

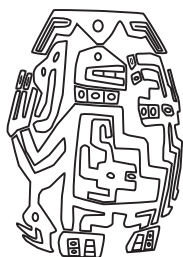
Año 10 N° 10. 2025

arqueológicas antropo



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS Y MUSEO ARQUEOLÓGICO





Año 10 N° 10. 2025

arqueológicas antropo



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
Y MUSEO ARQUEOLÓGICO

INIAM
MUSEO
UMSS
COCHABAMBA

2025 Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico
de la Universidad Mayor de San Simón
© INIAM-UMSS

D.L.: 2-3-85-11 P.O.
ISSN: 2225-0808

arqueoantropológicas es una publicación anual del
Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico
de la Universidad Mayor de San Simón
Diciembre 2025

Comité Editorial:

María de los Angeles Muñoz C.
David E. Trigo R.
Marco A. Bustamante R.
Genaro Huarita Ch.
Luis Yuricevic R.

Tapa y contratapa: Luis Yuricevic

Foto portada: INIAM

Cráneo Trofeo con perforaciones en la bóveda craneana. Donación, con reporte de procedencia de Ayopaya, Colección Antropología Física INIAM, Código 557.

INIAM-UMSS
Jordán E-199, esq. Nataniel Aguirre
Teléfono: (591-4) 4250010
Email: iniam@umss.edu.bo
Website: www.museo.umss.edu.bo
Cochabamba – Bolivia

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático, sin autorización del Copyright, bajo las sanciones previstas por leyes.

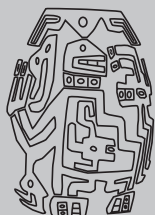
Prohibida su venta

Diagramación: Roxana María Arnez Zambrana (T.G.K.)

Impreso en Talleres Gráficos “Kipus” Telfs.: 4237448 – 4116196, Cochabamba
Printed in Bolivia

In Memoriam

Waldemar Espinoza Soriano



Contenido

	Pág.
PRESENTACIÓN	9
MARÍA DE LOS ANGELES MUÑOZ C.	
SECCIÓN ARTÍCULOS	13
Puerta de entrada al este: el Templo de Palaspata y la expansión sureste del Estado de Tiwanaku	15
JOSÉ CAPRILES, MARÍA FERNANDA SALAME, SERGIO CALLA, JUAN PABLO CALERO Y CHRISTOPHE DELAERE	
Los Vasos <i>Keru</i> Tiwanaku en Cochabamba. Un acercamiento morfométrico	39
JUAN VILLANUEVA CRIALES	
Una interpretación bioarqueológica de tres cráneos y una mandíbula trofeos en la región de Cochabamba, Bolivia	65
MARCO ANTONIO BUSTAMANTE ROCHA	
Museos invisibles en Tiahuanacu: El museo de 1892 y el kiosco de 1910 en el olvido historiográfico	99
ROBERTO CARLOS HIDALGO ROCABADO DANIELA GARCÍA STRELLI	
Incas S.A.	129
CRISTOBAL GNECCO	
Espiritualidades ancestrales y sanación integral. Algunos aportes desde la Amazonía Boliviana	149
ROBERTO TOMICHÁ CHARUPÁ	
SECCIÓN INFORMES	173
Señores guardianes de la mina. Informe del viaje a Tultuani-Picacho, Ayopaya	175
MARÍA DE LOS ANGELES MUÑOZ C., LUIS YURICEVIC MARCO BUSTAMANTE, DAVID TRIGO	
SECCIÓN MISCELÁNEA	201
Registro etnográfico de la estancia de 'Pulltuma', Comunidad Taypi Collana, Curahuara de Carangas	203
GENARO HUARITA CHOQUE	

Presentación

Continuando con las publicaciones periódicas, el Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, se enorgullece en poner a disposición de académicos y público en general la Revista *arqueoantropológicas* No. 10, dedicada al Doctor en Historia, Waldemar Espinoza Soriano, persona de una sencillez propia de un brillante y acucioso investigador, que dejó un muy valioso y vasto legado sobre nuestra historia y poblaciones tempranas. Perseverando en la línea editorial con el mismo espíritu que nos guía desde su fundación, *arqueoantropológicas* da a conocer resultados de investigaciones, artículos y ensayos en el amplio campo de la antropología, que incluye arqueología, historia, etnohistoria, lingüística, bioantropología, museología/museografía, patrimonio, identidad, así como de paleontología.

Siguiendo la estructura diseñada, la Revista tiene una primera sección central de artículos de investigación científica y ensayos, seguida de una sección de informes internos del INIAM y, finalmente se cuenta con una sección miscelánea.

El primer artículo de José Capriles, Fernanda Salame, Sergio Calla, Juan Pablo Calero y Christophe Delaere, corresponde en realidad a la traducción libre de uno publicado en inglés hace unos meses, siendo solicitada su publicación con nosotros, complementada con información adicional y en español a fin de que se tuviera acceso a un público mayor, lo cual agradecemos. Se trata de investigaciones recientes sobre el descubrimiento del complejo arqueológico de Palaspata en Caracollo-Oruro, que presenta un gran edificio rectangular compuesto por recintos de celdas contiguas que rodean un patio central, asociado con el Estado Tiwanaku, pero a 215 km de dicho sitio, demostrando una importante inversión estatal. Los autores sugieren que se trata de un portal, probablemente construido para controlar el tráfico interregional entre el altiplano y los valles de Cochabamba.

En el segundo artículo Juan Villanueva –a través del análisis morfométrico de 53 vasos *keru* de Cochabamba de las colecciones del INIAM–, aporta a la discusión de la relación de la sociedad Tiwanaku a través de la cerámica de estilo Tiwanaku en Cochabamba. Define morfométricamente cuatro grupos de *kerus*, uno que imita la forma de los *kerus* del altiplano del Titicaca, con cierto aporte local, un segundo grupo similar que podría reflejar otro intento por aproximarse al canon tiwanakota sin llegar a replicarlo y que representaría al Tiwanaku Cochabamba y dos grupos que morfológicamente se apartan del canon altiplánico, que en voz del autor probablemente se relacionan con gustos y prácticas locales, que correspondería al Tiwanaku Derivado, con raíces en estilos locales más tempranos. Sus datos apuntan a que el fenómeno de los *kerus* de estilo Tiwanaku en Cochabamba es preponderantemente local.

En el tercer artículo, con base en el análisis bioarqueológico, Marco Bustamante realiza una aproximación a cómo tres cráneos y una mandíbula humanos modificados –donados al INIAM como procedentes de Ayopaya, Cochabamba–, podrían haberse obtenido, preparado y funcionado durante su vida útil. Concluye que estos restos humanos cumplen con las características para ser considerados como trofeos, mostrando perforaciones para su suspensión, adornos y atavíos. Relata, asimismo, señales de traumatismos *ante, peri y posmortem* hipotetizando eventos de violencia sin precedentes en esta parte de los Andes y muestra de la ostentación de poder político y religioso de las sociedades en la zona. Indica que la preparación de esos objetos-trofeo estaría relacionada con técnicas del Horizonte Medio, comparando ciertas características con piezas similares de Wari en Perú.

En el cuarto trabajo Roberto Hidalgo y Daniela García, exponen la creación de dos museos en Tiwanaku, uno en 1892 y otro en 1910 que han sido invisibilizados por la historiografía oficial sobre museos en Bolivia. Aunque ambos tienen diferencias en sus constituciones, por un lado el primero más comunitaria y más local y el segundo en la demostración a científicos del Congreso de Americanistas en 1910, los dos cumplen con las funciones de preservar, conservar y proteger el patrimonio del sitio. A través de una sustentación crítica, fotografías y planos de entonces, los autores van relatando sus desarrollos, para finalmente y en base a la propuesta del ICOM, reafirmarlos como Museos de Sitio con todas las características que se atribuyen a este tipo de Museos. El ensayo nos deja ver la ambición de la expoliación, el colonialismo para llevarse piezas, el centralismo posterior, que justamente los invisibilizaron.

En el quinto texto, Cristóbal Gnecco, hace una reflexión crítica sobre los incas, más bien sobre la marca Inca, que va más allá de los caminos, para un consumo amplio y donde los incas son un comodín, que aparecen cuando se los necesita, con una red de caminos de manera desigual según el país y el grupo que lo enuncie, queriendo volver homogéneo aquello que es totalmente heterogéneo y donde la imagen del inca y del Tahuantinsuyo depende de los grupos o clases que las elaboren, limitándose los descendientes a recrear celebraciones milenarias, ahora también capturadas por el turismo y vaciadas de su sentido no (tan) moderno y de su capacidad de convocatoria colectiva. En palabras del autor, la conversión en marca y esencialización, han contribuido a la industria patrimonial con el apoyo de la antropología que tuvo participación en las génesis de las marcas culturales.

Finalmente, tenemos el trabajo de Roberto Tomichá que, partiendo de mitos, narraciones y sueños –en tanto hechos sociales– como expresiones de convivencia con el territorio, remarca la relación estrecha, casi consubstancial de los pueblos amazónicos con la naturaleza, especialmente los pueblos indígenas de los llanos de Mojos. Posteriormente, a partir de crónicas misioneras del siglo XVII, examina la reconfiguración de la vida de los mojos luego del contacto con los europeos, recupera aquellos rasgos culturales

simbólico-religiosos, concluyendo que los principios de vida que tienen pueden contribuir a una relación sanadora y armoniosa entre la humanidad y el cosmos; sanación entendida como un proceso hacia el equilibrio y la armonía entre todas las dimensiones relacionales del ser humano, tanto interiores como exteriores, resultando en una resistencia y re-existencia ante toda adversidad.

Continuando con nuestro formato, tenemos la sección de Informes, seleccionando esta vez el Informe de Viaje realizado por el equipo del INIAM y colaboradores al sitio de Tultuani-Picacho en Ayopaya a fines de mayo de este año. En realidad, más que un informe técnico únicamente, el trabajo va más allá, debido a que se trata de un conjunto de chullpares, ubicados entre la Mina El Sapo y el sitio de Picacho registrado previamente por el INIAM. El registro y descripción detallados, la observación de su ubicación geográfica y ecológica, así como una breve revisión bibliográfica pertinente, ha permitido su interpretación en el paisaje, la probable función de este conjunto, así como –en términos comparativos con similares estructuras en el altiplano–, la época en que fueron erigidos y la posible filiación cultural, concluyendo que pueden ser chullpares Pacajes del Periodo Intermedio Tardío.

Finalizando, en nuestra sección Miscelánea y con la venia de la Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia (SIARB), recuperamos la etnografía realizada en la Estancia Pulltuma por Genaro Huarita, quien fue enviado a Pulltuma en Curahuara de Carangas en una colaboración conjunta INIAM-SIARB el año 2022. En ella, Genaro devela elementos culturales y religiosos relacionados con los motivos de los grabados y el espacio simbólico, que fue un lugar de descanso, una plaza de ceremonias y ritos destinados a un gran farallón cargado de magia y encanto llamado Cecilia Blanco, una wak'a relacionada a la fertilidad de los camélidos, así como un santuario-oráculo. Genaro, en una semana de permanencia, logra la narración de acontecimientos festivo-rituales en los predios de alero, a partir de 1900 y hasta 1990, con la dedicación y destreza que caracteriza a este investigador.

El Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, manifiesta su profundo agradecimiento a los autores y muy especialmente a los pares académicos, por su desinteresada colaboración en la revisión y evaluación de los artículos así como por su valioso aporte de alto valor científico que realza nuestra Revista; al Comité Editorial por el tiempo dedicado en las primeras fases; a todos ellos por el apoyo brindado para el logro de la presente publicación.

María de los Angeles Muñoz C.

SECCIÓN ARTÍCULOS

PUERTA DE ENTRADA AL ESTE: EL TEMPLO DE PALASPATA Y LA EXPANSIÓN SURESTE DEL ESTADO DE TIWANAKU¹

Recibido: 29/08/2025. Aceptado: 29/10/2025

José M. Capriles², María Fernanda Salame³, Sergio Calla⁴,
Juan Pablo Calero⁵ y Christophe Delaere⁶

Resumen

La naturaleza y el alcance de la expansión del estado de Tiwanaku en los Andes sudamericanos han sido objeto de mucho debate. Aquí se reporta investigaciones recientes en el Municipio de Caracollo del Departamento de Oruro y específicamente el descubrimiento de Palaspata, un complejo arqueológico que presenta un gran edificio rectangular compuesto por recintos de celdas contiguas que rodean un patio central asociado con el estado de Tiwanaku, pero distante a 215 km de dicho sitio. Este complejo monumental tiene un gran parecido con otros templos terraplenados conocidos de Tiwanaku y demuestra un alto nivel de inversión estatal. Probablemente construido para controlar directamente el tráfico interregional entre el altiplano y los valles orientales de Cochabamba, este sitio representa un nodo de entrada que materializó efectivamente el poder y la influencia de Tiwanaku.

Palabras clave: Horizonte Medio, Expansión Estatal, Interacción, Templo.

Abstract

The nature and extent of the Tiwanaku state expansion in the Andes during the second half of the first millennium AD continue to be debated. Here, the authors report on the recent discovery of an archaeological complex located 215km south-east of Tiwanaku, where a large, modular building with an integrated, sunken courtyard closely resembles a Tiwanaku terraced platform temple and demonstrates substantial state investment. Constructed, the authors argue, to directly control interregional traffic and trade between the highlands and the eastern valleys of Cochabamba, the complex represents a gateway node that effectively materialized the power and influence of the Tiwanaku state.

Keywords: Middle Horizon, State Expansion, Interaction, Temple.

1 Este manuscrito corresponde a una traducción libre de uno publicado en la revista *Antiquity*, Vol. 99, No. 405, pp. 831-849, que además complementa información adicional acerca del hallazgo del sitio, referencia más investigaciones en regiones cercanas y otros detalles complementarios con el fin de hacerlos disponible a un público más amplio.

2 Department of Anthropology, The Pennsylvania State University. E-mail: juc555@psu.edu.

3 Department of Archaeology, Ancient History and Conservation, Uppsala University, Uppsala.

4 Escuela Internacional de Posgrado, Universidad de Granada, Granada.

5 JP Calero Studio, La Paz-Bolivia.

6 CreA-Patrimoine, Université libre de Bruxelles, Bruselas.

Introducción

Tiwanaku, que se originó cerca de la costa sureste del lago Titicaca en los Andes centro-sur de América del Sur, es una sociedad estatal del Horizonte Medio que ha fascinado a propios y extraños por generaciones (Kolata y Ponce Sanginés 2003). El estado de Tiwanaku pasó de ser una aldea agrícola sedentaria cerca de la orilla sureste del lago Titicaca a una gran ciudad y una organización política macrorregional durante la segunda mitad del primer milenio después de Cristo (d.C.) (Albarracín-Jordan 1999; Kolata 1993). Su núcleo ceremonial comprendía una serie de templos monumentales orientados astronómicamente contruidos con grandes piedras talladas (Stanish 2003; Vranich 2006). Muy afectado por el saqueo durante la época colonial, los primeros investigadores enfatizaron la importancia de Tiwanaku como centro ceremonial de congregación y proselitismo religioso. Interpretaciones posteriores basadas en investigaciones en su interior enfatizaron cómo la intensificación agropastoril organizada por la jerarquía política y la burocracia vertical sostuvo este Estado emergente (Kolata 1993; Ponce Sanginés 1972). Sin embargo, una serie de contra-narrativas enfatizaron la naturaleza descentralizada y autónoma de los sistemas agropastoriles del Lago Titicaca (Erickson 2000), así como la débil integración de unidades domésticas y asentamientos en su centro y periferia (Bermann 1994; Janusek 2004). Proposiciones alternativas basadas en analogías etnográficas defendían el papel estratégico que Tiwanaku tuvo en la gestión del comercio emergente y la interacción interregional (Browman 1997; Núñez y Dillehay 1995), así como la naturaleza segmentaria y multiétnica de esta compleja organización política andina (Albarracín-Jordan 1996; Goldstein 2015). Debido a que muchas de estas perspectivas contrastaban fuertemente entre sí, podría decirse que la comprensión de Tiwanaku se ha visto enmarañada en una especie de fluidez interpretativa (Vranich 2009).

A pesar de las diferentes opiniones sobre la naturaleza de la organización política de Tiwanaku, su tamaño, diseño, complejidad e inversión laboral implican fuertemente que constituyó un sistema sociopolítico a escala estatal (Stanish 2003). Las esculturas de piedra de Tiwanaku y las cerámicas policromas tienen un estilo iconográfico distintivo que sostuvo influencia religiosa, económica y política (Bennett 1936; Janusek 2008). Más allá del sitio nuclear, el estilo Tiwanaku está ampliamente distribuido en gran parte de los Andes centro-sur (Berenguer 2000; Isbell et al. 2018). Si bien el control de Tiwanaku alrededor del lago Titicaca probablemente fue significativo, la naturaleza de su influencia más allá es variable (Albarracín-Jordan et al. 2014; Delaere et al. 2019; Higuera 2001b; Stanish et al. 2010) (Figura 1). Por ejemplo, el establecimiento deliberado de colonias Tiwanaku de las tierras altas occidentales en el valle de Moquegua en el sur de Perú ha sido verificado por claras discontinuidades estilísticas en los patrones de asentamiento, la construcción residencial y la manufactura de cerámica, así como por la identificación biológica e isotópica de migrantes de tierras altas en sus entierros (Blom et al. 1998; Goldstein 2006; Knudson et al. 2004; Owen 2005). Además, en el sitio de Omo 10 de Moquegua se ha documentado un gran templo multiplataforma en terrazas que emula a los de Tiwanaku (Goldstein 1993; Goldstein y Sitek 2018).

Mientras que los sitios de Tiwanaku en el valle de Moquegua parecen estar deliberadamente relacionados con la producción agrícola y el aprovisionamiento de maíz, en otras regiones como el valle de Azapa se ha asumido que la presencia de Tiwanaku fue indirecta y posiblemente mediada por las élites locales (Korpisaari et al. 2014; Muñoz 2019). De manera similar, en San

Pedro de Atacama, la influencia de Tiwanaku se manifiesta en forma de bienes de prestigio importados y parafernalia ritual (Llagostera 2006; Uribe et al. 2016). Se sabe mucho menos sobre cómo Tiwanaku se expandió hacia el altiplano sur y los valles orientales (Chávez y Alconini 2016). Por ejemplo, si bien algunos estudiosos han argumentado que la influencia de Tiwanaku en Cochabamba y otros valles interandinos orientales fue en gran parte indirecta y mediada por las sociedades locales, abundante evidencia, incluido el desarrollo de un estilo derivado y la ampliación de varios sitios de montículos, sugiere potencialmente un dominio directo (Anderson 2013; Byrne Caballero 1984; Döllner 2013; Rivera 2016; Sánchez 2008).

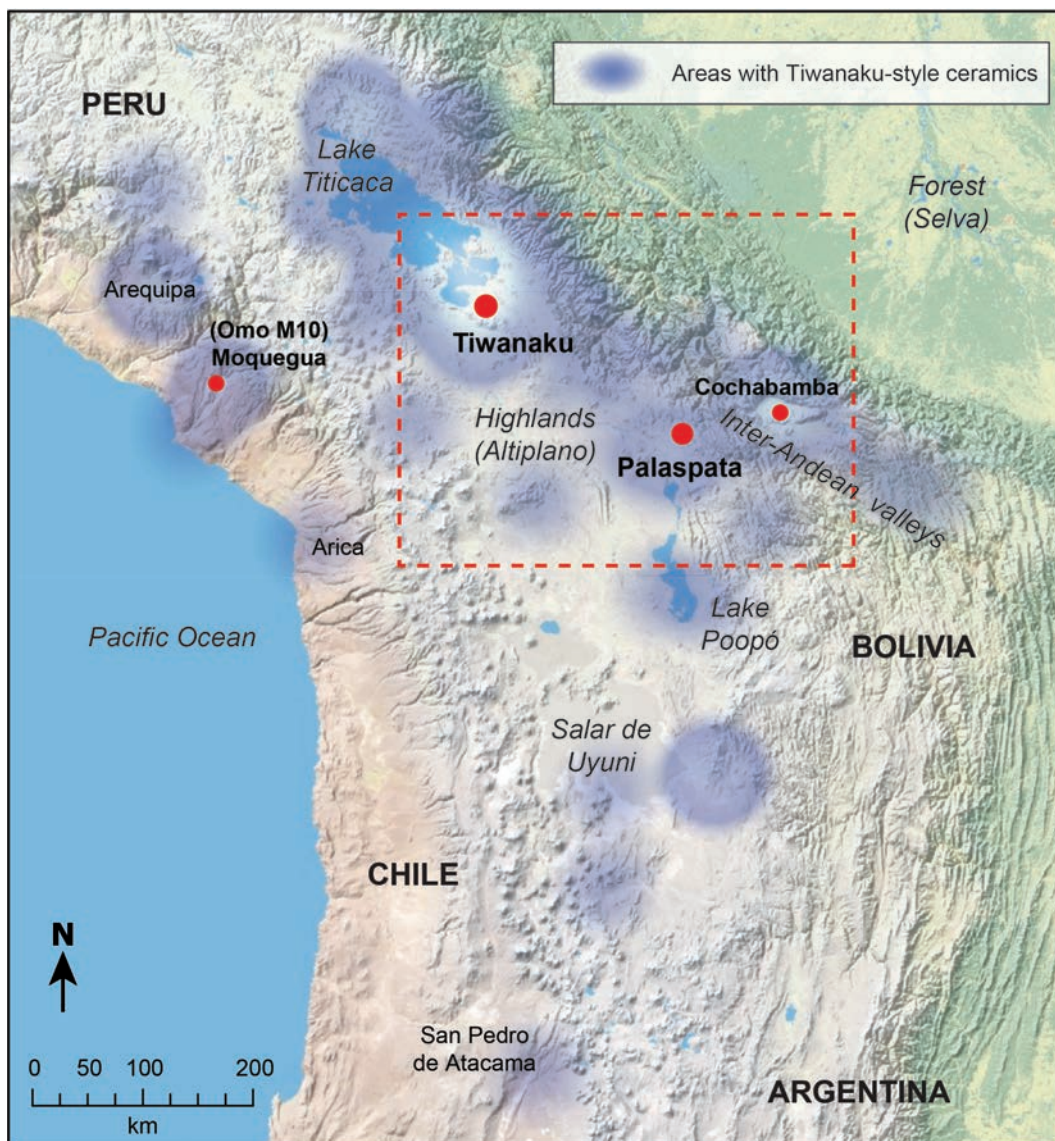


Figura 1. Área de estudio que muestra la ubicación de Tiwanaku, Omo-Moquegua y Palaspata en relación con la distribución de sitios relacionados con Tiwanaku, incluidos aquellos con artefactos de diagnóstico basados en múltiples fuentes.

Evidentemente, las estrategias políticas adoptadas por Tiwanaku durante su expansión más allá del lago Titicaca probablemente variaron entre regiones y a lo largo del tiempo dependiendo de diversos factores y contingencias (Goldstein 2015; Smith y Janusek 2014; Stanish et al. 2010). Desde la expansión imperial hasta la influencia política indirecta, centrarse en la materialización del cambio institucional podría ayudar a reconstruir las dinámicas sociopolíticas del pasado (Tantaleán 2021). Este artículo busca profundizar nuestra comprensión de las estrategias de expansión de Tiwanaku hacia las tierras altas del sur y los valles orientales, al informar sobre investigaciones arqueológicas recientes realizadas en el sitio de Palaspata en las tierras altas de Bolivia.

Redes de caminos hacia el Este

Las principales carreteras coloniales y republicanas en el altiplano boliviano se superponen en gran medida con el sistema vial Qhapac Ñan o Inca (Hyslop 2014; Pärssinen et al. 2010). Conectando las ciudades de La Paz, Oruro y Cochabamba desde al menos finales del siglo XVII, la ruta vial moderna hacia el sureste se formalizó durante la segunda mitad del siglo XX. Los caminos que conectan estos tres importantes centros poblacionales se cruzan cerca de las modernas comunidades de Cayhuasi y Ocotavi en el Municipio de Caracollo del Departamento de Oruro y están separadas por el río Cayhuasi, que eventualmente desemboca en la llanura de Oronco al norte de la ciudad de Oruro. Cayhuasi y un importante gasoducto se encuentran hacia el norte del río, mientras que Ocotavi y la carretera moderna siguen el margen sur o izquierdo del río. A pesar de ser una de las vías principales del sistema vial boliviano, se mantuvo como carretera de dos vías hasta la última década. Fue precisamente en el marco de la ampliación de esta vía a una autopista de doble carril que una evaluación de impacto socioambiental impulsó un inventario exhaustivo de los sitios arqueológicos ubicados en sus inmediaciones (Geo Delta 2014). Durante esta evaluación, Cayhuasi fue asociado con un polígono que se extiende a ambos lados del río sobre aproximadamente 194 hectáreas (Geo Delta 2014). Asimismo, la construcción de estaciones de pesaje y puentes vehiculares en diferentes puntos de la carretera La Paz-Cochabamba, generó oportunidades para la identificación y prevención de impactos de los sitios arqueológicos asociados a esta vía (Calla 2021).

Anteriormente, la única investigación arqueológica en Cayhuasi fue realizada por el arqueólogo sueco Stig Rydén en 1952 (Rydén 1959). Esta exploración se concentró en el sector Este de Cayhuasi, donde reportó una gran dispersión cerámica de estilo Tiwanaku (Rydén 1959) que se extendía entre dos grupos de torres funerarias (*chullpas*). En este sector, realizó tres excavaciones cuyos pozos se distanciaban por aproximadamente 100 m entre sí, con el objetivo de determinar la profundidad y alcance del yacimiento, así como su posible asociación con las torres funerarias.

El pozo 1, situado cerca del centro del polígono propuesto Rydén (1959), presentó 2 m de estratigrafía dominada por tiestos de cerámica de estilo Tiwanaku clásico, Tiwanaku de los valles y excepcionalmente algunos fragmentos de Mojocoya tricolor, huesos de camélidos y ningún elemento óseo, excepto un entierro infantil mal conservado. El pozo 2 se extendía aproximadamente a 1.5 m de profundidad y también comprendía en gran medida cerámica de Tiwanaku y restos de camélidos. El pozo 3 incluía los restos de al menos 14 vasijas completas cubiertas por cuencos decorados en negro sobre naranja, correspondientes con el Periodo

Intermedio Tardío y se interpretó como un área de libación asociada con el grupo oriental de torres funerarias. La estratigrafía en este sector fue menos profunda, y a pesar de que el autor menciona no haber concluido la excavación al verse forzado a abandonar la zona por motivos inherentes a la política nacional en ese periodo, denotando la posibilidad de que existiesen depósitos culturales por debajo del nivel excavado, este pozo corroboró en gran medida que las torres funerarias estaban asociadas a una ocupación posterior a Tiwanaku. Rydén (1959) esbozó la distribución superficial de la cerámica de Tiwanaku en dos áreas separadas por una pequeña quebrada (Figura 2). La superficie resultante cubría aproximadamente 1,25 hectáreas, pero parte del sitio parece haber sido erosionado por el río. Si bien Rydén cruzó el río para tomar una fotografía del sitio, no se dio cuenta que éste se extendía más allá de la orilla hacia el sur y, por lo tanto, subestimó su tamaño y complejidad.

Investigaciones recientes en Ocotavi 1

Ocotavi 1 está ubicado aproximadamente a 170 m al sur del río Cayhuasi y del área de investigación de Rydén (1959). Durante la evaluación del impacto arqueológico relacionada con obras complementarias para la carretera de doble vía, se realizaron recolecciones y excavaciones sistemáticas en un total de 96 m² con un enfoque principal en al menos 70 unidades de 1 m² dentro de una cuadrícula de 10 x 70 m en el centro de una plataforma plana (Calla 2021). Como resultado de este trabajo se documentó la existencia de depósitos estratificados que incluyen basurales, áreas residenciales y entierros. Mientras que la mayor parte de la ocupación del sitio parece estar asociada con una ocupación del Periodo Tiwanaku, también se observaron depósitos tanto subyacentes como suprayacentes, lo que sugiere una ocupación prolongada del asentamiento.

Tres entierros excavados consistieron en un grupo de cistas enterradas delimitadas por grandes cantos rodados colocados cerca de su parte superior en forma circular y que contenían individuos sentados y flexionados. Dos de ellos eran probablemente mujeres jóvenes de entre 20 y 25 años y uno era un poco mayor, entre 30 y 35 años. Dos de estos individuos tenían modificaciones craneales alargadas. El entierro del individuo más joven se encontraba en posición fetal y la matriz a su alrededor contenía restos de hebras orgánicas posiblemente de tela y pequeñas partículas de cobre deteriorado por la humedad. También contenía, a manera de ofrenda, un cuenco completo decorado con un diseño de gruesas líneas onduladas en negro sobre naranja, comparable a algunos diseños de la cerámica del Periodo Intermedio Tardío en las regiones Pacajes y Carangas del Altiplano Central (Michel 2000; Villanueva 2015).

Una fuerte presencia estilística Tiwanaku se hizo evidente en el análisis de 1105 fragmentos cerámicos provenientes de las excavaciones, alcanzando un 57% de la muestra, caracterizada por la presencia de Tiwanaku clásico, Tiwanaku de los Valles, Tiwanaku post clásico y Qeya. Resaltan tiestos policromos de vasos *keru*, tazones y vasijas carenadas, presentes en todos los depósitos excavados (Figura 3). También abundaban los tiestos de artículos utilitarios como ollas de cocina y tinajas de almacenamiento. Las cerámicas menos comunes incluyen estilos de los valles interandinos orientales como Mojocoya, Huruquilla, Sauces, Yampara, Yura, Niña Lupita, además de formativos locales y cerámica Wankarani (Alconini y Rivera 2003; Ayala et al. 2008; Beaulieu 2002; Blom y Janusek 2005; Ibarra Grasso y Querejazu 1986; Lecoq y Céspedes 1997; Rivera 2011).



Figura 2. Vista detallada del sitio de estudio, incluida la dispersión, la ubicación aproximada de las excavaciones de Rydén de 1952 y los límites del sitio de Cayhuasi, el área de excavación de Ocotavi 1 de 2021 y el templo de Palaspata.



Figura 3. Ejemplos de tiestos cerámicos de estilo Tiwanaku recuperados de las excavaciones en Ocotavi 1.

Los materiales líticos son abundantes y se componen principalmente de puntas de proyectil, diversos raspadores y lascas retocadas, algunas de las cuales corresponden a procesos de manufactura, y grandes azadas líticas hechas en su mayoría en basalto negro y cuarcita gris. Se recuperaron al menos una cuenta de sodalita y algunas lascas de obsidiana.

El análisis zooarqueológico de 2092 especímenes de huesos reveló un predominio no sorprendente de huesos de camélidos, pero también de algunos taxones adicionales, incluidos roedores de tamaño mediano y pequeño. Los especímenes individuales de carachis (*Orestias* sp.), ranas, gallinetas y ciervos sugieren una posible explotación de recursos silvestres en ambientes acuáticos. También se recuperaron algunas herramientas de hueso, que incluían un raspador hecho con la mandíbula de un camélido y punzones hechos con ejes de hueso largos comparables a las industrias óseas de otros sitios de las tierras altas, incluidos Chiripa, Tiwanaku e Iroco (Capriles 2014; Moore 2013).

Para clarificar aún más la cronología del sitio, se seleccionaron muestras de carbón recolectadas *in situ* para la datación por radiocarbono AMS (Tabla 1). Las 14 fechas resultantes se calibraron y organizaron en una secuencia utilizando Oxcal 4.4 (Bronk 2021) y la curva de calibración del hemisferio sur SHCAL20 (Hogg et al. 2020) (Figura 4). La muestra más antigua de la secuencia data del 480 d.C. (421-539 d.C. 95%), para la ocupación Formativa del asentamiento. La ocupación más intensiva del sitio, incluido el componente Tiwanaku, comenzó aproximadamente en el año 630 d.C. (566-668 d.C. 95%) y terminó aproximadamente 320 años después, alrededor del 950 d.C. (891-1027 d.C. 95%). También se fechó una ocupación posterior a Tiwanaku que data aproximadamente del año 1240 d.C. (1221-1268 d.C. 95%). Estos datos corresponden muy bien con el desarrollo del sitio Tiwanaku recientemente propuesto a partir de nuevos fechados radiocarbónicos (Marsh et al. 2023).

Interesantemente, recientes fechados radiocarbónicos realizados en los tres entierros sugieren que solamente el entierro 2 (684-869 d.C. 95%) correspondería a la ocupación Tiwanaku, siendo que los entierros 1 (1300-1399 d.C. 95%) y 3 (1318-1408 d.C. 95%), corresponderían al Período Intermedio Tardío (Tabla 1). Estos nuevos datos, sugieren que algunos entierros estarían disturbando contextos Tiwanaku y también extendiendo en el tiempo la ocupación del sitio hasta el final del siglo XIV (Figura 4).

Para mejorar aún más la delimitación del sitio e identificar una mejor ubicación para la estación de pesaje, se llevó a cabo una evaluación del área circundante. El sitio se expande claramente a través de la llanura aluvial hacia el norte al menos hasta el borde del curso actual del río Cayhuasi. Fragmentos de cerámica evidenciaron que el sitio se expande a través de la ladera entre la llanura aluvial en dirección hacia Ocotavi (Figura 2). Más importante aún, aproximadamente a 350 m al sur de la carretera y en la cima de una meseta ubicada a 50 m por encima de la misma, se evidenció la existencia de un importante complejo templario. Aunque localmente se lo conoce como Palaspata, este complejo rectangular no había sido reconocido arqueológicamente anteriormente porque no es observable desde la carretera y el área está escasamente poblada.

Tabla 1. Dataciones de radiocarbono de Ocotavi 1 calibradas en años después de Cristo (d.C.), organizadas y analizadas en una secuencia bayesiana que incorpora información estratigráfica en Oxcal 4.4 (Bronk 2021) utilizando la curva de calibración del hemisferio sur SHCAL20 (Hogg et al. 2020).

Procedencia	Código de laboratorio	Edad C14	Error	Edad promedio d.C.	Rango a 95,4% de confianza d.C.
Unidad S01, Locus 306, Rasgo 3, Z=0,56	PSUAMS-13941	1600	20	481	420-539
Unidad S01, Locus 314, Rasgo 7, piso, Z=0,93	PSUAMS-13943	1380	20	651	608-670
Unidad S01, Locus 306, Rasgo 3, Z=0,56	PSUAMS-12339	1325	20	707	655-774
Unidad S01, Locus 314, Rasgo 7, piso, Z=1,01	PSUAMS-12341	1325	15	702	656-774
Unidad S01, Locus 310, lente de ceniza, Z=0,83	PSUAMS-13942	1315	20	715	657-775
Unidad 40, Locus 104, Basural	PSUAMS-13939	1295	15	724	666-775
Unidad S01, Locus 310, lente de ceniza, Z=0,85	PSUAMS-12340	1290	20	722	667-774
Unidad 39, Locus 103, Basural, Z=0,49	PSUAMS-13938	1225	15	809	707-880
Unidad 200, Locus 104, Basural, Z=0,68	PSUAMS-12302	1200	15	834	774-884
Unidad 39, Locus 103, Basural, Z=0,38	PSUAMS-12301	1195	15	836	774-885
Unidad 69, Locus 130, Rasgo 2, Z=1,36	PSUAMS-12303	1175	15	847	771-947
Unidad S01, Locus 303, Rasgo 2, basural, Z=0,55	PSUAMS-12305	1135	15	929	881-979
Unidad 67, Locus 128, Rasgo 1, Z=1,29	PSUAMS-12304	1120	15	937	890-987
Unidad 68, Locus 129, Rasgo 1	PSUAMS-13940	805	15	1244	1221-1268
Unidades 68-69, Locus 130, Rasgo 2, Entierro 2, Molar maxilar	PSUAMS-17664	1295	20	764	684-869
Unidades 58-59, Locus 131, Rasgo 3, Entierro 3, Molar	PSUAMS-17665	660	20	1348	1300-1399
Unidades 67-68, Locus 128, 129, Rasgo 1, Entierro 1, Temporal	PSUAMS-17666	630	20	1356	1318-1408

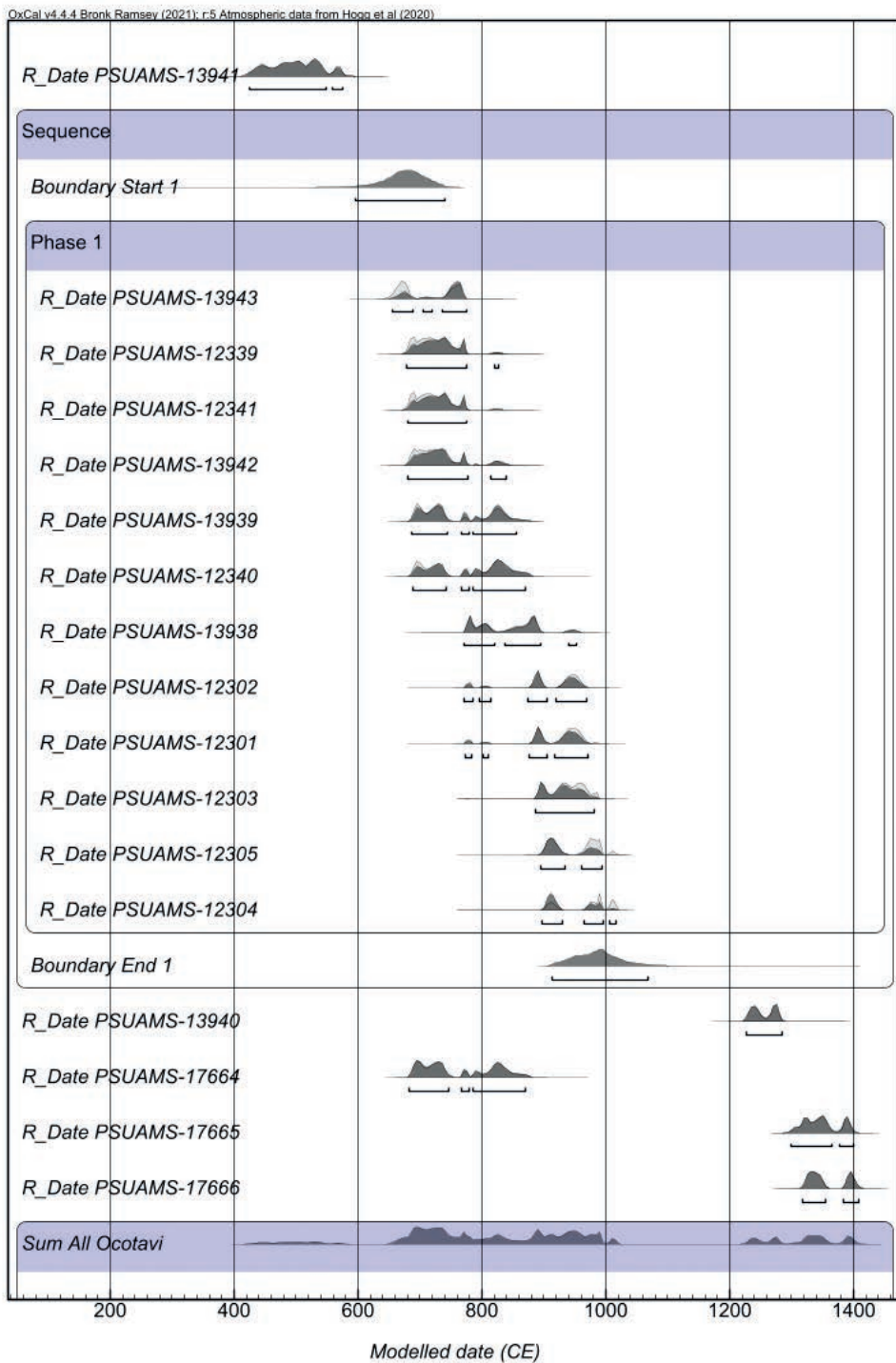


Figura 4. Fechas de radiocarbono calibradas de Ocotavi 1, organizadas cronológicamente incluyendo una sola fase de ocupación correspondiente a la ocupación de Tiwanaku.

