

Abordajes transdisciplinarios: el estudio de la iconografía de las «cabezas antropomorfas» en la plástica del NOA prehispánico

BOVISIO María Alba / UBA, FFyL, ITHA «Julio E. Payró»; UNSAM – mariaalbab@yahoo.com.ar
COSTAS, María Paula / UBA, FFyL, ITHA «Julio E. Payró» – mpaulacostas@hotmail.com

*Eje: perspectivas teórico-metodológicas en la historia del arte
y su relación con otras disciplinas humanísticas*

Tipo de trabajo: ponencia

Palabras clave: Historia del Arte prehispánico – Transdisciplinariedad – Arqueología del NOA – Iconografía de la «cabeza trofeo».

Resumen

El presente trabajo plantea la necesidad de promover abordajes transdisciplinarios en los análisis encarados desde la Historia del Arte, en particular frente a objetos que se instalan, o se han instalado, en los «márgenes» del campo de estudio canónico. No se trata de una declaración de principios sino de una propuesta de trabajo derivada de la propia naturaleza de los objetos cuya interpretación suscita problemas que cruzan los estrictos límites de la disciplina. A tal fin, plantaremos nuestra discusión en torno al caso de las imágenes de cabezas antropomorfas en la producción plástica de las sociedades que habitaron el Noroeste argentino (NOA) en tiempos prehispánicos, en tanto son imágenes con una agencia propia plasmadas en diversos objetos que provienen del registro arqueológico.

Introducción

Las imágenes de cabezas antropomorfas¹ presentes en piezas producidas en el Noreste argentino (NOA) en época prehispánica (nos concentramos en los períodos Formativo 600 a.C.-600 d.C. y Tardío 600-1480 d.C.) y que, por ende, provienen del registro arqueológico

¹ Al hablar de cabezas o rostros antropomorfos estamos dando por sentado que nos referimos a cabezas sin cuerpos.

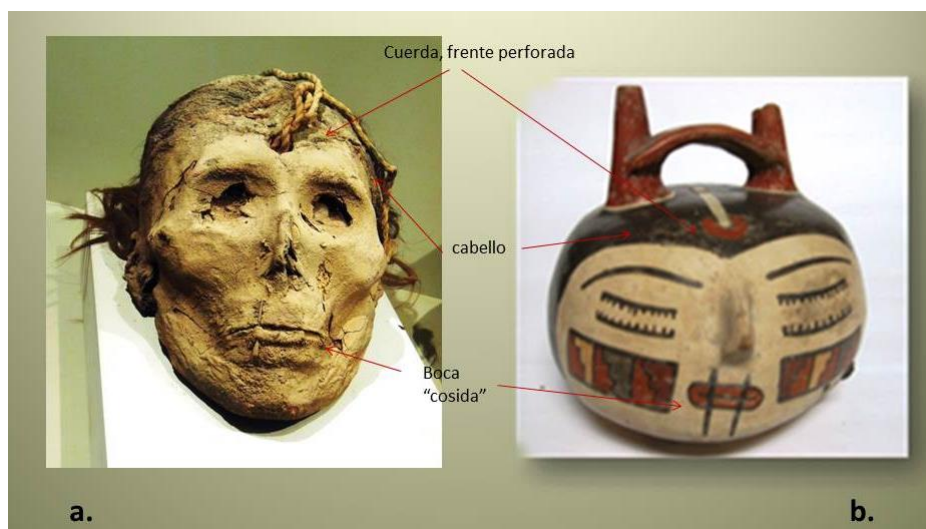


Figura 1. a) Cabeza trofeo nazca, sitio Cahuachi, Nazca, S. VI, Museo Antonini (foto: María Alba Bovisio); b) Ceramio cefalomorfo, «cabeza trofeo», cerámica policromada, colección MEJBA, Nº 34429 (foto: María Paula Costas)

han sido «estudiadas» casi exclusivamente desde la perspectiva de la arqueología. Las interpretaciones propuestas desde esta disciplina se anclan en la identificación de esa imagen con el motivo de la «cabeza trofeo», lo que implica sostener que se trata de cabezas cercenadas en una decapitación ritual. Por ejemplo, Roldán y Sampietro Vattuone (2011) y Nastri (2008) interpretan el hallazgo de un recipiente pintado con una cabeza triangular con los pelos encrespados y los apéndices modelados de las urnas santamarianas tardías, respectivamente, como cabezas trofeo. En el ámbito andino la temática de la «cabeza trofeo» es recurrente, los hallazgos arqueológicos demuestran que, la decapitación fue uno de los métodos más corrientes de sacrificio. En el caso específico de la sociedad Nazca (0-600 d.C.) de la costa sur de Perú existen numerosos hallazgos de cráneos y cabezas producto de la decapitación, intervenidas *postmortem* para ser transformadas en «trofeos» y contamos con una gran cantidad de imágenes que se pueden correlacionar con los hallazgos arqueológicos [figuras 1a y 1b].

Para el caso del NOA, la práctica de la decapitación no siempre es evidente y está abierta la discusión acerca de la interpretación de los hallazgos de cráneos solos. Sin embargo, como señalamos, proyectando la información iconográfica y arqueológica de Andes, se ha identificado como «cabeza trofeo» toda imagen de un rostro o cabeza antropomorfos representados sin cuerpo. Consideramos que una mirada que articule la información arqueológica, que brinda datos sobre los contextos de producción y circulación de esos objetos y sobre su adscripción cultural, con el estudio intrínseco de las imágenes,

fundado en la perspectiva que aportan las Ciencias de la Imagen,² puede contribuir a desentrañar la complejidad de sentidos y funciones de esas imágenes. Entendemos que las imágenes no son meras fuentes de información, a partir de su función práctico-utilitaria o descriptiva, sobre la organización socioeconómica y política sino entidades constituidas en un entramado técnico-simbólico, que producen el mundo en tanto participan en la conceptualización de la realidad de modo tal que expresan y construyen cosmologías (Bovisio, 2008; Descola, 2011; Francastel, 1988; Kubler, 1988, Gell, 1998). En este sentido los textos plásticos³ pueden ser leídos como realidades que se experimentan y que tienen un rol activo en la transmisión de cosmologías y ontologías, a través de mecanismos que integran lo racional y lo emocional (Didi- Huberman, 2005).

