

## **El ritual funerario colonial (siglos XVI-XVII): Los casos del Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro (Huanchaco) y La Iglesia de la Merced (Trujillo), valle de Moche**

### **The colonial funerary ritual (XVI-XVII centuries): The cases of Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro (Huanchaco) and La Iglesia de la Merced (Trujillo), Moche valley**

**Jeferin Ascencio Falla**

KAAD, Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, Perú)  
[jascencio@pucp.edu.pe](mailto:jascencio@pucp.edu.pe)

**Erika Caballero Liñan**

Universidad Nacional de Trujillo (Trujillo, Perú)  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)  
[erika.caballero@unmsm.edu.pe](mailto:erika.caballero@unmsm.edu.pe)

Recibido: 02-IV-2022; aceptado: 24-V-2022; publicado online: 23-XII-2022

#### **Resumen**

El presente trabajo brinda evidencias concretas sobre el comportamiento funerario desarrollado en el valle de Moche (Costa Norte del Perú) durante el Periodo Colonial (siglos XVI-XVII), tomando como ejemplos los contextos funerarios hallados en los alrededores del Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro del pueblo de Huanchaco y en La Iglesia la Merced de la ciudad Trujillo. Para ello, se analizaron las prácticas funerarias teniendo en cuenta el período, el espacio funerario (tumba), la posición y orientación del individuo, y el ajuar funerario que los acompañó. Además, la información arqueológica fue reforzada por un estudio de fuentes históricas (testamentos coloniales). Finalmente, las evidencias sugieren que hubo un desarrollo constante de la religión católica durante este período, así como una coexistencia simbólica andino-católica en el ritual funerario en ambos sitios coloniales.

**Palabras claves:** Prácticas funerarias, Periodo Colonial, valle de Moche, Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro, Iglesia de la Merced.

#### **Abstract**

The present work provides concrete evidences about the funerary behavior developed in the Moche Valley (North Coast of Peru) during the Colonial Period (XVI-XVII centuries), taking as examples the funerary contexts found in the surroundings of Santuario Virgen de la Candelaria del Socorro in the Huanchaco town and in La Merced Church in the city of

Trujillo. For this purpose, the funerary practices were analyzed considering the period, the funerary space (tomb), the position and orientation of the individuals, and the grave objects. In addition, the archaeological information was reinforced by a study of historical sources (colonial testaments). Finally, the evidences suggest that, there was a constant development of the Catholic religion during this period, as well as a symbolic Andean-Catholic coexistence in the funerary ritual in both colonial sites.

**Keywords:** Funerary practices, Colonial Period, Moche Valley, Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro, Iglesia de la Merced.

**Citación:** Ascencio, J. y E. Caballero. 2022. El ritual funerario colonial (siglos XVI-XVII): Los casos del Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro (Huanchaco) y La Iglesia de la Merced (Trujillo), valle de Moche. Quingnam, volumen 8: 29-50. DOI: <http://doi.org/10.22497/quingnam.08.0802>

## INTRODUCCIÓN

El valle de Moche se ubica en la costa norte del Perú, ocupando una gran área de la región de La Libertad. Este valle se encuentra irrigado por el río Moche, de donde proviene su nombre. En este sentido, dicho valle ocupó un lugar importante dentro del desarrollo cultural andino al ser el espacio geográfico donde se desplegó una gran cantidad de grupos humanos. Entre ellos podemos mencionar a las primeras sociedades complejas, como es el caso de la aldea de pescadores de Gramalote, la cual interactuó de forma económica e ideológica con quienes ocuparon el complejo arqueológico de Caballo Muerto, asociado a la cultura Cupisnique (1500 a.C. y 1000 a.C.) (Pozorski y Pozorski, 1979; Prieto, 2011, 2014).

Con el declive de la cultura Cupisnique se desarrolló la cultura Salinar en diversos puntos del valle de Moche con una total independencia, sin dejar de lado las interacciones entre los diversos grupos de esta cultura (500 a.C. – 300 d.C.) (Ascencio et al., 2016; Brennan, 1980; Carcelén, 1995; Larco, 1944). Posteriormente, se presentaron diversos procesos de desarrollo cultural, pasando por la cultura Virú y Moche para el Periodo del Intermedio Temprano (Barr, 1991; Escobedo y Rubio, 1982; Uce-

da, 2018) (100 d.C. – 850 d.C.), quienes en sus últimas fases ocupacionales tuvieron constantes contactos con sociedades de la sierra como Wari y Cajamarca, lo que permitió al surgimiento de la cultura Chimú (1000 d.C. – 1450 d.C.) (Donnan y Mackey, 1979; Goepfert y Prieto, 2016; Prieto et al., 2015; Ravines, 1980), que en su fase más tardía fue conquistada por los Incas (1450 d.C.- 1532 d.C.) (Ascencio y Martínez, 2017; Chimoven et al., 2016; Rowe, 1948).

Es precisamente este último momento el que se asocia con la llegada de los españoles, quienes impusieron la doctrina católica con el objetivo de anexar las nuevas tierras al dominio de la corona española bajo las estrategias de evangelización y extirpación de idolatrías. Ante ello, los españoles se vieron enfrentados con el corpus religioso andino y su fuerte carga simbólica dentro de su sistema social y político (Marzal, 1985), teniendo como resultado una nueva organización sociopolítica en las tierras conquistadas (Ramírez, 1986, 1995, 2002; Zevallos, 1992).

En este contexto religioso, la introducción de nuevas representaciones de la muerte desde el siglo XVI por parte de misioneros y clérigos “*no consistió solamente en erradicar las creencias sobre el*

*fin de la vida humana y las ideas sobre el más allá, sino fundamentalmente transformar las formas en que los habitantes indígenas del llamado Nuevo Mundo se relacionaban entre sí y daban sentido a su existencia”* (Ramos, 2020, p. 9), originando conversos que tuvieron conciencia de lo perecedero de la vida y la muerte como algo esperado y temido.

### **Investigaciones sobre la muerte en la costa norte peruana colonial**

La muerte normalmente es entendida, desde el punto de vista biológico, como el fin de la vida, sin embargo, en ella se circunscriben narrativas simbólicas dentro de un ritual funerario. Este ritual inicia con el deceso del individuo, la preparación mortuoria del difunto y el depósito final del fallecido en el contexto funerario, todo ello asociado a diversas actividades ceremoniales desarrolladas antes, durante y después del enterramiento (Castillo, 2000).

Bajo esta perspectiva, es posible indagar sobre los pensamientos y la concepción del ritual de la muerte en la colonia, a través de los significados presentes en los elementos asociados a los diferentes contextos funerarios (Barrera, 2015; Hooder 1994; Johnson, 2000). De esta manera, un ajuar funerario diverso y en mayor cantidad no necesariamente refleja el estatus social del individuo (Ucko, 1969; Bloch, 1981), sino que estos se encuentran definidos por los cánones culturales desarrollados durante un tiempo y espacio determinado.

