



**ARQUEOLOGIA  
BOLIVIANA**



**AÑO 4 - NÚMERO 4 - 2018**

# **TEMAS ICONOGRÁFICOS DE LA CUENCA DEL TITICACA**



**CTB BOLIVIA**

**Enabel** 



Ministerio  
de Cultura y Turismo

## LOS VASOS CON FORMA DE CALAVERA: SÍMBOLO DE UN RITUAL DE DECAPITADORES Y ELEMENTO PANANDINO.

David E. Trigo Rodríguez<sup>1</sup>

Antti Korpisaari<sup>2</sup>

### Resumen

El presente artículo enfoca la creación, evolución y simbolismo del ritual de “beber en la cabeza del enemigo” desde su origen en culturas como Moche, Wari y los Incas. Focalizándose en la aparición en Tiwanaku de metáforas y/o significantes en cerámica de este ritual, como son los vasos en forma de calavera humana en Pariti. Considerando la continuidad de este ritual al sur de Bolivia con ejemplos etnográficos interpretados desde una óptica arqueológica y etnohistórica.

**Palabras clave:** Tiwanaku, vasos, calaveras, hechiceros, decapitadores, ñatitas.

### Abstract

This article focuses on the creation, evolution and symbolism of the ritual of “drinking in the head of the enemy” from its origin in cultures such as Moche, Wari and the Incas. Focusing on the appearance in Tiwanaku of metaphors and / or signifiers in ceramics of this ritual, such as the vessels in the shape of a human skull in Pariti. Considering the continuity of this ritual in southern Bolivia with ethnographic examples interpreted from an archaeological and ethnohistorical point of view.

**Key words:** Tiwanaku, glasses, skulls, sorcerers, decapitators, ñatitas.

<sup>1</sup> Licenciado en Arqueología, técnico de la Unidad de Arqueología y Museos de Bolivia (UDAM), y encargado del Museo Nacional de Arqueología de Bolivia, email: david\_falcoragrest@hotmail.com

<sup>2</sup> Doctor en Estudios Latinoamericanos y Licenciado en Arqueología de la Universidad de Helsinki, Finlandia, lector universitario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Helsinki, email: antti.korpisaari@helsinki.fi



## **Introducción**

En el presente trabajo se observa la aparición, desarrollo, adopciones y continuidad de un tipo de ritualidad quizás traducible con dos conceptos centrales: 1. El “beber del cráneo del enemigo” (convirtiendo el mismo en un recipiente), y 2. El “generar vasijas en forma de cráneos humanos”. Ambos entrelazados y relacionados al menos desde sus orígenes prehispánicos hasta quedar etnográficamente presentes quizás de forma metafórica en ciertos ritos de combate del siglo XX en indígenas del sur de Bolivia. Esta investigación enfoca como hilo conductor a las vasijas del segundo punto en tiempos prehispánicos, y recurre a los dos conceptos anteriores para interpretar sucesos del siglo XX en Bolivia, que entremezclan asesinato, decapitación y la metáfora de “beber del cráneo del enemigo”.

### **Los vasos cráneo Moche**

Los arqueólogos de la costa norte del Perú (Verano et al., 1999; Verano, 2001) parecen descubrir las versiones más antiguas de cráneos humanos convertidos en recipientes, y relacionarlos con los vasos cerámicos con forma de cráneo en Moche. La evidencia de dos cráneos humanos aparentemente convertidos en vasos pertenecientes a dos hombres adultos, ya que la parte superior de los mismos fue separada y limada para darles la forma de un recipiente, se reporta para el sector ZUM 8 de Huaca de la Luna, datado entre los años 400 d.C.-650 d.C. (Moche IV). Estos se ubicaron en un nicho que era parte de una residencia de la élite mochica, y considerando la cercanía

de esta residencia con las áreas de prisioneros sacrificados y descuartizados en Huaca de la Luna se infiere que los cráneos provendrían de algunos de estos cautivos. Verano (et al., 1999, 2001) remite y ejemplifica la existencia de vasos cerámicos en forma de calaveras asociables a Moche pero sin un buen contexto que permita inferir más detalles sobre los mismos. Quizás provenientes de tumbas, estos recipientes parecen una metáfora asociada a los cráneos ubicados en Huaca de la Luna.

Si bien la aparición de cráneos decapitados y modificados para constituir “trofeos” es como remiten los autores citados, algo que se observa en varias culturas de los andes, la generación de los denominados acá como “vasos cráneo” en cerámica o versiones de cráneos reales modificados, parece observarse por primera vez en Moche, por lo menos en la luz del conocimiento arqueológico actual.

### **Los vasos cráneo Wari**

Parece un hecho que los vasos cráneo se difundieran, muy probablemente del repertorio Moche al Wari. Un ejemplar de cuenco con forma de calavera Wari (Fig. 1 a), se reporta para Pachacamac (Bird y Bennett, 1949; Bennett, 1954; Spielvogel, 1955). Este ejemplar es datado por Bennett (1954:67, 185) entre los años 1000 d.C.-1300 d.C. Sin embargo, según el entendimiento actual, los estilos Wari relacionados con Pachacamac aparecen de forma paralela al estilo Atarco (Menzel, 1968) en el periodo Horizonte Medio época 2, años 850 - 1000 d.C. (Knobloch, 2012). A su vez, durante sus excavaciones en Huari, la capital

de los Wari, Bennett (1953) recupera amplias cantidades de fragmentos cerámicos que interpreta como evidencia del uso habitacional de los pobladores Wari en su capital. Entre estos ubica algunos fragmentos cerámicos que aluden a efigies de calaveras antropomorfas (Fig. 1 b y c), los que podrían aludir a cuencos parecidos al remitido para Pachacamac.

De forma parecida, Bennett (1953: Plancha 3 A y B) remite algunos fragmentos de cuencos que tienen representaciones pintadas de calaveras. Ejemplos completos de este tipo de cuencos se han estado encontrando en la capital Huari en estos últimos meses durante las excavaciones dirigidas por Ochatoma (ver Fig. 1 d).

La problemática de la cronología de este tipo de cuencos con forma de la calavera aún está vigente en la capital Huari (Ochatoma, com. pers. 2018), y hay que considerar que la cronología otorgada por Bennett a piezas como el cuenco calavera de Pachacamac (Fig. 1 a) ahora es relativa. Por otra parte, la aparición en el estilo Atarco del periodo Horizonte Medio época 2 (años 850 - 1000 d.C.) de vasijas Wari con rostros de calavera (Menzel, 1968; Knobloch, 2012) puede sugerir la aparición de este tipo de cuencos para este periodo, con probables precedentes de este tipo de piezas en el estilo Wari en periodos paralelos o posteriores a su aparición en Moche.

La difusión de este tipo de cuencos con forma de calavera en Wari parece darse evidentemente en la capital Huari, pero también en importantes sitios como Pachacamac en la costa central peruana, y difundirse hacia el sur del Perú.

Disselhoff (1968: su fig. 6a), remite un cuenco con forma de calavera Wari para el sitio de Mesa de Betancour en Arequipa.

De acuerdo a Disselhoff el periodo de este material sería el Horizonte Medio época 1, que actualmente es datada entre los años 650/700 d.C.-800/850 d.C. (Isbell y Knobloch, 2009). Esta fecha es posterior a la aparición de estos vasos en Moche, lo mismo que se observa para ejemplos de calaveras en vasijas Wari del estilo Atarco. El caso de Arequipa podría ser previo a la aparición de ejemplos similares en el estilo Atarco al sur, empero se requiere análisis más profundos para conocer los parámetros temporales de la difusión de este tipo de pieza en los estilos Wari.

Lastimosamente a diferencia de los casos Moche de la Huaca de la Luna, los ejemplos Wari no parecen tener contextos precisos que permitan inferir mayores detalles sobre sus usos simbólicos, pero logran entrever que los Wari podrían estar asimilando este tipo de piezas quizás de los Moche, y que este tipo de piezas pueden estar presentes tanto en la capital de la cultura Wari, esto es en Huari, como en sitios de la costa central (Pachacamac) y comenzar a aparecer hacia el sur (Arequipa), llegando muy probablemente a ingresar al repertorio Tiwanaku en Moquegua como parte de la influencia Wari a Tiwanaku (Trigo e Hidalgo, 2012; Korpisaari, 2015) como veremos a continuación.