Tomando el concepto de «cabeza trofeo arqueológica»⁴ como referencia para indagar las convergencias y divergencias entre el registro arqueológico y el iconográfico proponemos un sintético ejercicio en torno al problema de la interpretación de la iconografía de las cabezas antropomorfas a fin de poner en juego el abordaje transdisciplinar que este tipo de objeto de estudio demanda.

Cabezas antropomorfas: del registro arqueológico al iconográfico y viceversa

Como señalamos más arriba, consideramos que más allá de que las imágenes remitan a realidades extra icónicas constituyen discursos específicos con relación a esas realidades que las inciden y configuran. Entonces, para poder indagar cómo funcionan las imágenes es necesario confrontar las convergencias y divergencias entre la información arqueológica y las características intrínsecas de la imagen (iconografía, procedimientos retóricos composición, articulación entre icono y soporte tanto en términos técnico-materiales como funcionales).

En nuestro caso, para poder establecer un parámetro comparativo entre la dimensión arqueológica y la iconográfica tomamos como referencia la definición arqueológica de

² Entendemos por Ciencias de la Imagen todas aquellas que tienen como objeto de estudio las imágenes visuales sea cual sea su condición («obras de arte», publicidad, ilustración literaria y científica, piezas prehispánicas, etnográficas, artesanías), fundamentalmente la historia del arte, los estudios visuales, la semiótica, la antropología del arte.

³ Estamos utilizando los términos «imágenes» o «textos plásticos» como sinónimos que denominan a iconos encarnados en un soporte material, en este sentido ambos términos siempre remiten a objetos.

⁴ Los rasgos diagnósticos para definir la «cabeza trofeo» se establecieron a partir de los hallazgos correspondientes a la cultura nazca, en la iconografía de su cerámica se identificaron como «cabezas trofeo» a los motivos que reflejan, total o parcialmente, las características de los ejemplares arqueológicos. En la medida que el NOA participa del mundo surandino entendemos que es válido tomar la referencia de la cultura nazca a los fines de acotar una definición de cráneo o cabeza trofeo.

«cabeza trofeo» que se estableció a partir de los hallazgos en Nazca: se pueden identificar por el orificio hecho en la frente para pasar una cuerda de transporte; y la ampliación o remoción del hueso occipital para la extracción del cerebro. En los ejemplares mejor preservados, la piel y el cabello están conservados y los ojos y la boca están «cosidos» con espinas de cactus para mantenerlos cerrados (Verano, 1995). Verano (*ídem*) es uno de los investigadores que enfatizan la intervención *postmortem* y la evidencia de decapitación como la condición clave para la identificación de una cabeza trofeo, vale decir, que estaría ineludiblemente asociada al sacrificio (posiblemente en un contexto bélico) y a la transformación de la cabeza del enemigo en un objeto sagrado (*waka*),⁵ que posiblemente fue portado por el guerrero que obtuvo la cabeza y *a posteriori* enterrado en espacios sacros, generalmente templos.

Ahora bien, numerosos hallazgos en el área andina y el NOA dan cuenta de la presencia de cráneos humanos sueltos que no presentan evidencias claras de decapitación, otros no han sido modificados *postmortem*, otros están quemados, fragmentados, etc. Esta diversidad de situaciones que presenta el registro arqueológico, a nuestro juicio, plantea, no solo varias cuestiones acerca de la complejidad de las prácticas sostenidas a lo largo de los siglos respecto a las cabezas humanas, que no pueden reducirse a la de la decapitación ritual, sino que evidencia la necesidad de problematizar la identificación iconográfica de «cabeza trofeo» frente a cualquier imagen de una cabeza antropomorfa sin cuerpo. Más aún, como bien ha señalado Verano (1995) para el caso de Paracas y Nazca, no hay una relación directa entre la cantidad de cabezas trofeo halladas y la recurrencia del motivo iconográfico en textiles, cerámicas y otros soportes. A nuestro parecer, el hecho de que estos hallazgos no sean tan frecuentes como la representación iconográfica de la «cabeza trofeo» estaría indicando que la relación de las imágenes con las evidencias arqueológicas nunca es «literal» en tanto las imágenes tienen una función específica con relación a la transmisión de sentidos vinculados a determinados prácticas, valores y creencias.

Otro elemento significativo es la cuestión de género: para el grueso de los hallazgos nazca las cabezas trofeo pertenecen a hombres jóvenes, lo que refuerza la relación con el contexto bélico, se trataría de jóvenes guerreros. En el caso de la iconografía nazca hay un correlato con el registro arqueológico en tanto es posible establecer una identificación entre cabezas femeninas y cabezas masculinas, puesto que contamos, sobre todo en cerámica, con figuras completas con un tratamiento anatómico que evidencia el género (senos y caderas abultadas para las mujeres que además presentan un tipo de peinado diferente del

⁵ Estamos entendiendo que el término *waka* designa a aquellas entidades sagradas de naturaleza múltiple y polimorfa, que pueden asumir formas naturales (animales, plantas, montañas, etc.) o artificiales (esculturas, fardos funerarios, templos, etc., vale decir, todo lo «manufacturado o intervenido por el hombre») a las cuales se les debe rendir culto y realizar ofrendas en la medida en que de estas entidades depende la continuidad y renovación del ciclo vital.

de las figuras masculinas de cuerpos delgados y sin senos), de modo que, podemos afirmar que los motivos de cabezas trofeo corresponden a cabezas masculinas que se diferencian de las femeninas.⁶ Esta identificación es imposible para el resto de los corpus iconográficos andinos incluidos los del NOA. Esto es interesante porque, por ejemplo, sabemos que según el género y la edad pueden deducirse sentidos muy diferentes acerca de las prácticas rituales con cabezas humanas y la evidencia arqueológica demuestra que a lo largo de la historia andina estas prácticas han involucrado a hombres, mujeres y niños (Tung, 2008). Sin embargo, pareciera que este dato no se vuelve significativo a la hora de configurar la imagen de la cabeza sin cuerpo (salvo para el caso nazca en el que, como señalamos, podemos afirmar que se trata de cabezas masculinas) lo cual nos lleva a pensar que, en los otros casos, la imagen está condensando determinados significados que no necesariamente reflejan la práctica en cuestión, sino que se vinculan con esta, pero la trascienden. Como mencionamos, a partir de trabajos de investigadores dedicados a la bioarqueología (Tung, 2008) y a la antropología forense (Verano, 1995), sabemos que hubo decapitaciones rituales de mujeres y niños, sin embargo, en todo el área andina y en el NOA no hemos encontrado ninguna iconografía que refiera de algún modo evidente a cabezas sueltas de niños o de mujeres.

