

# Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio

**RESUMEN:** A través de la etnohistoria y la antropología, el presente trabajo aborda el mundo funerario andino desde la perspectiva del 'culto a los antepasados', tratando de desentramar cómo a partir de esta ideología se conciben y manejan las dos abstracciones básicas de referencia de Tiempo y Espacio, como también su importancia en la construcción de la representación social de la realidad y el desarrollo de las formas de organización social, política, económica y territorial.

**PALABRAS CLAVE:** Mundo andino, ritos funerarios, culto a los antepasados, reproducción social, tiempo, espacio.

**ABSTRACT:** Through ethnohistory and anthropology, this paper is on Andean funerary world from an 'ancestor cult' perspective, trying to understand how beginning from this ideology both basic abstractions of Time and Space are conceived and managed, as well as its importance on social reality representation of construction and the development of social, political, economical and territorial organization forms.

**KEY WORDS:** Andean world, mortuary rites, ancestor cult, social reproduction, time, space.

## I. INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista de la biología, la muerte queda contemplada como extinción de la vida, mientras que desde la antropología resulta una realidad universal convertida en una comple-

ja heterogeneidad de comportamientos, actitudes y ritos. Cada grupo humano concibe la muerte de manera distinta, tanto la muerte individual como la colectiva, la de los seres humanos y la de los objetos. Cada sociedad crea fantasías sobre la muerte, confiriendo un rostro a lo imperceptible, transmutando la realidad en metáfora. La Muerte y su entorno quedan entonces revestidos de un componente simbólico. El acto de morir se convierte así, antes que nada, en un hecho social y cultural en torno al cual se constituyen sistemas de creencias y valores, enjambres de símbolos que provocan determinados comportamientos en el Espacio y el Tiempo, colectivos e individuales, más o menos codificados según los casos.

Como en otros muchos de esos mal llamados ‘pueblos primitivos’, por lo que se refiere al mundo andino (prehispánico), la muerte atacaría al individuo tan sólo en su apariencia sensible, no al ser fundamental de participación social que es el grupo, dado que éste contaría con los medios simbólicos necesarios para asegurar su permanencia. Los ritos funerarios, más allá de su variabilidad formal, se constituyen así en el fenómeno sociocultural encargado de ratificar el arraigo de la sociedad en la continuidad del Tiempo. Refuerzan además los comportamientos prescritos y justifican la existencia del grupo a fin de mantenerlo y reforzarlo, funciones que se hiperbolizan con segundos funerales y con el cuidado y las atenciones permanentes hacia los cuerpos de los difuntos.

Más allá de constituir el vehículo para el último viaje del individuo en este mundo, los ritos funerarios refuerzan entonces la perennidad de la comunidad, algo que adquiere tintes de complejidad ideológica según vayamos viendo cómo es que los muertos andinos no mueren realmente. Por encima del mero recuerdo de unos difuntos cercanos en el tiempo y por afinidad, las comunidades andinas irían desde antiguo desarrollando un verdadero culto a los antepasados (*achachilas*). Los muertos cuidarían de su comunidad en el sentido extenso de ayllu, esto es, no sólo de sus parientes más directos sino del grupo en su conjunto. Manteniendo así un *philum clásico* de naturaleza social, los antepasados regeneran al grupo y multiplican los contactos y la buena armonía entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre la sociedad visible y la invisible, satisfaciendo las necesidades materiales y espirituales de ambos. Podemos decir entonces que los antepasados definen a la comunidad, le confieren identidad, legitiman su posesión de tierras y recursos y protegen a sus miembros de la injerencia externa, cuatro aspectos de suma importancia a la hora de afrontar la relación entre el mundo funerario y el manejo (simbólico) del espacio en el mundo andino.

Desde estos planteamientos, el objeto de las páginas siguientes no será otro que el de interpretar la ideología funeraria andina, y en especial la institución del culto a los antepasados, desde su proyección espacial y territorial. Dicho de otro modo, trataremos aquí de desenmarañar todos aquellos componentes espaciales del culto a los antepasados que puedan estar subyaciendo bajo el rótulo de ‘religión’, algo que nos llevará sin duda a contemplar ‘lo ideológico’ en relación con ‘lo social’, ‘lo político’, ‘lo económico’ y, por qué no, con ‘la cultura material’. Aparentemente pudiera parecer que estamos asumiendo un punto de vista funcionalista sistémico, desde el cual la Cultura como sistema global de información cobra sentido a partir de relaciones causa-efecto establecidas entre cada uno de los subsistemas que la componen. Sin embargo, apartados de la Teoría de Sistemas, partimos más bien de una idea (post)estructuralista según la cual han de existir múltiples modos de examinar las relaciones dinámicas entre las partes, y entre éstas y las implicacio-

nes que esas relaciones tienen sobre el todo. En consecuencia, y desde una interpretación holista, la religión, la religiosidad y lo religioso ofrecerán un abundante caudal de información que permite interconectar diferentes esferas socioculturales para formular hipótesis y aplicar un análisis espacial. Así, manifestamos desde aquí nuestra adhesión a esa antropología que considera que el ser humano se encuentra inmerso en una trama de significación que él mismo ha tejido, y para la cual la Cultura resulta su urdimbre de significación pública (Geertz, 1997: 20, 24, 26). En este sentido, considerando que los individuos necesitamos de símbolos para desarrollar nuestra existencia (Geertz, 1997: 96-97), la intención de estas páginas será la de, cuando menos, insinuar cómo los sistemas simbólicos asociados al mundo funerario son manejados para lograr su conexión con la práctica sociocultural, al tiempo que ésta es racionalizada atendiendo a las relaciones expresadas por aquellos. Recordemos la afirmación de Reiner Tom Zuidema (1973: 16) de que el culto a los antepasados constituye el meollo de la religión andina. De este modo, al plantear su proyección espacial en unos términos políticos, económicos y territoriales estrechamente interrelacionados entre sí, no estaremos sino abordando las ideologías como un sistema de referencia cultural desde y a través del cual plantear las relaciones de poder entre los individuos e, incluso, entre los grupos humanos.

## II. LAS IDEOLOGÍAS COMO SISTEMA DE REFERENCIA CULTURAL

Arranquemos de la proposición de que todo individuo (en el sentido de *agente social*) se encuentra inmerso en una racionalidad específica definida culturalmente, a partir de la cual desarrolla sus *acciones sociales*. En este sentido, imprimiendo un carácter intencional a las mismas, se conseguirá que dicha *práctica social* (eso que Pierre Bourdieu denomina *habitus*) tenga como consecuencias unos productos y unos resultados intencionales. De este modo, podríamos considerar la ideología como "*la mayor herramienta en la creación de legitimidad, en la justificación de las relaciones de poder*" (Moore, 1996: 172, trad. propia).

Desde el paradigma marxista se ha venido interpretando la *ideología* como la práctica de un poder dominante en la sociedad, que se sirve de lo simbólico para ocultar, enmascarar o desfigurar las relaciones sociales. Sin embargo, coincidiremos aquí más bien con Geoffrey Conrad y Arthur Demarest (1988: 17-18) en que las ideologías representan "*un conjunto de ideas interrelacionadas que proporcionan a los miembros de un grupo una razón de existir. La ideología dice a esos miembros quiénes son y les explica sus relaciones con todos los demás, con la gente ajena al grupo, con el mundo natural y con el cosmos. También establece las reglas de actuación de acuerdo con esas relaciones*".

*A priori*, podríamos decir que esta resolución coincide con la noción althusseriana de la ideología en tanto expresión de la relación entre los seres humanos y el mundo, esto es, la unidad de la relación real y la relación imaginaria entre ambos y las condiciones reales de la existencia humana. Sin embargo, Louis Althusser reduciría en exceso este planteamiento a la epistemología, tratando así de distinguir entre 'ciencia' e 'ideología', cuando en realidad los individuos confrontan su *realidad* a partir de ambiguas relaciones socioculturales (Ricoeur, 1999: 141-175 para su crítica). En este sentido, y sin negar la legitimidad del concepto marxista de ideología en tanto deformación, vendremos a presentar cualquier ideología como un "*sistema de creencias acerca del mundo, verdaderas o falsas, no importa, pero causadas o determinadas socialmente*" (Garvía,

1998: 53). De este modo estaremos insertando las ideologías en un marco que reconozca aquella estructura simbólica de la vida social que nos permita comprender el cómo y el porqué de la práctica social en una realidad contextualizada. Así, coincidimos con Clifford Geertz (1997: 179) en que la ideología, en tanto "sistema cultural", no viene sino a "suministrar 'una salida simbólica' a las agitaciones emocionales generadas por el desequilibrio social". En definitiva, nos estamos sumando aquí a esa corriente de pensamiento para la cual el análisis de las ideologías no debiera conducirse hacia la enunciación de principios dogmáticos, sino más bien a la identificación de aquellos elementos que expliquen su emergencia, desarrollo y resultado adaptativo satisfactorio.

Ahora bien, desde este presupuesto, debe matizarse con Maurice Godelier (1989) que 'lo ideal' es un componente más de 'lo real'. Así, las ideologías no constituyen simples representaciones ilusorias que sirven para justificar después un orden social, sino que resultan más bien una especie de armazón interno a las relaciones sociales. En este punto, y en tanto que sistema cultural, caracterizaremos las ideologías como un código de interpretación que asegura la integración social al poner en marcha una (de)construcción de la realidad que (desde metáforas, analogías, ironías, ambigüedades, retruécanos, paradojas o hipérbolos) permite a los individuos una representación de la realidad. Por consiguiente, resulta a partir de este concepto la deformación de esa realidad construida y la justificación (y legitimación) del sistema de autoridad imperante (Geertz, 1997: cap. 8; Ricoeur, 1999: 51-56).

En este sentido, entendemos aquí la ideología desde una perspectiva simbólica, como integración en tanto que proveedora de una serie de modelos culturales desde los que interpretar la realidad<sup>1</sup>. Podríamos preguntarnos entonces con Paul Ricoeur si cabe la posibilidad de hablar de la ideología sólo como integración, fuera de una situación de deformación de las relaciones sociales en el sentido marxista del término. Dicho de otro modo, ¿puede darse una ideología sin que esté presente el conflicto de ideologías? En este punto Ricoeur (1999: 279-280, 285) resuelve que la ideología es primero *deformadora*, seguidamente *legitimadora* y finalmente *integradora*, refiriendo siempre en última instancia al poder y la política. Así, la integración conducirá a la legitimación y ésta a la deformación, siendo además que la integración funciona ideológicamente por obra de estas otras dos acepciones. A través de este círculo vicioso concluiremos que hablar de ideologías nos lleva directamente al contexto de lo político y a lo que quizás constituya su pilar fundamental: la identidad. Será a partir de esta idea como establezcamos el nexo entre la ideología y la religión.