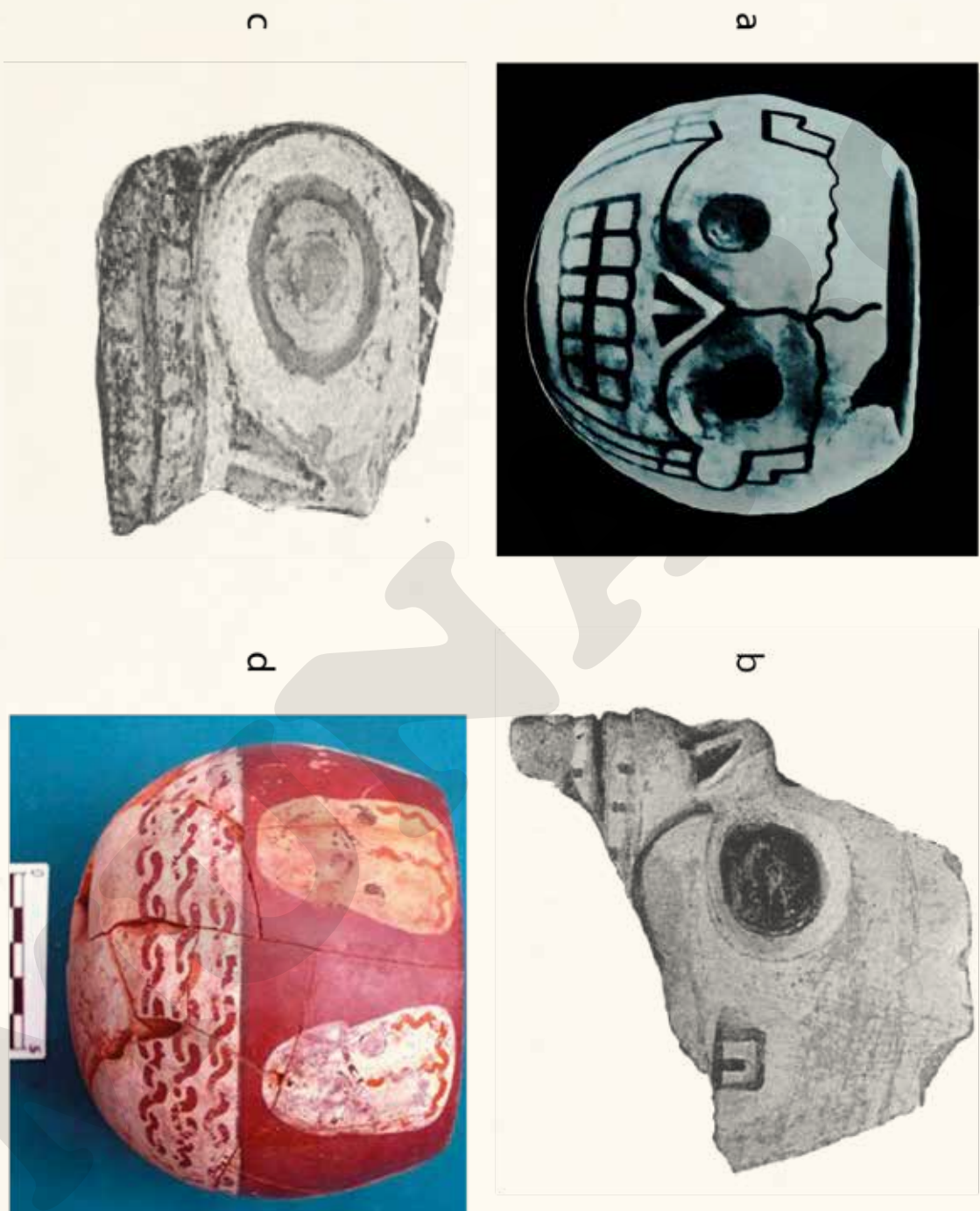


Fig. 1 : a. Cuenco con forma de calavera proveniente de Pachacamac, cód. B/8222 del American Museum of Natural History (extraído de Bird y Bennett, 1949; su Fig. 46); b. Fragmento de vasija efigie en forma de calavera, quizás un cuenco, Pozo 11 c (extraído de Bennett, 1953; Plancha 7 e); c. Fragmento de vasija efigie en forma de calavera, quizás un cuenco, Pozo 15 j (extraído de Bennett, 1953; Plancha 7 g); d. Cuenco con decoración de calaveras proveniente de las actuales excavaciones en la capital de Huari (foto cortesía de Ochatomá 2018).

Por otra parte existe un factor muy importante hasta aquí, que viene a ser el bélico/ritual, tanto los Moche, como los Wari (Bourget, 1998; Tung, 2007, 2008) eran culturas guerreras que tenían en común el descuartizamiento de los cuerpos de sus enemigos y/o sacrificios humanos, y el realizar tratamientos especiales con los cráneos de los mismos ya sea para convertirlos en trofeo, o como el caso Moche en recipiente. Este factor parece ser el que continúa hasta la era Inca. Empero no parece poderse definir de forma completa para el caso de Tiwanaku como a continuación se analiza.

### *Los vasos cráneo Tiwanaku*

La región del valle de Moquegua al sur del Perú, misma que sirvió en el pasado prehispánico como frontera entre las culturas de Tiwanaku y Wari, guarda el “puente” de intercambio simbólico más importante para entender ciertos elementos Tiwanaku y Wari sobre los vasos con forma de calavera. Los indicios inician con materiales provenientes de la ciudadela Tiwanaku de Moquegua, denominada Chen Chen, en este caso la aparición de un vaso cráneo (Fig. 2 a y b) recuperado por Rómulo Pari. Esta pieza del estilo Chen Chen, años 785 - 1000 d.C. (Goldstein, 1989; 2005: 158), sugiere que efectivamente los vasos cráneo en cerámica parecen estar migrando al repertorio Tiwanaku.

En esta región, en la colonia Tiwanaku de M-12, un tipo de vecindario de élite con cerca de 107 cuartos y 37 estructuras no contiguas, los miembros de la élite tenían acceso a objetos especiales y de distribución limitada. En este

sector en tres cuartos largos inmediatos a la unidad L-6 se encontraron fragmentos de tres vasos calavera (Goldstein, 1989: 121, su Fig. 41, Berenguer, 2000: 55). Este tipo de vasos (ver Fig. 2 c y d) son según Goldstein (ibid.) más propios del repertorio Wari, siendo raros en el repertorio Tiwanaku, y en el tiempo de su estudio, considerados como inexistentes en los materiales Tiwanaku altiplánicos. Tampoco hay en los trabajos existentes sobre las colonias Tiwanaku de Moquegua muchas evidencias de violencia física o guerra, y menos de tratamientos de modificación de cráneos en recipientes ni por Tiwanaku ni por Wari, como para suponer que la adopción de este tipo de piezas sigue el patrón guerrero inferible para Moche y Wari.

El periodo del vecindario M-12 se remite a la fase Omo, que converge en parte con el periodo Tiwanaku IV, y se ubicaría entre los años 600/700 - 1000 d.C. aproximadamente (ver Goldstein, 1989: 61-68, 113-147; 2005: 150-158). Este tipo de fechado no deja de ser general, si bien se puede sugerir hasta paralelismos con la aparición de los vasos cráneo de Moche, lo más probable es que la adopción de esta forma de vaso por parte de Tiwanaku llegará a través de Wari que ya había incluido este tipo de pieza en su repertorio y se encuentra de vecino inmediato de Tiwanaku en Moquegua. Existe una relación con el caso Moche: los contextos Tiwanaku de Moquegua también aluden a las élites, pero la ausencia de guerra sugiere quizás otra connotación simbólica para estos recipientes.



Tiwanaku en sí mismo no poseía en su repertorio este tipo de elementos, hasta que como resultado de los trabajos del equipo boliviano-finlandés la aparición de la ofrenda en la isla Pariti en del Lago Titicaca (Figs. 3 y 4), en tiempo posterior a los trabajos de Goldstein en Moquegua, se tomó más reparos en este tipo de piezas. Ningún vaso cráneo fue descubierto en los llamados rasgos 1 y 2, grandes y profundas ofrendas de cerámica excavadas arqueológicamente en Pariti, pero fragmentos de dos vasos cráneo pares, entre muchos otros artefactos cerámicos precolombinos, fueron donados al Museo de Pariti por el pariteño Armando Callisaya en agosto del año 2005. Al parecer, estos ceramios habrían sido encontrados por los hermanos Callisaya en 1992 mientras fabricaban adobes (ver Sagárnaga y Korpisaari, 2007: 12). Los arqueólogos pudieron reconstruir la parte frontal de uno de los dos vasos cráneo pares (Fig. 3), el cual posee una pintura blanca sobre la efigie, incluyendo un borde superior pintado de rojo. Inicialmente se sugiere que este tipo de recipientes de la ofrenda de Pariti ingresan a Pariti como un tipo de influencia a través de Moquegua (Patiño y Villanueva, 2009; Korpisaari y Pärssinen, 2011: 119, Plancha 43 B; Trigo e Hidalgo 2012; Korpisaari, 2014). Aunque los vasos cráneo pariteños no puedan ser directamente asociados a los rasgos 1 y 2, que datan de entre los años 980 d.C.-1025 d.C. (Korpisaari y Pärssinen, 2011: 71-72; Korpisaari, et al., 2012), muy probablemente provienen de un “tercer rasgo” del mismo tipo (¿y de más o menos misma posición cronológica?) de los dos rasgos excavados por los arqueólogos.