Veamos qué ocurre específicamente con nuestro caso de estudio al confrontar la información arqueológica con el análisis de las imágenes. Lamentablemente no contamos con los contextos de hallazgo de la mayoría de las piezas estudiadas, por esta razón la información arqueológica nos permite tener un panorama general acerca de las prácticas llevadas a cabo con cabezas humanas a lo largo de la historia del NOA prehispánico, pero no provee datos relacionales directos entre estas prácticas y las piezas. Las investigaciones desarrolladas a lo largo de varias décadas ofrecen datos valiosos acerca de la presencia y el tratamiento dado a las cabezas humanas en el registro arqueológico:

*Antes del primer milenio:

El relevamiento de los hallazgos nos permitió observar que, desde épocas tempranas, existieron prácticas en torno al tratamiento y conservación de cráneos de varones y mujeres jóvenes, con marcas que podrían estar señalando su participación en algún tipo de evento de violencia interpersonal y, a su vez, con parte de los tejidos blandos preservados gracias al clima seco de la puna.

- Restos del esqueleto de un varón de 25-30 años desarticulados y dispersos, sin el cráneo ni las vértebras cervicales (Salar de Pastos Grandes, Salta, c. 3700 a.C.) (López y Miranda, 2008).

⁶ Hemos desarrollado *in extenso* el análisis de la iconografía de las cabezas trofeo nazca en Bovisio y Costas (2012 y 2014); Costas (2013, 2016 y 2017).

- Cabeza de una mujer adulta con la mayor parte de su tejido blando conservado, peluca con trenzas y gorro, con una fractura en el parietal derecho (Morro de Ciénago Chico, Susques, Jujuy, c. 2600 a.C.) (Yacobaccio, Madero y Reigadas, 2001).

- Esqueleto de un individuo joven, sin cráneo, sobre el piso de ocupación de una cueva, entremezclado con abundantes cabellos humanos y paja. A 60 cm. de profundidad se halló un cráneo aislado (Huachichocana, Tymbaya, Jujuy, c. 1020-8400 a.C.) (Fernández Distel, 1974).

*Primer milenio

En líneas generales, los cuerpos hallados estaban articulados pero nuevamente se registró la ausencia de cráneos y el entierro de cráneos aislados. Además de aquellas marcas que sugerirían prácticas de violencia interpersonal (golpes, fracturas, cortes), también se observaron huellas de diferentes tipos de tratamientos *postmortem*: descarnación, ampliación del *foramen magnum*, fragmentación y exposición al fuego. También se encontraron algunos cráneos de niños con/sin evidencias de traumas, y objetos con iconografía específica, aparentemente ofrendados a las cabezas de individuos importantes. Estas evidencias arqueológicas estarían demostrando la existencia de una variedad de prácticas y, posiblemente, concepciones en torno a las cabezas humanas.

- En el centro ceremonial compuesto por los sitios Condorhuasi-Alamito de Campo de Pucará (Andalgalá, Catamarca, 240-500d.C.) se hallaron cinco cráneos sobre el piso de ocupación de un sitio (SCatAnd 1H), dispuestos de tal manera que formaban una pirámide (cuatro en la base y uno en la cima), posiblemente envueltos en algún tipo de tejido o dentro de un recipiente hecho de material perecedero. Los cráneos pertenecían a dos varones y tres mujeres de 25-45 años y habían sido sometidos a una serie de modificaciones *postmortem*: descarne y ampliación del *foramen magnum* (Roldán y Sampietro Vattuone, 2011). Las radiografías pudieron determinar que murieron violentamente, producto de un fuerte golpe en la cabeza, y pertenecían a un grupo bioantropológicamente diferente de la población que ocupó estos sitios (Roldán, Roldán y Sampietro Vattuone, 2011; Roldán y Sampietro Vattuone, 2011).

- En las unidades habitacionales (E4, E5, E7) del sitio ceremonial de La Rinconada (Valle de Ambato, Catamarca, c. 700-1100 d.C.) se recuperaron numerosos fragmentos de cráneos humanos (al menos de seis individuos), la mayoría, sobre los pisos de ocupación. Dos de los cráneos habrían correspondido a mujeres de 25-35 años, con/sin señales de exposición al calor, con/sin marcas de corte que evidenciarían su desarticulación del resto del cráneo y, en un caso, con señales de pulido que indicarían algún tipo de manipulación continua sobre el hueso seco. También se halló un cráneo infantil, cubierto por una vasija, que no presentaba señales de exposición al calor ni traumas de ningún tipo (Gordillo y Solari, 2009). En el sitio habitacional y de producción artesanal Martínez 2 (Valle de

Ambato, Catamarca), también se identificaron, al menos, siete individuos, en su mayoría mujeres, a partir de los huesos poscraneales y dos cráneos quemados y multifragmentados (Juez, 1991; Gordillo y Solari, 2017).

- En el cementerio Aguada Orilla Norte (Valle de Huallfín, Belén, Catamarca) se analizaron los contextos fúnebres de un conjunto de siete tumbas (n° 21, 86, 92, 100, 117, 128 y 130) en las que, como ajuar funerario, aparecieron hachas de piedra y metal, pipas, morteros, ofrendas a la altura del cráneo y cerámica con iconografía exclusiva de loros, simios, quirquinchos, saurios, llamas-felinizadas, felino, llama-saurio y el antropomorfo, limitado a cabezas solas o con aditamentos. En otras tumbas (n°45, 25) se hallaron: dos adultos asociados con piezas pintadas con el tema de fauces felínicas, uno, enterrado con la cabeza al costado del cuerpo, otro, sentado con el puco colocado sobre la cabeza. En otro caso (tumba n°168) se inhumaron adulto y un joven, con un cráneo con puco felínico encima y un pan de pintura roja como ofrendas (Baldini, 2011; Sempé y Baldini, 2002; Baldini y Sempé, 2015).

- En el sitio de Tres Cruces I (Quebrada del Toro, Salta, 400-900 d.C.) se halló una inhumación múltiple conformada por tres entierros (O, P y P1): dos cráneos infantiles aislados y el cuerpo de otro niño; el cuerpo de una mujer joven; el cuerpo de un varón joven, sin cráneo (De Feo, 2012).