No es nuestra intención seguir mucho más por estos derroteros. Discutir si la religión supone un estado previo a la ideología, o si las ideologías desbancaron a la religión como una consecuencia más de la evolución, la civilización o la modernidad, superaría con creces este trabajo; lo mismo debatir si ambos conceptos debieran de ser tratados desde la neutralidad. Al mismo tiempo, mucho se ha escrito sobre teoría de la religión, y tampoco vamos a extendernos aquí en este tema (v.gr. Morris, 1995). En una simplificación quizás excesiva, en lo sucesivo consideraremos la *religión* como un intento de articulación del *ethos* de cada pueblo. Desde este punto de vista, la religión podría quedar caracterizada como "un conjunto de creencias, que en su manifestación visible suelen venir acompañadas de ritos, ceremonias o liturgias, que se refieren al orden de lo sagrado [...]. Las religiones implican creencias –que a veces se llaman dogmas– acerca del origen y naturaleza del mundo, de lo que les cabe esperar a los hombres en este mundo (o en el otro mundo), y de cómo deben ser las relaciones de los hombres entre sí. [...] si en ocasiones las religiones ayudan a explicar (en mayor o menor grado, o en unos u otros contextos) el tipo de relación social, en otras operan como cortinas de humo" (Garvía, 1998: 92-93).

En este sentido, la religión no resultará sino "un tipo especial de ideología religiosa, basada en las creencias en seres o fuerzas sobrenaturales, con una presentación más tipificada de dichas creencias y, en general, con una estructura institucional" (Conrad y Demarest, 1988: 18).

Por otra parte, ya en aquel ensayo de 1966 convertido en clásico de la antropología, "La religión como sistema cultural", Clifford Geertz definía la religión como "1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, permanentes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revisitando estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (in Geertz, 1997: 89).

Con esta proposición, enlazaba entonces Geertz con aquella definición funcionalista que contempla la religión como una función positiva que contribuye a la cohesión social y a la superación con mayores facilidades de los avatares colectivos, favoreciendo con ello la supervivencia de la comunidad de creyentes (Geertz, 1997: 131).

Será desde esta perspectiva multifocal como en este trabajo abordaremos el culto a los antepasados y la reproducción social en el mundo andino. Entenderemos la ideología en tanto mecanismo de integración, surgida ante la amenaza de una posible falta de identidad social (colectiva), e interpretada así dicha integración en términos de Espacio y Tiempo. En este sentido, para los andinos y otros muchos pueblos la ideología resulta en el fondo 'ideología religiosa'; el pensamiento religioso, político y filosófico constituye un conjunto integrado al que imprime unidad la creencia en un orden sobrenatural. Comportamientos religiosos y sociopolíticos no resultan entonces indisolubles salvo desde cierta artificialidad analítica, pudiendo por ello llegar a obtenerse una visión global de la cultura a partir de la consideración de las ideas y conductas religiosas y políticas como un conjunto armónico. Diremos así, para terminar este paréntesis más teórico, que las religiones en sí y para sí (entendidas como meros conjuntos de creencias en lo sobrenatural) carecen de implicaciones políticas y económicas, alcanzadas éstas una vez dotadas de un aparato institucional director del culto. Para el mundo andino, la institución religiosa fundamental, rectora de múltiples aspectos de la vida social, vendría definida, como venimos indicado, desde el culto a los antepasados.

63

### III. EL CULTO A LOS ANTEPASADOS. LA MUERTE Y LO SOCIAL EN EL MUNDO ANDINO

Véamos al principio de estas páginas cómo el acto de morir se convierte antes que nada en un hecho sociocultural. La muerte despierta, tanto en el individuo como en el grupo, una suma de imágenes-reflejos o fantasías colectivas que damos en llamar sistema de creencias y valores, enjambres de símbolos a partir de los cuales se codifican, más o menos rigurosamente según sociedades, tiempos y lugares, las actitudes, conductas y ritos funerarios. "Esto explicaría –apunta Louis-Vincent Thomas (1993: 17)- por qué y cómo las sociedades se han construido sistemas protectores, especialmente al nivel de los ritos y las creencias (lo imaginario), para darse la ilusión de la perennidad de un mundo a otro (supervivencia más allá)". De este modo, la muerte atacaría sólo al individuo, mientras que el grupo como ser social de participación activa se mantendría inmortal.

Desde estos principios, al reorganizar el equilibrio de fuerzas espirituales con cada nueva muerte, los muertos del grupo aseguran el orden metafísico y social y regeneran con ello al grupo. Se (r)establece así una buena armonía y se abren los contactos entre la sociedad visible y la invisible. Los antepasados, en suma, infunden así coherencia al mundo de los vivos, tanto a los actores sociales como a su discurso; aseguran la continuidad de un *philum* social estrechamente relacionado con las filiaciones de parentesco (Thomas, 1993: 617). De este modo, vistos los antepasados como aglutinantes y protectores del grupo, se establecerá en torno a ellos una actividad ritual, canónica, reglada por la liturgia; se constituirá, en definitiva, una auténtica institución de múltiples referencias socioculturales: *el culto a los antepasados*. Sus cuerpos pasarán a ser tratados como objetos sagrados, a los que ofrendar continuamente en sus sepulturas, y a los que ‘revivir’ periódicamente a través de segundos funerales... y esto fue lo que constituyó el eje axial de la ideología religiosa andina.

Instituida así la muerte como un hecho social, su análisis antropológico adquiere una triple dimensión simbólica (símbolos de los comportamientos y ritos funerarios), paradigmática (‘tipo de muerte’) y sintagmática (vinculación con las creencias y/o ritos y con la cultura en su conjunto). Del mismo modo, a partir de estas tres dimensiones de análisis se podrá distinguir entre el ‘lenguaje de la muerte’ (signos clínico-culturales asociados al fallecimiento), la ‘lengua de la muerte’ (percepción de la muerte a través de los esquemas de pensamiento), la ‘palabra de la muerte’ (forma individual del discurso ante la muerte en función de roles y status) y el ‘diálogo con el muerto’ (asociado a prácticas adivinatorias o mediúmnicas) (Thomas, 1993: 473-475). En este particular análisis de la muerte en el mundo andino centraremos nuestra atención en las dimensiones simbólica y sintagmática de la muerte, así como en la ‘lengua de la muerte’. Dicho de otro modo, cuando nos planteamos interpretar la relación entre el culto a los antepasados y la reproducción social en el mundo andino, no hacemos sino partir de cómo la Muerte interacciona en las percepciones andinas de Tiempo y Espacio. Desde los esquemas de pensamiento de aquí resultantes, el segundo paso será el de plantear cómo se maneja la muerte en relación con los demás ámbitos socioculturales, especialmente los referidos a los modelos económicos y a su proyección político-territorial.

64

Para la sociedad (post)moderna occidental la muerte resulta distanciada socialmente hasta su práctica negación en tanto negación de la vida (Ariès, 1983; Thomas, 1993), mientras para las sociedades clínicas constituye un último rito de paso que “*supone la continuidad del orden ontológico o, por lo menos, la semejanza, que es su aspecto simbólico*” (Thomas, 1993: 255). Desde esta perspectiva, y a través del pensamiento, “*lo real-ausente se convierte en el otro-imaginado-presente*” (Thomas, 1993: 280). De este modo, la muerte resulta reducida al mínimo, incidiendo en la apariencia individual pero protegiendo a la especie social, quedando así integrada (aceptada, asumida y ordenada) en el sistema cultural: desde la omnipresencia de los antepasados se tiende y se mantiene un *philum* clínico aglutinante de la identidad grupal<sup>2</sup>.

Se desarrolla desde esta base la creencia de que los antepasados desempeñan un papel activo y crucial en el mundo de los vivos, a partir de lo cual su culto se convierte en punto fundamental en la tradición religiosa, cumpliendo igualmente funciones sociales de gran repercusión. En este sentido, Louis-Vincent Thomas (1993: 617) sintetiza toda expresión de culto a los antepasados del siguiente modo:

- 1.- reorganización del equilibrio de fuerzas espirituales perturbado por la primera muerte mítica, a fin de asegurar el orden metafísico y social y regenerar al grupo;
- 2.- seguro de la continuidad del *phylum* social en relación con la filiación clánica
- 3.- favorecimiento de la fecundidad de la tierra;
- 4.- multiplicación de los contactos y mantenimiento de una buena armonía entre los vivos y los muertos, entre la sociedad visible y la invisible, con el propósito de permitir la cohesión y la perdurabilidad del grupo; y
- 5.- satisfacción de las necesidades materiales de los vivos desde la intermediación en el mundo de los muertos.

En función de su asociación con aquella otra realidad que no es palpable ni visible desde la realidad humana, y convertidos de este modo los antepasados en protectores de la comunidad, sus restos mortuorios pasarán a ser tratados como símbolos sagrados, metáforas primarias de los ancestros. En pos de esta condición, adquirirán la función de “*sintetizar el ethos del pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden*” (Geertz, 1997: 89). En este sentido, el orden ideal de lo sagrado pasa a actuar sobre la práctica social, política y económica del grupo, de tal manera que la prosperidad del ayllu dependerá del correcto cuidado de sus muertos. El culto a los antepasados constituye por tanto una fuerza conservadora que ata al individuo al curaca, a los territorios del ayllu, a los parientes, a sus tierras y a las prestaciones de reciprocidad (*ayni*) y redistribución (*minga*) tradicionales. Las desviaciones de este modelo implicarían motivo de irritación de los antepasados y fuente de enfermedades individuales y de penurias para la comunidad.

65

En este sentido, desde el ayllu como modelo de organización sociopolítica y referente identitario, los bultos funerarios supondrán una llave maestra de cara a la manipulación simbólica. Si los cuerpos de los antepasados refieren solidaridad, jerarquía e identidad grupal para los miembros del ayllu, a partir de aquí queda establecida una compleja trama de relaciones sociales, políticas y económicas entre sus partes (tanto biológicas como ficticias). Pero vayamos por pasos, no adelantemos acontecimientos y tratemos primeramente de perfilar el sistema de creencias andinas en torno a la muerte y el Más Allá.

Es más que posible que huelgue recordarlo, pero no habríamos de olvidar que el corpus documental de primera mano a partir del cual se ha venido trabajando este tema queda constituido por las Crónicas de Indias, siendo así dos los aspectos a tener presentes en cualquier aproximación a la muerte en el mundo andino. En primer lugar, que el universo de creencias descrito por los Cronistas corresponde al mundo incaico y muy especialmente al entorno de los Incas y las elites. En este punto, apelando a una más que sabida ficticia Cultura pan-Andina y a la comparación etnográfica (lo cual no deja de ser susceptible de posibles y variadas críticas) no quedaría sino pronunciar un acto de fe, y considerar por analogía la ideología religiosa de períodos anteriores, las otras etnias y los estamentos inferiores.

