



Imágenes y prácticas en torno a las cabezas trofeo. Contribución al estudio de la colección de cerámica nazca del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti

Images and practices about trophy heads. Contribution to the study of the Collection of Nazca ceramics at the Juan B. Ambrosetti Ethnographic Museum

María Alba Bovisio^A & María Paula Costas^B

Recibido:
septiembre 2022.

Aprobado:
diciembre 2022.

Publicado:
diciembre 2022.



RESUMEN

La existencia de cabezas humanas intervenidas *post mortem* y destinadas a ofrendarse en contextos funerarios o ceremoniales está abundantemente documentada en la arqueología andina, sobre todo en la costa sur peruana. A estos hallazgos se suma la presencia, en diversos objetos, del motivo identificado como cabeza trofeo. En este artículo reunimos información arqueológica y etnohistórica, y analizamos iconográficamente estas imágenes, indagando el rol que cumplen en términos rituales y cosmológicos. Trabajamos con una colección no estudiada de cerámica perteneciente a la cultura Nazca, en el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Palabras clave: cabeza trofeo, iconografía nazca, imágenes cosmológicas.

ABSTRACT

The use of human heads with postmortem interventions as offerings in funerary and/or ceremonial contexts has been widely documented in Andean archaeology, particularly along the southern Peruvian coast. We link these archaeological findings to the "trophy head" motif found on a variety of objects. In this article, we use both archeological and ethnohistoric information to analyze the iconography of the images displaying this motif, investigating the role they played in constructing the "trophy head" as an entity with ritual and cosmological functions. We have worked with a collection of ceramics from the Nazca culture that is housed in the Juan B. Ambrosetti Ethnographic Museum, pertaining to the Faculty of Philosophy and Literature at the University of Buenos Aires, unstudied until today.

Keywords: trophy head, Nazca iconography, cosmological images.

^A **María Alba Bovisio**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina. ORCID: 0000-0001-6124-4138. E-mail: mariaalbab@yahoo.com.ar

^B **María Paula Costas**, Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio E. Payró, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. ORCID: 0000-0002-3895-1712. E-mail: mpaulacostas@gmail.com

La cultura Nazca ofrece abundante material arqueológico e iconográfico desde el cual pueden estudiarse las vinculaciones entre las prácticas asociadas a las cabezas trofeo y las imágenes plásticas identificadas con este motivo.¹ Partimos de la premisa de que las imágenes no son meros reflejos pasivos de realidades fácticas (Bovisio 2011a), sino entidades constituidas en un entramado técnico-simbólico que recrean el mundo en la medida en que participan en su conceptualización, de tal modo que expresan y, al mismo tiempo, construyen cosmologías (Descola 2011).² Nos proponemos, entonces, explorar los significados que materializan las iconografías identificadas como cabezas trofeo, confrontándolos con los datos que brinda la arqueología sobre los procesos de obtención y elaboración de estas y sus posibles funciones, así como con información etnohistórica acerca de los sentidos cosmológicos de la cabeza humana.

LAS CABEZAS TROFEO EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO: HALLAZGOS Y DEFINICIONES

En 1915, Tello (1918: 504) registró en tumbas saqueadas de la costa sur peruana las primeras cabezas con perforación frontal –en algunos casos con sogas trans-

portadora– y *foramen magnum* ampliado. Las interpretó como “cabezas humanas artificialmente momificadas” y posibles trofeos que se deseaba conservar. A partir de ese momento se desarrollaron diversos estudios de las cabezas trofeo halladas en excavaciones científicas y presentes en múltiples colecciones. Recién en la década de 1990 se establecieron sus rasgos diagnósticos: el agujero en el hueso frontal y la ampliación de la base del cráneo, datos importantes porque pueden reconocerse incluso en los ejemplares mal conservados (Verano 1995: 204). En el *Memorandum* (U. S. Department of State 1997: 26-27) firmado por los gobiernos de Estados Unidos y Perú, con el fin de ayudar a combatir el tráfico ilegal de objetos culturales peruanos, hallamos una definición exhaustiva derivada de su examen físico (fig. 1):

Trophy heads can be identified by the hole made in the forehead to accommodate a carrying cord. When the skin is intact, the eyes and the mouth are held shut with cactus thorns. Finally, the occiput is missing since that is how the brain was removed when the trophy head was prepared.

Gracias a las condiciones desérticas de la costa, el buen estado de conservación de gran parte de las cabezas permitió reconstruir su proceso de elaboración. La cabeza se cortaba a la altura del cuello, se removía la vértebra



Figura 1. Cabezas trofeo nazca procedentes de Cahuachi. Museo Antonini, Nazca (fotografías de las autoras).³ **Figure 1.** Trophy heads from Cahuachi. Museo Antonini, Nazca (photos by the authors).

cervical, se ampliaba la base del cráneo –o se la quitaba completamente– para extraer la masa encefálica, y se perforaba el hueso frontal para pasar una cuerda. Los labios, y a veces los párpados, se cosían con espinas de huarango (*prosopis pallida*), posiblemente para evitar la retracción de la piel durante la desecación, y la mandíbula inferior se ataba a los arcos cigomáticos para mantenerla en su ubicación original. Las mejillas se rellenaban con fibra de algodón, vegetal o cabello cortado de la cabeza de la víctima (Browne et al. 1993: 275; Verano 1995: 204, 2003: 526). Este procedimiento se hacía antes de secar la cabeza, cuando la piel aún estaba fresca, es decir, en el momento del deceso o pocas horas después. Consideramos que estamos frente a una cabeza trofeo cuando se constata el procedimiento de la momificación intencional, que evidencia el propósito de conservar la apariencia natural de la cabeza con sus cabellos y rostro, y la perforación asociada a la sogá de transporte que expresaría la voluntad de hacerla portable.

Las investigaciones en antropología forense han esclarecido la identidad de las cabezas y las condiciones de su obtención. La estadística elaborada por Tung (2008: 489-491) a partir de los materiales publicados, y la de Verano (1995: 214) con los ejemplares examinados en diferentes colecciones, coinciden en que, alrededor del 90% de las cabezas trofeo corresponden a adultos jóvenes varones.⁴ Esta predominancia, asociada a evidencias de incremento de los enfrentamientos bélicos durante el Período Intermedio Temprano, sugiere que uno de los principales contextos de obtención de cabezas habrían sido batallas en las que se capturaban guerreros (Verano 1995; Proulx 2001; Tung 2008).⁵ Las cabezas de mujeres y niños podrían corresponder a asaltos sorpresivos de un grupo a otro en los que se tomaban prisioneros que luego eran sacrificados (Carmichael 1988: 426-427).

Ahora bien, no es posible afirmar que la cabeza trofeo siempre está asociada al sacrificio por decapitación, ya que puede haber sido cercenada *postmortem*, pero sí que lo está al acto de decapitar, es decir, separar/cortar la cabeza del cuerpo, ya sea ocasionando la muerte o a poco de que haya ocurrido, cuando el estado de la piel y los tejidos permite su confección. En este sentido también estaría vinculada al derramamiento de sangre, posiblemente como ofrenda del fluido vital por excelencia. Si los sujetos eran sacrificados por decapitación se

originaba una gran salida de sangre, pero incluso en el caso de que la cabeza se cortase después de la muerte, cuando el cadáver aún estaba fresco, en función de mantener sus rasgos, también se derramaba, aunque con un flujo mucho menor (Verano 1995: 217-218).⁶

Respecto de su función, el saqueo de la mayoría de los sitios dificulta una interpretación precisa. Sin embargo, a partir de los hallazgos (tabla 1) se puede afirmar que estuvieron destinadas principalmente a ser depositadas como ofrendas votivas en las plataformas de relleno o en pequeños agujeros excavados en el suelo, en espacios ceremoniales o funerarios. Excepcionalmente, funcionaron como ajuar funerario, como es el caso de las nueve cabezas trofeo que acompañaban a un personaje de elite de la tumba 28 de Cahuachi (Carmichael 1988: 482-483).