*Segundo milenio

La evidencia material de épocas tardías estaría planteando, a nuestro juicio, la necesidad de revisar las categorías de análisis en función de la aparición de inhumaciones que, dadas sus características y contextos, suponemos correspondieron a personajes importantes para la comunidad, con sus propios cráneos mutilados o ausentes.

- Los veintiocho «cráneos trofeo» provenientes de diferentes sitios de la Quebrada de Humahuaca que se conservan en las colecciones del Museo Etnográfico⁷ y fueron estudiados por Vignati (1930) presentan las siguientes particularidades: son cráneos no descarnados, mutilados con una doble perforación (una que afecta al *foramen magnum* y, la otra, a la región interparietal) que pertenecen exclusivamente a varones adultos, no todos del mismo tipo que el de los pobladores del lugar. Sin embargo, estudios más recientes de Gheggi y Seldés (2012 y 2016) permitieron demostrar que también existieron cráneos trofeo de mujeres y que, de los 423 cráneos del NOA que estudiaron, solo dieciséis provenientes de la Quebrada de Humahuaca, presentaban las perforaciones *postmortem* que sugerirían que fueron preparados como cabezas trofeo.

⁷ Pucará de Tilcara - V Expedición: n°5.019 y n°5.025; VI Expedición: n°12.347, n°12.348, n°12.358, n°12.360, n°12.363, n°12.369, n°12.369. Campo Morado - XIV Expedición: n°25.250, n°25.300, n°25.313, n°25.324, n°25.333. La Huerta - XIV Expedición: n°25.298, n°25.304, n°25.305, n°25.309, n°25.314, n°25.315, n°25.320, n°25.330, n°25.334, n°25.361. Los Amarillos - XVII Expedición: n°27.711, n°27.717, n°27.728. Yacoraite - XVII Expedición: n°27.744 (Vignati, 1930: 33).

- En las unidades habitacionales del Pucará de Tilcara (Quebrada de Humahuaca, Jujuy, 1100-1500 d.C.) se hallaron: siete cráneos que se habían colocado coronando un sepulcro (sepultura 1 de la Unidad Habitacional 1); un cráneo trofeo en una pieza cerámica (Casa 52); cráneos trofeo (Casa 54) (Otero, 2013)⁸. Además, en el complejo ceremonial «La Iglesia», Casanova (1982) menciona haber encontrado una mesa o «altar», «una de esas construcciones que fueron utilizadas para guardar los cráneos-trofeo» (p. 35) y un cráneo-trofeo. En diversos yacimientos también se aparecieron esqueletos sin sus cráneos y cráneos separados del resto del cuerpo, colocados dentro de vasijas, cámaras o depositados de manera directa (Otero, 2013).

- Vignati (1930) recogió de los diarios de viaje de Debenedetti un hallazgo de carácter excepcional en el Yacimiento XVIII de Los Amarillos, otro sitio que comprendía tanto espacios públicos como de vivienda (Jujuy, 1000-1500 d.C.): un esqueleto de adulto con cráneo mutilado y ajuar (Vignati, 1930, p. 29). Lo que resulta significativo, en este caso, es el hecho de que Debenedetti identifique el tipo de cráneo mutilado definido por Vignati como trofeo articulado con el resto del esqueleto y, además, asociado con ajuar funerario. Otro hallazgo que podríamos considerar como excepcional hasta el momento es el de una urna (n°265) con un cráneo trofeo (n°7.886) en su interior (en la vivienda n°37 del sitio de Jüella, Tilcara, Jujuy) ya que, a poca distancia, se halló enterrado en una cista el esqueleto de una mujer, con los restos de un feto entre los huesos de la pelvis (Cigliano, 1959).

- De las 106 tumbas excavadas en las cistas dentro de la población del sitio de Tastil (Santa Rosa de Tastil, Salta, 1000-1500 d.C.), Cigliano (1973) destaca que, en ninguno de los casos, pudo encontrarse un esqueleto completo. En la «Plaza A», registró otro caso excepcional (Tumba n°1): un varón y una mujer adultos sin cráneos entre los que se hallaba un párvulo, envueltos en varias telas y acompañados de un rico ajuar. Vivante (1973) fue quien presentó el único caso de un cráneo trofeo (proveniente de la cista n°129) al que denominó «cráneoutilitario», con la intención de quitarle la carga valorativa de trofeo, repetida casi *ad infinitum* en la bibliografía arqueológica desde que Vignati acuñó el término en 1930.

En términos generales, revisando la información proveniente de la arqueología podemos afirmar:

- 1) Desde épocas muy tempranas y a través de todo el período prehispánico las culturas del NOA desplegaron diversas prácticas rituales que tenían por objeto a la cabeza humana;
- 2) Estas prácticas a veces implicaban violencia: fractura, incineración, cortes, etc. En otros casos, en cambio, se pone en evidencia la intención de preservar y conservar los ejemplares, ya sea envolviéndolos en telas o colocándolos dentro de vasijas cerámicas.

⁸ Otero (2013) recupera estos datos sus propios trabajos de campo en el sitio junto con la información brindada por las libretas de viaje de Debenedetti y Casanova.

3) A diferencia de lo observado para el caso de las «cabezas trofeo» nazca, el destino de cráneos y cabezas humanas en el NOA parece haber estado más frecuentemente, si bien no exclusivamente, asociado con espacios habitacionales y tumbas.

