

Modelo bioarqueológico para la búsqueda y acercamiento al individuo social.

BERNARDO ARRIAZA *

RESUMEN

Este trabajo es un ensayo para tratar de rescatar la persona biológica y social de las poblaciones prehistóricas que habitaron el Norte de Chile para cooperar a desglosar su organización social. El modelo propuesto está desarrollado a partir de la interacción humana que existe en cada sociedad en conjunto con la transmisión de ideas y mensajes que se pueden hacer visibles en la ornamentación y mutilación del cuerpo humano, como la deformación intencional del cráneo, cara, orejas y labios, además de tatuajes, tipos de peinados, y la energía que se gasta en estos procesos. De igual forma hay otras alteraciones no intencionales del cuerpo, como patologías, que deben ser usadas para complementar lo anterior. Para lograr aplicar este modelo a su máximo potencial se hace imperiosa la integración interdisciplinaria, de arqueólogos y antropólogos físicos.

ABSTRACT

This essay attempts to disclose the social organization of the prehistoric populations of Northern Chile, based on both biological and social information. A model is proposed based on general ideas of human interaction, as well as specific evidence of the transmission of ideas and expenditure of energy made visible by the ornamentation and mutilation of the human body. This includes the intentional deformation of the skull, face, ears, and lips, as well as tattoos and hairstyles. Pathology can also be used as a complement to this approach by disclosing unintentional alterations. In order to apply this model to its maximum potential, it is absolutely necessary to have an interdisciplinary team of archaeologist and physical anthropologists working together.

Introducción

Los estudios de la prehistoria chilena han tenido un notable avance en los últimos años, contribuyendo significativamente a descifrar una variada gama de factores (v.gr. socioeconómicos, políticos, ambientales, migratorios) que influyeron en el desarrollo de las poblaciones pretéritas (Hidalgo *et al.*, 1989). A pesar del avance de la ciencia arqueológica, que si bien ha apuntado a redimir al individuo prehistórico, la arqueología y antropología chilena todavía no han generado una corriente que nos acerque definitivamente a éste. Es decir, la energía de los investigadores ha logrado con éxito inferir la dinámica de las poblaciones, pero el individuo prehistórico en sí mismo ha sido relegado a un segundo plano o ignorado. La variabilidad, creatividad y adaptación biológica y social comienzan a nivel individual, por esto debemos no solamente estudiar el conjunto (poblaciones), sino también rescatar sus elementos (individuos). Pero ¿cómo podemos aproximarnos al individuo prehistórico, a su ego, su conciencia de existir o a su conformidad o inconformidad? y ¿cómo podemos acercarnos a desglosar sus sistemas de organización social a partir de los hallazgos arqueológicos? Teóricamente, siguiendo dos líneas de investigación que deben integrarse, una a través del análisis del material cultural depositado en las tumbas y la otra estudiando la tumba, fardo funerario, cuerpo y vestuario de la momia.

* Facultad de Estudios Andinos, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile y Department of Anthropology, Arizona State University, Tempe, Arizona, 85287-2402, U.S.A.

La primera línea de investigación cultural-arqueológica es comúnmente utilizada en la arqueología, pero el empleo de la segunda línea de investigación (arqueología-antropología física) es escasa a pesar de la riqueza de los cementerios prehispánicos del norte de Chile. Igualmente se carece de una integración científica de ambas, quizás como consecuencia de la falta de directrices y el desarrollo histórico de la arqueología regional. Es por esto que se presenta un ensayo al respecto esperando contribuir al avance de una bioarqueología integradora y renovada que verdaderamente nos permita descubrir al hombre y mujer prehispánicos, entendiéndose por bioarqueología el estudio mancomunado del pasado mediante el uso de técnicas arqueológicas y antropológicas físicas en restos óseos humanos con el fin de comprender los estilos de vida de las sociedades prehistóricas.

El esquema que se está planteando se basa en el hecho que en toda sociedad tanto hombres como mujeres, considerados como seres sociales, deben interactuar, pasar por ritos de iniciación, e ir adquiriendo diferentes ocupaciones e identidades sociales (v. gr. niño, adulto, ceramista) para cumplir con las reglas y roles que la sociedad les exige (Nadel, 1957; Goodenough, 1965). Es posible entonces que la interacción social y la expresión del ser, con sus diferentes significados y facetas, puedan ser observados y cuantificados directamente o inferidos a través del estudio bioarqueológico (Binford, 1971; Brown, 1981; O'Shea, 1981; Hodder, 1982), vale decir, analizando las tumbas, ajuar, esqueletos y momias, ya que en estos últimos, por ejemplo, han quedado plasmados en forma permanente, prácticas culturales como la ornamentación del cuerpo o patologías inducidas por una actividad determinada. Estas prácticas culturales que en consecuencia conllevan información sobre el individuo y su sociedad, son discutidas a continuación.

Marco Teórico

a) *La parte social:*

Los cambios intencionales en la apariencia física del cuerpo humano constituyen un sistema de señalización para comunicar información en un código social claramente definido, el cual sirve tanto para separar una persona de otra como para diferenciar grupos culturales. En suma esto nos puede permitir generar modelos para determinar los sistemas de organización social del grupo (Levi-Strauss, 1953; Kaplan y Manners, 1972; Leach, 1979; Ebin, 1979; Brain, 1979). Las alteraciones u ornamentaciones del cuerpo que aquí serán llamadas cultura corporal, sirven como símbolos para representar rango adquirido o heredado, asociaciones, atracción sexual, protección contra de enfermedades y malos espíritus y/o conformidad, o inconformidad a las reglas del grupo (Ebin, 1979; Brain, 1979). Estos cambios físicos anatómicos son posibles debido a la naturaleza plástica del cuerpo humano, el cual permite ser moldeado a extremos increíbles, como la deformación intencional del cráneo en la prehistoria, o el uso de corsé en la historia occidental. Las alteraciones o modificaciones del cuerpo físico son universales y responden a complejos mecanismos sociales de las etnias, las que tienen una necesidad social de expresar en forma visual y tangible diversos sentimientos y creencias de su ideología (Leach, 1979; Ebin, 1979; Brain, 1979).

En verdad la aproximación al individuo no puede ser hecha sin considerar la sociedad donde éste está inserto; sociedad e individuo son un todo, pero con diferentes personalidades. Si bien es cierto el individuo puede ser moldeado para identificarse con su etnia, sus manifestaciones excéntricas e idiosincráticas deben ser ignoradas, ya que éstas pueden dar luz sobre la sociedad a que pertenece y viceversa. Igualmente, algunos estudiosos distinguen entre individuo y persona. El primero es un organismo biológico y el segundo un organismo social (Goodenough, 1965; Radcliffe-Brown, 1952; Fontaine, 1985). No en todas las sociedades los individuos son o alcanzan el grado de persona, es decir, los individuos son transformados en personas por un proceso cultural que depende de cada grupo humano (Lindesmith *et al.*, 1975; Fontaine, 1985), condición más factible de observar en sociedades complejas, con mayor estratificación social que en sociedades simples. A pesar de esta diferenciación, en este trabajo los términos de individuo y persona se usarán como sinónimo a no ser que explícitamente se indique lo contrario, ya que no siempre es fácil separarlos. Debemos recordar que la identidad social o estatus social se adquieren con el tiempo o se heredan, pero no son siempre mantenidas de por vida (Goodenough, 1965; Tainter, 1978). En suma, la identidad social es la posición ocupada por un

individuo en una estructura social en un determinado momento; en cambio, el compuesto de varias identidades sociales seleccionadas como apropiadas para una interacción determinada, se ha denominado la persona social para esa interacción (Goodenough, 1965; Radcliffe- Brown, 1952; Tainter, 1978)⁽¹⁾. Toda interacción producida en los niveles de persona-persona y persona-sociedad implica una transmisión de ideas y mensajes; no obstante el individuo puede existir como una identidad única, a pesar de no existir una interacción, conservando obviamente cierta influencia de su comunidad. Para la arqueología podríamos asumir que este determinado momento estaría representado cuando el individuo fallece y la interacción sería el ritual mortuorio, de tal forma que el estudio de las evidencias de la cantidad de energía gastada en la preparación de la tumba, en el difunto, y en el ajuar funerario nos podrían llevar a inferir su rango social y su persona social (Binford, 1971; Tainter, 1978; Brown, 1981; O'Shea, 1981). En otras palabras los estudios mortuorios en conjunto con el estudio biológico del individuo nos puede llevar a comprender la organización social del grupo étnico estudiado. Es posible postular, entonces, que algunos adultos, especialmente en los señoríos locales, deberían poseer entierros más complejos, porque pudieron haber alcanzado un mayor número de identidades sociales (guerrero, esposo, ceramista, shaman, cacique) debido a la complejidad lograda por estas sociedades y el control necesario para mantener el desarrollo social y tecnológico de ellas. En cambio, si un niño es enterrado con un rico ajuar mortuorio esto podría ser una evidencia de identidad o rango heredado (Tainter, 1978). Binford (op. cit.) postula que en las sociedades cazadoras y recolectoras el gasto de energía en el ritual mortuorio es dependiente del sexo y la edad del difunto, en cambio en las sociedades agrícolas es dependiente del estatus social del difunto. Debemos recordar sin embargo que las prácticas mortuorias son ricas en simbolismo y connotaciones sociales, es decir, el patrón de enterramiento puede no ser un reflejo directo de una norma o conducta social exclusiva (Hodder, 1982). En realidad las prácticas funerarias, es decir el tratamiento del cuerpo, de la tumba, el contexto y el ritual, están determinadas por múltiples variables como las del mundo de las creencias y las del tipo físico y social (v/gr. causa de muerte, sexo, posición social). Además estas variables cambian su influencia dependiendo de la complejidad social alcanzada por el grupo (ver Tabla 1 y 2).

Como se observa en las Tablas 1 y 2 son variados los factores que determinan el ritual funerario, el tratamiento de la tumba y del individuo; es por esto que el presente modelo postula que esta incertidumbre podría ser reducida al observar la cultura corporal permanente del fallecido. En la transmisión de ideas y mensajes, el significado intrínseco (para el emisor) y el extrínseco (para el receptor) también juegan un papel importante. Obviamente, los resultados de la cultura corporal, como deformación craneana y tatuaje, que se discutirán en detalle más adelante, pueden ser claramente visibles a terceros, transmitiendo y conllevando mensajes y una identidad preconcebida o consciente; para la realización y entendimiento de ellas se debió tener una comprensión de estilo, además de creatividad, junto con un largo proceso cognoscitivo de transmisión de enseñanza. Los procesos de aprendizaje y adquisición de técnicas debieron ser fundamentales para lograr producir el resultado final que la persona y la sociedad requerían. Además, la forma visual y el tamaño de los diseños a plasmar, junto con los elementos complementarios que pudieron agregar (vestimenta, adornos metálicos, gorros con plumas), debieron contribuir al logro de la expresión buscada.