Cabe mencionar que en la actualidad el interés de investigaciones arqueológicas del Período Colonial ha tenido un crecimiento notable en la costa norte del Perú, enfocando algunos de estos estudios en los contextos funerarios coloniales. Entre las últimas publicaciones realizadas se

pueden mencionar el estudio desarrollado, bajo la perspectiva de la Bioarqueología, de los contextos mortuorios hallados en el pueblo de Mórrope (Klaus, 2016), donde se identificó el estrés biológico presente en los individuos producido por el impacto social y cultural del nuevo orden gubernamental español. De igual manera es importante el aporte de Astuhuaman (2016a), quien define la ocupación Inca, así como la fundación, desarrollo y abandono del sitio de San Miguel de Piura durante la ocupación hispana. Además, esta investigación logró registrar cuatro contextos funerarios dentro de la iglesia colonial bajo un corpus ideológico católico (Astuhuaman, 2016b). En esta línea, las investigaciones arqueológicas ejecutadas en la antigua iglesia colonial de Magdalena de Cao permitieron definir un conjunto de contextos funerarios hallados dentro de la iglesia con características mortuorias cristianas, así como elementos y/u objetos colocados intencionalmente en diversas partes del templo, como una forma de resistencia ideológica andina (Quilter, 2016). Es importante mencionar y ser enfático al referirnos que la información obtenida mediante las intervenciones arqueológicas en sitios de Periodos Coloniales muchas veces se ha quedado inmersos en informes técnicos, y que por lo general se quedan archivados y olvidados.

Por otro lado, dentro de los registros e investigaciones históricas se pueden mencionar las acuarelas del Obispo Martínez Compañón, las cuales realizó durante su visita a la Diócesis de Trujillo a fines del s. XVIII. En ellas se ilustran diversas costumbres que tuvieron los indios ante (o frente a) la muerte, como fueron los entierros que se plasmaron dentro del vol. IX (Martínez, 1991), con una gran riqueza sincrética en las tumbas y el ajuar funerario, resaltando que las costumbres funerarias indígenas durante la colonia

no variaron de una manera significativa. Cabello Carro asoció que dichas tumbas pertenecieron a descendientes de los “*reyes Chimor*” y por su importancia política como curacas fueron retratadas de esta manera, por lo que concluyó que estos entierros sucedieron a finales del siglo XVI o incluso en la primera mitad del siglo XVII (Cabello, 2003). Es decir, que se tendría un margen de casi un siglo en el que probablemente se realizó una conciliación simbólica de los ritos funerarios andinos y europeos en la población de Trujillo.

Por lo anteriormente mencionado, es necesario aplicar los fundamentos metodológicos de la disciplina de la Arqueología Histórica en los estudios concernientes desde la llegada de los españoles en los andes peruanos (Alcalde, 2005; Saucedo

y Chirinos, 2020; Van Valkenburgh et al., 2016), donde las evidencias arqueológicas son complementadas con información de fuentes históricas (Deagen, 2008; Funari, 2008; Rivera, 2006; Zarankin, 2004; Zarankin y Salerno, 2007), permitiendo una total libertad de uso teórico al momento de interpretar los datos (Funari y Zarankin, 2004, p. 7; Zarankin y Salerno, 2007, p. 22).

### LA VILLA DE TRUJILLO Y EL PUEBLO DE HUANCHACO DURANTE LA COLONIA

Para 1534 se fundó la villa de Trujillo y un año después se instaló el primer cabildo de la ciudad (Castañeda, 2019), convirtiéndose así en el eje principal del Norte del nuevo gobierno español, no solo



**Figura 1:** Mapa tomado de Google Earth 2020, donde puedes observar el mapa del Perú en la imagen de la izquierda, la ubicación de La Libertad en la imagen superior derecha, la ubicación de Huanchaco (1) y Trujillo (2) en la imagen inferior derecha.

por su carácter político y eclesiástico, sino que además su población tuvo un carácter esencial en la construcción de una continuidad rica de tradición que estuvo dividida en españoles e indígenas, entre los cuales existieron descendientes de la nobleza indígena, quienes mantuvieron su poder social durante los primeros años de la colonia y la posterioridad (Figura 1).

La conversión a la religión católica no fue del todo adoptada durante los primeros momentos de la colonia, y por ello se decretó diversas leyes como los Concilios Limenses [1567-1568] para contrarrestar la persistencia indígena sobre los ritos alrededor del cuerpo sin vida. Sin embargo, no fue hasta las leyes Toledanas en 1573 donde se dio inicio a las reducciones indígenas con el fin de obtener una mejor administración y concentración para su evangelización.

El virrey Toledo impuso no solo un intento de implantar una doctrina exclusivista, sino un modelo normativo de un estilo de vida cristiano (Saito et al., 2014, p. 135). Las reducciones que se crearon alrededor de Trujillo fueron cinco: al Sureste, Santiago de Huamán y Santa Lucía de Moche; al Noroeste, San Salvador de Mansiche, y el puerto y el pueblo de Huanchaco; al Este, San Esteban de Mampuesto que estuvo conformado por *“los indios forasteros reducidos en una zona extramuros de la ciudad en San Esteban, creado ante el crecimiento de la población indígena urbana, al punto que fue necesario un servicio de vice parroquia cura”* (Castañeda, 1996, p. 165; Feijoo, 1763, p. 84).

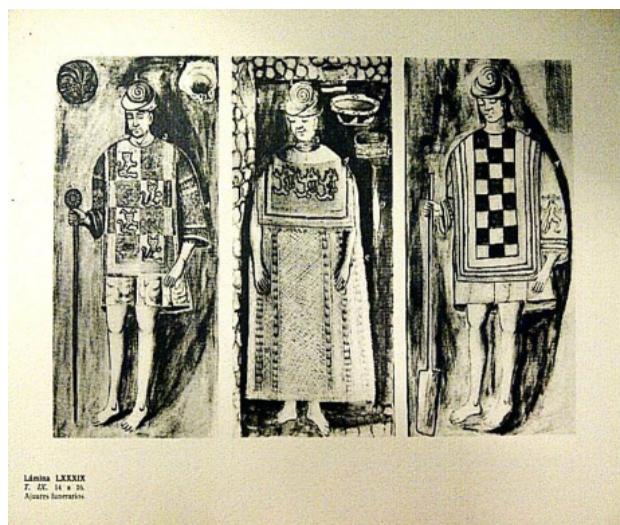
Se conoce también que dentro de la ciudad estaban afincados los descendien-

tes de la nobleza indígena regional, que participaron de la vida social y religiosa de la ciudad (Castañeda, 2007), por ello no podemos afirmar la destrucción de la cultura indígena ante la soberanía e identidad cristiana, pero si confirmar una interacción que generó una mezcla de ritos católicos con expresiones indígenas que podremos verla a través del llanto de las mujeres, como las plañideras, el ofrecer pan, vino y trigo en las ceremonias y aniversarios como ofrendas o hacer fiestas, comidas y borracheras.