La perforación frontal presente en todos los ejemplares sugiere que, antes de ser depositadas y enterradas, ya sea como ofrendas en espacios sagrados o como ajuar funerario, fueron portadas por determinados sujetos y exhibidas en circunstancias particulares, muy posiblemente de carácter ritual.

LOS SENTIDOS DE LA CABEZA HUMANA A TRAVÉS DE LAS FUENTES ETNOHISTÓRICAS

Las fuentes etnohistóricas ofrecen pistas que, relacionadas con la información arqueológica referida anteriormente, nos permiten plantear hipótesis acerca de los posibles sentidos cosmológicos de las cabezas. Cabe señalar que concebimos sacrificio –del latín *sacrificium*– en su sentido etimológico, es decir, como hacer (*facere*) sagrado (*sacro*). Así entendido, sacrificar implica entregar algo a la divinidad que, en virtud de ese mismo acto, se convierte en sagrado. En el mundo andino, las ocasiones en que se ofrecían sacrificios humanos eran de suma importancia para el destino de la comunidad, y el cuerpo humano constituía la máxima ofrenda destinada a las *wakas* (Reinhard 1992; Bovisio 1995; Benson 2001). Estas son entidades sagradas asimilables a las deidades, capaces de “animar”, es decir, otorgar la fuerza vital (*camay*) permitiendo a todo lo existente realizarse de acuerdo con su propia naturaleza (*camasca*) (Taylor 1987, 2000). En este sentido, la *waka* está indisoluble-

SITIO	CANTIDAD	CONTEXTO	REFERENCIA
Chaviña	11	Seis cabezas de varones adultos, una de niño/a y una de mujer adulta. La mayoría enterradas en agujeros ubicados a lo largo de un muro de adobe (posible estructura ceremonial). Algunas estaban cubiertas con tiestos, dentro de vasijas o envueltas en textiles, asociadas con restos de esqueletos de cobayos, cáscaras de maníes y plantas. El cementerio fue saqueado. No hay información sobre las demás cabezas contabilizadas.	Browne et al. 1993; Verano 1995
	1		
Las Salinas	1	Una cabeza de aspecto infantil, tres de aspecto femenino adulto, una de varón adulto, halladas en tumbas saqueadas. No hay información sobre las demás cabezas contabilizadas.	Tello 1918
Coyungo	2		
Jumana	2		
Hacienda Majoro	2		
Majoro Chico	1	Cabeza de varón adulto asociada con entierro secundario de un hombre adulto mayor. Tumba 6.	Carmichael 1988; Williams et al. 2001
	1	Cabeza de varón adulto enterrada en pozo simple sin ofrendas. Tumba 11.	
Cerro Carapo	48	Conjunto de cabezas de hombres jóvenes, enterradas sin asociación precisa con arquitectura o enterramientos. Sitio saqueado (P538).	Browne et al. 1993; Verano 1995
Cantayo	1	Cabeza de un niño/a de 8-9 años en una tumba vacía (#17).	Browne et al. 1993; Williams et al. 2001
	1	Cabeza hallada en una gran urna cerámica en una tumba vacía (#2).	
Tambo Viejo	5	Cabezas halladas, cada una en una olla cerámica, enterradas a lo largo de la pared de una habitación, algunas envueltas en textiles simples, sin objetos asociados.	
Cahuachi	1	Cabeza hallada envuelta en textil simple, cubierta por fragmentos de cerámica, sin otros objetos asociados, enterrada en una habitación en la base de un montículo (Unidad 19).	Williams et al. 2001
	1	Cabeza de hombre adulto envuelta en textil simple hallada en una cista enterrada en el piso superior de una habitación, sobre el mismo montículo, sin objetos asociados.	
	1	Cabeza recuperada cerca de una vasija globular grande que contenía un diente, cabellos y dos pequeños fragmentos de cráneo humanos. Enterramiento 12. Sitio saqueado.	
	1	Cabeza trofeo de varón joven y parte removida del cráneo en el regazo de adulto varón, acéfalo, sentado. Posiblemente el cuerpo y la cabeza correspondan al mismo individuo. Enterramiento 14.	
	9	Cabezas (dos identificadas como adultos varones) ubicadas en línea, en una pared, sobre mazorcas de maíz y hojas de coca. Enterramiento 28, correspondiente a un adulto sentado sin la parte superior del cuerpo.	Carmichael 1988
	2	Cabezas halladas en el relleno de las plataformas del Gran Templo, depositadas durante diferentes etapas constructivas: una junto a antaras rotas, tambor de cerámica y restos de cerámica; otra cerca de un paquete de 21 dardos sujetos por una trenza de cabellos humanos, tres momias (una sin cabeza y sin ajuar, y otra amarrada con trenzas de cabello humano y con ajuar) y un fardo sin ajuar funerario.	Bachir & Llanos 2006
	7	Dos cabezas de varones adultos, una de niño/a y cuatro de mujeres adultas, enterradas en un pozo poco profundo, probablemente entierro secundario. Contexto saqueado.	Williams et al. 2001
	9	Seis cabezas de hombres jóvenes, una de niño/a y una de mujer adulta, en superficie y enterradas en tumbas al pie del Montículo A. No hay información sobre la otra cabeza contabilizada.	
	1	Cabeza de mujer adulta formando parte del ajuar de una tumba saqueada No. 2, junto con los restos parcialmente articulados de otro individuo.	
Aja	1	Cabeza de hombre adulto enterrada en un pozo debajo de un gran fragmento de cerámica, hallada en la tumba 8 del Cementerio B.	
El Trigal	1	Cabeza enterrada en una tumba en pozo simple (ETU15) en la necrópolis dentro de la única urna cerámica hallada. Restos óseos de roedor como material asociado.	De la Torre 2013

Tabla 1. Resumen de los principales hallazgos de cabezas trofeo nazca registrados con información de contexto. *Table 1. Summary of main trophy head discoveries recorded with contextual information.*

mente vinculada con el ancestro, en tanto principio que origina la comunidad en su conjunto (humanos, animales, plantas, etcétera) y garantiza la continuidad de la vida natural, social y cósmica, a través de la renovación de los ciclos vitales (Salomon 1995).⁷

La entrega del cuerpo, o de una parte de él, implica la entrega del ser mismo, puesto que, en el pensamiento andino, cuerpo y espíritu son indivisibles (Bovisio 2010; Hernández 2012). Al mismo tiempo, este se inserta en un contínuum ontológico del que participa todo lo existente, puesto que está animado por el *camay*. El mito de Pachacamac, recogido por el fray agustino Antonio de Calancha en la primera mitad del siglo XVII (Rosas 2011), da cuenta de esta concepción de cuerpo como trama integrada al cosmos y de la necesidad del sacrificio humano como evento fecundador y procreador. El mito narra cómo Pachacamac creó al hombre y a la mujer para que poblaran la tierra, pero olvidó otorgarles medios para su subsistencia. Por esta razón, al poco tiempo el hombre murió y la mujer, desconsolada, acudió al Sol quien bajó a la tierra y la fecundó con sus poderosos rayos. A los cuatro días, ella dio a luz un niño. Cuando Pachacamac se enteró de la intervención del Sol se enfureció y mató al niño para luego despedazar su cuerpo y sembrar sus partes en diferentes lugares. Al cabo de un tiempo, de los dientes del niño brotó el maíz, de sus huesos nacieron las yucas y de su carne los pepinos, pacaes y demás frutos. De este modo, la materia humana y la vegetal devienen en una sola, por cuanto el cuerpo del niño sacrificado fecunda la tierra y provee alimento.