Así mismo, en segundo lugar, no habría que olvidar el contexto ideológico en que fueron escritas la gran mayoría de las Crónicas: al tiempo que todavía colea en Europa la discusión acer-

ca de la naturaleza espiritual de los indígenas americanos en relación con la legalidad de su conquista, se desarrolla en América (y muy especialmente en la zona andina) una política de extirpación de idolatrías. Desde esta perspectiva, son muchos los aspectos religiosos que los Cronistas no llegaron a entender realmente, y otros tantos los que malentendieron a partir de la analogía con el cristianismo.

En cualquier caso, éstas son las fuentes que tenemos; el uso que les demos y la interpretación que de ellas obtengamos no dependerá sino de la lectura crítica que lleguemos a plantearlas. Igualmente, en arqueología andina queda todavía bastante por hacer; más allá de análisis que asumen los presupuestos teóricos de la Arqueología de la Muerte, poco se ha indagado aún en la interpretación (arqueológica) del culto a los antepasados (*v.gr.* Conrad y Demarest, 1988; Isbell, 1997; Kaulicke, 1997; Vreeland, 1980; Vreeland y Cockburn, 1980).

En otro orden de cosas, si tuviéramos que definir con una palabra la religión andina lo haríamos, sin duda alguna, desde el 'animismo': presencia de una ánima (o 'principio vital', o alma) inmortal en cada individuo, así como en animales, plantas, montañas, astros y fenómenos atmosféricos y de la naturaleza<sup>3</sup>.

Desde esta perspectiva, la muerte supondría tan sólo un cambio de estado, la traslación de esta ánima (*mallqui/camaquem* en quechua, *hanchivisa* en aymara) dentro de los tres planos o pachas que constituyen el universo andino: *Hanan Pacha* (*Alasaya Pacha*, en aymara) (plano superior), *Kay Pacha* (*Aka Pacha*) (plano terrestre) y *Ujku Pacha* (*Majasaya Pacha*) (plano inferior/interior) (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988: 225-226 y 246 y ss). En clara asociación con los modelos cristianos, fueron muchos los Cronistas que relacionaron el *Ujku Pacha* con los muertos, donde llevarían una vida paralela a la de los vivos, mientras que el *Hanan Pacha* correspondería a los seres celestes y las vacas (huacas), así como a aquellas ánimas recompensadas por sus actos en vida o a las de individuos de rango sociopolítico privilegiado (*v.gr.* Arriaga, [1621] 1968: 220; Cobo, [1653, Lib. XIII, cap. III y Lib. XIV, cap. IX] 1964 II: 153-154 y 253; Santillán, [1563, n° 32] 1968: 112-113). Sin embargo, la concepción andina de la muerte y el Más Allá carecería de la idea de un Juicio Final y de las nociones de premio y castigo, de Cielo e Infierno. Tampoco se especifica en ningún momento el lugar exacto adonde han de ir los difuntos (*v.gr.* Álvarez, [1588, caps. 244 y 249] 1998: 145 y 149), aunque sí que queda explicitado el temor de que quedaran vagando por la tierra y causasen la desdicha de los vivos (Álvarez, [1588, cap. 182] 1998: 103; Cobo, [1653, Lib. XIII, cap. III] 1964 II: 154). Así, tal vez lo único que en este punto podamos resolver sea que la vida *post-mortem* significaba para las gentes andinas una existencia paralela en los mismos términos que aquella disfrutada en el plano terrestre (Polo, [1571, cap. XVII] 1990: 106).

Otro aspecto relativo a las creencias en el Más Allá que los Cronistas parece que no llegaron a comprender del todo es el de la reencarnación. Concluyeron en afirmar la ausencia del principio de reencarnación en el sentido de que cuerpo y alma volvieran a juntarse en un momento dado (Acosta, [1590, Lib. V, cap. VII] 1987: 325; Álvarez, [1588, caps. 244 y 245] 1998: 146 y 147; Arriaga, [1621] 1968: 220; Cobo, [1653, Lib. XIII, cap. III] 1964 II: 155; Murúa, [1613, Lib. II, cap XXV] 1987: 414; Polo, [1571, cap. II] 1916a: 7). Sin embargo, el *Manuscrito de Huarochiri* (Ávila, [1598?, caps. 27 y 28] 1966: 155 y 157) sí habla de que en tiempos pasados se creía en la resurrección. Así, al quinto día de muerto, el difunto volvería con sus parientes para no dejarlos

jamás, consecuencia directa de que terminara sobreviniendo la escasez, aspecto éste que lleva a Alicia Alonso (1988: 172) a intuir una posterior negación de la resurrección en beneficio del éxito adaptativo.

Ya Pedro Cieza de León habría señalado cómo “*tenían conocimiento de la inmortalidad del ánima y que en el hombre había más de un cuerpo mortal, y engañados por el demonio cumplían su mandamiento [dar de comer y beber a los muertos], porque él les hacía entender (según ellos dicen) que después de muertos habían de resucitar en otra parte que les tenía aparejada, adonde habían de comer y beber a voluntad, como lo hacían antes de que muriesen; [...], que las ánimas de los difuntos no morían, sino que para siempre vivían, y se juntaban allá en el otro mundo unos con otros, adonde, como arriba dije, creían que se holgaba y comían y bebían, que es su gloria principal*” (Cieza, [1553, cap. LXII] 1984: 263).

De igual manera, Francisco López de Gómara hace hincapié en el hecho de que “*cuando los españoles habrían estas sepulturas y esparcían los huesos, los rogaban los indios que no lo hiciesen, por que juntos estuviesen al resucitar, ca bien creen la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad de las almas*” (López de Gómara, [1552, cap. CCXIV] 1979: 184).

Es muy posible que Cieza y López de Gómara estén mezclando aquí el principio cristiano de la resurrección de las almas con el pensamiento indígena en torno a otros mundos *post-mortem*. Sin embargo, más esclarecedor en estos términos resulta el testimonio de Hernando de Santillán al señalar que los incas “*creían también que los muertos han de resucitar con sus cuerpos y volver a poseer lo que dejaron, y por eso lo mandaban echar consigo en los huesos, y les ponían a los muertos todo lo mejor que tenían, porque creían que como salían de acá así habían de parecer sus ánimas allá donde iban*” (Santillán, [1563, n° 32] 1968: 112-113).

Estos testimonios, así como los múltiples relatos de seres sobrenaturales que renacen de sus propios cuerpos seccionados o de partes orgánicas de otros, igual que las noticias de difuntos con cabezas cortadas maléficas (*cf.* Alonso, 1988: 174 y ss), harían sospechar que la idea de resurrección constituía una creencia en el mundo andino más arraigada de lo que los Cronistas pudieron interpretar (Alonso, 1988: 178). Pero, sobre todo, esta hipótesis quedaría reforzada por la constante preocupación de que los restos mortuorios permanecieran unidos a fin de poder mantener viva el ánima del difunto<sup>4</sup>. En este sentido, los bultos funerarios cobrarán especial relevancia dentro de aquella que referíamos como ‘dimensión sintagmática de la muerte’, adquiriendo un verdadero protagonismo dentro de la vida social andina.

Más allá de sus aspectos formales, trataremos aquí de ver los bultos andinos en su dimensión social. Consideraremos así los cuidados y atenciones que los vivos prestan a sus difuntos no tanto desde la descripción formal de su práctica (‘dimensión simbólica’), sino a partir del valor de reproducción social contenido en tales prácticas (‘dimensión sintagmática’). Desde este punto de vista, lo más destacable resulta, sin duda alguna, cómo “*y en muriendo, ponían mucho cuidado en respetar su cuerpo, tanto que lo adoraban por dios y como a tal le ofrecían sacrificios. Para esto, en saliendo el ánima del cuerpo, lo tomaban los de su ayllu y parcialidad [...]. Guardaban estos cuerpos los de su parentela, y teníanlos bien vestidos y aderezados, envueltos en gran cantidad de algodón, tapado el rostro, y no los mostraban sino por gran fiesta*” (Cobo, [1653, Lib. XIII, cap. X] 1964 II: 163).

Cuatro son así los elementos de análisis sobre los que asentar nuestro análisis e interpretación: 1) el respeto al cadáver, 2) su cuidado por parte de los miembros del ayllu al que perteneciera el difunto en vida (y al que sigue perteneciendo en tanto el ayllu queda constituido como suma de la comunidad de los vivos y la de los muertos), 3) el correcto mantenimiento de sus restos, y 4) la existencia de fiestas en honor a los difuntos y/o en las que sus bultos funerarios participaban de manera especialmente activa. En resumidas cuentas, cuatro puntos que podrían sintetizarse en el respeto hacia los difuntos, lo mismo que en la relación entre los muertos y el ayllu en tanto modelo de organización sociopolítica. Así, pasamos a centrarnos en las atenciones prestadas a los restos mortuorios y a relacionarlo con las fiestas en las que su participación cobra especial protagonismo. A partir de aquí trataremos de alcanzar la dimensión social de los difuntos; la idea de William Isbell (1997) de los “ayllus de sepulcros abiertos” constituirá el eje a seguir en adelante por nuestra reflexión.

Para poder hablar realmente de un ‘culto a los antepasados’, no basta con que se mantenga vivo el recuerdo de los muertos más cercanos por afinidad y en el tiempo; se requiere proyectar sobre el conjunto de los difuntos de la comunidad un conjunto de creencias a partir de las cuales la supervivencia de los vivos dependa del correcto cuidado de sus muertos. En este sentido, podríamos decir que las tumbas cobrarán especial interés, especialmente en su acepción de ‘lugar de deposición formal’, lo que nos llevará a hablar de la importancia de los cementerios (*ayap pampa*, *ayawássi* o, más generalmente, *machay*). Igual que un dormitorio no es donde se duerme una vez, un ‘lugar de deposición (funeraria) formal’ tampoco será donde se entierre una vez (ni una sepultura aislada, por muy sacralizada que esté); más bien quedará definido a partir de aquel espacio escogido para depositar los cadáveres del grupo, ya sea un cementerio o una tumba colectiva, cargado de sacralidad a partir de la conjunción espiritual de todos los difuntos y los rituales desarrollados en su honor.

68

Así, el Padre Bernabé Cobo quedaría contrariado al ver cómo “*costumbre fue muy universal en todas las naciones de indios, tener más cuenta con la morada que habían de tener después de muertos que en vida; pues contentándose para su habitación con tan humildes casas como consta de lo que en este libro queda dicho [Lib. XIV, caps. III y IV], sin dárseles nada por tenerlas grandes y lustrosas, ponían tanto cuidado en labrar y adornar los sepulcros en que se habrían de enterrar, como si en eso sólo estuviera toda su felicidad*” (Cobo, [1653, Lib. XIV, cap. XVIII] 1964 II: 271-272).

