

EXPERIENCIA DE LA MUERTE Y LA REPRESENTACIÓN DE LAS PERSONAS EN LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS DEL VALLE CALCHAQUÍ NORTE

Félix Acuto¹, Marisa Kergaravat² y Claudia Amuedo³

¹IMHICIHU-CONICET, Saavedra 15 piso 5, C1083ACA, CABA, facuto@gmail.com

²IMHICIHU-CONICET marisa.kergaravat@gmail.com,

³Facultad de Filosofía y Letras, UBA, claudiaamuedo@gmail.com

Presentado el: 28/02/2011 - Aceptado 17/05/2011

Resumen

En este trabajo se sostiene que debemos ser cuidadosos y reflexivos con las herramientas teóricas y conceptualizaciones que utilizamos para interpretar el pasado. No deberíamos asumir que la naturaleza de las categorías, interacciones, instituciones y esferas sociales y de experiencia de las sociedades pasadas fue similar a la que tiene lugar en el contexto de la modernidad (y modernidad tardía) y el capitalismo. Teniendo en cuenta los modos variables en que el mundo es clasificado y ordenado, y la subjetividad constituida, y en base al conocimiento generado por la etnografía andina, este trabajo investiga la trama material de las prácticas funerarias en el valle Calchaquí, en los Andes del Sur, durante el Período Tardío (1000 – 1450 d.C.), a fin de explorar: 1) la manera en que la muerte era categorizada y experimentada, y 2) la naturaleza de la persona en este contexto socio-histórico. A partir del análisis de la localización y arquitectura de 160 tumbas, y de las ofrendas depositadas en las mismas, se argumenta que la muerte era parte integral de las experiencias y relaciones cotidianas y domésticas y que la individualidad se diluía en la matriz comunal dando lugar a personeadades relacionales.

Palabras claves:

Abstract

This article claims that we should be careful and reflexive regarding the theoretical tools and concepts that we employ to interpret the past. We should not assume that the nature of the categories, interactions, institutions, and social and experiential spheres of past societies was similar to that found in modernity (and late modernity) and capitalism. Taking into account the multiple ways in which the world is classified and ordered, and subjectivity constructed, and based on ethnographic knowledge, this paper examines the material order of funerary practices in the Calchaqui Valley, Southern Andes, during the Late Period (1000 – 1450 AD), in order to explore: 1) the way in which death was categorized and experienced, and 2) the nature of personhood in this socio-historical context. After analyzing the location and architecture of 160 burials, as well as the goods deposited in each of them, we argue that death was an integral component of daily and domestic experiences and relations and that individuality dissolved into a communal matrix, producing relational personhoods.

Keywords:

Introducción

En los últimos años la arqueología ha comenzado a desarrollar una visión crítica sobre los conceptos y modelos teóricos que la disciplina emplea para entender y explicar el pasado. Se han cuestionado aquellas perspectivas que asumen, muchas veces implícitamente, que la mayoría de las esferas sociales y de experiencia que tienen lugar en la actualidad estuvieron también presentes en el pasado, con aproximadamente las mismas características. Por ejemplo, es común encontrar trabajos donde se presume que la vida cotidiana ha sido siempre el ámbito de lo privado, de las rutinas mundanas, del consumo separado de la producción y de la vida separada de la muerte. Tan solo con examinar trabajos etnográficos o investigaciones históricas se puede comprobar que en varios contextos históricos y/o geográficos la vida diaria tiene, o tuvo, una naturaleza distinta a la adquirida en la modernidad y el capitalismo occidental contemporáneo (Carsten y Hugh-Jones 1995; Comaroff y Comaroff 1997; Joyce y Gilliespie 2000; Taylor 1999). En este mismo sentido, la naturaleza del poder, las instituciones y ámbitos donde se ejerce y los sujetos y objetos sobre los que se aplica son también contingentes, tal como Foucault (1976) ha demostrado claramente. Se puede afirmar entonces que muchas perspectivas en arqueología, especialmente las procesuales evolucionistas y funcionalistas, han abordado el pasado a través de explicaciones y descripciones que parten de una ontología modernista (y postmodernista para el caso) del mundo (Acuto y Zarankin 2008; Thomas 2004). Estas perspectivas no sólo han pretendido que las categorías y entidades que nuestra sociedad moderna, occidental y capitalista reconoce como activas en el proceso social tuvieron lugar en el pasado, sino también han asumido que dichas categorías y entidades tuvieron la misma naturaleza que en el presente. El pasado se convertiría así en una suerte de reflejo a menor escala del Occidente contemporáneo.

En su afán por desarrollar explicaciones transculturales y transhistóricas del proceso social, estas perspectivas en arqueología parecen no haber tenido en cuenta que nuestras formas sociales son producto de un desarrollo histórico y geográfico específico, que comienza en el Renacimiento, se continúa durante el Iluminismo, se potencia en el siglo XIX con la Revolución Industrial, se solidifica y enraíza en el siglo XX, alcanzando en la actualidad una expansión global y microfísica, es decir presentándose en escalas institucionales macro y escalas pedestres micro. Previamente a este desarrollo histórico, y aún en varias regiones del mundo donde tuvieron lugar otras trayectorias socioculturales, las instituciones, la vida cotidiana, las entidades reconocidas y su naturaleza, o la manera en que el mundo es categorizado, fue y es completamente diferente a la que se desarrolla en Occidente a partir de la modernidad.

Las modalidades de la persona (*personhood*) y la idea de cuerpo han sido también objeto de un entendimiento acrítico y estático por parte de la arqueología¹. El procesualismo, no demasiado interesado en la subjetividad y la agencia, y mucho menos en el cuerpo más allá de sus aspectos biológicos, directamente dio por sentado una subjetividad y corporeidad transhistórica y transcultural, no siendo éste un campo de debate y reflexión teórica. Se ha presupuesto la existencia de un ser y un cuerpo universal y trascendental caracterizado por la individuación, donde cada persona es un sujeto único, individual, con una razón y un cuerpo propios y de límites precisos que los separan de otras entidades, sustancias, seres o personas, no sólo en cuanto a su corporeidad y conciencia, sino también en lo que respecta a su voluntad y su capacidad de acción o agencia.

No es hasta el desarrollo de la modernidad que comienza a imponerse, discursiva y experiencialmente, la concepción de las personas como individuos autónomos y

autoconscientes. Desde el Renacimiento, y profundizándose con la modernidad, se comienza a imponer un individualismo pragmático y filosófico que constituye una subjetividad de personas consientes de sí mismas, separadas y delimitadas, que tiene voluntad y derechos individuales, entre ellos el derecho a la propiedad personal (Le Breton 2002; Giddens 1991; Grosz 1994). Estos individuos no son un cuerpo sino que poseen un cuerpo, que es el contenedor de la razón (en donde reside la esencia del ser). El cuerpo es visto como un factor de individuación y demarcación entre las personas, y las personas y el mundo social y material. La subjetividad y corporeidad moderna implicó una ruptura con el cosmos del medioevo (Le Goff y Truong 2005). El cuerpo dejó de ser una entidad conectada con el mundo para pasar a ser una entidad separada y constituida principalmente por procesos fisiológicos internos.

Con la consolidación de la modernidad, los individuos particulares y sus cuerpos comenzaron a ser el foco de mecanismos de control y disciplinamiento a partir del surgimiento de una batería de saberes que buscaron regularlo (Foucault 1976; Stoler 2002). En la modernidad tardía los cuerpos son concebidos como proyectos individuales, como terreno para la agencia, la auto-expresión y la exhibición. El cuerpo moderno es una posesión sobre la cual los individuos tienen derechos (a la reproducción, a la sexualidad, sobre su estética, a invertir en su modificación, a su alimentación); un campo de acción, inversión (estética principalmente), transformación y emancipación (Farnell 1999). Los cuerpos son ahora vistos como entidades con límites flexibles y status fluidos, que pueden cambiar para ajustarse a identidades específicas. El cuerpo así se transformó de objeto en agente (Csordas 1999:179).

La etnografía nos enseña que las subjetividades, y la corporeidad, no son trascendentales sino contingentes. Se cuestiona la universalidad del cuerpo y la individualidad del yo/ser. En otros tiempos y/o lugares las personas no se constituyeron como seres de conciencia individual, separados y definidos por el límite de sus cuerpos. Así, cuerpo y ser no siempre coinciden. En sociedades premodernas el ser reside en el cuerpo pero también lo trasciende pudiendo morar en múltiples cuerpos, seres, sustancias u objetos, que resultan por tanto inalienables (Csordas 1999; Fowler 2003; Strathern 1999; Weiner 1992). El cuerpo se entrelaza y confunde con el mundo y otras entidades que habitan en él, por lo cual es permeable y no constituye una frontera. Incluso puede no ser una entidad ontológicamente reconocida (Le Breton 2002). En estas sociedades las personas no son individuos delimitados y separados, sino individuos, nudos de relaciones que incluyen otras personas, lugares y objetos. En estas sociedades no suele haber una idea de posesión del cuerpo y derechos sobre él. Al ser sujetos colectivos y no individuales, las personas no son dueñas de sus cuerpos y no pueden tomar decisiones que afecten su constitución, sino que es la comunidad toda (el cuerpo colectivo) la que se responsabiliza y cuida del cuerpo individual. El estado del cuerpo, o su mal estado, es responsabilidad de la sociedad y no del individuo, quien no puede tomar decisiones sobre el cuerpo que desea tener (Becker 1995).

En los últimos años la arqueología ha comenzado a interesarse por los sujetos, los cuerpos y la *personeidad* (Alberti 1999; Fowler 2003; Joyce 2005; Hamilakis et al. 2002). Así, se ha empezado a investigar variados ámbitos del mundo material (las compartimentalizaciones arquitectónicas, los objetos que modelan y estetifican el cuerpo y producen disposiciones y gustos, las tecnologías y artefactos que definen posturas, y principalmente las representaciones gráficas y los contextos fúnebres que ofrecen pistas sobre la naturaleza de las personas en el pasado) para entender la constitución de la subjetividad, las performances corporales y la conformación de las técnicas del cuerpo.

Teniendo en cuenta los modos variables en que el mundo es clasificado y ordenado, y la subjetividad constituida, este trabajo investiga la trama material de las prácticas funerarias en el valle Calchaquí, en los Andes del Sur, durante el Período Tardío (1000 – 1450 d.C.), a fin de explorar: 1) la manera en que la muerte era categorizada y experimentada, y 2) la naturaleza de la *personalidad* en este contexto socio-histórico. Comenzamos este artículo discutiendo, en base a trabajos etnográficos, el carácter que la subjetividad y la corporeidad tiene en el mundo andino. La etnografía es una importante fuente de producción y reflexión teórica ya que, a diferencia de la teoría social, da cuenta de lógicas y racionalidades diferentes a las de las sociedades modernas contemporáneas (Acuto y Zarankin 2008; Fowler 2003). A través de esta discusión no apuntamos a efectuar analogías directas entre el presente etnográfico y el pasado prehispánico, sino a dar cuenta del contexto socio-cultural que da sentido a estas categorías en esta parte del mundo. A continuación, desarrollamos nuestra interpretación sobre la vida social durante el Período Tardío del valle Calchaquí Norte. Seguidamente el artículo analiza los sepulcros de adultos explorando tres variables: 1) localización de los entierros, 2) arquitectura de las tumbas y 3) ofrendas materiales. En el primer caso, apuntamos a determinar la espacialización de la muerte. Es decir, en qué lugares de los paisajes del Período Tardío fueron construidas las tumbas y con qué contextos se articulaban. Segundo, examinamos las estructuras funerarias a fin de determinar y comparar aspectos tales como: rasgos edilicios (técnicas constructivas y materiales empleados), inversión de trabajo en su construcción, tipo y grado de visibilización. Por último, clasificamos los objetos depositados como acompañamiento mortuario según el tipo de esfera social, material y de experiencia al que pertenecían y a la que, al haber sido colocados en las tumbas, estaban citando. A partir de esto analizamos: a) el total de objetos provenientes de 160 tumbas a fin de establecer cuáles fueron las esferas más y menos representadas, b) el grado de similitud o heterogeneidad entre los 160 sepulcros con respecto a las esferas citadas.

Persona y ser en el mundo andino

¿Cuál es la naturaleza de la persona en los Andes y cómo se diferencia de la subjetividad occidental y moderna? La etnografía nos brinda pistas sólidas para responder esta pregunta.

Primero, es importante señalar que la persona andina no es el sujeto de la modernidad occidental: autoconsciente (el *cogito* cartesiano), autónomo, pensador solitario desde su racionalidad instrumental y centro gnoseológico que se constituye a partir de un proyecto individual. La biografía de los sujetos no está centrada en la consecución de metas y ambiciones personales y en el desarrollo particular. No se trata de sujetos actuando en pos de marcar su individualidad y realizarse como personas a partir de proyectos propios.

Se ha consolidado en occidente una preocupación por el desarrollo de la autonomía, la autodeterminación, la personalidad, la soberanía, la responsabilidad individual y la estética y la exhibición corporal, que no es parte de la naturaleza de la subjetividad de tradición andina (Estermann 2008). El sujeto como ser autónomo y centro de conocimiento de un mundo externo objetivado, un mundo que se cosifica y se subordina al pensamiento, es ajeno a la ontología andina. La persona andina está inserta en una red de relaciones y se conforma como ser por estar en relación (Allen 1988; Greenway 1998:158). Estos “puentes” entablados entre personas, lugares y seres extrahumanos es clave ya que permite y facilita la circulación de la energía animada que da vitalidad y dinámica al mundo y a todas las entidades que lo habitan (Estermann 2008).

Más aún, no sólo es un ser dentro de una red de vínculos, sino que es-en-relación. Es decir, es lo que es, se constituye como ser humano, como persona, en relación. Así, la persona no es una substancia sino que es sus relaciones. Esto se evidencia en la manera en que los niños son categorizados. Éstos no son considerados personas completas porque aún no conformaron una red de vínculos, y obligaciones y responsabilidades con esos vínculos, como las que tienen los adultos (Gavilán 2005:143; Greenway 1998:158). La falta de relaciones hace a los infantes sujetos incompletos y presociales (Allen 1988:88; Harris 1980).