A continuación, nos referiremos a las connotaciones específicas que posee la cabeza. En el *Vocabulario quechua*, elaborado por el jesuita González Holguín (1952 [1608]: 354), se la denomina *uma* y la importancia de su apariencia se expresa en la variedad de entradas consignadas: *huchuy uma* (cabeza pequeña), *palta uma* (cabeza achatada), *patapatarutusca uma* (cabeza trasquilada). Coincidentemente, en el *Vocabulario de la lengua aymara* del padre Bertonio (1984 [1612]: 263), la cabeza, denominada *phekeña*, también adquiere una diversidad de definiciones en función de su apariencia: *phekeña catati* (gran cabeza), *phekeña fiticaa* (cabeza aplanada).⁸ En particular, nos interesa destacar que, en las distintas acepciones presentes en ambos vocabularios, aparece una en la que el concepto se asocia con la

autoridad del grupo, “*tata auqui o hutuui auqui*: cabeza de linaje”, en aymara (Bertonio 1984 [1612]: 105) y “*lla-pap apun*: cabeza por superior”, en quechua (González Holguín 1952 [1608]: 439). Además, Bertonio (1984 [1612]: 263) consigna una acepción que remite claramente a la práctica de decapitar al enemigo: “*phekeña aymurataha cauquifari*: donde está mi enemigo a quien deseo quitar o ver quitada la cabeza”.

La relación de la cabeza con el rol de liderar o dar origen a la comunidad se expresa en el mito del Inkari, que se ha interpretado en referencia a la muerte del Inca Atahualpa y la caída del Tawantinsuyu. Arguedas y Pineda (1973) recogieron tres versiones de este relato, que se remontaría a la época de las rebeliones indígenas en el Perú del siglo XVIII, en la zona de Ayacucho, Perú. En todas, Inkari es rey, hijo de una deidad y deidad él mismo:

Su padre, dicen fue el Padre Sol [...] El inka de los españoles apesó al Inkari, su igual [...] Dicen que solo la cabeza del Inkari existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá Inkari cuando esté completo su cuerpo [...] (Arguedas & Pineda 1973: 221).

Como era el segundo Dios podía mandar. [...] A las piedras, al viento él les ordenaba. Tuvo poder sobre todas las cosas [...] Dicen que su cabeza está en Lima (Arguedas & Pineda 1973: 225)

En una de las versiones aparece asimilado a una *waka*-ancestro en tanto dio origen a “todo lo que existe”:

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

Resulta elocuente que el desmembramiento del Estado incaico esté asociado a la decapitación, y a la vez, que sea la cabeza la que tiene el poder de regenerar el cuerpo entero, permitiendo que el Inca vuelva a la vida. En algunas versiones, cuando esto sucede llega el Juicio Final; en otras, se reinstaura el Tawantinsuyu, pero en todos los casos, es la cabeza la que tiene el poder de

regenerar el cuerpo del Inkarrí, provocando un evento transformador. Las fuentes arqueológicas y etnohistóricas dan cuenta de que en el mundo andino prehispánico era esencial la conservación del cuerpo para que este deviniera en ancestro y garantizara la continuidad de la vida después de la muerte (Rowe 1995; Isbell 1997; Bovisio 2010; Hernández 2012). En este sentido, la decapitación es una mutilación que impide ese devenir. Las crónicas que describen la ejecución de Atahualpa –con el que se identifica al Inkarrí– divergen respecto de la fortuna del cuerpo ya muerto. Algunas señalan que fue parcialmente quemado, otras totalmente, y las más tardías que fue decapitado; pero todas coinciden en que eligió bautizarse para que la condena a la hoguera por traición se conmutara por la pena del garrote (Ramos 2010: 62). Vale decir, quería conservar su cuerpo para garantizar la continuidad de su vida *post mortem*. Los españoles comprendieron –o intuyeron– el rol que tenía el cuerpo del inca muerto, de modo que, una vez ejecutado, lo destruyeron.

Nos interesa destacar que, en el mito de Inkarrí, no se alude a la forma en que murió el Inca, sino a que los españoles se apoderaron de su cabeza, la que una vez enterrada, pudo regenerar el cuerpo gracias a su capacidad vital (la identificación con la semilla es evidente). En el mito, originado en el contexto de las rebeliones indígenas, los españoles habrían cometido el error de dejar “viva” la cabeza al enterrarla intacta.

Un siglo y medio antes, el doctrinero Francisco de Ávila con la colaboración de un informante quechua, recogió ritos y tradiciones vigentes en Huarochirí (Ayaucchu, Perú). Uno de los relatos (Anónimo 1987 [1608]: 405-407) describe la lucha entre los *wakas* Pariacaca y Macacalla, cuando este último es derrotado y desplazado de su territorio, su cabeza se le desprende del cuerpo frente a uno de sus descendientes (*camasca*):

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

En este pasaje encontramos las mismas connotaciones que en el mito del Inkarrí. La pérdida del poder está asociada a la separación de la cabeza del cuerpo. No obstante, la cabeza conserva su *camay*, su fuerza vital y su poder de animar y engendrar, lo que permite a su *camasca* transformarse en halcón y escapar de Pariacaca, multiplicarse y fundar su propia comunidad.

Es probable que esta idea de la cabeza que sigue viva como entidad protectora, esté asociada con los cabellos que aparentan seguir creciendo por la retracción de la piel producto de la deshidratación del cuerpo después del deceso. Este fenómeno fue observado por los andinos, quienes no enterraban a los difuntos, sino que generalmente los colocaban en cámaras (*chullpas*, *machays*), a las que se podía acceder para que los vivos interactuaran con sus antepasados, renovar así periódicamente las ofrendas y hacerlos participar de las celebraciones comunitarias. Algunas fuentes dan cuenta de su particular relevancia, como la *Carta Anua* del año 1618 en la provincia de Huaylas (Polia 1999: 430). En esta se lee: “algunos indios tenían guardados los cabellos de sus difuntos a los cuales ofrecían sacrificio a los seis meses después de su fallecimiento y, luego al cabo de años les hacían aniversarios”. De hecho, los ejemplares de cabezas trofeo bien conservados denotan la atención puesta en preservar el cabello.

Podemos concluir que en el pensamiento andino la cabeza encarna el poder que rige y ordena la comunidad (cabeza de linaje) y tiene la capacidad de “animarla”, de modo que constituye la parte más valiosa del cuerpo humano en términos biológicos, sociales y cosmológicos. En este sentido, se podría pensar que las cabezas transformadas en trofeos operaban como poderosos agentes que garantizaban la regeneración de la vida y la continuidad de la comunidad en sus dimensiones sociopolítica y productiva, de modo que cabe preguntar por su estatuto como ofrenda o *waka*.

Como señalamos, los hallazgos arqueológicos permiten afirmar que las cabezas eran ofrendadas a un espacio ceremonial o, con menor frecuencia, a un personaje de elite, que muy posiblemente devenía en ancestro. En ambas situaciones se trata de un sacrificio, es decir, algo sagrado que se entrega a las *wakas*, ya sean espacios ceremoniales o ancestros. Los conceptos de sacrificio y ofrenda están estrechamente ligados. En el *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú* se traduce

con el mismo término (*cocuna*) tanto la “ofrenda” como el “sacrificio que se ha de dar” (Anónimo 2014 [1586]: 309, 337). González Holguín (1952 [1608]: 664) traduce *ccocuni* como “sacrificar, ofrecer”, y para Bertonio (1984 [1612]: 411) *churasitha* significa “sacrificar, ofrecer a Dios o a los ídolos”.