Quizás exagerara el jesuita los términos de la comparación al describir en este caso las estructuras chullparias (torres mortuorias) del Collao, relacionándolas con el tratamiento que la muerte recibía en la Europa de estas fechas y la tendencia a unas sepulturas discretas. Ya quizás no tanto en las fechas en que escribe el Padre Cobo, pero todavía en el siglo XVI lo generalizado en Occidente era enterrarse dentro de las iglesias, costumbre que fuera traspasada a Indias aunque no con buena acogida entre los indígenas<sup>5</sup>. Así, la evangelización y la extirpación de idolatrías tratarían de que los naturales difuntos recibieran cristiana sepultura, en suelo sagrado en vez de ser enterrados en sus tradicionales machays. Sin embargo, múltiples serían las referencias coloniales a cómo los indígenas desenterraban en secreto a sus difuntos para darles nueva sepultura de acuerdo con sus costumbres. Así por ejemplo, el Licenciado Polo de Ondegardo señalaría que “*es cosa común entre indios desenterrar secretamente los defyntos de las iglesias, o ciminterios, para enterrarlos en las Huacas, o cerros, o pampas, o en sepulturas*

*antiguas, o en su casa, o en la del mismo defunto, para dalles de comer y beber en sus tiempos. Y entonces beven ellos, y baylan y cantan juntando sus deudos y allegados para esto* (Polo, [1562?] 1916b: 194).

En términos prácticamente idénticos, Fray Martín de Murúa anotaría cómo *“Aún en los principios que se iba plantando la fe y religión christiana entre ellos, aunque traían los difuntos a enterrar en las iglesias y cementerios, después de noche volvían y los desenterraban secretamente, sin que llegase a noticia de sus curas, y los llevaban a sus huacas, o a los cerros y pampas donde estaban sus antepasados y en las sepulturas antiguas, o en las casas de los difuntos, y allí los guardaban para darles a su tiempo de comer y beber; y entonces, haciendo juntas de sus parientes y amigos, bailaban y danzaban con gran fiesta y borrachera”* (Murúa, [1613, Lib. II, cap. XXV] 1987: 416).

También el Padre Pablo José de Arriaga se haría eco de que *“en muchas partes, y creo que en todas las que han podido, han sacado los cuerpos de sus difuntos de las iglesias y llevandolos al campo, a sus machays, que son las sepulturas de sus antepasados, y la causa que dan de sacallos de la iglesia, es como ellos dicen, ‘Cuyaspa’, por el amor que los tienen”* (Arriaga, [1621] 1968: 199).

Y en esta misma línea, añadiría a manera de explicación que los indígenas *“están persuadidos que los cuerpos muertos sienten, comen y beben y que están con mucha pena enterrados y apretados con la tierra, y con más descanso en sus machais y sepulturas en los campos donde no están enterrados, sino en unas bovedillas y cuevas o casitas pequeñas, y esta es la razón que dan para sacar de las iglesias todos los cuerpos muertos”* (Arriaga, [1621] 1968: 220).

Suficientemente claro llega a quedar a través de una lectura entre líneas de estos fragmentos: enterrados según el ritual cristiano y sepultados bajo la tierra, los muertos andinos quedaban privados del culto por parte de sus supervivientes, y por ende el ayllu privado de su fuerza espiritual y de la cohesión social que deviene de tales ritos y ceremonias. Dicho de otro modo, los muertos cuyas sepulturas resultaran selladas quedarían impedidos de alcanzar la ancestralidad, ya que toda expresión de culto a los antepasados implica un cuidado continuo (o cuando menos periódico y recurrente) de los muertos del grupo. Quiere decir esto que al bulto funerario de aquel (mitificado) ancestro fundador del ayllu habrían de irse añadiendo los demás cadáveres del grupo, de acuerdo a las estrictas reglas del parentesco que no entraríamos aquí a comentar<sup>6</sup>. De este modo, entre todos se vendría a constituir una comunidad de los muertos, que actúa de mediadora con las divinidades y protege y vela por el éxito de la comunidad de los vivos. Sobre esta idea parece entonces girar la polisemia del término quechua de parentesco recíproco *“villca”*, bisabuelo-bisnieto, pero también, por extensión, antepasado-descendiente. A veces incluso sería empleado como un tipo concreto de waca asociada ocasionalmente con los antepasados (Albornoz, [1582?] 1989: 172-173), lo que estaría contribuyendo aún más a esta asociación (Conrad y Demarest, 1988: 134-135).

Por estos motivos, para que esta expresión ideológica pueda llevarse a la práctica social, serán entonces necesarios esos “sepulcros abiertos” a los que venimos aludiendo, en contraposición a la idea un “cementerio waca”, que invalida tanto el concepto de ayllu en los términos que estamos manejando como el modelo ideológico de culto a los antepasados<sup>7</sup> (Isbell, 1997: 138-139, 143).

Visto así, los *mallquis* actuarán como centro motor del grupo de parentesco, de su equilibrio y su éxito, siendo entonces que el ayllu se construye y reconstruye a través del ritual funerario y los cuidados que requieren los bultos de sus antepasados (Alonso, 1988: 308-338 y 1989; Isbell, 1997:136-157). De esta manera será como el culto a los antepasados se constituye en una práctica de reproducción social. A este punto contribuirían notablemente los segundos funerales, asociados en tiempos incaicos a la celebración del “*Pacarico*”<sup>8</sup>: manifestación comunal de dolor en la que los cadáveres eran sacados de sus tumbas y honrados en medio de un ambiente en el que la danza, la comida y el alcohol hacían del rito más una fiesta que algo parecido a un velatorio de los que nosotros estamos acostumbrados (Alonso 1988: 456-470) (Figs.1 y 2).

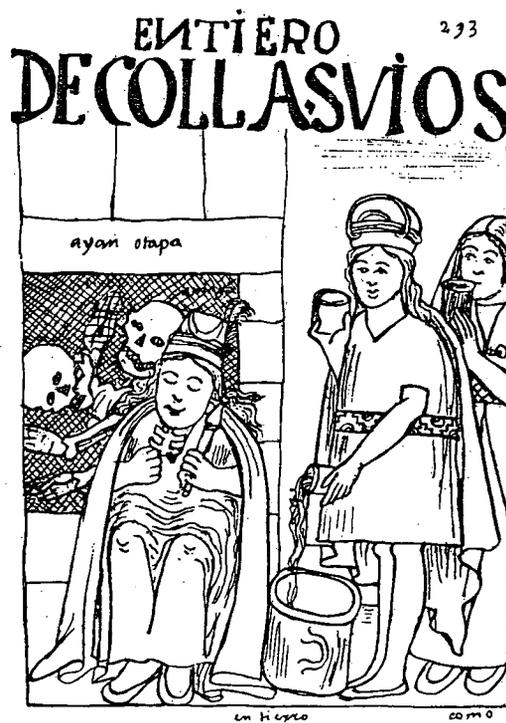
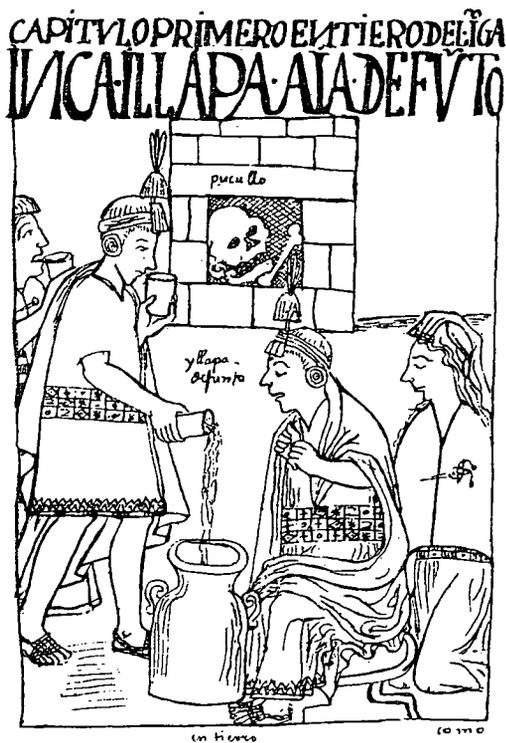


Figura 1: Ritos funerarios andinos I: “Dando de beber a los difuntos”, según dibujos de Guamán Poma ([1615, fs. 287 [289] y 293 [295]] 1987: 285 y 291, izquierda y derecha respectivamente).

Desde esta perspectiva festiva, los bultos funerarios vendrían además a contribuir a la reproducción social, puesto que el compartir alimentos y bebida entre los miembros de la comunidad (de los vivos) en el marco de la fiesta quedaría asociado a la reciprocidad y redistribución que exigen las obligaciones comunitarias. Este aspecto nos acerca entonces a contemplar el culto a los antepasados desde su relación con lo económico y lo sociopolítico, desde donde podremos vincularlo directamente con el concepto de Espacio en su vertiente territorial.



Figura 2: Ritos funerarios andinos II: "Segundos funerarios y su asociación con la festividad católica del Día de Difuntos", según dibujo de Guamán Poma (1615256[258]) 1987:249

71

#### IV. HÁBITAT DE LOS MUERTOS, HÁBITAT PARA LOS VIVOS. VERTIENTE ESPACIAL DEL CULTO A LOS ANTEPASADOS: IMPLICACIONES ECONÓMICAS, POLÍTICAS Y TERRITORIALES

Tal y como venimos viendo, no podemos caracterizar sino de metafórica la relación entre la esfera de los muertos y el mundo de los vivos. Así, para J. P. Vernant (*cit. in* Lull y Picazo, 1989: 9) la ideología funeraria, más que el eco de la sociedad de los vivos, constituye el elemento definitorio de los esfuerzos del imaginario colectivo para elaborar una aculturación de la muerte con el fin de lograr su integración social. Del mismo modo, B. D'Agostino (1985: 51-

52, *cit. in* Lull y Picazo, 1989: 9) viene a coincidir en que el estudio de la ideología funeraria resultaría un medio privilegiado de alcanzar una visión social del mundo de los vivos, si bien el predominio del componente ideológico del ritual funerario y sus formas no pueden ser considerados una proyección directa de la estructura social. En consecuencia, podríamos decir que es aquí donde reside la fisura teórica de la que viene llamándose Arqueología de la Muerte: en tratar de ver una relación directa entre las representaciones funerarias y los modelos sociales organizativos a partir de las relaciones establecidas entre ajueres funerarios y posiciones de rol y status (generalmente proyectando los sistemas de valores propios del arqueólogo o la comparación acrítica del paralelismo etnográfico) (*v.gr.* Binford, 1971; Chapman y Randsborg, 1981; Saxe, 1970; Ucko, 1969; Lull y Picazo, 1989). Sin embargo, en tanto que el ritual funerario constituye parte de un área particular de la actividad social dentro de la totalidad del conjunto (Shanks y Tilley, 1982), diremos que el mundo de la muerte representará una *realidad* multidimensional necesitada de análisis e interpretación contextualizadas.