Por fuera de la relación, o si se rompe con la red de vínculos y deberes que un adulto tiene en su vida, se transforma en un sujeto y un cuerpo de otra naturaleza, pero no una persona andina (Allen 1988; Van Vleet 2008). Esto sucede en la actualidad con los migrantes a la ciudad quienes asumen prácticas y un estilo de vida urbano y occidental, no sólo modificando la fluidez de sus vínculos o desgarrando sus obligaciones con su comunidad de origen, sino también modificando aspectos de su corporeidad que los identifican como campesinos y gente de las montañas. En este punto es importante señalar que en muchas comunidades actuales la corporeidad campesina y de montaña es conscientemente reconocida y mantenida como signo de identidad y diferencia, no sólo en cuanto a sus aspectos estéticos (vestido, calzado, adornos, arreglos del cabello), sino también con respecto a las técnicas corporales y la proxemia: modos de caminar, de hablar, de tocar, de sentarse, de mirar, de saludarse, la distancia mantenida entre los cuerpos, lo que elige exhibir u ocultar del cuerpo y sus acciones (incluidas las escatológicas), y los modos de comer y los tipos de comida ingerida, incluyendo el mascar coca (Allen 1988; Fernández Juárez 1998; Gavilán 2005; Harris 1980)².

En pocas palabras, la persona andina es un ser que lleva una existencia relacional, por lo que es un ser-en-relación, y su subjetividad, corporeidad e identidad social se constituyen dentro y a través de los vínculos en los que está inserto, por lo que es un ser-en-la-relación. Ahora bien, surgen dos preguntas: 1) ¿con quienes se establecen estos vínculos?, es decir, ¿quiénes integran esta red de relaciones?, 2) ¿cuál es la naturaleza de estas relaciones?

El tejido de relaciones en el que una persona andina está inserta se compone, de menor a mayor escala, por: su cónyuge y su familia, los miembros de su comunidad o ayllu, y las entidades tutelares que habitan en la región (por ejemplo las montañas, la madre tierra o Pachamama y los espíritus de los ancestros, así como ciertos rasgos topográficos especiales). Se podría decir que los principios que rigen estas interacciones son la reciprocidad, la complementareidad y el equilibrio.

Todas estas relaciones se producen dentro de un marco mayor, que las permea y atraviesa, que es la espacialidad y la relación con el lugar, ya sea la casa, la comunidad o el paisaje en donde habitan (Allen 1988:106-110). El lugar cumple un rol central en la constitución de la subjetividad y corporeidad andina ya que es en la localidad en la que uno habita donde: se construye la identidad, se forma el cuerpo con los alimentos que allí se producen y que la tierra ofrece, se curan las enfermedades, se tejen y establecen las relaciones intersubjetivas (familiares y comunales), se recibe la tutela y cuidados de las entidades sobrenaturales que protegen a la comunidad, se experimenta la memoria y el pasado, y se convive con los espíritus de los ancestros que allí habitan y actúan. Como sostiene Allen, “el territorio es como un guardián o un padre que les da a luz [a las personas], las sustenta y las absorbe en la muerte” (Allen 1988:123, nuestra traducción).

Uno de los nexos de mayor centralidad en los Andes es aquel que se establece entre los esposos. Se podría decir que la persona no está completa hasta que se casa y asume las responsabilidades sociales para con la comunidad que el matrimonio involucra (Allen 1988, 1997; Fernández Juárez 1998:265; Gavilán 2005:142; Harris 1980:88; Isbell 1976). La unión dual y complementaria del hombre y la mujer son la base sobre la que se funda el orden social (Wachtel 2001:537). Los cónyuges no solamente son complementarios en términos de género, sino también en cuanto a las tareas que realizan para la unidad doméstica y para la comunidad, y las relaciones sociales que establecen con los otros miembros de la comunidad (Gavilán 2005). El vínculo entre los esposos no se establece en términos de transacciones o de intercambio de dones. Conforman más bien una unidad económica y social y, en cierto grado también, una unidad subjetiva de orden mayor, una suerte de ser integrado por dos personas que son consideradas mitades que se unen (Allen 1988:85; Harris 1980; Van Vleet 2008; Wachtel 2001:541). En las comunidades andinas es, en varios contextos, más marcada la diferencia entre personas casadas y no casadas que entre hombres y mujeres (Harris 1980).

Dentro de la unidad doméstica, la relación con los hijos pequeños es de cariño, crianza y cuidado, y una vez que estos crecen y se casan siguen manteniendo una relación de afinidad y ayuda mutua entre hermanos y con sus padres, extendiéndose su red social a la familia de su esposo/a, especialmente sus cuñados/as, yernos y nueras (Allen 1997; Wachtel 2001). Los miembros de la familia son considerados como personas constitutivamente iguales, hechas de la misma substancia, la misma carne, por comer lo que se produce en el terreno compartido y se cocina en la misma olla, y por beber agua del mismo río (Van Vleet 2008:64). Son así seres hechos por una substancia análoga producida por el lugar en donde habitan, lo que los conecta íntimamente entre sí y con dicho lugar. En cierto sentido, estas personas se perciben como una sola entidad construida entre sujetos y lugar.

El eje de la vida social andina es la comunidad o el ayllu; ese compendio de relaciones de parentesco, descendencia común, ancestros compartidos, localidad, propiedad colectiva de la tierra, obligaciones comunitarias, actividades colectivas, entidades tutelares compartidas y calendario ritual conjunto. En las comunidades andinas, el interés individual se subordina fuertemente al interés comunal. Las personas, ayudadas por su red familiar, deben servir a la comunidad ocupando diferentes cargos, participando en distintas actividades (por ejemplo, limpieza de canales de riego, techados de casas, marcado de animales, entre otros) y auspiciando determinados eventos (especialmente celebraciones del calendario ritual) (Allen 1988; Spaulding 1984; Wachtel 2001). El ayllu es así un colectivo más que una suma de individualidades o una suma de proyectos, propiedades y acciones particulares. Esta suerte de evaporación de lo individual en lo colectivo y de comunión de entidades se hace evidente tanto en contextos rituales, durante danzas y festines cuando los miembros de la comunidad actúan como ser colectivo bailando y comiendo para alimentar a las entidades sobrenaturales y a los muertos, como al momento de la muerte, cuando, después de un cierto tiempo transcurrido, el espíritu individual pasa a formar parte de un grupo colectivo de ancestros o *Machula Aulanchis* (Allen 1988:123 y 174; Gose 1994; Harris 1982).

La concepción de un sujeto colectivo más que individual está plasmada en la lengua. Estermann (2008:84) explica que: "En el quechua hay dos formas verbales y pronominales para la primera persona del plural ('nosotros'): *Noqayku/nanaka* (respectivamente el sufijo *-yku* o *-naka*) se refiere al sujeto exclusivo en el sentido del grupo que habla, actúa o celebra, mientras que el sujeto inclusivo *noqanchis/jiwasanaka* (respectivamente el sufijo *-nchis* o *-sa*) se refiere tanto al grupo 'emitenente' como al grupo 'recipiente', y en un sentido más universal

a todos los seres humanos. El sujeto humano primordial en el contexto andino no sólo es un sujeto colectivo ('nosotros') sino que se define además frente a otro sujeto colectivo. *Noqayku/nanaka* quiere decir: 'nosotros como distintos a ustedes'. A esto el autor agrega que "el pronombre personal de la primera persona singular en el quechua es la forma mutilada e incompleta de la forma de la primera persona plural: *noqa/naya* ('yo') y *noqayku/noqanchis* o *nanaka/jiwasanaka* ('nosotros') tiene una misma raíz común (contrario a los idiomas europeos)" (Estermann 2008:90).

La relación entre los miembros de estas comunidades está centrada en la economía moral que gira en torno al *ayni*, o la circulación cosmológica y material de energía y cuidado entre las entidades que habitan en el mundo andino, y la *mink'a*, o la participación y colaboración en obras de beneficio común (Allen 1988; Van Vleet 2008:56; Wachtel 2001). El *ayni* no es un intercambio interesado sino que sale del corazón; es un intercambio mediado por sentimientos como el respeto o el afecto (Orta 2000:874). En la interacción entre las personas de una familia o comunidad, *ayni* y *mink'a* están comúnmente expresados en el intercambio recíproco de trabajo, la colaboración con obligaciones comunitarias y el compartir comida.

La reciprocidad es el principio estructurante principal de las comunidades andinas. La persona andina completa es aquella que muestra predisposición a la (y está en) relación y voluntad para el intercambiar trabajo, para compartir comida y para participar y colaborar en actividades comunales, incluidos los rituales (Allen 1988; Greenway 1998:158; Van Vleet 2008:29; Wachtel 2001). La falta de participación y colaboración, como el incumplimiento con las obligaciones y la reciprocidad, producen rupturas y son considerados signos de enfermedad.

Van Vleet (2008) ha caracterizado la articulación comunal andina en términos de relacionalidad (*relatedness*). En el centro de la relacionalidad está el *ayni* más que las relaciones sanguíneas. El intercambio recíproco que implica el *ayni* es el principio ontológico de la relacionalidad (Van Vleet 2008). La relacionalidad emerge y se vive en las performances diarias de los individuos. Aquellos que no viven en relación y en *ayni* están "desnudos" y no son consideradas personas andinas sino: sujetos que no están apropiadamente socializados, seres presociales (tal como los niños) o personas enfermas. En este sentido, es esta práctica de vivir en relación lo que hace al sujeto. Como señala Van Vleet: "El *ayni* no es tanto una lista de reglas estrechamente seguidas como una manera de ser en relación con humanos y los otros sobrenaturales que está internalizada a través de la acción habitual" (Van Vleet 2008:52, nuestra traducción).

La relacionalidad se construye y vive al habitar en un mismo lugar, a través del cuidado mutuo, de compartir comida, intercambiar trabajo, beber de las mismas fuentes de agua y comer de lo producido en las mismas tierras, participar de los rituales y de actividades comunitarias, y compartir estados emocionales con personas y espíritus. Romper con la relacionalidad, intencionalmente o no, lo que trae un desequilibrio en la comunidad, en el cuerpo social, puede traer también un desequilibrio en el cuerpo físico o las posesiones de la persona, y la consecuente enfermedad del sujeto, su ganado o la productividad de sus tierras (Bastien 1985; Chamorro y Tocornal 2005). La relacionalidad es un principio moral que se contradice con la ideología de la individualidad. Aquel que trabaja afanosamente por cumplir sus proyectos personales y satisfacer sus ambiciones individuales, rompe con los lazos relacionales y es considerado una persona enferma o de naturaleza distinta a la andina.

La gente en el mundo andino establece una serie importante de vínculos con la naturaleza que los rodea, específicamente con las entidades animadas que habitan en el paisaje, algunas de las cuales son reconocidas como protectores y proveedores de la comunidad. Estas entidades tutelares son actores (con agencia, personalidad, conciencia y posesiones) que participan activamente en el desarrollo de la vida diaria (Allen 1988; Bastien 1978; Decoster 1997; Haber 2009; Harris 1980; Martínez 1976; Wachtel 2001).

La relación entre seres humanos y entidades tutelares se basa en el intercambio recíproco que favorece la circulación de la energía animada y vital. Las entidades protegen a las comunidades, propician la productividad de sus tierras y ganado, y proveen dicha energía, mientras que las personas, por su parte, ofrecen pagos y rituales, las alimentan y las cuidan. Esta relación está en constante tensión ya que las entidades tutelares suelen ser exigentes y susceptibles. Así, la vida cotidiana implica el esfuerzo constante por mantener contentos a dichos seres sobrenaturales a través de ofrendas: challas, libaciones y mesas rituales (Allen 1988; Van Vleet 2008; Wachtel 2001). Como dice Allen (1988:42), sin las ofrendas de sus comunidades las entidades tutelares se ponen hambrientas y tristes, y sin el cuidado y el apoyo de las entidades tutelares, los campesinos son pobres y enfermizos. Las entidades tutelares deben ser así criadas y cuidadas, ya que ellas cuidan y crían a las personas (Haber 2009; Martínez 1976).

Pero el vínculo entre la gente y el paisaje que los rodea va más allá del intercambio. Se podría decir que personas, comunidad y paisaje son parte de un cuerpo interconectado. En primer lugar hay que destacar la unión simbólica que existe entre el cuerpo humano sexuado y la organización del paisaje (geográfico y social). No sólo se considera que cuerpo y paisaje están organizados por los mismos principios (dualidad, simetría y complementariedad), por componentes masculinos y femeninos, y por la existencia de un centro (o corazón) que une las mitades, sino que el mismo vocabulario anatómico y topológico es empleado intercambiamente para describir al cuerpo y al paisaje. Esto demuestra la fuerte conexión ontológica y lingüística entre el cuerpo humano y la geografía. En segundo lugar, el cuerpo de las personas y el paisaje están constituidos por los mismos fluidos y energía vital y tienen una fisiología integrada (Bastien 1985; Earls y Silverblatt 1978; Fernández Juárez 1998; Gavilán 2005). Los límites entre los individuos y el mundo que los rodea son permeables. Se podría afirmar entonces que las personas son parte constitutiva de la trama del paisaje, estado que se profundiza después de la muerte cuando las personas, transformadas en ancestros, adquieren propiedades y una agencia similar a los cerros o la Pachamama, tal como la capacidad dual de beneficiar pero también dañar a las personas, y ser fuentes de poder, provisión y fertilidad (Allen 1988; Bastien 1978; Gose 1994; Martínez 1976).

La interconexión y permeabilidad física que existe entre personas y paisaje, así como también la que existe entre los miembros de una misma familia y comunidad, se hace patente en instancias de consumo ritual y en el ámbito de la salud y la enfermedad. El cuerpo individual no es así una entidad delimitada sino que se extiende en el mundo, como también se extiende el cuerpo comunal.