⁽¹⁾Radcliffe-Brown (1922) usa el término de personalidad social (social personality) como la suma de las características por la cual una persona tiene un efecto sobre la vida social y por tanto en los sentimientos sociales de otros. Más tarde en 1952, agrega que la personalidad social es la posición ocupada por una persona en una estructura social. Binford (1971) parece usar persona social y personalidad social como sinónimos. En el presente ensayo se usó la definición de persona social propuesta por Goodenough (1965), es decir el compuesto de estatus pero para una interacción determinada.

TABLA 1

Resumen de las principales variables que determinan o restringen las prácticas funerarias, ordenadas de acuerdo a su influencia ⁽²⁾.

1. Creencias sobre el viaje del individuo y/o alma a la otra vida y las necesidades que se requieren para realizar esta trayectoria y vivir en la otra vida. (n=77)
2. La posición social vertical, en vida, del difunto (v. gr. jefe, súbdito). (n=67)
3. Responsabilidades hacia los ancestros. (n=66)
4. Creencias y mitos sobre un orden universal y sus símbolos (v. gr. noche/día, agua/tierra, hombre/mujer, simbolismo del color). (n=62).
5. Creencias sobre la naturaleza de la otra vida (v. gr. necesidades, permanencia). (n=49)
6. La posición social horizontal, en vida, del difunto (v. gr. clan, hermandad). (n=44)
7. Creencias sobre la presencia de espíritus de terceros, espíritus en general, buenos o malos que se acercan al cuerpo durante o después del funeral. (n=38)
8. Edad del difunto. (n=36)
9. Clasificación social del tipo de muerte (v. gr. muerto de guerra, accidentado, ajusticiado, enemigo). (n=27)
10. Indicadores exclusivos de la personalidad o apariencia física del individuo (v. gr. carisma, deformaciones físicas) (n=20)
11. Mitos sobre el origen del grupo (v. gr. lugar, punto cardinal). (n=14)
12. Causa de muerte, creencias al respecto e implicaciones religiosas (v. gr. brujería v/s muerte natural). (n=10)
13. Creencias sobre la reencarnación o renacimiento. (n=9)
14. Requisitos sobre salubridad y/o creencias al efectuarse el entierro (v. gr. evitar pestes, malos espíritus). (n=8)
15. Creencias sobre un desarrollo del alma, maduración y desvanecimiento (v. gr. muerte de un recién nacido v/s muerte de un adulto). (n=8)
16. Sexo del difunto. (n=7)
17. Localización geográfica del difunto al momento de morir (v. gr. muerte lejos del campamento). (n=6)
18. Accesibilidad a la tumba durante y después del entierro primario (visitas, ofrendas). (n=5)
19. Necesidad de un entierro secundario. (n=4)
20. Condiciones climáticas al momento de morir y durante el entierro. (n=3)
21. Constricciones físicas y disponibilidad del cuerpo (cuerpo parcial, ausencia del cuerpo). (n=2)
22. Ocultamiento del cuerpo para evitar su destrucción por parte de personas o animales. (n=22)

Nota: los números entre paréntesis indican la frecuencia de las variables de acuerdo a la investigación realizada usando HRAF ⁽²⁾.

⁽²⁾ Investigación basada en el estudio de la información contenida en el archivo de HRAF (Human Relations Area Files), seleccionándose quince grupos culturales de todo el mundo. Esta información fue recolectada en 1988 bajo la dirección del profesor Dr. Christopher Carr de Arizona State University.

TABLA 2

Resumen de las principales variables de la Tabla 1 que determinan o restringen las prácticas funerarias según la complejidad social del grupo. Las variables están ordenadas de acuerdo a su influencia ⁽²⁾.

BANDAS

- V10 - Indicadores exclusivos de la personalidad o apariencia física del individuo (v. gr. carisma, deformaciones físicas) (n=8)
- V3 - Responsabilidades hacia los ancestros. (n=7)
- V4 - Creencias y mitos sobre un orden universal y sus símbolos (v. gr. noche/día, agua/tierra, hombre/mujer, simbolismo del color). (n=7)
- V8 - Edad del difunto. (n=3)
- V20- Condiciones climáticas al momento de morir y durante el entierro. (n=3)
- V2 - La posición social vertical, en vida, del difunto (v. gr. jefe, súbdito). (n=2)
 - Resto de las variables: V5 (n=2); V1, V2, V13 y V22 (n=1)

TRIBUS

- V6 - La posición social horizontal, en vida, del difunto (v. gr. clan, hermandad). (n=37)
- V2 - La posición social vertical, en vida, del difunto (v. gr. jefe, súbdito). (n=31)
- V1 - Creencias sobre el viaje del individuo y/o alma a la otra vida y las necesidades que se requieren para realizar esta trayectoria y vivir en la otra vida. (n=25)
- V5 - Creencias sobre la naturaleza de la otra vida (v. gr. necesidades, permanencia). (n=24)
- V7 - Creencias sobre la presencia de espíritus de terceros, espíritus en general, buenos o malos que se acercan al cuerpo durante o después del funeral. (n=19)
- V8 - Edad del difunto. (n=19)
 - Resto de las variables: V4(n=18); V3(n=15); V9(n=12); V10 y V15(n=14); V13, V16 y V17(n=3); V12(n=2); V15, V18, V19 y V21(n=1).

CACICAZGOS

- V1 - Creencias sobre el viaje del individuo y/o alma a la otra vida y las necesidades que se requieren para realizar esta trayectoria y vivir en la otra vida. (n=51)
- V3 - Responsabilidades hacia los ancestros. (n=44)
- V4 - Creencias y mitos sobre un orden universal y sus símbolos (v. gr. noche/día, agua/tierra, hombre/mujer, simbolismo del color). (n=37)
- V2 - La posición social vertical, en vida, del difunto (v. gr. jefe, súbdito). (n=34)
- V5 - Creencias sobre la naturaleza de la otra vida (v. gr. necesidades, permanencia). (n=23)
- V7 - Creencias sobre la presencia de espíritus de terceros, espíritus en general, buenos o malos que se acercan al cuerpo durante o después del funeral. (n=19)
 - Resto de las variables: V9(n=15); V8(n=14); V15(n=13); V10 y V14(n=8); V6 y V12(n=7); V13(n=5); V15, V16 y V18(n=4); V17 y V19(n=3); V21 y V22(n=1).

Nota: Los números entre paréntesis indican la frecuencia de las variables de acuerdo a la investigación realizada usando HRAF ⁽²⁾.

Investigaciones sobre aproximación al individuo, estructura y/o organización social prehistórica son escasos en la literatura sobre el Area Centro Sur Andina, y estos temas sólo se han tratado de manera esporádica o tangencial, careciéndose de análisis antropológicos sistemáticos y estadísticos, tanto culturales como biológicos, que definan una línea de investigación de esta naturaleza. Por supuesto que esto tiene que ser visto dentro del desarrollo histórico de la arqueología regional. Es decir, por una parte la energía de los investigadores ha estado orientada con éxito a establecer cronologías y relaciones socio-políticas entre distintas áreas y por otro lado la investigación arqueológica ha permitido rescatar objetos y momias. El próximo paso debería ser entonces una profundización en los significados e importancia social de los artefactos, conjuntamente con un estudio de los atributos plasmados en dichos objetos. Solo así, se postula, podremos acercarnos a la mente de sus creadores y comprender la ontogénesis cultural de las poblaciones en estudio. Aunque sí hay algunos estudiosos locales que han intentado superar esta deficiencia (Hidalgo *et al.*, 1982; Martínez, 1986; Barón, 1982; Costa, 1988; Berenguer *et al.*, 1988) pero aún no se vislumbra una continuidad en el tema. Cabe destacar que en 1982 Cornejo y Fernández exploran exitosamente la temática de la diferenciación social y energía gastada en las tumbas de los agricultores del cementerio de AZ-8 (circa 1400 d.C.), encontrando que el gasto de energía era dependiente de la edad de los individuos enterrados. Los autores también hacen hincapié en la importancia de la sistematización de estos estudios, la necesidad de recolectar información funeraria básica durante la excavación y su futuro potencial de investigación.

A pesar de que son numerosos los cementerios prehispánicos excavados en el norte de Chile y mencionados en la literatura especializada, no todos han sido reportados en la literatura o cuentan con descripciones detalladas de ellos, además en toda publicación o reporte de un cementerio siempre debería incluirse un mapa con la distribución espacial de las tumbas. Descripciones rigurosas y monografías de los cementerios excavados, en conjunto con el estudio antropológico físico de los cuerpos exhumados, (v. gr. Schiappacasse y Niemeyer, 1984) aportarían significativamente al desarrollo de las hipótesis que podrían generarse para dilucidar la persona social y la diferenciación social a partir de los análisis mortuorios, ayudándonos a la comprensión del hombre y su conducta social en un contexto arqueológico determinado. Por otro lado, como comenta Hodder (1982:2-10), muchos antropólogos y arqueólogos han basado sus discusiones teóricas en términos de cambios en las adaptaciones ecológicas y constricciones externas, pero no le han dado mayor importancia a la exploración del inconsciente. El, además, postula, que debemos preocuparnos por examinar el papel de la cultura material en las representaciones ideológicas de las relaciones sociales, ya que los artefactos excavados son primeramente una manifestación cultural y no tanto social; donde los artefactos sólo nos informan sobre la sociedad a través de un adecuado entendimiento del contexto cultural. A partir de esto, Hodder cree que se podría desarrollar una teoría en la cual cultura y función pueden ser interpretadas y usadas como herramienta en la arqueología. Para el caso particular de áreas con excelente preservación de momias y esqueletos, debemos agregar la contribución que aporta a la comprensión de la mecánica cultural-social el estudio de la cultura corporal, reflejada en la ornamentación del individuo. Sintetizando esta idea de preferencia de los prehistoriadores por ciertos aspectos, podemos citar a Bittmann (1982:49), quien menciona que las materias esotéricas y ocultas debieron haber sido más importantes para los indígenas que las económicas y sociales, a las cuales frecuentemente se les da mayor énfasis.

b) *La parte psíquica, el "YO" (the self):*

La idea del Yo, la necesidad de expresar que estamos conscientes de nuestra identidad única interior (uno mismo) y la creencia del alma no son nada extraño en nuestra sociedad moderna. Variados son los trabajos etnológicos que han explorado este tema (Lindesmith *et al.*, 1975; Mauss, 1985; Fontaine, 1985). La mayoría de ellos no sólo aceptan que el hombre primitivo tiene un "Yo", público o de grupo, con derechos y obligaciones, sino que también percibiría la existencia de uno privado (Lindesmith *et al.*, 1975; Lienhardt, 1985). En forma hipotética, esto es quizás producto de la universalidad del hombre y de sus herencias ancestrales (Jung, 1964). ¿Qué podemos decir al respecto sobre los orígenes de estos conceptos en las poblaciones prehistóricas del norte de Chile?