Claro ejemplo son los entierros costeros de personajes ricamente ataviados estudiadas por Paz Cabello Carro que fueron ilustradas por el Obispo Martínez Compañón y Bujanda en su famosa obra pictórica *Truxillo del Perú* (Lecuanda, 1793), las cuales se identificó como coloniales, probablemente de comienzos del siglo XVII. En ellas, los personajes tienen características comunes como son la vestimenta española que sustituye el vestido indígena, en conjunto con un tocado de plumas dibujada en gran tamaño y llenos de ajuar y adornos. Un ejemplo es *“el ceñidor que presenta motivos conocidos y muy repetidos en el mundo precolombino de la costa peruana: rombos y aves esquemáticas”* (Cabello, 2003, p. 15), señalando la importancia del culto a lo antepasados en el pensamiento y vida indígena, y que al final generaron procesos de mestizaje, como se representa en diversas láminas referentes al ajuar funerario (Figura 2).

---

1 Feijoo para 1763 describe lo siguiente para San Salvador de Mansiche: *“en este lugar se recogieron los mas que habitaban el valle de Chimo, que se llegaron a numerar más de tres mil personas en tiempo de los primeros españoles, siendo esta población desde la Gentilidad, y de aquí fueron a poblar al pueblo de Huanchaco su cacique fue Antonio Chayhuac, descendiente legitimo del Regulo Chimú Chumuncachu”* (1763, p. 83).



**Figura 2:** Contextos funerarios de tres personajes. Fuente: Obispo Baltazar J. Martínez de Compañón en Trujillo del Perú, T. IX, 14 a 16.

En este contexto, Trujillo y sus reducciones fueron espacios donde el tránsito a la muerte y el cortejo alrededor del cuerpo fueron esenciales para que los indígenas sean conversos a la nueva religión utilizando los ritos católicos para preservar los propios. Podemos brindar dos casos de las prácticas funerarias coloniales en el valle de Moche: el primer caso corresponde a los contextos funerarios hallados alrededor de la Iglesia Colonial del pueblo de Huanchaco, donde se evidencia los primeros rasgos de una unión de creencias. Mientras que el segundo se enfoca en los entierros hallados en la iglesia de la Merced, dentro del casco urbano de la ciudad, donde se observa una mayor aceptación y desarrollo simbólico con respecto a los rituales de la muerte bajo la religión católica en comparación a los hallados en Huanchaco.

### **EL CASO DE LOS CONTEXTOS FUNERARIOS DEL SANTUARIO DE LA VIRGEN DE LA CANDELARIA DEL SOCORRO, S. XVI (HUANCHACO)**

La bahía de Huanchaco posee un trascendental pasado cultural, el cual empe-

zó con la ocupación de las primeras sociedades de pescadores en esta parte del valle, durante el Periodo Inicial (Pozorski y Pozorski, 1979; Prieto, 2011, 2014), desarrollando así una continua ocupación en diversos sectores de la bahía hasta la época de la ocupación Inca (Ascencio y Martínez, 2017; Chimoven et al., 2016). Posteriormente, con la ocupación española se reinventaron y asimilaron diversos aspectos foráneos en las sociedades andinas, como son las construcciones arquitectónicas en los espacios urbanos y ceremoniales, así también una nueva forma de organización sociopolítica y cultural.

Durante el 2016, bajo el Programa Arqueológico de Huanchaco (PAHUA) se ejecutaron excavaciones arqueológicas alrededor de su Iglesia Colonial o Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro, identificando los primeros momentos de ocupación del Periodo Colonial y un cambio en las prácticas funerarias locales a causa de las estrategias de evangelización en este sitio. Se logró caracterizar dos momentos funerarios coloniales en dos áreas de excavación (Área 5 y Área 6) (Ascencio, 2019; Ascencio et al., 2016; Chimoven et al., 2016) (Figura 3).





Fig. 4: Fotografía de la posición del Individuo del IG 103 (Fuente: PAHUAN 2016)

UBICACION	INDIVIDUO	TUMBA	ORIENTACION	POSICION	OFRENDAS	TRATAMIENTO
Área 5	IG 103	Fosa	Norte	Sentado-flexionado	2 mates de calabaza 222 cuentas de malacológico, 45 de vidrio y 2 de lítico	Textil
Área 5	IG 120	Fosa	Oeste	Sentado-flexionado	2 mates de calabaza, 44 cuentas de lítico, 37 de vidrio y 9 malacológico	Textil

Tabla 1: Contextos funerarios del Área 5 durante el Primer Momento Funerario

Dentro del Área 6 se encontraron 5 tumbas individuales tipo fosa de forma ovalada, que fueron rellenadas con arena suelta. En ellas se depositaron individuos envueltos en textil en posición decúbito dorsal, con una preferencia de orientación hacia el Este (IG 113, IG 123, IG 126 e IG 127), y un único contexto funerario orientado hacia el Oeste (IG 124). Tres de los individuos presentaban los brazos extendidos (IG 113, IG 123 e IG 124), un individuo con los brazos flexionados sobre la pelvis (IG 127) y un individuo con el brazo derecho extendido y el brazo izquierdo

flexionado a la altura de la pelvis (Ascencio, 2019) (Figura 5).

En el contexto funerario IG 123 se halló una coronta de maíz además de una cruz hecha de caña a la altura del pecho del individuo. La inclusión de estos elementos funerarios confirmaría un sincretismo religioso en el ritual de la muerte. De igual manera, el individuo del IG 124 se encontró asociado a una cruz de caña a la altura del pecho y un total de 324 cuentas (de material malacológico y líticos) distribuidas a manera de cuatro collares (Ascencio, 2019; Ascencio et al., 2016).





**Figura 5:** Fotografía de la posición del individuo del IG 113 (Fuente: PAHUAN 2016)

UBICACION	INDIVIDUO	TUMBA	ORIENTACION	POSICION	OFRENDAS	TRATAMIENTO
Área 6	IG 113	Fosa	Este	Decúbito dorsal	N/D	Textil
Área 6	IG 123	Fosa	Este	Decúbito dorsal	1cruz de caña 1 coronta de maíz	Textil
Área 6	IG 124	Fosa	Oeste	Decúbito dorsal	324 cuentas 1 cruz de caña	Textil
Área 6	IG 126	Fosa	Este	Decúbito dorsal	N/D	Textil
Área 6	IG 127	Fosa	Este	Decúbito dorsal	N/D	Textil

**Tabla 2:** Contextos funerarios del Área 6 durante el Primer Momento Funerario

### B) Segundo Momento Funerario:

Se desarrolló aproximadamente durante 1590 d.C. (+/- 50)<sup>4</sup> y albergó un total de 12 contextos funerarios hallados únicamente en el Área 6 (IG 110, IG 111, IG 112, IG 114, IG 115, IG 116, IG 117, IG 122, IG 133, IG 135, IG 136 e IG 137). Los contextos funerarios correspondieron a tumbas individuales tipo fosa de forma ovalada, las cuales fueron rellenas con arena suelta. En ellas se depositaron individuos envueltos en textil en posición

decúbito dorsal, con una preferencia de orientación hacia el Este (IG 111, IG 115, IG 116, IG 117, IG 122, IG 133, IG 135, IG 136 e IG 137), dos individuos presentaron una orientación hacia el Oeste (IG 110 e IG 112) y un individuo orientado hacia el Sur (IG 114). Cabe mencionar que la orientación de los individuos hacia el Este se encuentra relacionada con la venida de Jesús (Martín y Díaz, 2000), y astronómicamente es el punto cardinal donde sale el sol y comienza a iluminar el planeta, don-

<sup>4</sup> El cuadro de fechados radiocarbónicos se encuentra en la base de datos del PAHUAN (Ascencio, 2019).

de la luz representa a Dios con la vida y la salvación. Este aspecto se diferencia notablemente de los contextos funerarios Chimu-Inca halladas en el sitio, cuyas tumbas se orientaban preferencialmente hacia el Norte (Ascencio y Martínez, 2017; Chimovent et al., 2016).