En su estudio sobre una comunidad andina del área del Cuzco, Allen (1988:capítulo 6) constata claramente el supuesto andino que toda materia no está solamente viva sino también interconectada. En contextos de rituales domésticos que involucran la sobrealimentación, se asume que comer es alimentar ya que no sólo se ingiere alimentos para uno mismo sino también para las entidades a las que se le está ofreciendo la ceremonia. Se produce así una

transustanciación. Al existir este principio ontológico de unión cósmica entre los cuerpos de las distintas entidades que habitan en el paisaje andino, entre seres humanos y naturaleza, lo que come una persona en exceso pasa a una entidad cósmica, ya sea los ancestros, un cerro sagrado o la Madre Tierra. Para la cultura andina, no se trata de una alimentación simbólica a través de un representante humano, sino de una alimentación real a partir de una conexión fisiológica. Esto también se da entre seres humano, donde una persona puede comer por otra.

La ruptura o el daño en la relación con las entidades tutelares no sólo tiene un impacto sobre la persona cuya acción generó dicha situación, sino también sobre las personas y pertenencias que están vinculadas a ésta (Chamorro y Torconal 2005:121). Como señalan Bolados y Moreno (2006:11) en su estudio sobre las enfermedades en comunidades atacameñas: "...la mayoría de las enfermedades tienen síntomas en el cuerpo físico (en la vista, el pulso, la temperatura), pero existen algunas de ellas que se manifiestan en el cuerpo social, ya sea en la enfermedad de otros miembros de la familia o del patrimonio económico de ésta (muerte o enfermedad del ganado, malas cosechas, pérdida de trabajos)". La enfermedad no sólo es física sino que también impacta en las habilidades sociales de la persona afectada. Esto produce un desorden en la comunidad y en su relacionalidad, ya que la persona enferma perturba la red de vínculos comunitarios al no cumplir con sus obligaciones de intercambio (Bastien 1985; Bolados y Moreno 2006; Chamorro y Tocornal 2005; Marínez 1976; Orta 2000).

La cura de la enfermedad muestra como la carne del cuerpo es la carne del mundo. Para esto se realiza un procedimiento externo al organismo y en conexión con el paisaje. Para sanar al enfermo se prepara una ofrenda o despacho compuesto por distintos elementos y sustancias que asegurarán el retorno de la energía animada. Este despacho no es tanto una representación o metáfora de la persona enferma, sino una extensión de la corporeidad de la persona enferma. En otras palabras, el cuerpo, así como sus significados y sensibilidades, supera los límites de la piel y se amplía e inscribe en el mundo material haciendo que la experiencia del yo se traslade a ciertos objetos, en este caso el despacho (Greenway 1998:148). Este despacho es ofrendado a la entidad tutelar que produjo la enfermedad, quemándose o enterrándose, para que ésta lo coma y devuelva la energía vital. Las medicinas, por lo tanto, "corren por las venas de la tierra, no por las del paciente" (Greenway 1998:149, nuestra traducción). Es interesante notar que la "medicina" no se ingiere sino que se ofrenda, y la salud se recupera alimentando a, por ejemplo, la montaña (Bastien 1985). La cura se da afuera del cuerpo ya que su fisiología está extendida en el paisaje.

En pocas palabras, el cuerpo enfermo se sana en gran medida afuera del cuerpo por estar interconectado con objetos, lugares y entidades que lo enfermaron y que lo pueden sanar; y por estar interconectado con la comunidad tiene que ser curado para restablecer el orden social (Bolados y Moreno 2006). Así el cuerpo individual forma parte de dos cuerpos mayores, uno social y el otro natural con los que está articulado por relaciones recíprocas y por una fisiológica común.

El Período Tardío en el valle Calchaquí Norte

En esta sección desarrollamos las características del Período Tardío en la región de estudio. Debido a que en otras publicaciones hemos realizado un análisis detallado de este tema y la manera y métodos empleados para su análisis (Acuto 2007; Acuto et al. 2008), plasmamos en

aquí una breve caracterización con el fin de construir un marco de sentido histórico y cultural a nuestra exploración de las prácticas fúnebres y la conceptualización de las personas en esta época prehispánica.

El paisaje del Período Tardío en el valle Calchaquí Norte estaba compuesto por poblados conglomerados, sitios más pequeños asociados, pequeños puestos de pastoreo, campos agrícolas, algunos poblados fortificados y localidades donde se concentraban las representaciones rupestres (separadas y alejadas de los otros tipos de lugares). Se puede decir que gran parte de la vida social de esta época se encontraba enfocada, y espacialmente anclada, en los grandes asentamientos aglomerados. Fue allí donde tenían lugar relaciones sociales claves y un número significativo de las prácticas sociales más relevantes de este momento histórico.

Si bien se ha sostenido por mucho tiempo que la sociedad del Período Tardío del Noroeste Argentino se caracterizaba por la complejidad socio-política y la desigualdad social y estratificación económica institucionalizadas, un análisis detallado de la materialidad y espacialidad de estos poblados, y de las interacciones, prácticas y experiencias que éstas generaban y articulaban, nos ha permitido sostener que la naturaleza de la vida social era bastante distinta. Hemos determinado que tres tipos de relaciones sociales, experiencias y sentidos predominaban en los poblados conglomerados: 1) articulación y permeabilidad, 2) redundancia y homogeneidad material y 3) sentido de compartir. A partir del análisis detallado de la arquitectura y la organización espacial de este tipo de sitios, así como de la evidencia de superficie y aquella obtenida por diversas excavaciones, hemos encontrado que:

1) Los poblados estaban constituidos por una red de edificios adyacentes y articulados, sin sectores separados y localizados en posiciones de privilegio, como por ejemplo visualmente preeminentes o controlando otros sectores o espacios o construcciones significativas. Estos sitios aglomerados estaban conformados por varios agrupamientos o *clusters* de estructuras domésticas demarcados y conectados por redes de senderos sobreelevados. Los senderos se conectaban a su vez con muros/senderos que permitían el acceso a cada agrupamiento desde varios lados. No hemos observado una búsqueda por restringir y controlar el acceso a estos agrupamientos de estructuras. Los senderos sobreelevados y los anchos muros/senderos construían una amplia red de circulación que permitía el acceso a prácticamente todos los rincones de un asentamiento, no habiendo notorias restricciones materiales a la circulación. Así, la forma en que la circulación estaba diseñada no generaba fragmentación sino que contribuía con la articulación de sus residentes, facilitando su interacción. Al transitar por la amplia red de senderos internos sobreelevados, y teniendo en cuenta que alrededor del 90 % del espacio construido en estos sitios conglomerados perteneció a grandes patios sin techo (Gifford 2003), *loci* de la gran mayoría de las actividades que se realizaban en estos asentamientos (desde procesamiento de alimentos, cocina, hasta producción de artefactos) (ver Díaz 1978-84), entonces podemos suponer que existió una gran permeabilidad visual que permitió al circular conocer qué sucedía en la comunidad propia. Es interesante que la etnografía ha mostrado que en las comunidades andinas la observación de lo que hacen los vecinos es constante y recíproca, y más allá de un pasatiempo es un medio de comunicación (Allen 1988:40).

2) Estos sitios no presentan estructuras monumentales, edificios administrativos o pertenecientes a instituciones políticas centralizadas. No hay concentraciones de almacenes de acceso restringido que implicase la movilización, control y administración de la producción

de bienes primarios y la apropiación de la producción excedente que podría haber servido para financiar y asegurar la posición de las elites y sus instituciones. Tampoco detectamos espacios públicos formalizados y centralizados, monumentos, plataformas o estructuras que hayan involucrado una amplia movilización de mano de obra o representen un poder centralizado y controlador³. Por el contrario, la gran mayoría de los edificios de estos sitios son de carácter residencial y doméstico. Sumado a esto, no existen diferencias significativas en la arquitectura de los distintos edificios, o entre los agrupamientos de estructuras. Si bien hay por supuesto diferencias en las formas y tamaños de las estructuras, todas fueron construidas con materiales similares y empleando las mismas técnicas constructivas. Se puede afirmar entonces que al interior de los sitios la arquitectura es llamativamente uniforme. La homogeneidad detectada en la arquitectura también la hemos comprobado en los objetos que se empleaban dentro de estos lugares. Primero, hemos encontrado una distribución amplia de los artefactos dentro de los sitios, sin constatar la existencia de un acceso diferencial a bienes especiales. Segundo, las actividades realizadas por los residentes de las distintas agrupaciones de estructuras y las distintas unidades residenciales fueron también similares: procesamiento de comida, cocina, almacenaje, rituales funerarios, producción y uso de variados tipos de artefactos (líticos, cerámicos, textiles, e instrumentos de madera y hueso). No hay evidencia de lugares de producción especializada de bienes artesanales. En los casos en que se detectaron artefactos destinados a la producción metalúrgica, éstos fueron encontrados en baja densidad dentro de los complejos residenciales. Tercero, existe una destacada redundancia en la manera de decorar las vasijas y los símbolos utilizados para decorar los objetos, especialmente la cerámica. Los ceramistas de esta época y región parecen haber dejado de lado la diversidad y la creatividad, optando por apelar a un reducido grupo de motivos y combinaciones de motivos para decorar las vasijas, así como a una estructura del diseño bastante acotada y rígida (Acuto 2009).

Esto muestra que la espacialidad/materialidad de los asentamientos conglomerados, donde cada unidad residencial o *cluster* de estructuras (por su arquitectura y objetos empleados y consumidos) era el reflejo material de la otra, configuraba una vida social que evitaba la distinción y resaltaba la semejanza.

3) La integración de la comunidad tenía lugar, y se consolidaba a través de una variedad de esferas e instancias caracterizadas por el sentido de compartir. La homogeneidad material y la similitud en las actividades que realizaban las distintas unidades domésticas o grupos que habitaban en los asentamientos conglomerados nos indica que muchos conocimientos eran compartidos (arquitectónicos, técnicas de producción de artefactos líticos, cerámicos y textiles, métodos de producción agrícola y ganadería, técnicas de almacenaje, ritual funerario, formas de organizar el espacio, entre los más importantes) y no eran utilizados como fuente de poder.

Habitar en un asentamiento tardío implicaba compartir muros, pasillos y pasajes. Los poblados se edificaban sobre la base de lo ya construido, agregando y acoplando estructuras nuevas a la edificación existente. En nuestras investigaciones hemos comenzando a observar que los límites entre los complejos residenciales son muchas veces borrosos y aparecen espacios abiertos que parecen haber sido empleados por varias unidades domésticas. Estos espacios superaban los límites de los complejos residenciales, haciendo permeable la demarcación entre lo doméstico y lo comunal y entre lo privado y lo público.

Otra evidencia en este sentido proviene de la vajilla empleada para la cocina. Hemos notado a partir de análisis del volumen de las piezas que éstas tenían una amplia capacidad para preparar alimentos, obteniéndose de dichas ollas un promedio de 40 porciones (Acuto et al. 2008:43). Esto estaría demostrando que la instancia de cocinar y consumir alimentos estaba

orientada a satisfacer las necesidades de un número grande de comensales, no estando simplemente orientada a los integrantes de la familia nuclear. Es posible que varias personas compartiesen el momento de la comida y los alimentos cocinados, siendo el momento de la alimentación una instancia de agregación e interrelación. La ingestión de comida como una instancia vinculante y de compartir también ha sido destacada por la etnografía como una de las características de la relacionalidad andina (Fernández Juárez 1998:266; Van Vleet 2008:64; Weismantel 1988). Compartir comida es un medio central de interacción en el mundo andino, una acción que constituye y funde la corporalidad con la sociabilidad (Orta 2000).

En pocas palabras, la vida cotidiana en el Período Tardío del norte del valle Calchaquí transcurría en un paisaje que material y simbólicamente propiciaba la redundancia y similitud por sobre la distinción y la estratificación. Al mismo tiempo, evitaba la fragmentación y segregación y proponía la permeabilidad y una articulación fluida y abierta entre sus habitantes. Para describir esta vida social hemos acuñado el término comunalidad, la cual implica relacionalidad en oposición a estratificación y desigualdad. Después de todo, la comunidad, el compartir, la simetría, la solidaridad y el intercambio equitativo han constituido principios estructurales básicos de las sociedades andinas pasadas y presentes (Allen 1988; Van Vleet 2008; Wachtel 2001).

El entierro de adultos

La muestra de tumbas de adultos estudiada suma un total de 160, que contienen aproximadamente 549 cuerpos⁴. De este universo de entierros, 140 corresponden al sitio de La Paya (SSalCac 1), 138 producto de las excavaciones de Ambrosetti (1907-08) a las que se suman dos cistas relevadas por Pío Díaz (1981). Las tumbas excavadas por Pío Díaz (1978-84) en el sitio Tero (SSalCac 14) suman un total de 10. Se tomaron además las nueve tumbas de adultos descritas por Debenedetti (1908) para el sitio Kipón (SSalCac 3). Por último se incorporó en la muestra una tumba registrada por Tarragó (1977) en el sitio Las Pailas (SSalCac 18)⁵. La mayoría fueron entierros múltiples (69%), con varios casos de tumbas conteniendo dos, tres y cuatro esqueletos, pasando por entierros con ocho a 12 cuerpos, existiendo incluso dos sepulcros que llegan a tener 20 y 21 esqueletos (Figura 1).

Hay algunos problemas con estas muestras que limitaron nuestra posibilidad de desarrollar o profundizar algunas de las interpretaciones. La Paya y Tero fueron ocupados tanto en el Período Tardío como en el Período Inca. Por lo tanto, se descartaron aquellos sepulcros que contenían objetos incas⁶. Así, se mantuvieron en la muestra analizada sólo las tumbas sin objetos incaicos, asumiendo que éstas pertenecieron al Período Tardío o que eran tumbas producidas durante el Período Inca que habrían mantenido la tradición fúnebre local.