Hipotéticamente se puede postular que las primeras evidencias del ser (uno mismo) ya se manifestarían con una fuerza notoria en la cultura Chinchorro, donde hombre y sociedad concentraron sus esfuerzos en torno a la concepción de la muerte y la otra vida. Bittmann (1982) explora brevemente aspectos sociales y religiosos de la cultura Chinchorro y sugiere la existencia de especialistas dedicados a efectuar la momificación. A pesar de que debió existir una diferenciación laboral-social, la momificación artificial de cada miembro de la banda, sin consideración al sexo, edad y posible rango (Allison *et al.*, 1984; Arriaza *et al.*, 1986a) reflejaría la preocupación colectiva por el individuo y el grupo, y la existencia de iguales condiciones de identidad social para beneficiarse de esta práctica (derecho a ser momificado) como uno podría pensar para una sociedad igualitaria. Consecuentemente, es posible postular que la noción del ser pensante y reflexivo, que existió como un ente personal distinto y al mismo tiempo colectivo, ya estaría nítidamente presente alrededor del 8000 a.P. en el Area Centro Sur Andina. Por ejemplo, por una parte, en las momias Chinchorro la modelación de la cara y genitales estarían reforzando la idea de individualidad, a la vez que la similitud de los estilos en un tiempo determinado apuntan a una identificación con el grupo social. Por otro lado, los procesos mecánicos y sociales involucrados en la manipulación del cadáver durante el ritual mortuorio implican no sólo la oportunidad que diferentes grupos de pescadores pudieran reunirse, sino también la percepción del individuo chinchorro de que un día él/ella sería momificado y la complejidad de la cosmovisión personal⁽³⁾, familiar y de grupo que ésto conlleva, además del riguroso aprendizaje y comportamiento social necesario para realizar y mantener la momificación. Es decir, el grupo chinchorro no solamente debió cooperar activamente en los rituales mortuorios, sino que tal vez la momificación artificial fue en sí la culminación del proceso social para que el individuo llegara a ser persona y así también asegurará la inmortalidad de él, y en consecuencia la supervivencia del grupo. Debemos recordar que el concepto de la eternidad del alma pareciera ser una creencia universal de los pueblos que practican la momificación artificial (Malinoswki, 1955; Binford, 1971), creencia que fue muy popular entre los egipcios quienes creían que el espíritu de la persona no podía continuar existiendo si el cuerpo físico desaparecía, de tal manera que para obtener la inmortalidad total del individuo debían necesariamente momificar el cuerpo (Cockburn and Cockburn, 1980:7). Esto en cierta manera nos lleva a preguntarnos si efectivamente existía el concepto de alma en los grupos tempranos como Chinchorro.

La práctica primitiva del culto a los muertos, donde los sobrevivientes guardan alguna parte del cadáver, ya sea el cráneo, cabello, u otros órganos, con la idea de conservar la potencia vital del difunto en el mundo de los vivos se ha denominado Manismo (Dittmer, 1960:97). Por lo general las etnias que practican esta costumbre temen al cuerpo del muerto, ya que piensan que la muerte es contagiosa y por ende evitan la excesiva manipulación del cadáver. Opuesto a ésto está el concepto de Animismo, que implica una concepción dual, es decir, el ser además del cuerpo físico posee un espíritu o alma. Bajo este concepto el ritual mortuorio está orientado a satisfacer las necesidades del alma y no tanto las del cadáver, realizándose una serie de ceremonias para asegurar que el alma encuentre su camino a la eternidad y no se pierda y quede vagando entre los vivos (penando).

Las prácticas mortuorias de Chinchorro pueden ser vistas dentro de las dos perspectivas anteriores. Por un lado, Dauelsberg (1985) menciona que las prácticas funerarias de Chinchorro aducen a una concepción manista y que el concepto de alma aparecería tan sólo a partir de la fase Quiani (1300 a.C.). Contrariamente a esto se puede postular que la creencia del alma ya existía en Chinchorro, porque estos grupos de pescadores no abandonaban los cadáveres de sus deudos sino que los sometían a un alto grado de manipulación, como se evidencia en las complejas técnicas de momificación que apuntaban a producir una momia rígida, durable y sólida, la que una vez terminada era envuelta o depositada en una mortaja de fibra vegetal. Mas aún, la manufactura de momias estatuillas, (Alvarez, 1969) la existencia

⁽³⁾ Esta idea puede ser mejor visualizada durante el entierro de un ser querido y la consecuente autoreflexión un día será mi turno; ésto implica una responsabilidad social hacia el difunto, los ancestros y los sobrevivientes.

de un ajuar funerario para la momia, aunque reducido (estólicas, cuchillos líticos, brochas), ponen de manifiesto la creencia de un mundo espiritual y un culto a los antepasados. También los procesos sociales y cognoscitivos necesarios para llevar a cabo esta compleja parafernalia mortuoria revelan algo más profundo que un simple culto a los muertos; es decir, la extremada, arraigada y divulgada práctica de momificar artificialmente los cadáveres en los grupos chinchorro de todo el extremo Norte de Chile y las creencias que ésta implica, son, tal vez, producto de una compleja doctrina religiosa escatológica, transmitida verbalmente de generación en generación durante la participación en el ritual mortuorio. Esta cosmovisión podría por ende explicar, parcialmente, la larga y popularizada práctica de momificación artificial que tuvo una duración de 4000 años en las bandas de pescadores chinchorro.

A pesar de que las personas llegan a darse cuenta de su Yo, esto es más bien por un proceso de inercia mecánica de experimentación cotidiana, y no por una reflexión particular profunda; llegando sólo algunos a desarrollar un sistema analítico cognoscitivo para explicar estas percepciones (Jung, 1964). Cada grupo humano tiene sus pensadores (que en la prehistoria regional pudieron ser Shamanes o jefes políticos) que tratan de explicar lo inexplicable y juegan un papel importante en la creación de modelos morales y sociales. De igual manera necesitamos explorar los procesos de creatividad y el inconsciente que se transformaron en formas visibles y tangibles a través de la momificación, manufactura de artefactos, ornamentación del cuerpo y su relación con la persona y el Yo, (Jung, 1964; Von Franz, 1964; Jung, 1971).

A medida que las poblaciones andinas se fueron desarrollando en la complejidad de su organización social desde bandas, tribus y señoríos hasta imperios, conjuntamente con un incremento de la presión demográfica, obviamente necesitaron de sistemas sociales diferentes y más complejos; en estos procesos de transformación social la percepción humana de sí mismo y del medio ambiente debió adquirir una mayor importancia debido a la competencia por recursos que estos procesos generan (Flannery, 1972). Así por ejemplo, en Arica la ornamentación personal y vestimenta se van volviendo más sofisticadas y variadas con el tiempo (Arriaza, 1988; Ulloa, 1981). El próximo paso debería ser la investigación de la importancia de la vestimenta, en la persona social prehispánica, verificando si existió una diferenciación sexual, de edad y social en su uso. Estas tendencias de ornamentación mencionadas, no tan solo representan un reflejo de las transformaciones sociales, económicas y políticas, sino también la búsqueda de expresión del ser y de identidad personal dentro de una estructura y organización social determinada.

c) *La parte física o cultura corporal:*

Es común que los individuos alteren intencionalmente su cuerpo, esto puede ocurrir en forma involuntaria o voluntaria (Leach, 1979; Ebin, 1979; Brain, 1979). En la primera categoría podemos incluir las alteraciones o deformaciones inferidas a niños de temprana edad, costumbre que todavía se practica en poblaciones modernas (v. gr. horadación de las orejas). La segunda categoría es una determinación que implica una aceptación consciente de la persona a ser físicamente manipulada y algunas veces sometida al dolor. La complejidad de estas alteraciones corporales obviamente requiere de la ayuda de terceros o especialistas. Estos cambios corporales también pueden agruparse en la categoría de decoraciones o mutilaciones, las cuales pueden ser temporales, semipermanentes o permanentes. Consecuentemente, la ornamentación y/o alteración del cuerpo físico debe ser considerada como un producto multi-factorial que responde a acontecimientos puntuales pero acumulativos durante la vida de la persona, donde lo que es una verdad hoy, no necesariamente lo fue ayer; tal es así que la deformación del cráneo, que puede ser atribuida a principios de afiliación étnica e incluso de belleza, es un cambio físico permanente en la estructura ósea que deja a su portador "marcado" de por vida. De tal manera que si las variables que indujeron un determinado estilo cambian con el tiempo, el individuo ya no puede hacer nada, a no ser que use elementos para encubrir el primero, como la adopción de tocados cefálicos. Afortunadamente las tradiciones y estilos parecen cambiar lentamente, por consiguiente esto no sería una desventaja para el análisis bioarqueológico.

Las prácticas de la cultura corporal o alteraciones intencionales del cuerpo, observadas en poblaciones prehistóricas del área del Norte de Chile pueden ser resumidas como sigue:

1. Deformación craneana intencional
2. Deformación intencional de las orejas (uso de aretes)
3. Deformación intencional de la cara
4. Deformación intencional de los labios (uso del tembetá)
5. Tatuaje
6. Peinados

1. *Deformación craneana intencional*: Esta deformación, al igual que las cuatro siguientes, implica cambios permanentes en el cuerpo. La deformación craneana intencional se realizaba envolviendo fuertemente la cabeza del párvulo con vendas, paños y/o elementos rígidos como tablillas, palos y motas de pelo o lana. Los aparatos deformadores eran retirados de la cabeza del niño después de un par de años, quedando éste con una nueva forma cefálica de por vida, cuya forma dependía de los tipos de presiones y ángulos de los elementos deformadores. Las formas o estilos más comunes observados en poblaciones antiguas han sido categorizados básicamente como: anular erecta y oblicua (presión homogénea y sistema de vendaje circular) y tabular erecta y oblicua (presión fronto-occipital) y se presentan en la figura 1, aunque se pueden observar muchas variaciones (Munizaga, 1987; Allison *et al.*, 1981a).

En la prehistoria de Arica, esta práctica de alteración intencional de la cabeza remonta su origen al final del período Chinchorro, donde aparece la deformación anular (Munizaga, 1987). En la época del Desarrollo Regional, en cambio, se observa una mayor variabilidad en la forma de los cráneos deformados (Allison *et al.*, 1981a), entonces sería posible que en este período la práctica hubiese dejado de ser hecha por especialistas y hubiese pasado a ser un trabajo de la familia, es decir un mismo tipo de deformador craneano podría haber producido diferentes variantes de un estilo.