Desde esta perspectiva, las representaciones de la muerte contarán con una ineludible dimensión espacio-temporal, mucho más allá del mero valor locacional de las deposiciones funerarias formales en relación con los asentamientos habitacionales. Así, a partir de un manejo (simbólico) particular del Espacio y el Tiempo (o quizás mejor, de la atemporalidad emanada de la muerte), los grupos humanos trazan un amplio abanico de relaciones socioculturales que pauta su interacción con el medio y con sus vecinos, desde una dinámica lógica (interactiva) y cognoscible (Hernando, 1997, 1999a, 1999b). En este sentido, los modelos de organización sociopolítica y económica del mundo andino, así como la proyección territorial de ambos, constituirán un marco incomparable de reflexión.

72

En otro lugar ya esbozamos algunas líneas de discusión acerca de la configuración interétnica propia de los Andes centro-sur, y de la semantización de territorios y fronteras a partir de unas estructuras funerarias protagonistas de una racionalidad de monumentalización del paisaje altiplánico (Gil, 2001a:70-76 y 80 y ss, 2002). En las páginas que quedan intentaremos entonces poner en relación la ideología que subyace al culto a los antepasados con sus proyecciones económicas, políticas y territoriales, esto es, abordar su vertiente espacial. Para ello, consideraremos como punto de partida la idea de Pierre Bourdieu (1979: 83) acerca de un *poder simbólico* en tanto que 1) irreconocible y arbitrario, 2) definitorio de las relaciones entre las partes implicadas en su ejercicio, y 3) constitutivo de una estructura, dentro de la cual las creencias son producidas y reproducidas en relación a otros elementos y manifestaciones de la práctica social.

Hasta aquí hemos venido tratando de presentar cómo el culto a los antepasados contribuye a lograr la cohesión social y a dotar a la comunidad de una identidad fundamentada en su supervivencia en el Espacio y a través del Tiempo (Fig.3). Así, podríamos resolver que el culto a los antepasados implica una estructura que dota a la muerte misma de un tiempo particular. En este caso, hablaremos mejor desde la ausencia de tiempo, por lo que de continuidad de la comunidad de los muertos en y para la comunidad de los vivos supone (Humphreys, 1982). Diremos que la idea del Tiempo, tanto en el mundo quechua como entre los aymaras, se expresa sobre un eje dividido en dos segmentos: el futuro y el presente-pasado, respectivamente invisible y visible, incierto y conocido, una división que, por ejemplo, el manejo de los tiempos verbales en aymara ejemplifica perfectamente (Miracle y Yapita, 1981: 33-34).

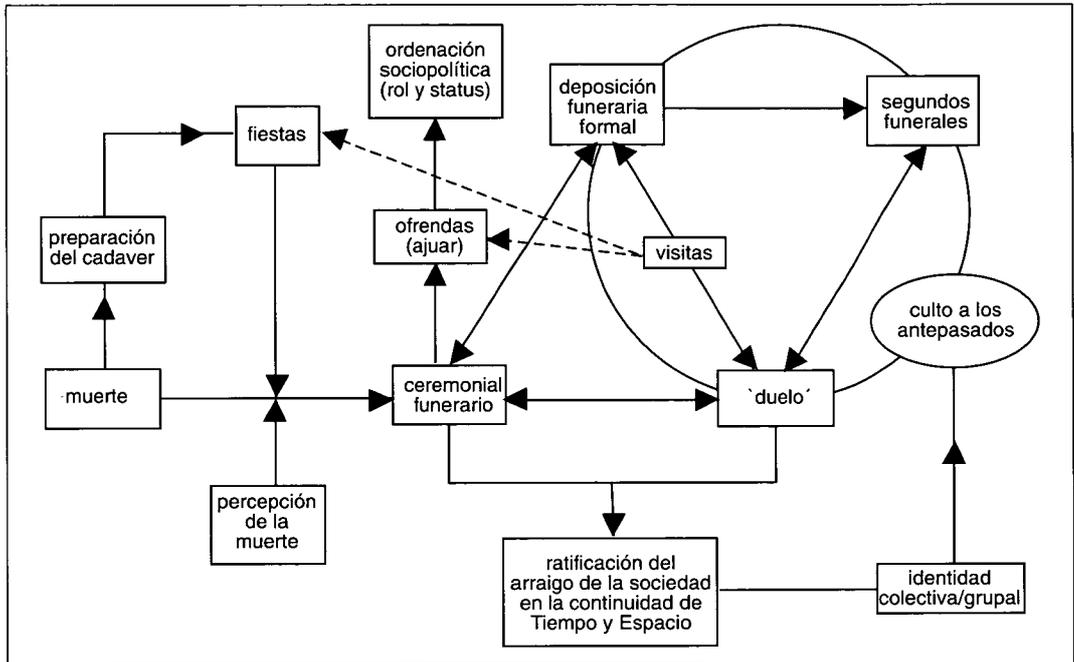


Figura 3: Funcionamiento de los ritos funerarios y el "culto a los antepasados". (F.M.G.G.).

Inmerso en este eje temporal, el individuo encontrará su lugar-en-el-espacio ligado a los suyos, a la comunidad y a las gentes que le vieron nacer, a sus parientes, aunque traslade su domicilio. Así, señalábamos, es como el ayllu adquiere una entidad supraindividual y antropomorfizada. Constituirá entonces una unidad moral con personalidad propia que, más allá de suponer el conjunto de todos sus miembros (vivos y muertos), dependerá de ellos para establecer su continuidad, y más concretamente del éxito reproductivo en las relaciones sociales urdidas entre los vivos para y desde los muertos. De ahí el papel protagonista del culto a los antepasados en la reproducción social.

Si el patrón de asentamiento propio del mundo andino adquiere una caracterización dispersa en función de los modelos económicos, el sentimiento unitario del ayllu se mantendrá vigente mientras las relaciones sociopolíticas de parentesco, las prestaciones económicas de reciprocidad y las obligaciones ideológico-rituales para con los difuntos del grupo se mantengan, aún en la distancia<sup>9</sup>. En este sentido, el Espacio y el Tiempo carecerán de valor *per se*, connotados a partir de las cualidades particulares de la práctica social. Poniendo otro ejemplo lingüístico que ilustre esta concepción espacio-temporal, en aymara el presente cuenta con escasos parámetros de definición, ya que la acción pasa rápidamente al pasado, por lo que la necesidad de marcar el componente locacional y temporal de la misma cobrará especial importancia en la sintaxis (Miracle y Yapita, 1981: 53).

De todo lo dicho se deduce que el presente se halla henchido del pasado y grávido del futuro. Consecuentemente, el no-tiempo de la muerte es concebido espacialmente actualizando la eternidad en los paisajes sociales. Así, el Tiempo, como abstracción de referencia móvil, se coloca al servicio del Espacio en tanto relación de hechos observables con referencias inmóviles, y establece con ello un principio de ordenación desde la metáfora. Así, ante el uso del no-

Tiempo que rige el culto a los antepasados, el Espacio se cargará de valor desde su vinculación con lo sagrado, constituyendo entonces un referente esencial para la identidad del grupo (v.gr. Hernando, 1999a, 1999b).

Alcanzado este punto, el culto a los antepasados y su proyección sobre los manejos simbólicos del Tiempo y el Espacio nos situarán sobre una cadena semántica espacio-paisaje-territorio de cara a matizar la construcción del territorio a partir de la idea de *legitimidad*. Lo explicaremos en pocas palabras. Cualquier uso (“exclusivo”) del espacio necesita de su previa apropiación, como continente y contenido, de la que derivan una serie de transformaciones (ambientales y culturales) que lo conviertan en paisaje. A partir de aquí, el paso a la noción de territorio implicará el resultado de todas aquellas acciones sociales, políticas y económicas que acontezcan tanto dentro como fuera de sus *fronteras*. Así, consideraremos que toda apropiación implica un reconocimiento legal y/o cultural, asumido por el conjunto social y, a ser posible, refutado por la Historia. Es desde estos términos como se habla constantemente del valor casi sagrado de las fronteras, si bien por otro lado esta idea emana directamente de una concepción moderna del Estado-Nación. En consecuencia, asumiremos que los espacios en sí mismos (y más concretamente los territorios y las fronteras) no significan nada, y que únicamente resultan dotados de significado en estrecha unión a los intereses de los agentes sociales que los ocupan. De este precepto, y en búsqueda del principio de legitimidad, deviene la permanente manipulación ideológica de y desde la Historia sobre el Territorio.

En consecuencia, diremos que la ideología religiosa proyecta sobre el concepto de Espacio una distinción entre espacios sagrados y espacios no consagrados. De esta manera, no hablaremos de cualidades geométricas del espacio, sino de una ‘experiencia-en-el-espacio’ a partir de que la manifestación de lo sagrado fundamente ontológicamente el Mundo. Así, la irrupción de lo sagrado en el espacio tendrá por efecto destacar ese ‘lugar-en-el-espacio’ del resto circundante y hacerlo cualitativamente diferente (Eliade, 1973: 25-26, 29). Dicho de otro modo, “*instalarse en un territorio viene a ser, en última instancia, el consagrarlo*”, de manera que la instalación en un territorio equivale a la fundación de *un Mundo* (Eliade, 1973: 36, 47, 50 y ss).

Volvamos al caso que nos ocupa. Si el ayllu construye su identidad a partir del referente a un ancestro fundador, y logra su cohesión interna a través del culto a los antepasados, diremos que el referente territorial a esgrimir vendrá determinado por la apelación a ‘la tierra de los antepasados’. La apelación a los antepasados y a su poder de constitución subjetiva se evidenciará empíricamente en el control del espacio funerario. En este sentido, creemos que resulta por tanto más correcto hablar de un control del espacio económico-territorial desde la legitimación funeraria. En consecuencia, la legitimidad no constituye un atributo descriptivo de la sociedad, sino que debe ser entendida en términos de operaciones abstractas, que refieren al plano socio-político y territorial desde el propio orden de (auto)representación colectiva y a partir de la acción social y su reconocimiento (Kus, 1984). Dicho en otros términos, si el tiempo sagrado es por su propia naturaleza recuperable, circular y reversible, el no-tiempo de la muerte que rige la sacralidad de los antepasados resultará equiparable a la Eternidad. De este modo, los cuidados y atenciones que reciben los bultos funerarios por parte de sus supervivientes del ayllu no estarán implicando una mera conmemoración en honor de los difuntos, sino su revitalización permanente. Llevando esta idea al plano espacial, resulta entonces una (re)negociación simbólica de las identidades territoriales (territorializadas) a través de la práctica funeraria, muchas veces

estructurada a partir de ese espacio monumentalizado en el que llevar a cabo las celebraciones recurrentes. De aquí la necesidad planteada de los “sepulcros abiertos” de acuerdo al modelo de William Isbell (1997).