Palaspata

El complejo Palaspata consta de un edificio rectangular orientado ortogonalmente con relación al eje cardinal y mide aproximadamente 125 m de este a oeste y 145 m de norte a sur (Figura 5A). Está compuesto por 15 recintos cuadrangulares de similares dimensiones dispuestos en forma de “U”, alrededor de dos posibles patios rectangulares en desniveles. Pudo tener dos accesos, el principal hacia el oeste y otro, menos evidente, hacia el este. Cinco habitaciones cuadrangulares bordean el perímetro de los muros norte y sur, mientras que otras cinco habitaciones rectangulares delimitan el muro Este y podrían haber contenido divisiones adicionales. El diseño del sitio parece haber sido planificado siguiendo geométricamente una serie de módulos reticulares alineados con el equinoccio solar (Figura 5B). Todas las habitaciones están delimitadas por una plaza interior cuadrangular en cuyo interior, contendría un patio que pudo haber sido semisubterráneo. Sus límites norte y sur están definidos por la extensión de la meseta que desciende inmediatamente en ambas direcciones. Actualmente, un sendero local cruza el edificio atravesando sus muros oeste y norte. El templo y su entorno también se han visto afectados por su uso moderno como parcela agrícola y zona de pastoreo.



Figura 5. El templo de Palaspata que incluye A) ortomosaico de imágenes aéreas recientes, y B) una imagen compuesta filtrada que resalta anomalías cromáticas y está superpuesta por una cuadrícula y líneas auxiliares para segmentar su geometría.

En el campo, el sitio se distingue por ligeros cambios de elevación y vegetación del terreno extremadamente plano. Los contornos de las paredes son visibles como ligeros cambios topográficos con cambios en la densidad de compactación del suelo. El muro perimetral del sitio fue probablemente su característica más formal, actualmente es el más evidente y está delimitado por losas de arenisca roja (que miden en promedio 65 cm por 25 cm) y cantos rodados de cuarcita blanca. Presuntamente los muros, todos ellos derrumbados, fueron construidos combinando mampostería de piedra con tabiques de tierra de adobe o tapia. Las paredes interiores

son un poco menos evidentes, pero algunas alineaciones de rocas son claramente visibles. No se sabe con certeza de dónde procedía la piedra arenisca roja, pero muchos bloques parecían tallados y pulidos. Desafortunadamente, se han retirado innumerables piedras para facilitar el arado agrícola pero también para reutilizarlas en edificios cercanos, una práctica que también se observa en otros sitios arqueológicos de la región (Pärssinen et al. 2010). Actualmente, dos grandes montones que miden aproximadamente 4 m de diámetro cerca de las esquinas noroeste y sureste, respectivamente, contienen acumulaciones de estas piedras (Figura 6).



Figura 6. Acumulación de arenisca roja tallada cerca de la esquina noroeste de Palaspata. Obsérvese también el camino moderno a la izquierda y la alineación correspondiente al muro perimetral norte a la derecha.

A nivel de superficie, observamos densidades moderadas de artefactos en el interior del edificio, con la mayor concentración en las habitaciones circundantes. Son comunes los fragmentos cerámicos de *kerus*, tazones, cuencos acampanados, tinajas e incensarios, elaborados con pastas de alta calidad y decorados con iconografía Tiwanaku, pero algunos tiestos decorados con estilos Yampara, Tupuraya, Mojocoya, Sauces Tricolor y Cochapampa Tricolor (Döllerer 2004; Döllerer y Sanzetenea 2011) entre otros, están presentes y sugieren interacción con los valles interandinos. Además, también se observaron algunos fragmentos de cerámica correspondiente al Periodo Intermedio Tardío, incluidos tiestos pintados de espirales negras y otros diseños geométricos sobre fondo rojo, particularmente cerca de una posible torre funeraria derrumbada cerca del borde sur de la meseta. Asimismo, hay restos de fragmentos líticos y óseos expuestos en la parte superior del sitio, incluidos grandes fragmentos de costillas, pelvis y otros huesos largos de camélidos. También se observó al menos una concha marina de *Oliva peruviana*,

lo que sugiere una conexión con el Océano Pacífico. La presencia de material óseo expuesto confirma que el sitio está experimentando constante erosión.

Es poco probable que los recintos descritos estuvieran techados ya que habría sido muy difícil cubrir los aproximadamente 600 m² de superficie que cubre cada uno. Esto es aún más evidente en una reconstrucción isométrica del edificio, cuya representación de paredes con 3 m de altura muestra la enorme escala del edificio (Figura 7). A excepción de dos concentraciones de artefactos, la meseta continúa en gran medida ausente de características culturales adicionales hacia el oeste. En contraste, parece haber al menos tres terrazas adicionales con densas concentraciones de artefactos y elementos hacia el este. En estas terrazas se observaron algunas tumbas erosionadas incluyendo un pozo abierto de aproximadamente 1.5 m de diámetro revestido con losas. El material cerámico ubicado sobre las terrazas es consistente con el distribuido en la llanura aluvial y en su mayoría corresponde a cerámica de alta calidad decorada con estilo Tiwanaku. El camino principal hacia el sector inferior del sitio probablemente fue a través del noreste. El complejo está fuertemente alineado en un eje de este a oeste, pero al igual que el Kalasasaya en Tiwanaku está alineado con el Illimani al este, Palaspata también podría estar orientado hacia la montaña Sajama al oeste.



Figura 7. Reconstrucción hipotética isométrica del templo de Palaspata renderizado con muros de 3 m de altura.

Discusión: Palaspata, el portal de ingreso al Este

En los Andes, la construcción de templos monumentales, plazas abiertas y grandes complejos reticulares fue una forma eficaz que utilizaron las sociedades en expansión para institucionalizar su control sobre las poblaciones y territorios circundantes (Jennings y Craig 2001; Jennings y Swenson 2018; Smith 2016). Por ejemplo, Reid (2023) ha planteado la hipótesis convincente

de que los templos en forma de D eran una institución distintiva creada por el imperio Wari para realizar rituales públicos con el objetivo de reproducir la autoridad estatal. De manera similar, el Estado de Tiwanaku contemporáneo a Wari, construyó templos de plataformas aterrazadas rectangulares para expandir su hegemonía; se conocen varios ejemplos en sitios en las orillas del lago Titicaca, como Lukurmata, Chucuperka y Chucaripupata (Bennett 1936; Ponce Sanginés 1972; Seddon 2005). El templo Omo M10 en el lejano valle de Moquegua también demuestra cómo este tipo de construcción fue un instrumento eficaz, si no necesario, de conquista y expansión (Goldstein y Sitek 2018). La infraestructura construida no solo cumplió funciones económicas, políticas y sociales concretas, sino que, mediante alineaciones astronómicas y geográficas, en última instancia ayudó a dominar el paisaje sagrado (Cruz et al. 2023; Saintenoy et al. 2019).

Tiwanaku no solo fue un poderoso centro religioso, sino también un eje centrípeto para el comercio y la interacción macrorregional (Browman 1997; Núñez y Dillehay 1995). Hacia la sierra sur, importantes sitios Tiwanaku como Khonkho Wankane (Smith 2016), Iruhito (Smith y Janusek 2014), Cerro Chijcha (Smith et al. 2014), Pajcha Pata (Pärssinen 2001), Jirappi Alto (Salame 2019), Huancarani 2 (Ponce Sanginés 1972), Jachakala (Bermann y Estévez 1993), Iroco KCH22 (Capriles 2017) y Condor Chinoca (Beaule y DeLoge 2017; Gyarmati y Condarco 2014), no solo facilitaron la hegemonía local, sino que fueron parte de una red más amplia de interconectividad económica, política y religiosa facilitada por medio de caravanas de llamas. Ubicados en intersecciones clave para el transporte y movimiento de personas y bienes, la distribución de estos sitios sigue el curso del río Desaguadero, así como la cara occidental de la Cordillera Oriental, lo que facilita el acceso a recursos específicos y el comercio interregional. Sin embargo, los templos de plataformas aterrazadas fuera de la cuenca del lago Titicaca son escasos, lo que limita nuestra comprensión de las áreas de influencia y conexión de Tiwanaku a escala interregional. Una excepción notable es Conchamarka cerca de Yaco, donde sobre un afloramiento rocoso se construyó un complejo arquitectónico que contiene bloques de piedra tallada (Chávez 2018).

Hacia los valles orientales de Cochabamba, la presencia de Tiwanaku se ha documentado principalmente en montículos habitacionales y cementerios (Byrne Caballero 1984). Aunque muchos de estos sitios han sido destruidos o severamente impactados por el desarrollo urbano y agrícola, algunos sitios excavados como Tupuraya (Rydén 1959), Piñami (Anderson 2019; Céspedes 2000), Arani (Bennett 1936), y Pirque Alto (McAndrews 2009) indican una fuerte influencia de Tiwanaku. Además, el estilo cerámico reportado en estos sitios a menudo se describe como una derivación de fabricación local de Tiwanaku caracterizada por algunas variantes decorativas y preferencias de forma distintivas (Anderson 2013; Bennett 1936). Mientras que algunos investigadores han sugerido una influencia indirecta de Tiwanaku en la región con base en patrones de asentamiento (Higueras 2001a; Sánchez 2008), las excavaciones en sitios residenciales como Sierra Mokho revelan que durante Tiwanaku muchos sitios se expandieron significativamente hasta convertirse en montículos de gran tamaño que dominaban extensos paisajes agrícolas (Döllerer 2013). De hecho, la evidencia paleoetnobotánica ha verificado que el maíz de Cochabamba fue importado a Tiwanaku y utilizado en ceremonias y fiestas (Hastorf et al. 2006). Varios otros bienes de prestigio como vasijas policromas de valles orientales, sodalita y posiblemente plantas alucinógenas viajaron a Tiwanaku desde los Andes orientales impulsados por caravanas de llamas (Janusek 2008; Rivera 2003).

La reciente investigación arqueológica de Ocotavi 1 y Palaspata que se informa aquí, demuestra la existencia de un importante y complejo centro de población ubicado en uno de los principales puntos de conexión entre Tiwanaku, el Altiplano Central y los valles interandinos de Cochabamba (Figura 8). La estratigrafía y cronología de Ocotavi 1 verifican que la ocupación del sitio principal abarcó entre 630 y 950 d.C., que corresponde en gran medida al período asociado con la expansión de Tiwanaku (Marsh et al. 2025; Marsh et al. 2023). El complejo monumental de Palaspata parece derivar de la larga tradición de construcción de templos observada en el lago Titicaca, que presenta patios hundidos encerrados por habitaciones rectangulares y plataformas con terrazas revestidas de piedra, como el Kalasasaya en Tiwanaku y el templo Omo M10 en Moquegua (Goldstein y Sitek 2018; Levine y Stanish 2020; Vranich 2009). Esta gran construcción modular simétrica también recuerda a sitios como Pikillacta, Azángaro y otros puestos administrativos Wari contemporáneos (McEwan 2009; Tantaleán 2021). Dado que Palaspata probablemente funcionó como una puerta ritual entre dos grandes regiones ecológicas y productivas contrastantes, es posible que las ceremonias que ahí se celebraban, puedan haber implicado la sacralización de los flujos de personas y bienes desde las tierras altas occidentales hacia las tierras bajas orientales y viceversa, mientras que sus recintos periféricos posiblemente funcionaban para almacenar, contabilizar y, en última instancia, gestionar estos flujos. En este sentido, Palaspata era relacionamente comparable con Paria, un importante centro administrativo o tambo Inca ubicado a solo 17 km hacia el sur (Gutiérrez 2012; Gyarmati y Condarco 2014; Hyslop 1984; Pärssinen et al. 2010).

Conclusiones

La información aquí presentada tiene como objetivo ampliar nuestra comprensión sobre las estrategias expansivas adoptadas (utilizadas) por el estado Tiwanaku. A mediados del primer milenio de nuestra era, las tierras altas del sur y los valles interandinos de Cochabamba se vieron fuertemente influenciados, si no totalmente controlados por el estado expansivo de Tiwanaku. Sin embargo, hasta ahora, la conectividad física entre estas regiones seguía siendo poco clara. El descubrimiento de Palaspata, no solo evidencia una conexión clara, previamente desconocida y muy necesaria para corroborar la interconectividad entre estas regiones, sino que también da cuenta de su fuerza. Si bien es probable que las élites locales, interesadas en beneficiarse de la circulación de bienes, apoyaran la construcción del templo, es posible que la inversión en infraestructura fuera una decisión estratégicamente planificada de una entidad política macrorregional como Tiwanaku, que ultimadamente requirió de dicha inversión tan significativa como ésta, para consolidar su hegemonía geopolítica.

Como cualquier investigación inicial, este trabajo nos deja con más preguntas que respuestas, es por ello que, más trabajo de campo, dataciones y análisis de materiales del edificio mismo y sitios circundantes, ayudarán a determinar con mayor precisión cuándo se construyó el complejo ceremonial, cómo se compara con otros templos de plataformas en terrazas conocidos y de qué manera se utilizó. Futuras investigaciones complementarias en este sitio nos permitirán ayudar a la resolución de preguntas sobre los modelos alternativos de la estrategia política de Tiwanaku, adicionando un importante punto de conexión que, en un estudio comprensible y tomando en cuenta documentación más amplia de otros asentamientos en las tierras altas y los valles orientales, proporcionarán un mejor entendimiento sobre la dinámica sociopolítica de la región y sus cambios a través del tiempo.

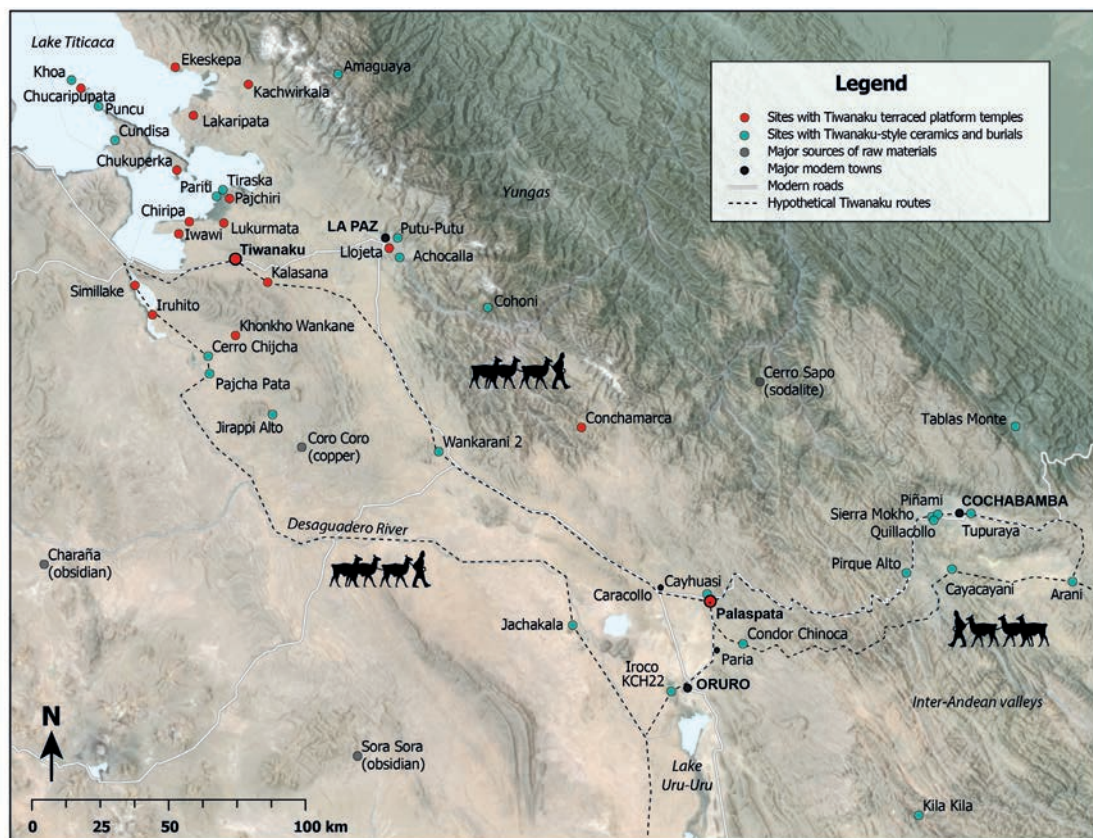


Figura 8. Mapa que muestra los sitios arqueológicos asociados con las ocupaciones Tiwanaku.

Agradecimientos

Agradecemos al Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización de Bolivia y particularmente a Julio Condori Amaru, Carla Flores, Rubén Mamani y Victor Plaza Martínez; a la Administración Boliviana de Carreteras (principalmente a Ludwig Cayo y Juan Ticona); a la Sucursal Boliviana de la Sociedad Ibérica de Construcciones Eléctricas SA (especialmente a Paola Rodas Arano y Jorge Sarmiento Segura); al Gobierno Autónomo Municipal de Caracollo (particularmente al Honorable Dr. Justo Ventura Guarayo, al Dr. José Miguel Condori, Ing. Fernando Ajuachu y Grover Salamanca); así como a las comunidades de Ocotavi y Chiarake. Igualmente, agradecemos a Carla Rodas, Mery Vilelo, Daniela Velazco Arzabe y Claudia Rivera Casanovas de la Universidad Mayor de San Andrés y, finalmente a Brendan Culleton, Alejandra Domic, Sarah Ivory y Laurie Eccles de la Pennsylvania State University por su colaboración durante el desarrollo de este trabajo. Esta investigación fue apoyada por las becas BCS-2015924 y DEB-2208411 de la Fundación Nacional de Ciencias de EE.UU. El trabajo de campo en Ocotavi fue autorizado por el Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización mediante el permiso MCDyD-VI-DGPC-UHCM No. 066/2021 y se reporta en Calla (2025).

Referencias Bibliográficas

Albarracin-Jordan, Juan

1996 Tiwanaku Settlement System: The Integration of Nested Hierarchies in the Lower Tiwanaku Valley. *Latin American Antiquity* 7(3): 183-210.

1999 *The archaeology of Tiwanaku: the myths, history, and science of an ancient Andean civilization*. La Paz: Fundación Bartolomé de las Casas.

Albarracin-Jordan, Juan, José Capriles y Melanie Miller

2014 Transformations in ritual practice and social interaction on the Tiwanaku periphery. *Antiquity* 88(341): 851-862.

Alconini, Sonia y Claudia Rivera

2003 La tradición “estampada e incisa de bordes doblados” en la Vertiente Oriental de los Andes: Un caso de interacción e influencia desde las zonas bajas. *La mitad verde del mundo andino. Investigaciones arqueológicas en la vertiente oriental de los andes y las tierras bajas de Bolivia y Argentina*. (Editado por Gabriela Ortiz y Beatriz Ventura). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 153-177.

Anderson, Karen

2013 Tiwanaku influence on the Central Valley of Cochabamba. *Visions of Tiwanaku* (Editado por Alexei Vranich y Charles Stanish). Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, Los Angeles, 87-112.

2019 Vessels, Burials and Households: Piñami’s Evidence of the Tiwanaku State in the Central Valley of Cochabamba. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of California, Santa Barbara.

Ayala, Patricia, Carlos Carrasco y Mauricio Uribe

2008 Alfarería y líticos Wankarani: caracterización y vínculos con el Norte Grande de Chile. *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia. Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia* (Editado por Claudia Rivera). La Paz: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas - Universidad Mayor de San Andrés, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia: 99-114.

Beaule, Christine

2002 Late Intermediate Period political economy and household organization at Jachakala, Bolivia. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Pittsburgh, Pittsburgh.

Beaule, Christine y Alana DeLoge

2017 Trading up: Interregional exchange and inter-household wealth differentiation in two highland Bolivian villages. *The Andes: Geography, Diversity and Sociocultural Impacts* (Editado por Casey D. Allen). Nueva York: Nova Science Publishers, 139-175.

Bennett, Wendell

1936 Excavations in Bolivia. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 35(4): 329-507.

Berenguer, José

2000 *Tiwanaku: Señores del Lago Sagrado*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Bermann, Marc

1994 *Lukurmata: Household Archaeology in Prehispanic Bolivia*. Princeton: Princeton University Press.

Bermann, Marc y José Estévez

1993 Jachakala: a new archaeological complex of the Department of Oruro, Bolivia. *Annals of the Carnegie Museum* 62(4): 311-340.

Blom, Deborah, Benedikt Hallgrímsson, Linda Keng, María Lozada y Jane Buikstra

1998 Tiwanaku 'Colonization': Bioarchaeological Implications for Migration in the Moquegua Valley, Peru. *World Archaeology* 30(2): 238-261.

Blom, Deborah y John Janusek

2005 Explicando la diversidad: Migración e intercambio comercial en los valles orientales, Icla-Bolivia. *Textos Antropológicos* 15(2): 93-110.

Bronk, Christopher

2021 OxCal Program, Version 4.4.4. Oxford Radiocarbon Accelerator Unit. Oxford: University of Oxford.

Browman, David

1997 Political institutional factors contributing to the integration of the Tiwanaku state. *Emergence and Change in Early Urban Societies* (Editado por Linda Manzanilla). Nueva York: Plenum Press, 229-243.

Byrne Caballero, Geraldine

1984 El Tiwanaku en Cochabamba. *Arqueología Boliviana* 1: 67-71.

Calla, Sergio

2021 *Informe preliminar de Monitoreo y rescate arqueológico de la estación de pesaje Ocotavi proyecto "Construcción y suministro de puestos de control de pesos y dimensiones y estudio de un sistema de transporte inteligente de la red vial fundamental"*. La Paz: informe presentado a la Administradora Boliviana de Carreteras.

Capriles, José

2014 *The Economic Organization of Early Camelid Pastoralism in the Andean Highlands of Bolivia*. Oxford: British Archaeological Reports.

2017 *Arqueología del pastoralismo temprano de camélidos en el altiplano central de Bolivia*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural Editores.

Céspedes, Ricardo

2000 *Excavaciones arqueológicas en Piñami*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Chávez, Juan Carlos

- 2018 Catastro Arqueológico en la Comunidad Conchamarca, departamento de La Paz. *Catastro Arqueológico en los Valles Orientales (Cantón Potolo-Chuquisaca y Comunidad Conchamarca-La Paz)* (Editado por Jimena Portugal y Juan Carlos Chávez). La Paz: Plural Editores, Universidad Mayor de San Andrés, 107-162.

Chávez, Juan Carlos y Sonia Alconini

- 2016 Los Yunga-Kallaway y Tiwanaku: Repensando los procesos de interacción regional en los Andes orientales septentrionales. *Entre la Vertiente Tropical y los Valles: Sociedades Regionales e Interacción Prehispánicas en los Andes Centro-Sur* (Editado por Sonia Alconini). La Paz: Plural Editores, 67-86.

Cruz, Pablo, Richard Joffre y Jean Vacher

- 2023 A pre-Hispanic religious landscape on the arid Andean altiplano of Bolivia. *Antiquity* 97(393): e18.

Delaere, Christophe, José Capriles y Charles Stanish

- 2019 Underwater ritual offerings in the Island of the Sun and the formation of the Tiwanaku state. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116(17): 8233-8238.

Döllerer, Christoph

- 2004 El estilo cerámico Tupuraya de los valles de Cochabamba, Bolivia - Resumen de la primera temporada 2003/2004. *Jornadas Arqueológicas: Primera Versión* (Editado por Edmundo Salinas). Sucre: Centro de Investigación Arqueológica, Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, 25-50.
- 2013 *Siedlungsarchäologie von Cochabamba, Bolivien*. Ph.D. Thesis, University of Bonn, Bonn.

Döllerer, Christoph y Ramón Sanzetenea

- 2011 Los estilos cerámicos “Tupuraya Tricolor”, “Sauces Tricolor” y “Cochapampa Tricolor”. *arqueoantropológicas* 1: 55-98.

Erickson, Clark

- 2000 The Lake Titicaca Basin: a Precolumbian Built Landscape. *Imperfect Balance: Landscape Transformations in the Precolumbian Americas* (Editado por David Lentz). Nueva York: Columbia University Press, 311-356.

Geo Delta, Consultores

- 2014 *Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental. Estudio Integral, Técnico Económico, Social y Ambiental (TESA) de la Doble Vía Caracollo - Colomi (Oruro-Cochabamba)* La Paz: enviado a la Administradora Boliviana de Carreteras.

Goldstein, Paul

- 1993 Tiwanaku Temples and State Expansion: A Tiwanaku Sunken-Court Temple in Moquegua, Peru. *Latin American Antiquity* 4(1): 22-47.

Goldstein, Paul

- 2006 *Andean Diaspora: The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire*. Gainesville: University Press of Florida.
- 2015 Multiethnicity, pluralism, and migration in the south central Andes: An alternate path to state expansion. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112(30): 9202-9209.

Goldstein, Paul y Matthew Sitek

- 2018 Plazas and processional paths in Tiwanaku temples: Divergence, convergence, and encounter at Omo M10, Moquegua, Peru. *Latin American Antiquity* 29(3): 455-474.

Gutiérrez, Daniel

- 2012 El Camino Precolombino Paria-Tapacari: Una aproximación arqueológica al sistema de tambos incas a través de los sitios Pisakheri Tambo y Huaylla Tambo M.A. Thesis, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn.

Gyarmati, János y Carola Condarco

- 2014 *Paria la Viexa: Pre-Hispanic Settlement Patterns in the Paria Basin, Bolivia, and Its Inka Provincial Center*. Budapest: Museum of Ethnography.

Hastorf, Christine, William Whitehead, Maria Bruno y Melanie Wright

- 2006 The movements of maize into the Middle Horizon Tiwanaku, Bolivia. *Histories of Maize: Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography, Domestication, and Evolution of Maize* (Editado por John Staller, Robert Tykot y Bruce Benz). San Diego: Academic Press, 429-448.

Higueras, Alvaro

- 2001a El Periodo Intermedio (Horizonte Medio) en los valles de Cochabamba: una perspectiva del análisis de asentamientos humanos y uso de tierras. *Boletín de Arqueología PUCP* 5: 625-646.
- 2001b La ocupación prehistórica de la región de Cochabamba durante el Periodo Formativo. *Textos Antropológicos* 13(1-2): 183-196.

Hogg, Alan, Timothy Heaton, Quan Hua, Jonathan Palmer, Chris Turney, John Southon, Alex Bayliss, Paul Blackwell, Gretel Boswijk, Christopher Bronk, Charlotte Pearson, Fiona Petchey, Paula Reimer, Ron Reimer y Lukas Wacker

- 2020 SHCal20 Southern Hemisphere calibration, 0–55,000 years cal BP. *Radiocarbon* 62(4): 759-778.

Hyslop, John

- 1984 *Inka Road System*. San Diego: Academic Press.
- 2014 *Qhapaqñan El sistema vial Inkaico*. Lima: Ediciones Copé.

Ibarra Grasso, Dick Edgar y Roy Querejazu

- 1986 *30.000 años de prehistoria en Bolivia*. Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

Isbell, William, Mauricio Uribe, Anne Tiballi y Edward Zegarra

2018 *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.

Janusek, John

2004 *Identity and Power in the Ancient Andes: Tiwanaku Cities through Time*. Nueva York: Routledge.

2008 *Ancient Tiwanaku*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jennings, Justin y Nathan Craig

2001 Politywide Analysis and Imperial Political Economy: The Relationship between Valley Political Complexity and Administrative Centers in the Wari Empire of the Central Andes. *Journal of Anthropological Archaeology* 20(4): 479-502.

Jennings, Justin y Edward Swenson

2018 *Powerful Places in the Ancient Andes*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Knudson, Kelly, Douglas Price, Jane Buikstra y Deborah Blom

2004 The use of strontium isotope analysis to investigate Tiwanaku migration and mortuary ritual in Bolivia and Peru. *Archaeometry* 46(1): 5-18.

Kolata, Alan

1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Kolata, Alan y Carlos Ponce Sanginés

2003 Two Hundred Years of Archaeological Research at Tiwanaku: A Selective History. *Tiwanaku and its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization, Vol. 2 Urban and Rural Archaeology* (Editado por Alan Kolata). Washington: Smithsonian Institution Press, 18-29.

Korpisaari, Antti, Markku Oinonen y Juan Chacama

2014 A reevaluation of the absolute chronology of Cabuza and related ceramic styles of the Azapa valley, northern Chile. *Latin American Antiquity* 25(4): 409-426.

Lecoq, Patrice y Ricardo Céspedes

1997 Nuevos datos sobre la ocupación prehispánica de los Andes Meridionales de Bolivia (Potosí). *Cuadernos* 9: 111-151.

Levine, Abigail y Charles Stanish

2020 The sunken court tradition in the South Central Andes. *Archaeological Interpretations: Symbolic Meaning within Andes Prehistory* (Editado por Peter Eeckhout). Gainesville: University Press of Florida, 19-40.

Llagostera, Agustín

2006 Contextualización e iconografía de las tabletas psictrópicas Tiwanaku de San Pedro de Atacama. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 38(1): 83-111.

Marsh, Erik, Alexei Vranich, Deborah Blom, Maria Bruno, Katharine Davis, Jonah Augustine, Nicole Couture, Santiago Ancapichún, Kelly Knudson y Danijela Popović

2023 The center cannot hold: A Bayesian chronology for the collapse of Tiwanaku. *Plos One* 18(11):e0288798.

Marsh, Erik, Bruce Owen, Antti Korpisaari, Nicola Sharratt, Paul Goldstein, Ben Vining, Sarah Baitzel, Susan deFrance, Mark Hubbe y Santiago Ancapichún

2025 Dating the ebb and flow of Tiwanaku and post-collapse material culture across the Andes. *Quaternary International* 727: 109742.

McAndrews, Timothy

2009 *Prehistoric Parotani Settlement Project 2009: The Spread of the Complex Society of Tiwanaku into Cochabamba, Bolivia*. Informe presentado al Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.

McEwan, Gordon

2009 *Pikillakta: The Wari Empire in Cuzco*. Iowa City: University of Iowa Press.

Michel Marcos

2000 *El Señorío Prehispánico de Carangas*. La Paz: Universidad de la Cordillera.

Moore, Katherine

2013 Economic and Social Context of Bone Tools Use, Formative Bolivia. *From These Bare Bones: Raw Materials and the Study of Worked Osseous Objects* (Editado por Alice Choyke y Sonia O'Connor). Oxford: Oxbow Books.

Muñoz, Iván

2019 Cronología del periodo medio en el Valle de Azapa, norte de Chile: estilos, fechados y contextos culturales del poblamiento humano. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 51(4): 595-611.

Núñez, Lautaro y Tom Dillehay

1995 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.

Owen, Bruce

2005 Distant colonies and explosive collapse: the two stages of the Tiwanaku diaspora in the Osmore drainage. *Latin American Antiquity* 16(1): 45-80.

Pärssinen, Martti

2001 Tiwanaku IV en Nazacara, Bolivia: Apuntes para una cronología cultural. *Boletín de Arqueología PUCP* 5: 605-624.

Pärssinen, Martti, Risto Kesseli y Juan Faldín

2010 Paria, the southern Inka capital rediscovered. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 42(1): 235-246.

Ponce Sanginés, Carlos

1972 *Tiwanaku: Espacio, Tiempo y Cultura. Ensayo de Síntesis Arqueológica*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

Reid, David

2023 The role of temple institutions in Wari imperial expansion at Pakaytambo, Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 69: 101485.

Rivera, Claudia

2003 Ch'iji Jawira: A Case of Ceramic Specialization in the Tiwanaku Urban Periphery. *Tiwanaku and its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization, Vol. 2 Urban and Rural Archaeology* (Editado por Alan Kolata). Washington: Smithsonian Institution Press, 296-315.

2011 Estilos cerámicos como indicadores cronológicos en la región de Cinti, Chuquisaca. *Textos Antropológicos* 16(1): 137-154.

2016 Tiwanaku y las dinámicas de ocupación e interacción regional durante el Horizonte Medio en los valles orientales de Bolivia. *Entre la vertiente tropical y los valles: Sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes Centro Sur* (Editado por Sonia Alconini). La Paz: Plural Editores, 201-216.

Rydén, Stig

1959 *Andean Excavations II: Turpuraya and Cayhuasi: Two Tiahuanaco Sites*. Estocolmo: Ethnographical Museum of Sweden.

Saintenoy, Thibault, Antonio César González-García y Marta Crespo

2019 The making of an imperial agricultural landscape in the Valley of Belén. *Antiquity* 93(372): 1607-1624.

Salame, María Fernanda

2019 Cambios y continuidades en los patrones de asentamiento prehispánicos y coloniales tempranos en la región de Caquiaviri, altiplano de La Paz, Bolivia. Tesis de Licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Sánchez, Walter

2008 Inkas, “Flecheros” y Mitmaqkuna: Cambio Social y Paisajes Culturales en los Valles y en los Yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglos XV-XVI). Ph.D. Dissertation, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, Uppsala (ISBN: 978-91-506-2021-4).

Seddon, Matthew

2005 The Tiwanaku Period Occupation on the Island of the Sun. *Advances in Titicaca Basin Archaeology* (Editado por Charles Stanish, Amanda Cohen y Mark Aldenderfer). Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California, 135-142.

Smith, Scott, y John Janusek

2014 Political mosaics and networks: Tiwanaku expansion into the upper Desaguadero Valley, Bolivia. *World Archaeology* 46(5): 681-704.

Smith, Scott

- 2016 *Landscape and Politics in the Ancient Andes: Biographies of Place at Khonkho Wankane*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Smith, Scott, Maribel Pérez, Adolfo Pérez y Andrea Flores

- 2014 Long-term occupation of Cerro Chijcha, Upper Desaguadero Valley, Bolivia. *Ñawpa Pacha* 34(1): 107-116.

Stanish, Charles

- 2003 *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. Berkeley: University of California Press.

Stanish, Charles, Edmundo de la Vega, Michael Moseley, Patrick Ryan, Cecilia Chávez, Benjamin Vining y Karl LaFavre

- 2010 Tiwanaku trade patterns in southern Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 29(4): 524-532.

Tantaleán, Henry

- 2021 *Los antiguos estados andinos: Una arqueología de las formaciones políticas del Perú prehispánico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Uribe, Mauricio, Francisca Santana-Sagredo, Anahí Maturana, Sergio Flores y Carolina Agüero

- 2016 San Pedro de Atacama y la cuestión Tiwanaku en el Norte de Chile: impresiones a partir de un clásico estudio cerámico y la evidencia bioarqueológica actual (400-1.000 dC). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 48(2): 173-198.

Villanueva, Juan

- 2015 Evaluando la frontera Pacajes-Carangas para el Período Intermedio Tardío (1.100-1.450 dC) en el altiplano boliviano central a partir de análisis de pastas cerámicas. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 47(2): 211-218.