Por lo tanto, si consideramos que la ofrenda es un sacrificio, en tanto lo sagrado que se ofrece a las deidades, por su carácter mismo, es también un ente divino. El sacrificio de *capacocha* pone en evidencia el proceso en que lo sacrificado u ofrendado se transforma en una *waka*. En su *Mitología andina*, el licenciado Rodrigo Hernández (1923 [1622]: 52, 62), visitador general contra la idolatría, describe el sacrificio de Tanta Carhua, la hija del cacique Caque Poma, que luego se convirtió en una *waka* oracular:

Caque poma [...] será fuerza mentarlo algunas veces por haber dedicado a su única hija al Sol y sacrificado a su célebre convite de la *capacocha* a su única hija, que el *Inga* puso nombre *Tanta Carhua* [...] Cuentan los viejos que cuando sentían estar enfermos o tenían alguna necesidad de socorro, venían con los hechiceros, los cuales asimilándose a la *Tanta Carhua* le respondían como mujer: “esto conviene que hagais, etc.”.

En el caso de las cabezas trofeo, se trataría de entidades sagradas que se entierran en determinados espacios de la comunidad para que sigan operando con su *camay*, tal como sucede con las momias de los antepasados, con los que en algunas ocasiones pueden coexistir, como en el caso del ajuar funerario de Cahuachi (recordemos que se las ha hallado en cerámicas, urnas y envueltas en textiles, al igual que los cuerpos de los difuntos; ver tabla 1). El trofeo se convierte en una entidad poderosa por su capacidad de animación, que a través del proceso de su elaboración quedaría asimilada a la comunidad de su captor y de quien la elabora, que podría o no ser la misma persona. Al respecto, nos parece significativo un pasaje de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Anónimo 1987 [1608]: 371-373):

Después cuando capturaban a alguien en la guerra, le recortaban el rostro y transformándolo en máscara bailaban llevándolo. Decían que de esto derivaba su valentía. Y los hombres que habían sido capturados en la guerra, solían decir: “Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes harás

de mí un *huayo* [posiblemente la máscara] y cuando esté por salir a la pampa [terreno donde se desarrollaban los rituales] me ofrendarás buenas cantidades de comida y bebida [...]” Sabemos que transportaban a estos *huayos* [...] en literas durante dos días.

El uso, por parte del vencedor, de la máscara elaborada con el rostro de su enemigo vencido, equiparable a la cabeza trofeo, implicaría este proceso de asimilación y “captura” de su poder. Esta máscara se convierte en una entidad sagrada a la que se le ofrece comida y bebida, y se la transporta en litera, recibiendo el trato dado a una *waka*.

LA ICONOGRAFÍA DE LA CABEZA TROFEO

La cultura Nazca produjo una gran cantidad de piezas de cerámica en las que aparece el motivo iconográfico que se ha definido como cabeza trofeo. Fue Uhle (1914: 14) quien definió esta cultura a partir de las excavaciones de sepulturas en la hacienda Ocucaje del valle del Ica, en 1901, y el primero en utilizar esa expresión para referirse a imágenes de la cerámica donde podía verse “a sort of scaffolding from which are suspended a row of thropy heads”. La identificación del motivo de la cabeza humana suelta como “trofeo” estuvo asociada a esta “escena de exhibición”, a lo que se sumó el hallazgo de los ejemplares arqueológicos.

Nos interesa aquí contrastar los rasgos que definen a esos ejemplares con el correspondiente motivo iconográfico, para indagar el rol que cumplen en la construcción y transmisión de los conceptos cosmológicos relativos al objeto sacrificial o *waka* asociado a la cabeza humana. Hemos centrado el análisis en un corpus de 98 ceramios depositados en el Museo Etnográfico Juan Bautista Ambrosetti, de la Universidad de Buenos Aires, que no había sido estudiado hasta el momento, relacionándolo con el abundante material publicado y con piezas de otras colecciones relevadas, especialmente la perteneciente al Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú. Por tratarse de una colección privada, carece de datos de contexto. Sin embargo, la información arqueológica sobre este tipo de producción nos permitió ordenar el corpus.⁹ Para organizar cronológicamente las piezas en función de los estilos, utilizamos los criterios establecidos por Proulx (2006).



Figura 2. Pieza 34395, 14 cm × 12 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 2.** Item 34395, 14 cm × 12 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.

Consideramos como hipótesis que, en todos los casos, los motivos corresponden a cabezas masculinas, ya que contamos con iconografía de figuras femeninas cuyos rostros presentan características propias: peinado en dos pares de mechones a los costados de la cara, ausencia de pintura facial, grandes ojos almendrados, boca pequeña y nariz delgada. Las que están “vestidas” tienen capas con seres asociados al Ser Mítico Antropomorfo (fig. 2).

El motivo de la cabeza trofeo en el estilo Monumental

Este estilo se caracteriza por el uso de línea continua y homogénea, colores planos y formas naturalistas sintéticas, y se corresponde con los periodos Temprano y Medio (0-500 DC) (Proulx 2006: 26). Al inicio de esta época se establecieron los primeros poblados en los valles junto a los ríos, posteriormente se implementaron sistemas de riego y aprovechamiento de la napa freática que les permitió optimizar el rendimiento de los campos de cultivo, con un consecuente aumento de la producción y la población. Estas mejoras posibilitaron el desarrollo de la complejidad social, lo que se expresó en la construcción de Cahuachi y el incremento de la producción plástica

vinculada a las elites. Hacia el año 300 DC se generó una situación de crisis a causa de la sequía, la que fue superada y, como resultado de esta recomposición, se incrementó la jerarquización (Cornejo et al. 1996: 16-17).

La cabeza trofeo como motivo independiente

La cabeza puede estar pintada sobre la superficie del cerámico (fig. 4b) o constituyéndolo como en el caso de las vasijas cefalomorfas (fig. 3). En ambas variantes distinguimos dos tipos. En el tipo 1 (fig. 3a y b) los ojos consisten en dos líneas horizontales con “pestañas” y la boca en una forma lineal horizontal atravesada por líneas verticales, que interpretamos como ojos “cerrados” y boca “cosida” (posiblemente aludiendo a las espinas). En algunas piezas (fig. 3a) aparecen pintados en la frente, el orificio y la cuerda de agarre. Proulx (2006: 102) las caracteriza como “faithful reproductions of actual trophy heads”. Ciertamente, es el tipo que comparte más rasgos con los ejemplares arqueológicos: corte a la altura del cuello, agujero en el hueso frontal, bocas cosidas con espinas, rostro y cabello conservados, a lo que se suma el carácter escultórico de la pieza que asume la forma de una cabeza.



Figura 3: a) pieza 34429, 13,5 cm × 13 cm; b) pieza 34360, 11 cm × 12 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 3:** a) item 34429, 13.5 cm × 13 cm; b) item 34360, 11 cm × 12 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.



Figura 4: a) pieza 33458, 12 cm × 10 cm; b) pieza 33489, 8 cm × 13 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti; c) pieza H.M.f.v.-Hamburgo 52.57:241, 21 cm (AAVV 1991: 123). **Figure 4:** a) item 33458, 12 cm × 10 cm; b) item 33489, 8 cm × 13 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti; c) item H.M.f.v.-Hamburgo 52.57:241, 21 cm (AAVV 1991: 123).