Respecto a la posición de los brazos, nueve individuos los presentaron flexionados superpuestos, siete de ellos presen-

taron los brazos sobre el pecho (IG 111, IG 112, IG 114, IG 116, IG 117, IG 136 e IG 137) y dos se encontraron los brazos sobre la pelvis (IG 122 e IG 133) (Figura 6). Así mismo dos individuos presentaron los brazos extendidos (IG 110 e IG 135) y un individuo presentó el brazo derecho extendido y el brazo izquierdo flexionado (Ascencio, 2019).



**Figura 6:** Fotografía de la posición del individuo del IG 117 (Fuente: PAHUAN 2016)

A partir de los objetos asociados con los contextos funerarios y del buen estado de conservación del textil de IG 136 (Figura 7) se registraron cuatro taparrabos (A, B, C y D): Los taparrabos A y B poseían representaciones de iconografía geométrica; el taparrabo C, la cruz del sur o “Chacana”; y el taparrabo D, las volutas marinas; toda esta iconografía se encuentra directamente asociada a la simbología marina (Ascencio, 2019). Por otro lado, estas representaciones iconográficas se asemejan a los textiles representados en las acuarelas realizadas durante el viaje

en Trujillo del Obispo Martínez Compañón (Cabello, 2003) (Figura 2). También se registraron dos individuos asociados a corontas de maíz (IG 112 e IG 116) y ocho individuos asociados a una cruz de caña (IG 111, IG 112, IG 114, IG 115, IG 117, IG 122, IG 136 e IG 137) (Figura 8).

Con respecto al individuo del IG 111, este se encontró asociado a un total de cuatro piruros o volantes de huso sobre el pecho, dos de vidrio y dos de cerámica con incisiones, un arete ubicado en la parte izquierda del cráneo y un total de 122



**Figura 7:** Taparrabo asociado al individuo del IG 136  
(Fuente: PAHUAN 2016).



**Figura 8:** Cruz hecha de caña asociada al individuo del IG 114  
(Fuente: PAHUAN 2016)

cuentas (100 de vidrio y 22 de lítico) distribuidas en forma de brazaletes, pulseras y collares. En las cuentas de vidrio se resaltaron la presencia de los estilos de Nueva Cádiz y Chevrón. Por otro lado, el individuo del IG 137 se encontró asociado a 265 cuentas (264 de material malacológico y

1 de metal) distribuidas sobre el pecho a manera de collar (Figura 9). Bajo estos indicios es posible que estos individuos hayan pertenecido a una clase privilegiada, por estar asociado a un ajuar funerario con mayor diversidad en comparación con los otros individuos (Rodríguez, 2018).



Figura 9: Objetos asociados al individuo del IG 111 (Fuente: PAHUAN 2016)

UBICACION	INDIVIDUO	TUMBA	ORIENTACION	POSICION	OFRENDAS	TRATAMIENTO
Área 6	IG 110	Fosa	Oeste	Decúbito dorsal	N/D	Textil
Área 6	IG 111	Fosa	Este	Decúbito dorsal	1 cruz de caña 4 piruros 100 cuentas de vidrio, 22 de lítico 1 arete	Textil
Área 6	IG 112	Fosa	Oeste	Decúbito dorsal	1 cruz de caña 1 coronta de maíz	Textil
Área 6	IG 114	Fosa	Sur	Decúbito dorsal	1 cruz de caña	Textil
Área 6	IG 115	Fosa	Este	Decúbito dorsal	1 cruz de caña	Textil
Área 6	IG 116	Fosa	Este	Decúbito dorsal	1 coronta de maíz	Textil
Área 6	IG 117	Fosa	Este	Decúbito dorsal	1 cruz de caña	Textil
Área 6	IG 122	Fosa	Este	Decúbito dorsal	1 cruz de caña	Textil
Área 6	IG 133	Fosa	Este	Decúbito dorsal	N/D	Textil
Área 6	IG 135	Fosa	Este	Decúbito dorsal	N/D	Textil
Área 6	IG 136	Fosa	Este	Decúbito dorsal	1 cruz de caña	Textil
Área 6	IG 137	Fosa	Este	Decúbito dorsal	1 cruz de caña 264 cuentas de malacológico 1 de metal	Textil

Tabla 3: Contextos funerarios del Área 6 durante el Segundo Momento Funerario

Por otro lado, es importante mencionar que todos los contextos funerarios del Periodo Colonial que fueron hallados alrededor del Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro, corresponden a una fase previa a la construcción de la misma (Ascencio et al., 2016). Los planes para la construcción de la iglesia se remontan a 1597 con la firma de un documento entre los curacas de Mansiche y Huanchaco (Don Antonio Chumbiguaman y Don Miguel Huamanchumo) y el maestro carpintero Juan Bautista de Vera, en el que se acordaba la construcción de “una nueva Fábrica” (Castañeda, 2007), en el espacio donde actualmente se encuentra la Virgen de la Candelaria del Socorro (Prieto y Rodrich, 2015). Un dato curioso es que el acto de enterrar a los difuntos católicos antes de la construcción de una iglesia suele ser atípico, ya que, por lo general, estos eran enterrados después de la construcción del templo, como se verá en el siguiente caso estudiado.

## RITUALIDAD DE LA MUERTE EN TRUJILLO, S. XVII

La asociación entre la cosmovisión andina y el sistema religioso español tuvo una convivencia simbólica que permitió la supervivencia cultural de las prácticas religiosas de los nativos (Murphy y Boza, 2016, p. 59). La cristianización se representó dentro de espacios sagrados como las iglesias y las costumbres que estuvieron ligadas a la salvación. Feijóo en su descripción de la ciudad de Trujillo presentó la existencia de tres parroquias de indios: Santa Ana, San Sebastián y San Esteban (extramuros), así como los conventos de religiosos de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo, la Merced, San Agustín, de la Compañía de Jesús y el hospital de la orden Bethlemita. También se mencionan los monasterios de religiosas de Santa Clara y de Carmelitas Descalzas, los cuales fueron espacios para sepulcros de españoles junto con la catedral, que fue el principal lugar de entierro de religiosos y personajes connotados (Feijóo, 1763). Existió así un poder construido a merced del reconocimiento social y económico, como sus creencias y rituales referentes a la muerte que también fueron creciendo en conjunto con la religiosidad.