Vranich, Alexei

- 2006 The construction and reconstruction of ritual space at Tiwanaku, Bolivia (AD 500–1000). *Journal of Field Archaeology* 31(2): 121-136.
- 2009 The development of the ritual core of Tiwanaku. *Tiwanaku: Papers from the 2005 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum* (Editado por Margaret Young-Sánchez). Denver: Denver Art Museum, 11-34.

LOS VASOS KERU TIWANAKU EN COCHABAMBA. UN ACERCAMIENTO MORFOMÉTRICO

Recibido: 30/04/2025. Aceptado: 25/12/2025

Juan Villanueva Criales¹

Resumen

La relación entre la sociedad Tiwanaku (ap. 400-1100 d.C.) centrada en la cuenca del Titicaca y las poblaciones de los valles cochabambinos es uno de los temas más estudiados de la arqueología boliviana, habiéndose empleado diversos modelos para darle sentido. Sin embargo, son escasos los estudios sistemáticos sobre el principal síntoma de esta relación, que es la cerámica de estilo Tiwanaku en Cochabamba. El presente artículo pretende aportar a esta discusión desde el estudio de la forma cerámica mediante técnicas de análisis morfométrico aplicadas a 53 vasos keru completos de Cochabamba. El estudio estadístico de la altura e índice de eversión de bordes permitió definir cuatro grupos bastante discretos y compararlos con una base de datos más general de kerus Tiwanaku, además de relacionarlos con variables técnicas y los datos de procedencia disponibles. Como conclusión principal se propone que los kerus de estilo Tiwanaku en Cochabamba se dividen en dos grupos: el primero (Tiwanaku Cochabamba) sigue de modo bastante apegado el canon altiplánico, y el otro (Tiwanaku Derivado) intenta diferenciarse marcadamente de dicho canon, probablemente aplicando gestos técnicos con raíces en el formativo local. Hasta donde se puede advertir, ambos grupos se distribuyen sobre distintos valles cochabambinos de modo equivalente.

Palabras clave: Cerámica, morfometría, Período Medio, Tiwanaku, Cochabamba, keru.

Abstract

The relationship between the Tiwanaku society (c. 400-1100 AD), centered in the Titicaca basin, and the settlements of the Cochabamba valleys is one of the most studied topics in Bolivian archaeology, with various models proposed to interpret it. However, there are few systematic studies focusing on the main symptom of this relationship, which is Tiwanaku-style pottery in Cochabamba. This article aims to contribute to this discussion by examining ceramic forms through morphometric analysis applied to 53 complete keru vessels from Cochabamba. Statistical analysis of height and rim eversion index allowed the identification of four fairly distinct groups, which were compared with a broader database of Tiwanaku kerus and related to technical variables and available provenance data. The main conclusion

¹ Instituto de Investigaciones de Antropología y Arqueología UMSA, La Paz-Bolivia. E-mail: juan.villanuevacriales@gmail.com

is that the Tiwanaku-style kerus in Cochabamba can be divided into two groups: the first (Tiwanaku Cochabamba) closely follows the Altiplano canon, while the second (Tiwanaku Derivative) attempts to differentiate itself markedly from that canon, probably through the application of technical gestures rooted in the local Formative period. As far as can be determined, both groups are equally distributed across different valleys of Cochabamba.

Keywords: *Ceramics, morphometry, Middle Period, Tiwanaku, Cochabamba, keru.*

Introducción

Este artículo forma parte de un proyecto conjunto entre el autor y el equipo del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM), dirigido por la Dra. María de los Ángeles Muñoz, centrado en el escaneo y análisis morfométrico de los vasos *keru* de estilo Tiwanaku en Cochabamba. Las relaciones entre la cuenca del Titicaca y los valles cochabambinos (Figura 1) durante el Horizonte Medio, Período Medio o Período de Desarrollos Regionales Tempranos (ap. 400-1100 d.C.) constituyen un tema de investigación especialmente importante, al ser Cochabamba una de las pocas regiones del país que parece acusar un fuerte intercambio y/o influencia con la sociedad Tiwanaku. Por esta razón, el tema ha sido estudiado desde tiempos relativamente tempranos de la historia de la arqueología en Bolivia.

El interés arqueológico por la región se expresa ya a inicios del siglo XX, en las recolecciones cerámicas y de otros materiales realizadas en el valle de Mizque, al sudeste del departamento de Cochabamba llevadas a cabo por el investigador sueco Erland Nordenskiöld (Rydén 1956). Sin embargo, es la noción del estilo cerámico “Tiahuanaco Derivado” acuñada por el estadounidense Wendell Bennett (1936) tras realizar excavaciones arqueológicas tanto en Tiwanaku y la cuenca del Titicaca como en el sitio de Arani, en el Valle Alto de Cochabamba, la que inaugura las discusiones acerca del momento, carácter y correlatos materiales de esta relación interregional.

A lo largo de las décadas siguientes y hasta hoy, las discusiones sobre el tema han sido abundantes y giran en torno al aporte de los actores o agentes sociopolíticos involucrados en el escenario del Horizonte Medio en los valles cochabambinos. Desde bastante temprano se ha reconocido que esta última región no constituyó un espacio vacío para la colonización altiplánica, sino un área con poblaciones locales. De ahí se desprende que diferentes narrativas arqueológicas otorguen mayor o menor importancia a la formación política tiwanakota –frecuentemente descrita como estatal o imperial– y a las sociedades locales; por ejemplo, el rol del estado altiplánico se nota más fuerte en las exploraciones estratigráficas iniciales realizadas en Arani (Bennett 1936) y en las visiones planteadas por el sueco Stig Rydén (1959) combinando sus propias excavaciones en Tupuraya, valle Central, con el examen de las colecciones de Mizque producidas por Nordenskiöld (Rydén 1956). En términos cerámicos, tanto los materiales del Tiwanaku Derivado en Arani –especialmente de la fase Arani I– y su respectiva “decadencia”, como los materiales de Mizque o “Mizque Tiahuanaco”, poseerían cánones altiplánicos que irían diferenciándose más en la región de valles con el paso del tiempo o con la lejanía respecto

del Titicaca. El rol de la entidad altiplánica también es preponderante en muchas narrativas construidas en Bolivia durante los años 70. Trabajando desde el altiplano del Titicaca, Ponce Sanginés (1976) describe claramente hibridaciones del estilo estatal de Tiwanaku en las regiones de expansión como Cochabamba y Moquegua; a su vez, desde Cochabamba, Geraldine Byrne de Caballero (1978) concuerda, en gran medida, con las ideas de Bennett y Rydén.



Figura 1. Ubicación de los valles de Cochabamba y las localidades mencionadas en este artículo. Fuente: el autor.

En paralelo corre una tradición investigativa inaugurada por el investigador de origen argentino Dick Ibarra Grasso, quien apuntaló con información estilística y estratigráfica sustancial proveniente de variadas localidades de Cochabamba, el rol de las entidades políticas locales ante la expansión tiwanakota (Ibarra Grasso 1965; Ibarra Grasso y Querejazu Lewis 1986). Más adelante el tema será discutido con un énfasis similar, aunque con nuevos datos, por Céspedes (2000) en base a las excavaciones realizadas en el sitio de Piñami, en el valle Central, por

Higueras-Hare (1996) en base a prospecciones sistemáticas de localidades en Capinota-Parotani y Mizque y, por Sánchez (2008) en los valles de Tablas Monte y Paracti, situados ya más en el piso ecológico yungueño. Dentro de este panorama, el trabajo más reciente de Anderson (2018), enfocado principalmente en el sitio de Piñami en el valle central, ha intentado alcanzar una suerte de postura intermedia que reconoce la agencia de las poblaciones locales, pero otorga también una importancia significativa a las primeras oleadas de traslado poblacional altiplánico al valle central.

Alrededor de este tema central, se desarrollan tres discusiones secundarias fuertemente relacionadas. La primera consiste en el reconocimiento de la cultura material característica de los valles —e incluso de diferentes valles dentro del departamento de Cochabamba— procedente de tiempos más tempranos, es decir del Período Formativo Tardío o Intermedio Temprano (ap. 200 a.C. – 400 d.C.) y de su influencia sobre las hibridaciones de la cultura material altiplánica que tiene lugar en los valles. En ese sentido es fundamental la definición de complejos culturales como Tupuraya, Sauces, Omereque/Nazcoide o incluso Yampara (Ibarra Grasso 1965), la misma ha permitido redefinir algunas percepciones tempranas, planteadas sobre todo por Rydén (1959), para quien ciertos materiales de la región de Mizque acusaban aún cierta influencia derivada de Tiwanaku; se ha mostrado con contundencia que dichos materiales corresponden, más bien, a estilos totalmente locales y más tempranos que la llegada de dicha influencia (Ibarra Grasso 1965). Por otro lado, las excavaciones en Piñami (Céspedes 2000) han permitido reconocer las asociaciones estratigráficas entre estos estilos cerámicos y los materiales de estilo Tiwanaku, así como una posible cronología de cambios estilísticos dentro del complejo cerámico Tiwanaku en Cochabamba, que acusaría una creciente influencia de los estilos locales. De esta manera, una primera fase detectada en Piñami, llamada Illataco, posee más estilos locales como Tupuraya, Sauces o Cochabamba conviviendo con importaciones altiplánicas de Tiwanaku, mientras que una fase posterior, llamada Piñami, despliega adaptaciones locales de Tiwanaku —el Tiwanaku Derivado o Cochabamba Tiwanaku— junto con una disminución de los estilos locales y un arribo de materiales provenientes de Mizque, como Omereque o Caraparial (Céspedes 2000). Sin embargo, estudios recientes han tendido a relativizar el aporte estilístico local; el trabajo de Anderson (2018) tiende a refutar la idea de un “Tiwanaku Derivado” o “Tiwanaku Cochabamba” argumentando que estas manifestaciones materiales poseen, ante todo, vínculos fuertes con los cánones altiplánicos y con los dos momentos sociopolíticos de Tiwanaku planteados por Janusek (2018) desde el Titicaca: uno más basado en segmentos locales independientes y otro posterior con un mayor control de élites centralizadas.

El otro tema de discusión secundario tiene que ver con la amplitud de la influencia de Tiwanaku y con las posibles variaciones regionales al interior de los valles cochabambinos; en ese sentido, en los trabajos pioneros de Bennett (1936) y Rydén (1959) se puede reconocer el planteamiento de una suerte de gradiente por el cual la influencia Tiwanaku es más fuerte en el valle central y parece difuminarse hacia regiones más alejadas, como Mizque. Se han dado pocas apreciaciones comparativas entre valles o regiones cochabambinas en ese sentido, siendo quizá la más importante la de Higueras-Hare (1996), quien compara porciones del Valle Alto, más occidental, con porciones de Mizque, y no detecta grandes variaciones en el estilo cerámico ni en los patrones de asentamiento. Los estudios más recientes (Céspedes 2000; Anderson 2018) reconocen la variabilidad que puede existir en un área tan amplia como toda la

región de los valles cochabambinos, pero quizá por ello han elegido enfocarse únicamente en los valles centrales, siendo las comparaciones sobre la influencia Tiwanaku en diferentes valles cochabambinos un tema que requiere aún mayores investigaciones.

El tercer tema a discutir, quizá en el dominio más técnico, es la definición precisa de eso que se denomina Tiwanaku Derivado o Tiwanaku Cochabamba, específicamente en el ámbito de los estudios cerámicos. En efecto, más allá de las primeras indagaciones que intentaron también definir diferencias en lo relativo a otras líneas materiales como la arquitectura funeraria (Bennett 1936; Rydén 1959), y del trabajo de Higuera-Hare (1996), que consideró también el uso de los suelos y los patrones de asentamiento regionales en general, la cerámica ha retenido un rol absolutamente central en la construcción de las narrativas ya mencionadas. Sin embargo, la definición exacta de lo que es Tiwanaku Cochabamba en contraste con el Tiwanaku altiplánico es aún nebulosa. Para Bennett (1936) se podía observar, principalmente, en los anillos o *torus* más protuberantes de los vasos *keru* cochabambinos en el caso de Arani I, mientras Arani II tenía una factura más tosca, e introducción de nuevas formas y diseños no propios de la tradición tiwanakota. Algo similar indicaba Rydén (1959) sobre la alfarería de Tupuraya, con pastas de alta calidad y trabajo fino más parecidas a Arani I y un momento posterior más “decadente” visible en ciertos motivos decorativos. Ibarra Grasso (1965) trabaja su “Tiahuanaco Expansivo” de modo algo más completo, caracterizándolo como más grueso y de bruñido menos fino que el material altiplánico, y con *kerus* altos, de boca expandida, con o sin *torus* en la parte media, además de motivos más geométricos que naturalistas. Es esta la definición que sigue, por ejemplo, Céspedes (2000) para caracterizar al Tiwanaku Cochabamba de la fase Piñami.

El referente investigativo más reciente al respecto es el de Anderson (2018), aunque restringido a la cerámica Tiwanaku de los Valles Centrales de Cochabamba o CVCT. El estilo CVCT poseería vasos *keru* más altos y con bordes más evertidos que los del Titicaca, con dos agrupamientos de tamaño: uno parecido al del Titicaca (aproximadamente 16 cm de alto) y otro de aproximadamente 21 cm, con cinturas más estrechas. A pesar de que discute alguna estructura decorativa –específicamente la presencia de motivos decorativos en el segmento más alto del cuerpo, cerca del borde– y alguna iconografía presente en Cochabamba, no identifica motivos que sean exclusivos de la región. En general, Anderson caracteriza el CVCT como un estilo que sigue de modo bastante leal los cánones tiwanakotas.

De esta sucinta revisión de antecedentes se desprenden algunas consideraciones básicas. Primero, el estudio de estas relaciones es un tema aún abierto, cuyo tratamiento se beneficiaría de mayores investigaciones desde diversos enfoques. Segundo, el análisis cerámico ha sido, sin duda, el principal material sobre el que se han construido las diversas narrativas acerca del tema; de entre la cerámica empleada, la forma de *keru* ha sido planteada como aquella donde las características propias del Tiwanaku en Cochabamba se hacen más notorias. Tercero, las apreciaciones respecto a las características del Tiwanaku Cochabamba, en lo referente a las formas y, especialmente, a las formas de los *kerus*, se han basado en inspecciones oculares más o menos subjetivas acerca de conceptos como “alargado”, “estrecho”, o “evertido”; solo Anderson (2018) provee cierto criterio métrico de altura de las piezas, que de todos modos resulta insuficiente para abordar otras características de la forma. Cuarto, resta por explorarse de modo más sistemático las características de la influencia de Tiwanaku y de las sociedades

locales en los diferentes valles cochabambinos. La presente investigación pretende aportar a estas discusiones mediante el estudio arqueométrico de vasos *keru* de cerámica provenientes de varias localidades de Cochabamba.

Muestra y método

Existe una situación común a la arqueología andina en general y boliviana en particular. Durante las primeras décadas de la historia de la investigación —el siglo XIX y la primera mitad del XX—, la misma se basó en el estudio de especímenes cerámicos completos albergados en instituciones museísticas, tanto dentro como fuera del país; algunos de ellos procedían de la excavación arqueológica más o menos bien documentada de tumbas y varios de ellos de colecciones privadas resultantes del saqueo y con escasa a nula información contextual. Hacia los años de 1930, especialmente dentro del marco teórico de la historia cultural estadounidense, se ejecutó un giro hacia el estudio de fragmentería cerámica procedente de excavaciones estratigráficas más controladas, empleando la seriación, por ejemplo, como un primer útil semi-cuantitativo de aproximación. En Bolivia son, precisamente, los trabajos de Bennett (1934 y 1936) los que inauguran esta tendencia, que se hará dominante en la arqueología sobre Tiwanaku hasta la actualidad, dejando a las colecciones museísticas, en gran medida, fuera de la construcción de la narrativa arqueológica.

Este cambio de estrategia metodológica no es abrupto sino gradual; el propio Bennett emplea una combinación de análisis de fragmentería y materiales completos de museo para construir muchos de sus argumentos. Asimismo, en los valles cochabambinos, el giro hacia el estudio de la fragmentería es más tardío y menos intenso que en la cuenca del Titicaca, un carácter que puede atribuirse, principalmente, al énfasis que otorgaba Ibarra Grasso, fundador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), al estudio de especímenes completos de colección. Sin embargo, el estudio de la fragmentería ha ganado bastante terreno en décadas recientes, siendo el trabajo de Higuera-Hare (1996) probablemente el más fuerte en ese sentido. Incluso a la hora de considerar temáticas de estilo, la fragmentería ha pasado a tener un peso equivalente o mayor al estudio de piezas completas en trabajos recientes (Anderson 2018).

En términos teóricos, los estudios cerámicos en Tiwanaku han acusado recientemente una fuerte influencia de la escuela francesa de antropología de las técnicas, cuyo concepto clave es el de cadena operatoria (Lemonnier 1986). Tal énfasis se puede notar en los estudios de Rivera (2014) sobre sectores de producción alfarera del sitio de Tiwanaku, o en aquellas aproximaciones arqueométricas a los materiales de Tiwanaku en el norte de Chile y sur del Perú (Ogalde y Sharratt 2021; Ogalde et al. 2020); incluso el trabajo ya mencionado de Anderson (2018) lo emplea a la hora de abordar ciertas variables tecnológicas. De todas maneras, estos estudios se han abocado a descripciones más amplias de la secuencia de producción del objeto cerámico o a aspectos más específicos de las pastas, decoración y tratamiento superficial de la cerámica, sin ingresar a fondo al estudio de la forma. La forma general de la cerámica puede revertir importancia desde esta perspectiva que amplía el concepto de estilo hacia el ámbito de lo técnico; estudios etnográficos y etnoarqueológicos entre comunidades alfareras (Gosselain 1992; Sillar y Tite 2000; Stark et al. 2000) sugieren que estos pasos técnicos, potencialmente incluyendo el proceso de modelado de la forma, podrían poseer componentes identitarios más

fuertes e invariables, por estar asentados en formas motrices de aprendizaje, que otros aspectos comúnmente más asociados a la idea de estilo, como la decoración o la iconografía.

La implementación de estrategias morfométricas, es decir basadas en el análisis métrico para el estudio de la forma, es relativamente nueva en la arqueología de Tiwanaku, siendo un antecedente interesante el estudio de tabletas de madera para consumo de psicotrópicos (Niemeyer et al. 2015). Este hecho ilumina otro requisito del método morfométrico relacionado con algo que anotamos líneas arriba: si bien puede implementarse sobre fragmentos, es, por razones obvias, mucho más productivo sobre objetos completos; aunque es frecuente, por la historia misma de la investigación, que estas piezas de museo posean poca o nula información contextual, es necesario contrapesar esa limitación con el potencial analítico de la técnica morfométrica. Desde ese punto de vista, hemos participado en un reciente estudio de una muestra de 103 vasos *keru* Tiwanaku albergados en colecciones europeas (Villanueva y Travé 2024), de donde el estudio del estilo Tiwanaku Derivado o Tiwanaku Cochabamba emerge como un tema digno de mayor análisis a partir de muestras más amplias. Para considerar el tema, se ha constituido la muestra que describimos a continuación.

La muestra está formada por 53 vasos *keru* completos, todos procedentes de Cochabamba; en algunos casos se posee alguna información adicional sobre la localidad y origen, y en otros simplemente el Departamento. El núcleo de la muestra está formado por 30 piezas de la colección del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM), que alberga una cantidad mucho mayor de vasos *keru*. Esta selección se ha realizado intentando tener una representación de la variabilidad morfológica del total de la colección; en cuanto a contexto, la mayoría de estas piezas se originan de donaciones de privados y, por tanto, se sabe que proceden de Cochabamba, aunque se desconocen más detalles; solo algunos *kerus* recolectados por Ibarra Grasso y por Céspedes en Piñami poseen un contexto más claro. A la muestra se han sumado cinco especímenes, actualmente ubicados en el Museo Etnológico de Berlín (EMB) y uno del Museo de Cultura del Mundo de Gotemburgo (VKMG); la procedencia cochabambina de estas piezas fue establecida en base al estudio de procedencia en los catálogos y fichas de ingreso de los especímenes a los museos respectivos. Estas piezas ya fueron parte del análisis de colecciones europeas mencionado y, por tanto, proveen anclajes con la clasificación morfométrica propuesta a partir de dicho análisis.

Finalmente, se incorporaron 17 piezas procedentes de museos de la ciudad de La Paz, pero cuyo origen se ha determinado como cochabambino en base al análisis de procedencia. Tres de estas piezas son del Museo de Metales Preciosos Precolombinos (MMPP), pertenecientes a la colección copiada por el alemán Fritz Bück, y fueron asignadas a Cochabamba en base a inscripciones escritas con tinta por el coleccionista en la base de las piezas. Otras 14 piezas están albergadas en el Museo Nacional de Arqueología (MUNARQ) y su procedencia se estableció comparando numeraciones escritas con tinta en la base de las piezas con la información consignada por el libro de catalogación más temprano disponible, escrito por Maks Portugal en 1939 y que incluye adiciones posteriores que abarcan hasta 1970; existen piezas de los trabajos de Bennett en Arani, otras donadas al museo en 1953 y de origen desconocido, y varias de las excavaciones de Rydén en Tupuraya que han sido, incluso, publicadas (Rydén 1959). Más detalles contextuales sobre las piezas pueden apreciarse en la Tabla 1.

Tabla 1. Datos contextuales de los especímenes analizados. Fuente: el autor.

N	MUSEO	COD.MUSEO	COLECCIONISTA	PROCEDENCIA	AÑO
37	EMB	VA64433	Scott (coleccionista)	Cochabamba	ap. 1938
40	EMB	VA64761	Scott (coleccionista)	Cochabamba	ap. 1938
42	EMB	VA64436	Scott (coleccionista)	Cochabamba	ap. 1938
47	EMB	VA11781	Max Uhle	Kasapata, Punata	1896
69	EMB	VA64242	Hans-Dietrich Disselhof	Chullpa Pata, Cliza	1960
96	VKMG	73.25.30	Henry Wassen	Cayacayani, Santiváñez	1973
141	INIAM	5481	desconocido	Puka Orko, Arani	
142	INIAM	5715	desconocido	Cochabamba	
143	INIAM	4239	Jacobo Meyer	Cochabamba	1961
144	INIAM	3491	desconocido	Sauces, Mizque	
145	INIAM	4170	Jacobo Meyer	Cochabamba	1961
146	INIAM	3826	L. Salamanca	Cochabamba	
147	INIAM	4279	Jacobo Meyer	Cochabamba	1961
148	INIAM	1730	desconocido	Cochabamba	
149	INIAM	587	desconocido	Chullpa Pata, Cliza	
150	INIAM	850	HAM Cochabamba	Cochabamba	1955
151	INIAM	4305	Jacobo Meyer	Cochabamba	
152	INIAM	859	HAM Cochabamba	Cochabamba	1955
153	INIAM	ETC-92	Ricardo Céspedes	Piñami	2000
154	INIAM	3827	L. Salamanca	Cochabamba	
155	INIAM	8482	desconocido	Anzaldo	
156	INIAM	5379	desconocido	Cochabamba	
157	INIAM	7085	González Vélez	Cochabamba	1977
158	INIAM	5697	desconocido	Cochabamba	
159	INIAM	6819	desconocido	Cochabamba	
160	INIAM	4522	Jacobo Meyer	Cochabamba	1961
161	INIAM	7046	desconocido	Villa Rivero	
162	INIAM	3470	Dick Ibarra Grasso	Sauces, Mizque	1958
163	INIAM	6958	desconocido	Mizque	1974

164	INIAM	220	desconocido	Ciaco, Arani	
165	INIAM	835	HAM Cochabamba	Cochabamba	1955
166	INIAM	4467	Jacobo Meyer	Cochabamba	1961
167	INIAM	222	Dick Ibarra Grasso	Arani	1952
168	INIAM	5726	desconocido	Cochabamba	
169	INIAM	201	desconocido	Ciaco, Arani	
170	INIAM	4472	Jacobo Meyer	Cochabamba	1961
171	MMPP	CFB660	Fritz Buck	Cochabamba	1915-1939
172	MMPP	CFB145	Fritz Buck	Cochabamba	1915-1939
173	MMPP	CFB649	Fritz Buck	Cochabamba	1915-1939
174	MUNARQ	MNA205	Stig Rydén	Tupuraya	1952
175	MUNARQ	7797	Stig Rydén	Tupuraya	1952
176	MUNARQ	MNA849	Stig Rydén	Tupuraya	1952
177	MUNARQ	MNA133	Stig Rydén	Tupuraya	1952
178	MUNARQ	MNA2541	Stig Rydén	Tupuraya	1952
179	MUNARQ	MNA193	Stig Rydén	Tupuraya	1952
180	MUNARQ	MNA194	Stig Rydén	Tupuraya	1952
181	MUNARQ	MNA247	Stig Rydén	Tupuraya	1952
182	MUNARQ	MNA166	desconocido	Cochabamba	
183	MUNARQ	MNA1789	Wendell Bennett	Arani	1933
184	MUNARQ	MNA1790	Wendell Bennett	Arani	1933
185	MUNARQ	MNA921	desconocido	Mizque	donación 1953
186	MUNARQ	MNA905	desconocido	Mizque	donación 1953
187	MUNARQ	MNA928	Wendell Bennett	Arani	1933

En cuanto a la técnica de análisis, se ha optado por documentar la forma mediante escaneo 3D, empleando una tablet iPad Pro 12 dotada de sistema LiDAR acoplado a la cámara. El sistema LiDAR (*light detection and ranging*) emplea luz dirigida al objeto para medir las distancias entre el mismo y la cámara a la vez que obtiene las imágenes ópticas, a fin de reconstruir un modelo tridimensional de la pieza que es lo suficientemente preciso para los fines de este tipo de análisis, a la vez que rápido de implementar. La aplicación empleada para la toma de datos fue Scaniverse, software disponible gratuitamente para sistema IOS. Dos escaneos de cada pieza –uno con la pieza en posición normal y otro con la pieza invertida– fueron tomados a fin de documentar todas las caras de cada objeto.

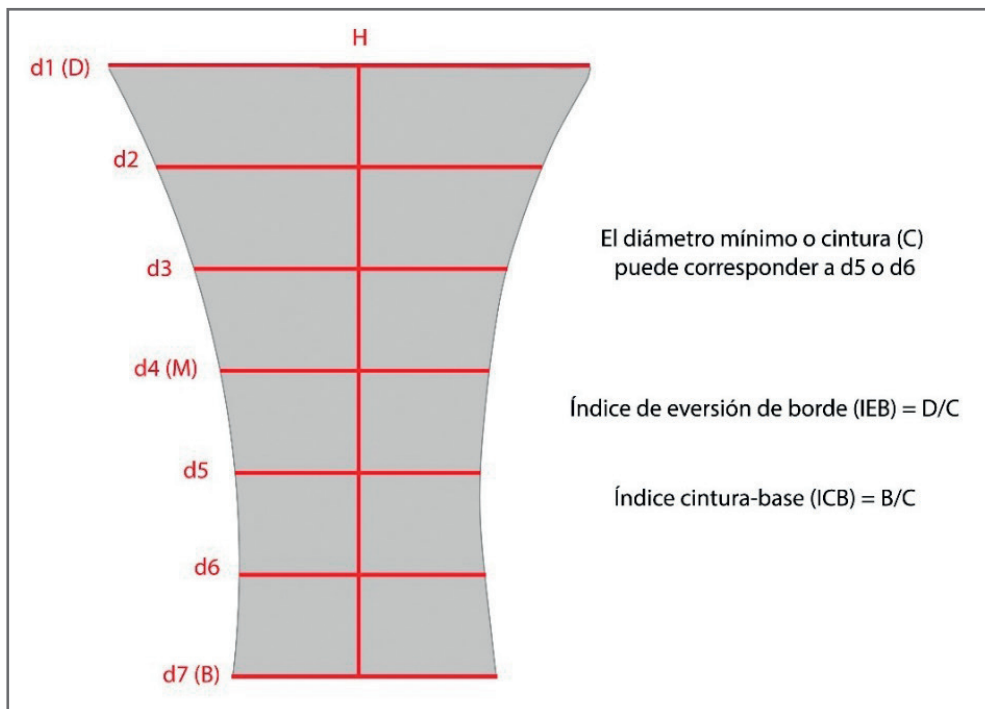


Figura 2. Esquema de mediciones tomadas sobre los vasos *keru* en el presente trabajo y variables consideradas en el mismo. Fuente: el autor.

En términos analíticos, se procesaron las imágenes tridimensionales mediante el software libre 3D Builder para Windows. Se realizaron cortes sagitales de cada pieza a fin de develar el perfil exacto de la pared, y sobre esos perfiles se tomaron un total de ocho mediciones (Figura 2): la altura total (H) y siete diámetros. De ellos, el diámetro 1 (d1 o D) corresponde al diámetro del borde, que en todos los casos es a su vez el diámetro máximo de la pieza; el diámetro 7 (d7 o B) corresponde al diámetro de la base; el diámetro 4 (d4 o M) corresponde a aquel diámetro tomado sobre la altura media de la pieza; y los restantes cuatro diámetros se reparten equidistantemente: dos entre el borde y el centro (d2 y d3) y dos entre el centro y la base (d5 y d6).

A diferencia de nuestra anterior incursión sobre la morfometría cerámica de Tiwanaku (Villanueva y Travé 2024), en esta ocasión no se ha optado por tratar la base de datos métrica resultante mediante técnicas de estadística multivariante como el Análisis de Componentes Principales (ACP). La razón principal es que –como muestran los antecedentes presentados en la sección anterior–, son tres los aspectos métricos de la forma más importantes de evaluar para la caracterización del Tiwanaku en Cochabamba: la altura de la pieza, el grado en el cual sus bordes y bases se inclinan en relación con la cintura o diámetro mínimo (C), y la altura de dicha cintura sobre la pieza. De este modo, las comparaciones estadísticas entre los especímenes de la muestra se han basado en las siguientes variables:

- *Altura total (H), expresada en cm.*
- *Índice de eversión de borde (IEB), calculado dividiendo el diámetro máximo o diámetro de boca entre el diámetro mínimo o cintura (D/C). En este caso, valores cercanos a 1,8 implican piezas con bordes menos evertidos, mientras valores cercanos o incluso superiores a 2,5 implican piezas de bordes muy evertidos, donde la cintura es más estrecha en relación con el borde.*
- *Índice cintura-base (ICB), calculado dividiendo el diámetro de base entre el diámetro mínimo o cintura (B/C). En este caso, valores cercanos al 1 implican paredes poco inclinadas a la altura de la base, usualmente por cinturas bastante anchas, mientras valores cercanos al 1,5 indican una base muy inclinada hacia dentro y, por tanto, cinturas más estrechas.*
- *Alto de cintura (AC), cabe notar que el diámetro mínimo (C) en los kerus está situado siempre en la mitad inferior del cuerpo, pero nunca corresponde al diámetro de base (d7). Existen casos en que el diámetro mínimo está más cercano a la base, correspondiéndose con d6 (cintura baja); otros en que se reparte entre los diámetros d5 y d6 (cintura media), y otros en que el diámetro mínimo o cintura es más alto, correspondiéndose con d5 (cintura alta). Así, esta variable con sus dos categorías posibles es más discreta que métrica, a diferencia de las anteriores.*

Se presentarán primero los resultados del análisis considerando los 53 especímenes de Cochabamba observados y medidos, para explorar similitudes, diferencias y establecer posibles agrupaciones. Posteriormente, esos resultados se compararán con las clasificaciones generales de cerámica Tiwanaku basadas en el análisis morfométrico ACP de colecciones de museos europeos; algunas piezas que forman parte de ambos análisis proveerán algunos anclajes, así como la comparación entre los valores promedio de las categorías morfológicas definidas por el análisis general y aquellos de las categorías que se definan en este análisis específico de piezas cochabambinas. Luego se discutirá la clasificación obtenida en relación con algunas variables técnico-iconográficas y contextuales disponibles, generando elementos para una discusión final.

Resultados

Definición de agrupamientos en base a variables morfométricas

A continuación, se desarrolla la correlación entre las variables métricas contempladas en el análisis: altura total (H) e índice de eversión de borde (IEB). La misma se expresa mejor mediante la Figura 3. La correlación de estas dos variables genera tres agrupamientos que resultan visualmente claros, especialmente en lo que hace a la separación entre los dos grupos mayoritarios -A y B-, mientras que las diferencias entre los grupos A y C son algo menos evidentes. Asimismo, se plantea hipotéticamente la existencia de un cuarto grupo, D. Las características de cada grupo pueden visualizarse mejor a través de las medidas promedio de cada uno de los grupos, expresados gráficamente en la Figura 4, y numéricamente en la Tabla 2.

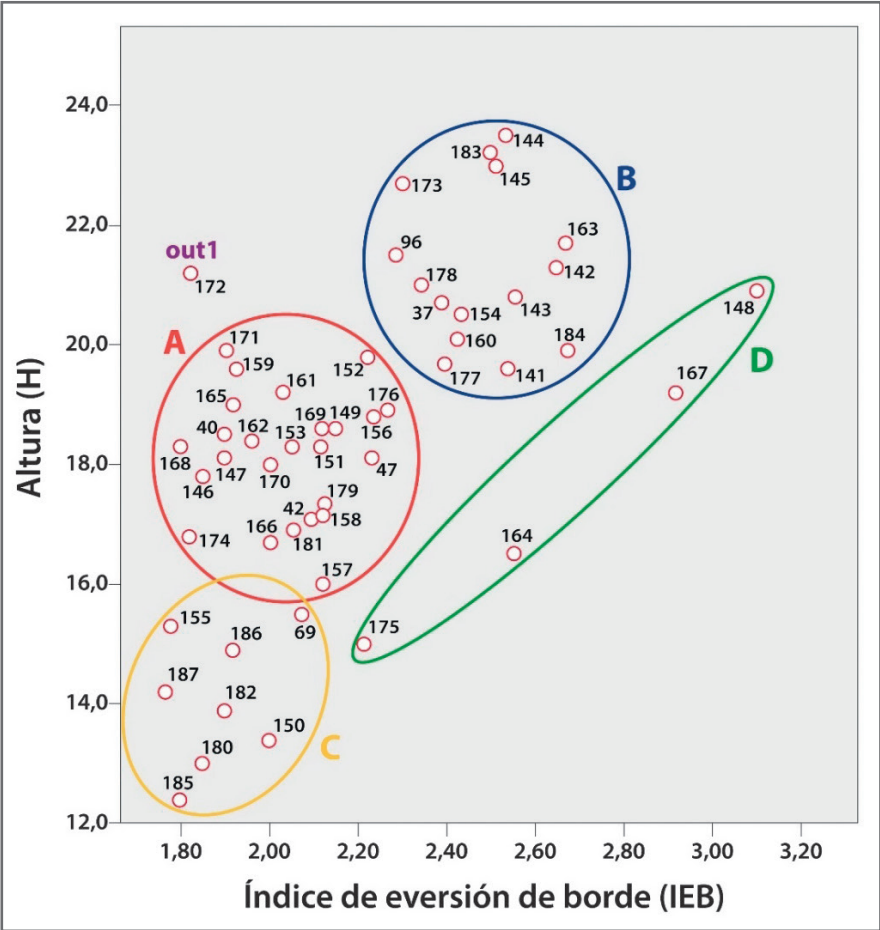


Figura 3. Gráfico de correlación entre altura (eje y) e índice de eversión de borde o IEB (eje x), con los cuatro agrupamientos resultantes delineados en colores. Fuente: el autor.

Tabla 2. Valores promedio de los agrupamientos obtenidos en el análisis. Fuente: el autor.

GRUPO	H	d1 (D)	d2	d3	d4 (M)	d5	d6	d7 (B)	IEB	ICB	AC
A	18,2	14,5	11,5	9,4	7,9	7,3	7,3	8,3	2,00	1,14	d5-d6 (media)
B	21,3	16,9	12,3	9,3	7,6	6,8	7,5	9,0	2,47	1,31	d5 (alta)
C	14,1	11,7	9,8	8,1	6,9	6,3	6,5	7,3	1,86	1,16	d5 (alta)
D	17,9	15,5	11,4	8,4	6,7	5,8	6,5	8,4	2,67	1,44	d5 (alta)
out1	21,2	14,6	11,6	10,0	8,8	8,0	8,2	9,6	1,83	1,20	d5 (alta)
PROMEDIO	18,46	14,84	11,46	9,10	7,59	6,90	7,19	8,36	2,15	1,21	

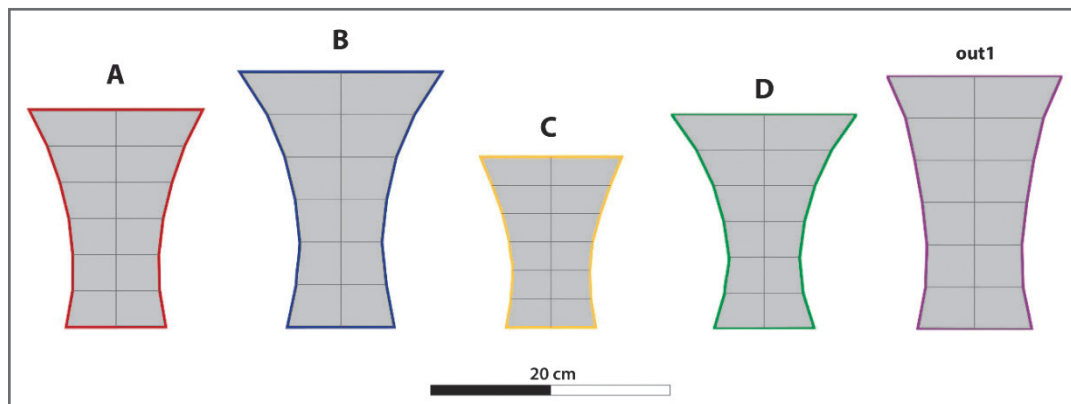


Figura 4. Representación gráfica de los cuatro grupos resultantes del análisis en base a sus medidas promedio.
Fuente: el autor.