Las piezas del tipo 2 (fig. 4b y c) lucen tocados o tatuajes y presentan ojos abiertos con pupilas hacia arriba, distinguiéndose de las que Proulx (2006: 37) considera “living head jars”, que tienen la pupila en el centro del ojo (fig. 4a).¹⁰ La identificación de las cabezas trofeo con la convención iconográfica de la pupila hacia arriba puede constatar al encontrar casos como el de la figura 4c en la que ese rasgo se combina con las bocas “cosidas”, la sogá y la ausencia de cuello. Además, esta convención aparece en las cabezas portadas por seres míticos (fig. 6).

En ambos tipos constatamos que los atributos estables que se vinculan con las cabezas trofeo arqueológicas son la ausencia de cuello y la presencia de rostro y cabello, mientras que, el agujero en la frente, sogá y bocas “cosidas”, pueden estar presentes o no. A nuestro juicio, dicha evidencia permite señalar que son estos los indicadores iconográficos que definen el sentido de la cabeza trofeo-ofrenda como entidad *waka* con poderes de animación. El rostro estaría asociado a una identidad masculina (jefe, guerrero) cuyo poder vital se captura,



Figura 5. Pieza 34287, 14,5 cm × 13 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 5.** Item 34287, 14.5 cm × 13 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.



Figura 6. Pieza 34759, 20 cm × 18 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 6.** Item 34759, 20 cm × 18 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.

la ausencia de cuello a la decapitación, que implica flujo de sangre –fluido vital por excelencia–, y el pelo a la sustancia que sigue viva *post mortem*.

Cabezas asociadas a seres míticos en el estilo Monumental

El Ser Mítico Antropomorfo y la Orca son los principales portadores de cabezas trofeo. Las llevan en una mano tomadas de los cabellos y, en la otra, presentan cuchillos, lanzas o mazas, motivos que coinciden con

objetos hallados en el registro arqueológico –por ejemplo, en tumbas de Cahuachi (Carmichael 1988: 484)–, y estarían claramente vinculados al proceso de muerte y decapitación.¹¹

El Ser Mítico (figs. 5 y 6) ha sido interpretado como la divinidad principal nazca y puede asumir distintas corporalidades –con cuerpo antropomorfo o zoomorfo– en relación con su función como generador de vida humana, animal y vegetal (Cornejo et al. 1996). Los atributos permanentes que permiten identificarlo son el rostro antropomorfo con máscara bucal con bigotera,



Figura 7. Pintura de cerámico nazca con guerrero capturando prisionero y otro con cabeza trofeo (Proulx 2006: 177). **Figure 7.** Painting on a Nazca ceramic piece showing a warrior capturing a prisoner and another holding a trophy head (Proulx 2006: 177).



Figura 8. Pieza 542623/6668, 18,5 cm × 35 cm, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú. **Figure 8.** Item 542623/6668, 18.5 cm × 35 cm, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú.

tocado frontal, adornos circulares a los lados del rostro, la mano que sostiene una cabeza trofeo y el arma que lleva en la otra mano. Puede llevar también “significador”, una especie de capa en la que aparecen cabezas.

El motivo de la Orca posee una estructura anatómica que permite identificarla con ese cetáceo –cazador por excelencia de los mares del Pacífico–, a la que se le añadieron miembros superiores antropomorfos. Siempre lleva una cabeza de trofeo en una de sus manos (fig. 8). Este animal ya está presente en la iconografía de los mantos funerarios paracas y podemos suponer que su identificación con deidades (*wakas*) estaría vinculada

con su rol como gran predador marino, vale decir, animal dominante, y posible metáfora de la autoridad y poder, en un espacio proveedor de alimento como es el océano.¹² A la vez, su actividad como animal cazador pudo interpretarse como metáfora del sacrificio ritual.¹³

La cabeza trofeo asociada a los seres míticos presenta los mismos rasgos que cuando se la observa sola: un rostro masculino, con los ojos abiertos (fig. 6) o cerrados (figs. 5 y 8), con boca cosida (fig. 8) o no (figs. 5 y 6). Otras características que se mantienen fijadas son la ausencia de cuello, la presencia del rostro y el cabello. Siempre es más pequeña y esquemática que

la cabeza del ser mítico que la toma de los cabellos (figs. 5, 6 y 8), lo que coincide con las escenas de captura de prisioneros y guerreros portando cabezas (fig. 7). Esta coincidencia respecto de la diferencia de tamaño con la cabeza del ser mítico puede ser interpretada jerárquicamente en relación con el sometimiento del cautivo, pero también, con respecto a la aprehensión del poder que radica en la cabeza.

Por otro lado, el hecho de que siempre sea llevada de los cabellos pareciera aludir al momento de la captura (fig. 7), mientras que la separación del cuerpo, con las características de las cabezas de los tipos 1 y 2, remitiría a su constitución como trofeo-ofrenda. En este sentido, entendemos esta iconografía como una condensación –no descripción– conceptual de la secuencia ritual captura-decapitación-configuración de la cabeza en trofeo-ofrenda.

Cabezas trofeo en el estilo Prolífero

El estilo Prolífero se desarrolla durante el Período Tardío (500-650 DC), y en él se continúa y exacerba el proceso de jerarquización social, configuración de grupos de elite y militarización (Proulx 2006: 40) presentes en el estilo Monumental. En relación con esto se produce posiblemente una transformación estilística que hace más crípticas las imágenes: desaparecen las iconografías de motivos únicos, las escenas, el tema de la deidad portadora de la cabeza y las vasijas cefalomorfas. En términos plásticos, se abandona la iconicidad descriptiva de la etapa anterior y los motivos se sintetizan en un grado extremo, a la vez que su estructura se complejiza por la proliferación de elementos ornamentales, rayos, volutas, cruces y otros motivos geométricos (Proulx 2006: 18). El característico *horror vacui* de esta época se manifiesta en la saturación de motivos dispuestos en registros, en los que la cabeza puede aparecer como elemento central en el registro inferior, a manera de “guarda” en el superior, en tanto que en el intermedio se despliega el Ser Mítico (fig. 9). En otros casos, este es plasmado metonímicamente a través de su cara (fig. 10b). En el vaso de la figura 10a, las cabezas están en el registro inferior y en el centro hay serpientes, animales asociados posiblemente con la renovación de la vida.¹⁴ En el borde superior aparece el motivo de la espiral integrada al escalonado que relacionamos con el ciclo del agua.¹⁵



Figura 9. Pieza 33456, 14,5 cm × 11,5 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 9.** Item 33456, 14.5 cm × 11.5 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.



Figura 10: a) pieza 34238, 20 cm × 18 cm; b) pieza 34530, 15 cm × 16 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 10:** a) item 34238, 20 cm × 18 cm; b) item 34530, 15 cm × 16 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.



Figura 11. Pieza 34308, 19,5 cm × 17 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 11.** Item 34308, 19.5 cm × 17 cm, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.

La variedad de programas iconográficos en torno a la cabeza es propia de este momento y, al igual que en la etapa anterior, predominan las asociaciones con la Orca (fig. 12) y el Ser Mítico (figs. 9 y 10b), pero con nuevos elementos. Entre estos, destaca la sangre, que adquiere mayor importancia en la fase transicional entre el estilo Monumental y el Prolífero. En la figura 11 podemos constatar los cambios que se dan en este momento: el Ser Mítico ya no porta las cabezas, sino que se disponen de costado en la parte inferior, anti-

cipando lo que luego será una “guarda”; las cabezas, por su parte, presentan cabellos largos y una mancha roja a la altura del cuello, que consideramos remite al chorro de sangre.