La deformación del cráneo no tan solo le daba un toque diferente al portador, sino también, dependiendo del estilo, éste podía aumentar su estatura considerablemente. En Arica prehispánica la mitad de la población tuvo bóvedas bajas y la otra mitad bóvedas altas (Allison *et al.*, 1981a). El tema de la deformación craneana intencional ha sido extensamente tratado en la literatura desde un punto de vista tipológico, evolutivo y, en un menor grado de su importancia étnica; sin embargo, las implicaciones de la diferenciación sexual y el significado social (estructura) y psíquico (el ¿por qué? de cada estilo) de la variabilidad en las formas craneanas en cada grupo no han despertado el mismo interés, prácticamente careciéndose de investigaciones detalladas en estas áreas, las que son fundamentales para acercarnos a comprender las motivaciones detrás de cada estilo, la organización social y la compresión del individuo.

2. *Deformación intencional de las orejas*: Según los cronistas Juan de Betanzos (1551), Poma de Ayala (1956) y Garcilaso de la Vega (1988), y la evidencia arqueológica, las deformaciones de las orejas se llevaban a cabo haciendo un pequeño orificio en el lóbulo del niño, el cual era paulatinamente agrandado con elementos duros o pesados de mayor diámetro que se iban introduciendo, esporádicamente, en el orificio hasta darle al lóbulo el tamaño y la deformación deseada (Fig. 2). En los registros arqueológicos de Arica el hoyo del lóbulo alargado del individuo llegaba fácilmente a medir hasta seis centímetros de diámetro. En éste se colocaban diversos tipos de aretes como corontas de maíz con láminas de plata o pedazos de cuero (Fig. 2); sin embargo, todos los aretes encontrados *in situ* en las momias de Arica fueron básicamente confeccionados con piel de animal, posiblemente camélidos. Algunos de estos aretes contenían plumas de parina y cristales rojos, elementos que seguramente eran usados como amuletos (Allison *et al.*, 1983).

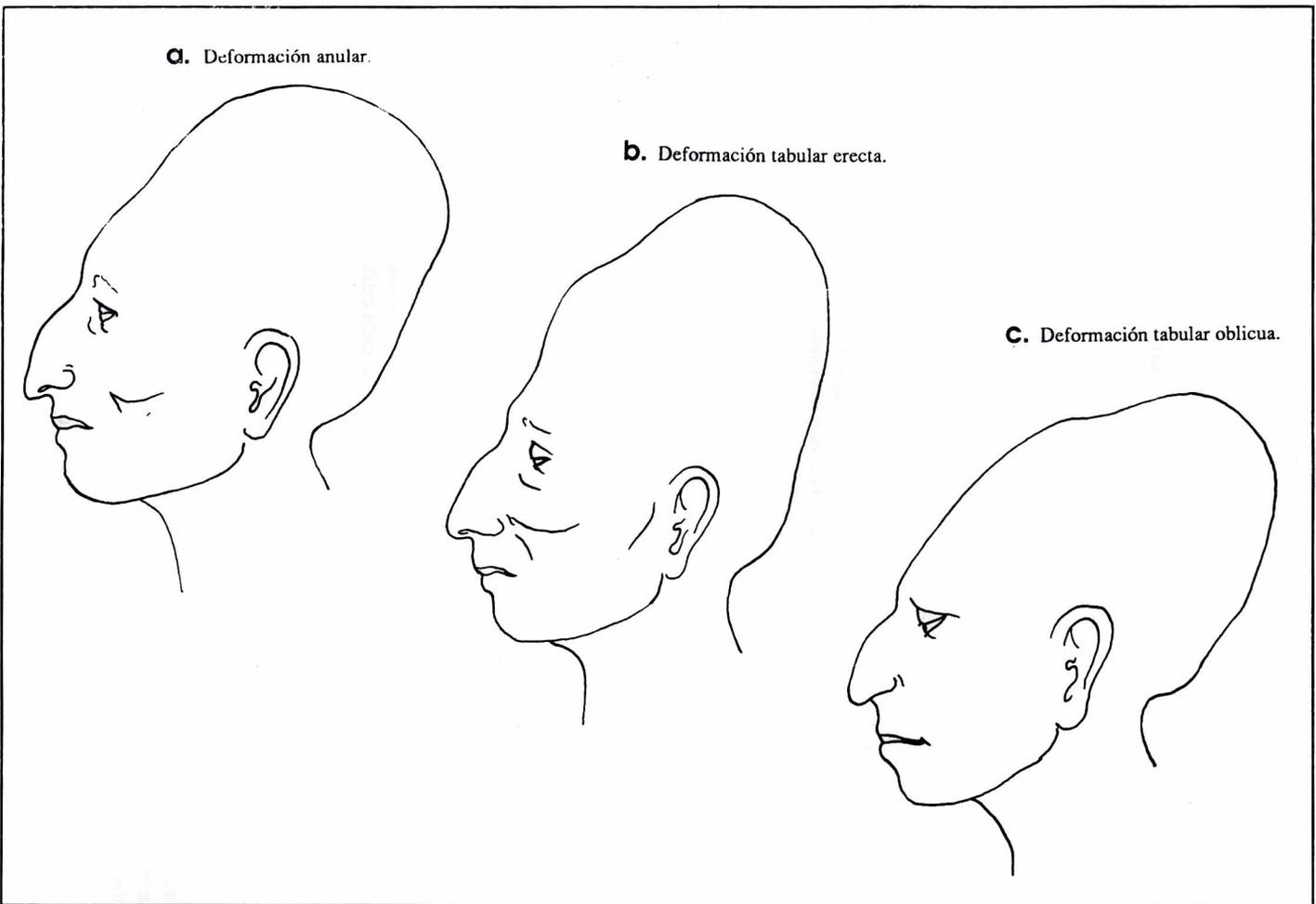


Figura 1. Formas básicas de deformación craneana intencional.

En la prehistoria regional de Arica la práctica cultural de horadarse las orejas aparece por primera vez en la fase Cabuza (300-500 d.C.) y se mantiene hasta el período Inca (Allison *et al.*, 1983; Arriaza *et al.*, 1986b), es decir estamos ante la presencia de un rasgo cultural-corporal de una larga tradición. Debido a la relativamente baja frecuencia de 19.5%, (30/154) de orejones encontrados en un estudio longitudinal de momias de Arica que aún conservaban sus orejas, estos personajes debieron poseer un rango social diferente al resto de la colectividad. Jerarquización social que sí ha sido documentada para el tiempo de los Incas, donde ser un orejón era símbolo de nobleza o de pertenencia a un grupo selecto de alto rango (Garcilaso de la Vega, 1988). Esta idea de clase social o estatus pudo, efectivamente, haber tenido su origen en las culturas pre-Incaicas. También es posible postular que la condición de ser un orejón en las culturas prehistóricas de Arica haya sido heredada, ya que esta identidad social se ha encontrado en momias de algunos párvulos, los cuales por su corta edad no podrían haber competido por un rango social. En el Museo San Miguel de Azapa (Arica) se encuentra el fardo funerario de un niño orejón que tenía sus orejas con aretes colgantes hechos de piel, y en la cara una delgada lámina de oro *in situ*, a modo de máscara, así como un rico ajuar funerario.

La mayoría de los orejones encontrados en Arica son hombres, los que podrían estar directamente emparentados; sólo un caso hasta la fecha aparentemente corresponde a una mujer (Arriaza *et al.*, 1986b), quizás este caso aislado es otra prueba de la herencia del rasgo. La práctica de horadarse las orejas durante la prehistoria regional no fue masiva, como pareciera ocurrir con la deformación del cráneo. A pesar de lo particular que resulta el hallazgo de una momia orejona, todavía no es claro cuál fue el papel de estos personajes (los orejones) en la prehistoria de Arica y se necesitan futuras investigaciones bioarqueológicas exhaustivas, para determinar su función y rango dentro de cada fase cultural.

3. *Deformación intencional de la cara*: Esta deformación implica una alteración de la morfología ósea más que del tejido blando. La colección del Museo San Miguel de Azapa cuenta con dos párvulos prehistóricos, uno de seis y el otro de entre dos a cuatro meses de edad, AZ-140, T.130 y AZ-140, T.128B respectivamente, que habían sido enterrados con deformadores faciales en sus caras, como los habrían llevado en vida (Fig. 3a). Ambos párvulos están asociados a la fase cultural Maitas Chiribaya (800-1000 d.c.). Estos niños, además del deformador facial, también llevaban puesto un deformador craneano; el primero de ellos tuvo además otro deformador facial en su ajuar funerario. Los deformadores faciales que ellos llevaban consisten en una especie de máscara hecha con telas y palitos, en la cual se ha dejado espacio para los ojos y la nariz, y una superficie rígida para los pómulos. De ambos lados de la máscara salen delgadas cuerdas con las cuales se ataba ésta a la cabeza del infante. Los dos casos de deformadores faciales *in situ*, encontrados en Arica representan el 8.7% (2/23) de los niños entre 0 y 1 año de edad del cementerio AZ-140. Desde que se inició el estudio de estas momias portadoras de tales artefactos (Allison *et al.*, 1981a), otros tres deformadores faciales se han agregado a la colección del Museo San Miguel de Azapa. El primero está en mal estado y es producto de un sitio huaqueado, los otros dos deformadores, que fueron donados al museo, están en excelente estado de preservación y también tienen un contexto arqueológico desconocido, aunque los diseños y estilo son semejantes al de los párvulos. Físicamente, los dos deformadores donados son de mayor tamaño y es posible que hayan sido artefactos ceremoniales, ya que serían demasiado grandes para modificar la cara de un adulto. Aparte de estos seis deformadores faciales, hasta la fecha, el autor no conoce otras evidencias para el norte de Chile. Las razones que motivaron su uso son un enigma que merece futuras investigaciones, pero su función era la de aplanar los huesos de la cara (pómulos) del párvulo, haciendo la cara más ancha.