ENTIERRO / IGLESIA	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Catedral	9	4	13
La Merced	5	8	13
San Agustín	2	5	7
San Francisco	8	2	10
Hospital Bethlemita	3	3	6
La del Pueblo	2	2	4
Compañía de Jesús	1	1	2
Santa Clara	2		2
Santo Domingo	2	2	4
<b>TOTAL</b>	<b>34</b>	<b>27</b>	<b>61</b>

**Tabla 4:** Contextos funerarios en Trujillo, 1688-1699 (34 hombres y 27 mujeres).

Fuente: ARLL, Protocolos notariales, siglo XVII.

La elección de la sepultura estaba, por lo general, ligada al poder o al rango social de los fallecidos. No obstante, los personajes más influyentes o los más humildes tenían el mismo destino, la muerte, y a través del testamento se plasmó la importancia del alma ante el cuerpo, así como el auxilio espiritual en el momento de la agonía era fundamental para la salvación. El temor a una muerte intempestiva no solo fue una preocupación de la población anciana y enferma, también lo fue de la gente joven, comprobando de esta manera la influencia del poder eclesiástico en los rituales de la muerte en la población nativa del valle de Moche.

### Los contextos funerarios de la Iglesia de la Merced, S. XVII

Dentro de las misiones españolas que llegaron en 1532 a la Española (actualmente República Dominicana y Haití), para la evangelización, pudieron estar los primeros Mercedarios que vinieron al Perú (Barriga, 1954), estableciéndose en la ciudad de Trujillo en 1602. Su iglesia se construyó a partir de tres naves y una capilla en la portería de bastante extensión, pero esta se derrumbó a causa del sismo de 1619 (Feijoo, 1763, p. 68), siendo posteriormente reconstruida en 1634. Las prácticas funerarias en esta iglesia las podemos evidenciar a mediados del siglo XVII a partir del análisis de testamentos y el reconocimiento de entierros dentro de este espacio.

Durante la colonia la práctica de testar se volvió un acto primordial para la población, desde indígenas hasta la nobleza, pero no solo fue para cumplir las normas de acuerdo al derecho español, sino que en ella se aclaró el lugar y forma de entierro, la cual se convierte en una fuente para entender la importancia de los rituales de

la muerte, como dice Eire “*la función del entierro era impresionar a Dios y a los vecinos*” (Eire, 1995, p.71).

Esta representación sobre la buena muerte<sup>5</sup> fue transmitida durante el proceso de evangelización y centrándose en un ritual específico, el cual estaba constituido por símbolos y sentimientos, por ello un rito tenía que ser agradable al oído y a la vista de los participantes (Kluckhohn, 1949). La reducida población trujillana permitió dar reposo tranquilo a sus muertos dentro de estos lugares sagrados, pero a finales del s. XVIII el crecimiento demográfico y el limitado espacio para los entierros dieron lugar a frecuentes desarreglos de las tumbas (Will, 2003), convirtiéndose en un sitio caótico (Caballero, 2014).

Gracias a las intervenciones arqueológicas se pudo rescatar la importancia de estos contextos a través de las evidencias de entierros que posteriormente se señalarán y que completan el discurso de la forma de las prácticas funerarias en Trujillo, donde se puede apreciar que los entierros se realizaron alrededor o dentro de un lugar santo.

El análisis de una serie de documentos notariales entre poderes de testar y testamentos brindaron un mejor entendimiento sobre los procedimientos que se realizaron para los entierros en la iglesia de la Merced. Entre los notarios consultados se evidenció las ubicaciones preferentes de la población dentro de la iglesia, entre ellos vecinos de Trujillo, así como comerciantes que pasaban por la ciudad dejando mercancías. La mayoría de entierros verificados a través de los testamentos se realizaron con el hábito de la orden mercedaria o franciscana, así como entierros familiares que posteriormente se vieron confirmados con los entierros hallados en las criptas, o en parte de capillas o alta-

5 Como el triunfo de los intercesores celestiales que han velado y protegido al moribundo en su lecho de agonía con la consiguiente derrota de los demonios. Morel d'Arleux (1990, p. 723).

res, como el caso del capitán Joseph Martin Ramos que fuera oriundo de España pero residente en Trujillo, quien pidió ser enterrado en el altar de San Francisco de Paula del cual era devoto y que había realizado la donación por escritura pública del altar y su sepultura con el convento,

reflejando sus preferencias devocionales y, por supuesto, su filiación con la muerte, al momento de abandonar la vida terrenal realizando una declaración solemne para descargo de su conciencia y la salvación de su alma (Caballero, 2017).

HÁBITO	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Franciscano	2	1	3
Mercedario	1	3	4
S. D	2	4	6
<b>Total</b>	<b>5</b>	<b>8</b>	<b>13</b>

**Tabla 5:** Pedido de mortaja en los entierros de la Iglesia de la Merced 1588-1699 (5 hombres y 8 mujeres). Fuente: ARLL, Protocolos notariales, siglo XVII.

Complementando la investigación documental, se usó la información de las dos intervenciones arqueológicas en la iglesia mercedaria por parte del departamento de Arqueología del antiguo Instituto Nacional de Cultura. Gracias a esta intervención se logró identificar dos espacios funerarios, así como el acceso de la Cripta. Es importante mencionar que únicamente se pudo obtener el informe de campo de las exploraciones arqueológicas hechas en el Iglesia de la Merced, donde solo se realizó una descripción general de los contextos funerarios. Así mismo, no se encontraron registro de fotos o imágenes de la intervención arqueológica, ni tampoco un plano con la ubicación de las áreas y hallazgos de esta intervención.

En este contexto, en la primera temporada se descubrió un cementerio de párulos en el antiguo camarín de la Virgen, con finos ataúdes de madera y dispuestos ordenadamente en diferentes acumulaciones estratigráficas de escombros que cerraban íntegramente las ventanas abocinadas del lado Norte de la Cripta (Pérez, 1983). En dicha excavación se pudo apreciar con más detenimiento el registro de entierros

y los diferentes hallazgos de los cuales se describieron 5 contextos funerarios (denominados como hallazgo por el autor), todos ellos fueron depositados en una posición decúbito dorsal, con una orientación hacia el Oeste (Hallazgo 1), hacia el Sur (Hallazgo 3) y hacia el Norte (Hallazgo 4). Dentro del ajuar funerario se identificó que dos individuos presentaron mortajas del Señor de los Milagros (Hallazgo 1 y Hallazgo 2), un individuo envuelto en la mortaja de color verde, que correspondería al hábito de la Virgen de la Merced (Hallazgo 4) y un individuo envuelto en tres mantas (Hallazgo 2). Asimismo, se registró que todos los individuos estuvieron asociados a ramos de flores y otro con una corona (Hallazgo 1), los cuales se relacionan a la representación de lo efímero de la vida. Otros elementos identificados corresponden a un par de botas tejidas a mano (Hallazgo 2), una bolsa de tela con huesos de ave a la altura del pie izquierdo (Hallazgo 3) y un collar de cuentas de cerámica (Hallazgo 4), vinculados tal vez como ofrendas de entierro con semejanza ideológica andina en relación a los encontrados con el pueblo de Huanchaco, con fines de acompañamiento al ritual fúnebre.