Respecto de las imágenes, encaramos el análisis atendiendo a la variabilidad iconográfica y su articulación con los distintos soportes, materiales y técnicas. El corpus relevado hasta el presente en colecciones nacionales públicas y privadas⁹ consiste en 172 piezas de cerámica, piedra y metal que organizamos en los siguientes grupos:

1. Morteros y manos de mortero, utilizados para moler cebil destinado a ceremonias de transformación chamánica, vasos y jarras keriformes, para beber chicha, quizás mezclada con cebil, y realizados exclusivamente en piedra, con una variedad de técnicas que comprende el grabado, tallado y pulido;

2. Pucos y vasos cefalomorfos, destinados a ofrendas funerarias, lo que no excluye usos rituales previos, que fueron confeccionados únicamente en cerámica, con técnicas de modelado, incisión, pintura, modelado, pintura y modelado, incisión y, modelado, incisión y pintura;

3. Pipas y hornillos de pipa, para fumar sustancias psicoactivas en rituales chamánicos, confeccionados en cerámica y piedra con las técnicas mencionadas;

4. Placas y campanas, realizadas exclusivamente en bronce, que algunos autores (Nielsen, 2009) proponen que pudieron haberse utilizado en contextos bélicos, pero lo cierto es que no tenemos información que permita afirmar estas hipótesis;

5. Hachas de metal y de piedra, posibles emblemas de poder y/o autoridad, hechas con las técnicas ya mencionadas.

Analizamos sistemáticamente los atributos presentes en cada imagen de cabeza o cara antropomorfa lo que nos permitió identificar los siguientes motivos:¹⁰

1. Motivo de «cabeza trofeo»

1.1. La cabeza como motivo principal

1.1.1. Cabeza con boca «cosida»: presentan rasgos que permiten asociar el motivo con la cabeza trofeo arqueológica —aunque en el NOA por las condiciones medioambientales no se han conservado cabezas momificadas como las de Nazca—: ojos cerrados/sin ojos y

⁹ Colección Cancillería Argentina, Museo Nacional de Bellas Artes, Museo de La Plata, Instituto de Arqueología y Museo de la UNT, Museo Arqueológico «Adán Quiroga», Museo Arqueológico «Condorhuasi», Museo Arqueológico «Eric Boman», Museo Etnográfico «Juan B. Ambrosetti», Museo Histórico Provincial «Dr. Julio Marc»; Museo de Antropología de la UNC.

¹⁰ Excede los alcances de este breve trabajo desarrollar en profundidad el análisis de todas las relaciones que se consideran al abordar el corpus (iconografía, interacciones entre materialidad y funcionalidad de las piezas e iconografía, contextos de producción y circulación, etc.) nos concentramos, entonces, en el tema de la interpretación iconográfica de los dos grupos principales de motivos a fin de dar cuenta de los modos de poner en juego la transdisciplinariedad.



Figura 2.a Jarra de cerámica con rostro antropomorfo con «boca cosida», cerámica modelada, alto: 13 cm x diam: 18 cm, Colección IAM, N° MA2012. Belén, NOA, Región valliserrana (foto: María Alba Bovisio)



Figura 2.b Vaso de piedra con Sacrificador portando arma y cabeza, piedra tallada y pulida, Alto: 11,9 cm x diam: 10 cm, Colección IAM, N° MA2662 (foto: María Alba Bovisio)

boca cerrada atravesada por pequeñas líneas verticales que podemos interpretar como bocas «cosidas», más allá de la imposibilidad de comprobar si esto remite al acto de coser la boca, icónicamente las rayas verticales «cierran» la boca de estructura horizontal. Cuando establecemos relaciones entre el registro arqueológico y las imágenes visuales no estamos pensando en términos de correspondencias fácticamente literales, sino que se puedan contemplar correspondencias simbólicas o metafóricas [figura 2a].

1.1.2. *Cabeza invertida*: hasta el momento no hallamos ningún motivo que remita a la sogá portante y/o al agujero en la frente. Sin embargo, nos parece significativo con relación al concepto de «cabeza trofeo» atender a las piezas en las que las cabezas se encuentran invertidas, tal como ocurre con todos los vasos cefalomorfos Condorhuasi (período Formativo, 600 a.C.-600 d.C., Catamarca), en los que la base del vaso corresponde a la coronilla de la cabeza [figura 3a]. Esta iconografía de la cabeza invertida aparece en el Formativo y se mantiene en la larga duración ya que la vemos aparecer en materiales tardíos (1000-1480): Nastri (1999) registró en el Museo Etnográfico de Berlín, una urna santamariana (valle de Santa María, Catamarca) donde el personaje central porta una cabeza invertida; L. González (2007) refiere al hallazgo en una de las excavaciones en el Sitio 15 de Rincón Chico (valle de Santa María, Catamarca) de un colgante oval elaborado a partir de un fragmento de una urna santamariana en el que estaba pintada una cara humana que presentaba un orificio debajo del mentón, de modo que al usar el objeto como un dije la cabeza quedaba colgando invertida. En las campanas de bronce del período Tardío, que se han asociado con contextos bélicos, también aparecen cabezas en esta



Figura 3.a. Vaso cefalomorfo, «cabeza invertida», la boca abierta coincide con la del vaso, cerámica modelada y policromada, diámetro máximo: 19 cm, diámetro boca: 4,5 cm, alto: 13 cm. Condorhuasi, NOA Colección Cancillería, N°109 (foto: María Alba Bovisio)



Figura 3. b. Campana con «cabeza invertida», bronce, alto: 21,5 cm x diam: 20 cm, Colección Cancillería, N° 124. Santa María, Catamarca (foto: María Alba Bovisio)

disposición [figura 3b]. L. González (2007) retoma las interpretaciones de A. R. González y Pérez de Arce, el primero propone que las cabezas de las campanas podrían remitir a cabezas de sujetos sacrificados sostenidas desde las mandíbulas mientras que, el segundo, entiende que las campanas mismas representaban la(s) cabeza(s) cortada(s) colgando de una cuerda.

Podemos, además, vincular la posición invertida a la práctica ritual mencionada en las crónicas de beber chicha del cráneo del enemigo decapitado.¹¹ Tampoco en este caso estamos afirmando que efectivamente las cabezas de los sacrificados se usaran como vasijas para beber o se llevaran colgando de los huesos de la mandíbula, sino que esas imágenes, que remiten a esas prácticas reales o simbólicas, podrían aludir al sacrificio en tanto existe en el mundo sur andino, tal como demuestran los datos arqueológicos y etnohistóricos, significaciones asociadas entre esas prácticas y los sacrificios por decapitación.

1.2. La «cabeza trofeo» como motivo secundario:

1.2.1. La cabeza como atributo del «Sacrificador», antropomorfo que lleva una cabeza en una de sus manos y un hacha en la otra, [figura 2b]. Este es un motivo pan andino que aparece a lo largo de la historia prehispánica en diversas materialidades y contextos y que todos los investigadores acuerdan en identificar con la decapitación ritual vinculada al

¹¹ «Mataron después a otras diez y ocho personas, que se hallaban en aquel puesto de Santa María con los venerables mártires. Desnudáronlos a todos, y les cortaron con gran presteza las cabezas, dejando troncos los cadáveres, y en cada uno clavado un dardo. Fuéronse a celebrar con las cabezas, como suelen, el triunfo y brindarse en el casco hasta caer embriagados, según el uso de aquellas dos naciones» (Lozano, 1733/2011, p. 249).

chamanismo (Nastri, 2008). Nos resulta relevante el hecho de que esta iconografía en el NOA sea sumamente escasa y esté asociada a objetos de elite como, por ejemplo, las jarras de piedra que debieron usarse en rituales chamánicos para beber chicha, posiblemente mezclada con cebil (Bovisio, 2011 y 2012).

