo funerario cristiano, persistieron las prácticas indígenas de perturbación *post mortem* y reenterramiento. Aunque su frecuencia y visibilidad variaron según la región y la época, tendieron a disminuir a medida que la evangelización se consolidó hacia fines del siglo XVI. Estos resultados, de alcance limitado, no pretenden extenderse a toda la región andina, sino delinear tendencias sólidas en cuanto a la continuidad, la negociación y la resignificación ritual en el tránsito colonial temprano.

## 7. CONSIDERACIONES FINALES

Las evidencias coloniales tempranas de manipulación *post mortem* encuentran eco en las prácticas rituales contemporáneas. Esto sugiere que la relación viva con los muertos sigue siendo un eje de continuidad cultural en los Andes, más allá de la hegemonía cristiana. Por ejemplo, en la década de 1930, en la provincia de Calacoto (Tacna), se reportó una singular ceremonia para atraer la lluvia, cuyo protagonista era el cuerpo de un «gentil muerto» (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012: 669). Actualmente, en el Día de los Muertos, en el cementerio de Chongos Bajos y otros lugares del valle del Mantaro (Huancayo), se reúnen las *guardianas de cráneos*, quienes los exhiben con chullos para que sean bendecidos por el párroco local. Estas manifestaciones, situadas en la intersección de la tradición popular, el cristianismo y el culto a los muertos, representan una evocación

contemporánea de las antiguas prácticas mortuorias aquí discutidas. La conexión simbólica entre el mundo de los vivos y el de los muertos, así como la exaltación del difunto al traerlo al presente, nos permiten reconocer la persistencia de tradiciones funerarias con raíces coloniales.

En este sentido, es factible plantear nuevas investigaciones que exploren la continuidad, adaptación o resignificación de estos rituales en el contexto urbano y popular contemporáneo. A través del análisis bioarqueológico y documental, se propone que el reenterramiento ritualizado podría haber sido una práctica recurrente en los primeros asentamientos coloniales, marcando una forma de resiliencia cultural frente a la hegemonía cristiana. Las futuras investigaciones que exploren estos fenómenos en contextos urbanos coetáneos permitirán comprender más profundamente la larga duración de estas dinámicas mortuorias en los Andes.

## Agradecimientos

Queremos agradecer a los editores del *Boletín de Arqueología PUCP* y a los revisores anónimos del presente artículo por sus oportunas recomendaciones. También agradecemos a Daniel Lazo por su ayuda en la elaboración del mapa de la Fig. 1.

## Notas

- <sup>1</sup> Francisco de Toledo «ordenó y mandó que cada corregidor procure que en su distrito se derriben todos los sepulcros de las torres, y que se cave una gran fosa en la que se mezclen todos los huesos de los que murieron paganos, y que en adelante se tenga especial cuidado en recoger con inteligencia necesaria para saber si algunos de los bautizados están enterrados fuera de la iglesia, ayudándose el sacerdote y el juez en tan importante asunto, y que tengan mucha precaución en las puertas de los templos ya que los sacan y llevan [a los muertos bautizados] de los sepulcros de noche cuando son autoridades y personas importantes para dicho efecto [entierro clandestino], y matan algunas mujeres e indios diciendo que les servirán en la otra vida» (traducción de L. Risco) (De Toledo 1986).
- <sup>2</sup> En la cosmovisión andina, *camac* o *camaquen* se refiere a la energía vital o fuerza animadora que habita en todos los seres, tanto humanos como no humanos. En el caso de los ancestros momificados (*mallqui*), esta esencia permanecía activa, y sus cuerpos se concebían como contenedores de dicha fuerza, con la capacidad de influir en la vida social y ritual de los descendientes (Duviols 1978; Taylor 2000).
- <sup>3</sup> En *El capítulo de entierros*, el autor registró procesiones de culto a las momias, cuyo destino final eran las cámaras funerarias, donde se homenajeaban a los difuntos allí depositados: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/289/es/text/?open=id14>  
<https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/291/es/text/?open=id14>  
<https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/295/es/text/?open=id14>  
<https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/297/es/text/?open=id14>
- <sup>4</sup> Por perturbación funeraria colonial nos referimos a cualquier forma o procedimiento que implique una alteración mínima del contexto primario (original) de un entierro cristiano, realizado dentro o alrededor de iglesias o capillas. También denominadas manipulaciones *post mortem*, pueden generar contextos secundarios, disturbados, removidos y otros indefinidos (Dalton *et al.* 2022a: 3; Norman 2021: 498-504). Para más información, véase la sección 4. Materiales y métodos utilizados.
- <sup>5</sup> Aunque el marco cronológico de este estudio se sitúa entre 1532 y 1570, prestamos mayor atención a las primeras décadas de la ocupación española, antes de las reformas toledanas.
- <sup>6</sup> Este sitio se incluye en la investigación porque es un cementerio colonial muy temprano, creado durante las guerras de conquista, y porque muchos de los entierros presentan una posición extendida o semiextendida, típica del modelo cristiano (ver Tabla 1).