Sagárnaga (2008; ver también Korpisaari y Pärssinen, 2011: 87-89) señalaba para Pariti ya la presencia de vasijas pares (esto es dos ejemplares exactamente iguales o casi iguales) dentro de dicha ofrenda, y que en ciertos casos el par correspondiente a algunas de estas piezas, se encontraba en la colección de Máximo Katari de 1994, un residente de Huatajata, comunidad cercana a Pariti y que había adquirido este tipo de piezas comprándolas de los comunarios de Pariti que las hallaban en sus territorios (ver Sagárnaga y Korpisaari, 2007: 18-19).

Al respecto el registro de dicha colección fue realizada por el arqueólogo Plaza (1997) quien remite como parte de esta colección un vaso con forma de cráneo (fig. 4) codificado entonces como C.M.K.HU.037 (Colección Máximo Katari, Huatajata, pieza no. 37). De acuerdo a su informe (Plaza, 1997; 2010) se trata al menos de 47 piezas que el DINAAR decomiso al Sr. Katari en 1994. La pieza que nos concierne ahora (Fig. 4) es un vaso efigie de calavera quizás humana, que empero Plaza (1997) sugiere puede ser de mono. Sin embargo la dentadura y fisonomía de los cráneos de monos no convergen totalmente con esta efigie (no hay caninos pronunciados, y la parte frontal es bastante pronunciada, etc.). Desde luego, analizados algunos vasos calavera de estilo Tiwanaku (Fig. 2 c), se observa que poseen atributos exagerados o abstractos, al igual que algunas de las versiones Wari.

La diferencia con el contexto de Moquegua, es que el de Pariti se constituye en una ofrenda de cerámica votiva (Korpisaari y Pärssinen, 2011; Korpisaari, et al., 2012), donde tampoco

se encuentran evidencias de violencia ritual o sacrificio humano, (casi) únicamente la presencia de ceramios que muestran diferentes formas Tiwanaku, algunas poco frecuentes en el repertorio, como el presente caso.

Ahora bien ¿cómo era entonces la violencia ritual en Tiwanaku?, y ¿presentó tratamientos de cabezas decapitadas o modificadas a recipientes? La respuesta a esta última pregunta todavía es ambigua, ya que la evidencia disponible no muestra la aparición de cráneos humanos convertidos en recipientes. Respecto a la violencia ritual, el mayor sitio donde se dan las ofrendas humanas en Tiwanaku es la pirámide de Akapana. En este caso existen múltiples cuerpos humanos descuartizados y ofrendados entre los años 400 - 900 d.C., que son de individuos de sexo masculino y parece tratarse de una analogía al caso Moche (Manzanilla y Woodard, 1990; Blom y Janusek, 2004). Algunos de estos patrones de ofrendas de miembros descuartizados de seres humanos en Akapana, constituidos de sólo piernas, guardan analogías simbólicas con ofrendas de vasijas en forma de piernas humanas en Pariti (Trigo y Hidalgo, 2012) que parece ser otro caso de asimilación de vasijas y ritos de ofrenda humana adoptados de Moche y Wari por Tiwanaku. Los vasos cráneo parecen sugerir una adopción parecida, aunque calaveras convertidas en recipientes son el elemento faltante para lograr ver un patrón similar al Moche o Inca en Tiwanaku, lo que deja inferir que posiblemente estos casos existan pero no hayan sido reportados hasta el momento.

Con la información disponible, es posible que Tiwanaku adoptará únicamente la metáfora cerámica de las vasijas calavera, y no realizará el rito de convertir los cráneos de sus adversarios en recipientes, si es que dicho Estado andino tuvo enemigos, ya que no posee las características bélicas de estados paralelos como Wari, aunque sí representaciones de seres como los chachapumas (hombres puma) que muestran cabezas trofeo y armas aunque no sabemos si se asocian a factores bélicos, ya que aparentemente parecen ser rituales.

Por otra parte es importante resaltar que existen al parecer diferentes atribuciones simbólicas a las vasijas efigie de cabezas humanas en Tiwanaku, sean estas esqueléticas o del tipo "wako". En este sentido, si los Tiwanaku asimilaron los vasos cráneo sin una connotación bélica violenta, como parecen poseer estos en sus orígenes Moche y quizás en su uso Wari, los Tiwanaku de Moquegua no parecen utilizarlos como objetos de rituales bélicos, ni tampoco parecen operar de esta forma en Pariti. En Tiwanaku parece existir un uso de las vasijas efigie de cabezas humanas en ciertos casos, asociados a ofrendas de cráneos aislados sellados en tumbas, como por ejemplo el caso de Kalasasaya donde Ponce (1981) registra un wako (Fig. 5 a) ofrendado sobre una tumba que contenía un cráneo aislado (Fig. 5 b y c), datado por Ponce para su periodo IV, esto es entre los años 400/450 d.C.-750/800 d.C., considerando la reformulación de la cronología de Ponce realizada por Pärssinen (2005: 20), y la seriación de la pieza hecha por Janusek (2003).





Fig. 2: a y b: Vaso cráneo del Museo Cuntisuyo-Moquegua, estilo Tiwanaku Chen Chen, Alto 13,3 cm., proviene del sitio Chen Chen en Moquegua, recolectado por Rómulo Pari (fotos y datos cortesía del Museo Cuntisuyo); c y d: Vaso cráneo del Museo Cuntisuyo-Moquegua, estilo Tiwanaku Omo, Alto 14 cm., proviene del sitio M-12 en Moquegua, sector L-6 registrado por Goldstein (fotos y datos cortesía del Museo Cuntisuyo).





Fig. 3: Vaso cráneo del Museo Arqueológico de Pariti, estilo Tiwanaku, alto 9,2 cm., cód. PRT 00042 proviene de Pariti, (foto Anti Korpisaari, 2006).