Cuando el estilo Prolífero alcanza pleno desarrollo, la referencia a la sangre aparece en todas las cabezas a modo de “chorro” que sale de cuello, orejas, nariz o boca (figs. 10a-b, 11, 12a-b y 13). En otros casos aparece una mancha roja en forma de pico, dispuesta sobre la cabeza de perfil, que podría interpretarse como

sangre (fig. 13a, registro superior). Proulx (2006: 85) interpretó el motivo de la “boca sangrante” como una versión abreviada de la Orca: una cabeza con fauces abiertas con una gran mancha roja que representaría la sangre de su víctima humana (fig. 12a). Podríamos pensar que, en consonancia con el antinaturalismo¹⁶ que caracteriza a este estilo, se integra en un solo motivo la Orca –referida metonímicamente a través de su boca– y la cabeza, que queda reducida a la mancha de sangre. A nuestro juicio, esta fusión expresaría la identificación entre la deidad y la cabeza, en tanto *wakas*, entidades sagradas y poderosas.

Al igual que en el período anterior, en todas las variables de representación de las cabezas se mantiene la referencia al cabello y la ausencia de cuello, mientras que los ojos pueden estar “cerrados” (figs. 9 –registro superior–, 10a, 11 y 12b) o “abiertos”, con pupila central o hacia arriba (figs. 9, 10b y 12a).¹⁷ La “boca cerrada con espinas” es muy poco frecuente y, en cambio, predominan las bocas entreabiertas o resueltas en una sola línea. El rostro, que tenía una importancia clave en el estilo anterior en relación con el detalle de la representación de sus marcas fisiognómicas y de sus adornos faciales, se va haciendo más esquemático, destacándose el cabello o la sangre (figs. 9 –registro superior–, 10, 11 y 12).

Además, aparece una variante nueva: las cabezas de frente con bocas de las que salen largas y finas “lenguas” (figs. 12b y 13). Proulx (2006: 68) las interpretó como alusión metafórica a serpientes, chorros de agua, plantas o lanzas, simbolizando la conexión entre la captura de cabezas, la sangre, la regeneración y la fertilidad. Consideramos que se trata de una variante más del tema de la sangre como fluido vital. Esta exacerbación de la temática de la sangre, junto con la permanencia del pelo y la ausencia de cuello, podría estar ligada a una redefinición del sentido de la cabeza como agente propiciador de la renovación del ciclo vital, en tanto poseedor de *camay*, así como del acto sacrificial. Si en una primera etapa la cabeza trofeo/ofrenda/*waka* se define a través del rostro y del pelo del jefe/guerrero capturado y decapitado, en esta se acentúa la referencia a la violencia ritual y al derramamiento de sangre, posiblemente en concordancia con redefiniciones a nivel cosmológico motivadas por cambios que se producen en la sociedad nazca en el orden sociopolítico, como la intensificación de la jerarquización social y la militarización.



Figura 12: a) pieza 34231, 14,5 cm × 10 cm; b) pieza 34258, 16,5 cm × 14 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 12:** a) item 34231, 14.5 cm × 10 cm; b) item 34258, 16.5 cm × 14 cm. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.



Figura 13: a) pieza 34251, 15,5 cm × 16 cm; b) secciones. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 13:** a) item 34251, 15.5 cm × 16 cm; b) detail. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.



Figura 14: a) pieza 34276, 15 cm × 11,5 cm; b) sección. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 14:** a) item 34276, 15 cm × 11.5 cm; b) detail. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.

Nos interesa llamar la atención sobre una iconografía particular que detectamos en el corpus analizado, se trata de vasos en los que, en un registro superior aparece una guarda con imágenes sintéticas que interpretamos como cabezas trofeo, rostros de perfil con nariz y mentón pronunciados, ojo señalado con un punto, que presentan cabellos largos y manchas de sangre en la base del cuello (figs. 14), o en la coronilla (fig. 13). En el registro central (fig. 13) se observa al Ser Mítico Antropomorfo dispuesto horizontalmente, con una cara que coincide con la de las cabezas trofeo.

En el registro inferior de la figura 14 se observan las cabezas de perfil, y en el centro, el Ser Mítico, al que identificamos por su cuerpo y su tocado, con una cabeza con los rasgos propios de una cabeza trofeo, sin cuello, con mechones de pelo y “chorros de sangre”.

En ambas imágenes los rasgos iconográficos parecen indicar que la cabeza del Ser Mítico es una cabeza trofeo. Esta imagen expresaría el sentido del acto sacrificial, por medio del cual el Ser Mítico se apropia del trofeo/ofrenda, integrándolo al propio cuerpo, constituyéndose así en una única entidad sagrada



Figura 15: a) pieza 34416, 20,5 cm × 15 cm; b) sección. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. **Figure 15:** a) item 34416, 20.5 cm × 15 cm; b) detail. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.

dadora de vida (*waka*), en el mismo sentido en que, en la “boca sangrante”, se fundían en un solo cuerpo la Orca y la cabeza trofeo.

Finalmente, hallamos otra iconografía propia del estilo Prolífero en la que la cabeza trofeo se identifica con lo que interpretamos como *mallquis* (momias de los ancestros) o curacas (jefes político-religiosos). Se trata de vasos escultóricos que presentan un cuerpo antropomorfo, que remitiría a un fardo funerario o a una representación sintética de un cuerpo cubierto de textiles, en los que aparece el motivo del Ser Mítico Antropomorfo. En la figura 15 lo vemos en su versión metonímica, reducido a su cara con tocado, conformando una “guarda”, y cabezas trofeo en su versión frontal con boca con lengua larga, también como una “guarda”. Ya sea que la imagen corresponda a un jefe político o a un ancestro, se trata de un ser identificado con el mantenimiento del orden sociopolítico y cósmico que garantiza la renovación de los ciclos vitales. La aparición de esta iconografía, que asocia a personajes de alto rango con el Ser Mítico Antropomorfo y las cabezas trofeo, podría vincularse con el reforzamiento de los procesos de jerarquización social y constitución de una elite político-religiosa y militar. Contamos con evidencias de fardos funerarios en los que el difunto ostenta adornos hechos en láminas de oro que replican el tocado frontal y la máscara bucal, propios del Ser

Mítico y demás deidades, lo que nos permite plantear que estos ornamentos afirmaban esta identificación (Cornejo et al. 1996: 38).

CONCLUSIÓN

A partir del análisis de la información arqueológica, examinada a la luz de las fuentes etnohistóricas, planteamos que las cabezas trofeo estarían asociadas a la renovación de los ciclos vitales de la comunidad en su conjunto, por cuanto funcionarían como ofrendas/*wakas* poseedoras de *camay*, la fuerza vital que permite engendrar –en un sentido amplio del término–, y que se materializaría en el cabello y la sangre. Las cabezas, en particular las de varones adultos jóvenes, se identificarían con el poder o autoridad del grupo, “cabeza de linaje”, así como también con el ancestro que da origen a ese linaje/comunidad. A modo de hipótesis, este sería el sentido cosmológico de las cabezas trofeo nazcas, en particular para el caso de las masculinas.¹⁸

Ahora bien, refiriéndonos específicamente a los discursos cosmológicos materializados en las imágenes, pudimos constatar que el rostro masculino, la ausencia de cuello y la presencia de cabello son los únicos rasgos que se mantienen constantes a lo largo de toda la historia nazca, mientras que las otras características

que analizamos estarían ligadas a variaciones en el discurso cosmológico producto de los cambios en la sociedad. Proponemos, entonces, que esos rasgos aluden al núcleo de sentido acerca del acto sacrificial a partir del cual la cabeza deviene en una entidad poseedora y dadora de *camay*, es decir, una *waka*. La ausencia de cuello expresaría el acto de la decapitación que implica separarla del cuerpo, es decir, apropiarse del poder que radica en ella. El rostro masculino estaría en consonancia con la importancia de la captura de la cabeza de linaje/ancestro, y el pelo aludiría a la fuerza vital de la materia perdurable.