De esta manera, tenemos en primer lugar un grupo central al que denominaremos grupo A, que es además el mayoritario en la muestra con 25 ejemplares (47,17% de la muestra). El mismo se compone de piezas de tamaño mediano, con una altura promedio de 18,2 cm. La cintura es media y el IEB es de 2,00; como veremos en seguida, el grupo A no tiene los bordes más evertidos de la muestra. El ICB también es relativamente bajo (1,14), lo que apunta a que las paredes tampoco son muy inclinadas en el área de la base. Viendo el perfil promedio de una pieza del grupo A, se puede notar que la cintura es más baja y ancha que en grupos como el B o el D.

El segundo agrupamiento visible es el grupo B, formado por 15 ejemplares (28,30% de la muestra), que incluye especímenes muy distintos a los del grupo A, considerando las dos principales variables estudiadas. Las piezas del grupo B son las más altas de la muestra, con 21,3 cm en promedio, aunque algunos ejemplares superan los 23 cm de alto; asimismo, estas piezas tienen bordes mucho más evertidos (IEB de 2,47). La cintura es alta y bastante estrecha, de modo que las paredes son más inclinadas en el sector de la base (ICB de 1,31). La representación gráfica muestra una forma más esbelta, estrecha en la cintura y de bordes muy amplios.

En tercer término, tenemos al grupo C, con ocho ejemplares (15,09% de la muestra) y que se distingue del grupo A, principalmente, por su menor altura, con un promedio de 14,1 cm. Los bordes son también algo menos evertidos que los del grupo A (IEB de 1,86) y si bien la cintura es más alta, las paredes en el sector de la base son poco inclinadas, con un ICB de 1,16, muy parecido al del grupo A. En general, las piezas del grupo C lucen como versiones achatadas de las del grupo A.

Se han detectado, además, cuatro ejemplares que se pueden agrupar de modo muy suelto en un hipotético grupo D; estas piezas son de alturas muy dispares; si bien el promedio es cercano al del grupo A (17,9 cm), esto es por efecto de las grandes diferencias que hay entre los cuatro ejemplares. Sin embargo, la característica de este grupo es un IEB sumamente alto (2,16) en relación con los otros tres grupos, incluyendo al B; es decir, las piezas del grupo D tienen bordes sumamente evertidos. Las cinturas también son altas, pero la principal diferencia entre este

grupo y el B es la inclinación más acusada de pared al nivel de la base, con un ICB de 1,44, el más alto en la muestra. La representación gráfica puede ser engañosa en lo referente a la altura, pero el perfil promedio muestra claramente piezas de cintura extremadamente estrecha, acercándose a la forma de reloj de arena.

Finalmente, una pieza denominada out1 posee una altura cercana a la del grupo B (21,2 cm), pero un IEB de 1,83, el más bajo en la muestra; estas características le dan a esta pieza un extraño perfil alargado, pero más cercano al cilindro que a la hipérbole propia de los cuatro agrupamientos detectados.

Comparación con la base de datos general

Como se indicó líneas arriba, existen seis piezas analizadas que forman parte de colecciones europeas, y que por lo tanto fueron analizadas también empleando ACP como parte de una exploración general de la cerámica Tiwanaku en Europa (Villanueva y Travé 2024). De esas piezas, cuatro de ellas fueron ubicadas en el ACP general como pertenecientes a las variantes A.3 y A.2, que corresponden a formas medianas, no muy achatadas ni alargadas, mientras dos fueron asignadas a la variante A.4, que es más alargada. En el análisis realizado sobre las piezas de Cochabamba, las piezas A.3-A.2 caen dentro del grupo A, mientras las piezas A.4 caen en el grupo B. De todas maneras, cabe notar que estas piezas (numeradas como 37 y 96) se encuentran entre las menos altas y evertidas del grupo B, encontrándose ejemplares dentro del mismo grupo donde estas características se hacen aún más fuertes. En cualquier caso, pareciera que los resultados del presente análisis podrían coincidir bien, en líneas generales, con aquellos arrojados por el ACP general.

Otro argumento que sostiene esto último es una comparación estadística entre los agrupamientos obtenidos por ambos análisis. A continuación, presentamos en la Tabla 3 las medidas promedio de los grupos obtenidos mediante el análisis ACP general de *kerus* Tiwanaku en colecciones europeas –que se puede apreciar de modo más completo en Villanueva y Travé 2024: Figura 3 y Tabla 2–, y en la Figura 5 una comparación gráfica.

Tabla 3. Valores promedio de los agrupamientos obtenidos en el ACP general de cerámica Tiwanaku. Fuente: el autor.

GRUPO	H	d1 (D)	d2	d3	d4 (M)	d5	d6	d7 (B)	IEB	ICB	AC
A.1	16,0	15,5	12,9	11,0	9,7	8,6	8,4	9,1	1,85	1,09	d6 (baja)
A.2	16,0	13,5	10,7	8,7	7,5	6,8	6,8	7,7	1,99	1,13	d5-d6 (media)
A.3	16,5	14,8	12,0	9,9	8,4	7,7	7,7	8,5	1,92	1,10	d5-d6 (media)
A.4	20,3	16,3	12,4	9,8	8,2	7,6	7,9	9,1	2,16	1,21	d5 (alta)
PROMEDIO	17,2	15,0	12,0	9,9	8,5	7,7	7,7	8,6	1,98	1,13	

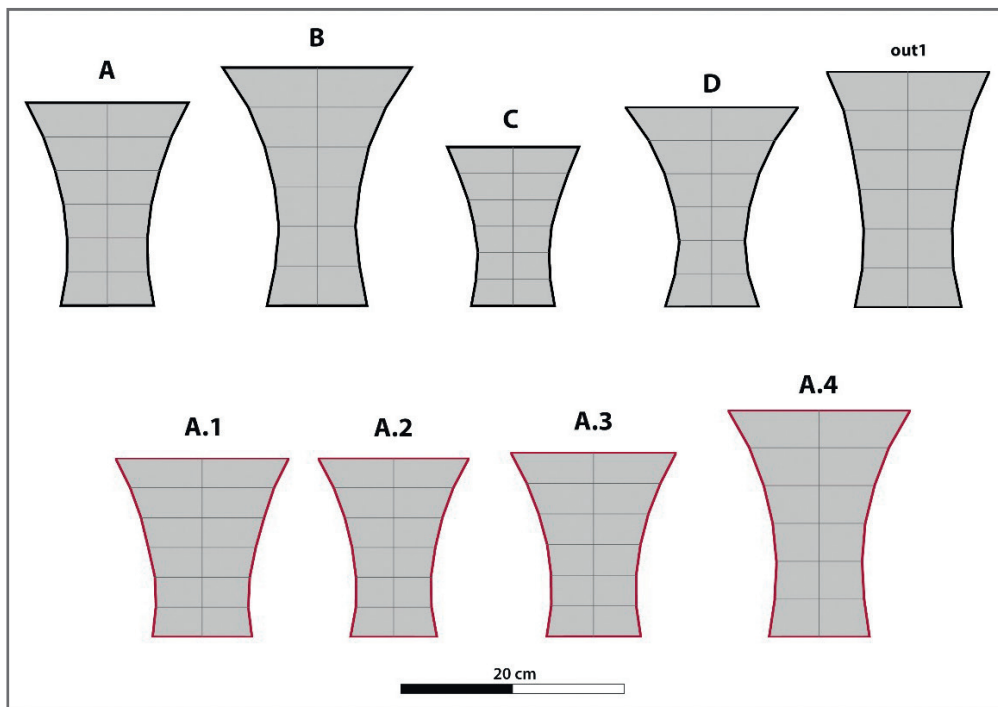


Figura 5. Comparación gráfica entre los grupos resultantes del análisis de la muestra de Cochabamba (arriba) y aquellos resultantes del análisis de la muestra general (abajo). Fuente: el autor.

La comparación permite ver que la muestra de Cochabamba tomada en términos globales y promedio es levemente más alta que la muestra general (18,5 frente a 17,2 cm), y tiene valores notoriamente más altos en eversión de borde (2,15 frente a 1,98) y, aunque de modo menos acusado, también en inclinación de base (1,21 frente a 1,13). Otra característica que distingue a esta muestra es que solo uno de los grupos definidos (el grupo A.4) posee cintura alta, mientras que en la muestra de Cochabamba todos los grupos, a excepción del A, tienen este tipo de cintura.

Considerando los agrupamientos, el grupo A.4 de la muestra general tiene características marcadamente distintas de las otras agrupaciones: altura mayor (20 cm en promedio), mayores índices tanto de eversión de borde como de inclinación de base (2,16 y 1,21, respectivamente) y predominio de cinturas altas. Probablemente, el grupo más cercano a este en el análisis de Cochabamba sea el grupo B, similar en altura promedio (21,3 cm), aunque con bordes más pronunciadamente evertidos (2,47) y bases más inclinadas (1,31).

Por su parte, el grupo A de la muestra cochabambina es más cercano a los grupos A.2 y A.3 de la muestra general, pero con valores levemente mayores en altura promedio (18,2 frente a 16 – 16,5) y eversión de borde (2 frente a 1,99 – 1,92). Además, el grupo A es el único en nuestro análisis que tiene cinturas medias, característica que también lo emparenta con las variantes A.2 y A.3.

En cuanto al grupo C de la muestra de Cochabamba, no tiene un parecido real con el grupo más achatado de la muestra general, que es el A.1. El grupo C es algo más bajo (14,1 frente a 16 cm) y la eversión de borde es parecida (1,86 a 1,85), pero no posee las cinturas más bajas que caracterizan a A.1., y la base es notoriamente más inclinada (1,16 a 1,09), lo que delata una cintura más estrecha que la del grupo A.1. Esto se ve reflejado también en la representación gráfica, donde A.1 se ve mucho más ancho que C.

Finalmente, el grupo D y el out1 no se parecen a ningún grupo definido en el ACP general.

La impresión general tras estas comparaciones es que dos de los grupos cochabambinos principales (A y B) están compuestos por piezas similares a algunas presentes en grupos de la muestra general: los grupos A.2/A.3 se parecen a A y A.4 se parece a B. Sin embargo, pareciera que los grupos de la muestra de Cochabamba incorporan también ejemplares con ciertas características métricas distintas, que modifican sus valores promedio en comparación con los grupos de la muestra general. Así, el grupo B definido en Cochabamba es, en promedio, aún más alto y evertido que el grupo A.4 de la muestra general. En tanto, el grupo A de Cochabamba es, en promedio, más alto que los grupos A.2 y A.3, y el grupo C se parece más a una versión baja del grupo A, pero no guarda similitud real con el grupo A.1 de la muestra general.

De este modo, existen formas de *keru* más anchas y chatas en la muestra general que están ausentes o muy poco representadas en la muestra de Cochabamba; a esto se suma, naturalmente, que en la muestra de Cochabamba no se han detectado *kerus* con perfil troncocónico, no hiperboloide, que en el anterior estudio de la muestra general fueron denominados grupos C y D (Villanueva y Travé 2024). Por otro lado, también existe al menos una forma de *kerus* de perfil extremadamente evertido y bases muy inclinadas detectada en la muestra de Cochabamba (el grupo D) que no está representada en la muestra general estudiada en Europa.

Relación con variables técnicas

Las piezas de la muestra analizada poseen diversas finuras técnicas de acabado (Figura 6). La gran mayoría presenta una finura técnica media: las superficies son de un bruñido medio con superficies poco lustrosas; los engobes son de color rojo claro a naranja oscuro y la pintura se ejecuta combinando colores negro, amarillo y blanco, a los que se añade en algunas ocasiones el gris. Estas características son mayoritarias en piezas del grupo A (22 de 25 ejemplares) y se presentan en la totalidad de los grupos B y D; asimismo, abarcan la mitad de los ejemplares del grupo C (4 de 8 ejemplares).

Las piezas de finura técnica alta son escasas y excepcionales, existiendo solamente dos ejemplares. Uno de ellos, en el grupo A (pieza 40), posee engobe rojo profundo y superficies bruñidas lustrosas, con pintura aplicada en cuatro colores con trazos más finos que el común de la muestra y composiciones más elaboradas; por sus características técnicas, estas piezas son equiparables a aquellas de la región del Titicaca. La otra pieza de similar calidad, etiquetada como out1 (pieza 172) es extraña, no solo por su forma, sino también por su técnica: si bien el engobe no es tan profundo ni lustroso, la pintura está aplicada con trazos muy delgados que la distinguen del resto de la muestra.

Finalmente, existen algunas piezas de factura más tosca que el común. Las superficies son alisadas o levemente bruñidas, los engobes pueden adquirir un tono marrón y la pintura puede incluir negro, blanco y amarillo, negro y blanco, o solamente negro. Una característica de estas piezas es el trazo relativamente grueso de la pintura, sobre todo de los detalles blancos, que pueden superponerse al resto de la pintura de modo bastante expeditivo. Los ejemplares toscos son más comunes en el grupo C (4 de 8 ejemplares) y se observan también algunos casos minoritarios en el grupo A (2 de 25 ejemplares).



Figura 6. Ejemplos de finura técnica en los grupos morfológicos definidos. Arriba izq., Grupo A (fino, medio y tosco). Arriba der. Grupo B (medio). Abajo izq. Grupo C (medio y tosco). Abajo der. Grupo D (medio) y out1 (fino). Fuente: el autor.

Un elemento que cabe describir en cierto detalle es el anillo modelado o *torus*; en el grupo A, los *torus* se presentan en menos de un tercio de los ejemplares (7 de 25), y solo en tres casos se trata de un anillo muy protuberante; en ellos, el *torus* suele ubicarse cerca de la mitad del cuerpo, mientras que en los ejemplares con *torus* más delgado el mismo suele estar más bien en la mitad superior del cuerpo. La escasez de *torus* es aún más acusada en el grupo C, donde se presenta en solo uno de 8 ejemplares y también es bastante delgado. Por contraste, los *torus* están mejor representados cuantitativamente, en cerca de la mitad de los ejemplares, en los grupos B (6 de 15) y D (2 de 4). En estos grupos, los *torus* son siempre protuberantes y ubicados cerca de la mitad del cuerpo, un rasgo que parece vincularse fuertemente a *kerus* de bordes muy evertidos y cinturas estrechas, aunque no se da en todos los casos.

Relación con variables decorativas

En términos de estructura decorativa, todos los *kerus* de la muestra sin excepción tienen la decoración en la cara exterior, organizada mediante bandas horizontales. Lo más frecuente es que bandas estrechas dividan la superficie de la pieza en dos o más bandas de mayor ancho. La pintura puede concentrarse en las bandas estrechas (patrón estrecho) o en las bandas anchas; y en este último caso puede abarcar solo una banda (patrón parcial) o más de una, con lo que casi toda la superficie se cubre de motivos decorativos (patrón total) (Figura 7).

En el grupo A, el patrón parcial es muy mayoritario (15 de 25), incluyendo ejemplares de acabado medio y tosco; en estas piezas la pintura suele desplegarse en la banda ancha superior, cerca del borde, dejando la mitad inferior vacía, aunque hay ejemplos de lo opuesto. El patrón estrecho se da en 6 ejemplares y el patrón total solo en 4: uno de ellos es el vaso con acabado fino, y otros dos tienen características algo especiales: el fondo está íntegramente pintado de un tono amarillo o negro.

En el grupo B, por contraste, el patrón total es levemente mayoritario (6 de 15 ejemplares, incluyendo la pieza de factura fina), seguido por el patrón estrecho (5 ejemplares) y el parcial (4 ejemplares). En el grupo C lo más común es el patrón parcial concentrado en la banda superior, común a 6 de 8 ejemplares, incluyendo cuatro piezas de acabado tosco; existen otras dos piezas con patrón estrecho. Algo similar pasa con el grupo D: patrón parcial en tres ejemplares y estrecho en uno. Así, los patrones de estructura decorativa no se corresponden exactamente con determinado grupo morfológico, si bien hay ciertas tendencias cuantitativas.

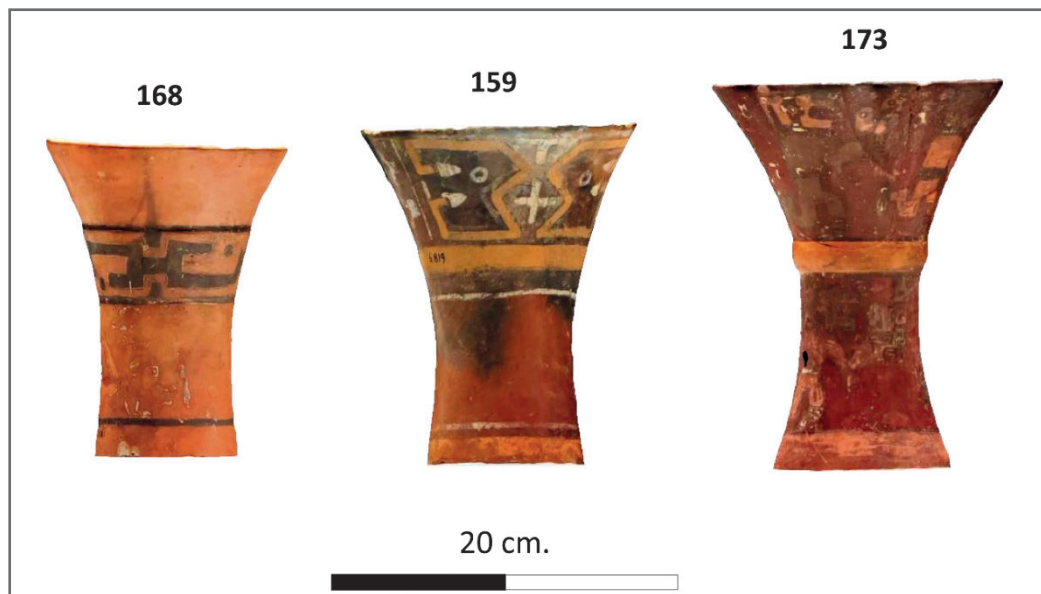


Figura 7. Ejemplos de estructura decorativa en *kerus* de la muestra analizada. Patrón estrecho (izq.), patrón parcial (centro) y patrón total (der.). Fuente: el autor.

En cuanto a la iconografía, parece algo vinculada con la finura técnica. La gran mayoría de las piezas, que son de finura media, emplean un repertorio más o menos común de motivos que incluyen cabezas humanas de perfil, rostros compuestos, rombos encadenados o “piel de serpiente” y combinaciones de motivos escalonados. En piezas del grupo B se añaden líneas onduladas con pies o “líneas caminantes”, estrellas de cuatro puntas, y excepcionalmente también motivos cuadripartitos alrededor de una cruz y decapitadores con rostro animal o *chachapumas*. En tanto, las piezas de finura media del grupo C pueden incorporar iconografía aviaria, un rasgo ausente de los otros grupos.

Por otro lado, las piezas más finas despliegan algunos motivos particulares y composiciones más complejas, como rostros compuestos acompañados por un abigarrado motivo ondulante vertical y un círculo (pieza 40); o una elaborada serpiente de cuerpo entero acompañada por líneas quebradas rematadas en rostros felínicos (pieza 172). Finalmente, en las piezas de factura tosca lo más común son escalonados y grecas de volutas.

Relación con zonas de procedencia

Lamentablemente, como es común en las colecciones de museo, no todas las piezas poseen un contexto de origen bien definido. Solo para 27 de las 53 piezas que han integrado la muestra se ha podido detectar una localidad de origen concreta, mientras que las demás tienen como referencia únicamente el Departamento de Cochabamba. Para visualizar mejor los datos, hemos agrupado las localidades de origen en tres regiones: el Valle Central (Piñami, Tupuraya y, hacia la zona cordillerana, Santiváñez); el Valle Alto (Cliza, Arani, Punata, Villa Rivero, y hacia la zona cordillerana Anzaldo) y la región de Mizque. La distribución de los grupos morfométricos definidos en el análisis de acuerdo a región se puede apreciar mediante la Figura 8:

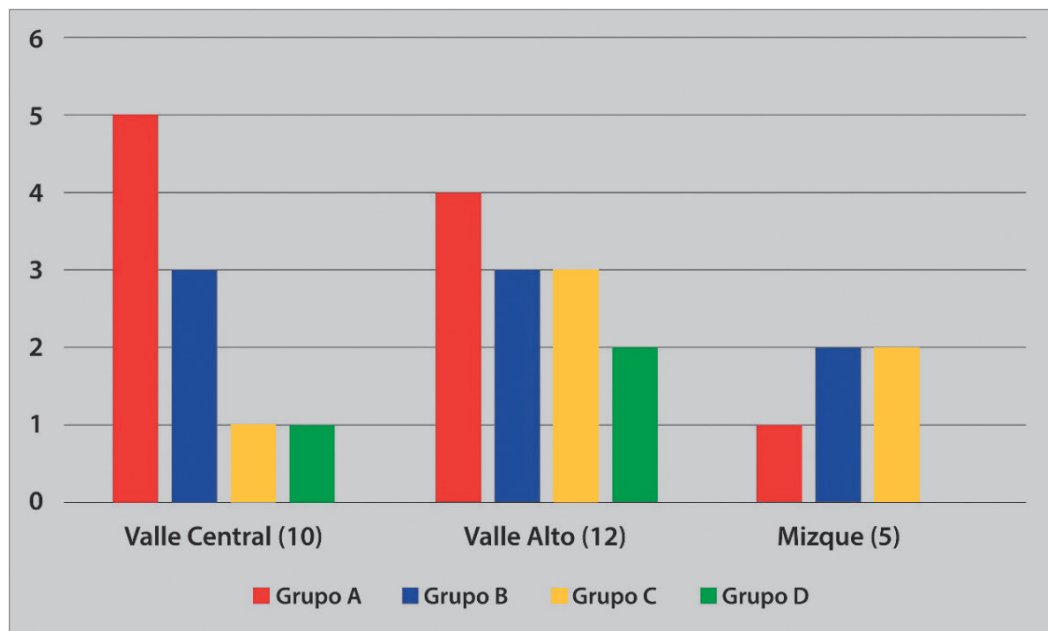


Figura 8. Distribución de grupos morfométricos según región de procedencia. Fuente: el autor.

Salvo una presencia levemente mayor del grupo A en el valle Central, que decrece porcentualmente conforme nos desplazamos hacia Mizque, no pueden plantearse mayores correlaciones entre algún grupo morfométrico de *kerus* de Cochabamba y alguna región de valle en particular. Desde luego, los datos al respecto no son concluyentes y el material con que se ha trabajado no permitiría un acercamiento cuantitativo contundente sobre este tema, pero la impresión general es que las diferentes variantes morfológicas de *keru* identificadas circularon de modo más o menos homogéneo por las tres regiones estudiadas.

Discusión y conclusiones

El principal resultado del presente estudio ha sido la definición morfométrica de cuatro grupos de *kerus* bastante discretos. Parece claro que, al menos uno de estos grupos, el que hemos denominado A, imita la forma de los *kerus* del altiplano del Titicaca. Sin embargo, el hecho de que este grupo no se solape plenamente con agrupamientos parecidos detectados en un examen más general de *kerus* Tiwanaku sugiere que, aún dentro de este apego a los cánones altiplánicos, existe cierto aporte local que se traduce principalmente en piezas algo más alargadas. El grupo C, formado por piezas similares a las del grupo A, pero de menor altura, podría estar reflejando otro de estos intentos por aproximarse al canon tiwanakota sin llegar a replicarlo de modo idéntico.

Por otro lado, tenemos otros dos grupos denominados B y D que, en términos morfológicos, se apartan marcadamente del canon altiplánico generando una versión distintiva del *keru* que, probablemente, se relacione con los gustos y prácticas locales. Tal como han reconocido autores previos como Ibarra Grasso (1965) o Anderson (2018), estas piezas no solo se distinguen por su mayor altura, sino por ser más esbeltos, de cinturas más altas y estrechas, y de bordes más evertidos; asimismo, son proclives a incorporar *torus* bajos y protuberantes con mucha más frecuencia que en los grupos A y C. Estas características aparecen especialmente exacerbadas en los ejemplares del grupo D, donde la eversión de bordes y la inclinación de las paredes a la altura de la base se hace aún más notable.

Consideramos que las diferencias morfométricas entre los grupos B y D y los grupos A y C son lo suficientemente acusadas como para pensar en un aporte distintivo de las sociedades locales cochabambinas originadas en el período formativo, tal como indicaron Ibarra Grasso (1965) o Céspedes (2000). Es posible que estos bordes evertidos reflejen una incorporación a la forma altiplánica de *keru* de las inclinaciones de pared de los vasos embudo o *ch'alladores*, una forma cerámica que hunde sus raíces en estilos locales como Omereque o Mojocoya, y que en la cuenca del Titicaca se expresa solo en contextos muy tardíos y específicos (Korpisaari y Pärssinen 2011). Es lo más probable que el proceso de construcción de un *ch'allador* haya involucrado un movimiento de arriba hacia abajo, es decir, comenzar desde el borde, pues una forma de embudo con base tan estrecha no podría construirse desde la base. Es una hipótesis que debe tratarse con otros métodos –el experimental, fundamentalmente– que los *kerus* esbeltos y evertidos de los grupos B y D se hayan construido de manera similar a la de los *ch'alladores*. En cualquier caso, y retomando el marco teórico general de esta investigación, los gestos técnicos a la hora de construir la forma, por ser de aprendizaje motriz, pueden ser más estables dentro de una comunidad de alfareros y más difíciles de cambiar.

Ingresando a aspectos técnicos, coincidimos con Anderson (2018) en que la cerámica Tiwanaku de Cochabamba es, al igual que en el Titicaca, bastante diversa. Sin embargo, es importante notar que gran parte de las piezas estudiadas, tanto de formas más bajas y rectas como de formas más esbeltas y evertidas, son equiparables en términos técnicos, correspondiendo a un grado de finura media que, además, comparte unas estructuras decorativas y un repertorio iconográfico similar. Este repertorio emana de los cánones Tiwanaku del altiplano tal como sugiere Anderson (2018); es decir, a nivel iconográfico, no se nota un aporte de motivos de origen valluno. Sin embargo, los *kerus* cochabambinos de finura media no expresan la totalidad del canon Tiwanaku: algunos motivos comunes en los *kerus* altiplánicos, como yuxtaposiciones de felinos y aves, cérvidos, camélidos, combinaciones basadas en grecas escalonadas, u otros, no aparecen en absoluto.

Existen, ciertamente, algunos ejemplares de *kerus* Tiwanaku en Cochabamba producidos con técnica más tosca y más fina. Las diferencias podrían ser cronológicas, pero también es posible que correspondan a diferentes talleres de alfareros con calidades de trabajo distintas o incluso, siguiendo algunas ideas planteadas por Rivera (2014) en su estudio del taller alfarero de Ch'iji Jawira, en Tiwanaku, a un mismo taller de alfareros capaz de producir piezas con diversos grados de finura.

El análisis realizado y su comparación con los resultados de otro análisis morfométrico más general realizado sobre *kerus* Tiwanaku permite apuntar que, si bien Cochabamba exhibe diversidad de *kerus* Tiwanaku, no exhibe toda esa diversidad. *Kerus* con paredes cilíndricas o *kerus* hiperboloides anchos, presentes en varias regiones del Titicaca o en los valles occidentales, no están presentes al menos en esta muestra cochabambina. Incluso la pieza más fina detectada, una pieza del grupo A equiparable en términos técnicos a la más fina del Titicaca, resulta algo intrigante: es levemente más alargada que sus contrapartes del Titicaca y presenta un repertorio iconográfico que no es común en otros *kerus* finos: rostros contrapuestos ocupan el lugar de las líneas quebradas o cabezas humanas de perfil y unas curiosas líneas quebradas verticales reemplazan a las combinaciones de ave y felino usuales en el altiplano.

Esta pieza en concreto permite sugerir que nuestra visión de la distribución de alfarería en la época de Tiwanaku en general, y en el caso de Cochabamba en particular, haya sido demasiado rígida al tratar los momentos de producción y distribución como completamente separados. Desde esa perspectiva, para la cerámica Tiwanaku en Cochabamba se plantearían dos posibles escenarios: una producción en centros alfareros altiplánicos –con técnicas y cánones plenamente altiplánicos– y una importación a Cochabamba mediante intercambio o, como propone Anderson (2018), colonización; o bien una producción por alfareros locales en los valles, que reproduzcan de modo más o menos fiel el estilo Tiwanaku. Sin embargo, existe una tercera posibilidad planteada por estudios etnográficos y etnoarqueológicos sobre la alfarería andina y es el de la alfarería itinerante o golondrina (Ramón 2013; Sillar 2000). Los alfareros no producen en sus localidades, sino que viajan en caravanas de llamas cargando sus materiales y producen, en cada comunidad receptora, cerámica a pedido del consumidor. Un resultado posible de este escenario es que las características técnicas (dureza de la pasta, acabado de superficie, colores, grosor de trazo, etc.) sean propias del alfarero, pero que otras –la iconografía y quizá algunos aspectos de la forma– se adapten a los gustos y prácticas locales. Para la época Tiwanaku, dado el vínculo de

alfareros como los de Ch'iji Jawira con los camélidos (Rivera 2014), este escenario de alfarería itinerante podría ser perfectamente posible.

Algo similar podría suceder con la cerámica de finura media que es predominante en la muestra. Sin embargo, en este caso hay algunos argumentos que juegan en contra. Primero, como reconoce Anderson (2018), alguna cerámica de los valles de Cochabamba pareciera presentar características técnicas peculiares, por ejemplo, en los tonos de color de los pigmentos. Aunque nuestro análisis no ha comparado *kerus* de Cochabamba con *kerus* del altiplano y, por tanto, no está en posición de tratar este tema sistemáticamente, debemos reconocer que los *kerus* cochabambinos de finura media parecen presentar tonalidades de color algo distintivas. A esto se suma la ya mencionada dificultad que representaría, para alfareros del Titicaca, producir formas alargadas y evertidas que requieren secuencias gestuales y técnica diferentes. Así, nuestra percepción es que la cerámica de finura media de la muestra es de factura local. El análisis de pastas es la manera ideal de responder estas cuestionantes a futuro.

En cualquier caso, hasta donde nuestros datos contextuales limitados nos han permitido apreciar, la cerámica de los diversos grupos morfológicos se reparte sobre la geografía de los valles cochabambinos de modo relativamente uniforme. Es decir, no parece existir un gradiente geográfico por el cual la intensidad del canon del Titicaca va perdiendo fuerza y el aporte local se va imponiendo a medida que progresamos, por ejemplo, desde el valle central hacia la región de Mizque. Sea cual haya sido el núcleo alfarero, especialmente de cerámica de finura media, parecería estar ubicado en alguno de los valles cochabambinos y desde ahí distribuir la cerámica por los valles vecinos. En ese sentido, pareciera que las ideas de Bennett (1936) y especialmente de Rydén (1959) no concuerdan con lo que hemos detectado, y el escenario se parecería más al planteado por Higuera-Hare (1996), quien no detecta significativas diferencias entre la presencia de Tiwanaku en Capinota-Parotani y Mizque. De todas maneras, enfoques más cuantitativos son necesarios para dar más definición a estos argumentos.

Resumiendo, nuestros datos nos llevan a pensar que el fenómeno de los *kerus* de estilo Tiwanaku en Cochabamba es preponderantemente local; que, si bien hay un influjo lógico del canon altiplánico, el mismo pudo haberse dado por la acción de alfareros itinerantes del Titicaca. Que, a partir de ese canon, parecen tomar forma en las comunidades alfareras de los valles cochabambinos una serie de prácticas y conductas influidas por el mismo, y que en el caso de los *kerus* se expresa de dos maneras: por un lado, la producción de piezas tendientes a reproducir el canon Tiwanaku con bastante fidelidad en forma, técnica, estructura decorativa e iconografía, aunque imprimiendo un carácter local a los materiales y a algunos aspectos sutiles de la forma. Y, por otro lado, la producción de piezas que, aunque similares a los anteriores en materiales, técnicas, estructura e iconografía, reinterpreta intencionalmente el canon del *keru* Tiwanaku altiplánico, probablemente empleando secuencias técnicas propias de estilos técnicos vallunos para producir la forma; una adaptación del *keru* Tiwanaku –y seguramente de su sentido político y ritual– a las prácticas alfareras, estética y gusto local.

Así, proponemos denominar a los *kerus* más bajos y rectos de los grupos A y C, resultantes de la primera de estas conductas, como Tiwanaku Cochabamba siguiendo la nomenclatura de Anderson (2018) y Céspedes (2000); y a los *kerus* esbeltos y evertidos de los grupos B

y D, resultantes de la segunda de estas conductas, como Tiwanaku Derivado, siguiendo la nomenclatura de Bennett (1936); consideramos que en este segundo caso no se trata solo de una reproducción del canon Tiwanaku en Cochabamba sino de una auténtica derivación. Por los límites planteados para este análisis, no estamos aplicando estas etiquetas a estilos alfareros completos, mucho menos a “culturas arqueológicas”, sino únicamente a formas cerámicas concretas. Es decir, cabe la posibilidad de que el mismo grupo alfarero haya producido *kerus* Tiwanaku Cochabamba y Tiwanaku Derivado simultáneamente, lo que nos llevaría a preguntarnos sobre las funciones o contextos de uso distintivos y/o complementarios de cada una de estas formas de *keru*.

Los pocos datos contextuales disponibles permiten sugerir que tanto el *keru* Tiwanaku Cochabamba como el *keru* Tiwanaku Derivado, se dieron tanto en el valle Central como en el valle Alto y la región de Mizque, aunque hace falta mayor investigación de campo al respecto. Habiendo trabajado con colecciones de museo poco contextualizadas, no estamos en condiciones de argumentar acerca del posible carácter cronológico de esta separación, según lo planteado por Céspedes (2000), es decir que el *keru* Tiwanaku Cochabamba sería más temprano y el Derivado más tardío; de ser este el caso, nuestros resultados no se correlacionarían con un escenario de control mayor de las élites o del Estado altiplánico sobre la alfarería de Cochabamba en momentos tardíos, como hipotetiza Anderson (2018:268). Por el contrario, si el *keru* Tiwanaku Derivado fuera más tardío, estaría expresando mayor voluntad y libertad de distinción de parte de los alfareros locales.

En cualquier caso, consideramos que la investigación morfométrica sobre piezas completas de museo ha mostrado su utilidad útil para un acercamiento a la temática que complementa la investigación estratigráfica y con énfasis cuantitativo. La ampliación de la muestra disponible y, sobre todo, la comparación sistemática con materiales de la cuenca del Titicaca, pueden ayudar en el futuro a refinar estos primeros resultados.

Agradecimientos

El presente artículo es el resultado del proyecto de colaboración entre el autor y el Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), de la ciudad de Cochabamba. Por tanto, no hubiese sido posible sin la apertura de la directora María de los Angeles Muñoz, David Trigo, Marco Bustamante, Luis Yuricevic y todo el equipo, quienes brindaron el acceso a las piezas, datos contextuales de procedencia disponibles en sus registros y apoyaron el proceso de toma de datos. Asimismo, durante el tiempo de realización de una parte de este proyecto, el autor recibió una beca de retorno de la Fundación Alexander von Humboldt, de Alemania. Los datos obtenidos en Europa y en otros museos bolivianos también son el resultado de una estadía postdoctoral de investigación financiada por dicha entidad. Agradezco a Karoline Noack y Carla Jaimes Betancourt, de la Universidad de Bonn, que alojó en una primera instancia este proyecto centrado en el análisis de procedencia y morfometría de *kerus* Tiwanaku en Europa, y a Esther Travé, de la Universidad Autónoma de Barcelona, con quien se trabajó el análisis morfométrico de dicha muestra. A Manuela Fischer, del Museo Etnológico de Berlín; a Adriana Muñoz y su equipo de trabajo en el Museo de Culturas del Mundo de Gotemburgo; a Julio Condori, Luis Castedo, Elizabeth

Arratia y Rubén Mamani del Museo Nacional de Arqueología; a Miriam Ramos y Jaime Quispe del Museo de Metales Preciosos Precolombinos, por facilitar el acceso a las colecciones de sus respectivas instituciones. Agradezco también al comité editor de la revista *Arqueoantropológicas* y al evaluador anónimo de la primera versión de este artículo por sus útiles y constructivos comentarios. Finalmente, a mi esposa Vanessa y nuestra pequeña Alicia, por la permanente alegría e inspiración.

Referencias bibliográficas

Anderson, Karen

2018 The Tiwanaku style in Cochabamba. How “Derived” was it?, *Images in Action, The Southern Andean Iconographic Series* (Editado por William H. Isbell, Mauricio I. Uribe, Anne Tiballi y Edward P. Zegarra), Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, 243-274.

Bennett, Wendell C.

1934 *Excavations at Tiahuanaco*, New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History XXXIV, part III.

1936 *Excavations in Bolivia*, New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History XXXV, part IV.