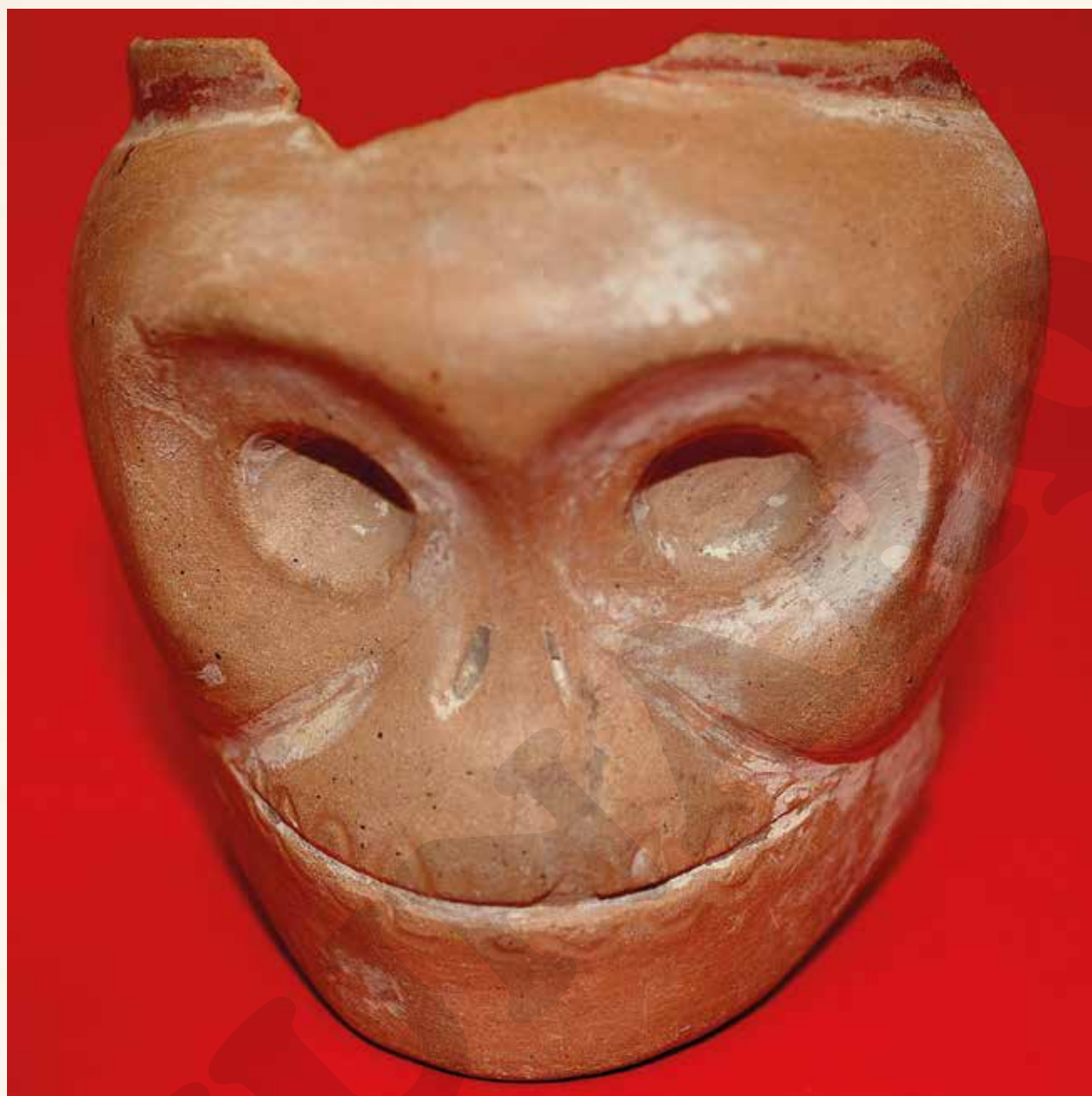


Fig. 4: Vaso cráneo del Museo Regional de Tiwanaku, estilo Tiwanaku, alto 7 cm., cód. CMKHV 037 MRT001140 proviene de Pariti, recolectado por Máximo Katari de Pariti (foto David Trigo, 2015).

Resulta en este caso importante observar que se ha tomado esmero en generar una vasija en forma de cabeza humana, y de ofrendarla en una tumba confeccionada al parecer solo para contener un cráneo humano. No se asimila en este hecho una ritualidad bélica, quizás se trata de una ritualidad generada para la cabeza de algún ancestro o miembro importante de la sociedad Tiwanaku. La adoración de la calavera

de un foráneo (no necesariamente enemigo), hasta incluso familiar, se verá en la actualidad en fiestas como la del 8 de noviembre o fiestas de las “Ñatitas” en La Paz. No sería sorpresivo que los Tiwanaku adoptaran los vasos cráneo en parte con una connotación simbólica no asociada al combate sino al culto a ancestros, familiares o no-enemigos mínimamente.

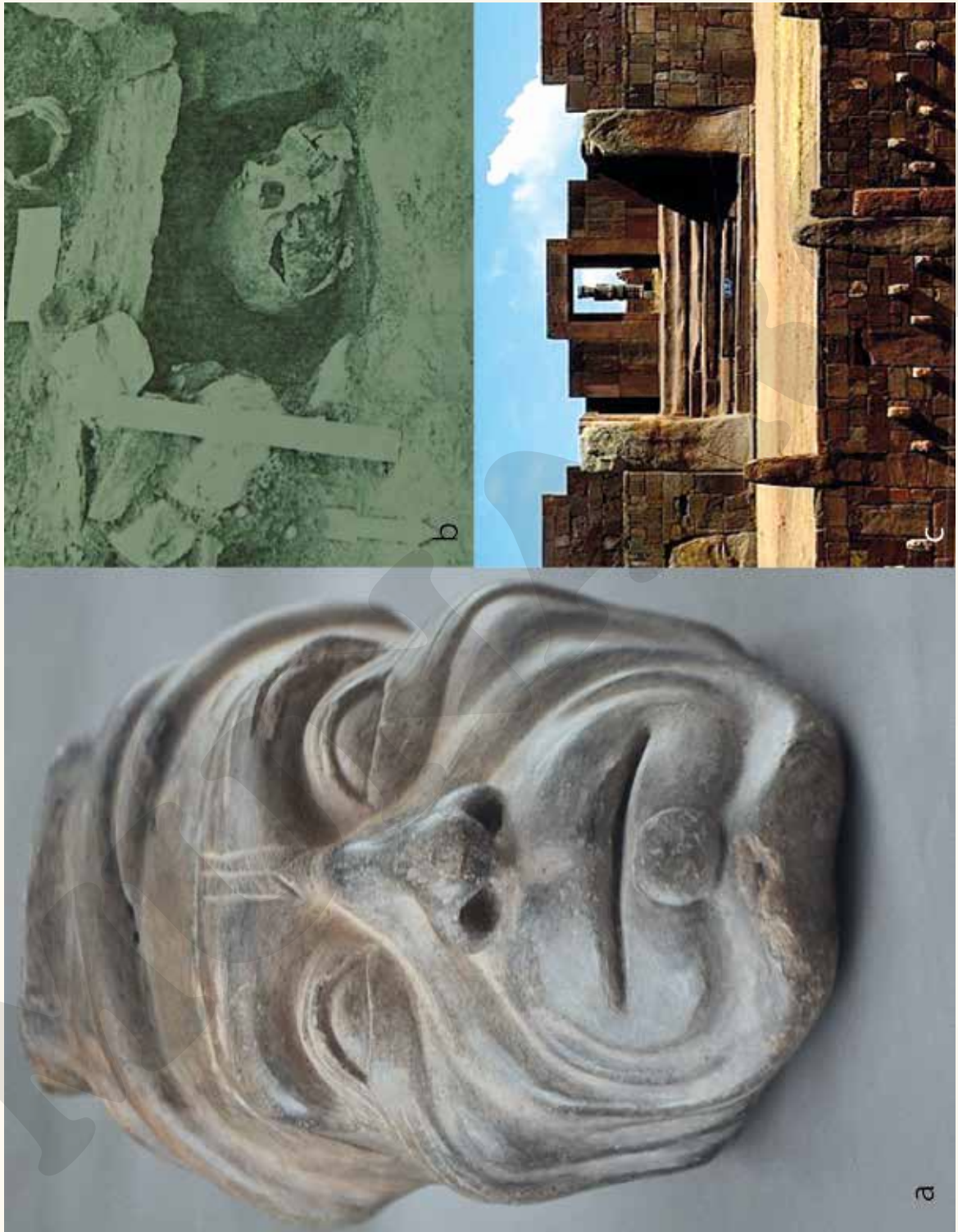


Fig. 5: a. Wako retrato proveniente de la ofrenda de la tumba del pozo I-24 del lado norte de Kalasasaya, cód. 000168 MRT, alto 13,5 cm. (foto Trigo, 2015); b. Imagen de la tumba del pozo I-24 del lado norte de Kalasasaya, sobre la cual estaba depositado este wako (extraído de Ponce, 1981: su Fig. 86); c. Acceso central de Kalasasaya (Foto Trigo, 2017).



### *El caso Inca*

Tras el Horizonte Medio, la tradición de utilizar cráneos convertidos en recipientes o recipientes cerámicos con forma de calaveras humanas, parece retornar a su función original de ritual bélico con los Incas. Desconocemos si durante el Intermedio Tardío (años 1150 d.C.- 1450 d.C.) se da continuidad a esta tradición y sus modalidades de implementación, pero en el caso Inca (años 1450 - 1532 d.C. aprox.) al menos parece ser algo bastante registrado como se desglosa a continuación.

El caso del general Atoco (Atoc) leal al Inca Huáscar durante las guerras civiles entre los herederos del Inca Guayna Capac, y su fatal destino a manos de los generales del hermano de Huáscar, el quiteño Atahualpa, ejemplifica en las versiones históricas la continuidad del ritual de beber en el cráneo del enemigo y modificarlo en forma de recipiente para tal fin, dentro de contextos bélicos, y su historia comienza con amenazas de Huáscar al bando quiteño que implican el ritual referido:

*“...Y luego mando que se trujesen a los deudos de Atagualpa, entre los cuales vino Cuxi Yupanque...y siendo ya todos juntos y ante el Guascar lebantose Guascar y dijoles: Yo tengo nuebas que Atagualpa, vuestro deudo, se alza y revela y quiere hazerse señor.- lo qual hera mentira, sino que hera odio e ymaginacion de hombre que no tenia todas la vezes claro el juizio-, por tanto yo os quiero enbiar a todos vosotros sus deudos para que le mateis y me traygá*

*[is] su cabeza porque he de beber en ella...” (De Betanzos, J. [1551] 2017: 327, cap. III de la segunda parte, las negrillas son nuestras).*

El desenlace de semejante orden de Huáscar a los servidores de Atahualpa (Atagualpa) de traicionar a su señor y traer la cabeza del mismo para beber de ella, nunca se concretiza, mientras con certeza los mensajeros de Atahualpa deben de informar a este del deseo de su hermano Huáscar, de forma que Huáscar, al ver que no tenía influencia sobre los emisarios de su hermano, envía un ejército comandado por el general Atoco para eliminar a su hermano y sus tropas, y en retribución Atahualpa envía sus tropas a combate contra Atoco, al mando de los capitanes Chalaquchima, Quiz Quiz y Ocumare, siendo el desenlace el siguiente y relacionado con las descripciones previas:

*“...Y quentan que encomendó la guerra a su capitán general Chalaquchima y a otros dos capitanes, llamados el Quizquiz el uno, y el otro Ocumare. Y como Atoco o parase con la jente, pudieron encontrarse cerca del pueblo llamado Anbato, adonde a la usanza suya comenzaron la batalla y la riñeron entre ellos bien. Y aviendo tomado un collado Chalaquchima salió a tiempo conveniente con cinco mil hombres holgados y dando en los que estaban canzados, los apretaron tanto que, despues de ser muertos los mas dellos, bolvieron los que no lo eran las espaldas con gran espanto, y el alcance se siguió y fueron muchos*

*los presos/ y Atoco entre ellos; el qual, cuentan los que desto me ynformaron, que lo ataron a un palo donde con gran crueldad aviltamente le mataron y que del casco de su cabeza hizo un bazo Chalaquchima, para vever, engastonado en oro...”* (De Cieza, P. [1548-1550], Vol II, 1996: 210, cap. LXXIII, las negrillas son nuestras).