4. *El tembetá*: Tembetá, bezote, o labret son adornos labiales hechos de piedra que requerían de una perforación del área labial para la introducción del artefacto (Fig. 3b). La parte interna, que se contacta con los dientes, tiende a ser más ancha para evitar que el tembetá se salga del labio. La parte externa del tembetá se proyecta anteriormente y varía en largo y forma (Cornely, 1956; Niemeyer *et al.*, 1989). Estos adornos labiales no han sido encontrados en Arica; sin embargo, su uso fue muy

a. HORADACION Y ALARGAMIENTO DE LAS OREJAS



b. TIPOS DE ARETES

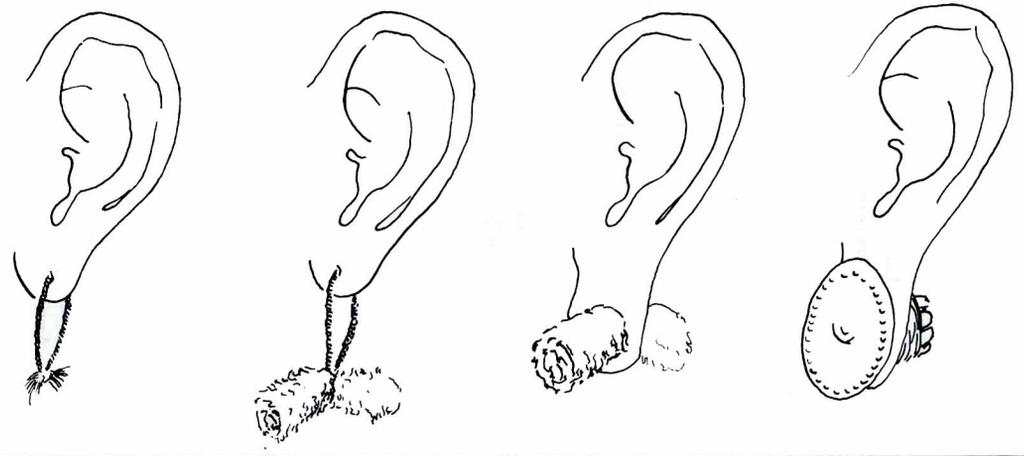


Figura 2. Deformación intencional de las orejas.

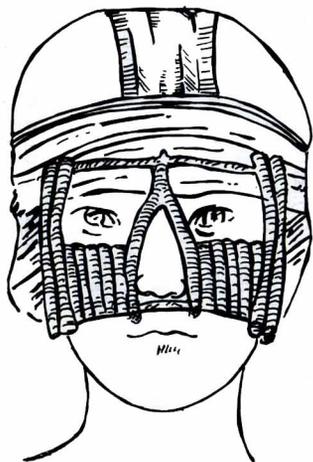
difundido en la Cultura Molle (0-500 d.C) del Norte Chico, la cual antecede a la Cultura Diaguita (Ampuero y Rivera, 1972-1973; Niemeyer *et al.*, 1989). El uso del tembetá dentro de la organización y/o estructura social del Molle no está claro, aunque aparentemente era usado por los hombres (Ampuero y Rivera, 1972-1973; Niemeyer *et al.*, 1989).

Debido al uso de este adorno, la dentadura puede sufrir pequeños desgastes y depresiones, especialmente en los incisivos (Munizaga, 1966-1967). Estas alteraciones dentales no deben ser confundidas con deformaciones intencionales de la dentadura frecuentemente observadas en poblaciones de mesoamérica, como las descritas por Romero (1970). Al parecer las poblaciones prehistóricas chilenas no practicaron mutilaciones dentales intencionales. Los estudios etnográficos de variadas culturas señalan, en parte, que la idea de ornamentar los orificios naturales del cuerpo como la boca u orejas está comúnmente asociado con un sistema de protección del cuerpo, para evitar que los malos espíritus penetren el cuerpo por estas aperturas (Ebin, 1979; Brain, 1979). Aunque también la ornamentación de la boca, por ejemplo, puede implicar que la sociedad le da un mayor énfasis a la oratoria o la ornamentación bucal es producto de una connotación sexual (Ebin, 1979; Brain, 1979).

5. Tatuaje: Las evidencias de tatuajes en momias de la colección del Museo San Miguel de Azapa son bastantes escasas. Hasta la fecha sólo se han encontrado cuatro casos de tatuajes, todos en adultos, en los cientos de momias estudiadas (Fig. 4 y 5); los diseños de estos hallazgos son de color negro, para los cuales probablemente se usó carbón. El hallazgo más antiguo corresponde a una momia (Mo-1, T.28, C2) asociada al complejo cultural Chinchorro, con momificación natural, fechada (pulmón) radiocarbónicamente en 1880 ± 100 a.C. (Allison *et al.*, 1984). El perfil individual indica un individuo masculino entre 35-40 años de edad, quien tenía una serie de puntos negros en la cara a modo de bigotes (Fig. 4a). Otro hallazgo, más tardío, corresponde a una momia (AZ-140, T.41) femenina de unos 50 años de edad de la fase Maitas Chiribayas la cual tenía un tatuaje consistente en dos especies de equis (XX) estilizadas en el lado izquierdo de su cara (Fig. 4b). Tanto los individuos tatuados como las representaciones iconográficas son infrecuentes. La figura 4c ilustra un cerámico arqueológico antropomorfo de Arica con un tatuaje facial. Los dos casos que se mencionarán a continuación fueron descritos por Allison *et al.*, (1981b). Uno corresponde a una momia (AZ-71, NMT.3) femenina, entre 18 a 20 años de edad, asociada culturalmente con Tiwanaku. Su fechado radiocarbónico (músculo) dió 950 ± 75 d.C. En el presente, al observar el brazo con luz infrarroja se pudo apreciar que esta momia tenía como tatuaje una especie de brazaletes de puntos en su muñeca derecha y círculos en sus antebrazos: cuatro en el antebrazo derecho y uno en el antebrazo izquierdo. El otro caso corresponde al hallazgo aislado de un brazo y mano de un individuo adulto, probablemente del sexo femenino, que perteneció a la fase cultural San Miguel (1200 d.C.). En resumen los tatuajes observados en Arica, aparentemente fueron visibles a terceros aunque nunca tan elaborados como los irezumi del Japón. Sobre el tema de los tatuajes en Arica hay más interrogantes que respuestas, debiéndose indagar el significado social de estas prácticas culturales y su importancia, ya que los casos antes mencionados podrían ser la evidencia física de individuos provenientes de otros lugares geográficos, quizás amazónicos; de igual forma se desconoce la razón por la cual esta costumbre no se popularizó en el norte de Chile prehistórico, a pesar que su práctica se conoció, a lo menos, a partir del cuarto milenio antes del presente, hasta los Desarrollos Regionales de Arica (1200-1400 d.C).

6. Peinados: Los peinados y tocados cefálicos caen en la categoría de transformaciones semipermanentes. El uso de un tipo específico de peinado definitivamente indica o transmite un concepto social. En el contexto arqueológico asumiremos que éstos fueron llevados en vida, ya que como señalan los cronistas (Cobo, 1964; Garcilaso de la Vega, 1988) los indios se vanagloriaban de sus hermosos peinados y el peor castigo que los españoles le daban a un indígena era cortar el cabello, destruyéndole su peinado y humillándolo socialmente. Según el cronista Garcilaso, sólo una vez que se realizaba el primer corte de pelo en los niños Incas estos pasaban a ser reconocidos como persona dentro de su sociedad, adquiriendo un nombre, derechos y deberes.

a. Niño con deformador facial.



b. Ilustración del uso del tembetá.

Figura 3. Deformaciones intencionales de la cara y labios.

En el norte de Chile los peinados prehistóricos estuvieron basados principalmente en trenzados del cabello, especialmente en la época tardía (Arriaza *et al.*, 1986b; Arriaza, 1988). Como se observa en la figura 6, los hombres de Arica tuvieron una mayor variedad en sus estilos, principalmente en la época del Desarrollo Regional de Arica (Arriaza *et al.*, 1986b). En cambio los trenzados laterales únicos y moños laterales únicos fueron típicos de las mujeres, característica que también se observa más al sur de Arica como en San Pedro de Atacama, esto se puede apreciar en la famosa momia denominada "Miss Chile" del Museo R. P. Gustavo Le Paige (Núñez *et al.*, s.f.). Si bien es cierto, en Arica, los peinados se van sofisticando con el tiempo, ya desde el sexto milenio antes de nuestra era existía una ornamentación de la cabeza y es solamente a partir de la fase Quiani (1300 a.C.) cuando aparecen las primeras evidencias de trenzados del cabello, lo que además implica un nuevo descubrimiento por parte de estos grupos costeros de cómo manipular otras fibras y quizás un mayor desarrollo de los procesos mentales. Es decir las poblaciones se fueron volviendo más hábiles en como usar los recursos naturales, descubriendo nuevas técnicas e inventando nuevos artefactos para explotar el medio. No es claro si esta práctica cultural y tecnológica de manipular el pelo en forma de trenzados corresponde a un fenómeno de creación local o es producto de una difusión cultural. La gente de Quiani, usaba en conjunto con estas incipientes trenzas encordados de colores café, rojo o azul, a modo de turbantes o tocados cefálicos, los que posteriormente llegaron a ser enormes y caracterizarían al período formativo de Arica. Más tarde, bajo la influencia de Cabuza-Tiwanaku, la práctica cultural del uso de turbantes desaparece completamente y el tratamiento del cabello en sí mismo fue mucho más complejo, formando en algunos casos verdaderos tejidos de entrelazados oblicuos. Evidentemente, la energía gastada y el tiempo requerido para elaborar dichos peinados no fue producto del azar, sino de individuos y de una sociedad donde la estética y la ornamentación del cuerpo jugaron un papel importante dentro de la visión social. Algunos peinados tuvieron placas de oro y plata en sus trenzados; este mensaje de embellecimiento y probablemente de rango debió ser fácilmente captado por los otros individuos del grupo (Arriaza *et al.*, 1986b). De igual manera, es posible postular que la acentuada ornamentación visualizada en la población masculina, especialmente para la época tardía, a partir de Tiwanaku, podría corresponder a símbolos de una posible competencia social y sexual por atraer un mayor número de mujeres, hipótesis que necesita ser investigada.

En el norte de Chile, principalmente en Arica, las alteraciones intencionales del cuerpo humano ya comentadas son las que han sido claramente observadas en momias y esqueletos prehispánicos. Aparentemente no hubo un cuidado especial de las uñas tanto de las manos como de los pies, en general, ellas eran usadas medianamente cortas. Además, no existieron mutilaciones de los pies como la practicada por los chinos ni otras mutilaciones de índole sexual-social como la circuncisión y la infibulación, ya que no hay registros de momias que presenten estas intervenciones. En cuanto a la depilación, es posible que se hubiese practicado aunque a veces se observan momias que aún poseen su vello corporal en la cara, extremidades, axilas y genitales. Con respecto a ésto debemos recordar que los vellos no son abundantes en poblaciones amerindias, siendo las barbas y bigotes, por ejemplo, bastante malos.