ENTIERROS	ATAUD	EDAD	POSICION	ORIENTACION	HABITO	OFRENDAS
Hallazgo 1	95 cm. de largo	4 años (aprox.)	decúbito dorsal	Este a Oeste	Mortaja del señor de los Milagros, con grecas y adornos de papel metálico	Un ramillete de flores y una corona en la cabeza
Hallazgo 2	52 cm. de largo	No mayor de 6 meses	decúbito dorsal	N/D	Envuelto en tres mantas	Botitas tejidas a mano y de similar ajuar que el anterior
Hallazgo 3	75 cm. de largo	2 años (aprox.)	decúbito dorsal	Norte a Sur	Mortaja del señor de los milagros, con sesgos y chaqueta celeste, de la señora de la Merced	Flores de tela, ramos de flores blancas, corona trenzada de flores y una bolsa de tela con huesos de ave
Hallazgo 4	1.20 m. de largo	4 años (aprox.)	decúbito dorsal	Sur a Norte	Mortaja de color verde agua (habito de la Virgen de la Merced)	Corona en la cabeza, collar de cuentas de cerámica y ramos de flores
Hallazgo 5	1.25 m. de largo	N/D	decúbito dorsal	N/D	N/D	Flores blancas de tela.

**Tabla 6:** Contextos funerarios hallados en el Camarín de la Virgen del Templo de la Merced (Pérez, 1983).

La segunda temporada se realizó a consecuencia de la caída estructural del templo y comprendió el rescate del área destruida como el muro del altar mayor con su bóveda, piso y muro lateral oeste del Presbiterio, bóveda y paredes del ángulo noroeste de la Cripta y el rescate cultural de los enterramientos intrusivos en esta última (Pérez, 1983).

Únicamente nos enfocaremos en la cripta que luego del colapso perdió gran parte de la bóveda y de su aspecto original. La importancia de este recinto se debe a que su construcción fue temporal a la traza inicial del templo ubicada bajo el piso del Presbítero, de planta rectangular con eje longitudinal este oeste y con entrada en gradería por la actual sala de

la Sacristía. Los trabajos dentro de este recinto detallaron la inexistencia de pintura mural pero las paredes del lado sur del recinto conservaron dos nichos aparentemente sellados, uno lleva suscrito con pintura azul la fecha del año “16...” [Las otras cifras han sido borradas por deterioro humano], indicando así la función sepulcral de carácter principalmente familiar durante el s. XVII (Pérez, 1983). Por otro lado, la deposición de múltiples entierros en el piso causó que este estuviera removido por estas intrusiones, excepto una pequeña área del ángulo noroeste que aún conservaba parte del piso original.

La mayoría de entierros se encontraron de manera desordenada, muchos de los cadáveres tenían ataúdes, pero la mayoría



estaban desarticulados, esto debido a la constante reutilización del espacio funerario. Entre los diferentes entierros resalta el cadáver de un niño de cabello rubio con vincha y zapatos de cuero blando, tal vez una bandana, con una mortaja deteriorada por descomposición del cuerpo, pies dirigidos al Sur, cabeza al Norte y cara mirando a la entrada de la Cripta. Junto a este, había otro cadáver de niño, con los pies dirigidos al Sur y cara mirando a la bóveda. Debajo de ambos se extendía hacia el Oeste el ataúd de un cadáver de adulto con los pies al Este y con la cabeza rozando la base de la pared Oeste (Pérez, 1983).

## REFLEXIONES FINALES

La religión católica impuso y desarrolló el cristianismo sobre la cosmovisión andina, consiguiendo influir directamente en la toma de decisiones de los dictámenes y reformas que se dieron con los diferentes concilios y leyes para un mejor reglamento y orden hacia la conversión de los indígenas. Estas medidas tuvieron repercusiones en las formas de enterramiento del individuo y en los actos sacramentales de extremaunción. A pesar de ello, la religión prehispánica pudo mantenerse a través del sincretismo religioso, que se pueden observar a través de los rituales funerarios, con mayor presencia entre los siglos XVI y XVII, en las principales iglesias coloniales del valle de Moche.

Esto es claramente visible en los contextos funerarios coloniales hallados en Huanchaco, los cuales son los más tempranos en el período con respecto a la muestra del presente estudio (segunda mitad del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII), donde se identificaron dos momentos funerarios: en el Primer Momento Funerario se identificaron dos prácticas funerarias, la primera definida por un grupo de individuos quienes habían aceptado, a

grandes rasgos, la religión católica (posición decúbito dorsal, preferencia de orientación al Este y la inclusión de una cruz hecha de caña); mientras que el segundo caso corresponde a un conjunto de individuos que mantenían aspectos funerarios locales (como la posición sentada flexionada orientación y la inclusión de mates como ajuar funerario), además de encontrarse asociados a cuentas de vidrio de estilo Nueva Cádiz, lo que demostraría el contacto e intercambio cultural entre este grupo con los hispanos. Posteriormente, para el Segundo Momento Funerario solo se identificó el primer grupo, quienes, si bien es cierto aceptaron y desarrollaron la religión católica a mayores rasgos en comparación del Primer Momento Funerario (con una mayor cantidad de individuos asociados a cruces hechas de caña), estos aun incluían ciertos aspectos del corpus ideológico andino al momento del ritual y presentes en el contexto funerario, cuyas características simbólicas se identificaron en la iconografía del textil del IG 136, la presencia de coronta de maíz en el IG 112 y el IG 116; así como los piruros y cuentas de vidrio, de material malacológico y de líticos presentes en el ajuar funerario del IG 111.

Por otro lado, los contextos funerarios registrados en la Iglesia de la Merced, los cuales corresponden a fechas posteriores en comparación a los hallados en Huanchaco, muestran un mayor desarrollo y aceptación de la religión católica con respecto a la muerte usando elementos fúnebres católicos como la presencia de ataúdes, vestimentas correspondientes a sus creencias religiosas católicas o sudaderas; además de tener una idea más clara al momento de la ubicación dentro de la iglesia diferenciándose de acuerdo al status y clase social del individuo (Rivera, 2006, p.149).

Sin embargo, también se identificaron individuos asociados a comportamientos funerarios andinos (Hallazgo 3 y Hallazgo 4). Esto demostraría una continuidad en las prácticas y procesos de resistencia de la ideología local frente al sincretismo cultural que se desarrolló como parte de la evangelización católica en las sociedades del valle de Moche, y como posible tratado de alianza entre estas sociedades y los hispanos, como nos lo muestra Zevallos haciendo referencia al valle de Moche: *“Don Martin gobernaba en momentos que los españoles entraron en el valle, habiéndolos recibidos en paz y amistad y aceptado el bautismo cristiano para él, sus hermanos y otros miembros de su familia, así como para un numero notable”* (Zevallos, 1992, p. 98).

Por lo mostrado en este trabajo, es importante el uso de herramientas de investigación que se complementen, en este caso las fuentes documentales históricas y las evidencias arqueológicas, siguiendo los fundamentos de la Arqueología Histórica (Alcalde, 2005; Deagen, 2008; Funari, 2008; Rivera, 2006; Van Valkenburgh et al., 2016; Zarankin, 2004; Zarankin y Salerno, 2007), y es que fue gracias a estas técnicas de investigación con las que se logró realizar un análisis más específico del comportamiento de la población ante la muerte y los ritos de sepultura en Huanchaco y Trujillo del Periodo Colonial. Finalmente, es necesario tener cuidado al momento de interpretar el ritual funerario colonial, ya que este difiere en varios aspectos con los rituales de la muerte de las sociedades prehispánicas.