Si bien el análisis se basó principalmente en las descripciones que los investigadores hacen de las tumbas, realizamos estudios directos y complementarios que apuntaron a generar información extra sobre las variables consideradas. En lo que tiene que ver con la localización y las características edilicias de las tumbas, efectuamos investigaciones en el terreno orientadas a analizar la ubicación de las tumbas y sus características estructurales. Este estudio se realizó en las cistas de los sitios Mariscal, Borgatta y una muestra de las de La Paya. De cada tumba abordada se registró la siguiente información: aspectos edilicios (forma, tamaño, altura, materiales empleados para su construcción y técnicas constructivas), estructuras o rasgos a los que aparece asociada (recinto, patio, plaza, vía de circulación,

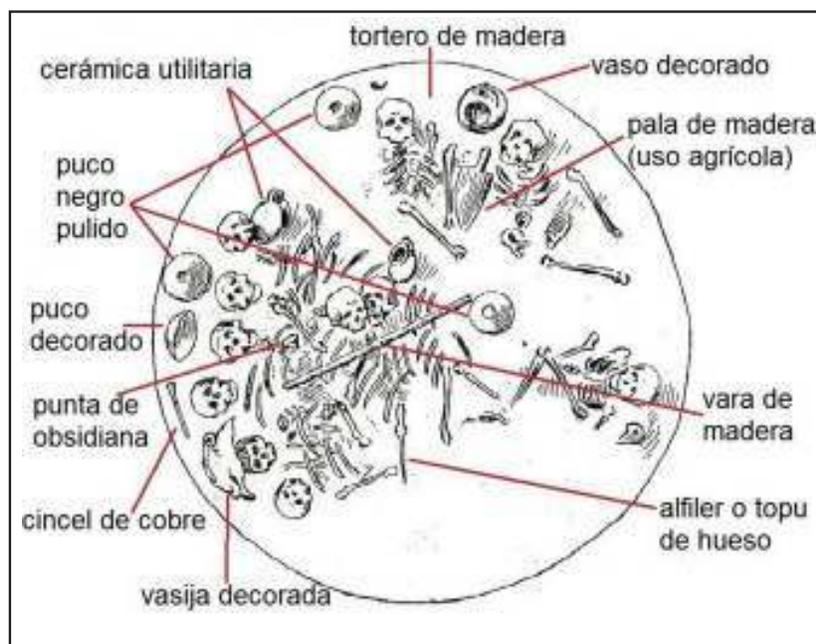


Figura 1. Ejemplo de entierro múltiple. Tumba 112 excavada por Ambrosetti en La Paya (modificado de Ambrosetti 1907-08:197).

montículo, estructura de almacenaje, otras tumbas, aislada, etc.) y visibilidad (superficial, enterrada, construida hacia arriba, presencia de marcadores externos), espacio disponible alrededor de la tumba (muy restringido, restringido, moderado, medio, amplio, público).

Con respecto al tratamiento de los cuerpos enterrados, es importante señalar que la mayor parte del material osteológico que proviene de las tumbas, especialmente el recuperado por Ambrosetti, se encuentra perdido, por lo que han sido escasos los estudios realizados sobre los restos óseos humanos (Cocilovo y Baffi 1985). Esta situación hace imposible constatar, por el momento, si diferencias entre géneros o grupos de edad tuvieron incidencia en las características del ritual mortuorio y las ofrendas depositadas.

En el caso del estudio de las ofrendas dejadas en las distintas tumbas, no sólo se emplearon las descripciones provistas por los excavadores, sino que se realizó un análisis directo de varias de las piezas rescatadas de estas tumbas que hoy día se encuentran depositadas en el Museo Etnográfico J.B Ambrosetti (Universidad de Buenos Aires) y en el Museo Arqueológico P.P. Díaz de la localidad de Cachi (Salta, Argentina). Sin embargo, es importante aclarar que prácticamente la mitad de los artefactos recuperados por Ambrosetti fueron intercambiados con otros museos, por lo que se encuentran dispersos por varios lugares del mundo.

Localización

Como fue recién explicado, además de las descripciones presentes en los informes de los excavadores acerca de la localización de los sepulcros, realizamos también estudios en el terreno en los sitios La Paya, Mariscal y Borgatta. Por lo tanto, y además de las 160 tumbas de la muestra general, incluimos 14 tumbas relevadas en el sitio Mariscal y 14 de Borgatta.

Hemos notado una importante correlación entre los entierros de adultos y los espacios residenciales. Un gran número de tumbas fueron colocadas en directa asociación con los complejos residenciales, ya sea adyacente y al exterior de éstos, entre los recintos de vivienda y los patios abiertos y de multiactividades, dentro de las habitaciones o en los montículos asociados a los complejos residenciales (Figura 2). Otro grupo de tumbas se encuentran al interior del sitio y cercanas a los espacios residenciales, ubicadas en las vías de circulación y aquellas de La Paya localizadas junto al muro perimetral. Otras tumbas aparecen fuera de los sitios, ya sea aisladas o en pequeños grupos, o en cementerios. Así, de un total de 188 tumbas, 92 estaban asociadas con los espacios habitacionales (65 directamente articuladas con las viviendas, 9 en las vías de circulación entre las áreas residenciales, 12 en los espacios que delimitan los *clusters* de estructuras y 6 dentro de los sitios pero con información indeterminada sobre su asociación), mientras que 96 fueron emplazadas fuera de los sitios (11 en pequeños grupos y 85 en el área el cementerio de La Paya). Es importante destacar que estos conjuntos de cistas externas no están alienadas de los espacios de vivienda, sino que por el contrario se encontraban a pocos metros y directamente adyacentes a los mismos.

Si bien elegir situar una tumba entre la arquitectura residencial (dándole baja visibilidad y limitando el número de participantes durante el ritual mortuorio) o en un espacio abierto por fuera del sitio debió haber tenido un impacto diferencial en la experiencia del entierro y

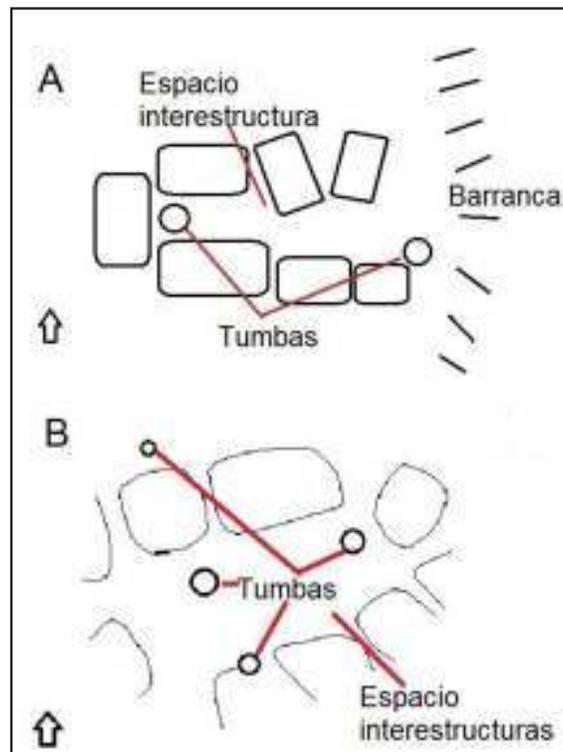


Figura 2. A) Conjunto residencial del sitio Mariscal. Se pueden observar dos cistas. Una ubicada en un estrecho corredor entre los recintos, de 1,50 metros de ancho, y la otra entre la esquina externa de un pequeño recinto y un sendero que recorre el límite este del sitio, entre las estructuras y la barranca natural. B) Conjunto residencial del sitio La Paya. Entre medio de estos recintos se encuentra un área interestructuras que presenta tres tumbas.

el ritual fúnebre, no hubo intención de emplazar a las cistas en (y asociar a la muerte con) lugares especiales separados de los poblados (tal como áreas o rasgos topográficos especiales dentro del paisaje o espacios públicos de uso político, como plazas o monumentos). Por el contrario, las tumbas aparecen articuladas (directa o indirectamente) con las residencias y los espacios de actividades domésticas⁷. Así, la muerte no fue separada de la esfera de la vida, sino que fue una presencia recurrente en la vida y experiencia doméstica y cotidiana de esta época.

Arquitectura de las tumbas

Los trabajos citados describen a todas las tumbas de manera similar. Se trata de cistas de planta circular, sin estructura levantada por arriba de la superficie y visibles por la presencia de círculos de piedra al ras del piso⁸ (Figura 3). Para su construcción se cavó un pozo circular que se revistió con hileras de rocas fluviales y de campo. En algunos casos se colocaron cimientos contruidos a partir de piedras-lajas alargadas, de mayor tamaño, y dispuestas en posición vertical. No se ha constatado el uso de argamasa, aunque sí se registraron algunos pocos ejemplos de pisos empedrados. Las tumbas eran cerradas mediante piedras-lajas dispuestas horizontalmente y posiblemente también, tal como discute Ambrosetti (1907-08), mediante vigas de madera que sostenían las rocas utilizadas como tapas.

Además de contar con las descripciones realizadas por estos investigadores, relevamos la arquitectura de una muestra de 68 tumbas de los sitios Mariscal (N 14), Borgatta (N 14) y La Paya (N 40). En nuestro caso, también comprobamos que no existen marcadas diferencias arquitectónicas en las cistas de adultos en cuanto a forma, materiales utilizados y técnicas constructivas empleadas, aunque sí se presentan diferencias en los diámetros. Existen por supuesto pequeñas variaciones entre las cistas en todos los aspectos analizados, pero éstas responden a la misma práctica (que siempre incluye un grado de variación) más que a acciones intencionales y orientadas a marcar distinción social. Sumado a esto, la arquitectura de las tumbas sigue el mismo patrón edilicio que los recintos habitacionales.



Figura 3. Arquitectura de tumba de adulto.

Podemos decir entonces que la arquitectura de las cistas efectúa dos enunciaciones. Primero, su construcción al ras de la superficie mantiene a la muerte, y a los difuntos, en un plano presencial donde no son destacados ni pasan desapercibidos, sino que son absorbidos por el contexto material que los rodea: el de la vida diaria y la esfera doméstica. En este contexto histórico y cultural, la presencia material de las tumbas de adultos no fue ni resaltada ni ocultada, sino que buscó ser integrada al paisaje cotidiano. Esto se destaca si tenemos en cuenta que las formas, materiales y técnicas constructivas empleados para edificar las cistas fueron exactamente los mismos que aquellos utilizados para levantar las demás estructuras de los sitios, por lo que los sepulcros se mimetizaban con el resto del ambiente construido del poblado. Por lo tanto, no existía en esta época un paisaje funerario independiente y separado, sino un paisaje cotidiano que incluía a la muerte. Esto también podría pensarse para el caso del cementerio de La Paya, el cual se localiza pegado al sitio y articulado a estructuras presentes por fuera del muro perimetral, no descriptas por Ambrosetti.

Segundo, las cistas resaltan la uniformidad vivida en otros planos de la vida cotidiana en los poblados del Tardío. En este caso también, el edificio fúnebre no destaca ninguna persona individual ni linaje por sobre los demás. La evidencia edilicia nos muestra que la arquitectura de las tumbas de adultos no fue empleada tácticamente para crear rupturas y marcar distinción. No existen monumentos mortuorios que por su tamaño, forma o materiales empleados para su construcción hayan estado orientados a agrandar de manera conspicua la figura de una persona particular o un linaje. Sin embargo, la arquitectura de las tumbas, al igual que su localización, no buscaba ocultar o hacer que los difuntos pasasen inadvertidos, sino que los integraban a la espacialidad y materialidad de la vida cotidiana. En pocas palabras, los edificios fúnebres no estuvieron orientados a inmortalizar a un individuo y crear una memoria hegemónica sobre su vida, éxitos y posición que legitimase el status de sus descendientes. Por el contrario, la arquitectura de las cistas apuntó a destacar la homogeneidad dentro de la comunidad. No a separar sino a integrar.

Ofrendas depositadas

Al estudiar los objetos que acompañaban a los muertos nos interesó analizar el carácter evocativo de la cultura material. Los objetos, que como bien se sabe están cargados de significados, adquieren en las tumbas un carácter de citaciones materiales que actúan haciendo referencia a ciertos espacios y tiempos (Brück 2004; Jones 2005). Consideramos así que al elegir determinados objetos (y no otros) para ser depositados junto con los muertos, las personas selectivamente decidieron qué aspectos de su vida social y del mundo vivido evocar en las tumbas y con qué elementos y sentidos conectar a sus muertos. A fin de explorar las asociaciones simbólicas existentes entre el acompañamiento fúnebre y las esferas sociales y de experiencia que se vivían en la región durante el Período Tardío, realizamos los siguientes pasos: 1) buscamos establecer si los artefactos depositados como ofrenda fueron objetos previamente usados o se trataban de elementos especialmente fabricados para el ritual fúnebre; 2) en base a información arqueológica y etnográfica, clasificamos a los distintos tipos de objetos de acuerdo con lugares, tiempos y contextos sociales con los que estaban articulados.

En el primer caso, los análisis se realizaron sobre vasijas cerámicas toscas y decoradas y sobre los instrumentos para la producción textil denominados torteros o muyunas. Se estudió una muestra de 157 piezas cerámicas pertenecientes a la colección obtenida por Ambrosetti (1907-08) de la excavación de tumbas del sitio La Paya. Sobre cada pieza se realizó un diagnóstico visual en busca de huellas de utilización como por ejemplo: manchas de cocción,

cambios de coloración en la pintura o pasta, descascarado de superficies internas por raspado, piqueteado del fondo de las bases, residuos adheridos en la superficie interna y hollín en la superficie externa. Para cada variable estudiada se determinó presencia/ausencia, distribución sobre la superficie de la pieza, color y descripción general. Además, se compararon las características generales de las piezas provenientes de las tumbas: forma, tamaño, peso, técnicas de manufactura, técnicas de decoración, tipo de decoración, etc., con la cerámica hallada en contextos habitacionales y domésticos, tanto en superficie como en excavación. En el caso de los torteros se rastrearon: marcas de desgaste por uso producidas en las paredes internas del orificio de los torteros (las mismas tienen la forma de líneas paralelas horizontales, muy finas, producidas por el roce con el huso), fracturas y fragmentación y huellas de desgaste de la decoración incisa.