Atahualpa convertira en recipiente el cráneo de un enemigo suyo, proveniente de Guamachuco, y sirviente de su hermano. El soldado español De Mena en su entrevista con Atahualpa observa este cráneo modificado en recipiente para Atahualpa (Atabalipa):

*“...El mesmo Atabalipa pensaba ser señor porque havia conquistado la tierra, pocos días antes en una provincia que se dize Guamachuco avia muerto mucha gente, y havia prendido a un hermano suyo, el qual havia jurado beber con la cabeza del mesmo Atabalipa, y el Atabalipa bevia con la suya, porque yo lo vi, y todos los que se hallaron con el señor Hernando Pizarro, y él vio la cabeza con su cuero, y las carnes secas y sus cabellos, y tiene los dientes cerrados, y allí tiene un cañuto de plata, y encima de la cabeza tiene un copón de oro pegado, por donde bevia Atabalipa quando se le acordava de las guerras que su hermano le avia hecho, y echaban la chicha en aquel copón y salíale por la boca y por el cañuto por donde bevia...”* (De Mena, C. [1534] 2017: 224, las negrillas son nuestras).

El testimonio de otro soldado, Miguel De Estete, parece corroborar dicha costumbre, ya que según De Estete, Atahualpa remite que había modificado el cráneo de un capitán del bando de Huáscar:

*“...porque a lo que él mismo dijo, él había muerto a otros muchos de ellos que habían seguido la parcialidad del hermano; y uno, dicen, que viéndole con embajada de su hermano, le hizo quitar el cuero vivo, delante de él, y con la cabeza del hermano guarnecida de oro, bebía; esta se tomó el día de su desbarate...”* (Estete, M. de ([1535] 2017: 260, las negrillas son nuestras).

Con “desbarate” De Estete se refiere al episodio de Cajamarca, ya que según su crónica cuando los españoles llegan a Cajamarca Atahualpa llevaba ciertas fiestas solemnes, de allí que incluso De Mena observara este ritual, y tanto él como De Estete se estén refiriendo a ese episodio antes de la batalla en Cajamarca y la captura de Atahualpa por los españoles.

En consecuencia estos cráneos modificados en recipientes por Atahualpa responden a una tradición guerrera ritual muy antigua, originada en Moche, en torno a la cual ambos hermanos Incas postulantes al trono interactúan desde el momento en que uno de ellos (Huáscar) la introduce como una ironía en la victoria deseada.

Ogburn (2007), menciona estos casos y analiza también los citados en Poma de Ayala en un periodo similar, en estos se realiza dos tipos de



descripciones: Una cuando describe a uno de los capitanes de Atahualpa que habría convertido un cráneo en recipiente, que en este caso no es Chalaquchima (fig. 6 a) que modifico el cráneo de Atoco, sino Rumiñahui (fig. 6 b) quien realiza el mismo acto ritual, pero al cráneo de otro enemigo:

*“...El once capitán Rumiñahui capitán, Sinchicon Auca, traidor. Fue este capitán muy valeroso hijo de los indios particulares y pechero, indio Chinchay suyo, otros dicen que fue Conde suyo, pero fue muy valiente hombre; dicen que fue por traición a matar al infante Illescas Inga, del pellejo hizo tambor; de la cabeza hizo mate de beber chicha y de los huesos antara y de los dientes y muelas quiro gualca...”* (Guamán Poma de Ayala, [1615] 2015: 89-90, Foja 164, las negrillas son nuestras).

En el capítulo que Guamán Poma de Ayala dedica a las ordenanzas del Incario ante los enemigos imperiales, señala:

*“...y si fuere contra el Inga o de los señores grandes, rebeldes y traidores, que fuesen hecho tambor de su persona, de los huesos flauta, de los de los dientes y muelas gargantilla, y de la cabeza mate...mate de beber chicha; es pena del traidor y ha de alzarse publicamente, y se dice yscay songo auca...”* (Guamán Poma de Ayala, [1615] 2015: 100-102, Fojas 187-188, las negrillas son nuestras).

Y reitera esta costumbre al referir:

*“...y de otros rebeldes hacian mates de beber chicha de la cabeza...”* (Guamán Poma de Ayala, [1615] 2015: 190-191, Foja 334).

La crónica de Murúa de 1616 (ver Korpisaari, 2006: 26) parece referirse a esta costumbre como general en relación a la modificación de los cráneos de guerreros enemigos del Imperio Inca en recipientes, durante sus guerras legendarias con los Chancas:

*“Quedaron presos en estas batallas en el Cuzco los caciques de los Chancas llamados Jumay Huaraca y Asto Huaraca, a los cuales mandó Ynga Yupanqui matar, y de sus cabezas hizo mates para beber...”* (Murúa, [1616] 2001: 65).

Esto es que no se trataría de una costumbre solo visible de forma amplia durante las guerras de los hermanos Huáscar y Atahualpa, hijos de Guayna Cápac, sino incluso desde el tiempo de otros incas previos. Lo que denotaría una larga tradición entre los Incas, narrada por los soldados españoles que al inicio de la conquista parecen observarla directamente, así como presente en las narraciones de cronistas posteriores, que seguramente la recogen de fuentes indígenas en torno a una memoria de tiempos Incas muy anteriores a la guerra civil de los dos hermanos.

Verano (2008, su fig. 52.8) muestra un cráneo modificado en forma de recipiente de probable

filiación Inca (Ogburn, 2007), aunque de contexto poco claro, que se asemeja bastante a los cráneos Moche modificados en esta forma, quiere esto decir que al menos los Incas adoptaron el culto de los cráneos recipientes desde un enfoque bélico similar a Moche, pero en discordancia quizás con el precedente Tiwanaku.

### *Hechiceros, decapitados y otros en Sucre durante 1975*

Hasta ahora se puede observar que los vasos cerámicos con forma de calavera constituyeron en su origen, dentro de la cultura Moche versiones metafóricas de cráneos humanos reales que parecen haber sido utilizados para beber algún tipo de líquido (chicha u otro), y que estos cráneos pertenecieron a prisioneros de los Moche (probablemente otros Moche, tomados presos después de perder duelos rituales; ver Hocquengem, 2008; Donnan, 2010:55-58). Lo propio podría inferirse de los Wari, y no estamos seguros si los Tiwanaku adoptan este tipo de piezas de forma posterior a Moche y Wari con similares características. Empero los Incas parecen seguir practicando este ritual original que implica la decapitación del enemigo y el transformar el cráneo del mismo en una copa para beber chicha de este, dentro de ritos y símbolos evidentemente guerreros y asociados a guerreros “decapitadores”. Se puede observar cierta continuidad en el siglo XX, respecto del concepto de “beber en el cráneo del enemigo decapitado” que aparecía ligado a los vasos con forma de cráneo, o a cráneos modificados. En este caso este hecho se ejemplifica en un suceso del siglo XX que involucra migrantes de Potosí

y Oruro en Sucre, cuya descripción debemos a la excelente recopilación etnográfica de Tristan Platt (2013), quien al recoger el siguiente caso, ya expresaba que una visión histórica más amplia sugeriría otras perspectivas sobre el caso, lo que este trabajo pretende comenzar a brindar.

Un crimen acaeció el 31 de agosto de 1975, que involucraba una pelea entre dos indígenas quechua hablantes que conllevó al asesinato de uno de ellos. Ambos eran “hechiceros” o concretamente “Aysiris” o llama espíritus, la compleja historia de los hechiceros: Hilarión Mamani (el asesino y de edad mayor), proveniente de Macha, y Elías Gómez (la víctima y de menor edad) proveniente de Oruro, ambos migrantes, parece ejemplificar la continuidad metafórica del concepto de “beber del cráneo del enemigo”.