- <sup>7</sup> En Sacsayhuamán y Choquepuquio (Cusco), se registra un contraste entre entierros comunales y ceremoniales, asociados a diferencias de estatus y control imperial inca (Andrushko *et al.* 2006; Flammang 2022; Paredes 2003). Los rituales de *capacocha*, como los de Llullaillaco, Ampato, El Plomo y Aconcagua, muestran sacrificios infantiles con elaboradas ofrendas y tratamientos diferenciales según edad y rango (Ceruti 2015; Fernández y Berríos 2023; Reinhard y Ceruti 2010; Socha *et al.* 2021; Wilson *et al.* 2013).
- <sup>8</sup> En la costa norte, el sitio de Farfán pone en evidencia un caso de inserción ritual imperial inca en estructuras locales preexistentes. En este contexto se identificaron entierros de mujeres escogidas (*acillacuna*), cuyos cuerpos fueron colocados en plataformas funerarias de las tradiciones Chimú y Lambayeque, lo que sugiere una estrategia de apropiación simbólica del paisaje funerario (Mackey y Nelson 2020). Mientras tanto, en la costa sur, en el valle de Chíncha, en el sitio arqueológico de Las Huacas, los análisis osteológicos de contextos mortuorios han revelado el movimiento de secciones de los cuerpos, que pudieron haber formado parte de la veneración de los ancestros. La élite realizaba esta veneración con el fin de reivindicar su autoridad durante el Horizonte Tardío y la época colonial (Dalton *et al.* 2022a; 2022b).
- <sup>9</sup> Se han propuesto tres interpretaciones para estos hallazgos secundarios: (1) los vivos pudieron haber trasladado voluntariamente a sus ancestros a la iglesia para ganar prestigio o cumplir con la autoridad española; (2) los fardos pudieron haber sido *capturados* y reenterrados por los españoles como parte de un bautismo forzoso (aunque esto parece poco probable); (3) dependiendo de la disponibilidad de sacerdotes, pudieron ser casos de reentierro de restos conservados en casas andinas en ausencia de clérigos. Estos entierros secundarios representan el deseo de convertir a los ancestros y son posibles evidencias de subversión inicial (debido a su primer entierro fuera de la iglesia) (Norman 2021: 500).
- <sup>10</sup> Los predicadores del *Taki Onqoy* defendían el rechazo a las tradiciones españolas (religión, alimentos y vestimenta) en favor de un retorno a la utopía que existía antes de la conquista inca y española. Los practicantes creían que las huacas locales, veneradas antes y durante la invasión española, buscaban vengarse de los conquistadores, levantándose para derrotarlos. Las prácticas del *Taki Onqoy* incluían bebidas rituales y danzas frenéticas, pinturas corporales rojas, sacrificios de animales, rechazo de todo lo español y la posesión espiritual de las huacas (De Albornoz 1990).
- <sup>11</sup> Con la extremaunción, se traspone efectivamente el umbral que separa al agonizante de los que quedan en este mundo. Esta práctica, que consiste en aplicar óleo consagrado a las partes del cuerpo que representan los cinco sentidos susceptibles al pecado, se presenta aquí como el medio por el que se borran los rastros de culpa que podrían quedar en el alma después de la confesión (Ramos 2010: 78).
- <sup>12</sup> El cementerio ha sido catalogado como el segundo más grande del mundo y se ubica en el distrito de Villa María del Triunfo, en Lima.