Byrne de Caballero, Geraldine

1978 El Tiwanaku en Cochabamba, *Arqueología Boliviana* 1, La Paz, 67-72.

Céspedes Paz, Ricardo

2000 Excavaciones Arqueológicas en Piñami. *Boletín del INIAN - Museo* 9, Cochabamba, 1-14.

Gosselain, Olivier P.

1992 Technology and style: Potters and pottery among Bafia of Cameroon, *Man* 27 (3), Londres, 59-586.

Higueras-Hare, Alvaro

1996 *Prehispanic settlement and land use in Cochabamba, Bolivia*. Tesis doctoral, University of Pittsburgh.

Ibarra Grasso, Dick E.

1965 *Prehistoria de Bolivia*, La Paz y Cochabamba: Editorial “Los Amigos del Libro”.

Ibarra Grasso, Dick E. y Roy Querejazu Lewis

1986 *30.000 años de Prehistoria de Bolivia*, La Paz y Cochabamba: Editorial “Los Amigos del Libro”.

Janusek, John W.

2018 *Ancient Tiwanaku*, Cambridge: Cambridge University Press.

Korpisaari, Antti y Martti Pärssinen

- 2011 *Pariti. The Ceremonial Tiwanaku Pottery of an Island in Lake Titicaca*, Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.

Lemonnier, Pierre

- 1986 The study of material culture today: Toward an anthropology of technical systems, *Journal of Anthropological Archaeology* 5, Amsterdam, 147-186.

Niemeyer, Hermann M., Diego Salazar, Helena Horta Tricallotis y Francisco T. Peña-Gómez

- 2015 New Insights into the Tiwanaku Style of Snuff Trays from San Pedro de Atacama, Northern Chile, *Latin American Antiquity* 26 (1), Cambridge, 120-136.

Ogalde, Juan Pablo, Antti Korpisaari, Camila Riera-Soto, Bernardo Arriaza, Carolina Paipa, Patricio Leyton, Marcelo Campos-Vallette, Nelson Lara y Juan Chacama

- 2020 Archaeometric analysis of ceramic production in Tiwanaku State (c.500-1000ce): An exploratory study, *Archaeometry* (early view), doi: 10.1111/arc.12597.

Ogalde, Juan Pablo y Nicola Sharratt

- 2021 Ritualidad fúnebre e identidad en el quero y el tazón Tumilaca de Moquegua, Perú, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 26 (2), Santiago, 15-29.

Ponce Sanginés, Carlos

- 1976 *Tiwanaku. Espacio, Tiempo y Cultura*, 3ª edición, La Paz: Ediciones Pumapunku.

Portugal, Maks

- 1939 Libro de Catalogación técnica, Inventario y Tasación de la sección de Arqueología, del Museo Nacional "Tihuanacu" (inéd.).

Ramón Joffré, Gabriel

- 2013 *Los alfareros golondrinos: productores itinerantes en los Andes*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Sequilao editores.

Rivera Casanovas, Claudia

- 2014 La cadena operatoria de la cerámica en Tiwanaku: el caso de Ch'iji Jawira, *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 28, La Paz, 65-88.

Rydén, Stig

- 1956 *The Erland Nordenskiöld Archaeological Collection from Mizque Valley, Bolivia*, Göteborg: Etnologiska Studier 22, Etnografiska Museet.

- 1959 *Andean Excavations II. Tupuraya and Cayhuasi: Two Tiahuanaco Sites*, Stockholm, The Ethnographical Museum of Sweden.

Sánchez Canedo, Walter

- 2008 *Inkas, "flecheros" y mitmaquna. Cambio social y paisajes culturales en los Valles y en los Yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglos XV-XVI)*. Tesis doctoral, Uppsala Universitet.

Sillar, Bill

2000 *Shaping Culture. Making Pots and Constructing Households. An Ethnoarchaeological Study of Pottery Production, Trade and Use in the Andes*, Oxford: BAR International Series 883.

Sillar, Bill y Mike S. Tite

2000 The challenge of 'technological choices' for materials science approaches in archaeology, *Archaeometry* 42 (1), Oxford, 2-20.

Stark, Miriam T., Ronald L. Bishop y Elizabeth Miksa

2000 Ceramic technology and social boundaries: Cultural practices in Kalinga clay selection and use, *Journal of Archaeological Method and Theory* 7 (4), Berlin, 295-331.

Villanueva Criales, Juan y Esther Travé Allepuz

2024 Morfometría del vaso *keru* Tiwanaku. Caracterización formal e implicaciones culturales, *Chungara* 56 (3), Arica, 415-435.

UNA INTERPRETACIÓN BIOARQUEOLÓGICA DE TRES CRÁNEOS Y UNA MANDÍBULA TROFEOS EN LA REGIÓN DE COCHABAMBA, BOLIVIA

Recibido: 01/09/2025. Aceptado: 18/12/2025

Marco Antonio Bustamante Rocha¹

Resumen

El presente trabajo se centra en una descripción y análisis detallados de tres cráneos y una mandíbula humanos modificados como trofeos, procedentes de la zona de Ayopaya, Cochabamba, así como de una aproximación -con base en el análisis bioarqueológico-, de cómo estos restos podrían haberse obtenido, preparado y funcionado durante su vida útil. Se concluyó que las partes humanas analizadas cumplen con los estándares para ser considerados como cráneos y mandíbula trofeos. Se hallaron características diagnósticas como poseer un par de perforaciones o dos para su suspensión en el ápex para que la cara quede orientada hacia el frente, poseer numerosas perforaciones en la bóveda craneana para atavíos y presentar la ampliación del foramen magnum. Los restos humanos presentan señales de traumatismos ante, peri y postmortem, relacionando sus vidas con eventos violentos. La preparación de estos objetos trofeo estaría relacionada con técnicas del Horizonte Medio (posiblemente Tiwanaku) compartiendo ciertas características con sus análogos Wari en Perú. Se evidenció un proceso de curación de los cráneos trofeo mostrando el valor para sus propietarios y se sugiere una hipotética correlación directa entre la evidencia bioarqueológica con la iconográfica local Tiwanaku.

Palabras clave: Cráneos trofeos, bioarqueología, violencia, Ayopaya.

Abstract

This paper focuses on a detailed description and analysis of three human skulls and one mandible modified as trophies originating from the Ayopaya region in Cochabamba, as well as an assessment, based on bioarchaeological analysis, of how these remains may have been obtained, prepared, and used during their lifespan. We conclude that the analyzed human remains meet the standards to be considered trophy skulls and mandible. Diagnostic characteristics were identified, such as one or two pairs of perforations at the apex for suspension, allowing the face to be oriented forward; numerous perforations in the cranial vault for adornment and enlargement of the foramen magnum. The human remains show signs of ante-, peri-, and post-mortem trauma, linking their lives to violent

¹ Investigador/curador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), Cochabamba-Bolivia. E-mail: m.bustamante@umss.edu.bo. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8091-9151>

events. The preparation of these trophy objects appear to be related to Middle Horizon techniques (possibly Tiwanaku), sharing certain characteristics with Wari counterparts in Peru. A curing process of the trophy skulls was evident, indicating value to their owners, and a hypothetical direct correlation is proposed between the bioarchaeological evidence and local Tiwanaku iconography.

Keywords: *Trophy heads, bioarchaeology, violence, Ayopaya*

Introducción

Entre los objetos rituales destacados del mundo prehispánico se encuentran las partes corporales trofeo. Entre ellas, las cabezas trofeo fueron representadas ampliamente en la iconografía prehispánica andina en diferentes soportes (líticos, cerámicos, textiles y óseos), formando parte de una narrativa en la cual deidades, sacerdotes o guerreros decapitadores sostienen una cabeza humana. Mencionados en la literatura como “cabezas trofeo”, estas se pueden exhibir como objetos individuales, sostenidos por las manos o atados a los cinturones de guerreros o chamanes, o asociados a un amplio rango de “criaturas míticas” que representan las fuerzas espirituales de la sociedad (Proulx 1971, 2001). En el Perú antiguo, este tema iconográfico es encontrado en muchos estilos del arte de la costa y las tierras altas, fechadas desde el Período Inicial hasta el Horizonte Tardío, ca. 1800 a.C. - 1530 d.C. (Verano 2001). Por otra parte, la práctica de coleccionar, preparar y curar cabezas humanas, fue una tradición que se desarrolló y floreció principalmente en la costa sur del Perú (Verano 2001), incluso mencionándose que “en ningún lugar y en ningún momento del antiguo Perú, la iconografía de las cabezas cortadas y la caza de cabezas alcanzaron la aparente obsesión de Nasca” (Browne et al. 1993), siendo en esa región donde dicha práctica alcanzó su máxima expresión.

En términos bioarqueológicos, la evidencia de cabezas aisladas y cabezas trofeos han sido recuperadas de varios sitios prehispánicos de los Andes, y en afiliación a grupos culturales como Chavín, Moche, Nasca, Tiwanaku, Wari e Inka (Tung 2008), lo que denotaría su relevancia dentro de la religiosidad prehispánica ligada a su poder simbólico y religioso. Es preciso destacar la presencia de estos cráneos trofeos en sitios arqueológicos de la costa y sierra peruana, como son el complejo arqueológico Nasca de Cahuachi (Carmichael 1988, Bachir y Llanos 2006) y sus alrededores, donde fueron encontrados en grandes conjuntos asociados a estructuras ceremoniales, como el Cerro Carapo en la región de Palpa (Browne et al. 1993); o el sitio Wari de Conchopata (Tung et al. 2007), donde fueron hallados cráneos trofeo fragmentados relacionados a los recintos ceremoniales en “D”. Bovisio y Costas (2022), con base en la sistematización de la información de los sitios con hallazgos de cabezas trofeo, afirman que estas fueron destinadas principalmente como ofrendas votivas depositadas en plataformas de relleno o en pequeños agujeros excavados en el suelo dentro de espacios ceremoniales o funerarios.

En el actual territorio boliviano, algunos casos que aluden a la existencia de cráneos trofeos se encuentran en la pirámide de Akapana, Tiwanaku. Al respecto, Manzanilla y Woodard (1990: 143) reportan el hallazgo de un grupo de tres cráneos de adultos con modificación craneana (alguno sin mandíbula), vinculados a huesos de extremidades humanas, así como la presencia

de otros cráneos aislados sin mandíbula o sus fragmentos, en el área inmediata a un muro. Los autores mencionan que formaría parte de un sistema simbólico relacionado con el cráneo descrito como el complejo “cabeza-trofeo”; sin embargo, tienen el cuidado de no atribuirlos a una práctica guerrera. Con base en una nueva evaluación de los restos humanos hallados por Manzanilla y Woodard (1990), Blom et al. (2003: 439), reportan que los cuerpos hallados en las plataformas de Akapana fueron desmembrados, cortados violentamente y expuestos al sol, utilizando una cuchilla pesada para ese fin; asimismo, indica que la gente de Tiwanaku (Fase Tiwanaku IV, c.a. AD 500) fue probablemente participativa en rituales y eventos de desmembramiento público y violento de los muertos o de los recientemente muertos. Los mismos autores, indican que, por las marcas de corte, en el mound este de Akapana, se realizaba otro tipo de desmembramiento de los cuerpos, asignando este tratamiento a un ritual de curación de restos de ancestros venerados, muy diferente al de los hallados en las plataformas de Akapana. Otro caso es el conjunto de cabezas cercenadas en una plataforma del sitio arqueológico de Wata Wata (A.D. 200-800), región Kallawayá del departamento de La Paz, los cuales mostraron señales de violencia (decapitación, fracturas craneales y faciales, descarnes, remoción de la mandíbula y la posible extracción de los ojos), que fueron depositadas como ofrendas (Becker y Alconini 2015, 2018). En ambos casos, los cráneos y partes corporales fueron destinados como ofrendas u otros rituales y, al parecer, su función primaria no fue la de trofeo de exhibición.

En la región del valle de Cochabamba, los cráneos trofeo están principalmente relacionados con la iconografía Tiwanaku y, al igual que en la región periférica de Wata Wata –siguiendo el criterio de Becker y Alconini (2015) citando a Janusek (2008)–, sus representaciones, pese a ser conspicuas en la iconografía de la cultura material de la región, contarían con escasas pruebas físicas de la captura de cabezas trofeo, sugiriendo que esta actividad fue más figurativa que práctica. Una de las evidencias bioarqueológicas que relacionan a las cabezas trofeo y las prácticas para su preparación se encuentran en los contextos arqueológicos del sitio de Sierra Mokho, donde Döllerer (2016) reporta la existencia del entierro de un adulto masculino sin cráneo (T-75), decúbito ventral con las extremidades extendidas, el mismo que correspondería a la Fase Sierra Mokho III del Intermedio Temprano. Asimismo, en el sitio arqueológico de Piñami, Anderson (2019) informa sobre la tumba de un personaje de alto estatus (CF-36), tratándose de un adulto en posición lateral y flexionada cuya cabeza fue removida antes del enterramiento, además contaba con una variedad de ofrendas pertenecientes a la fase Illataco/Piñami temprano (inicio del Horizonte Medio). La misma autora reporta sobre un cráneo parcial y algunos huesos de un infante (CF-58), que presentan marcas de corte y un posible tratamiento de calor con el fin de removerle la carne o cocinarlo, estimando que pertenecería a la fase tardía de Piñami (final del Horizonte Medio) en adelante. Los casos referidos indicarían la importancia de la utilización del cráneo como un bien muy apreciado para las culturas de los valles y, del mismo modo, puede sugerir la relación de éstos con la utilización del cráneo como trofeo, al menos desde el final del Intermedio Temprano, momento de la intensificación del contacto entre la cultura Tiwanaku del altiplano con las del valle cochabambino. Es destacable advertir que aún no se cuenta con registros de actividades de decapitación o utilización de cabezas trofeo en el Período Formativo de la zona.

A manera de marco referencial, partimos del criterio de que no toda cabeza aislada es considerada como cabeza trofeo, y tomamos como referencia las características estándar de las cabezas

trofeo, como objeto rituales, y sus variantes, las mismas que deben cumplir con dos requisitos principales: 1) la perforación de un orificio en el hueso frontal, en o cerca de la línea media, realizado con la finalidad de pasar a través de él una cuerda a modo de asidero y 2) el deliberado ensanchamiento del foramen magnum, hasta incluso la remoción completa de la base del cráneo, para extraer la masa encefálica y las partes blandas (Browne et al. 1993; Verano 1995, 2003; Tung 2008; De la Torre 2013). Estos criterios son primordiales para diferenciarlos de cráneos que están destinados exclusivamente a ser ofrendas. De la misma manera, seguiremos al criterio de De la Torre (2013), quien señala que la correlación de la evidencia empírica bioarqueológica de cabezas trofeo con su repertorio iconográfico en diferentes soportes y contextos arqueológicos, llevarían a dilucidar su importancia para las sociedades prehispánicas.

Antecedentes

El presente trabajo se centra en el análisis de cuatro partes humanas trofeo prehispánicas, tres cráneos y una mandíbula, con modificaciones culturales *post mortem* realizadas con el propósito de exhibición. Estas fueron donadas el año 2016 al Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), por el antropólogo y director del Museo de Historia Natural Alcide d'Orbigny, Ricardo Céspedes Paz.

Inicialmente éstos habían sido donados a ese repositorio como un rescate. Acerca de su origen y contexto, se conoce que fueron colectados de una de las barrancas del río Qorimayu, muy cerca al sitio arqueológico Pie de Mina, entre las localidades de Tultuani y Sivingani (provincia Ayopaya, Cochabamba, Bolivia), y que, según testimonio, estos restos se hallaron en un abrigo rocoso por debajo una peña plana, y correspondería a una tumba saqueada con restos de huesos revueltos, donde destacaban los cráneos del presente estudio (como ofrendas), así como de fragmentos de cerámica que Ricardo Céspedes asocia a un periodo post Tiwanaku, quizá en la transición del Horizonte Medio con el Intermedio Tardío (Céspedes, com. pers. 2025).

El sitio arqueológico donde se hallaron los restos humanos de este estudio, ya habría sido visitado en la década de los años 90 del siglo pasado por Céspedes y Paolillo (1990) con un proyecto de investigación de la Fundación Ligabue y del INIAM, estos autores reportan la presencia de muros de grandes dimensiones en la zona de Pie de Mina (Sivingani, Ayopaya), en cuyo interior se hallaron varios fragmentos Tiwanaku que, bajo su interpretación, pondrían en duda la construcción tardía de todos estos centros urbanos. Sin embargo, la información y evidencia es limitada como para brindar otras interpretaciones, o apoyar estas últimas.

Este tipo de necrópolis correspondería a un contexto arqueológico similar a los reportados por Pereira (1982: 18), en el sitio Capilla (1 km río abajo sobre el mismo río Qorimayu y cerca al sitio de Picacho), donde el autor encontró cráneos y huesos humanos en una cavidad en un farallón. Desde un enfoque etnográfico arqueológico, Pereira (1982) indica que la zona de Cotacajes en Ayopaya, correspondería a sitios prehispánicos tardíos pre-Inca (por la presencia superficial de fragmentos de cerámica tardía como el estilo Ciaco), los cuales presentan una unidad tanto en sus técnicas constructivas como en sus emplazamientos. Estos sitios, posteriormente fueron reutilizados y reacondicionados por los Incas. El mismo investigador resalta que la zona, además de las murallas, terrazas y canales, también tuvo una infraestructura defensivo-militar,

más considerando que el sector es una vía natural de acceso a la selva tropical, la cual debió precisar una guarnición vigilante.

La zona geográfica corresponde a la transición ecológica entre la formación Boliviano-Tucumana y los Yungas de Cotacajes a 2570 m de altitud (Navarro y Ferrerira 2007), geológicamente pertenece a la era Paleozoica, Período Ordovícico, límite inferior de la Formación Capinota (Suarez-Soruco y Díaz-Martínez 1996: 28). Al pertenecer a la cuenca de Cotacajes, presenta una topografía accidentada con pendientes escarpadas típicas de las regiones yungueñas, constituyendo corredores naturales y obligatorios para el flujo humano entre varios ecosistemas.

La importancia de la zona radicaría en la presencia de la mina Cerro Sapo (a poco más de un kilómetro del área del hallazgo), un gran yacimiento de sodalita –mineral de color azul, considerado como una gema– que fue muy importante para la elaboración de joyería en tiempos prehispánicos. Ahlfeld (1946: 158) indica que en la región, adyacente al Cerro Sapo, existen vetas potentes de esta roca intrusiva, afirmando que la sodalita de ese lugar fue explotada desde la época pre-incaica, y que trozos labrados de este mineral pueden ser hallados desde el Norte Argentino hasta Colombia, con especial frecuencia en las ruinas de Tiwanaku.

Browman (1988), menciona que, con base en análisis mineralógicos, la principal fuente de sodalita de la región andina se halla en el Cerro Mina Sapo y que su explotación y posterior intercambio, de los ítems manufacturados con este material, se realizó continuamente desde hace 2500 años (basado en los datos de la cultura Chiripa) y más de 4000 años en otras partes de los Andes (con base en informes de Perú y Chile). El mismo autor menciona que la sodalita continuó siendo un significativo ítem de joyería a través de las ocupaciones de Tiwanaku V y épocas tardías alrededor del 1100 d.C. En un estudio independiente, Becerra et al. (2021), indican que este mineral no ha sido detectado en las Sierras Orientales Argentinas y que se han encontrado cuentas de este material en cementerios de la selva de pie de monte salteña (1000 AP), y en Tilcara (asignables a la mitad del primer milenio), todas estas provendrían del Cerro Sapo y otras fuentes menores; además destacan el traslado de la sodalita, así como de productos terminados con este recurso (cuentas) a regiones lejanas. Lo anterior indica que la zona de Ayopaya fue una región importante, por flujo de intercambio de productos desde las tierras altas hacia la Amazonía y viceversa y, principalmente por la explotación de los minerales de sodalita y su comercio hacia diferentes lugares del altiplano, a la región norte del continente y al noroeste argentino.

Al momento del análisis inicial, los cráneos y la mandíbula se encontraban aún en una matriz arenosa-arcillosa que impedía observar sus patologías u otros rasgos, por lo que su naturaleza, en ese entonces, no fue determinada. Una vez liberados, se observó que su principal característica y el factor común, es el tratamiento, modificación y curación *post mortem*, mismos que se ajustan al canon de una cabeza trofeo estándar para fines de exhibición y fueron elaboradas bajo las prácticas que propongo que son propias del Horizonte Medio, pero a su vez, con particularidades únicas de la región, por tal motivo, representarían el primer reporte de un conjunto de tres tipos de cabezas y una mandíbula trofeo de la región de Cochabamba, permitiendo así, su correlación con la evidencia iconográfica.

En suma, el objetivo de este trabajo es realizar una descripción detallada de estas partes corporales óseas trofeo, así como de una aproximación, con base en el análisis bioarqueológico, a la forma como pudieron haberse obtenido, preparado y funcionado como objetos rituales durante su vida útil.

Materiales y métodos

Nos referiremos a los cráneos trofeo estudiados como CT (cráneo trofeo) seguidos de un número ordinal (del 1 al 3), obteniendo así: CT-1, CT-2 y CT-3; en el caso de la mandíbula, la nominamos como M-1, siguiendo la misma forma de codificación. Dado que los cráneos y la mandíbula carecen de un contexto arqueológico sistemático, se tuvo especial cuidado en la recolección de información que podía extraerse de ellos.

En una primera instancia, se realizó la limpieza mecánica retirando la matriz de arena fina en la cual se encontraban, determinando que ya estaban esquelizados al momento de ser dispuestos en el lugar donde fueron encontrados. Se tomaron muestras de sedimento de las principales cavidades (ocular, nasal y bóveda craneana) con el objetivo de conservar –en caso de que existieran–, remanentes de material orgánico u otro a nivel de traza, que pudieron haber formado parte del contexto original y que puedan ser analizados en otros estudios.

Posteriormente se removió la tierra residual de los cráneos y mandíbula utilizando torundas de algodón y agua destilada, con la intención de descubrir los principales rasgos de la superficie del hueso, sin dañar y, sobre todo, evitando realizar marcas recientes que pudieran confundirse con los rasgos originales.

Al no existir casos previos sobre el tratamiento y curación de cráneos trofeo para la región de los valles cochabambinos y sus áreas circundantes, se inició con la descripción y análisis de éstos desde un enfoque antropológico físico y forense, para poder interpretar su posible origen, función y contexto de uso.

Para la identificación del sexo y edad de muerte de los individuos a quienes pertenecen estos restos, empleamos los estándares propuestos por Buikstra y Ubelaker (1994). Seguidamente se realizó la descripción, identificando patologías, así como señales de violencia como golpes, cortes, raspones u otro tipo de indicador, y se los evaluó para determinar, en lo posible, si estas fueron causadas *antemortem* o *perimortem*; con esta información se pudo inferir la posible forma en la cual estas partes corporales fueron obtenidas.

Se analizó también la presencia de marcas de corte, considerando su ubicación, orientación y densidad, para luego elaborar un diagrama de cortes. Finalmente, se realizó una descripción de las modificaciones *post mortem*, lo que permitió determinar su función como objetos trofeo de exhibición y, además, aspectos de su posterior curación. Se complementó con la correlación del material bioarqueológico con la iconografía prehispánica correspondiente al Horizonte Medio del área de Cochabamba.

Resultados

Cráneo Trofeo 1 (CT-1; Cod. 557)

Corresponde al cráneo de un individuo con características masculinas, cuya edad al momento de la muerte oscila entre los 20 a 42 años (joven adulto). No presenta la mandíbula, ni el arco zigomático izquierdo, éste último representaría una pérdida *post mortem* (Figura 1). En cuanto a la dentadura, solo se han conservado dos dientes correspondientes a los molares derechos I y II, los restantes se perdieron *post mortem* ya que se observan partes de algunas raíces dentarias en algunas de las cavidades del maxilar. Las pérdidas posiblemente se deben a la utilización periódica del cráneo.

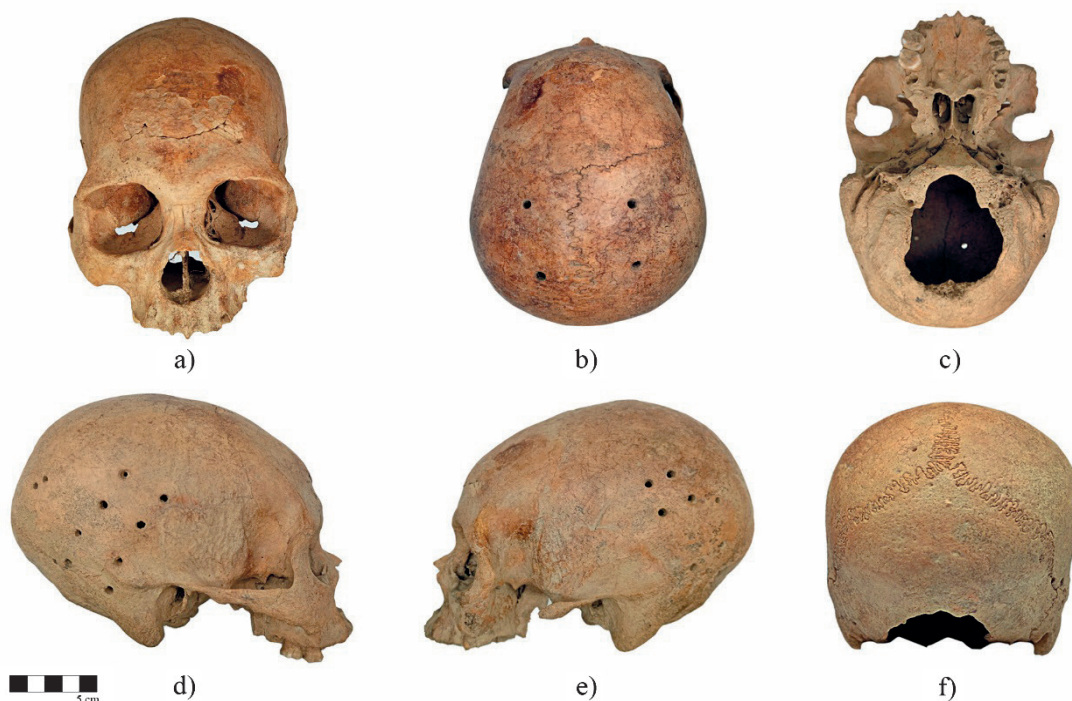


Figura 1. Normas del CT-1: a) frontal, b) apical, c) basal, d) lateral derecha, e) lateral izquierda y f) posterior. Elaboración propia.

Una patología que destaca se halla en el hueso frontal. Entre la cuenca del ojo izquierdo y la sutura coronal, se aprecia una depresión (¿con pigmentación hemática?), producida por un golpe con un objeto o arma (Figura 2a). Este traumatismo craneal ocasionó una fractura longitudinal en el hueso frontal paralela a las cuencas de los ojos y que atraviesa el grosor del hueso de la bóveda craneana, afectando con seguridad al tejido cerebral, la misma que sería la causa de muerte del individuo (Figura 2b). Cerca del trauma y alrededor de la fractura, se observa un tipo de erosión laminar que expone el tejido óseo subyacente; este sector es el que muestra mayor debilidad en la estructura del cráneo y, por tanto, la parte más delicada.

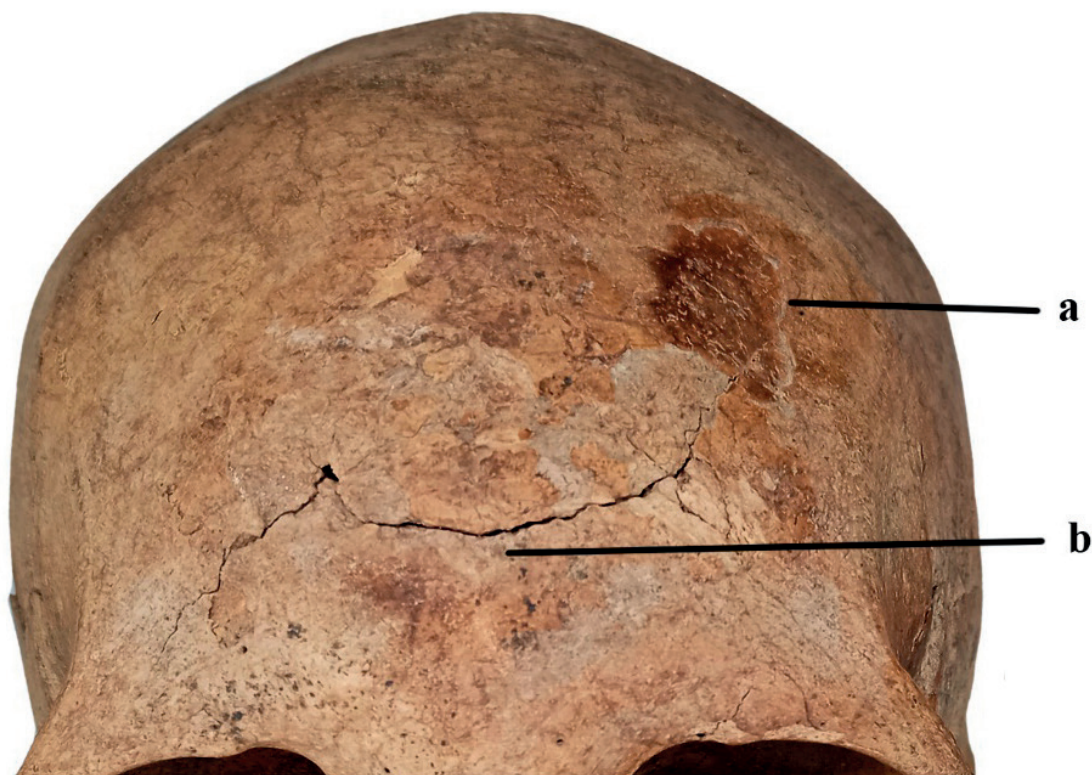


Figura 2. Patologías del CT-1: a) traumatismo en el hueso frontal con posible pigmentación hemática, b) fractura longitudinal que recorre y atraviesa el hueso frontal. Elaboración propia.

Marcas de corte. El CT-1 presenta marcas de corte en su superficie, las cuales se concentran principalmente en el hueso occipital paralelas a la parte media de la sutura lambdoidea izquierda, posiblemente incluye la parte basal de la apófisis mastoides izquierda (Figura 3a). Estas se encuentran también sobre el hueso occipital, existiendo algunas marcas de corte a pocos centímetros de lambda y paralelas a la sutura sagital (Figura 3b). Las marcas mencionadas sugieren el retiro del músculo occipitofrontal y el punto de sujeción del esternocleidomastoideo.

CT-1 posee marcas de corte menos numerosas o aisladas sobre la bóveda craneana, perpendiculares y atravesando la sutura sagital (Figura 3c), aproximadamente a un tercio de lambda, sugiriendo el retiro del cuero cabelludo y la aponeurosis craneana desde el occipital hasta llegar al músculo occipitofrontal.

Las marcas de corte del rostro se concentran en el hueso nasal (Figura 3d) y la parte superior de la órbita ocular izquierda (Figura 3e). De igual forma, existen otras importantes en el maxilar superior (Figura 3f). En conjunto, las marcas en estos lugares indican el retiro de los tejidos del rostro, en especial, los músculos orbitales, nasal y el elevador del labio. Estas pueden apreciarse en el diagrama de marcas de corte de la figura 3g.



Figura 3. Marcas de corte del CT-1: a) en el hueso occipital, paralelas a la parte media de la sutura lambdoidea izquierda, b) en el hueso occipital paralelas a la sutura lambdoidea izquierda cerca de lambda, c) en los huesos parietales perpendiculares que atraviesan la sutura sagital, d) en el hueso nasal, e) en la parte superior de la órbita superior izquierda hacia la glabella, f) en el maxilar superior izquierdo (muy fina), g) diagrama de marcas de corte en el CT-1.

Elaboración propia.

Modificaciones. Este resto óseo posee modificaciones culturales *post mortem*, mismas que se ajustan a las características estándar de un cráneo trofeo, con la salvedad de que no presenta una única perforación en el ápex de la bóveda craneana. La ampliación del foramen magnum fue realizada hacia el hueso occipital llegando cerca de la protuberancia de este hueso. Los bordes de esta ampliación se encuentran desgastados, indicando que el cráneo fue constantemente manipulado hasta su disposición final (Figura 4a).

El CT-1 presenta, a diferencia de los cráneos trofeo estándar, numerosas perforaciones en los huesos parietales de aproximadamente 0.5 cm de diámetro. El hueso parietal izquierdo presenta diez perforaciones, ocho de ellas se concentran hacia la parte inferior del hueso y cerca de la sutura lambdoidea y parietomastoidea; mismas que cumplirían una función de soporte para ornamentos u otro tipo de atavíos. Por encima de este conjunto de perforaciones, existe una marca circular poco profunda, que trataría de un primer intento fallido de perforar el cráneo, es relevante porque puede proporcionar información sobre cómo y con qué instrumentos habrían sido hechas las horadaciones. En la parte superior del parietal, existen dos perforaciones ubicadas paralelamente a la sutura sagital y conforman un par con otras similares del parietal derecho. Por sus características, las consideramos jerárquicamente las más importantes ya que cumplirían la función de suspensión, siendo imprescindibles para la exhibición de este cráneo con la cara orientada hacia el frente (Figura 4b).

En los huesos parietal y temporal derechos, existen trece perforaciones en total, diez de las cuales, al igual que en el caso anterior, se ubican hacia las suturas lambdoidea y parietomastoidea. En este caso, seis de ellas se encuentran en el parietal y dos en el temporal, casi por encima de la apófisis mastoides (Figura 4c). Como en el caso precedente, en la parte superior del parietal derecho, existen dos perforaciones paralelas a la sutura sagital, complementarias al par existente en el izquierdo, y que cumplirían la función de suspensión con fines de exhibición. En cuanto a la dimensión de las perforaciones, los dos pares (de suspensión) que se alinean a la sutura sagital, tienen un diámetro ligeramente mayor al promedio de las perforaciones del cráneo, probablemente debido al desgaste ocasionado por las sogas o cuerdas empleadas para su suspensión (Figura 4d).

El CT-1 es bastante denso y pesado, su textura es relativamente lisa en superficie por lo que podríamos sugerir que está pulida por el uso. También presenta erosión laminar y desportillado sólo en el lugar del trauma violento. Los bordes de la ampliación del foramen magnum son romos y gastados, tal como las espinas y cóndilos de la base del cráneo, desgastados casi al mismo nivel, aparentemente se debe al apoyo frecuente sobre una superficie plana.

Posterior a la obtención del cráneo, los especialistas realizaron un trabajo de preparación y curación, ya que, además de su función de exhibición, elaboraron numerosas perforaciones en la parte inferior de los parietales y temporales, presumiblemente para sujetar atavíos, adornos. El desgaste y pulido sugiere un uso intensivo o duradero en el tiempo antes de su disposición final.

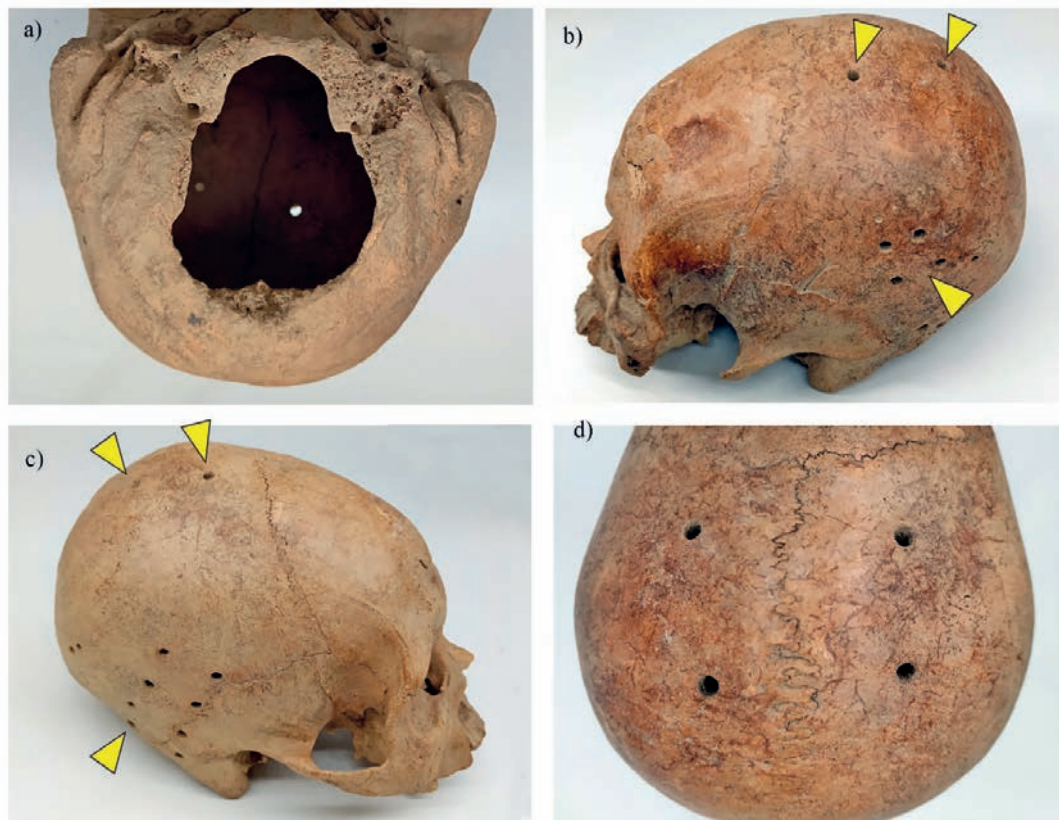


Figura 4. Modificaciones de CT-1: a) Ampliación del foramen magnum, se puede observar el borde desgastado de la ampliación, b) perforaciones realizadas en el parietal izquierdo, c) perforaciones realizadas en el parietal y temporal derecho, d) perforaciones realizadas en el ápex del cráneo (un par por cada hueso parietal), éstas están jerarquizadas por su función de suspensión para exposición. Elaboración propia.