En síntesis, considerando los ejemplos dados anteriormente y el análisis que de ellos se puede hacer, la aproximación al individuo podrá ser lograda de una mejor manera utilizando una visión bioarqueológica. En relación a la cultura material Berenguer *et al.*, (1988) señalan que la calidad del objeto arqueológico es un factor clave a considerar, ya que las formas y funciones de los objetos pueden ser los mismos en un determinado grupo étnico pero diferir en fineza, terminaciones y material empleado, dependiendo del estatus del difunto. Desde una perspectiva funeraria y considerando la categoría social (clase social o estatus) del fallecido, Cornejo y Fernández (1982) nos señalan la importancia de investigar la energía gastada en la preparación de la tumba y contexto, tomando como variables la complejidad de su manufactura (por ejemplo, profundidad), dificultad en la obtención de materias primas y la cantidad de materia prima o recursos utilizados. Junto a estas consideraciones de la cultura material, de la cultura corporal del individuo (perfil de ornamentación), y su asociación

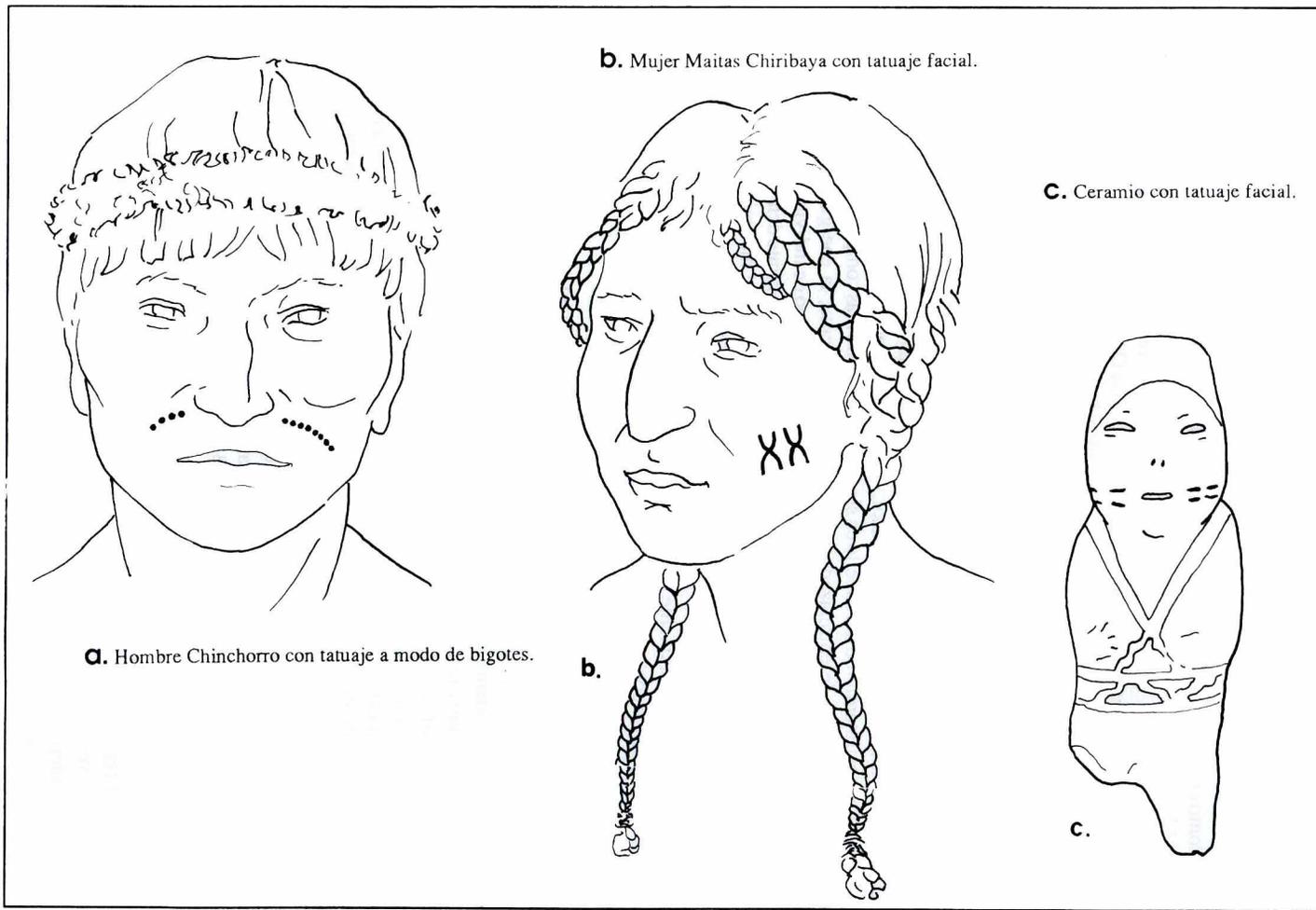


Figura 4. Evidencias de tatuajes faciales.

cultural, deben agregarse otras variables complementarias únicas al individuo, como el perfil biológico (edad, sexo, estatura, grupo étnico) basado en la osteología, el estado de salud, nutrición y dieta (Schoeninger, 1979), patologías inducidas por actividades (registro de marcas o alteraciones óseas dejadas por actividades repetitivas), traumas (Merbs, 1983; Standen *et al.*, 1985), y por último, un perfil idiosincrático; todas estas variables pueden contribuir a descifrar la persona social del difunto y la diferenciación social en una comunidad.

Conclusiones.

El análisis antropológico físico es una forma de visualizar las diferentes identidades sociales de los antiguos andinos, es decir la proyección del consciente se hace visible en la ornamentación del cuerpo como una cultura corporal. Ahora, si a ésto agregamos el análisis arqueológico de cada tumba, fardo funerario, vestimenta etc. entonces sí nos estaremos acercando verdaderamente a descifrar al individuo (su persona social y biológica al momento de morir) y su sociedad. Este modelo, obviamente, puede ser fácilmente aplicado en la costa del Area Centro Sur Andina debido a la excelente y numerosa preservación de cementerios prehistóricos que aquí se encuentran. Pero para lograr un desarrollo fructífero primero necesitamos tomar conciencia de la información socio-cultural y comunicación que encierran los ritos mortuorios, segundo adecuar un marco teórico ecléctico de acuerdo a nuestra realidad arqueológica de un medio ambiente desértico, y tercero crear la integración imperiosa y planificada de diferentes especialistas para poder rescatar al individuo o a grupos prehistóricos que paradójicamente se desvanecen en el estudio arqueológico actual. Esto no necesariamente significa que hay que describir detalladamente cada individuo prehistórico, sino más bien que debemos crear una estrategia de investigación bioarqueológica para cementerios que nos lleve a reducir el conjunto, es decir, a identificar clases sociales, rango, identidad social, especialidades y una aproximación a la psiquis del hombre y mujer prehistóricos. Resumiendo las ideas anteriormente expuestas veamos por ejemplo, someramente, que pasa en la fase Cabuza (circa, 300-500 d.C.) cuyos cambios políticos y sociales se reflejan tanto en la cultura material como en la cultura corporal; en la primera tenemos una cerámica y textilera polícroma, en la segunda se aprecia un personalismo: por primera vez aparecen los orejones, desaparecen los turbantes y el cabello es proyectado como un ornamento en sí mismo. Los individuos tienen una clara conciencia de quienes son, existiendo una dicotomía sexual en la forma de peinarse con una mayor variedad de estilos para el sexo masculino. Bajo esta perspectiva, la vestimenta también debió ser dependiente del sexo y de la persona social. Además la presencia de los orejones en esta fase es un indicador claro de la existencia de una organización social, ya sea dentro del ámbito político o del religioso. Este grupo especial de individuos es digno de una investigación particular. Estos cambios que se visualizan en la forma de proyectar el cuerpo físico y social, con o sin ornamentos externos, la aparición de la cerámica decorada y en suma el ajuar mortuario son fundamentales para diferenciar un personaje ritual, un líder, un personaje común, un grupo étnico, o explorar el mundo de las creencias. Sus atavíos debieron estar regulados por complejos mecanismos según factores como los roles, tradiciones y funciones, manteniendo y promoviendo la interacción y estratificación social. Son estos temas los que necesitan ser investigados sistemáticamente bajo un esquema orientado a resolver una problemática de estratificación e identificación, pero la antropología física sola, no puede dar todas las respuestas, se necesita también de la arqueología y de un enfoque ecléctico. En suma, este modelo propuesto, puede ser sintetizado en forma simple y visualizado en el siguiente esquema, donde los artefactos culturales (ajuar) y tumba poseen información sobre la sociedad y el individuo. Por otro lado, el fardo funerario, la vestimenta y la tumba en sí misma dan luz sobre el individuo y también sobre la sociedad a la cual éste pertenece. Para la recolección de los datos y el logro de lo planteado, es imperativo contar con un trabajo planificado y mancomunado de arqueólogos y antropólogos físicos. La selección de algunas variables básicas como las ilustradas en la Figura 7 y su cuantificación en una matriz, determinando sus correspondientes correlaciones o dependencia ayudará a probar o rechazar las hipótesis consideradas para un estudio particular (ver Espouveys, 1972, 1973; Cornejo y Fernández, 1982; Chapman *et al.*, 1981 entre otros).