## REFERENCIAS

- Alonso, S. A. (1989). Las momias de los incas: su función y realidad social, *Revista Española de Antropología Americana* 19, 109-136.
- Alva, W. (2008). Las tumbas reales de Sipán, en: K. Makowski (ed.), *Señores de los reinos de la luna. Colección Arte y Tesoros del Perú*, 266-279, Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Andrushko, V. A., E. C. Torres y V. Bellifemine (2006). The burials at Sacsayhuaman and Chokepukio: a bioarchaeological case study of imperialism from the capital of the Inca Empire, *Nawpa Pacha* 28 (1), 63-92. <https://doi.org/10.1179/naw.2006.28.1.005>

- Bélingand, N. (2021a). La «vecindad al cielo»: la población de Nueva España ante la «carrera por la salvación», en: N. Bélingand (ed.), *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, 225-245, Fondo Editorial Estado de México, Ciudad de México.
- Bélingand, N. (ed.) (2021b). *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, Fondo Editorial Estado de México, Ciudad de México.
- Bongers, J. (2019). Mortuary practice, imperial conquest and sociopolitical change in the middle Chíncha valley, Peru (ca. 1200-1650), tesis de doctorado, University of California, The Cotsen Institute of Archaeology, Los Angeles.
- Bourget, S. (2016). *Sacrifice, violence, and ideology among the moche: the rise of social complexity in ancient Peru*, University of Texas Press, Austin.
- Bouysse-Cassagne, T. y J. Chacama (2012). Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos XVI-XVII), *Chungará* 44 (4), 669-689. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562012000400009>
- Ceruti, M. C. (2015). Frozen mummies from Andean mountaintop shrines: bioarchaeology and ethnohistory of Inca human sacrifice, *BioMed Research International* 2015 (1), 428-439. <https://doi.org/10.1155/2015/439428>
- Dalton, J. A., J. Gómez, N. Oncebay, I. Tomažič y E. M. Cobb (2022a). The dead do not unbury themselves: understanding posthumous engagement and ancestor veneration in coastal Peru (AD 1450-1650), *Journal of Anthropological Archaeology* 66, 101410. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2022.101410>
- Dalton, J. A., C. O'Shea, J. Gómez y N. Oncebay (2022b). Mortuary practices amid sociopolitical changes: interpreting a large communal ossuary at Las Huacas, Chíncha valley, *Ñauya Pacha* 42 (2), 235-260. <https://doi.org/10.1080/00776297.2021.1995121>
- De Albornoz, C. (1990). Informaciones de servicios, en: L. Millones y P. Guibovich (eds.), *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy*, 43-308, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- De Arriaga, P. J. (1968). *La extirpación de la idolatría del Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- De Toledo, F. (1986). *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú (1575-1580)*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.
- Donnan, C. y C. J. Mackey (1978). *Ancient burial patterns of the Moche valley, Peru*, University of Texas Press, Austin.
- Doyle, M. (1988). The ancestor cult and burial ritual in seventeenth- and eighteenth-century central Peru, tesis de doctorado, Department of History, University of California, Los Angeles.
- Duviols, P. (1978). Camaquen Upani: un concept animiste des anciens péruviens, en: R. Hartmann y H. Trimborn (eds.), *Amerikanistische Studien: Festschrift für Hermann Trimborn anlässlich seines 75. Geburtstages, Anthropos-Institut (Sankt Augustin): collectanea*, 132-174, Anthropos-Institut, St. Augustin.
- Eeckhout, P. y L. S. Owens (eds.) (2015). *Funerary practices and models in the ancient Andes: the return of the living dead*, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107444928>
- Fernández, F. y V. Berrios (2023). El niño del Cerro El Plomo como referente del proceso de etnificación andina actual en la ciudad de Santiago, *Antropologías del Sur* 10 (20), 1-18. <https://doi.org/10.25074/rantros.v10i20.2439>
- Flammang, A. (2022). Inca funerary practices (ca. 1400-1532): a first assessment on the basis of archaeological data, *Ñauya Pacha* 42 (2), 261-286. <https://doi.org/10.1080/00776297.2021.1986274>
- Franco, R., C. Gálvez y S. Vásquez (2007). *El Brujo: practicas funerarias post mochicas*, Fundación Augusto N. Wiese, Lima.
- Gabbert, W. (2012). The longue durée of colonial violence in Latin America, *Historical Social Research* 37 (3), 254-275.
- Gaither, C. y M. Murphy (2020). Bioarcheology, en: J. Quilter (ed.), *Magdalena de Cao: an early colonial town on the north coast of Peru. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Papers*, 107-146, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Massachusetts.
- Gamarra, N. y L. Quijano (2020). Las prácticas funerarias en Chan Chan, entierros en el anexo suroeste de Xllangchic An (ex Uhle), en: C. Rengifo (ed.), *Chan Chan, esplendor y legado*, 135-161, Ministerio de Cultura del Perú, Trujillo.
- Gose, P. (2003). Converting the ancestors: indirect rule, settlement consolidation, and the struggle over burial in colonial Peru, 1532-1614, en: K. Mills y A. Grafton (eds.), *Conversion, Old Worlds and New, studies in comparative history*, 140-174, University of Rochester Press, New York.
- Gose, P. (2008). *Invaders as ancestors: on the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, University of Toronto Press, Toronto. <https://doi.org/10.3138/9781442688407>