En estos términos, legitimada la ocupación del territorio desde el no-tiempo de la muerte, la organización sociopolítica, los modelos de ordenación espaciales y la ideología (funeraria) interaccionarán en la reproducción social a través de dos oposiciones binarias básicas. Así, donde el mundo de los vivos responde a un patrón de asentamiento disperso, el mundo de los muertos se corporiza en áreas de enterramiento comunitarias. Del mismo modo, la sociedad segmentaria del mundo de los vivos se transforma en ideología de la unidad desde el mundo de los muertos. Sobre estos dos pares de opuestos se cimienta entonces el principio de cohesión social emanado desde el culto a los antepasados.

Desde esta perspectiva, los grupos de parentesco, segmentados en función de los modelos de explotación económica, comparten un sentimiento de unidad identitaria al reunirse para honrar a sus difuntos y al cooperar en las prestaciones comunitarias que implican tales celebraciones. En consecuencia, hablaríamos de una dimensión económica del culto a los antepasados en tanto movilización de una red comunitaria de parientes y vecinos para la realización de un ritual que, en última instancia, no viene sino a asegurar el éxito reproductivo del grupo y su bienestar económico. Así, al reunirse los miembros del ayllu en la conmemoración de los antepasados, se hace hincapié en la importancia de unas relaciones recíprocas equilibradas en todas las dimensiones de la vida social. Al mismo tiempo, al movilizarse la comunidad en un trabajo compartido dentro de un contexto festivo, la práctica ritual supondrá unos servicios imprescindibles para el modo de producción de la comunidad. En consecuencia, concluiremos que la institución del culto a los antepasados revitaliza las relaciones de parentesco y de reciprocidad que sustentan la economía de la comunidad, y al mismo tiempo legitima su territorio.

75

## V. CONSIDERACIONES FINALES

Decíamos que en el mundo moderno occidental la muerte, además de poner fin a la existencia corporal visible del individuo, destruye del mismo golpe el ser social que está inserto en su individualidad física, y al que la conciencia colectiva atribuía una dignidad más o menos fuerte. Sin embargo, para otros muchos pueblos la muerte constituye tan sólo un rito de paso que otorga al muerto que se reúne con sus antepasados una potencia y una dignidad superiores. Del mismo modo, mientras que desde la biología y nuestra sobremodernidad descreída se ve la muerte como una exclusión temporal del individuo, otras sociedades cohesionan precisamente su identidad colectiva a partir de cada nueva muerte. En consecuencia, desde la óptica particular del ‘culto a los antepasados’, los ritos funerarios no hacen sino reafirmar el fundamento identitario al ratificar el arraigo de la sociedad en la continuidad del tiempo, ese Tiempo atemporal que no puede llegar a ser engullido por la Muerte. A través de los ritos funerarios, se robustecen y consolidan los comportamientos prescritos, amén de mantenerse y reforzarse la esencia de la comunidad desde su representación simbólica. Así, atenciones permanentes, celebraciones periódicas y segundos funerales contribuirán aún más a este restablecimiento del orden sociocultural que integra a la Muerte como elemento significativo en la reproducción social.

Salvo que se produzcan unas condiciones naturales o se pongan en práctica técnicas artificiales de conservación del cadáver, el cuerpo del difunto se halla condenado irrevocablemente a la descomposición biológica. Sin embargo, a través del ritual funerario se mantienen vivos los sistemas socioculturales de representación de la muerte, las construcciones mentales que contribuyen a su integración y a la supervivencia del grupo. Constituyendo eso que Michael Parker Pearson (1982: 100) caracteriza de “puro sistema ideográfico”, la muerte permite, desde su representación simbólica, alcanzar múltiples facetas de la vida social de un grupo humano. De esta manera, al margen de descripciones formales de muertos, tumbas y ajuares, las relaciones entre vivos y muertos debieran contemplarse como un todo dentro del análisis de las ideologías funerarias.

Esto ha sido precisamente lo que hemos tratado de alcanzar en estas páginas, presentando la muerte en el mundo andino desde las relaciones estrechadas entre el culto a los antepasados y la reproducción social. Tras una caracterización somera de los conceptos de ideología y religión, hemos unido el parentesco, los modelos de organización sociopolítica, la práctica económica, la territorialización del paisaje y hasta su monumentalización, para interpretar así el culto a los antepasados desde el manejo del Tiempo y el Espacio. Así, concluiremos que una ideología, unos ritos funerarios concretos y un tipo particular de monumentos funerarios pueden llegar a lograr que la mutabilidad del Tiempo se torne inmutable en el Espacio desde el no-tiempo de la muerte. En consecuencia, la ideología funeraria refiere a la contingencia del presente (competencia económica entre grupos y apropiación de territorios) como algo natural y atemporal ordenado desde una dimensión ancestral.

76

Las reducciones de indios y las concentraciones de pueblos que pondría en marcha la Colonia vendrían a romper este triángulo recursos-grupos sociales-prácticas funerarias. A ello se añadiría el problema de la definición de la propiedad dentro de un espacio andino en el que, aparentemente para los españoles, *se desconocían* los linderos, y en el que gentes de un grupo explotaban recursos insertos en las tierras de otras comunidades étnicas. Al mismo tiempo, la política de extirpación de idolatrías trató de cortar las sólidas relaciones establecidas entre las comunidades indígenas y sus bultos y monumentos funerarios. Con este establecimiento de nuevos órdenes políticos, económicos, territoriales e ideológicos cabría esperar una desestructuración total de la organización política, los modelos económicos, el manejo espacial y las prácticas religiosas indígenas; sin embargo, el referente atemporal de los antepasados se mantendría vigente (más o menos distorsionado e hibridado) hasta nuestros días.

Veámos cómo los muertos eran desenterrados de sus cristianas sepulturas para ser llevados junto a los suyos, aún en lugares distantes de donde los vivos habían sido desalojados como consecuencia de políticas de traslación de poblaciones. Al mismo tiempo, señores Charca y Quillaca de las estribaciones meridionales de la región circumlacustre incluirían sistemáticamente la existencia de las estructuras chullparias (torres funerarias) de sus antepasados como evidencia de su rango (Murra, 1988: 72). De igual manera, Pierre Duviols (1986: 465-466) señala cómo todavía en el siglo XVII el status de las comunidades indígenas de Cajatambo seguía midiéndose a partir de la arquitectura de sus monumentos funerarios. Por su parte, el *Manuscrito de Huarochiri* (Ávila, [1598?, cap. 31] 1966: 169-183, especialmente p. 171), refiriendo la fundación y el reparto de tierras del ayllu de Concha entre cinco hermanos míticos, expresa la apelación a los muertos en la legitimación de la propiedad. Y aún cuando estas tierras fueran reclamadas en el siglo XVII, ya

avanzada la Colonia, las comunidades indígenas todavía apelarían a los vínculos de parentesco para con estos hermanos fundadores (Spalding, 1984: 29, *cit. in* Isbell, 1997: 93).

Viajeros del siglo XIX (*v.gr.* D'Orbigny, [1839] 1945: 957-958; Wiener, 1880: 386), como los primeros arqueólogos interesados por diferentes tipos de "sepulcros abiertos" (*v.gr.* Nordenskiöld, 1906: 38-39, *cit. in* Ryden, 1947: 403; Nordenskiöld, 1953: 97), harían múltiples alusiones al respeto que sentían las gentes del altiplano hacia las estructuras funerarias, y a la presencia de ofrendas recientes en el interior de algunos monumentos funerarios. En esta línea, todavía hoy los monumentos funerarios constituyen un referente espacio-temporal de primer orden para comunidades indígenas del sur de Bolivia<sup>10</sup>. Por citar otro ejemplo, es frecuente que los niños que juegan cerca de sepulcros antiguos, y/o hurgan entre sus restos, caigan enfermos de *susto*. Por esta razón, para paliar estas afecciones, existe en la medicina tradicional indígena un tipo concreto de ofrenda ritual y una terapia asociadas a un tipo concreto de *Mesa*, la '*mesa chullpa*', para reconciliarse con los *antiguos* (Fernández, 1995: 175-176, 1998: 51, 79-90). Hasta tal punto resultan importantes para las comunidades sus muertos, que a mediados de la década de 1980 unos enfrentamientos tradicionales entre grupos vecinos de Taquile, en el Titicaca, terminaron con daños sobre los monumentos funerarios de los contrarios, algo interpretable como un ataque simbólico a su integridad como comunidad (Henning Bischoff, comunicación personal, 50ICA-ARQ6, julio 2000).

En definitiva, y por no alargarnos ya más, lejos de haber desaparecido con el tiempo, podríamos decir más bien que los antepasados siguen constituyendo para el mundo indígena andino un referente de primer orden. No ya sólo en la práctica social, sino que los ancestros (hoy, *los antiguos*) juegan un papel protagonista en la constitución de la racionalidad sociocultural propia de cada comunidad y en la construcción de sus bordes espacio-temporales. Nombrar a los muertos es dejar así libre su inmortalidad, muertos que, a veces *fantaseados*, a veces *representados*, permanecerán en todo momento inseparables del entorno sociocultural en que se expresan... Como canta 'El Poeta': "*Los que han muerto no parten jamás... los muertos no están bajo tierra... los muertos no están muertos*" (*cit. in* Thomas 1993: 256).

## NOTAS

<sup>1</sup>En este punto tal vez deberíamos señalar que no es lo mismo el conjunto de recursos retóricos del discurso (ideológico) que la ideología que lo sustenta (Geertz, 1994: cap. 4 y 1997: cap. 8). Diremos así que el lenguaje de la vida real constituye el discurso de la práctica, no el lenguaje mismo, sino una representación lingüística, la estructura simbólica de la acción. En consecuencia, sólo a través de la estructura simbólica de este lenguaje podremos llegar a comprender la naturaleza y significación de la ideología, que queda así constituida como parte de un marco conceptual semiótico (Ricoeur, 1999: 109-125, 276).

<sup>2</sup>Como ya esbozamos en otro lugar (Gil, 2001a: 78-79), los modelos organizativos de clan y linaje podrían ser igualmente aplicables al ayllu andino. Ambos coinciden en la creencia de que sus miembros descienden del mismo antepasado apical, para el linaje una filiación demostrada; para el clan una filiación estipulada. Así mismo, las estrechas relaciones ritualizadas con los difuntos (o mejor, sus bultos funerarios) estarían dando lugar a un modelo organizativo que William Isbell (1997) llama de "ayllus de sepulcros abiertos". Así, la figura del curaca y sus ascendientes estarían actuando como referencia visible de un modelo de linajes segmentados a consecuencia de unos desplazamientos poblacionales y unos patrones de asentamiento derivados de modelos económicos de 'archipiélagos verticales' (murra 1972, 1975, 1980) y/o 'movilidad giratoria' (Núñez y Dillehay, 1978). Al mismo tiempo, las estructuras funerarias (abiertas) y los bultos mortuorios (sacralizados) en ellas depositados actuarían como monumento de referencia en la filiación de aquellos grupos humanos que legitiman así su territorio. Perdida entonces la identidad personalizada de cada uno de los muertos, todos en su conjunto serían considerados como símbolo de la unidad y la identidad del grupo (Gil, 2001a, 2001b: 178 y ss). Este contexto ideológico es el que llevaría a hablar de 'culto a los antepasados' para las expresiones de la ideología y el ritual funerario andinos, y el que nos mueve a optar por el adjetivo calificativo de 'clánico' para referirnos al *philum* social desde ellas establecido.