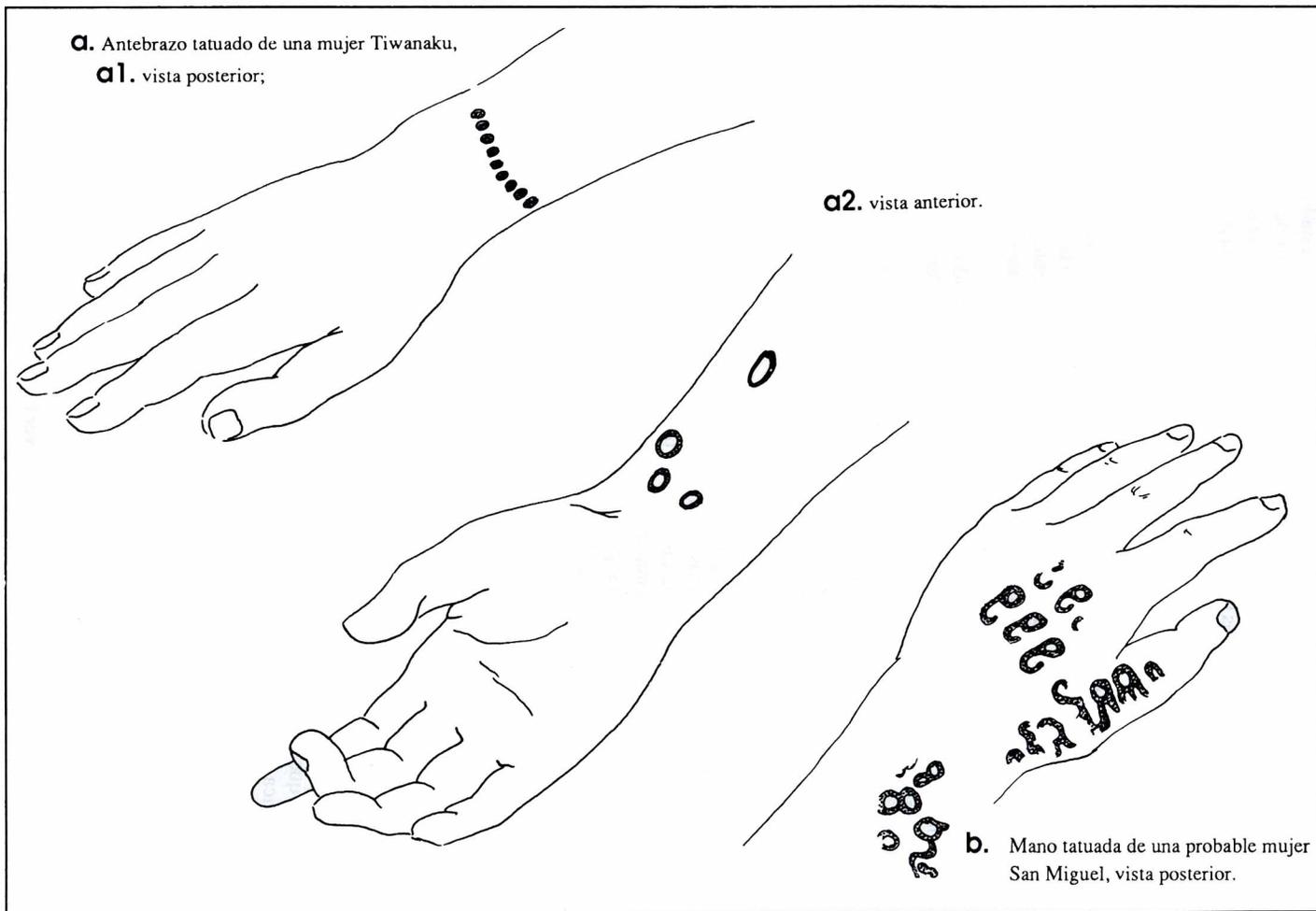


Figura 5. Evidencias de tatuajes en extremidades.

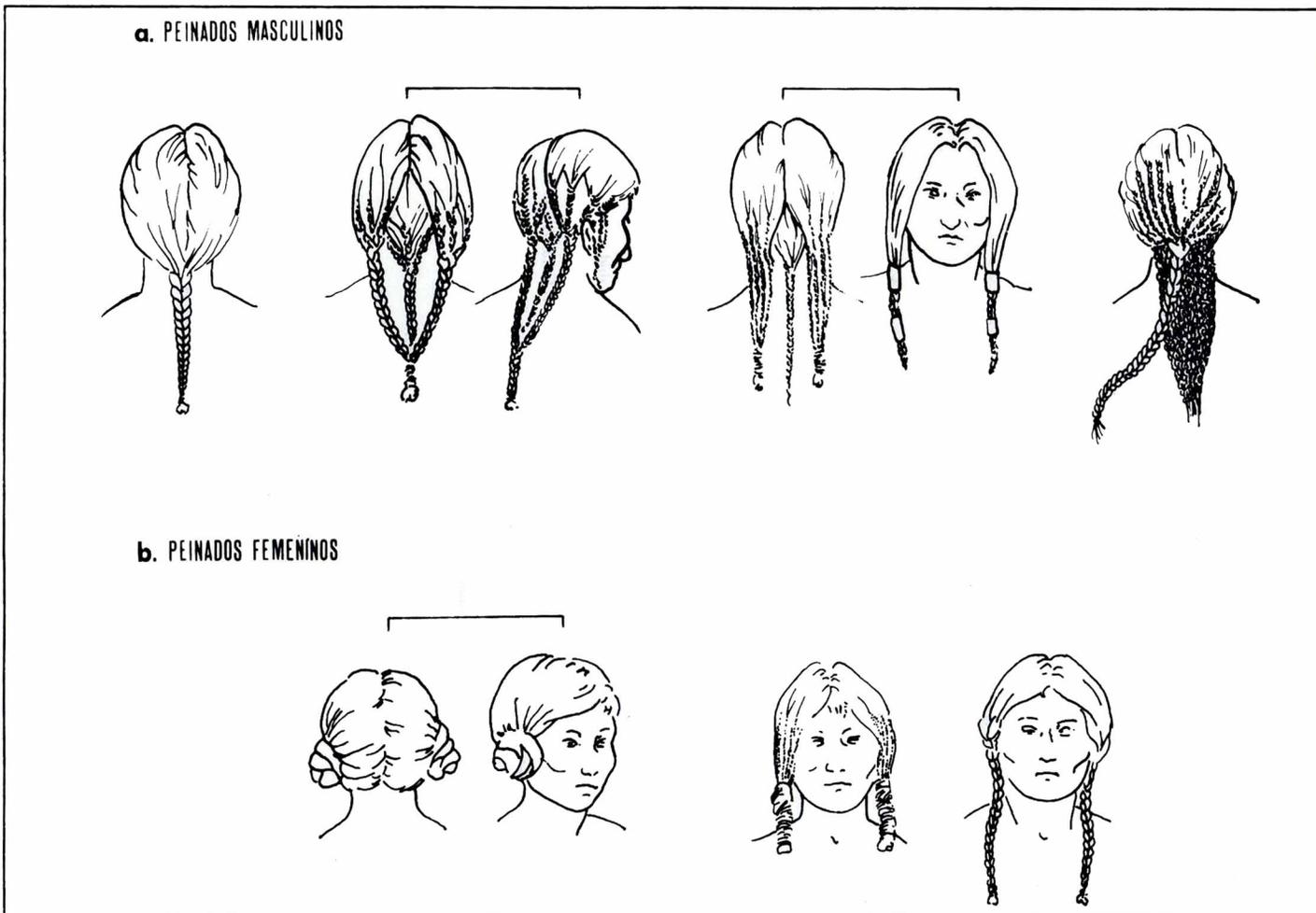


Figura 6. Algunos tipos de peinados prehispánicos

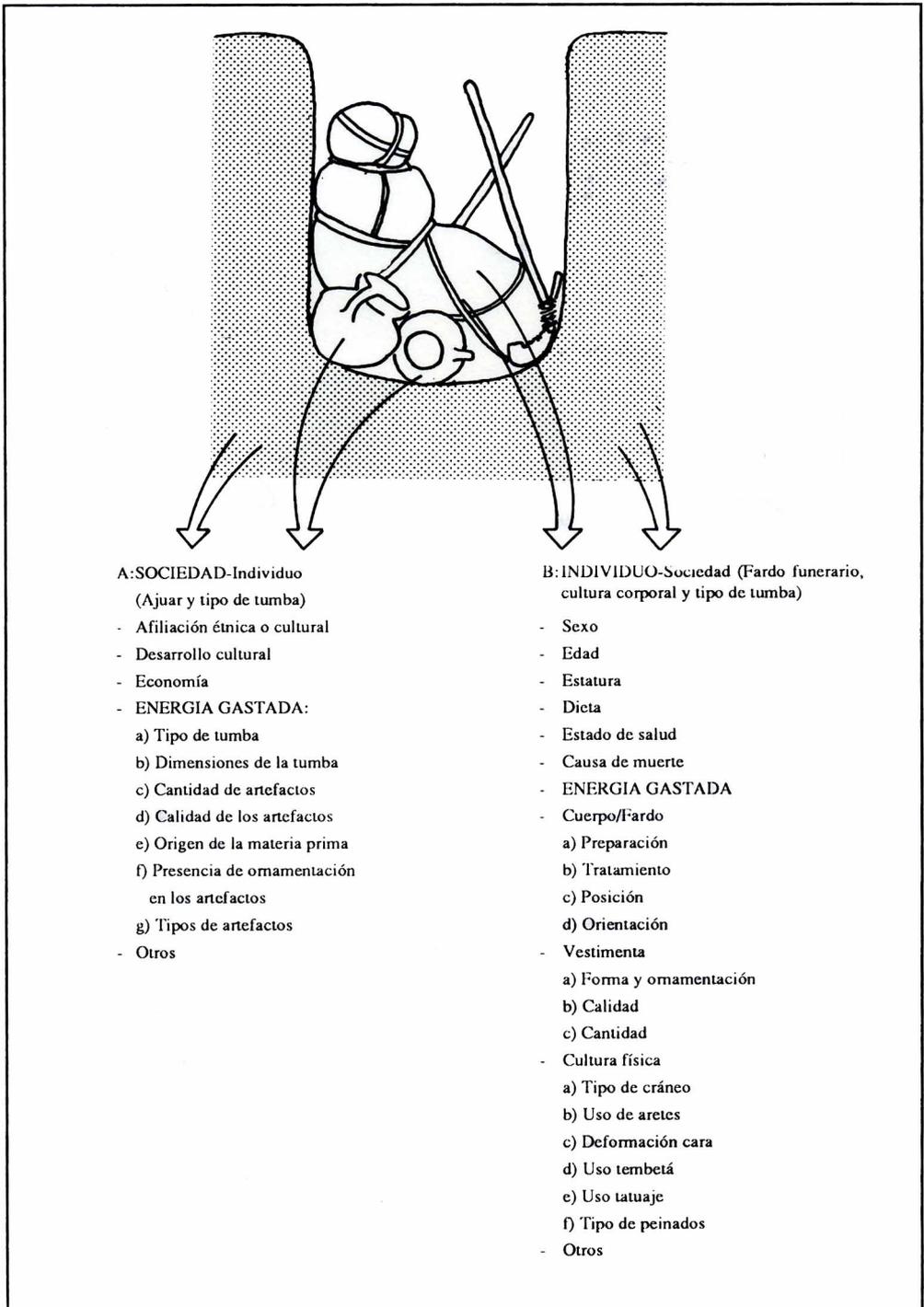


Figura 7. Esquema de inferencias básicas para cada sepultura: tumba o fosa, ajuar, fardo funerario, e individuo.

Lo expuesto en la Figura 7 podríamos hipotéticamente reducirlo a una expresión matemática:

Caso particular

$A + B \implies$ Aproximación a la identificación de la persona (biológica y social).

Caso general (cementerio)

$(A1 + B1) + (A2 + B2) + (A3 + B3) + (An + Bn) \implies$ Aproximación a la identificación de grupos y/o a la sociedad.

Nota: las letras representan la extracción de información y los números las diferentes sepulturas o entierros.

En conclusión, se postula que si se tiene en mente el desarrollo y ejecución de un modelo bioarqueológico para cementerios, como el aquí propuesto, antes y durante la excavación de nuevos cementerios, preservándose el contexto y recolectándose una serie de datos básicos, como los ya mencionados, exclusivos para ser aplicados en la investigación de la dimensión social-cultural implícita en el cementerio, esto nos permitirá deducir posibles identidades sociales de los individuos así como un acercamiento a comprender su psiquis y cosmovisión, conjuntamente con un desglose de la organización social, la cultura y la función. En consecuencia, esta nueva información generará luz para comprender los procesos socio-políticos que pudieron influir en el desarrollo de las poblaciones locales. A priori, este modelo pareciera ser más aplicable en periodos que tuvieron hitos caracterizados por una marcada revolución social y tecnológica, generando división social, especialización y mayor conciencia de sí mismo; como por ejemplo durante la invención de la cerámica, o la llegada de imperios como Tiwanaku e Inca a los valles del Norte de Chile, o bien durante los Desarrollos Regionales.