Se trata a primera vista de un crimen pasional en un contexto de ebriedad. Explicado desde esa perspectiva Mamani asesina a Gómez debido a que este último lo desafía a un duelo, y que previamente Gómez había mantenido relaciones sentimentales y de otro tipo, con la que en años antes fue la concubina de Mamani: Felicia Solís. La relación de ambos hechiceros parece haber sido la de maestro (Mamani) y discípulo (Gómez) cortada por los actos del hechicero más joven.

Empero, el duelo, denominado por los Aysiris como “*aysa*” en ese día de agosto tenía otro tipo de cuestiones simbólicas en torno al asesinato, que el informe policial del detective de caso de Sucre, Felipe Mújica Guillen, no llega a profundizar.





Fig. 6: a. Imagen del servidor de Guayna Capac y Atahualpa, capitán Inca Chalcochima (o Chalaquechima); b. Imagen del servidor de Guayna Capac y Atahualpa, capitán Inca Rumiñahui. (Imágenes extraídas de Guamán Poma de Ayala, G. [1615] 2015: 90-91, faja 162 y 164).

Platt (2013) remite que Hilarión Mamani provenía de Macha en el norte de Potosí (región de los estudios de Platt, de allí seguramente su interés en el hechicero), y que tenía especial devoción por una imagen de Santiago en el pueblito de Pumpuri. Este “Santiago” es el patrono de chamanes y curanderos andinos de la región y que son iniciados por sus rayos, denominado como “Tata Pumpuri o Bombori”. Platt alude que Mamani era uno de los devotos de dicho santo. La razón de esta devoción es evidentemente relacionada con el curanderismo y hechicería pero desde una perspectiva andina, como veremos adelante. En este caso particular el hechicero, esto es Hilarión Mamani, remite en el registro policial, que se convirtió en curandero desde los cinco años cuando lo tocó un rayo, consecuentemente es lógico pensar cual es la relación de Mamani con este santo.

El asesinato se lleva a cabo en el barrio las Delicias de Sucre, en el sitio de Janq'u P'itiy (Hilo blanco roto), sitio donde los brujos celebraban ceremonias de limpia (*picharas*). Las vísperas del crimen, se realizaba la fiesta de Santa Rosa en Yotala, santuario que visita Mamani. Conforme remite el detective, Mamani va a la policía voluntariamente después de cometido el crimen.

El crimen en sí mismo constituye algo digno de un estudio: tras estar bebiendo por la festividad referida en un mismo lugar, Gómez reta a Mamani a un duelo. Efectivamente el duelo se lleva a cabo en el sitio y fecha antes referidos, y las armas del duelo fueron cuchillos. Mamani asesta una cuchillada fatal en el cuello de Gómez, y destroza el rostro de este

con una piedra, bebiendo la sangre del cráneo destrozado. Mamani procede a encender una vela en el lugar, extrayendo los ojos y lengua de Gómez, para atarlos en un paño, pone una cinta en el dedo gordo de su víctima, y lleva los órganos extraídos a manera de ofrenda a Santiago Bombori (Platt, 2013: 35, 38-39). Sucedió de esta forma, de acuerdo a los testigos y a la reconstrucción de hechos.

Para entender este crimen ritual (no sólo pasional) es necesario analizar muy seriamente los antecedentes prehispánicos y coloniales. Inicialmente bastaría con observar a los decapitadores de la iconografía Tiwanaku (ampliamente descritos en los trabajos que preceden este artículo en esta publicación) para entender que al menos el arte prehispánico alude a seres que decapitan a sus adversarios/víctimas, aunque en la iconografía Tiwanaku estos decapitadores utilizan un arma concreta, el “hacha”, y no, por ejemplo, el “tumi” o cuchillo ritual que empero llevan en su pecho. Ahora bien, existen antecedentes muy concretos respecto a decapitadores reales. Cordy-Collins (2001) encuentra en el sitio de Dos Cabezas de la costa norte del Perú, una tumba de un personaje de alrededor del año 300 d.C., perteneciente a la cultura Moche. Este individuo tenía asociados a su tumba quince cabezas humanas ofrendadas y obtenidas por decapitación (según confirmaban las huellas de corte en sus vertebras asociadas). El cuerpo del individuo sostenía en una mano un tumi o cuchillo ritual y en la otra aparecía un trozo de una vasija: una cabeza antropomorfa asociada simbólicamente al individuo y a su función en vida: el decapitar. Cordy-Collins observa



en vasijas de la tumba versiones iconográficas de un decapitador con cabeza de pez-felino y cuerpo humano sosteniendo el tumi en una de sus manos. Este conjunto esquematiza la práctica de los decapitadores de forma temprana utilizando cuchillos rituales.

Centrándonos en un contexto más regional, Macha, de donde provendría el hechicero Mamani, este constituye un importante santuario prehispánico y colonial de la Confederación Charca.

Esta confederación probablemente existe desde el periodo Intermedio Tardío (años 1150 - 1406/1479 d.C.- año de la aparición Inca en la región según Alconini, 2002) hasta su conquista y anexión al Imperio Inca tras la caída de la misma en Oroncota (1406/1479 - 1538 d.C.) donde sus etnias son reclutadas como guerreros de élite que combaten para el ejército Inca en las fronteras con los Guaraníes e incluso en las conquistas Inca de Quito. Cuatro naciones de guerreros especializados conformaban la Confederación Charca: los Charcas, los Caracara, los Chuy, y los Chicha. Los Caracara tuvieron su capital en Macha (ver Cobo, [1653] 1964: 84-85; Alconini, 2002; Espinoza, 2003). No sabemos si la costumbre de decapitar al enemigo y “beber en el cráneo del mismo” fue una costumbre adquirida por la confederación de los Incas que parecen practicarla, o si proviene de periodos mucho mas antiguos. Empero parece seguro que la gente de Macha descende de guerreros Caracaras de la confederación y que podrían haberla conservado en el conocimiento y prácticas de sus hechiceros hasta el siglo XX.

Sobre Santiago Pumpuri, este parece relacionarse con una deidad bélica del rayo de Macha en tiempos coloniales y quizás prehispánicos. Schramm (2012) recoge la información del Archivo General de Indias, Charcas 79.19, de un documento del padre Hernán Gonzales de la Casa del año 1591 que remite al parecer un culto bélico a una deidad del rayo en Macha:

*“...aun en los años 80 del siglo XVI, los CHUYS de Mizque y miembros de la antigua Confederación (CHARKAS, QARAQARAS, YAMPARAS, CHICHAS, SURAS, KARANKAS Y KILLAKA-ASANAQIS) peregrinaban a una wak'a cerca de Macha que era considerada un lugar sagrado del rayo. El sacerdote encargado de la doctrina en Macha, Hernán Gonzales de la Casa, descubrió el lugar y lo profanó, mandando a robar importantes objetos rituales que para los guardianes de la wak'a eran de gran importancia a causa de una batalla exitosa. Sin embargo, a su regreso, más de cien flecheros indígenas lo esperaron, exigiéndole la devolución a su “padre”, de los objetos que habían sido enviados a La Plata. Pero sus reclamos no surtieron efecto; 175 paganos idólatras fueron llevados ante el juez. Uno de ellos era el chamán local, al que se le condeno a pasar el resto de su vida como parte de la servidumbre del hospital...”* (Schramm, 2012: 307-308, las negrillas son nuestras).

No es coincidencia que exista una deidad del rayo de carácter guerrero en Macha, y quizás que haya asumido durante la colonia española el rostro de Santiago (Tata Pumpuri o Bombori), ya que ello es visible en otros casos coloniales, el santo-apóstol es el que inicia a los hechiceros y curanderos y se relaciona con el rayo en más de una región del mundo andino desde tiempos coloniales (ver Puente Luna, 2013: 85-86). De esta forma Mamani se mantenía efectivamente siendo fiel a una vieja deidad enmascarada de un santo por razones que se pueden ya inferir del intento de destrucción de su culto en Macha. Por otra parte de acuerdo al relato policial analizado por Platt, Mamani afirma haberse iniciado como curandero porque fue tocado por un rayo. Esto constituye parte importante de la mitología de los hechiceros andinos, como se rescata de este pasaje colonial temprano:

*“...Había otros llamados camascas, los cuales decían que aquella gracia y virtud que tenían los unos, la habían recibido del Trueno, diciendo que cuando algún rayo caía, y quedaba alguno atemorizado, después de vuelto en sí, decía que el Trueno le había mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yerbas, ora fuese de dar sus respuestas en las cosas que se le preguntaban...”*  
(Molina 1943[1574]: 114).