<sup>3</sup>Muchas veces se ha usado el concepto de alma como equivalente al de ánima a la hora de caracterizar el animismo, aunque no hemos de olvidar las connotaciones que desde el mundo cristiano se proyectan sobre él. Por este motivo, utilizaremos aquí más bien el término de ánima en tanto relativo a la presencia de un principio vital de naturaleza espiritual, persistente a la muerte del cuerpo y susceptible así de tratamiento mágico-religioso. En estos términos, y situándonos ya en el caso andino, Bartolomé Álvarez ([1588, cap. 244] 1998: 145) señala la desigualdad entre los conceptos indígena y cristiano de la idea de alma, de modo que "*Otra causa por [la] que es dificultoso salir de sus pecados y venir en conocimiento de la fe es su inteligencia, [por] no tener discurso de cosa espiritual para venir en conocimiento de las cosas espirituales; y así, aunque entre ellos tenían conocimiento de una cosa así como 'ánima' y la nombraban cada uno según su lengua, no sabían della como de cosa espiritual y esencial, porque de espíritu no tenían conciencia ni vocablo con que significar lo que a nosotros nos significa 'ánima'*".

<sup>4</sup>A este respecto, podría observarse el caso de la ejecución de Atahualpa, y cómo el Inca accedió en el último momento a bautizarse a fin de acceder a una pena de garrote vil y esquivar la muerte en la hoguera, tanto más atroz cuanto que destruía para siempre su cuerpo y le cortaba las posibilidades de alcanzar la ancestralidad. (Totalmente errónea sería entonces la versión del degüello –sí aplicada a Tupac Amaru, alzado del siglo XVIII–, popularizada a partir de los grabados de Felipe Guamán Poma de Ayala ([1615: f. 390 [392]] 1987: 399) y tan repetida posteriormente en la pintura colonial y republicana). En este contexto, se dice que Atahualpa hizo saber a sus más allegados que si no lo quemaban reviviría en forma de culebra por gracia de su padre el Sol (Cieza, [1553, cap. LIV] 1986: 188), razón por la cual, el cadáver del Inca sería posteriormente exhumado secretamente por los suyos y llevado a Quito, su ciudad natal. El último destino del Inca se ha desvanecido de la memoria colectiva, pero las circunstancias de su muerte lo convertirían en símbolo de los pueblos andinos; envuelto en una larga lista de mitos y movimientos mesiánicos, hasta hoy hay quien espera su retorno (v.gr. Burga, 1988; Flores Galindo, 1987).

<sup>5</sup>No obstante a este rechazo aparentemente generalizado, las elites indígenas coloniales, emulando a los señores castellanos, no tardarían en adoptar esta costumbre como exponente de rango, e se incluso harían construir capillas para ser enterrados en ellas a modo de panteón familiar. A este respecto, la capilla en la que reposan los restos de

Garcilaso de la Vega Inga en la andaluza catedral de Córdoba puede resultar un claro ejemplo.

<sup>6</sup> En este sentido, refiriéndose a la ubicación de las sepulturas (y más concretamente aludiendo en este fragmento a torres chullpa) el Padre Bartolomé de Las Casas señala que “*Algunos hacían en cerrillos, media o una legua del pueblo desviadas, que parecían otro pueblo muy poblado, y cada uno tenía la sepultura de su abrio y linaje*” (Las Casas, [1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLI] 1967: 571). A este respecto el Padre Bernabé Cobo matizará cómo “*es de notar que no todos los vivos hacían veneración generalmente a todos los muertos, ni todos sus parientes, más de aquellos que descendían dellos por línea directa. De manera que cada uno tenía cuenta con su padre, abuelo y bisabuelo hasta donde alcanzaba con la noticia; pero no la tenía con el hermano de su padre ni de su abuelo, ni se tenía ninguna con los que habían muerto sin dejar sucesión. Y sacando de raíz la causa desta costumbre, hallo yo que también tuvieron en esto en cuenta con la segunda causa, como en todas las otras cosas, por lo cual reverenciaban a todos aquellos que habían sido causa de su ser, haciendo la cuenta desta suerte: si aquel no fuera, no fuera yo; y así, en la veneración de los cuerpos tenían su distribución, líneas y orden; que era carga bastante para que estuviesen bien ocupados cuando no tuviesen otra*” (Cobo, [1653, Lib. XII, cap. XI] 1964 II: 165).

<sup>7</sup> Al referirse a este concepto de “cementerio waca”, en oposición a esa otra idea de “ayllu de sepulcros abiertos”, William Isbell (1997: 143 y ss) considera aquellos sepulcros sellados convertidos en mausoleos de grandes señores políticos (y cita a este respecto la tumba del Señor de Sipán como ejemplo más notable y conocido dentro del mundo andino). En estos casos, el ritual funerario no iría más allá de la necropompa que acompaña al enterramiento del señor principal, negando protagonismo social al difunto una vez condenada la cámara mortuoria. Desde esta perspectiva, el lugar se vería cargado de sacralidad y convertido en un punto de adoración, en una waca. Sin embargo, estos muertos se verían privados de atenciones y cuidados permanentes, así como también de su participación activa en las fiestas y rituales asociados periódicamente con los difuntos. Por estos motivos Isbell argumenta que en ningún momento pueden asociarse estas prácticas funerarias con el ‘culto a los antepasados’. A pesar de esto, como apuntamos, no se niega a los “sepulcros abiertos” la posibilidad de adquirir la significación de waca ni la de pacarina (lugar mítico de origen).

<sup>8</sup> A juzgar por sus descripciones, Guamán Poma de Ayala ([1615, folios 257 [259], 1161 [1171]] 1987: 248 y 1236-1237) estaría asimilando esta celebración al Día de Difuntos cristiano, nombrando así al mes de noviembre como “*Aya Marçay Quilla*” (mes de llevar difuntos, en quechua) y a esta fecha como “*Aya Marca Raymi*”. El Padre Francisco de Ávila ([1598?, cap. 28] 1966: 157 y 159) apunta una asociación indígena del Día de Todos los Santos con la honra a los difuntos, aunque sin vincularlo a ninguna fiesta concreta dentro del calendario incaico. Otros autores que van describiendo las festividades indígenas asociadas a cada mes del año, sin embargo, en absoluto identifican este mes con rituales en honor de los difuntos (v.gr. Cobo, [1653, Lib. XIII, cap. XXX] 1964 II: 219-220; Molina, [1575?] 1989: 98-110; Murúa, [1613, Lib. II, cap. XXXIX] 1987: 453-454). A pesar de ello, sí coincidirían con Guamán Poma en caracterizar noviembre como mes de sequías y hambrunas, lo que por nuestra parte consideramos podría suponer un cierto handicap a los nimios sacrificios de animales y las comidas copiosas asociadas a la celebración del Pacarico.

<sup>9</sup> Respecto de este principio identitario tan estrechamente vinculado a la pertenencia al ayllu, habría que contemplar la desestructuración sociocultural que se sufre en buena parte de las actuales poblaciones indígenas. La emigración a la ciudad, la estigmatización socio-económica y el desanclaje social contribuirían hoy a romper estos lazos individuales con la comunidad. De constituirse en una situación prolongada, esta ruptura del sujeto con el grupo deviene en la pérdida de sus derechos sobre la tierra y/o los rebaños y, lo que es más importante en este sentido, en que éste adquiera una categorización de extraño por parte de los suyos. Significativo a este respecto puede resultar el hecho de que en quechua se utilice la misma palabra, ‘huaccha’, para referirse a ‘huérfano’ y a ‘pobre’, ilustrativo de cómo para la mentalidad andina aquel que no tiene parientes, en suma, carece de todo.

En este punto, nos viene a la memoria el film "La nación clandestina" (Sanjinés, 1989). Aquí, el protagonista, tras pasar varios años desvinculado de su comunidad y sus parientes, e incluso ocultando en la ciudad su condición de 'indio', sucumbe ante los sentimientos de desarraigo y la presión de las circunstancias y decide volver entre los suyos. Para ello, deberá emprender un viaje expiatorio portando una máscara que representa a los ancestros. Con ella puesta y ataviado para la ocasión, entrará en su comunidad, bailando hasta entrar en trance y morir exhausto en el desenfreno de la danza, entre el jolgorio y la pesadumbre de los comunarios. De este modo, cabría interpretar que el reencuentro con la comunidad pasa por la comunión con vivos y muertos a través de la muerte individual ritualizada, expresión de la reinserción del sujeto en el ser social del grupo que resulta en los antepasados.