Durante los períodos Temprano y Medio el rostro masculino presenta atributos particulares (tatuajes, tocados, etcétera) que interpretamos como un énfasis en el poder del jefe/guerrero que se captura y se concentra en el trofeo. Este aspecto pierde protagonismo en el Período Tardío para dar lugar a los motivos identificados con la sangre, que expresarían la vinculación entre el fluido vital por antonomasia y el *camay*, como así también, la violencia ritual asociada a la guerra en una época en que se exacerban los conflictos bélicos y territoriales. Proulx (2006: 9) ha llamado la atención acerca de que, en algunos motivos, de la boca de las cabezas salen plantas, lo que podría entenderse como una alusión a la relación entre la ofrenda de sangre y la captura de cabezas para promover la fertilidad agrícola. El autor propone que todo el proceso desde la decapitación hasta el entierro de las cabezas estaría relacionado con la fertilidad agrícola y la regeneración. A nuestro juicio cabe reparar en que las iconografías de las cabezas de las que salen plantas corresponden al estilo Monumental, en el que la sangre no aparece como tema. En este sentido, si bien la práctica del derramamiento de sangre pudo darse a lo largo de toda la historia nazca, las imágenes no responden mecánicamente a las prácticas sino que conceptualizan y enfatizan sentidos vinculados con valores vigentes en los distintos momentos históricos. El tema iconográfico de la sangre es propio del estilo Prolífero y su protagonismo, como señalamos, estaría vinculado a los procesos de militarización y jerarquización social. Las otras variables (ojos abiertos o cerrados, boca cosida, agujero en la frente con cuerda) pueden estar presentes de manera aleatoria a lo largo de toda la historia nazca, pero no parecen ser ninguno de los atributos que definen iconográficamente el sentido cosmológico de la cabeza.

El tema de las cabezas portadas por seres míticos es propio del estilo Monumental. La diferencia de escala (perspectiva jerárquica) y el hecho de que la cabeza esté siendo tomada por los cabellos remitirían simultáneamente a la secuencia ritual captura-decapitación-ofrenda de sangre y elaboración del trofeo/ofrenda que deviene en *waka*. En el estilo Prolífero los cambios conllevan a la desaparición de esta temática y, en general, de las escenas. Los significados que predominan refieren principalmente a la sangre, a la asociación entre la cabeza y las deidades (seres míticos) por su condición de *wakas* –lo que se manifiesta en el motivo del Ser Mítico que tiene por cabeza una cabeza trofeo–, así como también entre estas entidades dadoras de vida (las cabezas) y ancestros o personajes de alto rango.

En síntesis, las imágenes encarnadas en cerámicos, posiblemente usados en rituales antes de ser depositados como ofrendas, fueron agentes activos en la configuración de los sentidos cosmológicos relacionados con la decapitación y la elaboración de la cabeza trofeo/ofrenda, sentidos fundantes para el orden social y cósmico de la sociedad nazca.¹⁹ Las convergencias y divergencias entre los rasgos que permiten definir los ejemplares arqueológicos y los del motivo iconográfico demuestran que en ningún caso las imágenes son meras descripciones fácticas, sino el medio en el que se materializan conceptos. Los hallazgos arqueológicos evidencian la perdurabilidad de las prácticas en relación con la cabeza trofeo a lo largo de la historia nazca, pero es a través de la iconografía que podemos indagar los procesos de significación de dichas prácticas y de la cabeza trofeo en particular. Los rasgos que pertenecen a su núcleo de sentido se mantienen fijos, mientras que las variaciones, tanto temáticas como estilísticas, estarían en consonancia con la reelaboración del discurso cosmológico paralelo a transformaciones sociopolíticas.

NOTAS

¹ Nos referiremos solo a las cabezas que presentan evidencias de decapitación y tratamiento *post mortem*, dejando de lado los cráneos, puesto que difiere del procedimiento de construcción del “trofeo” (descarnamiento, pulido, etcétera) y cuya problemática excede los alcances de este trabajo.

² Las imágenes operan materializando conceptos cosmológicos, políticos, religiosos, etcétera, que se ponen en juego en sus contextos de uso y circulación.

³ Todas las fotografías pertenecen a las autoras, excepto 4c y 7, en las que se señala la fuente respectiva.

⁴ De las 151 registradas por Tung (2008: 488) se sabe que ocho corresponden a niños, 90 a varones adultos y ocho a mujeres adultas. De los 84 ejemplares de Cerro Carapo y tres colecciones examinadas por Verano (1995: 214), dos pertenecen a niños, 72 a varones adultos y cinco a mujeres adultas.

⁵ A principios de este período aparecen asentamientos residenciales fortificados, como Tambo Viejo en el valle de Acarí, emplazados en terrazas elevadas junto a las tierras agrícolas, con el objetivo de estar próximos a los cultivos y tener control desde lo alto sobre los valles. Este tipo de sitios daría cuenta del incremento de los conflictos provocados por el aumento demográfico y la consecuente competencia por el acceso a recursos escasos durante períodos de sequías prolongadas (Valdez 2013).

⁶ Después del deceso, la sangre tarda entre cuatro y seis horas en coagularse.

⁷ Las *wakas* pueden asumir diversas formas naturales y artificiales, y a la vez mutar, pues están en el origen de todo lo existente. En Bovisio (2011b, 2016) hemos desarrollado el tema de la naturaleza de las *wakas* y su manifestación en la cultura material.

⁸ Analizar todas estas acepciones excede los alcances de este trabajo. Baste señalar que la mayoría están asociadas con el rol de la cabeza en la definición del sujeto. Por ejemplo, “cabeza achatada” refiere a la práctica de la deformación craneana destinada a marcar la pertenencia a una clase o comunidad.

⁹ Fue donada por Mauro Pando al Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires y luego pasó al Museo Etnográfico.

¹⁰ Supera los objetivos de este trabajo analizar esta iconografía, que refiere a otro universo de significados, posiblemente vinculado a los rostros de los jefes político-religiosos.

¹¹ Cabezas trofeo con las mismas características también son portadas por el Gato Pampeano y otros seres míticos, aunque con menor frecuencia.

¹² La orca está en la cima de la cadena alimentaria y posee una combinación de fuerza, velocidad e inteli-

gencia que la convierte en un superdepredador de los océanos (Ridgway & Harrison 1998).

¹³ Varios autores han planteado la identificación entre la caza y el sacrificio, por ejemplo, Saunders (1998).

¹⁴ Los reptiles son ectotérmicos se aletargan desde el otoño hasta la primavera, lo que imprime a sus hábitos una relación directa con las estaciones del año. Además, las serpientes mudan periódicamente su piel, lo que pudo percibirse como una suerte de “renacimiento”. Como la epidermis no crece junto con el animal, cuando “le queda chica” se desprende y sale como si se quitase una camisa transparente que reproduce los detalles de su anatomía exterior.

¹⁵ La espiral y el escalonado combinados, motivo que aparece a lo largo de toda la historia andina prehispánica, podría referir al ciclo del agua, que en época de lluvia y deshielo baja desde las montañas (escalonado) y alimenta los ríos de la desértica costa hasta desembocar en el mar (espiral).