## AGRADECIMIENTOS

Los autores del presente artículo agradecemos al Dr. Gabriel Prieto Burmester (Director del Programa Arqueológico Huanchaco) por permitir el uso de su información en la publicación del presente artículo. De igual manera agradecemos al Dr. Javier Rivera Sandoval y al Mag. Luis Paliza por sus orientaciones y recomendaciones en la elaboración de esta investigación.

## FUENTES PRIMARIAS

- Protocolos notariales. Archivo Regional de La Libertad. Testamentos y Poderes: Espino y Alvarado, No. 151- 153, Año: 1689- 1692.
- Cortijo Quero, No. 104 -109, Año: 1688-1699.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Alcalde, J. (2005). Arqueología histórica. *Boletín del MMA de la UNMSM*. Año 7 N° 2, 2005. Lima, Perú.
- Ascencio, J. (2019). Prácticas funerarias durante el Periodo Colonial Temprano en la Iglesia de Huanchaco-valle de Moche. Tesis para optar el título profesional de licenciado en Arqueología. Trujillo, Escuela de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Trujillo.
- Ascencio, J. y Martínez, A. (2017). Definiendo la secuencia ocupacional del sitio arqueológico la Iglesia de Huanchaco. *Nos-Otros. Siglo XXI, N° 7*, pp. 131-149. Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, Perú.

- Ascencio, J., Martínez, A., Poma, E., Rodríguez, Y. y Sánchez, L., (2016). Secuencia ocupacional y actividades del sector norte de la Iglesia Colonial de Huanchaco, valle bajo de Moche. Informe de prácticas pre-profesionales. Trujillo, Escuela de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales
- Astuhuaman, C. (2016a). La Iglesia San Miguel de Piura (1534-1578), Primer Templo del Perú Virreinal. *Primeros Asentamientos Urbanos en Iberoamérica (SS.XVI Y XVII) Investigación y Gestión*, Editado por Universidad de Piura-Facultad de Humanidades. Actas del III Seminario Internacional RII\_ UC. Piura-Perú.
- (2016b). Fundación, esplendor y colapso de San Miguel de Piura (1534-1578), primer templo del Perú. *Boletín de Arqueología PUCP. Nro. 21 (2016): Arqueología Histórica del Perú (Segunda Parte)*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima-Perú.
- Barr, G. (1991). La Poza Alta – Un proyecto de rescate arqueológico en Huanchaco. *Revista del Museo de Arqueología N°2*. Universidad Nacional de Trujillo, pp. 39-48. Trujillo.
- Barriga, V. (1954). Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI, 1537-1614. Quinto Volumen. Arequipa.
- Barrera, V. (2015). La muerte es cosa de los vivos. *Artyhum, Revista Digital de Artes y Humanidades 19*, pp. 60-70.
- Brennan, C. (1980). Investigations at Cerro Arena, Peru: incipient urbanism in the peruvian coast. Tesis Doctoral. University of Arizona, University of Arizona, University Microfilms. Ann Arbor, Michigan.
- Bloch, M. (1981). Tombs and states. In Humphreys, S.C y King, H. (Eds.): *Mortality and immortality: The Anthropology and Archaeology of death*. Londres, Academic Press, pp. 137-147.
- Caballero, E. (2014). Patronos funerarios: transición entre la Iglesia y el Cementerio en Trujillo, 1790-1850. Informe final de proyecto de investigación para optar Bachiller en Ciencias Sociales.
- (2017). Patrón fúnebre de la población trujillana a través de Testamentos entre 1780 a 1830. *Nos-Otros. Siglo XXI, N° 7*, pp. 221-240. Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, Perú.
- Cabello, P. (2003). Pervivencias funerarias prehispánicas en época colonial en Trujillo del Perú. Nueva interpretación de los dibujos arqueológicos de Martínez Compañón. *Museo de América, N° 11*. Madrid.
- Campana, C. (2000). Tecnologías constructivas de tierra en la costa norte prehispánica. Instituto Nacional de Cultura - La Libertad.
- Carcelén, J. (1995). Proyecto de rescate arqueológico Chavimochic: Informe de entrega de obra, vol. 2(4), Rescate arqueológico flanco norte y arenales al oeste de Cerro Oreja. Canal Madre – II Etapa: Variante Cerro Oreja. Informe no publicado para el Instituto Nacional de Cultura – La Libertad, Trujillo.
- Castañeda, J. (1996). Notas para una historia de la ciudad de Trujillo del Perú en el siglo XVII. En Hiroyasu Tomoeda (ed.), *La tradición andina en tiempos modernos*, National Museum of Ethnology, Osaka, 159-189.
- (2007). Apuntes para la historia del puerto de Huanchaco. Trujillo, Perú: Manuscrito en posesión del autor.

- (2019). La ocupación indígena de la traza urbana de la ciudad de Trujillo, 1534-1619. Tesis para optar el grado académico de Magister en Historia. Escuela de Postgrado. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Castañeda, J., Espinoza, M. y Pimentel, E. (2015). Templos Virreinales de los valles de Lambayeque. Universidad de San Martín de Porres, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Sicología. Primera edición. Lima – Perú.
- Castillo, L. (2000). Los rituales mochicas de la muerte. En: *Los dioses del antiguo Perú*. Krzysztof Makowski, editor. Págs. 103-135. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima, Banco de Crédito del Perú.
- Chimoven, A., Olazo, E., Santa María, D., Toledo, J., Vásquez, A. (2016). Estudio del patrón funerario durante el Horizonte Tardío y Período Colonial en el Sector Sur de la Iglesia Colonial de Huanchaco, valle de Moche. Informe de prácticas pre-profesionales. Trujillo, Escuela de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales.
- Deagen, K. (1987). Artefacts of the spanish colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800. Volume 1. Ceramics, Glassware and Bead. Washigton, Smithsonian Intitution- U.S.A.
- (2008). Líneas de investigación en arqueología histórica. *Vestigios: Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica. Volumen 2, N° 1*. Janeiro-Junho 2008. ISSN 1981-5875.
- Donnan, C. y Mackey, C. (1978). Ancient burial patterns of the Moche valley, Peru. University of Texas Press.
- Eire, C. (1995): From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteenth-century Spain. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escobedo, M. y Rubio, E. (1982). Liberación arqueológica en La Poza, Huanchaco. Informe Final. Trujillo: Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura.
- Feijoo, M. (1763). Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Trujillo del Perú. Vol. 11. Madrid: En la Imprenta del Real, y Supremo Consejo de las Indias.
- Funari, P. (2008). La arqueología histórica mundial y latinoamericana en las últimas dos décadas. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*. 2: 11-15. Buenos Aires.
- Funari, P. y Zarankin, A. (2004). Arqueología Histórica en América del Sur; Los desafíos del siglo XXI. En: *Arqueología Histórica en América del Sur; Los Desafíos del Siglo XXI*. Edit. U. de los Andes, pp. 5-10.
- Goepfert, N. y Prieto, G. (2016). Offering llamas to the sea: the economic and ideological importance of camelids in the Chimú society, North coast of Peru. In *The Archaeology of Andean Pastoralism*. Edit. José M. Capriles y Nicholas Tripcevich. Published by University of New Mexico Press.
- Hooder, I. (1994). Interpretación en Arqueología: Corrientes actuales. Traducida por Aubet y Barceló. Edit. Crítica/Arqueología. Barcelona, España. (Obra original publicada en 1986).
- Johnson, M. (2000). Teoría arqueológica: Una introducción. Traducido por Josep Ballart. Editorial Ariel, S.A. Barcelona, España. (Obra original publicada en 2000).