Estos estudios mostraron la presencia recurrente de rastros de uso y desgaste, por lo que los ítems depositados en las tumbas habían sido previamente utilizados. Esto demuestra que las ofrendas materiales dejadas en las tumbas para los difuntos no fueron autoreferenciales del ritual fúnebre, sino que articulaban a la tumba con otros tiempos y lugares. Se trataría de objetos con biografía, los cuales, antes de ser colocados en los sepulcros, habían constituido parte del orden material de otras esferas sociales. En otras palabras, en algún momento de su biografía estas cosas habían estado articuladas con otras prácticas y relaciones sociales, las cuales invistieron a dichos objetos de significados específicos. Dentro de las tumbas y junto a los cuerpos, los objetos seleccionados conectaban la esfera fúnebre con esas otras esferas en las que habían participado previamente.

A fin de determinar cuáles eran estas esferas, en base a información arqueológica y etnográfica, clasificamos al universo de 1162 objetos depositados en los 160 sepulcros analizados en categorías relacionadas con los contextos de uso de los distintos tipos de objetos, su origen y/o las prácticas con las que se encontraban articulados, así como su temporalidad. Se establecieron siete categorías (Tabla 1): A) Utensilios de la vida doméstica y de uso/consumo cotidiano. Se trata de artefactos que las investigaciones arqueológicas han demostrado su marcada presencia en contextos residenciales y que están relacionados con actividades diarias como procesar alimentos, cocinar, servir, almacenar, cortar, moler, etc. (véase Acuto et al. 2008). Entre estos ítems, la cerámica (tanto decorada, pulida como ordinaria) fue un elemento ubicuo dentro de los poblados de esta época y completamente ausente en otros contextos, como las áreas agrícolas o los *loci* donde se concentraba el arte rupestre, estos últimos la gran mayoría de las veces separados y apartados de los asentamientos (Acuto 2009). También se incluyó en esta categoría las herramientas para la producción textil, la cual, de acuerdo con información etnográfica, no es en los Andes una actividad estacional y suele ser llevada a cabo en contextos domésticos (Harris 1980; Pérez de Micou com. per.). B) Objetos encontrados en contextos residenciales pero que, según información etnográfica, estuvieron conectados con actividades domésticas que no fueron cotidianas sino ocasionales o estacionales. Este es el caso de la producción cerámica y metalúrgica, (Arnold 1994; Cremonte 1995; Harris 1980). C) Herramientas relacionadas con actividades ocasionales o estacionales que se realizaban fuera del poblado: agricultura, caza y carga/transporte de animales. D) Ítems involucrados en eventos especiales, rituales y ocasionales, que nos se sabe con certeza si se desarrollaron afuera o al interior del poblado⁹. E) Objetos provenientes de otras regiones. F) Elementos del mundo natural. Fueron incluidos sólo aquellos restos de madera, semillas, hueso, piedra, minerales, etc., no transformados intencionalmente en artefactos. G) Adornos corporales. Asimismo hubo un conjunto de 158 objetos que no pudimos clasificar certeramente, por lo que no fueron incluidos en el análisis.

Es importante señalar que, teniendo en cuenta que nos interesaban las conexiones que los objetos colocados en las tumbas hacían con esferas sociales, tiempos y lugares diferentes al ritual fúnebre y la experiencia de la muerte, hay algunos objetos que fueron contabilizados en más de una categoría¹⁰. Por lo tanto, si bien la cantidad total de objetos analizados fue de 1162 (a los cuales se le descontaron las 158 misceláneas), nuestro universo de análisis tuvo un N de 1210.

El análisis sobre las ofrendas depositadas en las tumbas nos permitió distinguir dos aspectos: 1) la preponderante referencia a la esfera doméstica y cotidiana, 2) la prácticamente nula inversión en la decoración del cuerpo.

1) Como se puede observar en la Figura 4, dentro del universo total de las ofrendas depositadas en estas 160 tumbas, la gran mayoría (69 %) de los objetos conectaban a los

SITIO LA PAYA					
Tumbas	Ofrendas por código	Tumbas	Ofrendas por Código	Tumbas	Ofrendas por Código
1	112/142(2)	80	211/821/164/112/142	133	112(5)/23/24/21(2)/821/610/913/321a/84
2	142	81	163/110/112/164/99/914/61/74	136	112(3)/21/322a/32a/110/112/163(2)/142(6)/24(2)/214(2)318/89
4	61(2)/610(3)/217	82	142/32a/214/610/61(5)	137	65/113/163/112
5	63(3)/163/112(2)/114/132/85	83	112(4)/142(2)/113(2)/321/23/313(2)	138	163(2)/142(2)/112(2)/63/62/21/214/59/5
8	5/81/82/610/614/61(3)/113/112(4)	84	112(5)/163/65(2)	139	142(2)/112/110/164/821/617/322a
9	112/113	85	142(3)/163	140	112/318
14	112/142(2)/65	86	110	141	163/162/874/712(2)
15	112/142/62/88/871/61(7)/991	88	68/69/61(4)/142(5)/65	142	112(4)/81/217/624/111
16	65/63/144/142/113/112(4)	88a	112(4)/142/61(4)/69/610/68(2)/65/211/873	144	142/112(2)/213/821/63/89/68/320
17	112(2)/142(3)/217/25/130	89	112/31a/21	145	111/82
19	142/23/69	91	65(2)/63/32a/24/142/112/113/163(2)/310/31b/317b	146	142/610(2)/211
20	23(2)/63/130	92	5/39/61/21/142/130	147	164/211
21	161/61/73/611/69/68(2)/63/672/23	93	61/821/63	152	610/32a/981/112(2)
22	63(2)/111/112(3)/142(2)/821	94	63/142(2)/114	156	142(3)/112(2)/32a/62a/217/21
23	142(3)/113/114/210/821/313/913	95	161/142/63/610/615/521/74/711/61(13)/62	157	312(2)/65(2)/132/111
25	142(2)	96	142(3)/110/112/63(2)/65/610(3)/612/61(6)/612/68(2)/217/821/32a/31a/31b	158	617/66(2)/69
26	162/85(2)/871/624/317b/163/112(5)/142(3)/110/111	97	163/142/134	163	112(5)/113(2)/163/162/142(4)/5(2)/624/217/62
27	112(4)/144/84/610	98	220/32a/34	164	214/69(2)/22/5/99(2)/63/112
30	142(2)/610(2)/62/624/611(2)	99	142(3)/112(3)/163/315/130/821	169	112/144/113/23/32a
31	611/73/613/61(2)/36/98(3)	101	112/130/65/612/624/991/5/821/61(8)/610(2)	170	142/112

Tabla 1.

32	1.42(3)/1.12(4)/1.14/0.5(4)	102	1.63/1.42/1.34/1.12(2)/8.2/3.2a/6.10/6.24/2.14/3.18/8.7.3	172	1.12/2.16
33	3.18/6.1/3.7/6.10/6.24/6.16/6.9(2)/8.1/3a/2.3/2.1(3)/2.11/2.14/8.2.1/3.1a(2)/9.1.3/3.13(2)/6.1(2)/9.9.1/1.6.4/1.1.2(2)	103	1.1.2(5)/6.12(2)/6.10/6.11/6.9	174	1.6.4/1.16/1.1.2/6.2
38	1.1.2(4)/3.18	104	1.4.4/1.6.3/1.4.2(3)/1.1.2(2)/3.2a/6.10/2.1(2)/3.18(2)	176	1.10/1.6.3/1.4.2(2)/1.1.2(2)/5.2.1/3.1a/9.2/9.15
40	1.4.4/6.8(2)/6.1/2.1/9.1a(2)/8.8	106	1.4.2(2)/1.1.2(6)/6.5/6.17/2.1	177	1.4.2(2)/1.1.2/1.1.4
41	1.4.2/1.1.2/6.10(7)/2.8/6.1(9)/7.1.2/6.8/6.7.1/6.9/6.5(2)/6.2/6.21/6.3	107	1.4.2(3)/1.1.2(3)/1.6.4/1.1.4/2.1/2.3	178	1.6.3/1.4.2/1.1.2/2.13
46	1.10/2.3/2.16	108	1.4.2/6.5/1.1.4	179	1.4.2(8)/1.1.2(2)
47	1.6.3/1.4.2(2)/1.1.2(3)	109	6.24/3.9/3.7/1.6.3/1.1.2/1.4.2/8.2.1	180	1.4.2/1.1.2/1.1.1
48	1.10/2.1/6.3(4)/6.17/3.2a/1.1.1/1.1.2/6.27	111	6.3	182	1.4.2(2)/1.1.2(2)/1.1.1/6.1(5)/9.1.2
49	2.3(2)	112	1.9/2.1/1.1.2/1.4.2(3)/1.6.3(2)/3.1a/6.1/6.2.1/6.5/6.17/7.9/1.1.3	183	9.7/9.17
50	1.1.2	114	1.4.2/1.6.3/6.10/6.24	184	1.4.4/1.1.1(2)/1.9/1.1.3/6.3(2)/2.17/7.2(4)
51	1.4.2/3.13	115	1.6.3/1.4.2(3)/1.1.2(3)/3.2a/8.2.1	186	1.6.3/1.1.2/1.6.4/1.3.2/1.1.1
53	1.10/2.1/2.22	117	1.4.2(2)/1.1.2/1.1.3	187	1.4.2/1.6.3/1.1.2/1.10/6.24
54	1.4.2(2)/1.6.3/6.5/1.10	118	3.18/1.4.2/1.1.2(4)	188	1.1.2(3)/1.4.2(2)/2.14/3.13/6.1(5)/6.1.2/6.10(3)/6.24/1.1
56	1.10/6.26/3.2a/6.1/6.3(2)/2.1/8.7.3.1	119	1.4.2/1.1.5/1.1.2/8.2.1/3.2a/6.10(3)/6.1(3)/2.1/7.1	189	1.4.2/1.1.2(2)/1.1.4/1.4.4/2.1/2.3/2.15/3.1a/6.1(2)/6.10/6.9(3)/6.23
58	1.1.2(2)/2.3/3.7/3.9/1.10/1.4.4	120	6.3/3.18/6.10/1.4.2/1.1.2/1.4.4	190	1.1.3
60	1.4.2/9.1	121	6.1(4)/6.8/6.9(2)/8.4/8.1/2.11/2.14	191	1.1.2
64	1.1.1/1.1.2/1.4.2/6.3/1.10	122	1.1.2	192	1.1.2(2)
66	1.4.2/1.1.3/9.9.1	124	1.4.2(2)	194	1.4.2(2)/1.1.3
67	6.3/1.4.2/8.2.1/3.2a/2.4/1.1.2(3)	125	9.2	195	1.6.3/1.1.2/3/6.6
68	1.4.2/2.19	126	1.1.2(3)/1.4.2(2)/1.6.3(2)/6.8/6.7.2/6.1(2)/3.18/8.7.3.1	196	1.4.2(6)/1.6.2/1.1.2(2)/1.1.4/6.1.2/6.3/3.2a/8.2.1/6.1/6.2.1/6.15/8.2/9.1.1
69	1.4.2/6.3/2.3/1.1.1	127	1.1.3/1.4.2/1.1.2/2.1/2.11/5.2.1/6.1/6.15	197	1.10/1.1.2/6.9/8.7.1/2.1/3.18
70	4/6.5(2)/6.24/1.6.3(2)/2.14	129	1.1.3/2.1	198	1.4.2/1.1.3(2)
75	1.1.2(2)/1.4.2/1.5.2/3.9/6.1/3.1a/9.2/1.6.3	130	1.4.2/2.1/2.22/6.8/9.7/4/3.2a/1.1.4/1.6.1/8.9/6.2(2)/6.5(2)/7.9/9.9/6.8(2)/1.4.4/1.4.2/6.7.4/6.17(2)/1.4.2(4)/5/9.9/2.3/3.2a/1.1.3/6.2/6.10/9.1.3/6.1(6)/8.7.3.1/3.18/1.4.2/1.1.2/2.11/1.9	201	6.1/1.4.2/1.1.2(2)
76	1.10/1.4.2(2)/1.1.2(4)/2.3(2)/6.25	131	1.1.2(4)/6.3(2)/6.2/6.8/9.12(2)/8.1(2)/6.5(3)/1.4.2(2)/1.6.3/6.17	202	1.4.2/1.1.2
77	1.4.2	132	1.1.1/1.6.4/1.16/1.1.2(3)/1.6.3(2)/1.4.2(2)/1.1.3/9.9.1/3/6.24/2.11/2.17/2.1/3.13/3.18(2)/3.1a	E5	Sin ofrendas
78	1.9/1.1.1/1.4.2/1.1.2(2)	133	1.6.3/1.4.2/6.12/6.1(2)	E9	8.7.2/1.10/6.24
79	2.1/3.2a/1.1.2(3)	134	1.6.3/1.4.2/6.12/6.1(2)		

Tabla 1(cont).