Agradecimientos: Quiero expresar mi gratitud a los siguientes colegas que comentaron el manuscrito: Liliana Ulloa, Iván Muñoz y Juan Chacama (Universidad de Tarapacá); Floryzul Cruz y Kim Stout (Arizona State University). Especialmente, quiero agradecer a María Marsilli y a la etnóloga alemana Birgit Jacobs por sus acertadas y detalladas críticas y, a Gustavo Espinosa por sus comentarios y colaboración gráfica. En particular quiero expresar gratitud a mi esposa Vicki Cassman por su cooperación y paciencia, ya que sus continuas revisiones y discusiones del manuscrito fueron un aporte valioso durante la génesis de las ideas planteadas. La materialización de este trabajo no hubiese sido posible sin la colaboración y apoyo prestado por la Universidad de Tarapacá y Arizona State University (Center for Latin American Studies Scholarship y Board of Regents' Academic Scholarship).

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|--|---|
| ALVAREZ, L.
(1969) | Un cementerio precerámico con momias de preparación complicada. <i>Rehue</i> 2, Universidad de Concepción. |
| ALLISON, Marvin <i>et al.</i>
(1981a) | La práctica de la deformación craneana entre los pueblos andinos precolombinos. <i>Chungará</i> 7:238-260. |
| (1981b) | Tatuajes y pintura corporal de los indígenas precolombinos de Perú y Chile. <i>Chungará</i> 7:218-236. |
| (1983) | Los orejones. <i>Chungará</i> 11:167-171. |
| (1984) | Chinchorro, momias de preparación complicada: métodos de momificación. <i>Chungará</i> 13:155-173. |
| AMPUERO, G. y RIVERA, M.
(1972-1973) | Síntesis interpretativa de la arqueología del Norte Chico. <i>Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena</i> . Boletín de Prehistoria-Número especial. pp. 339-351. |
| ARRIAZA, Bernardo.
(1988) | Peinados: ¿vanidad prehistórica? <i>Creces</i> 88, Vol. 9:16-19. |

- 1986a The Practice of Artificial mummification in the Chinchorro Culture from the Morro-1 Site, Arica, Chile. Trabajo presentado al encuentro anual de paleopatología y antropología física, Alburquenque. New México. Abril.
- 1986b Peinados precolombinos en momias de Arica. *Chungará* 16-17:353-375.
- BARON, A. 1982 Estudio de una población. *Chungará* 9:174-190.
- BERENGUER, José *et al.* 1988 Acerca de los materiales "Loreto Viejo" de Arica y la colonización del Valle de Azapa por Tiwanaku. Versión preliminar presentada al XI Congreso de Arqueología chilena. Santiago, 11-15 de octubre.
- BETANZOS, Juan de [1551] 1968 *Suma y Narración de los Incas*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CCIX. Crónicas Peruanas de Interés Indígena. Ediciones Atlas. Madrid, Cap. 14.
- BINFORD, L. R. 1971 Mortuary practices: their study and their potential. En *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Editado por J. A. Brown. Society for American Archaeology. Memoirs 25:6-29.
- BITTMANN, B. 1982 Revisión del problema Chinchorro. *Chungará* 9:46-79.
- BRAIN, R. 1979 *The Decorated Body*. Harper and Row, New York.
- BROWN, J. A. 1981 The search for rank in prehistoric burials. En *The Archaeology of Death*. Editado por R. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg. Cambridge University Press, Cambridge. pp. 25-38.
- CHAPMAN, R. *et al.* Ed. 1981 *The Archaeology of Death*. Cambridge University Press, Cambridge.
- COBO, B. 1964 Historia del Nuevo Mundo. *Biblioteca de Autores Españoles*. Libro 14 cap. 2-19. Madrid, España.
- COCKBURN A. y COCKBURN E. Ed. 1980 *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge University Press. Cambridge.
- CORNEJO, L. y FERNANDEZ, M. 1982 Diferenciación social en el cementerio AZ-8. *Actas IX Congreso Nacional de Arqueología*. Sociedad Chilena de Arqueología, Museo Arqueológico de La Serena. La Serena.
- CORNELY, F. L. 1956 *Cultura Diaguita chilena y cultura el Molle*. Editorial del Pacífico. Santiago. pp. 191-196.
- COSTA, M. 1988 Reconstitución física y cultural de la población tardía del cementerio Quitor-6 (San Pedro de Atacama). *Estudios Atacameños* 9:99-126.
- DAUELSBERG, P. 1985 Sociedades de cazadores recolectores. En *Culturas de Arica*. Serie Patrimonio Cultural chileno. Colección Culturas Aborígenes. Universidad de Tarapacá. Editado por C. Santoro y L. Ulloa.
- DITTMER, K. 1960 *Etnología General. Formas y Evolución de la Cultura*. Fondo de Cultura Económica. México.
- EBIN, V. 1979 *The Body Decorated*. Thames and Hudson, London.
- ESPOUEYS, O. 1972-1973 Metodología para el trabajo de cementerios y ordenamiento de bodegas en los museos de la zona norte de Chile. *Chungará* 1-2:49-67.
- FLANNERY, K. 1972 The cultural evolution of civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics* 3:399-426.

- FONTAINE, J. S.
1985 Person and individual: some anthropological reflections. En *The Category of the Person*. Editado por M. Carrithers y co-trabajadores. Cambridge University Press, Cambridge. pp. 123-140.
- GARCILASO de la VEGA, Inca
(1988) *Comentarios Reales*. Editorial Mercurio S. A. Tomo 2, Libro IV, cap XI; Libro VI, cap. XXVII.
- GOODENOUGH, W. H.
1965 Rethinking 'status' and 'role': toward a general model of the cultural organization of social relationships. En *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Editado por M. Banton. Association of Social Anthropologist of the Commonwealth, Monograph 1:1-24.
- HIDALGO, Jorge *et al.*
1982 Elementos estructurales en la cerámica de estadio aldeano. *Chungará* 8:79-95.
- HIDALGO, Jorge *et al.* Ed.
1989 *Culturas de Chile: Prehistoria*. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- HODDER, I.
1982 Theoretical archaeology: a reactionary view. En *Symbolic and Structural Archaeology*. Editado por I. Hodder. Cambridge University Press, Cambridge. pp. 1-16.
- JUNG, C.
1964 Approaching the unconscious. En *Man and his Symbols*, editado por C. G. Jung. Doubleday, Garden City.
- JUNG, C.
1971 The structure of the psyche. En *The Portable Jung*, editado por J. Campbell. Penguin Books, New York.
- KAPLAN, D. y MANNERS, R.
1972 Social structure. En *Culture Theory*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs. pp. 101-109.
- LEACH, E.
1979 *Culture and Communication*. Cambridge University Press, Cambridge. Tercera Edición.
- LEVI-STRAUSS, C.
1953 Social structure. En *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. University of Chicago Press, Chicago. pp. 524-548.
- LIENHARDT, G.
1985 Self: public and private. Some African representations. En *The Category of the Person*. Editado por M. Carrithers y co-trabajadores. Cambridge University Press, Cambridge. pp. 141-157.
- LINDESMITH, A. *et al.*
1975 *Social Psychology*. Dryen Press, Hinsdale, IL. pp. 392-413.
- MALINOWSKI, B.
1955 Magic, science and religion. En *Magic, science and religion and other essays*. pp. 10-87. Doubleday, Garden City, New York.
- MARTINEZ, J.
1986 El "personaje sentado" en los Keru: hacia una identificación de los Kuraca andinos. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1:101-106.
- MAUSS, M.
1985 A category of the human mind: the notion of person; the notion of self. En *The Category of the Person*. Editado por M. Carrithers y co-trabajadores. Cambridge University Press, Cambridge. pp. 1-25.
- MERBS, C. F.
1983 *Patterns of Activity-Induced Pathology in a Canadian Inuit Population*. National Museum of Man Mercury Series, Archaeological Survey of Canada Paper no. 19. Ottawa.
- MUNIZAGA, J.
1966-1967 Huellas del uso del tembetá en la dentadura. *Antropología*. Año IV y V, Vol. IV. pp. 17-19.
- MUNIZAGA, J.
1987 Deformación craneana intencional en América. *Revista Chilena de Antropología* 6:113-147.
- NADEL, S. F.
1957 *The Theory of Social Structure*. The Free Press, Glencoe.

- NIEMEYER, Hans *et al.*.
1989. Los primeros ceramistas del Norte Chico: Complejo el Molle (0 a 800 d.C.). En *Culturas de Chile. Prehistoria*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e Iván Solimano. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- NUÑEZ, Lautaro *et al.*
[s.f] Guía Museo Arqueológico R. P. Gustavo Le Paige S.J. Universidad del Norte, Instituto de Investigaciones Arqueológicas.
- O'SHEA, J.
1981 Social configurations and the archaeological study of mortuary practices: a case study. En *The Archaeology of Death*. Editado por R. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg. Cambridge University Press, Cambridge pp. 39-52.
- POMA de AYALA, Huamán
1956 *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Editorial Cultural. Lima.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1952 On social structure, En *Structure and Functions in Primitive Society*. Free Press, New York. pp. 188-194.
- ROMERO, J.
1970 Dental mutilations, trephination, and cranial deformation. En *Handbook of Middle American Indians*. Editado por R. Wauchope, Vol. 9:50-67. University of Texas Press, Austin.
- SCHIAPPACASSE V.
y NIEMEYER, H. Ed.
1984 *Descripción y Análisis Interpretativo de un Sitio Arcaico Temprano en la Quebrada de Camarones*. Publicación ocasional no. 41. Museo Nacional de Historia Natural. Santiago.
- SCHOENINGER, M. J.
1979 Diet and status at Chalcatzingo: some empirical and technical aspects of strontium analysis. *Am. J. Phys. Anthropol.* 51:295-309.
- STANDEN, VIVIEN, *et al.*
1985 Osteoma del conducto auditivo externo: hipótesis en torno a una posible patología laboral prehispánica. *Chungará* 15:197-209.
- TAINTER, J.
1978 Mortuary practices and the study of prehistoric social systems. En *Advances in Archaeological Method and Theory* 4. Editado por M. B. Schiffer. Academic Press. New York. pp. 105-141.
- ULLOA, L.
1981 Estilos decorativos y formas textiles de poblaciones agromarítimas en el extremo norte de Chile. *Chungará* 8:109-136.
- VON FRANZ, M. L.
1964 The Process of individuation. En *Man and His Symbols*. Editado por C. G. Jung. Doubleday, Garden City. pp. 160-164.