¹⁶ Hablamos de estilo antinaturalista cuando la imagen no se corresponde con las formas observables en el referente, como es el caso del estilo Prolífero, en que las formas naturales se sintetizan, reducen, yuxtaponen y complejizan, con el agregado de elementos ornamentales como roleos, puntas, etcétera.

¹⁷ A diferencia del estilo Monumental, en este la pupila central sí aparece en cabezas trofeo.

¹⁸ Nos referimos estrictamente a aquellos casos que responden a la definición diagnóstica de la cabeza trofeo. Dejamos fuera del análisis aquellos que corresponden a decapitaciones, en los que no se sabe cuál fue el destino de la cabeza, y a remociones de cabezas *post mortem*. Respecto de los pocos casos en los que se registran cabezas trofeo de niños y mujeres, consideramos que, si se trató de capturas en redadas, quizás eran miembros de la elite y se los consideró con los mismos poderes que los hombres “cabezas de linaje”.

¹⁹ Si bien no conocemos el contexto de las piezas analizadas, podemos inferir que provienen del huaqueo de tumbas o espacios ceremoniales.



REFERENCIAS

- AAVV. 1991. *Los incas y el antiguo Perú. 3000 años de historia*. Vol. 2. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- ANÓNIMO 1987 [1608]. Ritos y tradiciones de Huarochirí. En *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, G. Taylor, ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ANÓNIMO 2014 [1586]. *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú*, R. Cerrón-Palomino, ed. Lima: Instituto Riva Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ARGUEDAS, J. & J. PINEDA 1973. Tres versiones del mito del Inkarrí. En *Ideología mesiánica en el mundo andino*, J. Ossio, ed., pp. 217-236. Lima: Prado Pastor.
- BACHIR, A. & O. LLANOS 2006. El Gran Templo del Centro Ceremonial de Cahuachi (Nazca, Perú). *Dimensión Antropológica* 13 (38): 49-86.
- BENSON, E. 2001. Why sacrifice? En *Ritual sacrifice in Ancient Peru*, E. Benson & A. Cook, eds., pp. 1-20. Austin: University of Texas Press.
- BERTONIO, L. 1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- BOVISIO, M. 1995. "Cabezas trofeo" en la plástica prehispánica andina: consideraciones acerca de la "violencia ritual". *Arte y Violencia, XVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, pp. 423-449. México D.F.: Universidad Autónoma de México.
- BOVISIO, M. 2010. Muertos y muerte en el mundo andino prehispánico. *Anais do IV Congresso Latinoamericano de Ciências Sociais e Humanidades "Imagens da Morte"*, pp. 25-50. Niteroi: Universidad Salgado de Oliveira.
- BOVISIO, M. 2011a. Lo real en el arte prehispánico. *Boletín de Estética* 18: 19-45.
- BOVISIO, M. 2011b. Las huacas andinas: lo sobrenatural viviente. En *La imagen sacralizada*, vol. 1, P. Krieger, ed., pp. 53-84. México D.F.: Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- BOVISIO, M. 2016. Acerca de la naturaleza de la noción de wak'a: objetos y conceptos. En *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*, L. Bugallo & M. Vilca, eds., pp. 73-111. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- BROWNE, D., H. SILVERMAN & R. GARCÍA 1993. A cache of 48 Nasca trophy heads from Cerro Carapo, Perú. *Latin American Antiquity* 4 (3): 274-294.
- CARMICHAEL, P. 1988. Nasca mortuary customs: death and ancient society on the south coast of Peru. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía, Departamento de Arqueología, Universidad de Calgary.
- CORNEJO, L., J. BERENGUER, C. SINCLAIRE & F. GALLARDO 1996. Nasca. Vida y muerte en el desierto. En *Nasca. Vida y muerte en el desierto*, C. Sinclair & L. Cornejo, eds. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- DE LA TORRE, J. 2013. Hallazgo de una cabeza cercenada ("cabeza trofeo") en el valle de Nasca (Perú): detrás del ritual y de la víctima. *Estudios Atacameños* 46: 61-82.
- DESCOLA, P. 2011. *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. París: Somogy Editions d'Art.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D. 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- HERNÁNDEZ, F. 2012. *Los incas y el poder de los ancestros*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- HERNÁNDEZ, R. 1923 [1622]. Mitología andina. *Inca* 1 (1): 25-78.
- ISELL, W. 1997. *Mummies and mortuary monuments*. Austin: University of Texas Press.
- POLIA, M. 1999. *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PROULX, D. 2001. Ritual uses of trophy heads in ancient Nasca society. En *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, E. Benson & A. Cook, eds., pp. 119-136. Austin: University of Texas Press.
- PROULX, D. 2006. *A sourcebook of Nasca ceramic iconography. Reading a culture through its art*. Iowa: University of Iowa Press.
- RAMOS, G. 2010. *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1610*. Lima: IEP.
- REINHARD, J. 1992. Sacred peaks of the Andes. *National Geographic* 181 (3): 84-111.
- RIDGWAY, S. & R. HARRISON 1998. *Handbook of marine mammals*. Londres: Academic Press.
- ROSAS, F. 2011. *Mitos y leyendas del Perú*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- ROWE, J. 1995. Behavior and belief in ancient peruvian mortuary practice. En *Tombs for the living. Andean mortuary practices*, T. Dillehay, ed., pp. 27-41. Washington: Dumbarton Oaks.



- SALOMON, F. 1995. The beautiful grandparents. Andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records. En *Tombs for the living. Andean mortuary practices*, T. Dillehay, ed., pp. 315-353. Washington: Dumbarton Oaks.
- SAUNDERS, N. 1998. *Icons of power. Feline symbolism in the Americas*. Londres-Nueva York: Routledge.
- TAYLOR, G. 1987. Introducción. En *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, G. Taylor, ed., pp. 15-37. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TAYLOR, G. 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TELLO, J. 1918. El uso de cabezas humanas artificialmente momificadas y su representación en el antiguo arte peruano. *Revista Universitaria* 13 (1): 478-533.
- TUNG, T. 2008. From corporeality to sanctity: transforming bodies into trophy heads in the Prehispanic Andes. En *The taking and displaying of human trophies by Amerindians*, R. Chacon & D. Dye, eds., pp. 477-500. Nueva York: Springer.
- UHLE, M. 1914. The Nazca pottery of ancient Peru. *Proceedings of the Davenport Academy of Sciences* 13: 1-16.
- U. S. DEPARTMENT OF STATE (9 de junio de 1997). Peru (97-609). Memorandum of understanding concerning cultural property, with amendments and extensions <<https://www.state.gov/97-609>> [consultado: 22-09-2022].
- VALDEZ, L. 2013. Tambo Viejo: un asentamiento fortificado en el valle de Acarí, Perú. *Arqueología Iberoamericana* 19: 3-23.
- VERANO, J. 1995. Where do they rest? The treatment of human offerings and trophies in Ancient Peru. En *Tombs for the living. Andean mortuary practices*, T. Dillehay, ed., pp. 189-227. Washington: Dumbarton Oaks.
- VERANO, J. 2003. Mummified trophy heads from Peru: diagnostic features and medicolegal significance. *Journal of Forensic Sciences* 48 (3): 525-530.
- WILLIAMS, S., K. FORGEY & E. KLARICH 2001. An osteological study of Nasca trophy heads collected by A. L. Kroeber during the Marshall Field Expeditions to Peru. *Fieldiana. Anthropology* 33: I-III, V-VI, 1-132.