SITIO TERO					
E2	1.1.2/1.4.2/3.1/3.5/3.18 (2)/3.7/3.9(3)/1.8.2/3.8	E15	36/8.2.1	E50	5/1.5.2(2)/6.24/6.1
E8	1.1.2(2)/9.3	E19	1.10/7.9/3.7/3.8/8.2.1	Rescate 1990	Sin ofrendas
E10	3(2)/8.9/1.1.2/1.6.4 /3.2a/8.2	E29	8.9/5		
E11	6.1/3.1a/1.3.1(3)/1.10/ 8.7.2/8.9/8.7.4/2.17	E47	Sin ofrendas		
SITIO KIPON					
Hallazgo 2	5/8.2.1/9.9/1.10	Hallazgo 6	1.1.4/1.4.2/9.9	Hallazgo 10	1.4.2/6.1(2)/1.6.4/1.1.4 /6.9/8.3.1/9.12/4.2
Hallazgo 3	Sin ofrendas	Hallazgo 7	Sin ofrendas	Hallazgo 11	1.6.4
Hallazgo 4	1.1.4/2.11/2.21	Hallazgo 8	1.16/1.10	Hallazgo 12	1.1.3(2)/1.17/6.1(3)/6. 2/6.6/9.12/1.6.4/1.4.2 /9.9.1/1.10
SITIO LAS PAILAS					
E1	9.2/1.16/1.6.4/1.4.4/1.6.1/1.4.2				

Tabla 1(cont). CATEGORÍA A: OBJETOS DE LA VIDA DOMÉSTICA/COTIDIANA: *Vasijas decoradas*: 1.1 indeterminada/1.1.1 urna/1.1.2 puco/1.1.3 vaso libatorio/1.1.4 olla/1.9 urna tres cinturas. *Producción Lítica*: 3.2 lascas/3.17 martillo, percutor, cincel/6.16 punzón de madera/7.1 punzón de hueso/3.22 núcleo/nódulo. *Molienda*: 3.7 mano/3.8 conana/3.9 mortero. *Útiles Básicos*: 2.1 cincel de metal/2.9 cuchillo de metal/2.11 pinza de metal/2.14 punzón de metal/3.2 lascas (3a+3.2a)/3.3 raspador/3.4 cuchillo de piedra/3.5 hacha de piedra/3.17 martillo, percutor, cincel de piedra/4.2 cordeles/6.12 cuchara o palita de madera/6.16 punzón de madera/7.1 punzón de hueso/7.3 espátula de hueso/7.12 cucharita de hueso. *Vajilla común (cocinar, servir, procesar)*: 1.3 Roja Pulida indet./1.3.2 puco rojo pulido/1.3.4 olla roja pulida/1.4 Negra Pulida indet./1.4.2 puco negro pulido/1.4.4 olla negra pulida/1.5 Pulida común indet./1.5.2 puco pulido/1.6 Tosca/1.6.1 olla grande/1.6.2 olla mediana/1.6.3 olla pequeña o vaso asimétrico/1.6.4 puco tosco/1.11 olla globular decorad/5 Cestería/6.11 vaso madera. CATEGORÍA B: OBJETOS EMPLEADOS EN CONTEXTOS DOMÉSTICOS EN ACTIVIDADES ESTACIONALES U OCASIONALES: *Producción Textil*: 1.8.1 tortero decorado cerámica/1.8.2 tortero sin decorar cerámica/3.13 tortero de piedra/3.16 huso piedra/6.1 tortero de madera/6.2 husos de madera/6.3 pala tensora o cuchillo de madera/6.4 agujas de madera/6.21 útil de tejer de madera/8.2 pigmento/8.2.1 ocre. *Producción Metalúrgica*: 7.2 Tubo/9.8 crisol + clavos/9.8.1 Clavos/9.10 moldes/8.1 minerales. *Producción Cerámica*: 3.6 pulidores de piedra/8.2 pigmento/8.2.1 ocre/9.6 pan de arcilla. CATEGORÍA C: OBJETOS EMPLEADOS FUERA DEL POBLADO EN ACTIVIDADES ESTACIONALES U OCASIONALES: *Agricultura*: 3.10 asada de piedra/3.11 pala de piedra/3.12 garrote o barreta de piedra/6.5 pala de madera. *Caza*: 3.1b punta de piedra local/3.1a punta de obsidiana/3.14 bola boleadora de piedra/6.25 astiles de madera. *Transporte y Carga de Animales*: 6.10 tarabita de madera/4.2 cordeles. CATEGORÍA D: OBJETOS DE USO PÚBLICO/RITUAL: 2.4 hacha de metal/3.19 silbato de piedra/3.20 tableta de piedra/6.8 tableta de madera/6.9 inhalador de madera/6.23 flauta de madera/7.4 boquilla o silbato de hueso/9.7 flauta. CATEGORÍA E: OBJETOS FORÁNEOS: 1.16 cerámica no local o particular/3a obsidiana/8.4 valvas/9.9 mate pirograbado/9.9.1 mate sin grabar/6.8 tableta de madera no local/6.9 inhalador de madera no local. CATEGORÍA F ELEMENTOS NATURALES: *Mundo Animal*: 8.5 óseo animal/9.12 astrágalo. *Mundo Mineral*: 8.1 minerales/8.2 pigmento/8.2.1 ocre/9.6 pan de arcilla. *Mundo vegetal*: 8.7 vegetal/8.7.1 maíz/8.7.2 calabaza/8.7.3 fruto seco/8.7.4 semillas/8.8 resinas. CATEGORÍA G: ADORNOS CORPORALES: 1.13 adorno cerámica/2.2 disco/2.3 pectoral o placa/2.8 topu metal/2.13 anillo de metal/2.19 adorno de metal/2.22 brazal de metal/6.13 alfiler de madera/7.6 alfiler de hueso/7.9 topu de hueso/7.11 adorno o colgante de hueso/8.7.3.1 fruto seco agujereado posible colgante/9.1 cuentas/9.1.3 cuentas de malaquita/9.2 collar/9.3 pulsera/9.14 adorno. MISCELÁNEAS: 1.10 tiestos dispersos/2.15 bara de metal/2.16 lamina de metal/2.17 fragmentos de objeto de metal/2.20 azuela de metal/2.21. objeto de metal con forma de embudo/3.18 rodados pequeños/3.21 ficha de piedra/6.6 peine de madera/6.7.1 escultura antropomorfa de madera/6.7.2 escultura zoomorfa de madera/6.15 estuche de madera/6.17 bastón de madera/6.24 fragmentos de objeto de madera/6.26 tronco, viga, palo/6.27 madera quemada/8.3 ceniza, carbón/8.9 madera/9.11 pan de arcilla con impronta de peine/9.13. esfera de piedra/9.15 petroglifo pequeño con tapita y agujero.

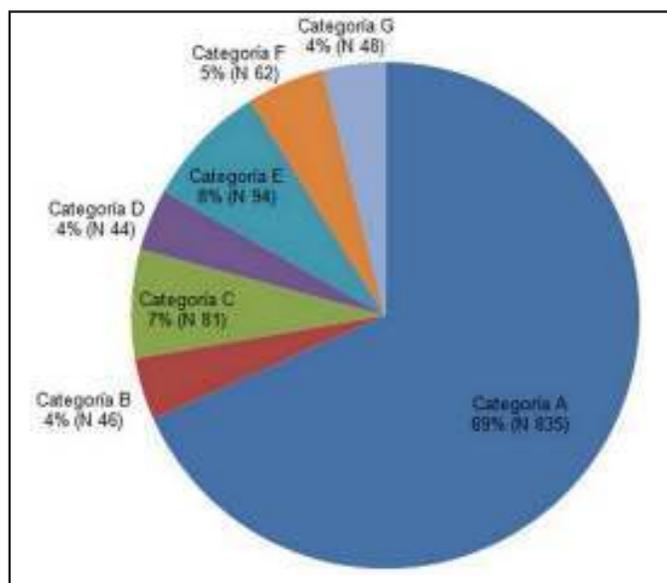


Figura 4. Tipos de ofrendas y porcentajes.

sepulcros con el mundo doméstico y las rutinas cotidianas. La referencia al mundo doméstico y a la vida dentro del poblado se incrementa (73 %) si sumamos los ítems materiales que están relacionados con actividades que si bien no fueron diarias, sí se desarrollaban dentro de los complejos residenciales. Así, los elementos que representan la vida en la casa superan ampliamente a aquellos que citan actividades y esferas de interacción no domésticas, estacionales y realizadas fuera del poblado, tal como las que integran la categoría C, los rituales y prácticas públicas ocasionales, al mundo natural o a otras regiones¹¹ (Figuras 1, 5 y 6).

Es notoria la baja frecuencia de objetos foráneos en las tumbas. Consideramos foráneos a aquellos artefactos, materias primas o recursos provenientes de otras regiones, posiblemente producto de relaciones de intercambio, como ser la obsidiana, las valvas marinas, las calabazas pequeñas o mates y las piezas cerámicas de estilos no locales (N 9). No así el cobre y la malaquita que son recursos que, aunque escasos, existen en la región. En cuanto a los objetos en madera, si bien las maderas de árboles locales fueron propicias para confeccionar objetos utilitarios, recientes análisis han mostrado que las tabletas para aspirar alucinógenos fueron hechas con maderas importadas. Dentro de la muestra, 94 ítems (8 %) pertenecen a esta categoría. En otras palabras, 1 de cada 12 objetos depositados como acompañamiento funerario no son de origen local. Esto nos está mostrando que la muerte mira y se enfoca en lo vernáculo. En su gran mayoría lo que se representa a través de los objetos es lo local por sobre lo exótico.

Llama la atención el escaso número de objetos relacionados con actividades rituales. En este caso, 1 de cada 26 objetos colocados en los 160 sepulcros hacen referencia a una actividad por fuera de lo mundano y cotidiano, tal como son los rituales. Así también, son pocas las referencias que se hacen a las actividades de subsistencia dentro de las tumbas, tal como la agricultura, la ganadería o la caza.

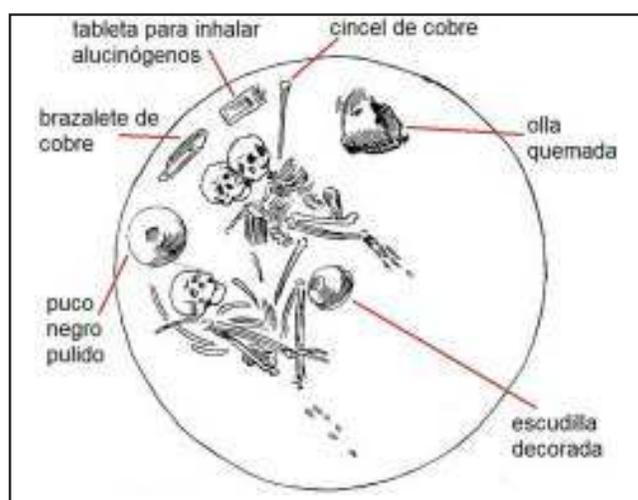


Figura 5. Tipo de ajuar en Tumba 130 de La Paya (modificado de Ambrosetti 1907-08:215).

¿Qué sucede cuando pasamos del universo del acompañamiento a su distribución en las tumbas? El 91 % (146) de los sepulcros presentan objetos de la categoría A, por lo que la tendencia a colocar ítems que hacen referencia a la vida cotidiana dentro de la casa fue generalizada (Figuras 1, 5 y 6). De las restantes 14 tumbas sin este tipo de objetos, 6 directamente no poseían acompañamiento alguno, mientras que las otras 8 muestran una ruptura con respecto al patrón general. Este es el caso de las tumbas 86 de La Paya y 8 de Kipón, las cuales sólo contenían una vasija no local. En estos dos sepulcros la intención no fue mirar a la vida doméstica ni a la región, sino evocar un área diferente al valle Calchaquí Norte. Por su parte, dos entierros de La Paya presentaron sólo objetos relacionados con actividades rituales, tal como un inhalador de alucinógenos en el 158 y dos flautas en el 183. En las tumbas 46, 49 y 125 de La Paya fueron solamente incluidos adornos corporales. Por último, el sepulcro E9 de La Paya presenta un objeto relacionado al mundo natural (Díaz 1981).

¿Qué ocurre con las otras categorías que citan esferas distintas a la doméstica y cotidiana? En el caso de las tumbas con ítems de la categoría C (N 46), éstos siempre aparecen junto con artefactos de la categoría A. Los productos foráneos y los artefactos de tipo ritual, salvo en los casos arriba mencionados (tumbas 86, 158 y 183 de La Paya y 8 de Kipón), aparecen en tumbas que siempre contienen artefactos de la vida doméstica y cotidiana (Figuras 1, 5 y 6). Por lo tanto, estas tumbas no apuntaban a representar una asociación exclusiva entre las personas enterradas y la esfera de lo foráneo o del ritual. La pregunta que surge es entonces, ¿aparecen este tipo de elementos dispersos o están concentrados en unos pocos sepulcros sugiriendo la existencia de personas que buscaban mostrar una monopolización del ritual o el acceso a bienes de intercambio?

Los bienes de origen no local aparecen distribuidos en varias tumbas (60 de 160), la mayoría de las cuales (43) presentan sólo uno de estos objetos, 7 tumbas tiene 2, 3 sepulcros cuentan con 3, 3 con 4, 2 tumbas tienen 5 objetos foráneos y sólo una tiene 6. En cuanto a los objetos de uso ritual, éstos fueron rescatados de 25 sepulcros, sin estar particularmente concentrados en ninguno de los mismos (12 tumbas tienen uno de estos artefactos, 8 cuentan con 2, 4 con 3 y una sola tumba con 4) (Figuras 5 y 6). Esta información está indicando que en

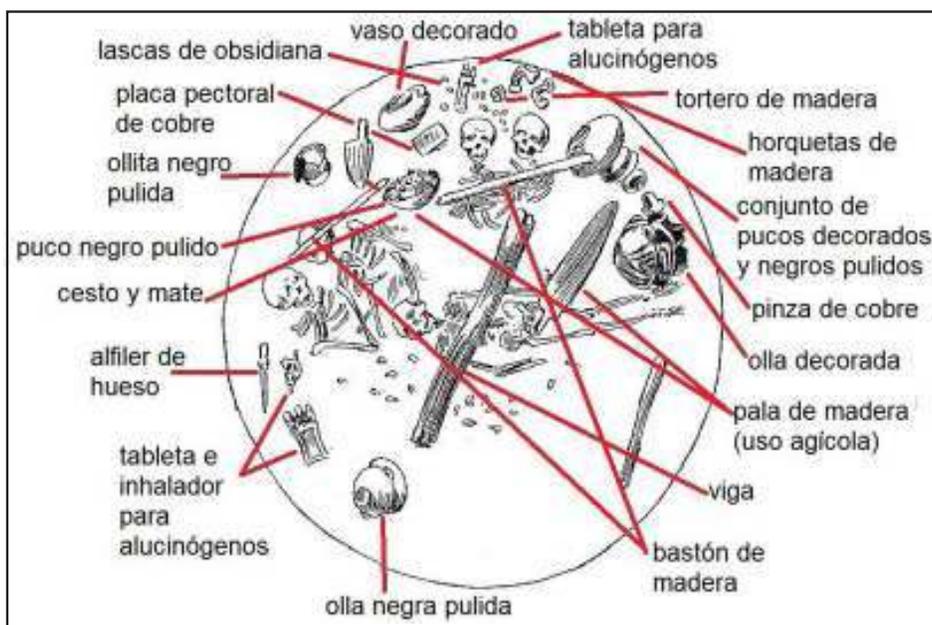


Figura 6. Tipo de ajuar en Tumba 131 de La Paya (modificado de Ambrosetti 1907-08:217).

general los enterratorios en donde fueron depositados objetos foráneos o de uso ritual no muestran una monopolización de los mismos por parte de algún individuo o familia, indicando la existencia de personas con actividades especiales.