- Klaus, H. (2016). Vida y muerte en el Perú colonial: inicios de la bioarqueología en Lambayeque histórico (1536-1750 d.C.). *Boletín de Arqueología PUCP*. Nro. 20 (2016): *Arqueología Histórica del Perú (Primera Parte)*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima-Perú.
- Kluckhohn, C. (1949). Antropología. México. Fondo de Cultura Económica.
- Lecuanda, J. (1793). Descripción geográfica del partido de Saña o Lambayeque. En: *Mercurio Peruano*.
- Marzal, M. (1985). El sincretismo Iberoamericano: un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima-Perú.
- Martin, J y Diaz, C. (2000). Enterramientos coloniales en la Catedral de Panamá la Vieja, un ejercicio de reafirmación de las creencias religiosas. *TRACE, El Cuerpo sus Males y sus Ritos*. Diciembre, 2000- N° 38.
- Martínez, B. (1991). Trujillo del Perú. Madrid: Edición facsimilar de Cultura Hispánica.
- Murphy, M y Boza, M. (2016). Convirtiendo a los vivos, disputando a los muertos: Evangelización, identidad y los ancestros. *Boletín Arqueología PUCP*, N° 21.
- Pérez, I. (1983). Investigaciones arqueológicas en el templo la Merced de Trujillo. En Informe Técnico del Proyecto Arqueológico Templo de la Merced 1983. Trujillo, Perú.
- Pozorsky, S y Pozorsky, T. (1979). An early subsistence exchange system in the Moche valley, Peru. *Journal of Field Archaeology*, Vol 6, N° 4. Pp. 413-432
- Prieto, G. (2011). Proyecto Arqueológico Pampas Gramalote, Temporada 2010, informe de excavaciones. O. Gabriel Prieto Burmester, editor. Yale University. New Haven, CT. Ms Reassessing the importance of fisheries in the emergence of complex societies in the Andes: history, proposals and new perspectives.
- (2014). Proyecto Arqueológico Pampas Gramalote, temporada 2011, informe de excavaciones. O. Gabriel Prieto Burmester, editor. Yale University. New Haven, CT. Ms Reassessing the importance of fisheries in the emergence of complex societies in the Andes: history, proposals and new perspectives.
- Prieto, G., Goepfert, N., Valladares, K. y Vilela, J. (2015). Sacrificios de niños, adolescentes y camélidos durante el Intermedio Tardío en la periferia de Chan Chan, Valle e Moche, Costa Norte del Perú. *Arqueología y Sociedad* 27.
- Prieto, G. y Rodrich, E. (2015). Huanchaco y la fiesta de Huanchaquito. Fondo Editorial de la Universidad Privada Antenor Orrego. Trujillo, Perú.
- Quilter, J. (2016). Magdalena de Cao y la arqueología colonial en el Perú. *Boletín de Arqueología PUCP*. Nro. 21 (2016): *Arqueología Histórica del Perú (Segunda Parte)*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima-Perú.
- Ramos, G. (2020). Muerte, gobierno y colonización en el Nuevo Mundo. Versión en español del texto aparecido en (*im*) *máterialités de la mort*. CNRS Éditions, París-Francia.
- Ramirez, S. (1986). Provincial patriarchs: land tenure and the economics of power in colonial Peru. University of New Mexico Press, Albuquerque.

- (1995). De pescadores y agricultores: una Historia local de la gente del Valle de Chicama antes de 1565. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 24 (2): 245-279.
- (2002). El Mundo al Revés: Contactos y Conflictos Transculturales en el Perú del Siglo XVI. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.
- Ravines, R. (1980). Chan Chan: Metrópoli Chimú. Edit. Instituto de Estudios Peruanos. Lima – Perú.
- Rivera, J. (2006). Sepulturas abiertas en la Nueva Granada. Reflexiones sobre una Arqueología Histórica de la Muerte. En *Arqueología Histórica en América Latina: Temas y discusiones recientes*. Edit. Ediciones Suarez. Pp. 139-162.
- Rodríguez, Y. (2018) Continuidad y cambio en el uso de cuentas o abalorios entre el Horizonte Tardío Y Colonial Temprano en la Iglesia de Huanchaco. Tesis para optar el título profesional de licenciado en Arqueología. Trujillo, Escuela de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Trujillo.
- Rowe, J. (1948). The kingdom of Chimor. *Acta Americana* 6(1-2): 26-59.
- Saucedo, D. y Chirinos, P. (2020). Historical Archaeology in Peru. C. Smith (Ed.). In: *Encyclopedia of Global Archaeology*.
- Saito, A., Rosas, C., Ravi, J., Wernke, S., Zuloaga, M. y Spalding, K. (2014). Nuevos avances en el estudio de las reducciones toledanas. In *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 39 (1): 123-167.
- Tapia, A. y Pineao, V. (2013). Tipología, manufactura y procedencia de las cuentas vítreas de Santiago de Baradero. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano – Series Especiales*. N°1 (3).
- Uceda, S. (2018). El Complejo Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna una visión 25 años después. En: *Perú Arqueología de los Andes*. Edit. Instituto de los Andes. Trujillo, Perú.
- Ucko, P. (1969). Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World Archaeology*, 1(2), pp. 262-280.
- Van Valkenburgh, P., Chase, Z.; Weaver, B. y Traslaviña, A. (2016). Arqueología histórica en el Perú: posibilidades y perspectivas. *Boletín de Arqueología PUCP. Nro. 20 (2016): Arqueología Histórica del Perú (Primera Parte)*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima-Perú.
- Will, M. (2003). De cuerpo a cadáver: el tratamiento de los difuntos en nuevo México en los siglos XVIII y XIX. *Relaciones. Vol. 24*. p. 61-90.
- Zarankin, A. (2004). Hacia una arqueología histórica latinoamericana. En *Arqueología Histórica en América del Sur; Los Desafíos del Siglo XXI*. Edit. U. de los Andes, pp. 127-139.
- Zarankin, A. y Salerno, M. (2007). El Sur por el Sur: Una revisión sobre la historia de la Arqueología Histórica en América Meridional. *Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica, Vol. 1, N° 1*.
- Zevallos, J. (1992). Los Cacicazgos de Trujillo. Editorial Grafica Cuatro S.A. Trujillo-Perú.