Cráneo Trofeo 2 (CT-2; Cod. 558)

El CT-2 corresponde al cráneo de un varón entre 28 a 44 años al momento de la muerte. Es macizo y bastante grande, presentando una notoria modificación cultural con expansión bilobular (paralelo occipitofrontal), en la que el lóbulo derecho es más prominente que el izquierdo. El cráneo no presenta el arco zigomático izquierdo (pérdida *post mortem*) y tampoco la mandíbula. El maxilar superior presenta tres dientes, el primer y segundo molar izquierdo, y primer molar derecho; el resto de las piezas sufrieron pérdidas *post mortem* puesto que los bordes de las cavidades dentales muestran desgaste y en algunas de ellas quedan partes fracturadas de raíces dentales. Los huesos y tabiques al interior de la cavidad nasal fueron retirados y la espina nasal está ausente. La superficie del CT-2 está desgastada, posiblemente pulida por el uso. La base del cráneo compuesto por los mastoides, apófisis y cóndilos, también presentan desgastes quizá por apoyarlos en una superficie plana. El hueso occipital y los canales condilares parecen haber sido ampliados, así como el *foramen lacerum*. La parte posterior del cráneo fue retirada afectando gran parte de los huesos parietales y el occipital. Este cráneo no muestra señales de violencia como traumatismos por objetos contundentes (Figura 5).

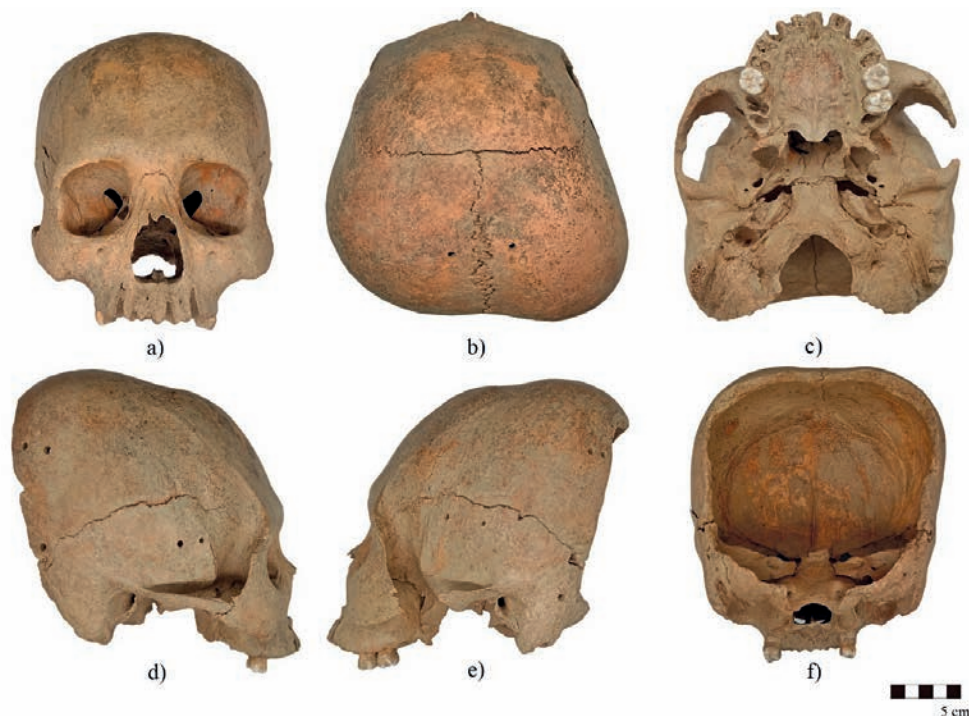


Figura 5. Normas del CT-2: a) frontal, b) apical, c) basal, d) lateral derecha, e) lateral izquierda y f) posterior. Elaboración propia.

Marcas de corte. Las marcas de corte en el CT-2 se encuentran en la parte superior derecha del parietal derecho, paralelas a la sutura sagital, no obstante, son menos numerosas en el temporal, zigomático y sobre el mastoides (Figura 6a). Existen otras en el hueso frontal que son perpendiculares a la sutura coronal (Figura 6b). Otro conjunto importante de marcas se halla en el temporal izquierdo, cerca y paralelas a la sutura escamosa, y sobre el mastoides izquierdo, así como en el inicio del arco zigomático (Figura 6c), situación similar se puede observar en el lado derecho (Figura 6d). En el rostro del CT-2, pueden observarse marcas de corte sobre los márgenes orbitales superiores de los ojos hacia el proceso zigomático del hueso frontal respectivo (Figura 6e). El hueso nasal tiene marcas de corte perpendiculares a su eje (Figura 6f), también presentes en el margen de la cavidad nasal del hueso maxilar. En este último igualmente existen marcas de cortes pequeñas y casi aisladas (Figura 6g). El proceso de retiro de la parte posterior del cráneo (parte de los huesos parietales posteriores y la parte anterior del hueso occipital), dejó marcas de corte acanaladas paralelas a los bordes de la cavidad que tiene forma cuadrangular. Se entiende que, para el retiro de esta porción de cráneo se hicieron acanaladuras como guías antes de realizar el corte con un artefacto afilado (Figura 6h). El conjunto de marcas de corte en este objeto se muestra en la Figura 6i.

Modificaciones. En el CT-2 destaca una característica particular, la parte posterior de los huesos parietales y del occipital fueron retirados intencionalmente (aproximadamente un tercio de los parietales y la mitad del occipital) (Figuras 5d, e y f). El corte dejó una gran cavidad cuadrangular en la nuca, el cual afectó un tercio del foramen magnum; asimismo, sus bordes se hallan con

señales de desgaste a manera de canales guía por donde se profundizó el corte (Figura 7a y b). El foramen magnum no fue ampliado dado que la masa cefálica se extrajo directamente, con seguridad, por esta cavidad. El CT-2 en particular representa otro tipo de cráneo trofeo diferente a CT-1 y correspondería a uno tipo máscara.

En los bordes laterales de la cavidad cuadrangular posterior se hallan orificios perforados en pares. En el parietal izquierdo existen cinco perforaciones, de las cuales cuatro (dos pares) son perpendiculares al borde lateral de la cavidad cuadrangular, y la perforación restante paralela a la sutura sagital, a un tercio de la distancia entre la sutura coronoides y lambda. Esta última posee un nivel jerárquico superior ya que tendrían una función, complementado con su par derecho, de suspensión para la exhibición, mientras que las otras perforaciones tendrían una función de sujeción (Figura 8c). Existen también tres perforaciones en el temporal izquierdo, dos paralelas a la sutura escamosa y otra sobre la misma sutura (Figura 8a). Por encima del proceso mastoideo izquierdo, existe una perforación profunda, sin concluir la penetración del hueso, por tal motivo, se considera como un intento de perforación fallido. Al respecto, esta última perforación inconclusa es útil para conocer el tipo de instrumento empleado para su elaboración (Figura 8a, flecha inferior derecha).

En el parietal derecho (Figura 8b), existen cinco perforaciones, al igual que en el parietal izquierdo, dos pares cerca del borde lateral de la cavidad cuadrangular y una paralela a la sutura sagital conformando un par con el orificio de suspensión mencionado anteriormente. En las cercanías de ésta, se halla la marca circular de un intento inconcluso de perforación (Figura 8c, flecha). En el temporal derecho existen dos perforaciones, una al lado de otra y perpendiculares a la sutura esfenoescafosal. Las perforaciones en el CT-2 tienen un diámetro promedio de 0.44 cm. La apófisis mastoidea derecha tiene su extremo distal desportillado y perdido. Por su parte, la de la izquierda muestra en su extremo distal, lo que parece ser el remanente de una perforación tipo canal (muy deteriorada), la misma que atraviesa todo el cuerpo de esa estructura, posiblemente para la sujeción de pendientes o adornos en “las orejas” del cráneo (Figura 8d). Es probable que la mastoidea derecha haya tenido una perforación similar.

En resumen, las características de este pieza ósea dan cuenta de, por un lado, cumplir con los estándares para ser considerado como un cráneo trofeo ya que se evidencia el tratamiento de descarnar y cuenta con elementos propios de un sistema de suspensión para la exhibición, que consiste en dos perforaciones en el ápex por los cuales atravesaría la soga portante y permitiría orientar el objeto con el rostro al frente; por otra parte, no presenta la ampliación del foramen magnum debido a un corte cuadrangular realizado para retirar la parte posterior del cráneo, lugar por donde, con seguridad, retiraron la masa encefálica y otros tejidos. Las marcas de corte sugieren un procesamiento inmediato a la muerte del individuo. Su manufactura consiste en la elaboración de perforaciones u orificios que se hallan en pares y en los bordes laterales del corte cuadrangular, sugiriendo una función de sujeción de atavíos o de la fijación a alguna superficie. En ese sentido, podría tener una doble función, una como un cráneo trofeo tradicional que se exhibe suspendiéndolo, y otra a manera de máscara, como parte de un atavío más complejo. No se descarta que los orificios laterales hayan servido para la fijación de atavíos, o para colocar nuevamente la piel y el cuero cabelludo en el cráneo. Es posible que los huesos retirados del cráneo, hayan sido retirados para cumplir otra función como amuletos para su utilización por separado.

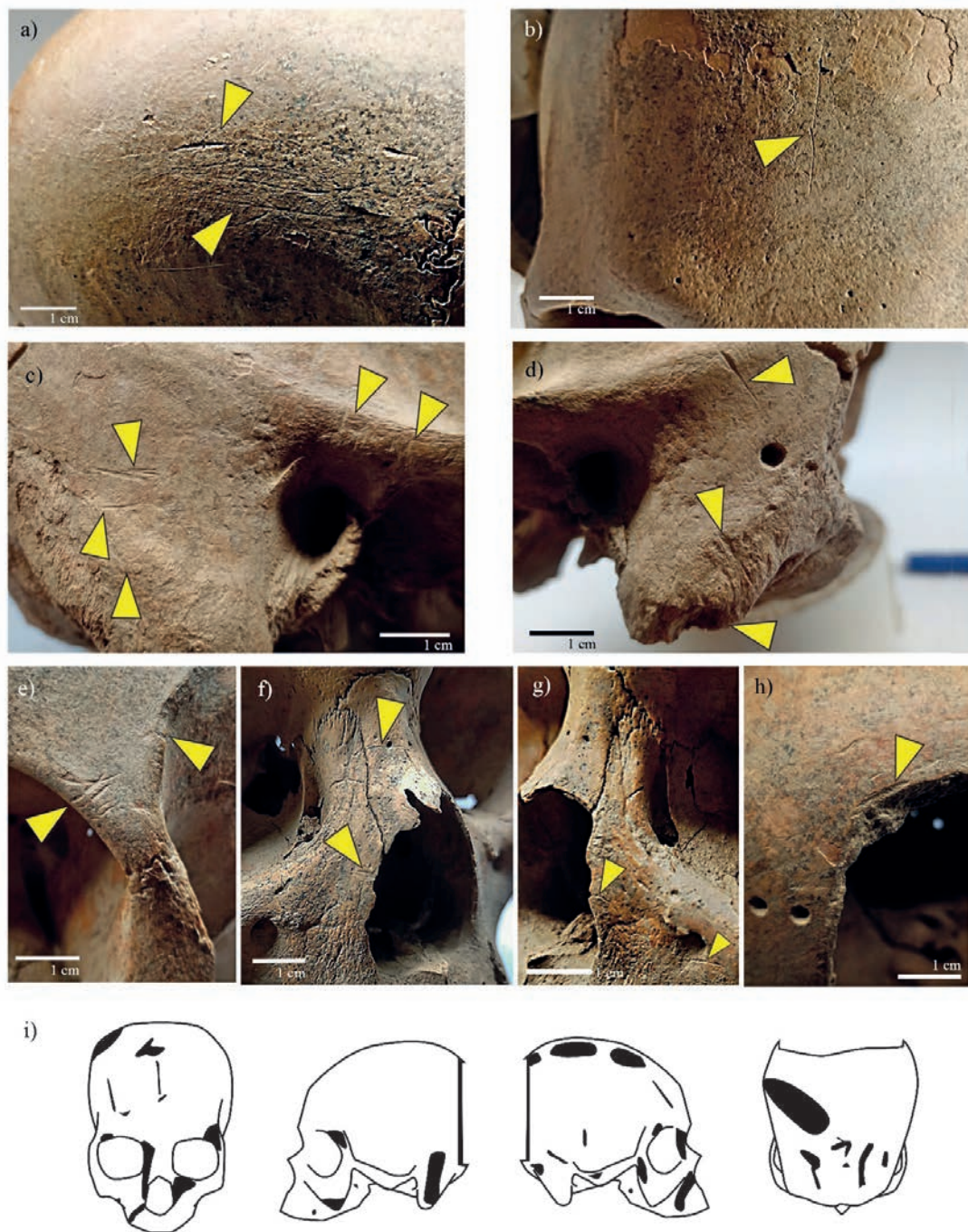


Figura 6. Marcas de corte en el CT-2: a) en la parte superior del parietal derecho, b) en el frontal, c) en los temporales, apófisis mastoides y arco zigomático derecho, d) en el inicio del proceso zigomático y apófisis mastoides izquierda, e) en la parte superior izquierda de la cavidad ocular izquierda, f) en hueso nasal y los márgenes de la cavidad nasal, g) marcas aisladas en el maxilar superior, h) una de las marcas de corte tipo acanaladura en los márgenes del retiro de los huesos de la parte posterior, i) diagrama de marcas de corte del CT-2. Elaboración propia.

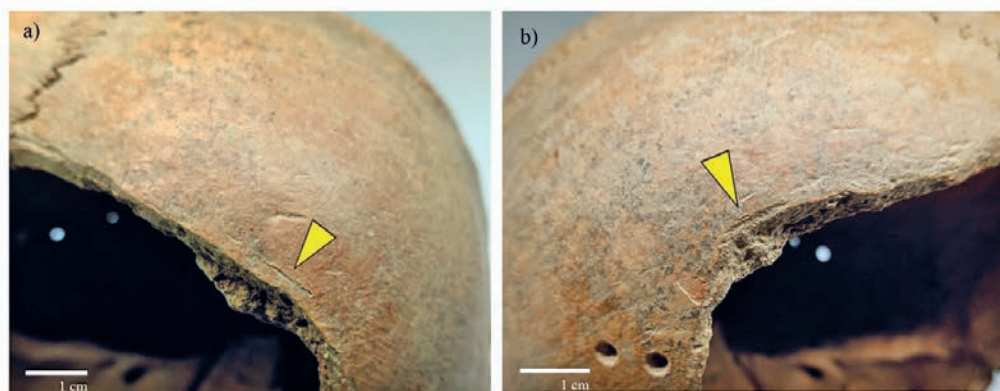


Figura 7. Marcas de corte en el borde de la cavidad cuadrangular a modo de guías para el retiro de la parte posterior del CT-2: a) parietal derecho y b) parietal izquierdo. Elaboración propia.

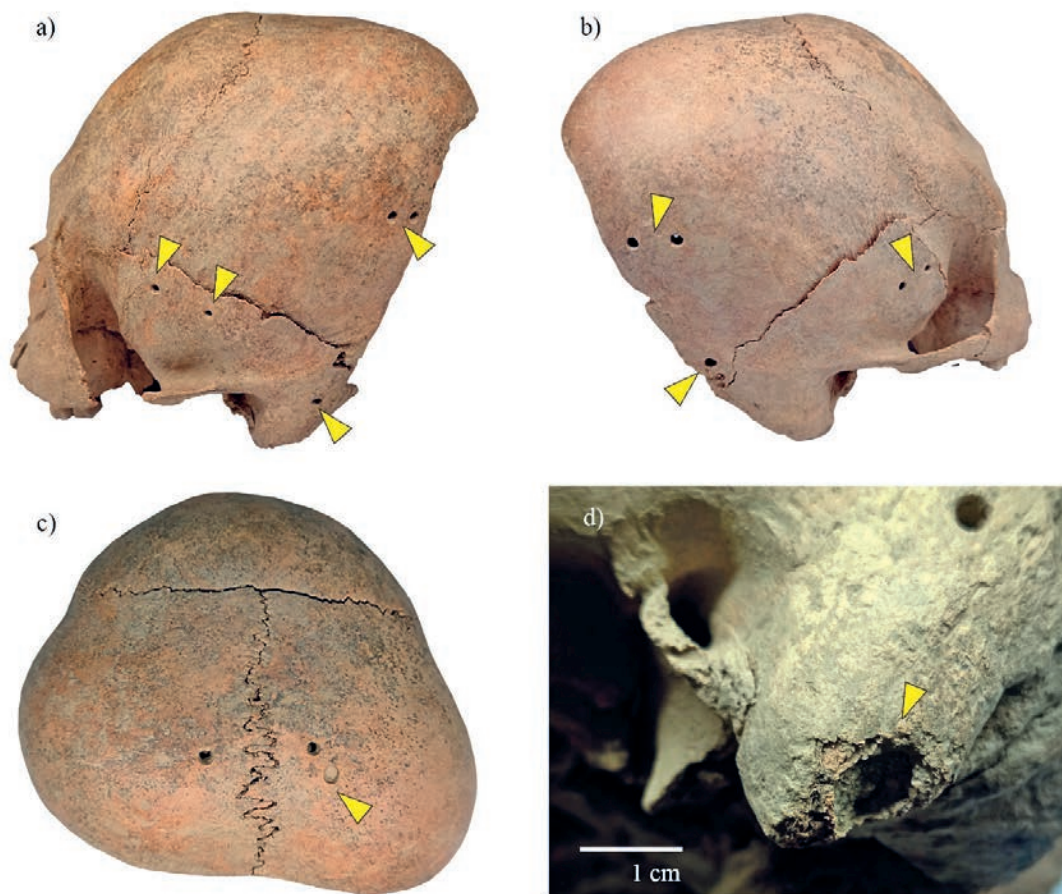


Figura 8. Perforaciones en el ápex del CT- 2: a) Parietal y temporal izquierdo, b) parietal y temporal derechos, c) vista apical de las perforaciones de mayor jerarquía sobre los huesos parietales (la flecha muestra un intento de perforación inconcluso) y d) posible perforación en el hueso mastoides derecho. Elaboración propia.

Cráneo Trofeo 3 (CT- 3; Cod. 559)

El CT-3 corresponde a una bóveda craneana con características femeninas por la forma de las apófisis mastoides, la glabella y el grosor de las órbitas oculares, y con una edad entre 25 a 49 años al momento de la muerte. Los huesos propios del maxilar superior y parte del nasal están perdidos (Figuras 9a, 9d y 9e). Tampoco se conservan los arcos zigomáticos y la parte basal de los huesos temporales están incompletas.

El hueso occipital en su parte basal, muestra la pérdida de cóndilos, espinas, apófisis y del clivus (Figuras 9c, 9d y 9e). La parte inferior del hueso occipital asociada al foramen magnum está ausente casi en su totalidad; sin embargo, se evidencia el remanente del borde de esta estructura, lo que supondría que la pérdida de hueso hacia la cresta nuchal fue *post mortem* (Figura 9e). La ampliación del foramen magnum parece haber sido hacia el clivus del occipital dejando la mitad posterior intacto. La mayor parte del daño del cráneo parece ser *post mortem*, posiblemente durante y posterior a su utilización.



Figura 9. Normas del CT-3: a) frontal, b) apical, c) basal, d) lateral derecha, e) lateral izquierda y f) posterior. Elaboración propia.

Una característica del CT-3 es la presencia de numerosos osículos entre las suturas: dos en la esfenofrontal derecha (Figura 10a), uno anterior a lambda sobre la sutura sagital (Figura 10b) y uno en el asterion derecho (Figura 10c). Una parte de lado izquierdo del hueso occipital está perdido.

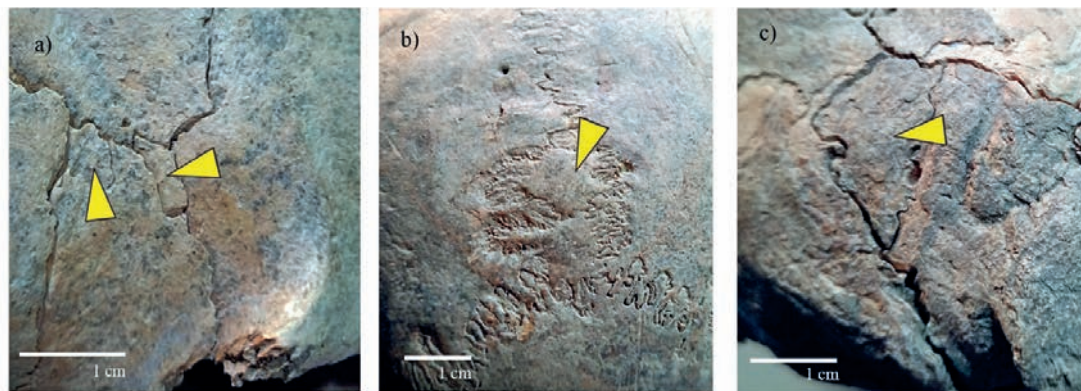


Figura 10. Osículos presentes en el CT-3: a) esfenofrontal, b) lambda y c) asterion derecho. Elaboración propia.

Marcas de corte. Las marcas de corte presentes en el CT-3 están concentradas principalmente en la parte posterior del parietal derecho y son casi paralelas a la sutura sagital (Figura 11a), en conjunto forman una franja paralela a dicha sutura que inicia desde el occipital hasta la parte media del parietal (Figura 11b). Al igual, existen pequeños grupos de marcas de corte sobre la parte media del parietal izquierdo (Figura 11c), en el arco zigomático derecho cerca del orificio auditivo (Figura 11d), y, además, una marca entre el supraorbital derecho y el inicio del hueso nasal (Figura 11e). En suma, las marcas de corte del CT-3 se caracterizan por ser toscas y profundas, y también son largas y visibles a simple vista, por tanto, se concluye que la herramienta que provocó las marcas era poco afilada. Así, la forma de extracción de los tejidos blandos, al igual que los casos anteriores, iniciaría en la nuca y se dirigiría hacia la frente de manera poco prolija.

Modificaciones. El CT-3, de la misma manera que los anteriores cráneos trofeo, presenta dos perforaciones en el ápex ($\varnothing$ medio = 0.5 cm), paralelos a la sutura sagital, uno por parietal, y ubicados en el primer tercio entre la sutura coronal y la sutura lambdoidea (Figura 12a). Estas perforaciones cumplirían la función de suspensión. Su peculiaridad es la existencia de dos perforaciones de mayor diámetro realizadas en el hueso occipital ($\varnothing$ medio = 0.56 cm), en ambos lados de la eminencia cruciforme, las cuales tendrían la función de suspender el cráneo con el rostro orientado hacia abajo (Figura 12b). Los dos pares de perforaciones, al tener diferentes formas y diámetros, sugieren que fueron hechas en diferentes momentos, quizás para su curación o refuncionalización. En ese sentido, el cráneo pudo ser exhibido en momentos diferentes, de tal forma que se mantenía suspendido por medio de una soga o cuerda que atravesaba las perforaciones de la parte superior de la bóveda craneana, generando que el rostro quedara expuesto al frente; en contraposición, también pudo ser exhibido suspendido por las perforaciones del hueso occipital de modo que la cara se orientara hacia abajo.

Algo para destacar es que este cráneo presenta una modificación *antemortem* ocasionada por un traumatismo ya cicatrizado en el hueso frontal, por encima del margen supraorbital derecho; esta lesión originó la fractura que inicia en el arco superciliar derecho hasta la línea temporal superior (Figura 12c). Asimismo, vale recalcar que el notorio deterioro del objeto fue causado posiblemente por su uso intensivo.

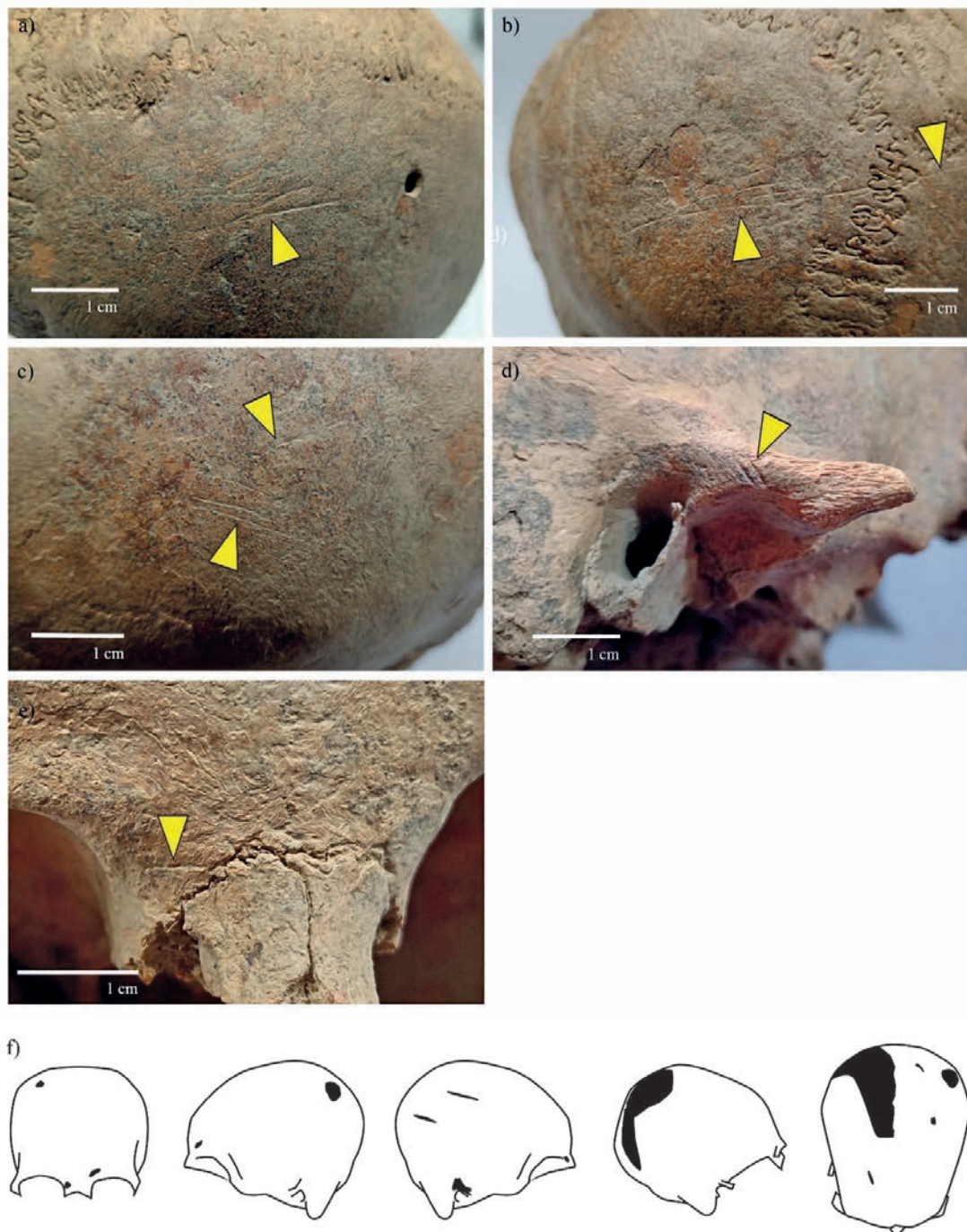


Figura 11. Marcas de corte del CT-3: a) en el parietal derecho, b) que inician en el hueso occipital y prosiguen en el hueso parietal, c) en el parietal izquierdo, d) en el inicio del proceso zigomático cerca del orificio auditivo derecho, e) en el hueso frontal (margen supraorbital), orientado hacia el hueso nasal, f) diagrama de marcas de corte del CT-3. Elaboración propia.

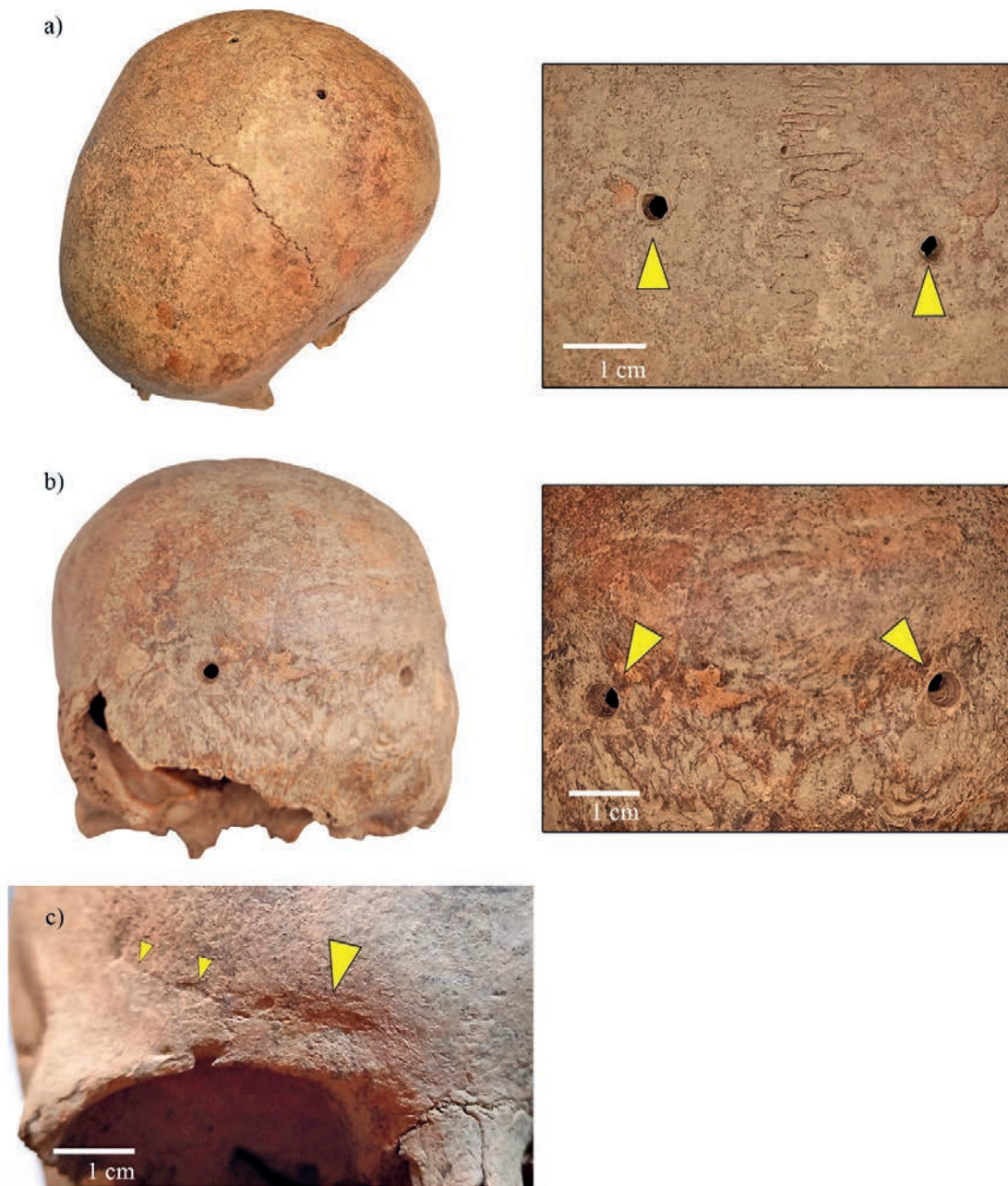


Figura 12. Modificaciones del CT-3: a) perforaciones en los huesos parietales, ambas paralelas a la sutura sagital, posiblemente con función de suspensión, b) perforaciones en el hueso occipital (para suspensión o fijación de atavíos), c) traumatismo *antemortem* en el arco superciliar derecho y fractura hacia la línea temporal superior. Elaboración propia.

Mandíbula 1 (M-1; Cod. 560)

La M-1 corresponde al maxilar inferior de un varón adulto joven (Figura 13), por sus rasgos cualitativos: los ángulos mandibulares cercanos al ángulo recto, la eminencia mentoniana fuerte y marcada, y gonium prominentes. Esta pieza está prácticamente íntegra, faltándole tan solo el cóndilo izquierdo y el primer incisivo izquierdo.

Un elemento destacable, poco frecuente en este tipo de hueso, es la presencia de un agujero mentoniano accesorio en el lado izquierdo. Por otra parte, los primeros molares del juicio se encuentran en proceso de emerger y su erupción apenas sobrepasa la línea de los alveolos, por lo que la edad del individuo estaría alrededor de los 21 años (Buikstra y Ubelaker 1994). La M-1 no posee abscesos en los tejidos alveolares, sin embargo, en el caso de los dientes presenta pérdidas de partes de los dientes en incisivos y caninos. Tanto en los molares derechos como en los premolares, existen rajaduras horizontales coincidentes con la línea de la encía, que posiblemente sean *post mortem*.

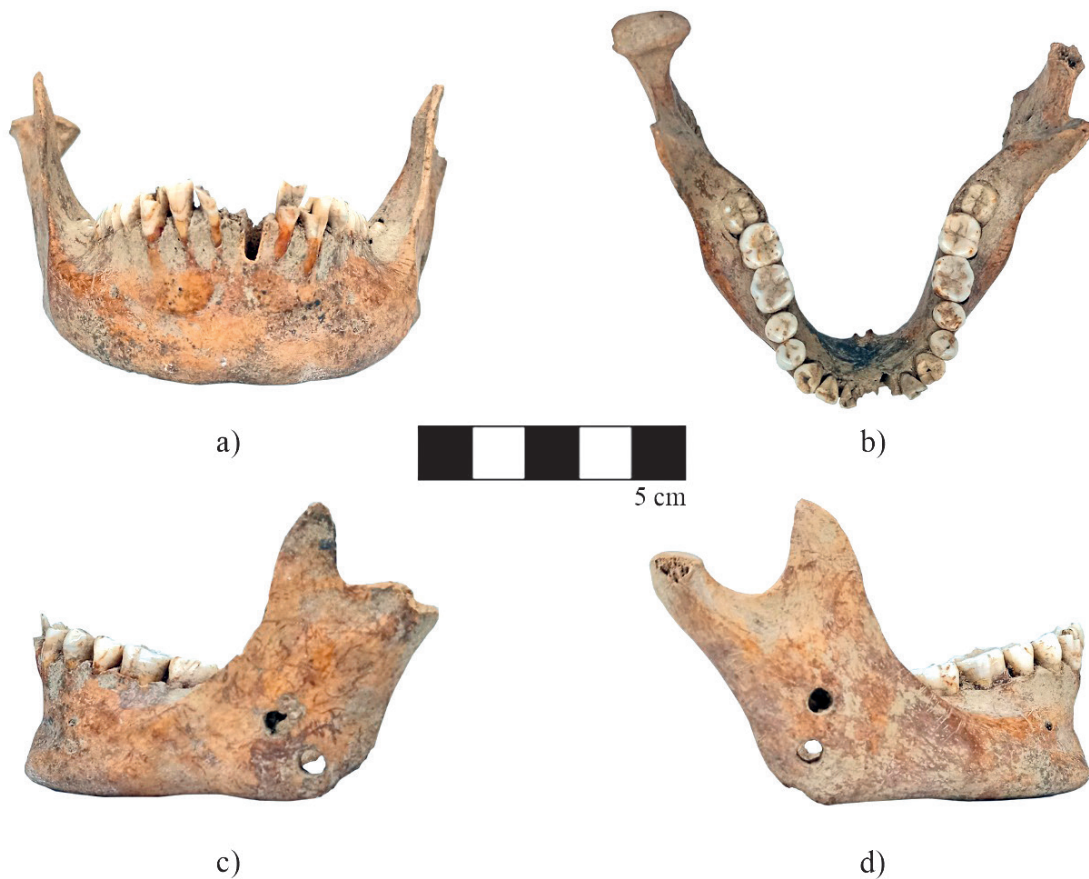


Figura 13. Normas de la M-1: a) frontal de Mandíbula 1, b) apical, c) lateral izquierda y d) lateral derecha. Elaboración propia.

Marcas de corte. Este ejemplar posee una serie de peculiaridades producidas por acción humana *antemortem*, *perimortem* y *post mortem*. Así, presenta marcas de corte muy delgadas, principalmente en la rama mandibular cerca de los cóndilos con el fin de retirar el músculo masetero; también en el proceso coronoides y la línea oblicua, y en el cuerpo de la mandíbula, sobre la protuberancia y tubérculos mentonianos. También existen marcas de corte alrededor de los orificios perforados en los ángulos mandibulares: izquierdo inferior (superficie interna) y derecho en ambos (superficie externa). Todas estas marcas evidencian el descarte de la mandíbula *perimortem* o *post mortem*, cuando aún poseía tejidos frescos. De los objetos analizados, este presenta la mayor cantidad de cortes en su superficie externa (Figura 14).