A fin de determinar las similitudes y diferencias entre las 160 tumbas realizamos un análisis estadístico de escalamiento multidimensional (Bray Curtis) (Figura 7). Esta técnica permite la representación de datos a través de una configuración de puntos establecidos en dos coordenadas, agrupándose o separándose, y variando la proximidad y distancia entre los puntos, de acuerdo con el grado de similitud y no-similitud entre los objetos analizados. La figura 7 muestra la confirmación de los patrones observados. En ella vemos que existe: A) una tendencia al agrupamiento de la mayoría de la tumbas, B) alrededor de este conjunto principal se presenta un arco compuesto por 9 entierros (de La Paya tumbas 33, 86, 158, 183 y E9, de Kipón tumbas Hallazgo 8, 46, 49, 125), C) un conjunto compuesto por 5 tumbas de (La Paya recate 1990 y E5, de Kipón tumbas Hallazgos 3 y 7, y de sitio Tero tumba T47) marcadamente separado del *cluster* principal. Es interesante notar que las tumbas que tienden a agruparse en el conjunto A son aquellas que presentan objetos de la categoría A. Por su parte, las que se separan y forman un arco en torno al conjunto principal son justamente aquellas tumbas antes mencionadas que rompen con el patrón general relacionado con la citación del mundo doméstico y cotidiano, más la tumba 33 que es la única con objetos de todas las categorías. En cuanto al conjunto C, se trata de tumbas que no cuentan con acompañamiento.

En conclusión, en la amplia mayoría de los casos, los objetos que las personas eligieron dejar junto con sus difuntos evocan la vida diaria y doméstica experimentada al interior de los poblados y dentro de las residencias, lo mundano y pedestre. Si tenemos en cuenta además que en las cistas fueron depositados artefactos previamente utilizados, se puede sostener que había una suerte de porosidad entre la esfera de la vida doméstica y la esfera de

la muerte. En su biografía, las cosas pasaban por ambas esferas. Así, lo que estaba afuera de los entierros, en contextos de uso en los conjuntos residenciales, pasaba a integrar las ofrendas dejadas a los muertos. Este también es el caso del imaginario simbólico creado por las representaciones inscriptas en las vasijas decoradas, el cual era compartido por la esfera de la vida diaria y la esfera mortuoria. Así, la muerte era semantizada con los mismos símbolos presentes en la vida cotidiana, los cuales eran marcadamente distintos a aquellos que se inscribían y experimentaban en los sitios de arte rupestre, alejados de los poblados (Acuto 2009). Vida diaria y muerte no habrían sido dos ámbitos de la vida social demarcados o alienados, sino que habría habido permeabilidad entre ambos por encontrarse embebidos en una misma matriz simbólica y material. En este contexto histórico, la experiencia de la muerte, y el muerto mismo, se insertaban en lo doméstico, cotidiano y mundano.

2) Otro aspecto que muestran estos 160 sepulcros es que fue prácticamente nula la inversión en la decoración de los cuerpos de los difuntos. No sólo no se constatan restos de pinturas corporales sino que en el universo de objetos depositados en las cistas son realmente escasos los adornos corporales. Existen dentro de la muestra total de ofrendas un grupo de 48 (4%) adornos corporales compuestos por: 2 anillos, 4 colgantes, 19 plaquetas de cobre de aproximadamente 7 x 12 con agujeros de suspensión, 7 collares de cuentas, 3 pulseras o brazales, 5 topus y alfileres, un disco de cobre de 22 cm de diámetro y 2 adornos indeterminados. Estos objetos aparecieron en 40 tumbas (25 %) y distribuidos entre 131 de aproximadamente 549 individuos. Además, no se constató ningún cuerpo que haya concentrado adornos corporales, sino que en la mayoría de los casos un adorno se asocia con un cuerpo. Pero el aspecto más importante es que, tal como describen los informes de excavación, estos adornos no aparecen directamente sobre el cuerpo sino que fueron colocados a los costados o por debajo del cuerpo o dentro de vasijas cerámicas¹² (ver en Figuras 1, 5 y 6). Esto muestra que no se apuntó a ornamentar el cadáver sino a dejar una ofrenda que pudo haber tenido que ver con un elemento usado por el difunto o un regalo de los deudos.

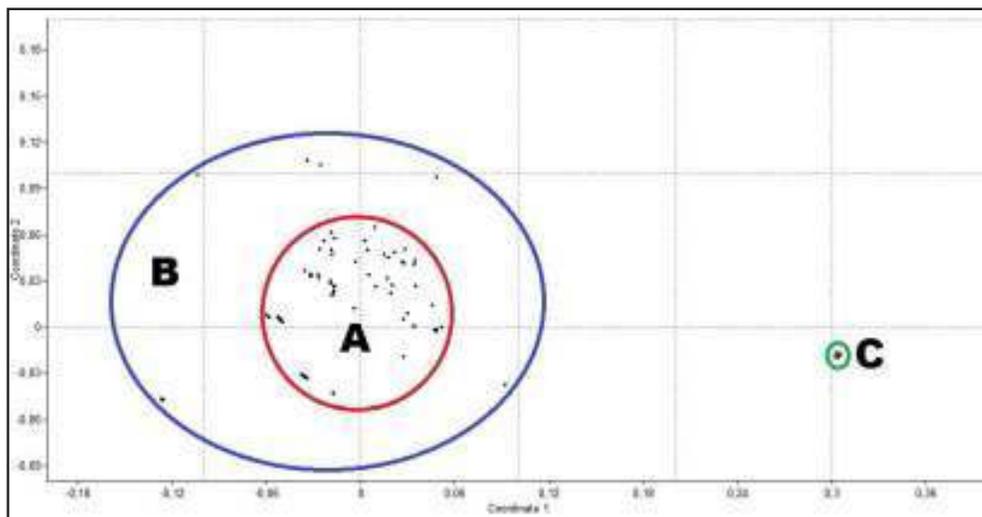


Figura 7. Comportamiento de las categorías del ajuar a través del análisis estadístico de escalamiento multidimensional (Bray Curtis).

Discusión y conclusiones

El estudio de las prácticas mortuorias de la sociedad nativa del área septentrional del valle Calchaquí durante el Período Tardío nos permite sostener que la muerte: a) era una parte constitutiva de la experiencia doméstica y cotidiana; b) no era una esfera orientada a crear distinción o marcar la individualidad, construyendo memorias de biografías particulares.

La muerte se conformaba como parte de la vida cotidiana no sólo por la decisión de localizar los sepulcros entre las casas o en directa asociación con los poblados, evitándose simultáneamente articular a la muerte con otras esferas sociales y de experiencia (tal como la áreas agrícolas, las localidades que concentraban el arte rupestre, o los rasgos especiales del paisaje local -cerros y nevados principales, volcanes, manantiales, etc.-, los cuales suelen ser considerados lugares sagrados o entidades tutelares en la cosmología andina), sino también debido a que la materialidad de la funebria y la materialidad de las casas era prácticamente la misma. Ambos dominios estaban articulados por un mismo patrón arquitectónico y por la inclusión dentro de los sepulcros de objetos empleados diariamente en los espacios domésticos. Además, las tumbas estaban significadas con los mismos símbolos (inscriptos en vasijas principalmente) que participaban y creaban el imaginario de la vida diaria en el poblado. Así, el paisaje funerario y paisaje de la vida diaria y mundana era uno solo.

Existen varios aspectos que señalan que la materialidad de las tumbas no buscaba marcar y exaltar la individualidad del difunto y que la práctica funeraria no estuvo involucrada en acciones estratégicas orientadas a destacar y diferenciar a una persona o grupos de personas por sobre el resto de los miembros de la comunidad. Primero, la mayoría de las tumbas eran múltiples. Esto mostraría que la morada de los muertos, más que estar dirigida a separar personas y biografías individuales, era colectiva y resaltaba algún nivel de agrupación¹³. Segundo, ninguno sepulcro fue localizado en lugares sobresalientes del sitio o del paisaje circundante. Tercero, no hubo variaciones significativas en la arquitectura de las tumbas (formas, materiales, dimensiones y alturas) que indicasen acciones orientadas a crear rupturas con el patrón edilicio generalizado. Las variaciones observadas responden más a soluciones prácticas que a acciones intencionales tendientes a marcar distinción. Cuarto, la notable ausencia de adornos corporales señala que el cadáver no fue un campo de decoración conspicua y exhibición. No hubo inversión en la ornamentación del cuerpo a fin de definir identidades personales. El patrón generalizado fue colocar como ofrendas elementos comunes de la vida diaria. Lo que alguna vez estuvo en uso y asociado con el ámbito y la temporalidad doméstica, pasó a ser ofrendado a los muertos. El acompañamiento evoca, por sobre todas las cosas, la casa y sus ritmos, siendo escasos los objetos que citaban lo foráneo, las actividades fuera del poblado y los contextos rituales. La mayoría de las cosas depositadas en los entierros, y lo que aparece en la mayoría de las tumbas, fueron ítems que todo el mundo poseía y empleaba en sus casas habitualmente. Aunque, tal como se menciona más arriba, existieron algunos pocos casos en donde las ofrendas se apartaban de la citación de lo doméstico y cotidiano, lo que estaría reflejando una acción tendiente a romper con el patrón general; no obstante, estos intentos no fueron radicales ya que en todos los casos se mantuvieron los patrones edilicios y de localización del resto de las tumbas.

La práctica mortuoria de la sociedad tardía del valle Calchaquí Norte no constituyó un sistema independiente, autocontenido y autoreferencial. Por el contrario, la funebria,

metafórica y materialmente, construía puentes y creaba vínculos. Podríamos decir que son dos las relaciones que se establecían a través de esta práctica: con el lugar y entre las personas.

Hemos destacado más arriba la importancia que el lugar tiene en la cultura andina, no sólo en la socialidad y la constitución de la identidad, sino también en la conformación del ser y su cuerpo. Es en el lugar donde las personas conviven con la memoria y se encuentran protegidas bajo la tutela de las entidades sobrenaturales y los ancestros. Es en el lugar donde se obtiene la energía animada que permite la vida. Es en el lugar (con sus relaciones, alimentos y agua), y no fuera de éste, donde se adquiere la naturaleza del ser (andino) y donde se preserva la salud. Es en el lugar donde la fisiología de los cuerpos de las personas se conecta entre sí y se funde con la fisiología del paisaje. En el mundo andino las personas no residen en una localidad, sino que son parte de ésta y viceversa; un lugar no es sólo los rasgos naturales y el ambiente construido, sino también la gente que crece en él.

Las tumbas vinculaban a los difuntos con el lugar en varios niveles. Primero, al decidir ubicar a los sepulcros en directa asociación con el poblado y no en otros lugares del paisaje social/natural, lo que hubiera implicado relacionar a los muertos con otros sentidos y otras entidades. Segundo, al fundir a la tumba con la arquitectura del poblado, y no sólo en cuanto a las técnicas, materiales y formas, sino también en cuanto a sus dimensiones. Las cistas no se erigieron por arriba de las otras estructuras de los sitios, por lo que no hubo monumentos ni monumentalización, sino que aparecen al ras del piso, mimetizándose con el resto del ambiente construido del poblado. Tercero, al privilegiarse la inclusión de objetos que hacían referencia a la vida pedestre en el lugar, por sobre cosas que citaban lo exótico, lo foráneo, actividades no domésticas o la esfera ritual. Al seleccionarse objetos usados diariamente en las casa, objetos con una biografía previa, lo que las tumbas buscaban narrar fue la cotidianidad del lugar y su memoria.

A través de la materialidad fúnebre no se diferenciaban y destacaban status, identidades y biografías individuales. Se puede decir que, por el contrario, la materialidad de las tumbas apuntaba a diluir metafóricamente la individualidad dentro de una matriz comunal. Los entierros representaban a la vida doméstica y cotidiana por sobre las personas, al todo por sobre sus partes. Así, la subjetividad individual se esfumaba dentro de la materialidad del poblado. Tal como discutimos en el caso de la *personeidad* andina, la tumba privilegia la representación de una persona fundida en lo comunal, de un colectivo más que una suma de individualidades, de un nosotros más que un yo. La muerte no fue, por tanto, una esfera de ruptura y distinción, sino un ámbito de relacionalidad. En la muerte, como en la vida, el sujeto era incorporado dentro de una matriz material que lo ponía en relación simétrica y complementaria con otros sujetos. Así como la etnografía nos muestra que en el mundo andino los miembros de una familia se consideran seres corporalmente análogos por estar constituidos por una misma substancia obtenida principalmente de los alimentos y el agua que el lugar provee (Van Vleet 2008), se podría sostener que en la muerte durante el Período Tardío del valle Calchaquí Norte, las personas estaban vinculadas entre sí por estar conformadas por una misma substancia material que las conectaba con el poblado, su temporalidad, sus sentidos y memorias.

Notas

¹ El vocablo inglés *personhood* no tiene traducción en español. Se refiere al estado y la cualidad de ser persona, por lo que podría traducirse como *personeidad*.

² En la cultura andina uno es lo que come. La corporeidad andina, considerada dura y resistente, está fuertemente relacionada con los alimentos andinos y, por lo tanto, cuando se ingieren otras comidas se cree que la persona comienza a perder su condición de ser campesino andino; su alma (Fernández Juárez 1998; Greenway 1998:161). Esto no es sólo porque se incorporan alimentos extraños, sino porque éstos no fueron producidos en relación (familiares, comunales, con el lugar, con la Madre Tierra, etc.) y en términos del *ayni* (ver más adelante).