En este caso nuestra hipótesis de trabajo es que el carácter posiblemente literal de la imagen —el sacrificador efectivamente lleva el arma sacrificial con la que ha decapitado al sacrificado cuya cabeza porta también— estaría asociado a la función/agencia del objeto en el que se encarna esta imagen durante el ritual. Objeto de elite destinado a unos pocos que serán quienes lleven adelante el ritual, los jefes o curacas chamanes.¹²

2. *Motivos de cabeza antropomorfa «suelta»*: no presentan ningún rasgo asociado a las cabezas «trofeo». Se trata del motivo más frecuente, aparece en todas las materialidades registradas y en todos los tipos de objetos consignados. Podemos distinguir dos tipos:

2.1. *Cabezas sueltas con atributos*: suelen presentar una clara definición de los rasgos fisionómicos, boca, nariz, ojos (a veces orejas y cabello) y marcas de «pintura» facial, orejeras, tocados, etc., atributos que podrían pensarse como «refuerzos» de su humanidad a la vez que de su pertenencia a un grupo [figura 4a]. Los registramos fundamentalmente en el período Medio (600-1000 d.C.) y Tardío (1000-1480) en vasos cefalomorfos y hornillos de pipas.

2.2. *Cabezas/caras sueltas esquemáticas*: estos motivos son frecuentes en el período Formativo: donde encontramos un tipo de rostro que coincide con el de los «suplicantes» (conjunto de esculturas de piedra volcánica pertenecientes al complejo Condorhuasi-Alamito), los menhires (monolitos emplazados en campos y aldeas y las máscaras funerarias, caracterizado por ojos y bocas circulares y cejas y nariz en forma de T). Varios autores, a partir de información arqueológica y etnohistórica han vinculado a esos objetos con las diversas formas en que se materializan los antepasados (Lazzari, García Azcárate y Scattolin, 2015; Pérez Gollán, 2000, Bovisio, 2016). Es en este sentido, este tipo de rostro podría pensarse como el rostro del antepasado no en términos de «retrato» sino

¹² A lo largo de toda la historia del arte andino prehispánico encontramos objetos que presentan esta particularidad, que a nuestro juicio está ligada a la eficacia del objeto en la praxis, la imagen afirmaríala su identidad y función en tanto «representa» directa o indirectamente la acción en la que están involucrados. Por ejemplo, en los respaldos de las andas de madera en las que eran trasladados los reyes del Reino Chimú (costa norte de Perú, 1000-1400) aparecen pintadas o talladas escenas donde se ve al señor siendo trasladado de este modo; en las trompetas realizadas con caracoles *Strombus* enterradas como ofrendas (después de haberse ejecutado) en el centro ceremonial de Chavín de Huántar (sierra norte de Perú, 1200-200 a.C.) algunas presentan la imagen del músico tocando ese tipo de trompeta. En el caso de los vasos del NOA la relación es indirecta y creemos que está vinculada con la eficacia de la ingesta de la bebida ritual como propiciatoria de la consumación del sacrificio que implica la transformación de la cabeza del sacrificado en una *waka*, entidad sagrada.

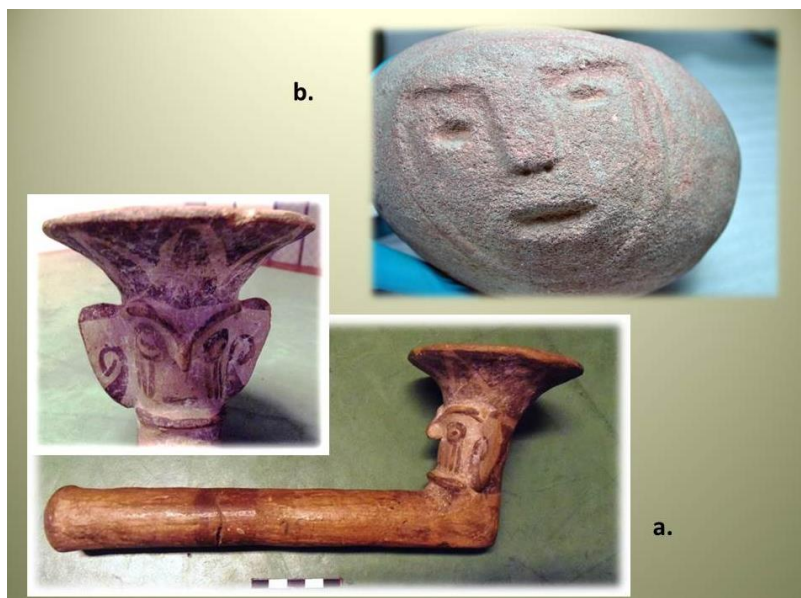


Figura 4. a. Pipa con «cabeza con atributos» en el hornillo, cerámica modelada y policromada, alto: 10, 4 x largo: 24 cm, Colección Cancillería, N° 121, Aguada, Catamarca (foto: María Alba Bovisio); b. Mortero con dos rostros antropomorfos esquemáticos en cada lado, piedra tallada, alto: 22 cm, diámetro de la boca: 11 x 12,5 cm, Cementerio 3 de La Ciénaga, Catamarca Colección Muniz Barreto/MLP, N° 8655 (foto: María Alba Bovisio)

como la materialización icónica del concepto de ancestralidad (Bovisio, 2016) que se da también en morteros [figura 4b], vasos y hachas.

A modo de cierre

A lo largo del trabajo hemos intentado mostrar el uso transdisciplinar de los aportes provenientes de la historia y la teoría del arte, la arqueología y, en menor medida, la etnohistoria, para indagar el sentido y funcionamiento de imágenes provenientes del registro arqueológico, centrándonos en el caso de la iconografía de las cabezas antropomorfas.