<sup>10</sup> A este respecto desarrollamos en agosto-septiembre de 2001 el proyecto de investigación "Arqueología y pensamiento local en Lípez (Dpto. de Potosí, Bolivia). 'Historias de ruinas' y gestión integral del Patrimonio Arqueológico en la modernidad", auspiciado y promocionado institucionalmente por la Dirección de Asuntos Culturales de la Embajada de Bolivia en España. Para una primera reflexión acerca del papel de los monumentos funerarios y otros vestigios arqueológicos en la construcción social y la representación espacio-temporal de la realidad entre las comunidades indígenas, *cf.* Gil, 2001c.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, J. de (1987): *Historia natural y moral de las Indias* [1590] (J. Alcina ed.). Crónicas de América, 34. Historia 16. Madrid.
- ALBORNOZ, C. de (1989): *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas* [1582?] (H. Urbano ed.). En H. URBANO y P. DUVIOLS (eds.), *Fábulas y ritos de los incas*: (161-198). Crónicas de América, 48. Historia 16. Madrid.
- ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, A. (1988): *El espacio funerario en las culturas andinas. Un estudio arqueológico y etnohistórico*. Colec. Tesis Doctorales. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- \_\_\_ (1989): "Las momias de los incas: su función y realidad social". *Revista Española de Antropología Americana*, XIX: 109-135.
- ÁLVAREZ, B. (1998): *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* [1588] (M<sup>c</sup>C. Martín, J.J.R. Villarías y F. del Pino eds.). Ediciones Polifemo. Madrid.
- ARIÈS, P. (1983): *El hombre ante la muerte* [1977]. Taurus. Madrid.
- ARRIAGA, P. J. de (1968): *La extirpación de la idolatría del Perú* [1621] (F. Esteve Barba ed.). Biblioteca de Autores Españoles - Atlas. Madrid.
- ÁVILA, F. de (1966): *Dioses y hombres de Huarochiri* [1598?] (P. Duviols ed.). Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- BINFORD, L. R. (1971): "Mortuary practices: their study and their potential". En J. A. BROWN (ed.), *Approaches to the social dimensions of mortuary practices*: (6-29). *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25. N<sup>o</sup> monográfico de *American Antiquity*, 36 (3/2).
- BOURDIEU, P. (1979): "Symbolic power". *Critique of Anthropology*, 4: 77-86.
- BURGA, M. (1988): *El nacimiento de una utopía*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima.
- CHAPMAN, R. y RANDSBORG, K. (1981): "Approaches to the archaeology of death". En R. CHAPMAN, I. KINNES y K. RANDSBORG (eds.), *Archaeology of death*: (1-24). Cambridge University Press. Cambridge.
- CIEZA DE LEÓN, P. (1984): *Crónica del Perú* [1553] (M. Ballesteros ed.). Crónicas de América, 4. Historia 16. Madrid.
- \_\_\_ (1986): *Descubrimiento y conquista del Perú* [1550-54] [3<sup>a</sup> parte de la *Crónica del Perú*] (C. Sáez de Santa María ed.). Crónicas de América, 17. Historia 16. Madrid.
- COBO, B. (1964): *Historia del Nuevo Mundo* [1653]. En Obras del P. Bernabé Cobo (F. Mateos ed.) [1956]. 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles - Atlas. Madrid.
- CONRAD, G. W. y DEMAREST, A. A. (1988): *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca* [1984]. Alianza. Madrid.
- D'AGOSTINO, B. (1985): "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile". *Dialoghi di Archeologia*, 1: 47-58.
- D'ORBIGNY, A. (1945): *Viaje a la América meridional (1826-1833)* [1839]. 4 vols. Editorial Futuro. Buenos Aires.
- DUVIOLS, P. (1986): *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
- ELÁDE, M. (1973): *Lo sagrado y lo profano* [1957]. Ediciones Guadarrama. Madrid.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (1995): "Ofrenda ritual y terapia: las mesas aymaras". *Revista Española de Antropología Americana*, 25: 153-180.
- \_\_\_ (1998): *Los Kallawayas. Medicina indígena en los Andes bolivianos*. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.
- FLORES GALINDO, A. (1987): *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima.
- GARVÍA, R. (1998): *Conceptos fundamentales de sociología*. Alianza. Madrid.
- GEERTZ, C. (1994): *Conocimiento local*. Ensayos sobre la interpretación de las culturas [1983]. Paidós. Barcelona.
- \_\_\_ (1997): *La interpretación de las culturas* [1973]. Gedisa. Barcelona.
- GIL GARCÍA, F. M. (2001a): "Ideología, poder, territorio. Por un análisis del fenómeno chullpario desde la Arqueología de la Percepción". *Revista Española de Antropología Americana*, XXXI: 59-96.
- \_\_\_ (2001b): "Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa". *Anales del Museo de América*, 9: 165-199.

- \_\_\_ (2001c): "Arqueólogos fabulando sobre el pasado, comunarios confabulando sobre el futuro. (O de cómo el tiempo presente de una etnografía tráfuga puede abrir nuevas puertas a la interpretación de las culturas y la gestión del patrimonio cultural)". *Actas del IXo Congreso Internacional de Estudiantes de Antropología. 'La corporeidad de la acción demiúrgica de la Antropología'*. (Barcelona, 1-3 de noviembre de 2001). (4-6). Barcelona.
- \_\_\_ (2002): "Acontecimientos y regularidades chullparias. Más allá de las tipologías. Reflexiones en torno a la construcción de un paisaje chullpario". *Revista Española de Antropología Americana*, XXXII, XXXII: 207-241.
- GODELIER, M. (1989): *Lo ideal y lo material* [1984]. Taurus. Madrid.
- HARRIS, O. y BOUYASSE-CASSAGNE, T. (1988): "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En X. ALBÓ (comp.), *Raíces de América. El mundo aymara*: (217-281). Alianza. Madrid.
- HERNANDO GONZALO, A. (1997): "La prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos". *Complutum*, 8: 247-260.
- \_\_\_ (1999a): "El espacio no es necesariamente un lugar: en torno al concepto de espacio y sus aplicaciones en el estudio de la prehistoria". *Arqueología Espacial*, 21: 7-27.
- \_\_\_ (1999b): "Percepción de la realidad y prehistoria. Relación entre la construcción de la identidad y la complejidad socio-económica en los grupos humanos". *Trabajos de Prehistoria*, 56(2): 19-35.
- HUMPHREYS, S.C. (1982): "Death and time". En S. C. HUMPHREYS y H. KING (eds.), *Mortality and immortality. An anthropology and archaeology of death*: (261-283). Academic Press. Londres/Nueva York.
- ISELL, W. H. (1997): *Mummies and mortuary monuments. A postprocesual prehistory of Central Andean social organization*. University of Texas Press. Austin.
- KAULICKE, P. (1997): "La muerte en el antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción". *Boletín de arqueología PUCP*, 1: 7-54.
- KUS, S. (1984): "The spirit and its burden: archaeology and symbolic activity". En M. SPRIGGS (ed.), *Marxist perspectives in archaeology*: (100-107). Cambridge University Press. Cambridge.
- LAS CASAS, B. de (1967): *Apologética historia sumaria [1552-1561?]* (E. O'Gorman ed.). 2 vols. Universidad Autónoma de México. México.
- LÓPEZ DE GÓMARA, F. (1978): *Historia general de las Indias (y vida de Hernán Cortés) [1552]* (J. Gurría Lacroix ed.). Biblioteca de Ayacucho. Caracas.
- LULL, V. y PICAZO, M. (1989): "Arqueología de la muerte y estructura social". *Archivo Español de Arqueología*, 62: 5-20.
- MIRACLE, A. W. y YAPITA MOYA, J. de D. (1981): "Time and space in aymara" [1975]. En M. J. HARDMAN (ed.), *The aymara language in its social and cultural context*: (33-56). University of Florida. Gainesville.
- MOLINA, C. de (1989): *Relación de las fábulas i ritos de los incas hecha por... [1575?]* (P. Duviols ed.). En H. URBANO y P. DUVIOLS (eds.), *Fábulas y ritos de los incas*: (45-134). Crónicas de América, 48. Historia 16. Madrid.
- MOORE, J. D. (1996): *Architecture and power in the ancient Andes. The archaeology of public buildings*. Cambridge University Press. Cambridge.
- MORRIS, B. (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión* [1987]. Paidós. Barcelona.
- MURRA, J. V. (1972): "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos de las sociedades andinas". En I. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Visita a la provincia de León de Huánuco [1562]* (J. Murra ed.): (427-476). Universidad Herminio Valdizán. Huánuco.
- \_\_\_ (1975): *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- \_\_\_ (1980): *La organización económica del estado inca [1955]*. Siglo XXI. México.
- \_\_\_ (1988): "El aymara libre de ayer". En X. ALBÓ (comp.), *Raíces de América. El mundo aymara*: (51-73). Alianza. Madrid.
- MURÚA, M. de (1987): *Historia general del Perú [del origen y genealogía real de los reyes incas...]* [1613] (M. Ballesteros ed.). Crónicas de América, 35. Historia 16. Madrid.
- NORDENSKIÖLD, E. (1906): "Arkeologiska Undersökningar I: Perus Och Bolivias Gránstraker 1904-1905". *Svenska Vetenskapakademiens Handlingar*, 42(2).
- \_\_\_ (1953): *Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia*. Biblioteca Paceña - Alcaldía Municipal. La Paz.
- NUÑEZ, L. y DILLEHAY, T. (1978): *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica (ensayo)*. Universidad del Norte. Antofagasta.
- PARKER PEARSON, M. (1982): "Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study". En I. HODDER (ed.), *Symbolic and structural archaeology*: (93-113). Cambridge University Press. Cambridge.

- POLO DE ONDEGARDO, J. (1916a): *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* [1559, Ms. conocido poco después, impreso por vez primera en 1583] (H. H. Urteaga y C. Romero eds.). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 1ª serie, tomo III, pp. 3-43. Lima.
- \_\_\_ (1916b): *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios, conforme al tiempo de su infidelidad* [1562?] (H. H. Urteaga y C. Romero eds.). *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 1ª serie, tomo III, apéndice A, pp. 189-204. Lima.
- \_\_\_ (1990): *El mundo de los incas* (edición de la Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros [1571]) (L. González y A. Alonso eds.). *Crónicas de América*, 58. Historia 16. Madrid.
- POMA DE AYALA, F. G. (1987): *Nueva crónica y buen gobierno* [1615] (J. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste eds.). 3 vols. *Crónicas de América*, 29. Historia 16. Madrid.
- RICOEUR, P. (1999): *Ideología y utopía* [1986]. Gedisa. Barcelona. (Transcripción de un ciclo de conferencias leídas por el autor en la Universidad de Chicago en 1975, G. H. Taylor comp.).
- RYDEN, S. (1947): *Archaeological researches in the highlands of Bolivia*. Eanders Boktryckeri Akiebolag. Göteborg.
- SANJINÉS, J. (1989): *La nación clandestina*. Grupo Ukamau, Bolivia. 127', color, 35mm.
- SANTILLÁN, H. de (1968): *Relación del origen, descendencia política y gobierno de los incas...* [1563] (F. Esteve Barba ed.). Biblioteca de Autores Españoles-Atlas. Madrid.
- SAXE, A. (1981): *Social dimension of mortuary practices*. Ph.D. Dissertation. University Microfilms International. Ann Arbor (Mi.)
- SHANKS, M. y TILLEY, C. (1982): "Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of neolithic mortuary practices". En I. HODDER (ed.), *Symbolic and structural archaeology*: (129-154). Cambridge University Press. Cambridge.
- SPALDING, K. (1984): *Huarochiri: an Andean society under inca and spanish rule*. Stanford University Press. Stanford.
- THOMAS, L. V. (1993): *Antropología de la muerte* [1975]. F.C.E. México.
- UCKO, P. J. (1969): "Ethnography and archeological interpretation of funerary remains". *World Archaeology*, 1(2): 262-280.
- VREELAND, J. M. (1978): "Prácticas mortuorias andinas: perspectivas teóricas para interpretar el material textil". en *III Congreso peruano: el hombre y la cultura andina*, 3: 141-154. Lima.
- VREELAND, J. M. y COCKBURN, A. (1980): "Mummies of Peru". En A. COCKBURN y E. COCKBURN (eds.), *Mummies, disease and ancient cultures*: (135-174). Cambridge University Press. Cambridge.
- WIENER, G. (1880): *Pérou et Bolivie: Récit de voyage suivi d'études archéologiques et ethnographiques et de notes sur l'écriture et les langues des populations indiennes*. Librairie Hachette et Cie. Paris.
- ZUIDEMA, R. T. (1973): "Kinship and ancestro cult in three peruvian communities. Hernández Príncipe's account of 1622". *Bulletin de l'Institut Française d'Etudes Andines*, 2(1): 16-33.