- Hamilton, L. (2016). Ritual killing, mutilation, and dismemberment at Huaca de La Luna: sharp force trauma among Moche sacrifice victims in Plazas 3A and 3C, en: H. D. Klaus y J. M. Toyne (eds.), *Ritual violence in the ancient Andes: reconstructing sacrifice on the north coast of Peru*, 29-63, University of Texas Press, Austin. <https://doi.org/10.7560/309377-004>
- Klaus, H. D. (2016). Vida y muerte en el Perú colonial: inicios de la bioarqueología en Lambayeque histórico (1536-1750 d.C.), *Boletín de Arqueología PUCP* 20, 103-128. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.201601.006>
- Limaylla, M. (2024). Contexto funerario 69 de la plataforma 6 de la Huaca San Marcos, *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* V (5), 1-15.
- Lissón Chávez, E. (1943). *La iglesia de España en el Perú*, volumen I, Editorial Católica Española, Sevilla.
- Mackey, C. J. y A. J. Nelson (2020). Life, death and burial practices during the inca occupation of Farfán on Peru's north coast, *Andean Past Special Publications* 6, 1-480.
- Millones, L. y R. Mayer (2021). *Funerales, muerte y el más allá en la historia del Perú*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile.
- Murphy, M., E. Goycochea y G. Cock (2011). Resistance, persistence and accommodation at Puruchuco-Huaquerones, Peru, en: M. Liebmman y M. Murphy (eds.), *Enduring conquests rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas*, 57-76, School for Advanced Research advanced seminar series, Santa Fe.
- Murphy, M., M. Boza y C. Gaither. (2017). Exhuming differences and continuities after colonialism at Puruchuco-Huaquerones, Peru, en: M. Murphy y H. Klaus (eds.), *Colonized bodies, worlds transformed toward a global bioarchaeology of contact and colonialism, bioarchaeological interpretations of the human past*, 41-69, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.2307/j.ctvx0725r.18>
- Norman, S. M. (2021). Catholicism and Taki Onqoy in the early colonial period: colonial entanglements of church interments at Iglesiachayoc (Chicha-Soras valley, Ayacucho, Peru), *American Anthropologist* 123 (3), 490-508. <https://doi.org/10.1111/aman.13591>
- Ortiz, A., M. Murphy, J. Tooney y C. Gaither (2017). Hybridity? Change? Continuity? Survival? Biodistance and the identity of colonial burials from Magdalena de Cao Viejo, Chicama valley, Peru, en: M. Murphy y H. Klaus (eds.), *Colonized bodies, worlds transformed toward a global bioarchaeology of contact and colonialism, bioarchaeological interpretations of the human past*, 375-410, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.2307/j.ctvx0725r.18>
- Paredes, M. (2003). Prácticas funerarias incaicas en Sacsayhuamán: enterramientos ceremoniales y complejo funerario, *Boletín de Arqueología PUCP* 7, 79-111. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.200301.004>
- Ragon, P. (2012). La muerte cristiana entre la pastoral evangelizadora y las prácticas indígenas: un acercamiento comparativo (México central y los Andes del centro-sur, siglo XVI - principio del XVII), *Chungara* 44 (4), 691-705. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562012000400010>
- Ramos, G. (2010). *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670*, Institut Français d'Études Andines, Lima. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6263>
- Reinhard, J. y M. C. Ceruti (2010). *Inca rituals and sacred mountains: a study of the world's highest archaeological sites*, University of California, Los Angeles. <https://doi.org/10.2307/jj.32850430>
- Salomon, F. (1995). «The beautiful grandparents»: andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records, en: T. D. Dillehay (ed.), *Tombs for the living: andean mortuary practices; a symposium at Dumbarton Oaks 12th and 13th October 1991*, 315-354, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.
- Shimada, I. (1995). *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú*, Fundación del Banco Continental para el fomento de la Educación y la Cultura, Lima.
- Shimada, I., K. Shinoda, J. Farnum, R. Corruccini y H. Watanabe (2004). An integrated analysis of pre-hispanic mortuary practices: a middle Sicán case study, *Current Anthropology* 45 (3), 369-402. <https://doi.org/10.1086/382249>
- Socha, D. M., J. Reinhard y R. Chávez Perea (2021). Inca human sacrifices from the Ampato and Pichu Pichu volcanoes, Peru: new results from a bio-anthropological analysis, *Archaeological and Anthropological Sciences* 13 (6), 94. <https://doi.org/10.1007/s12520-021-01332-1>
- Sutter, R. C. y R. J. Cortez (2005). The nature of Moche human sacrifice: a bio-archaeological perspective, *Current Anthropology* 46 (4), 521-549. <https://doi.org/10.1086/431527>
- Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Vargas Ugarte, R. (ed.) (1951). *Concilios limenses (1551-1772)*, Tipografía Peruana S.A., Lima.