³ En la mayoría de los sitios tardíos de la región se presentan varios montículos de forma irregular con algunos muretes de contención. Si bien DeMarrais (2001) los interpretan como la posible “materialización” del poder de jefes, en otro lado hemos refutando esta idea (Acuto 2007; Acuto et al. 2008). No se trata de estructuras única (hay varias por sitios), que ocupan lugares especiales, de construcción regular o monumentales. En general no tienen gran tamaño, no llegando a superar los seis metros de alto (aunque la mayoría son menores). Su construcción no habría implicado una gran inversión de trabajo ya que la tierra movilizada es poca. A partir de nuestras excavaciones consideramos que estos montículos se formaron por la acumulación del sedimento excavado para construir los recintos semisubterráneos.

⁴ Decimos aproximadamente debido a que en algunos casos los excavadores no pudieron especificar el número de cuerpos enterrados. Por razones operativas se cuentan tres esqueletos para cada uno de estos entierros, ya que este es el promedio de esqueletos en entierros múltiples.

⁵ Las tumbas estudiadas en La Paya fueron la número: 1, 2, 4, 5, 8, 9, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 38, 40, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 58, 60, 64, 66, 68, 69, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 88^a, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 152, 156, 157, 158, 163, 164, 169, 170, 172, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 202 (Ambrosetti), E5 y E9 (Díaz). Por su parte, en Tero: E2, E8, E10, E11, E15, E19, E29, E47, E50 y rescate 1990. En cuanto a Kipón, se tomaron las tumbas denominadas por Debenedetti Hallazgos: 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12. La tumba proveniente de Las Pailas fue denominada por los excavadores como E1. Algunas tumbas no fueron consideradas en el análisis por estar reportadas como sepulcros muy destruidos o previamente saqueados. Estas fueron los números 39, 87, 123, 181 de La Paya y los números E9 y E13 de Tero. Tampoco se tomaron aquellos hallazgos que Ambrosetti describe como simulacros de tumba, que son estructuras tipo cistas sin cuerpos (números 105 y 200 de La Paya).

⁶ Las tumbas descartadas por tener objetos incaicos fueron: de La Paya excavadas por Ambrosetti: 3, 6, 7, 11, 28, 61, 63, 71, 72, 73, 100, 110, 116, 128, 155, 161, 165, 173, 175, 185, 193; excavadas por Díaz: E8. Del sitio Tero: E12, E33. De Kipón: Hallazgo 5.

⁷ Algo similar sucede con las tumbas de los niños las cuales aparecen, en su mayoría, dentro de los espacios de vivienda (Amuedo 2010).

⁸ Existe una excepción que es la tumba 164 de La Paya que tiene planta rectangular (Ambrosetti 1907-08:249).

⁹ En esta categoría se incluyeron los elementos asociados a la ingestión de alucinógenos y los instrumentos musicales. Como se ha visto, la música en el mundo andino está estrechamente relacionada con contextos públicos, ceremoniales o en actos de entrega de ofrendas a las entidades tutelares (Allen 1988; Harris 1980; Martínez 1976:290; Van Vleet 2008).

¹⁰ Las lascas e instrumentos de obsidiana aparecen al mismo tiempo en las categorías A y E, y las puntas de obsidiana en las categorías C y E. Los cordeles fueron clasificados en la categoría A como útiles básicos y en la categoría C relacionados con actividades de transporte con animales. Los pigmentos aparecen simultáneamente en la categoría A asociados con la

producción textil, la B relacionados con la producción cerámica y en la categoría F como elemento del mundo natural. Los minerales aparecen tanto en la categoría B relacionados con la producción metalúrgica y en la categoría F. La arcilla también fue colocada en la categoría B, en relación a la producción cerámica, y en la categoría F.

¹¹ La presencia de elementos naturales no modificados puede estar subrepresentada por temas de preservación, tal el caso de los recursos vegetales.

¹² De varias de las tumbas excavadas por Ambrosetti (1907-08) en La Paya, de donde provienen todos salvo uno de los enterratorios con este tipo de objetos, no queda claro si los adornos estaban o no asociados directamente al cuerpo (tumbas 15, 17, 19, 20, 41, 46, 49, 68, 69, 75, 81, 83, 95, 97, 98, 107, 112, 125, 126, 127, 135, 138, 144, 163, 176, 178 y 189). En ningún caso Ambrosetti señala explícitamente esta asociación. Por su parte, en varias otras tumbas los adornos corporales no están asociados directamente con los cuerpos. Los adornos en la tumba 33 y 56 aparecen a un costado del enterratorio y en la tumba 165 por abajo del cuerpo. En la tumba 58 aparece una placa de cobre al este de los individuos enterrados. En la cista 76 se detectaron dos placas de cobre, cada una dentro de un puco. En la tumba 112 se recuperó un topu de hueso que no estaba directamente conectado con alguno de los 11 individuos allí enterrados. De la tumba 131 se recuperaron una placa de cobre, un fruto seco con agujero de suspensión y un alfiler de hueso decorado al costado de la cabeza de dos de las personas allí depositadas. En la tumba 141 se encontraron dos topus de hueso alrededor de las cabezas de los dos individuos inhumados. El disco de bronce hallado en la tumba 164 se encuentra sobre la cabeza de uno de los individuos, y no sobre su pecho.

¹³ Si bien se trata de un contexto temporal diferente, en investigaciones realizadas por nuestro equipo en Cortaderas Derecha, una pequeña aldea local asociada a un sitio inca mayor, detectamos una tumba con tres cuerpos y el cráneo de un cuarto individuo. Análisis de ADN realizados sobre estos tres esqueletos mostraron su parentesco por el lado materno (Acuto 2004).

Bibliografía citada

Acuto, F.A.

2004. Landscapes of ideology and inequality: experiencing Inka domination. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, State University of New York - Binghamton.

2007. Fragmentación vs. integración comunal: Repensando el Período Tardío del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños* 34: 71-95.

2009. Reenhebrando el pasado: Hacia una epistemología de la materialidad. Trabajo presentado en el XVIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Valparaíso.

Acuto, F.A., C. Amuedo, M. Kergaravat, A. Ferrari, L. Gamarra y A. L. Goldín

2008. Experiencias subjetivas en las aldeas prehispánicas del valle Calchaquí Norte: Arqueología de la vida cotidiana, prácticas y relaciones sociales durante el Período Prehispánico Tardío. *Arqueología del extremo sur del continente americano. Resultados de nuevos proyectos* (ed. por L.A. Borrero y N.V. Franco), pp. 11-54. CONICET-IMHICIHU, Buenos Aires.

Acuto, F.A. y A. Zarankin

2008. Introducción. *Sed Non Satiata II. Acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana* (ed. por F.A. Acuto y A. Zarankin), pp. 9-34. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.

Alberti, B.

1999. Los cuerpos en prehistoria: Más allá de la división entre sexo-género. *Revista do Museu de Arqueología e Etnología*, Suplemento 3: 57-67.

Allen, C.

1988. *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

1997. Enfolding oppositions: narrative and structure in Quechua story. *Journal of Steward Anthropological Society* 25 (1-2): 8-26.

Ambrosetti, J.B.

1907-08. Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya (valle Calchaquí, pcia. de Salta). *Revista de la Universidad de Buenos Aires VIII*, (Sección Antropología 3), 2 vols.

Amuedo, C.

2010. La muerte de niños y su tejido de materialidad. Prácticas, representaciones y categorías construidas en las tumbas de infantes en vasijas, Período Tardío (900-1470 DC), Valle Calchaquí Norte. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Arnold, D.

1994. La tecnología cerámica andina: una perspectiva etnoarqueológica. *Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes* (ed. por I. Shimada), pp. 477-504. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, Perú.

Bolados, P. y V. Moreno

2006. Caracterización de las prácticas de la medicina tradicional y religiosa atacameña. Documento realizado en el marco del proyecto Apoyo al Diseño de un Modelo de Atención y Gestión Intercultural en la I y II Regiones, San Pedro de Atacama. Ms.

Bastien, J.W.

1978. *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Waveland Press, Inc. Prospect Heights, Illinois.

1985. Qollahuaya-Andean body concepts: a topographical-hydraulic model of physiology. *American Anthropologist* 87: 595-611.

Becker, A.

1995. *Body, self, and society. The view from Fiji*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Brük, J.

2004. Material metaphors: the relational construction of identity in Early Bronze Age burials in Ireland and Britain. *Journal of Social Archaeology* 4(3): 307-333.

Carsten, J. y S. Hugh-Jones (eds.)

1995. *About the house*. Cambridge University Press, Cambridge.

Chamorro, A. y C. Tocornal

2005. Prácticas de salud en las comunidades del Salar de Atacama: Hacia una etnografía médica contemporánea. *Estudios Atacameños* 30: 117-134.

Comaroff, J.L. y J. Comaroff

1997. *Of revelation and revolution: the dialectics of modernity on a South African frontier*. Vol. 2. University of Chicago Press, Chicago.

Cocilovo, J.A. y E. I. Baffi

1985. Contribución al conocimiento de las características biológicas de la población prehistórica de Puerta La Paya (Salta). *Runa* 15: 153-178.

Cremonte, M. B.

1995. *Ollera de Charabozo. Un registro de producción cerámica en la Quebrada de Humahuaca*. Instituto Interdisciplinario Tilcara. Jujuy.

Csordas, T.

1999. The body's career in anthropology. *Anthropological theory today* (ed. por H. Moore), pp. 172-204. Polity Press, Cambridge.

Debenedetti, S.

1908. Excursión arqueológica a las ruinas de Kipón. *Publicaciones de la Sección Antropología N° 4*. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Decoster, J.-J.

1997. Lord of the mountain: local myths and calendrical rituals in the cultural production of the ayllu. *Journal of Steward Anthropological Society* 25 (1-2): 97-123.

DeMarrais, E.

2001. La arqueología del norte del Valle Calchaquí. *Historia prehispánica argentina, Tomo I* (ed. por E. Berberían y A. Nielsen), pp. 289-346. Editorial Brujas, Córdoba.

Díaz, P.P.

1978-84. Diario de la excavación realizada en el sitio Tero SSalCac 14. Informe depositado en el Museo Arqueológico de Cachi, Cachi. MS.

1981. Diario de excavación realizada en el sitio La Paya SSalCac 1. Informe depositado en el Museo Arqueológico de Cachi, Salta. MS

Earls, J. e I. Silverblatt

1978. La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLII Congres International des Americanistes* 4: 299-326.

Estermann, J.

2008. *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Farnell, B.

1999. Moving Bodies, Acting Selves. *Annual Review of Anthropology* 28: 341-373.

Fernández Juárez, G.

1998. Enfermedad, moda y cuerpo social en el altiplano aymara: Un «boceto» de inspiración colonial sobre modelos de identidad en los Andes. *Revista Española de Antropología Americana* 28: 259-281.

Foucault, M.

1976. *Vigilar y castigar*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Fowler, C.

2003. *The archaeology of personhood: an anthropological approach*. Routledge, London.

Gavilán, V.

2005. Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. *Estudios Atacameños* 30: 135-148.

- Giddens, A.
1991. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Gifford, C.
2003. Local matters: encountering the imperial Inkas in the South Andes. Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York.
- Gose, P.
1994. *Deathly waters and hungry mountains: agrarian ritual and class formation in an Andean town*. University of Toronto Press, Toronto.
- Greenway, C.
1998. Objectified selves: an analysis of medicines in Andean sacrificial healing. *Medical Anthropology Quarterly* 12(2): 147-167.
- Grosz, E.
1994. *Volatile bodies: toward a corporeal feminism*. Indiana University Press, Bloomington.
- Haber, A.
2009. Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 418-430.
- Hamilakis, Y., M. Pluciennik y S. Tarlow (eds.)
2002. *Thinking through the body. Archaeologies of corporality*. Kluwer Academic / Plenum Publishers, New York.
- Harris, O.
1980. The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes. *Nature, culture and gender* (ed. por C.P. MacCormack y M. Strathern), pp. 70-94. Cambridge University Press, Cambridge.
1982. The dead and the devils among the Bolivian Laymi. *Death and the regeneration of life* (ed. por M. Bloch y J. Parry), pp. 45-73. Cambridge University Press, New York.
- Isbell, B.J.
1976. La otra mitad esencial: Un estudio de complementareidad sexual andina. *Estudios Andinos* 5(1): 37-56.
- Jones, A.
2005. Lives in fragments? Personhood and the European Neolithic. *Journal of Social Archaeology* 5(2): 193-224.
- Joyce, R.A.
2005. Archaeology of the body. *Annual Review of Anthropology* 34: 139-158.
- Joyce, R. A. y S. Gillespie (eds.)
2000. *Beyond kinship. Social and material reproduction in house societies*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Le Breton, D.
2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

- Le Goff, J. y N. Truong
2005. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, Buenos Aires.
- Martínez, G.
1976. El sistema de los Uywiris en Isluga. *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*, pp. 255-326. Universidad del Norte de Chile, Chile.
- Orta, A.
2000. Syncretic subjects and body politics: doubleness, personhood, and Aymara catechists. *American Ethnologist* 26(4): 864-889.
- Spalding, K.
1984. *Huarochirí: an Andean society under the Inca and Spanish rule*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Stoler, A.L.
2002. *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule*. University of California Press, Berkeley.
- Strathern, M.
1999. *Property, substance and effect. Anthropological essays on persons and things*. Athlone, London.
- Tarragó, M.
1977. La localidad arqueológica de las Pailas, provincia de Salta, Argentina. *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile* 2:499-517.
- Taylor, P.J.
1999. *Modernities: A Geographical Interpretation*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Thomas, J.
2004. *Archaeology and modernity*. Routledge, London.
- Van Vleet, K.E.
2008. *Performing kinship. Narrative, gender, and the intimacies of power in the Andes*. University of Texas Press, Austin.
- Wachtel, N.
2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Weismantel, M.
1988. *Food, gender, and poverty in the Ecuadorian Andes*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Weiner, A.
1992. *Inalienable possessions. The paradox of keeping-while-giving*. University of California Press, Berkeley.