De todo lo anterior podemos inferir que Mamani operó bajo reglas o costumbres muy antiguas cuya historia si bien en el contexto actual, jamás justificará el asesinato que cometió, explica empero un tipo de continuidad de viejas tradiciones violentas, como ser:

1. La de los decapitadores universales en las culturas andinas, los mismos que decapitan a su adversario.
2. La costumbre ritual de “beber del cráneo del adversario” vencido, que en este caso se muestra en cráneos humanos modificados en recipientes, o recipientes cerámicos en forma de cráneos asociados en significado a los primeros. Los ejemplos de ambas modalidades del simbolismo estuvieron visibles en culturas como Moche, Wari, Tiwanaku e Inca, especialmente los Moches y los Incas.
3. Mamani descende de un pueblo guerrero antes y durante la era Inca: los Caracaras de Macha en Potosí, pertenecientes a la Confederación Charca. Empero no sabemos si es en esta última era que los confederados adquieren costumbres guerreras como la de beber en el cráneo del enemigo, practicada por los Incas, o si esta costumbre estaba previamente dentro de los ritos indígenas como señalan la aparición de metafóricos vasos en forma de calavera de estilo Tiwanaku. Dicha situación no es sorprendente, ya que entre ayllus de Potosí, como los Qaqachacas, existe la costumbre/creencia de que comer los sesos, la lengua o el corazón del enemigo, les otorgaba fuerzas y les permitía quitarles el ánimo a sus contrincantes, bajo la creencia de que la cabeza retiene *el animu, kapricho o qamaqi*, y antiguamente decapitaban a



sus enemigos y conservaban sus cabezas (Eyzaguirre, 2017: 91-92). Dicho tipo de costumbres estarían relacionadas como antecedentes de la fiesta de “Las Ñatitas” del 8 de noviembre donde se adoran cráneos a los que se atribuyen poderes protectores. La importancia simbólica de la cabeza trofeo en culturas prehispánicas y cuya variante de culto es el beber de dichas cabezas trofeo, presenta una constante y continuidad a través del tiempo.

4. Mamani actúa como un decapitador. No sólo al decapitar a su adversario, o beber la sangre de su cabeza destrozada, sino que ofrenda los restos de la cabeza de su víctima a una deidad del rayo que históricamente parece asumir la mascarada de Santiago, y que empero sigue siendo la deidad de los chamanes y/o hechiceros que son tocados por el rayo como es el caso de Mamani.

### Conclusiones

En conclusión se puede proponer los siguientes puntos:

1. Se puede observar que el simbolismo de los cráneos modificados a recipientes o alusiones cerámicas a los mismos, se asocian usualmente a un culto guerrero violento, al menos en las culturas Moche, Wari e Inca, prolongándose incluso hasta el siglo XX en Sucre. Pero en el caso Tiwanaku existen vacíos que no permiten ver completamente

las modalidades simbólicas de la adopción total de este culto, como la descontextualización no intencional realizada por los comunarios de Pariti en sus actividades cotidianas, que empero ha tenido el logro de recuperar ejemplares de vasos con forma de calavera Tiwanaku, que se infiere pertenecieron a otro conjunto de cerámica ofrendada en Pariti. De ser así, ¿con que finalidad los Tiwanaku ofrendan vasijas de este tipo en Pariti?, ¿un ruego a sus dioses?, ¿un signo o alegoría que implicaba que “vencerían a sus enemigos y beberían de sus cráneos”? Estamos bastante seguros que los Tiwanaku adoptan este tipo de piezas de su única frontera con Wari en Moquegua. Posiblemente se generan como elementos manipulados por una élite Tiwanaku local, y son copiados en la cuenca del Titicaca para una ofrenda de suma importancia a sus deidades. Sin embargo, se requiere analizar más al respecto, no solamente centrados en la transferencia de formas cerámicas en estas culturas, sino quizás poniendo detenimiento en el registro óseo de los sacrificios humanos encontrados en los principales centros Tiwanaku. Ya que entender este tipo de culto requiere que más de un soporte exponga las modalidades del mismo.

2. A través del tiempo el ritual al que parecen estar asociadas este tipo de vasijas sufre cambios. Al sur de Bolivia, en Sucre, un hechicero descendiente

de un grupo étnico que perteneció a la Confederación Charca, una antigua unidad de guerreros interétnicos que parece existir desde el Intermedio Tardío y proseguir en tiempos de los Incas al servicio de estos últimos, asume bajo cierto patrón ritual, la decapitación de su adversario y el “beber” del cráneo del mismo la sangre de este. Tal hecho denota vestigios de una vieja tradición originada en Moche, que pudo difundirse hacia lo que hoy es la actual Bolivia, o bien con la aparición de la cultura Inca que se remite continuó con dicho ritual modificando cráneos de adversarios en recipientes rituales. O quizás la aparición de dicho ritual es muy previa, y se relaciona con los vasos con forma de cráneo humano adoptados de Wari por Tiwanaku durante el Horizonte Medio, como otro elemento panandino, y cuyos vestigios en Tiwanaku aún están en proceso de investigación.

3. Se requiere un mayor cruce de datos y trabajos entre la etnografía, etnohistoria y arqueología de Bolivia para establecer otros ejemplos de ritos violentos que han pervivido en los grupos o individuos indígenas de la actual Bolivia, pero que podrían tener precedentes muy antiguos. Si bien este cruce de datos explica mejor dichos rituales, no justifica la violencia o asesinatos contenidos en los mismos. Empero podrían explicarlos desde ópticas culturales bastante coherentes no con el presente sino con el pasado.

4. Se debe considerar la importancia de los elementos simbólicos prehispánicos panandinos, como elementos claves que permiten articular la difusión, desarrollo y modificación de prácticas rituales y simbólicas en los pueblos de los Andes bolivianos y peruanos a través de diferentes periodos. Considerando nuevamente que las fronteras del pasado no fueron las mismas que actualmente tienen los países contemporáneos.

### **Agradecimientos**

Se agradece a la Lic. Patricia Palacios, directora del Museo Cuntisuyo de Moquegua-Perú, y a dicho museo por su colaboración con datos y fotografías para el presente trabajo, y al Dr. José Ochatoma por brindarnos algunas importantes acotaciones e imágenes. A la Cooperación Técnica Belga en Bolivia (CTB) y al Museo Nacional de Arqueología de Bolivia (MUNARQ), por permitir la impresión del presente trabajo, al Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku (CIAAAT) por permitir el uso de fotos de algunas piezas de su fondo museístico, y a todos los que permitieron la realización del mismo de una u otra manera.

### **Bibliografía**

- Alconini, S. (2002). “Prehistoric Inka frontier structure and dynamics in the Bolivian Chaco”. Tesis doctoral, University of Pittsburgh, EEUU.
- Bennett, W. (1953). “Excavations at Wari, Ayacucho, Peru”. En: *Publications in*



*Anthropology*, No. 49, (Ed.) Yale University, New Haven.

Bennett, W. (1954). “*Ancient Arts of The Andes*”, (Ed.) Museum of Modern Art, New York.

Berenguer, J. (2000) “*Tiwanaku: Señores del lago sagrado*”, (Ed.): Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile.

Betanzos, J. de ([1551] 2017). “*Suma y Narración de los Incas*”. (Ed.) F. Hernandez y R. Cerrón-Palomino, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia del Perú, Lima.

Bird, J. y W. Bennett. (1949). *Andean Culture History. Handbook Series, No. 15*, (Ed.) American Museum of Natural History, Nueva York.

Blom, D. y J., Janusek (2004). “Making place: humans as dedications in Tiwanaku”. En: *World Archaeology: The Object of Dedication*, Vol. 36, No. 1, pp.: 123-141.

Bourget, S. (1998). “Pratiques sacrificielles et funéraires au site moche de La Huaca de La Luna, côte nord du Pérou”. En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. 27, No. 1 pp. 41-74.

Cieza, P. de ([1548-1550] 1996). “*Crónica del Perú*”. Vol. II, (Ed.) F. Cantú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia del Perú, Lima.

Cobo, B. ([1653] 1964). *Historia del nuevo mundo*. Vol. II. En: “*Biblioteca de autores españoles: P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*”, (Ed.) Francisco Mateos, Madrid.

Cordy-Collins, A. (2001). Decapitation in Cupisnique and early Moche societies. En: *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*. (Ed.) E. P. Benson y A. G. Cook, University of Texas Press, Austin, pp.21-33.

Disselhoff, H. (1968). “Huari und Tiahuanaco: Grabungen und Funde in Süd Peru”. En: *Zeitschrift für Ethnologie*, No. 93 (1/2), pp. 207-216.

Donnan, C. B. (2010). “Moche state religion: A unifying force in Moche political organization”. *New perspectives on Moche political organization*, (Eds.) J. Quilter y L. J. Castillo B., Dumbarton Oaks, Washington, D.C., pp. 47-69.