Vimos entonces, que la información que nos provee la arqueología nos permite constatar: por un lado, la existencia de prácticas rituales en torno a las cabezas humanas, desde antes del primer milenio, algunas de las cuales estarían ligadas al sacrificio y posterior ofrenda, y otras a la conservación y preservación, sin asociación con el sacrificio y, por otro lado, esta información evidencia la larga duración del motivo de las cabezas antropomorfas en las piezas provenientes del registro arqueológico; lo que nos habilita a afirmar que esta vinculación entre prácticas concretas sobre las cabezas humanas e imágenes de cabezas antropomorfas atraviesa, al igual que en el resto del mundo andino, toda la historia del NOA.

Ahora bien, son los análisis iconográficos y plásticos los que permiten problematizar el sentido de esa larga duración en la medida que demuestran que la asociación entre hallazgo arqueológico y motivo no es literal, que existe una lógica propia de las imágenes muy posiblemente ligada a su agencia específica en la materialización de un discurso cosmológico. Es a través de los análisis intrínsecos de las imágenes que detectamos las variaciones del motivo y la existencia de distintas tipologías, que perduran, desaparecen y/o se transforman a lo largo del tiempo, como así también, las variaciones con relación a la función de los soportes (pipas, morteros, hachas, etc.). La confrontación de ambos registros, arqueológico e iconográfico, rastreando divergencias y convergencias, en nuestro caso de estudio deja en claro la disyunción que existe entre ambos.

Nos resulta significativo que la forma iconográfica dominante a lo largo de toda la historia prehispánica del NOA sea el motivo de la cabeza sola, o reiterándose idéntica en grupos de dos o cuatro. Claramente esto no tiene ningún correlato directo con los modos en que se hallaron las cabezas antropomorfas sueltas en los distintos sitios arqueológicos reseñados. Vale decir, el modo en el que aparece el motivo de la cabeza no describe nada, ni explica nada acerca de las prácticas concretas en torno a las cabezas humanas, sino que daría cuenta del significado profundo de esta imagen en tanto portadora de una condensación de sentidos cosmológicos y simbólicos.

Por otra parte, la diversidad de situaciones en las que se hallaron las cabezas humanas en el registro arqueológico nos habilita a afirmar que ciertamente la cabeza humana concentró profundas significaciones que dieron lugar a diversas acciones rituales. Esta diversidad sí halla su correlato en el registro iconográfico en la lógica de lo diverso y hemos planteado, a modo de hipótesis, que se pueden reconocer dos grandes grupos asociados a dos sentidos fundamentales otorgados al motivo de la cabeza humana: la «cabeza trofeo» como expresión del ritual sacrificial a través del cual la cabeza del sacrificado deviene *waka*; la «cabeza del antepasado» asociada con la materialización del ancestro-*waka*, ser esencial para mantener y garantizar la renovación del ciclo vital de la comunidad.

La perdurabilidad de estas imágenes plasmadas en diferentes soportes que circularon por diferentes contextos nos hablaría de la importancia que tuvieron como objetos transmisores de una carga formal-significante capaz de producir una emoción colectivamente compartida con relación al culto a los ancestros o al ritual de sacrificio por decapitación más que como descripciones literales de prácticas concretas.

Referencias

- Baldini, M. (2011). Entierros significativos del Cementerio Aguada Orilla Norte. (Periodo Medio, Noroeste Argentino). *Cuadernos FHyCS-UNJU*, (40), 43-60. Recuperado de: <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/download/18/38>
- Baldini, M. y Sempé, M. C. (2015). Evidencias de diferenciación social en contextos mortuorios del Cementerio Aguada Orilla Norte (Valle de Hualfín, Catamarca). *Arqueología*, 21 (Dossier), 139-167. Recuperado de: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/Arqueologia/article/view/2380/2041>
- Bovisio, M. A. (2016). Acerca de la naturaleza de la noción de *waka*: objetos y conceptos. En L. Bugallo, M. Vilca et al. (comps.), *Wakas, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 73-110). San Salvador de Jujuy, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy – EDIUNJU.
- _____ (2008). De imágenes y misterios: el problema de la interpretación del “arte” prehispánico a través de la plástica del Periodo de Integración del NOA. [tesis doctoral]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- _____ (2012). *Devenir en ancestro: muerte y ancestralidad en el N.O. argentino prehispánico*. [Ponencia] 54 Congreso Internacional de Americanistas. Viena, Alemania. M.S.
- _____ (2011). Ser o representar: acerca del estatuto de la imagen ritual prehispánica. En Baldassarre, M. y Dolinko, S. (ed.) *Travesías de la imagen. Historias de las artes visuales en la Argentina*, vol I (pp. 413-439). Buenos Aires, Argentina: CAIA, UNTREF
- Bovisio, M. A. y Costas, M. P. (2012). Cabezas trofeo: cuerpo, objeto y representación. *Actas del 1er Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas*. Rosario, Argentina: Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- _____ (2014). El poder del cuerpo post-mortem: el caso de las cabezas trofeo Nazca. *Actas Electrónicas del VI Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades: Imágenes de la Muerte* (pp. 1-17). Salta, Argentina: Universidad Nacional de Salta.
- Casanova, E. (1982). *El Pucará de Tilcara (antecedentes, reconstrucción, guía) Publicación n°1*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Cigliano, E. (1959). Nota sobre un cráneo trofeo. En *Notas del Museo de La Plata, Tomo XIX, Antropología, n°71* (pp. 371-379). La Plata, Argentina: Universidad Nacional de La Plata.
- _____ (1973). Las ruinas arqueológicas. En E. Cigliano (Director), *Tastil. Una ciudad preincaica argentina* (pp. 65-120). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Carbargón.
- Costas, M. P. (2016). El culto a la cabeza en el N.O. argentino prehispánico: “cuerpo” sagrado, “objeto” de memoria. *Actas del IV Congreso Internacional Artes en Cruce: constelaciones de sentido*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Artes. Recuperado de: <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/artesenruce/AEIV2016/paper/viewFile/3335/1843>
- Costas, M. P. (2013). La palabra y la imagen: la transmisión de símbolos culturales a través de la(s) iconografía(s) en el arte prehispánico sur andino. *Actas de I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Argentina: IDAES/UNSAM.
- _____ (2017). El tema de la cabeza antropomorfa en la producción plástica de las sociedades que habitaron el Noroeste Argentino durante el primer milenio AD. *Comechingonía Revista de Arqueología*, 21(1), 19-38. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/comechingonia/issue/download/1582/297>
- De Feo, M. E. (2012). Prácticas funerarias en el sitio Formativo Tardío Tres cruces I, Quebrada del Toro, Salta, Argentina (Siglo V al X DC). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 37(1), 43-64. Recuperado de: <http://www.saanropologia.com.ar/wp-content/uploads/2015/03/03-De-Feo.pdf>
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En L. Montenegro (Ed.). *Cultura y Naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 75-96). Bogotá, Colombia: Jardín Botánico de Bogotá Celestino Mutis.
- Didi-Huberman, G. (2005). *Ante el tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo. (trabajo original publicado en 2000)
- Fernández Distel, A. (1974). Excavaciones arqueológicas en las cuevas de Huachichocana, Dep. de Tumbaya, Prov. de Jujuy, Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 8, 101-128. Recuperado de: <http://www.saanropologia.com.ar/wp-content/uploads/2015/01/Relaciones%208/06-%20Distel.pdf>
- Francastel, P. (1988) *La realidad figurativa I. El marco imaginario de la expresión figurativa*. Barcelona, España: Paidós.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- González, L. (2007). Tradición tecnológica y tradición expresiva en la metalurgia prehispánica del noroeste argentino. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12 (2), 33-48.
- Gheggi, M. S. y Seldés, V. (2012). Evidencias bioarqueológicas de conflicto ca. 1000-1432 AD en la Quebrada de Humahuaca y el Valle Calchaquí. *Intersecciones en Antropología*, 13 (1), 103-115. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/1795/179525061007.pdf>
- _____ (2016). Prácticas mortuorias en la Quebrada de Humahuaca ca. 500-1550 AD. *Andes* 27, 29 pp. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12749260012>