Modificaciones. Al igual que en los restos óseos precedentes, la M-1 presenta cuatro perforaciones ($\varnothing$ medio = 0.5 cm), dos paralelas en cada una de las bases de las ramas mandibulares (izquierda y derecha); las perforaciones inferiores se encuentran por encima del gonium y las superiores a 45° hacia la dentadura (Figuras 14 a y b).

Las perforaciones realizadas en el lado izquierdo atraviesan todo el grosor de la rama mandibular, mientras que, en la rama derecha, solo la perforación inferior traspasa el hueso, esto indica que los orificios activos para la suspensión del objeto eran los más cercanos al gonium. En el lado derecho, la perforación superior fue hecha en dos momentos, uno perpendicular al eje vertical de la rama y el otro en diagonal encontrándose con el foramen mandibular; sin embargo, no atraviesa el grosor del hueso. En general, la forma de las perforaciones es cónica y de un diámetro mayor hacia el exterior del hueso mandibular, señalando la forma del instrumento empleado para realizar las perforaciones.

La forma de las perforaciones activas es ovalada, presentando su eje de mayor longitud perpendicular a la rama del mandibular. El gonium y el ángulo mandibular están desgastados y pulidos, mostrando las estructuras internas del hueso (Figuras 14 a y b, flechas negras). Lo anterior sugiere que estos orificios sirvieron para suspender la mandíbula individualmente a través de una sogá. Por sus formas, su ubicación y el desgaste del gonium en ambos lados, se supone que pudo ser utilizada como un collar ya que ese tipo de deterioro solo puede deberse a la fricción constante sobre una superficie plana.

Los dientes en la M-1 presentan un buen estado de conservación a excepción de los incisivos y caninos, los cuales se hallan rotos y con partes faltantes, posiblemente a causa de la acción del tiempo y el uso como objeto trofeo. Sobre la eminencia mentoniana izquierda por debajo de los incisivos y canino izquierdo, existe un trauma por impacto (1 cm de largo por 0.7 cm de alto y 0.3 cm de profundidad), con forma de media luna (Figura 14 c), y de naturaleza *antemortem*, que cicatrizó antes de la muerte del individuo. La marca de este traumatismo podría coincidir con el impacto de un mazo estrella o un objeto con punta cónica y roma.

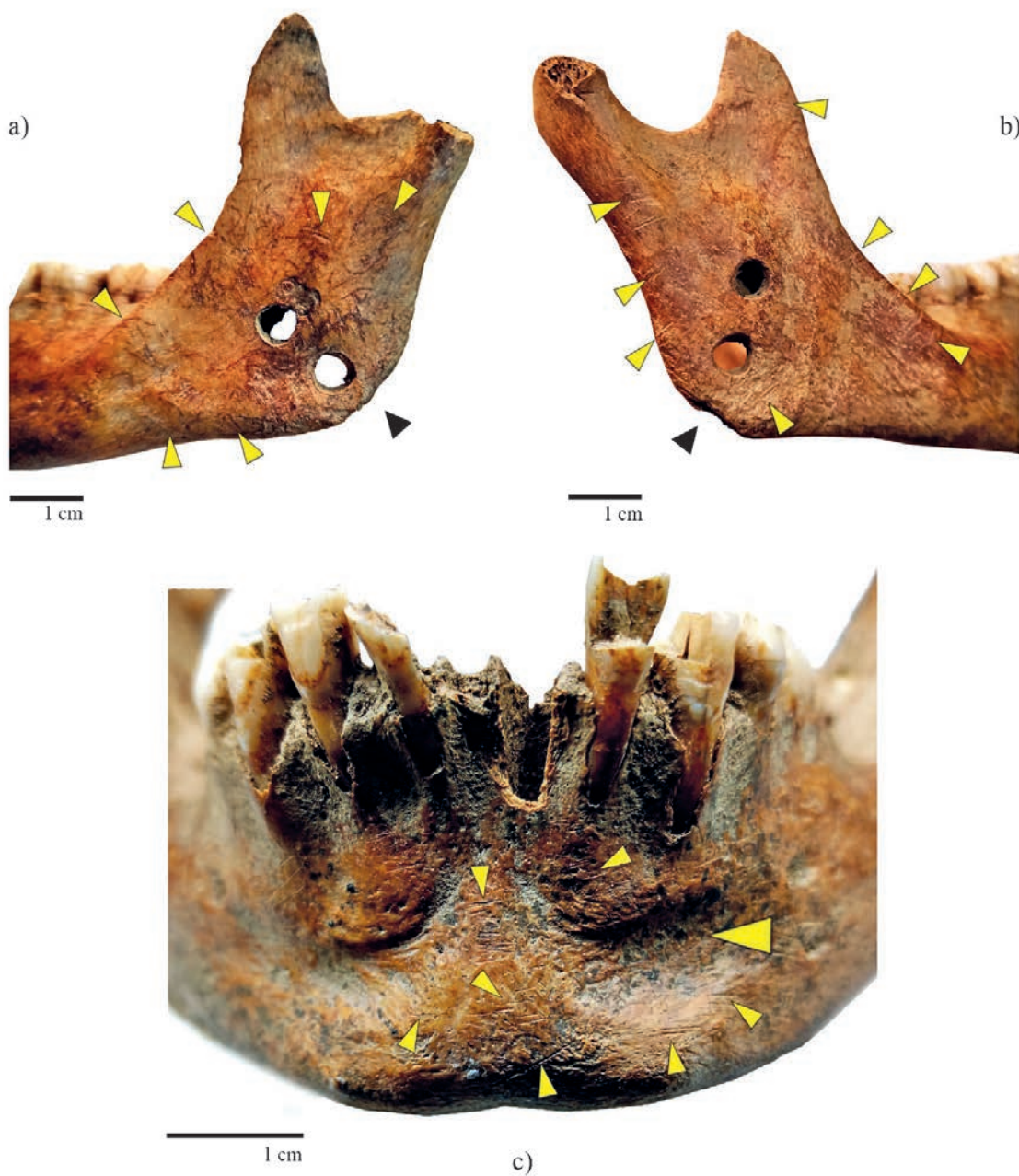


Figura 14. Marcas de corte de la M-1: a) en la rama mandibular izquierda (flechas amarillas), b) en la rama mandibular derecha (flechas amarillas), y c) detalle de la eminencia mentoniana con numerosas marcas de corte en la superficie y el trauma *antemortem* (ver flecha amarilla) que remodeló la parte izquierda de este sector. Elaboración propia.

En síntesis, el patrón general de CT-1, CT-2 y CT-3 es la presencia de perforaciones *post mortem* en el ápex del cráneo con fines de suspensión, dispuestas aproximadamente a la mitad de la sutura sagital y paralelas a ella, es decir, uno por parietal (un par). Solo CT-1 muestra dos pares de perforaciones realizadas sobre los parietales indicando su posible sistema de suspensión. El CT-3 tendría la particularidad de poseer, además del par de perforaciones de suspensión en el ápex, otro par de mayor diámetro en las ramas de la eminencia cruciforme en el occipital; se estima que estas perforaciones fueron realizadas en un momento posterior a la muerte del individuo, como un intento de curación del objeto para extender su vida útil. Por su parte, la M-1 posee dos pares de perforaciones, uno en cada rama ascendente del maxilar; sin embargo, solo un par es funcional para la suspensión.

En ese sentido, la Figura 15 muestra las diferentes posibilidades de los sistemas de suspensión con fines de exhibición de los tres tipos de cráneos trofeo y mandíbula: a) suspensión a través de cuatro perforaciones paralelas a la sutura sagital en el ápex (Figura 15a), b) suspensión a través de dos perforaciones paralelas a la sutura sagital; el corte plano de la parte posterior sugiere su uso apoyándose en una superficie plana y vertical, para cráneos trofeo tipo máscara (Figura 15b), c) suspensión a través de dos perforaciones paralelas a la sutura sagital en el ápex (Figura 15c CT-3 momento 1), d) suspensión a través de perforaciones realizadas en los brazos de la eminencia cruciforme del occipital (Figura 15d CT-3 momento 2) y a través de perforaciones sobre el ángulo mandibular, para suspensión tipo amuleto o collar (Figura 15e).

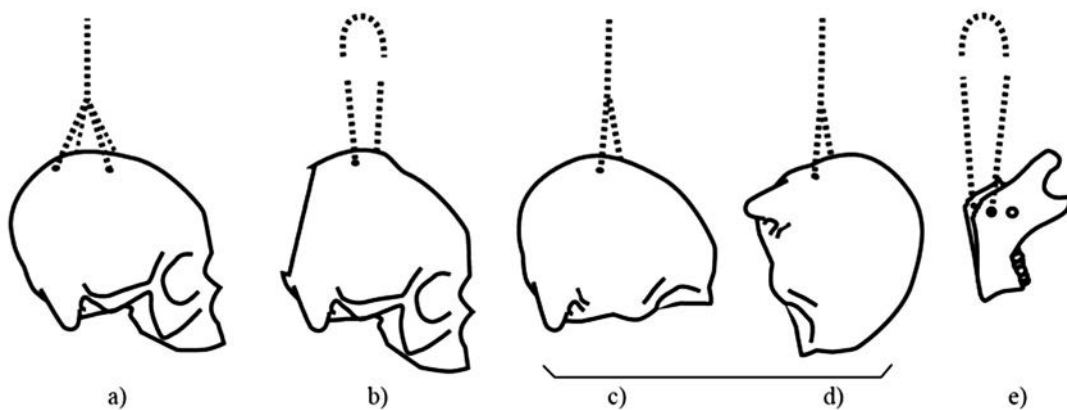


Figura 15. Propuesta de tipos de exhibición de los cráneos trofeo en su momento de vida útil: a) sistema de cuatro perforaciones paralelas a la sutura (CT-1), b) sistema de dos perforaciones paralelas en el ápex, cráneo tipo máscara (CT-2), c) sistema de dos perforaciones paralelas en el ápex para suspensión (CT-3), d) sistema de perforaciones en el hueso occipital (CT-3), e) M-1, sistema de perforaciones sobre el ángulo mandibular (M-1). Elaboración propia.

La ampliación del foramen magnum está presente solamente en CT-1 y CT-3, por el contrario, el CT-2 no muestra esa ampliación debido a que representa otro tipo de cráneo trofeo. De esta manera, se identifican tres tipos de cráneos trofeo, uno más cercano al estándar (CT-1), otro estilo máscara (CT-2) que pudo ser utilizado a manera de collar apoyado en el pecho del portador; y un tercero, de tipo amuleto (CT-3), que, en una primera instancia, fue de la clase del CT-1, y posteriormente curado para seguir funcionando como trofeo, solo que con el sistema de suspensión a través del occipital disponiendo el rostro hacia abajo, presumiblemente como

un collar parecido al CT-2. Se considera a la M-1, en este caso, como una parte trofeo de tipo amuleto que se llevaba como un collar.

La estimación de la edad al momento de la muerte de los individuos indica que todos fueron adultos jóvenes-adulto maduros, entre 20 a 49 años de edad. Todos con señales de violencia en algún momento de su vida antes de morir.

Discusión

La primera característica común entre los cráneos estudiados es que presentan numerosas perforaciones con un diámetro pequeño en la bóveda craneana (0.5 cm promedio), jerarquizando, principalmente, a las ubicadas en el ápex paralelas a la sutura sagital (entre uno y dos pares) y, a un tercio entre la sutura coronal y la sutura lambdoidea. En cuanto a su posición estas perforaciones son comparables y análogas con el estándar de preparación de las cabezas trofeo Wari del sitio Conchopata hallados por Tung (2008). Sin embargo, los cráneos reportados de Conchopata constan de un único orificio en el bregma o a un centímetro de este, o al centro de la sutura sagital, diseñado con el fin de colgar la cabeza por medio de una soga dando lugar a una posición anatómica con la faz adelante (Tung et al. 2007, Tung 2008). Este estándar también incluye, según Tung (2007), la separación de las mandíbulas de los cráneos y perforaciones en el ápex y el occipital, así la forma de suspensión y la orientación de los cráneos se establecen como rasgos comunes con los cráneos de este análisis. Por una parte, si bien la ubicación de estas perforaciones tendría la función de suspender el cráneo con el rostro dirigido hacia el frente, tanto el tamaño como la cantidad de estas perforaciones, constituirían una característica local de los cráneos trofeo de Ayopaya, que las distinguirían de sus correlatos Wari o de otras culturas que practicaban este tipo de técnicas. Manzanilla y Woodard (1990: 145) mencionan que, en Akapana, Tiwanaku, la falta de cráneos en adultos y la concentración de cráneos aislados formarían parte de un sistema simbólico descrito como el complejo cráneo-trofeo; sin embargo, no lo asociarían con una práctica guerrera, así mismo, destacan que el procedimiento de separar las mandíbulas de los cráneos, y estos de sus respectivos cuerpos, es una característica frecuente en el tratamiento de los cuerpos tanto en restos humanos como en restos de camélidos.

El CT-1 es el que presenta particularidades más cercanas a sus análogos Wari, sin embargo, además de que éste tiene dos pares de perforaciones paralelas a la sutura sagital elaboradas para la suspensión y exhibición, adicionalmente, presenta numerosas perforaciones en la bóveda craneana, las mismas que se sugiere sirvieron para la colocación de adornos. La disposición de las perforaciones, tanto las que tienen función de suspensión y las que no, son semejantes a las presentes en cráneos trofeo de la cultura Ohio Hopewell de Norte América hallados por Seaman (1988). Este antropólogo menciona una serie de posibles propósitos para ellas, de los cuales se destaca la función de la posibilidad de permitir su suspensión y servir como decoración.

Con relación al CT- 2, tomamos en cuenta la descripción de Tung et al. (2007: 233, ver su figura) y Tung (2007: 496 y 497, Figuras 16.6 y 16.7 respectivamente), sobre urnas con la representación iconográfica de guerreros Wari, los cuales llevan colgada en el cuello a la altura del pecho, una cabeza trofeo con la mirada hacia el frente. Estas representaciones aludirían a un tipo de cabeza trofeo a la cual le retiraron la parte posterior del cráneo con la finalidad de

apoyarse a una superficie plana, (probablemente el pecho del portador), para que el rostro se orientara hacia el frente. El retiro de la parte posterior del cráneo es una característica de ciertos cráneos trofeo Nasca del sitio Zorropata, que son denominados tipo máscara (Kellner 2002 en Tung 2008; Kellner 2022). Es así que el CT-2 constituiría un segundo modelo de cráneo trofeo, cuya técnica y estilo de preparación se asemeja a los mencionados de Zorropata; con la salvedad que los cráneos trofeo de nuestro estudio están asociados al final del Horizonte Medio y principio del Horizonte Tardío. La ubicación del par de perforaciones en la parte superior de la cabeza, constituiría el estándar local, similar al de Wari y posiblemente Tiwanaku. Como un rasgo secundario, este cráneo, presenta una posible perforación mal conservada en el mastoide izquierdo, quizá para la colocación de un adorno tipo pendiente, similar al reportado por Verano (2001, figura 8.4), en una cabeza trofeo convertida en recipiente “bowl” de la cultura Moche. No se descarta la posibilidad de que la parte posterior retirada del CT-2 haya sido utilizada, de forma independiente, como un cuenco similar a los encontrados por Finucane (2008) del sitio Nawinpukio del período Huarpa-Era (Intermedio Temprano de Ayacucho, Perú), los cuales habrían sido obtenidos por medio de la incisión repetida de ranuras probablemente con un cuchillo de obsidiana o sílex, rasgos que concuerdan con las marcas de corte de la parte posterior del CT-2.

El CT-3 presenta un par de perforaciones de suspensión, al igual que el CT-2, en el ápex, paralelas a la sutura sagital con el fin de exhibición con el rostro hacia el frente. Sin embargo, su particularidad es la presencia de dos perforaciones adicionales de mayor diámetro en el hueso occipital de ambos lados de la eminencia cruciforme, por lo que esta característica observada también es similar al estándar de Wari. Sobre esto, Tung et al. (2007) señalan que esta modificación es exclusiva de los cráneos trofeo Wari. La función de estas perforaciones mencionadas, fue probablemente la de conductos para una cuerda portadora, que posibilitara la suspensión de la cabeza trofeo, o para la exhibición del hueso occipital como un trofeo una vez separado del cráneo (Tung 2008). El CT-3 es el que presenta mayor deterioro *post mortem*, no cuenta con los huesos faciales y del maxilar superior, presumiblemente por la utilización intensiva. Se sugiere que este objeto trofeo inicialmente pudo estar suspendido a través de las perforaciones en el ápex como cráneo trofeo y, posteriormente, al deteriorarse por el uso, se realizaron las perforaciones en el occipital, refuncionalizando este objeto para ser colgado como un amuleto, de la misma forma que los reportados por Tung et al. (2008). Interpretamos que las perforaciones realizadas en el ápex son más antiguas que las del occipital, ya que, al perderse los huesos de la cara de este cráneo, se perdería también el centro de equilibrio para que, al suspenderlo y exhibirlo, el rostro quedara orientado hacia el frente, haciendo que las perforaciones del ápex pierdan su función. Los dos momentos se reflejan en la variación del diámetro de las perforaciones, las del ápex con un promedio de 0.50 cm y las del occipital con 0.56 cm. Lo anterior, a su vez, es un indicador de la curación de este objeto y del valor que tuvo para su(s) portador(es). Una vez más, se evidencia la similitud de las técnicas de elaboración de los cráneos trofeo en estudio con sus análogos de la cultura Wari.

Con relación a la M-1, Williams et al. (2001) mencionan que, en su estudio de la colección de cráneos trofeo Nasca de la colección Kroeber, las marcas de corte son comunes en los lugares donde los músculos masticadores se unen a la mandíbula con el cráneo, por ejemplo, en el cóndilo mandibular cerca de la juntura temporomandibular, así como en la superficie interna de

la mandíbula donde se fijan los músculos de la lengua. En el caso de M-1, las marcas de corte están, casi en su totalidad, en la cara exterior. A esto Tung et al. (2007) indican que en los cráneos trofeo Wari, el músculo masetero fue cortado cuando la carne aún estaba fresca, con el fin de separar la mandíbula del cráneo, y así, poder exhibirlos por separado o juntos. La M-1 presenta numerosas marcas de corte, finas y gruesas en la rama superior de la mandíbula donde se ubica ese músculo, señalando que esta fue separada del cráneo deliberadamente para posteriormente realizar las perforaciones en esa estructura y finalmente ser exhibida por suspensión. Lo anterior, coincide con las mandíbulas aisladas halladas en Conchopata y analizadas por Tung (2007, 2008), quien menciona que, tanto las perforaciones en la rama mandibular –con la función de servir de conductos para que atravesase una soga que permita colgar el objeto–, como el seccionado intencional del músculo masetero, indican que, en ocasiones, las mandíbulas pudieron haber sido exhibidas solas o unidas al cráneo; a su vez, coincide con la posibilidad que plantean Browne et al. (1993), sobre que la mandíbula haya estado unida al arco zigomático por medio de una cuerda como en el caso de los cráneos trofeo Nasca en Cahuachi. La forma y la posición de las perforaciones de las mandíbulas halladas en Cahuachi son similares a las hechas en la M-1, aunque esta última parece haber sido utilizada por separado.

En ese sentido, dentro del repertorio iconográfico precolombino de los valles de Cochabamba, las cabezas trofeo están bien representadas en la cerámica y artefactos de estilo Tiwanaku Cochabamba durante el Horizonte Medio, destacándose el hallazgo de Ibarra (1986: 112 ver imagen) en Mizque, de un hueso labrado con un “caballero-tigre o Chachapuma” (Pieza N° 03607, INIAM-UMSS); posteriormente reinterpretado por Trigo (2025: su figura 7c) como un “Sacrificador Camélido” (Figura 16), este personaje porta una cabeza trofeo de exhibición que se halla suspendida por una cuerda o textil (por su semejanza al cinturón, faja o *chumpi* del personaje) de la parte superior de la bóveda craneana, haciendo que la cara de la víctima esté orientada hacia el frente. Asimismo, ésta parece aún presentar el tejido y rasgos faciales y lo que parece la parte del cuello; de la misma manera, la cabeza aún conserva un tocado que aparenta ser un turbante y tal vez cabello. Lo expuesto indicaría que esa cabeza trofeo ya habría sido procesada por los especialistas (¿con los tejidos y rasgos faciales?), dado que la cuerda que se fija en el ápex no podría ni atravesar el cráneo ni el tocado, sin una previa preparación. Por tanto, la cabeza trofeo que porta el sacrificador grabado en la pieza N° 03607, correspondería a un objeto similar a los cráneos trofeo de este estudio, con la salvedad de que los últimos están esqueletizados. Tung (2007) indica, con relación a la vida social de las cabezas trofeo, que las representaciones de estas en las urnas cerámicas Wari presentan los tejidos faciales completos, el rostro pintado y sus atavíos, por lo que plantea que el orificio en el bregma se hiciera en un primer momento de su vida útil para facilitar su suspensión en un bastón; posteriormente, en un segundo momento, se realizaría el descarne y desarticulado, evidenciado por las marcas de corte, permitiendo su exhibición como cráneos y mandíbulas aislados; en un momento posterior, algunos de ellos, fueron procesados separando el hueso occipital para facilitar su uso como amuleto. No se descarta que en su momento de vida útil como objetos rituales, los cráneos trofeo estudiados, hubieran contado con el cuero cabelludo y piel, para posteriormente recibir un tratamiento de descarne similar a los descrito por Tung.



Figura 16. Izquierda: pieza N° 03607 del INIAM-UMSS: hueso grabado de la pieza de estilo Tiwanaku, donde se representa al “Sacrificador Camélido” portando una cabeza trofeo suspendida por una soga fijada en el ápex y con la cara orientada hacia el frente. Derecha: Despliegue iconográfico realizado por David E. Trigo Rodríguez.

Becker y Alconini (2018) mencionan que dentro de las regiones Tiwanaku, concretamente Wata Wata, las cabezas trofeo reales (bioarqueológicas) son poco frecuentes y que la violencia es inusual en comparación con otras sociedades complejas de América Central y del Sur. En la misma medida, Rendón (2001) señala que las cabezas trofeo en la iconografía Tiwanaku expresarían un culto y reverencia a sus antepasados “fundadores”, optando por una representación figurada mediante artículos con rostros antropomorfos y objetos con forma de cabeza humana que a su vez son incorporados a su imaginaria. Para la región, la técnica de orientar el rostro hacia el frente, únicamente se encuentra representada en la iconografía Tiwanaku, lo que pone en evidencia su relación con los objetos bioarqueológicos analizados, por tanto, sus técnicas de preparación pudieron ser una característica de las culturas Tiwanaku y Wari dado su vínculo temporal, iconográfico y religioso. Klarich (s.a.) en Williams et al. (2001) manifiesta que imágenes de cabezas trofeo son encontradas tanto en la iconografía Wari como en la de Tiwanaku, en las que las cabezas trofeo Wari suelen representarse llevadas en las manos de individuos, mientras que las Tiwanaku se muestran siendo usadas en cinturones o portadas en las manos, demostrando la versatilidad en su exhibición. A pesar de la singularidad de los cráneos trofeo del presente estudio, se puede plantear que la suspensión de estos objetos con la orientación del rostro hacia el frente y la posición de los orificios para suspenderlos, llegarían a ser características diagnósticas para el período al cual pertenecerían, correspondiendo al final del Horizonte Medio (posiblemente aún bajo la influencia Tiwanaku) y principios del Intermedio Tardío.

En cuanto al procesamiento del CT-1 y CT-2 y la M-1, se trata de descarte por medio de un artefacto afilado por las finas y numerosas marcas de corte presentes, indicando además, que los

cráneos fueron procesados inmediatamente después del momento de la muerte de los individuos, comenzando de la parte posterior inferior hacia el área frontal superior, para finalmente retirar el tejido facial. Solo el CT-3 muestra marcas de corte desordenadas a causa de un objeto de filo grueso que produjo incisiones macroscópicas en la bóveda exterior craneana. A esto, Tung et al. (2007) mencionan, con relación al procesamiento de las cabezas trofeo Wari, que tanto la ubicación de los orificios como el descarte señalan una preparación estandarizada, la cual requiere un conocimiento de anatomía y permite afirmar la existencia de una clase exclusiva de especialistas rituales para el procesamiento de cabezas, destacando, de esta forma, su poder al transformar un ser corporal humano en una reliquia. Esta clase de especialistas podrían haber estado en la actual zona de estudio en Ayopaya y elaborarían los objetos trofeo del presente estudio siguiendo técnicas que se remontarían a los Períodos finales del Horizonte Medio e inicios del Intermedio Tardío; posiblemente esa influencia técnica habría llegado desde la costa en un momento anterior y posteriormente habría sido asimilada y difundida por las culturas del Horizonte Medio de la cordillera andina, como es el caso de Tiwanaku que tuvo influencia religiosa e ideológica en los pobladores de la zona en tiempos prehispánicos.

Con relación a la forma de obtención de los cráneos, su adquisición fue por medios violentos. El CT-1 es el único con la presencia de un trauma *perimortem* en el hueso frontal, que con seguridad es la causa de muerte. Tanto el CT-3 como la M-1 no presentan evidencias de lesiones *perimortem* como causa de muerte, no obstante, contienen lesiones *antemortem* (sobre el ocular derecho y al lado izquierdo de la eminencia mentoniana respectivamente). Todos los cráneos poseen marcas de corte en las órbitas oculares, indicando la probabilidad de que los ojos y los tejidos faciales fueran removidos cerca al momento de la muerte y que la víctima podría estar aún con vida, situación parecida la que reportan Becker y Alconini (2015) para el caso de Wata Wata. El CT-2 no presenta lesiones *antemortem* ni *perimortem*, situación que no descartaría la muerte violenta dado que no posee la mitad posterior del cráneo o el cuerpo. Independientemente de la procedencia de las víctimas que podrían ser de la puna, valles o de la Amazonía (estas tres zonas están vinculadas por la cuenca del río Qorimayu, Sivingani), las señales de traumas violentos están presentes sobre los restos humanos trofeo, lo cual prueba que los individuos en vida estuvieron relacionados con eventos violentos. Se deben realizar más investigaciones para determinar el tipo de relaciones existentes entre las poblaciones de la zona de estudio en tiempos prehispánicos, con el fin de entender si los pobladores de la zona pudieron o no estar sometidos a algún tipo de conflicto que desencadene episodios de violencia.

Debemos destacar que aún se desconoce el tipo de influencia de Tiwanaku en las poblaciones locales de Ayopaya por lo que es pronto para determinar si los cráneos trofeo del presente estudio fueron producto de algún tipo de guerra ritual, cacería de cabezas, sacrificios, ofrendas u otro tipo de relación. Lo que podemos afirmar, con la información extraída de las partes trofeo, es que las personas a las que pertenecieron los restos óseos analizados estuvieron en contacto con eventos violentos durante su vida y, en un caso, como casusa de muerte. Así, De la Torre (2013) menciona que las cabezas trofeo, más allá de su contexto ritual, enmascararon una política represiva con la implementación de actos de violencia física oculta tras el velo de un discurso ideológico sobre los pueblos sometidos. En ese mismo sentido, Arnold y Hastorf (2008) indican, con relación al poder político de las cabezas (como objetos rituales) y con base en una etnografía en la comunidad de Qaqachaka en los Andes bolivianos, que

el concepto del liderazgo, con poderes sobre otros, puede incluir la amenaza del uso de la fuerza, la toma de cabezas, e incluso el control de la producción y de los recursos; en estos últimos, las cabezas trofeo juegan un papel fundamental ya que contienen el poder para la regeneración de cultivos, ganado y la reproducción humana. Mensforth (2007) menciona que los comportamientos de captura de trofeos humanos pueden suceder en sociedades que están comprometidas con guerras frecuentes de venganza recíproca, elevando y manteniendo el temor a la muerte violenta que, eventualmente, todos y cada uno de los miembros de la propia sociedad podría sufrir. En el caso de la zona de estudio, al estar situada en un lugar con un recurso tan importante como la sodalita, y al ser corredor natural entre varios ecosistemas, las relaciones de tensión social entre poblaciones de la zona con sus vecinos por el dominio del espacio y recursos pudieron desencadenar eventos violentos, ejercido por agentes locales relacionados o asociados a Tiwanaku, que se manifestaron en la elaboración de estos objetos rituales que comunican visualmente un mensaje de violencia simbólica como disuasivo para posibles nuevos enfrentamientos.

Conclusiones

A partir de la descripción realizada de los tres cráneos (CT-1, CT-2 y CT-3) y la mandíbula (M-1), se pudo determinar que estos objetos rituales cumplen con las características para ser considerados cabezas y mandíbulas trofeos, principalmente por poseer las dos características primordiales de estos artefactos: una serie de orificios para travesar una cuerda y ser suspendidos para exhibición y, en el caso de los cráneos, la ampliación del foramen magnum.

De la misma manera, se encontró que sus características diagnósticas son: 1) poseer un par o dos de perforaciones en el ápex del cráneo, paralelas a la sutura sagital, con el fin de suspender el objeto por medio de una soga y exhibirlo con la faz orientada hacia el frente, dicho par de perforaciones los diferencia de sus correlatos de la cultura Wari; 2) llevar numerosas perforaciones a lo largo de la bóveda craneana que cumplirían funciones de sujeción de adornos y atavíos; y 3) presentar la ampliación del foramen magnum. De la misma manera, estas cuatro partes corporales humanas representan la existencia cuatro tipos de estos objetos trofeo: el cráneo trofeo convencional, el cráneo trofeo tipo máscara, el cráneo trofeo tipo amuleto y la mandíbula tipo amuleto.

Los cráneos y la mandíbula trofeo en conjunto presentan señales de violencia *ante, peri y post mortem*, y representan un testimonio material, sin precedentes, del uso de cabezas y partes trofeo en esta parte de los Andes, es decir, al norte de los valles de Cochabamba. Al tratarse de víctimas, tres varones y una mujer, independientemente de su procedencia, tuvieron vidas cercanamente relacionadas con eventos violentos que se fijaron en distintos traumas y marcas sobre sus restos óseos. Estos cráneos y mandíbula trofeo constituyen testimonios materiales de la ostentación de poder político y religioso de las sociedades de la zona del río Qorimayu en Ayopaya (¿bajo la influencia Tiwanaku?), probablemente motivados por el control de la fuente de sodalita en el cerro Mina Sapo y la posición estratégica como corredor desde las regiones Andinas a las regiones amazónicas, y representan a su vez, los primeros objetos rituales reportados de esta naturaleza provenientes de esta parte de los Andes.

El análisis de las marcas de corte, así como de las perforaciones de la bóveda craneana y mandíbula, permitieron conocer que las mismas fueron procesadas por especialistas, quienes las convirtieron en objetos rituales, en concreto, como trofeos de exhibición. Asimismo, posibilitó determinar que estos objetos comparten el canon o patrón de preparación con técnicas similares a la cultura Wari principalmente, por la suspensión y orientación facial frontal, la separación de las mandíbulas, así como con algunas características del canon Nasca para la elaboración de cráneos trofeo tipo máscara. Todo lo anterior sugiere la pervivencia de dichas técnicas de elaboración y curación de cráneos trofeo en la zona del río Qorimayu, posiblemente desde el final del Horizonte Medio a inicios del Intermedio Tardío, y probablemente aún bajo la influencia de Tiwanaku por la correlación con la iconográfica de esta cultura y los fragmentos cerámicos reportados.

Se pudo determinar el proceso de curación de los cráneos y la mandíbula, al evidenciarse un proceso de re-funcionalización, en especial en CT-3, puesto que alarga su vida útil como objeto trofeo. Además, al parecer, el grupo de estos objetos habría sido dispuesto, al final de su vida útil, como el ajuar funerario de su propietario, conjuntamente con otros bienes cerámicos, en un lugar que tenía condiciones culturales y ambientales específicas que evitaron el deterioro hasta el momento de su hallazgo, conformándose en un indicador del valor que tuvieron para la sociedad de esa época.

Finalmente, la presencia de este tipo de objetos trofeo en el área de Cochabamba, elaborados bajo un estándar especializado, requiere de estudios más profundos y llama a reflexionar sobre la correlación existente entre la iconografía del Horizonte Medio-Intermedio Tardío, con evidencias bioarqueológicas de contextos arqueológicos cerrados, que permitirían aclarar la presencia, formas de obtención y de uso de las cabezas trofeo en este lado de la cordillera de los Andes.

Agradecimientos

Deseo expresar mi agradecimiento a Ricardo Céspedes Paz, Director del Museo de Historia Natural de Cochabamba Alcide d'Orbigny y a Daniela Castro Molina por su colaboración y consejos para la elaboración del presente trabajo. También agradecer a David E. Trigo Rodríguez por facilitarme su despliegue arqueológico iconográfico de la pieza N° 03607 del INIAM.

Referencias bibliográficas

Ahlfeld, Federico

1946 *Geología de Bolivia*. Revista del Museo de La Plata. Nueva Serie. Sección Geología. Vol 3, No 19: 355.

Anderson, Karen

2019 *Vessels, Burials and Households: Piñami's Evidence of the Tiwanaku State in the Central Valley of Cochabamba*. Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Anthropology. Santa Barbara: University of California.

Arnold, Denise y Christine Hastorf

2008 *Head of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc.

Bachir Bachar, Aicha y Oscar Daniel, Llanos Jacinto.

2006. El Gran Templo del centro ceremonial de Cahuachi (Nazca, Perú). *DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA*, Año 13, Vol. 38: 49-86.

Becerra, María Florencia; Ventura, Beatriz M.; Solá, Patricia; Rosenbusch, Mariana; Cozzi, Guillermo y Andrea, Romano.

2021. Arqueomineralogía de cuentas de los valles orientales del norte de Salta, Argentina. *BOLETÍN DEL MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO*. Vol. 26, N° 1: 93-112.

Becker, Sara y Sonia Alconini

2015 Head extraction, Interregional Exchange, and Political Strategies of Control at the Site of Wata Wata, Kallawayaya Territory, Bolivia, During the Transition between the Late Formative and Tiwanaku Period (A.D. 200-800). *Latin American Antiquity* 26(1): 30-48.

2018 Violence, Power, and Head Extraction in the Kallawayaya Region, Bolivia. *Social Skins of the Head. Body Beliefs and Ritual in Ancient Mesoamerica and the Andes*. (Editado por Vera Tiesler y María Cecilia Lozada). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bovisio, María y María Costas

2022 Imágenes y prácticas en torno a las cabezas trofeo. Contribución al estudio de la colección de cerámica nazca del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* Vol. 27, n° 2: 129-149, Santiago de Chile. ISSN 0718-6894 | DOI: doi.org/10.56522/BMCHAP.0050010270002

Blom, Deborah E.; Janusek, John W. y Jhane E. Buikstra

2003. A reevaluation of Human Remains from Tiwanaku. En A. L. Kolata (Ed.), *Tiwanaku and its hinterland: Archaeology and paleoecology of an Andean civilization, Vol. 2, Urban and rural archaeology*: 435-448. Smithsonian Institution Press.

- Browman, David L. 1998. Lithic Provenience Analysis and Emerging Material Complexity at Formative Period Chiripa, Bolivia. *ANDEAN PAST*: 301-324.
- Browne, David, Helaine Silvermann y Rubén García
1993 A cache of 48 Nasca Trophy Heads from Cerro Carapo, Peru. *Latin American Antiquity*, 4(3): 274-294.
- Buikstra, Jane y Douglas Ubelaker (editores)
1994 *Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains*. Fayetteville: Arkansas Archeological Survey, Research series No 44.
- Carmichel, Patrick
1988 Nasca Mortuary Customs: Death and Ancient Society on the South Coast of Peru. Tesis doctoral. Department of Archeology. Alberta: University of Calgary.
- Céspedes Paz, Ricardo y Antonio, Paolillo
1990 Informe sobre prospecciones arqueológicas realizadas por el Instituto y la Fundación Ligabue de Italia del 23 de julio al 21 de agosto del año en curso. Informe Interno al INIAM-UMSS. Archivo de correspondencia INIAM, 1990, Tomo Único.
- De la Torre, Juan Carlos
2013 Hallazgo de una cabeza cercenada (“cabeza trofeo”) en el Valle de Nasca (Perú): Detrás del ritual y la víctima. *Estudios Atacameños*, N° 46: 61-82.
- Döllerer, Christoph
2016 Informe técnico de las excavaciones arqueológicas realizadas en el morro “Qu-10 Sierra Mokho”, Quillacollo - Cochabamba (2007 - 2008). *arqueoantropológicas*, N° 6: 129-146.
- Finucane, Brian
2008 Trophy Heads From Nawinpukio, Perú: Physical and Chemical Analysis of Huarpa-Era Modified Human Remains. *American Journal of Physical Anthropology* 135: 75-84.
- Ibarra Grasso, Dick Edgar y Roy Querejazu
1986 *30.000 años de prehistoria en Bolivia* (Editado por Rolando Díaz de Medina). La Paz (versión digital).
- Janusek, John
2008 *Ancient Tiwanaku. Case Studies in Early Societies*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Kellner, Corina
2022 Bioarcheological Analyses of Nasca “Trophy” Head Individuals from the site of Zorropata, Las Trancas Valley, Peru (450-1000 C.E.). *Bioarchaeology International*, Vol. XX, Number XX: 1-23. DOI: 10.5744/bi.2021.0018.