Estete, M. de ([1535] 2017). “Noticia del Perú”. En: *Cronicas tempranas del siglo XVI*, Tomo I, (Ed.) C. Velaochaga, A. Herrera y R. Warthon, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, pp. 237-276.

Espinoza Soriano, W. (2003). Temas de etnohistoria boliviana. En: *Colección de maestrías en historias andinas y amazónicas* Vol. 2., (Ed.) UMSA, Col. De Historiadores de Bolivia, CIMA, La Paz, pp. 267-331.

Eyzaguirre, M. (2017). *Los rostros andinos de la muerte: Las ñatitas de mi vida*. (Ed.) Vicepresidencia del Estado Plurinacional de

Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de la Cordillera, La Paz.

Goldstein, P. (1989). *Omo, a Tiwanaku provincial center in Moquegua, Peru*. Vol. I y II, Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Chicago, Illinois.

Goldstein, P. (2005). *Andean diaspora: The Tiwanaku colonies and the origins of south american empire*. (Ed.) University Press of Florida, Gainesville.

Hocquenghem, A. M. (2008). "Sacrifices and ceremonial calendars in societies of the Central Andes: A reconsideration". En: *The art and archaeology of th Moche: An ancient Andean society on the Peruvian north coast*, (Eds.) S. Bourget y K. L. Jones, University of Texas Press, Austin, pp. 23-42.

Isbell, W., y P., Knobloch, (2009). "SAIS-The origin, development, and dating of Tiahuanaco-Huari iconography". En: *Tiwanaku, papers from the 2005 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, (Ed.) M. Young-Sánchez, Publication of the Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Art Museum, Colorado, pp. 165-210.

Janusek, J. (2003). *Vessels, Time, and Society: Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku. Tiwanaku and its Hinterland: Archeology and Paleocology of an Andean Civilization: 2 Urban and Rural Archaeology Heartland*, (Ed.) A. L. Kolata, Smithsonian Institution Press, Washington, pp.30-91.

Knobloch, P. (2012). "Archives in clay: the styles and stories of Wari ceramic artists". En: *Wari: Lords of the Ancient Andes*, (Ed.) S. Bergh, The Cleveland Museum of Art, Thames & Hudson, Cleveland, pp.122-143.

Korpisaari, A. (2006). "*Death in the Bolivian High Plateau: Burials and Tiwanaku Society*" (Ed.) British Archaeological Reports (BAR), The Basingstoke Press, England.

Korpisaari, A. (2014). "Los vasos retrato, vasijas efigie humana y figurinas humanas de la isla Pariti". *Chachapuma: Revista de Arqueología Boliviana*, No. 7, pp. 18-30.

Korpisaari, A. (2015). "Los depósitos de ofrendas tiwanakotas de la isla Pariti (Bolivia) como parte de una tradición de ofrendas del Horizonte Medio". En *El Horizonte Medio: Nuevos aportes para el sur de Perú, norte de Chile y Bolivia*, (Ed.) A. Korpisaari y J. Chacama, Institut Français d'Etudes Andines, Universidad de Tarapacá, Lima y Arica, pp. 83-113.

Korpisaari, A. y M., Pärssinen. (2011). *Pariti: The Ceremonial Tiwanaku Pottery of an Island in Lake Titicaca*. (Ed.) Finnish Academy of Science and Letters, Helsinki.

Korpisaari, A., Sagárnaga, J., Villanueva, J. y T. Patiño. (2012). "Los depósitos de ofrendas tiwanakotas de la isla Pariti, lago Titicaca, Bolivia". *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 44, No. 2, pp. 247-267.



- Manzanilla, L. y E., Woodard. (1990). “Restos humanos asociados a la pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia)”. *Latin American Antiquity*, Vol. 1, No. 2, pp.:133- 149.
- Mena, C. de ([1534] 2017). “La Conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla”. En: *Cronicas tempranas del siglo XVI*, Tomo I, (Ed.) C. Velaochaga, A. Herrera y R. Warthon, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, pp. 211-233.
- Menzel, D. (1968). *La cultura Huari*. Las grandes civilizaciones del Perú tomo VI, (Ed.) Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suiza S.A., Lima.
- Molina, C. ([1574] 1943). *Fabulas y Ritos de los Incas*. En *Los pequeños grandes libros de la historia americana*, Tomo IV (Ed.) Carlos A. Romero, Lima, pp. 98-167.
- Murúa, Martín de ([1616] 2001). “*Historia general del Perú*”. Edición de Manuel Ballesteros. *Crónicas de América* 20, Dastin, Madrid.
- Ogburn, D. (2007). “Human Trophies in the Late Pre-Hispanic Andes”. *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, (Ed.) Chacon, R. y D. Dye, University of California, Santa Barbara, pp. 505-522.
- Pärssinen, M. (2005). “Tiwanaku: Una cultura y un Estado andinos”. En: *Pariti: Isla, misterio y Poder. El tesoro cerámico de la cultura Tiwanaku*. (Ed.) Antti Korpisaari y Martti Pärssinen, Republica de Finlandia y la Republica de Bolivia, Producciones CIMA, La Paz, pp. 17-37.
- Patiño, T. y J., Villanueva. (2009). “El conjunto cerámico “Corporativo” de Tiwanaku en la ofrenda de Pariti”. En: *Racismo de ayer y hoy: XXII Reunión Anual de Etnología*, Tomo 1, (Ed.) MUSEF, pp.74-84.
- Platt, T. (2013). “Seísmos de la mente: un duelo chamánico en el Sucre de finales del siglo XX (Bolivia)”. En *Au Mirroir de l’anthropologie historique: Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, (Ed.) J. Garavaglia, Presses Universitaires de Rennes, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, pp. 327-345.
- Plaza, V. (1997). *Catalogacion de materiales arqueologicos provenientes del area de Huatajata incautados en la gestion 1994*. Informe interno del Instituto Nacional de Arqueología y Antropología de Bolivia (DINAAR).
- Plaza, V. (2010). *Pariti: Riqueza arqueologica y la modificacion de sus paisajes*. (Ed.) Republica de Finlandia y Viceministerio de Desarrollo de las Culturas de Bolivia.
- Puente Luna, J. (2013). “*Los Curacas hechiceros de Jauja: Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*”. (Ed.) Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Poma de Ayala, G. ([1615] 2015). “*El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*”. Editado por C. Corzòn, Producciones CIMA, La Paz.

- Ponce, C. (1981). *Tiwanaku: Espacio, Tiempo y Cultura*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Sagárnaga, J. (2008). Alianza y Ritualidad en Tiwanaku: Las Vasijas pares de Pariti. En *Chachapuma: Revista de Arqueología Boliviana*, No. 4, pp. 5-25.
- Sagárnaga, J. y A. Korpisaari. (2007). "Hallazgos en la isla de Pariti echan nuevas luces sobre los "chachapumas" tiwanakotas". *Chachapuma: Revista de Arqueología Boliviana*, No. 2, pp. 5-28.
- Schramm, R. (2012). "*Pocona y Mizque: Transformación de una sociedad indígena en el Perú colonial (Charcas)*" (Ed.) Gobierno Autónomo Municipal de Pocona, INIAM-UMSS, Plural Editores, Cochabamba.
- Spielvogel, R. (1955). *Wari: A Study in Tiahuanaco Style*. Vol. I - III, Tesis doctoral, Yale, EEUU.
- Trigo, D. y R., Hidalgo. (2012). *Tiwanaku-Huari: Los miembros inferiores y sus representaciones en las ofrendas del Horizonte Medio*. (Ed.) CIMA, La Paz.
- Tung, T. (2007). "From corporeality to sanctity: transforminf bodies into trophy heads in the pre-hispanic Andes". *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, (Ed.) Chacon, R. y D. Dye, University of California, Santa Barbara, pp. 481-504.
- Tung, T. (2008). "Dismembering bodies for display: A bioarchaeological study of trophy from the Wari site of Conchopata, Perú". En *American Journal of Physical Anthropology* No.136 (3), pp. 294-308.
- Verano, J. (2001). "The physical evidence of human sacrifice in ancient Peru". En: *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, (Ed.) E. P. Benson y A. G. Cook, University of Texas Press, Austin, pp. 165-184
- Verano, J. (2008). "Trophy Head-Taking and Human Sacrifice in Andean South America". *Handbook of South American Archaeology* (Ed.) Isbell, W. y H. Silverman, New York, pp. 1047-1060.
- Verano, J., Uceda, S., Chapdelaine, C., Tello, R., Paredes, M. y V. Pimentel. (1999). "Modified Human Skulls from the urban sector of the pyramids of Moche, northern Peru". *Latin American Antiquity*, 10 (1), pp. 59-70.