- Gordillo, I. y Solari, A. (2009). Prácticas mortuorias entre las poblaciones Aguada del Valle de Ambato (Catamarca, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana* 39 (1), 31-51. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2993969&orden=236627&info=link>
- _____ (2017). ¿Práctica real o imaginaria? El sacrificio humano en las sociedades aguada del Periodo de Integración Regional (ca. 600-1200 d.C.) en el Noroeste argentino. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 46(2), 353-376. Doi: <https://doi.org/10.4000/bifea.8478>
- Juez, S. (1991). Unidad arqueológica Rodeo Grande, valle de Ambato: excavaciones en el sitio Martínez 2 (SCatAmb 002) (Catamarca, Argentina). *Publicaciones del CIFYH Arqueología*, 46, 87-110.
- Kubler, G. (1988[1962]). *La configuración del tiempo*. Madrid, España: Nerea.
- Lazzari, M., García Azcárate, J., Scattolin, M.C. (2015). Imágenes y memoria: las presencias ancestrales en el Formativo. En M. A. Korstanje, M. Lazzari, M. Basile, F. Bugliani, V. Lema, L. Pereyra Domingorena y M. Quesada (Eds.). *Crónicas materiales precolombinas. Arqueología de los primeros poblados del Noroeste argentino* (pp. 603-633). Buenos Aires, Argentina: Sociedad Argentina de Antropología.
- López, G. y Miranda, P. (2008). El "muerto" del salar: descripción de un hallazgo bioarqueológico a cielo abierto datado en ca. 3700 AP en el borde del salar de Pastos Grandes, Puna de Salta. *Arqueología* (14), 199-215.
- Lozano, P. (2011[1733]). *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Milán, Italia: Franco Angeli.
- Nastri, J. (1999). El estilo cerámico santamariano de los Andes del sur (siglos XI a XVI). *Baessler-Archiv Neue Folge*, 47 (2), 361-393.
- _____ (2008). La figura de las largas cejas de la iconografía santamariana. Shamanismo, sacrificio y cosmovisión calchaquí. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 13 (1), 9-34.
- Nielsen, A. (2009). Ancestros at war: materialities of conflict and social process in the South Andes. In A. Nielsen y W. Walker (Eds.). *Warfare in cultural context: practice, agency and the archaeology of violence* (pp. 218-243). Tucson, EEUU: University of Arizona Press.
- Otero, C. (2013). *Producción, usos y circulación de bienes en el Pucará de Tilcara (Quebrada de Humahuaca, Jujuy)* [tesis doctoral]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Pérez Gollán, J. (2000). Los suplicantes: una cartografía social. *Temas de la Academia*, 2 (2), 21-48.
- Roldán, J. y Sampietro Vattuone, M. M. (2011). Los cráneos trofeo Condorhuasi-Alamito (Catamarca, Argentina) dentro del pensamiento religioso andino. *Revista Española de Antropología Americana*, 41 (2), 327-348.
- Roldán, J., Roldán, C. y Sampietro Vattuone, M. M. (2011). Revalorización del método paleoradiográfico para el estudio paleopatológico de restos óseos humanos antiguos (Condorhuasi-Alamito. Catamarca, Argentina). *Paleopatología*, (9), 1-25.
- Sempé, M. C. y Baldini, M. (2002). Contextos temáticos y ordenamientos funerarios en el Cementerio Aguada Orilla Norte. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, (27), 247-269. Recuperado de: <http://www.saanropologia.com.ar/wp-content/uploads/2015/01/Relaciones%2027/16-%20Sempe-Baldini%20L.pdf>
- Tung, T. (2008). De la corporalidad a la santidad: transformando cuerpos en cabezas trofeo en los Andes prehispánicos. En R. Chacon & Dye, D. H. (Eds.). *The taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians* (pp. 481-504). New York, EEUU: Springer.
- Verano, J. (1995). Where do they rest? The treatment of human offerings and trophies in Ancient Peru. In T. Dillehay (Ed.). *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices* (pp. 189-227). Washington D.C., EEUU: Dumbarton Oaks.
- Vignati, M. (1930). *Los cráneos trofeos de las sepulturas indígenas de la quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy)*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires [Archivos del Museo Etnográfico 1]
- Vivante, A. (1973). El cráneo utilitario de Tastil. En E. Cigliano (Director). *Tastil. Una ciudad preincaica argentina* (pp. 623-634). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Carbagón.
- Yacobaccio, H., Madero, C. y Reigadas, M. del C. (2001). Inhumación de una cabeza aislada en la Puna Argentina. *Chungara (Árica)*, 33 (1), 79-82. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000100012&lng=en&nrm=iso&tlng=es