- Verano, J. W. (2003). Avances en la bioantropología de los moche, en: S. Uceda y E. Mujica (eds.), *Moche: hacia el final del milenio. Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche*, 15-32, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Verano, J. W. (2019). Conflict and conquest in pre-hispanic andean South America, archaeological evidence from northern coastal Peru, en: R. J. Chacon y R. G. Mendoza (eds.), *Latin american indigenous warfare and ritual violence*, 105-115, University of Arizona Press, Tucson. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1jf2cq3.10>
- Watson, L., S. Fuentes, A. Nelson, J. Williams, S. Gauld, J. Motley, L. Poeta, E. Gómez, J. Baldeos y D. Pozzi-Escot (2022). Envolviendo al muerto a orillas del mar: análisis de escaneos tomográficos computarizados de fardos de Ancón y Pachacamac (1100 d.C.-1532 d.C.), *Boletín de Arqueología PUCP* 31, 81-101. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.202201.004>
- Wernke, S. (2007). Analogy or erasure? Dialectics of religious transformation in the early doctrines of the Colca valley, Peru, *International Journal of Historical Archaeology* 11 (2), 152-182. <https://doi.org/10.1007/s10761-007-0027-5>
- Wernke, S. A. (2011). Convergences: producing early colonial hybridity at a doctrina in highland Peru, en: M. Liebmann y M. Murphy (eds.), *Enduring conquests: rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas*, 77-102, SAR Press, Santa Fe.
- Wernke, S. (2013). *Negotiated settlements, andean communities and landscapes under Inka and Spanish colonialism*, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.5744/florida/9780813042497.001.0001>
- Wilson, A. S., E. L. Brown, C. Villa, N. Lynnerup, A. Healey, M. C. Ceruti, J. Reinhard, C. H. Previgliano, F. Arias Araoz, J. Gonzalez Diez y T. Taylor (2013). Archaeological, radiological, and biological evidence offer insight into inca child sacrifice, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110 (33), 13322-13327. <https://doi.org/10.1073/pnas.1305117110>

Recibido: Abril 2025

Aceptado: Septiembre 2025