Manzanilla, Linda y Eric Woodard

- 1990 Restos humanos asociados a la Pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia). *Latin American Antiquity*, Vol. 1, N° 2: 133-149.

Mensforth, Robert

- 2007 Human Trophy Taking in Eastern North America during the Archaic Period. The Relationship to Warfare and Social Complexity. *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians* (Editado por Richard Chacon y David Dye). Boston: Springer, Interdisciplinary contributions to Archaeology. https://doi.org/10.1007/978-0-387-48303-0_10.

Navarro, Gonzalo y Wanderley Ferreira

- 2007 *Mapa de Vegetación del departamento de Cochabamba. Leyenda Explicativa de las Unidades del Mapa de Vegetación de Bolivia a Escala 1:250 000*. Nature Conservancy - Rumbol S.R.L.

Pereira, David

- 1982 “Introducción a la arqueología de la cuenca del río Cotacajes” (Provincia Ayopaya-Departamento de Cochabamba). *Cuadernos de Investigación, Serie Arqueología*, N° 2. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Proulx, Donald

- 1971 Headhunting in Ancient Peru. *Archaeology*, Vol. 24, No. 1, 16-21.
- 2001 Ritual uses of trophy heads in ancient Nasca society. *Ritual Sacrifice in Ancient Peru* (Editado por Elizabeth Benson y Anita Cook). Austin: University of Texas Press, 119-135.

Rendón, Pablo

- 2001 El culto de las cabezas Trofeo. *Anales de la XIV Reunión Anual de Etnología-MUSEF. 23-26 de agosto de 2000*. La Paz: MUSEF, 171-186.

Seeman, Mark

- 1988 Ohio Hopewell Trophy-Skull Artifacts as Evidence for Competition in Middle Woodland Societies circa 50 B.C.-A.D. 350. *American Antiquity*, 53(3): 565-577.

Suarez Soruco, Ramiro y Enrique Díaz Martínez

- 1996 Léxico Estratigráfico de Bolivia. *Revista Técnica de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos*. Vol. 17: N° 1-2.

Tung, Tiffany

- 2007 From Corporeality to Sanctity. Transforming Bodies into Trophy Heads in the Pre-Hispanic Andes. *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians* (Editado por Richard Chacon y David Dye). Boston: Springer, Interdisciplinary contributions to Archaeology. https://doi.org/10.1007/978-0-387-48303-0_18.

- 2008 Dismembering Bodies for Display: A Bioarchaeological Study of Trophy Heads from the Wari Site of Conchopata, Peru. *American Journal of Physical Anthropology* 136: 294-308.

Tung, Tiffany, Martha Cabrera y José Ochatoma

- 2007 Cabezas Trofeo Wari, rituales del cuerpo en el recinto ceremonial en “D” de Conchopata. *Rev Inv UNSCH*, Vol. 15, Número 2: 216-227.

Trigo, David

- 2025 Entre múltiples cuerpos, conceptos y tiempos: El Sacrificador Camélido. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* Vol. 57, e0525.

Verano, John

- 1995 Where Do They Rest? The Treatment of Human Offerings and Trophies in Ancient Peru. *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices* (Editado por Tom Dillehay) Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 189-227.
- 2001 The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru. *Ritual Sacrifice in Ancient Peru* (Editado por Elizabeth Benson y Anita Cook). Austin: University of Texas Press, 165-184.
- 2003 Mummified Trophy Heads from Peru: Diagnostic Features and Medicolegal Significance. *Journal of Forensic Sciences* Vol. 48. N° 3: 1-6.

Williams, Sloan, Kathleen Forgey y Elizabeth Klarich

- 2001 An Osteological Study of Nasca Trophy Heads Collected by A. L. Kroeber during the Marshall Field Expedition to Peru. *Fieldiana. Anthropology*, New Series N° 33: 1-132.

MUSEOS INVISIBLES EN TIAHUANACU: EL MUSEO DE 1892 Y EL KIOSCO DE 1910 EN EL OLVIDO HISTORIOGRÁFICO

Recibido: 15/07/2025. Aceptado: 29/12/2025

Roberto Carlos Hidalgo Rocabado¹
Daniela García Strelli²

Resumen

Este artículo propone una relectura crítica de dos espacios museales tempranos en Tiahuanacu: el museo de la plaza fundado en 1892 y el kiosco-museo de Kalasasaya construido en 1910. Ambos repositorios, aunque efímeros y ausentes en la narrativa museológica oficial, desempeñaron funciones fundamentales en la conservación preventiva y protección del patrimonio arqueológico local frente a la expoliación y el abandono institucional. A través de fuentes primarias, registros fotográficos, referencias bibliográficas y análisis historiográfico, el estudio reconstruye su origen, funcionamiento y misión, argumentando que ambos deben ser reconocidos como museos según criterios internacionales (ICOM) y la legislación nacional. El texto examina las consecuencias patrimoniales de estas experiencias, su vinculación con los procesos locales y diplomáticos, y la invisibilización que los ha marginado dentro de la historia museológica nacional. Se reivindica que la museología boliviana no puede reducirse a instituciones centralizadas, sino que debe incorporar gestos subalternos y territoriales que contribuyeron tempranamente a la protección del pasado prehispánico. Al recuperar estos “museos invisibles”, el artículo aporta a una historiografía más inclusiva, plural y arraigada, donde la defensa del patrimonio cultural no se entiende únicamente como tarea estatal, sino como una práctica social activa, que proviene desde el entorno mismo del sitio arqueológico.

Palabras Clave: Tiahuanacu, Tiwanaku, Museo, historiografía, Museo de Sitio.

Abstract

This article proposes a critical re-examination of two early museum spaces in Tiahuanacu: the Plaza Museum, founded in 1892, and the Kalasasaya kiosk-museum, built in 1910. Both repositories, though ephemeral and absent from the official museological narrative, played fundamental roles in the preventive conservation and protection of local archaeological heritage from looting and institutional neglect. Through primary sources, photographic records, bibliographic references and historiographic analysis, the study reconstructs their origin, functioning and mission, arguing that both should be recognized as museums according to international criteria (ICOM) and national legislation. The text examines the patrimonial consequences of these experiences, their link with local and diplomatic processes, and the invisibilization that has marginalized them within the national museological history. It is advocated that Bolivian museology cannot be reduced to centralized institutions, but must incorporate subaltern and territorial gestures that contributed early on to the protection of the prehispanic past. By recovering these “invisible museums”, the article contributes to a more inclusive, plural and rooted historiography, where the defense of cultural heritage is not understood solely as a state task, but as a social practice that originates from the very environment of the archaeological site.

¹ Investigador independiente. E-mail: rocahidroc@gmail.com

² Investigadora independiente. E-mail: danielagstrelli@live.com

Through primary sources, photographic records, bibliographic references, and historiographical analysis, the study reconstructs their origin, operation, and mission, arguing that both should be recognized as museums according to international criteria (ICOM) and national legislation. The text examines the heritage-related consequences of these experiences, their connection to local and diplomatic processes, and the invisibility that has marginalized them within national museological history. It is argued that Bolivian museology cannot be reduced to centralized institutions, but must incorporate subaltern and territorial initiatives that contributed early on to the protection of the pre-Hispanic past. By recovering these “invisible museums,” the article contributes to a more inclusive, pluralistic, and deeply rooted historiography, in which the defense of cultural heritage is understood not only as a state task, but as an active social practice that originates in the immediate environment of the archaeological site.

Keywords: *Tiahuanacu, Tiwanaku, Museum, historiography, Site Museum.*

Introducción

La historia museológica de Bolivia ha sido narrada, en gran medida, desde la institucionalización centralizada y la consolidación de repositorios estatales a partir del siglo XX (Rivera 2019, Villanueva 2022). Esta perspectiva, aunque válida, ha tendido a invisibilizar experiencias museales gestadas desde lo local, de carácter transitorio y muchas veces carentes de reconocimiento formal. Entre éstas, destacan dos espacios cuya existencia ha sido parcialmente documentada pero escasamente abordada por la historiografía especializada: el museo de la plaza de Tiahuanacu³ creado en 1892, y el kiosco-museo de Kalasasaya, construido en 1910 con motivo del XVII Congreso Internacional de Americanistas.

El presente trabajo propone una relectura crítica de estas dos iniciativas, bajo la premisa de que su omisión en los relatos oficiales de la museología boliviana responde no a una falta de relevancia, sino a criterios normativos que excluyen formas alternativas de patrimonialización. En ese marco, se plantea la siguiente hipótesis: ambos espacios cumplen con los criterios conceptuales y operativos que definen a un museo, categoría reconocida por organismos internacionales como ICOM y por la legislación patrimonial nacional, tal como la Ley N° 530 del Patrimonio Cultural Boliviano en sus artículos 4 y 22 (Ley N° 530, 2014).

A partir de fuentes documentales, testimonios de viajeros, registros fotográficos y análisis historiográfico, este artículo propone: recuperar la existencia material y simbólica de estos repositorios invisibilizados; analizar el contexto social, político e institucional que motivó su creación y desaparición; vincular sus funciones conservacionistas con la noción de museo de sitio como práctica territorial de resguardo; problematizar los criterios de legitimación museológica en Bolivia y proponer una ampliación conceptual hacia formas más inclusivas de memoria cultural.

3 En el presente artículo se usa la grafía Tiahuanacu para referirnos a la población actual y se emplea Tiwanaku para referirnos a la cultura o al sitio arqueológico. De la misma forma respetaremos la grafía de algunos autores al denominar Tihuanacu o Tiaguanaco.

Por último, este estudio busca cuestionar las fronteras de lo que se ha considerado un museo en Bolivia, reivindicando el papel de iniciativas locales que, con escasos recursos, pero profunda conciencia patrimonial, contribuyeron a la protección de Tiwanaku en momentos donde la presencia estatal era casi inexistente. Retomar su historia no solo permite ampliar el campo de estudio museológico, sino también reconocer que el patrimonio cultural boliviano se ha defendido –muchas veces– desde la periferia, lo efímero y lo comunitario.

Marco referencial de Tiahuanacu

Tiwanaku es uno de los sitios arqueológicos más emblemáticos de los Andes centro-sur y, a la vez, cuenta con una población viva con profundas raíces históricas y culturales que se proyectan hasta la actualidad. Geográficamente (Tiwanaku o Tiahuanacu) se ubica en la provincia Ingavi, del Departamento de La Paz, Bolivia, aproximadamente a 70 km al oeste de la ciudad capital y a unos 20 km del lago Titicaca, sobre la meseta altiplánica, a una altitud de 3850 msnm. Su localización estratégica, le permitió articular y controlar recursos provenientes de diversas regiones, desde la puna alta hasta los valles y yungas, consolidándose como un centro hegemónico regional.

El clima de Tiahuanacu es frío y semiárido, con temperaturas medias anuales cercanas a los 10°C y marcadas oscilaciones térmicas diarias. Las precipitaciones, concentradas entre diciembre y marzo, oscilan entre 500 y 700 mm anuales. Estas condiciones, junto a suelos relativamente fértiles y la cercanía al lago Titicaca, favorecieron el desarrollo de una agricultura intensiva mediante sofisticados sistemas hidráulicos, como los campos elevados o *sukakollos*, que permitían drenar, almacenar calor y contrarrestar heladas. Este sistema agrícola sustentó a una población numerosa y constituyó la base económica para su desarrollo urbano y monumental (Kolata 1996, Albarracín 1996).

Desde una perspectiva histórica, Tiwanaku emergió hacia el 200 d.C. como un pequeño asentamiento aldeano, que progresivamente se transformó en un centro urbano y ceremonial de gran envergadura. Su apogeo se sitúa entre 500 y 1000 d.C., periodo en el cual se consolidó como capital de un Estado expansivo que articuló extensas áreas del territorio boliviano, sur de Perú, norte de Chile y noroeste argentino. Este desarrollo se evidencia en su arquitectura monumental, su iconografía y sus amplias redes de intercambio entre pisos ecológicos (Ponce 1981).

En términos sociopolíticos, Tiwanaku desarrolló una organización estatal basada en redes de reciprocidad, enclaves multiétnicos y un control ritual del territorio. Investigadores como Kolata (1993) y Janusek (2004) plantean que el Estado tiwanakota no fue un imperio centralizado al estilo incaico, sino un sistema heterárquico con fuerte cohesión ideológica, sostenido en la integración ceremonial y la redistribución de excedentes. La iconografía tiwanakota, con la recurrente figura del “Señor de los Báculos”, expresaba un lenguaje político-religioso panregional que articulaba identidades locales en torno a un discurso de autoridad y fertilidad (Makowski, 2001).

El núcleo monumental de Tiwanaku se caracteriza por complejos arquitectónicos contruidos con grandes bloques de piedra andesita y arenisca rojiza. Entre sus principales estructuras

destacan el Templo Semisubterráneo, con cabezas clavadas empotradas en los muros; la Pirámide de Akapana, plataforma escalonada de siete niveles considerada un *axis mundi* en la cosmovisión tiwanakota; el Kalasasaya, recinto ceremonial que alberga monolitos emblemáticos como el Ponce y el Fraile y la célebre Puerta del Sol, tallada en un solo bloque de andesita con complejos motivos iconográficos asociados a la deidad central, probablemente vinculada al ciclo agrícola y solar (Kolata 1996, Manzanilla 1992).

Tras su colapso hacia el 1100 d.C., probablemente provocado por prolongadas sequías (Ortloff y Kolata 1993) y tensiones sociopolíticas internas, Tiwanaku no desapareció como referente cultural. Por el contrario, durante el periodo Intermedio Tardío (1100-1450 d.C.) y hasta la expansión incaica en el siglo XV, continuó siendo un sitio de peregrinación y prestigio político. Para los incas, Tiwanaku fue interpretado como lugar de origen y cuna civilizatoria, integrándolo en su cosmología y política de legitimación imperial (Yaeger y López 2003). Cronistas como Cieza de León (1553) describieron Tiwanaku como una ciudad antigua y misteriosa, cuyas ruinas asombraban a indígenas como a españoles, quienes destacaban su antigüedad como argumento de su valor simbólico.

Durante la Colonia y la temprana República, Tiwanaku fue objeto de saqueo sistemático, extracción de piedra para construcciones locales y coleccionismo de piezas líticas y cerámicas que terminaron en colecciones privadas o museos nacionales e internacionales (Camacho 1920). Fue recién en el siglo XIX cuando el sitio comenzó a recibir atención arqueológica, con las exploraciones de Ephraim Squier (1877) y Adolph Bandelier (1911), quienes describieron sus estructuras y relieves. Posteriormente, Arthur Posnansky realizó extensos estudios en la primera mitad del siglo XX, publicando su monumental obra “Tihuanacu: la cuna del hombre americano” (1945), en la que propuso cronologías extremadamente antiguas, hoy descartadas, pero que influyeron en el imaginario nacional.

El pueblo actual de Tiahuanacu se asienta junto al sitio monumental y constituye un centro administrativo municipal con alrededor de 900 habitantes, en su mayoría de habla aymara, dedicados principalmente a la agricultura, ganadería y actividades turísticas. Las festividades locales, como el *Willkakuti* o Año Nuevo Andino-Amazónico celebrado cada 21 de junio, han reforzado su rol como escenario de rearticulación de identidades indígenas y políticas nacionales, especialmente desde el proceso de revalorización cultural impulsado por el Estado boliviano desde 2009 (Chipana 2019). Asimismo, la declaratoria de Tiwanaku como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 2000 (UNESCO 2000) consolidó su posición como símbolo patrimonial global, aunque también generó tensiones entre las necesidades de conservación arqueológica, las demandas de uso turístico y las prácticas rituales locales.

Hoy, Tiwanaku es un espacio diverso en el que convergen narrativas arqueológicas, nacionalistas, indígenas y globales. Es, simultáneamente, sitio arqueológico y pueblo vivo; símbolo de un pasado glorioso y escenario de disputas contemporáneas por el patrimonio, la memoria y el desarrollo local. Comprender su historia geográfica y cultural implica reconocer la multiplicidad de significados construidos sobre el sitio y la comunidad, así como las formas en que ambos continúan redefiniéndose en el presente.

Desde las primeras descripciones coloniales hasta los estudios arqueológicos sistemáticos del siglo XX, Tiwanaku ha sido interpretado como un nodo simbólico y material de las culturas prehispánicas andinas. Su monumentalidad arquitectónica, las narrativas asociadas a su antigüedad extrema y su centralidad en los debates sobre identidad nacional boliviana lo han consolidado como un espacio de disputa científica, patrimonial y política. No obstante, gran parte de estas interpretaciones han obviado las formas tempranas de protección implementadas en el propio territorio.

En este sentido, resulta necesario explorar las primeras iniciativas locales orientadas a la protección de su patrimonio arqueológico. Entre ellas, destaca la creación del museo de la plaza de Tiahuanacu en 1892, una experiencia poco documentada pero fundamental para comprender los orígenes de la museología en el contexto altiplánico. El siguiente apartado reconstruye su génesis, estructura y misión, atendiendo tanto a sus motivaciones institucionales como a las lógicas comunitarias que lo sostuvieron.

El Museo de la plaza de Tiahuanacu (1892)

Contexto de creación

La conformación del primer museo en Tiahuanacu se encuentra estrechamente vinculada con los procesos legislativos y administrativos que, a finales del siglo XIX, reconfiguraron la organización territorial de la provincia de Pacajes. El 30 de septiembre de 1892, el presidente Mariano Baptista promulgó la Ley homónima, en respuesta a un proyecto presentado por los diputados Pedro Kramer e Isaac Criales. En dicha norma se establecía el traslado de la capital de la segunda sección de Pacajes al poblado de Tiaguanaco (art. 1°), mientras que la villa de Viacha conservaría su denominación tradicional (art. 2°), (Ley s/n 1892).

No obstante, la ejecución efectiva de la ley se postergó hasta 1893, producto de una interpelación planteada por la localidad de Viacha ante la Cámara de Diputados, lo que generó fricciones políticas entre ambas poblaciones (Paredes 1955: 4).

Si bien el presente trabajo no se detiene en el análisis de las motivaciones políticas detrás de dicha decisión, sí se enfoca en sus implicaciones urbanísticas y culturales. El nombramiento de Tiahuanacu como capital seccional conllevó la implementación de una serie de edificaciones destinadas a la prestación de servicios públicos, entre ellos: juzgado de instrucción, oficina fiscal, actuaría, oficina de correos, salón municipal, posada para forasteros, cuartel militar y, de manera particularmente relevante, un espacio denominado museo impulsado por la comunidad local (Rocha 1897:19).

Según Rocha, fue la junta municipal de Tiahuanacu la que promovió la creación de dicho museo, logrando “formar en pocos años el más rico museo de la República de Bolivia y uno de los más visitados por los sabios en América” (Rocha 1897: 3 y 4).

Diversos intelectuales y viajeros que visitaron el sitio arqueológico, entre ellos Bandelier, Uhle y Posnansky (Bandelier 1911, Stübel y Uhle 1892, Posnansky 1945), coinciden en describir la existencia de un museo ubicado en la plaza central, frente al templo colonial. Aunque el traslado de la capital exigía prioritariamente infraestructuras administrativas, la instauración de este

museo puede interpretarse como una iniciativa autónoma de la comunidad, articulada como expresión identitaria, vehículo de memoria y vitrina de valorización patrimonial.

Pese a los esfuerzos locales, en octubre de 1897 el presidente Severo Fernández Alonso promulgó una nueva ley que abrogaba la de 1892, restituyendo a Viacha la capital de la segunda sección de las provincias de Pacajes e Ingavi (Ley s/n 1897, artículo único).

Esta primera aproximación permite delinear el contexto jurídico-administrativo que dio origen al museo de Tiahuanacu y comprender las dinámicas locales que sustentaron su establecimiento. En este marco, resulta fundamental examinar las fuentes históricas que atestiguan su existencia y funcionamiento, así como la percepción que generó entre los investigadores, viajeros y actores institucionales de la época. Veamos la reconstrucción cronológica de dichas evidencias documentales, a fin de evaluar el alcance material y simbólico de este museo en el imaginario cultural boliviano de finales del siglo XIX.

El Museo de la Plaza a través del tiempo

El Museo de Tiahuanacu –instaurado hacia finales del siglo XIX– fue objeto de diversas menciones por parte de viajeros, investigadores y misiones científicas, quienes aportaron testimonios visuales y descriptivos que permiten reconstruir, aunque parcialmente, la historia de este espacio museográfico. El análisis de estas fuentes revela tanto la evolución del discurso en torno al museo, como las interpretaciones entre su función patrimonial y las denuncias de mercadeo de piezas arqueológicas.

La primera referencia visual corresponde al arqueólogo alemán Max Uhle, quien visitó Tiwanaku entre el 20 y el 21 de abril de 1894 (Ponce 1995: 65). Durante su breve estancia, capturó más de 110 fotografías del sitio arqueológico (Vranich 2010: 65), destacando vistas de la Puerta del Sol, celebraciones populares en la plaza, los vestigios de Pumapunku y Akapana y dos imágenes particularmente relevantes que constituyen tomas del interior del museo. Estas fotografías –las primeras y casi únicas del espacio–, revelan una colección compuesta por *chachapumas* (estelas líticas de hombre-felino), cabezas clavadas, anticéfalos, morteros líticos, piezas cerámicas enteras y fragmentadas, así como bloques líticos tallados (Figuras 1a y 1b).

Gracias al registro de Uhle, es posible inferir el tipo de piezas arqueológicas resguardadas en el museo en 1894. Sin embargo, diversos investigadores matizan el carácter museal del espacio: para Vranich (2010: 73), habría funcionado más como un mercado para coleccionistas; mientras que Rivera Sundt (1993: 85-86) lo describe como un depósito desordenado de materiales recolectados en las inmediaciones. Estas interpretaciones contrastan con la visión de Rocha (1897), quien defendía el museo como una iniciativa significativa, equiparable –e incluso superior– al Museo de La Paz en términos científicos. En su alegato, Rocha subraya el interés de sabios europeos por las piezas del museo, quienes, según el autor, ofrecieron sumas considerables para excavar y exportar materiales, propuestas que fueron rechazadas “por considerarse ofensivas al decoro nacional” (Rocha 1897: 15).

Este contexto también estuvo marcado por un episodio particular: Rocha menciona que Uhle habría ofrecido 26.000 Bs. [sic] para adquirir el museo en su totalidad (Rocha 1991: 19). No obstante, dicha transacción no se concretó. Años más tarde, Eisleb y Strelow (1980) publican

un catálogo que incluye piezas arqueológicas transportadas por Uhle a Alemania, muchas atribuidas a Tiwanaku. Aunque no se puede confirmar su procedencia directa del museo de la plaza, las fechas coinciden con la visita del arqueólogo alemán.



Figura 1a. Primera fotografía de Max Uhle del museo de la plaza de Tiahuanacu (Pen Museum).

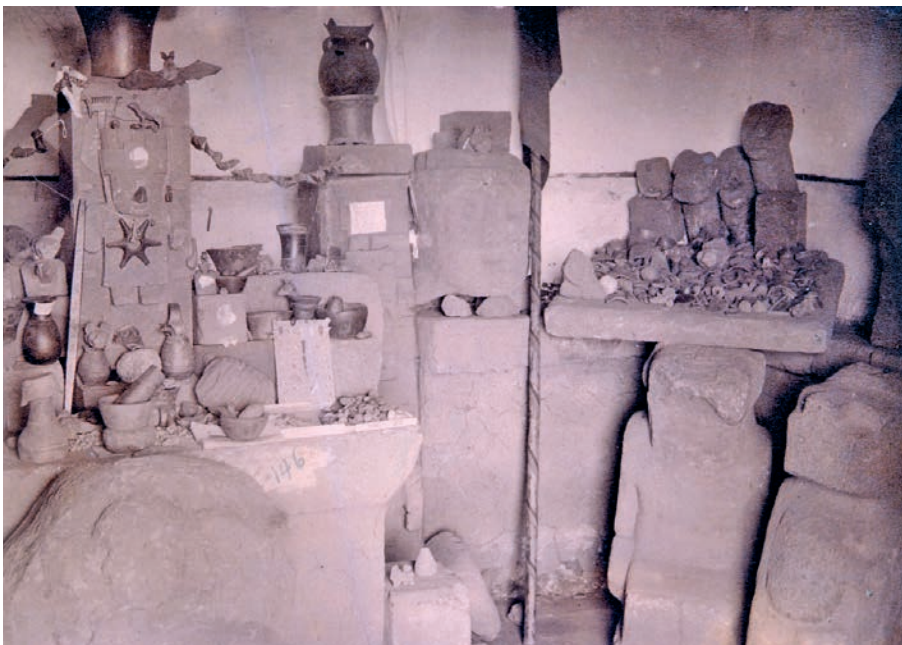


Figura 1b. Segunda fotografía de Max Uhle del museo de la plaza de Tiahuanacu (Pen Museum).

Otro testimonio proviene de Adolph Francis Bandelier, quien arribó a Tiwanaku el 29 de agosto de 1894 y permaneció allí 19 días. Al no contar con autorización para realizar excavaciones, su trabajo se basó en observaciones, relatos locales y la adquisición informal de objetos arqueológicos. Bandelier menciona la existencia de un museo provisional, recientemente inaugurado, cuyo propósito era preservar las antigüedades locales. En su colección, el investigador observa bloques tallados, cerámicas, grapas metálicas y textiles, y valora su creación como un “buen comienzo”, destacando las dificultades que enfrentaba la población para conservar reliquias históricas (Bandelier 1911: 4).

En septiembre de 1897, el viajero Rómulo Cuneo Vidal visitó Tiwanaku durante dos días, experiencia que luego plasmó en una serie de quince artículos publicados en “El Imparcial Segundo” entre mayo y junio de 1898, bajo el título “Tiaguanaco, sus ruinas y misterios. Impresiones de una excursión”. Posteriormente, estos textos fueron reproducidos en la revista Pumapunku, N°10 (Cuneo Vidal 1975: 23). Este autor ofrece una descripción del museo como una habitación de proporciones medianas situada en el edificio del tambo, donde se exhibían columnas, frisos, estatuas, cerámicas y numerosas calaveras procedentes de Akapana. Su testimonio reafirma el papel del museo como espacio de custodia temporal para las piezas recuperadas del sitio arqueológico, accesible para los viajeros que llegaban al poblado.

La siguiente referencia visual al museo se remonta a 1903, año en que el gobierno boliviano autorizó la intervención arqueológica de la misión francesa dirigida por Georges de Créquimontfort y Eugène Sénéchal de la Grange. A diferencia de Uhle y Bandelier, quienes no obtuvieron permiso oficial, la misión francesa logró su autorización debido al respaldo institucional y a su carácter científico (Albarracín 1996: 32). Aunque su agenda abarcaba múltiples disciplinas (antropología, etnografía, geología, etc.), el trabajo arqueológico se centró en Tiwanaku, bajo la dirección de Georges Courty. Las excavaciones se desarrollaron entre el 3 de septiembre y el 15 de diciembre de ese mismo año.

El registro fotográfico de esta misión incluye tres imágenes claves conservadas bajo el título “Mission scientifique française en Amérique du Sud: travaux et fouilles de Tiahuanaco 1903”, captadas por el fotógrafo Sintich. La primera de ellas, titulada “Place de Tiahuanaco. Le Musée et le Palais de Justice”, muestra la fachada del museo ubicado frente a la iglesia, en la esquina suroeste de la plaza, ubicación que corresponde actualmente a la sede de la Fejuve de Tiahuanacu (Figura 2). La segunda, “Musée de Tiahuanaco”, revela parte de la colección del museo, destacando un monolito fragmentado, *chachapumas* y un anticéfalos (Figura 3). La tercera imagen, “Statues du Musée de Tiahuanaco”, muestra tres anticéfalos que fueron sacados del museo para ser fotografiados en la plaza, uno completo y dos fragmentados (Figura 4). Estas fotografías constituyen los últimos registros visuales conocidos del museo de la plaza, aunque no detallan el origen ni las circunstancias de recuperación de las piezas exhibidas.



Figura 2. Plaza de Tiahuanacu. El Museo y el Palacio de Justicia. Foto de Sintich Brothers.



Figura 3. Museo de Tiahuanaco. Foto de Sintich Brothers.



Figura 4. Estatuas del Museo de Tiahuanacu. Foto de Sintich Brothers.

Por otra parte, uno de los personajes más influyentes –y polémicos– en la historia arqueológica de Tiwanaku, también hace referencia al museo de la plaza: el investigador austro-boliviano Arthur Posnansky. En sus publicaciones, Posnansky identifica como responsable de la creación del museo al Cnl. Ríos Ponce y sus hijos Sócrates y Carmen, quienes habrían intentado resguardar las piezas frente al deterioro y la expoliación⁴ (Posnansky 1945: 78). Esta información es retomada por Sagárnaga (2003: 260), quien menciona que el museo habría sido desmantelado tras la muerte del coronel, quedando en ese momento desconocido el paradero de las piezas. No obstante, como se evidenciará en los subtítulos siguientes, es posible identificar varias de ellas gracias al registro fotográfico.

Las evidencias presentadas hasta aquí permiten delinear el carácter fundacional, testimonial y patrimonial del museo emplazado en la plaza de Tiahuanacu hacia finales del siglo XIX. Este espacio, aún en su precariedad estructural, funcionó como el principal contenedor de las piezas arqueológicas recolectadas en el sitio durante ese periodo. Sin embargo, a partir de la primera década del siglo XX, se observa un viraje institucional y simbólico en las prácticas de musealización vinculadas a Tiwanaku. En este nuevo contexto, emerge el denominado kiosco-museo construido en 1910, cuya concepción responde a otros principios de exhibición, política patrimonial y representación estatal. Abajo el análisis histórico y documental de dicho espacio, reconstruyendo sus objetivos, estructura y relación con el discurso arqueológico de la época.

El Kiosco - Museo (1910)

Origen y motivaciones

El segundo hito relevante en la trayectoria museológica de Tiwanaku corresponde al contexto generado por el XVII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en 1910 con sesiones organizadas en Buenos Aires y Ciudad de México. Este evento constituyó un punto de inflexión en la consolidación del americanismo como campo científico transnacional, al propiciar intercambios disciplinarios, establecer redes académicas y fomentar la articulación de narrativas sobre el pasado prehispánico continental (Lehmann-Nitsche 1912).

La sesión de Buenos Aires, desarrollada entre el 17 y el 23 de mayo, destacó por su envergadura organizativa, la calidad de las ponencias presentadas y el legado documental que dejó como testimonio. Su organización estuvo a cargo del antropólogo alemán Robert Lehmann-Nitsche, quien posteriormente editó las actas del congreso bajo el título “Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas: sesión de Buenos Aires, 17–23 de mayo de 1910”, publicadas en 1912. Este volumen reúne más de cien trabajos centrados en arqueología, lingüística, antropología física y etnología, consolidando el evento como referente científico de alcance hemisférico (ibid.).

4 A esta altura del relato se aprecia que Rocha indica que fue una motivación del colectivo de Tiahuanacu la creación del museo, por otra parte Posnansky indica que fue el Coronel Ríos Ponce el responsable, ante la falta de mayor documentación acerca de quienes conformaron la junta de vecinos para el año 1892, podemos llegar a suponer que el coronel Ríos Ponce formó parte de la junta y tal vez fue quien encabezó la iniciativa de creación del museo, este tema en concreto podría ser motivo de otra investigación.

La representación boliviana estuvo inicialmente prevista para el Dr. Manuel Vicente Ballivián, en su calidad de presidente de la Sociedad Geográfica de La Paz, pero finalmente fue el investigador austro-boliviano Arthur Posnansky quien asistió en calidad de delegado. Su participación resultó estratégica para la proyección internacional de Tiwanaku, ya que presentó la ponencia titulada “Tihuanacu y las razas y monumentos prehistóricos”, en la cual defendió la antigüedad del sitio y su complejidad cultural, posicionándolo como cuna de civilización americana.

A la par, Ballivián y Posnansky elaboraron una publicación con fines divulgativos y diplomáticos, concebida como guía descriptiva para los delegados del congreso que planificaban una excursión científico-cultural por Bolivia y Perú, con especial atención en Tiwanaku. El volumen incluye una sistematización de los grupos arquitectónicos del sitio, referencias de cronistas e historiadores que abordaron la historia de Tiwanaku, y una guía complementaria sobre la Isla del Sol y la Isla de la Luna, elaborada por Posnansky (Ballivián 1910: XI).

Como parte de los preparativos para recibir a la comisión de delegados que realizaría la visita, la Sociedad Geográfica de La Paz, bajo el liderazgo de Ballivián y Posnansky, impulsó dos intervenciones significativas en el sitio arqueológico: la primera consistió en la “estabilización” estructural de la Puerta del Sol y la segunda en la implementación de un kiosco museográfico en el sector de Kalasasaya (Posnansky 1945).

Las acciones emprendidas por la Sociedad Geográfica de La Paz en el marco del XVII Congreso Internacional de Americanistas, especialmente la implementación del kiosco museográfico en el sector de Kalasasaya, marcan una nueva etapa en los procesos de patrimonialización del sitio de Tiwanaku. Más allá de su funcionalidad como espacio de exhibición, el kiosco simbolizó un esfuerzo institucional por monumentalizar las ruinas y acondicionarlas para la recepción de comisiones científicas extranjeras. Para comprender plenamente su significado histórico, resulta imprescindible examinar las referencias escritas y visuales que documentan su existencia, diseño y apropiación cultural. Pasemos al análisis crítico de dichas fuentes, con el propósito de reconstruir la trayectoria material y simbólica del kiosco-museo de Tiwanaku.

Referencias escritas y fotográficas

Al igual que en el caso del museo de la plaza, Arthur Posnansky ofrece valiosa información sobre el kiosco-museo instalado en el sector noroeste de Kalasasaya. En una nota al pie de página de su obra de 1945, mientras denuncia el saqueo constante de piezas líticas en Tiwanaku, señala lo siguiente:

“Debido a la insistencia de D. Manuel Vicente Ballivián, presidente de la Sociedad Geográfica de La Paz, y a instancias del autor de esta obra, se ha construido un cerco alrededor de las ruinas más importantes de Tiahuanacu para salvar, siquiera en parte, la destrucción y el robo de las construcciones más valiosas. Se ha edificado también un kiosco que alberga varias piedras y el resto de los objetos excavados que se hallaban en el museo del pueblo, salvándolos de este modo de negociantes codiciosos y sin escrúpulos” (Posnansky 1945: 60) (véase Figura 5).

Esta referencia permite establecer la cronología del cierre del museo de la plaza, cuya colección fue transferida al nuevo kiosco-museo. Esta medida se habría implementado en junio de 1910, cuya acción caería en coincidencia con la organización de la visita de los delegados del XVII Congreso Internacional de Americanistas.

A pesar de que Posnansky aborda el tema del kiosco en escasas ocasiones, incluye en sus publicaciones una serie de imágenes que documentan la colección lítica exhibida en dicho espacio. Estas fotografías resultan fundamentales para reconstruir visualmente el contenido del kiosco y corroborar su papel como nuevo centro de exposición arqueológica (Figuras 6a y 6b).

La trascendencia del Congreso de Americanistas no solo se refleja en la creación del kiosco, sino también en la reconstrucción monumental de la Puerta del Sol. Según Posnansky (1945: 42), fue por iniciativa de Ballivián que se consolidó la estructura, ensamblando sus partes y asentándola sobre cimientos en la ubicación que conserva actualmente. Esta afirmación es reforzada por Krauskopf (1971: 48), quien agrega que Ballivián contó con la asistencia del equipo técnico del ferrocarril Guaqui-La Paz para llevar a cabo esta tarea. La arquitectura del kiosco, caracterizada por un techo de calamina ondulada y columnas metálicas esbeltas, guarda similitud con el diseño de la estación de trenes de La Paz en aquel periodo, actualmente utilizada como terminal de buses.

Entre los miembros de la comitiva internacional que visitó Tiwanaku figura Julius Nestler, cónsul austrohúngaro en Bolivia entre 1909 y 1912 (Ponce 1995: 124). Aunque su producción escrita es limitada, en uno de sus artículos ofrece observaciones valiosas sobre el kiosco-museo. Nestler (1912) reconfirma que Ballivián dirigió la reubicación de la Puerta del Sol con ayuda de grúas y mano de obra local, y describe el kiosco como una sala temporal construida sobre las ruinas de Akapana (se debe hacer notar que para la época se denominaba grupo de ruinas de Akapana a todo el conjunto de restos arqueológicos adyacentes a la pirámide de Akapana) para albergar los objetos transportables del sitio en ocasión del Congreso (Figura 7).

En relación con los bloques eskeiformes de Pumapunku, Nestler observa:

“A principios de 1912, ya no pude encontrarlo en la colina de Pumapunku; por lo tanto, sospecho que la losa más pequeña fue llevada por los lugareños; la otra losa grande, que muestra el grabado hexagonal en el lado superior estrecho, fue llevada al ‘museito’ del grupo de ruinas de Akapana en junio de 1910” (Nestler 1912: 282) (Figura 8).

El mismo autor concluye su referencia al kiosco con una descripción arquitectónica puntual:

“Se erigieron dos piedras en el museo construido sobre las ruinas en 1910, destinado a reunir todos los tesoros fácilmente transportables de las ruinas para la visita de los delegados del XVII Congreso Americanista: una sala con techo de chapa ondulada y esbeltas columnas de hierro” (Nestler 1912: 282).

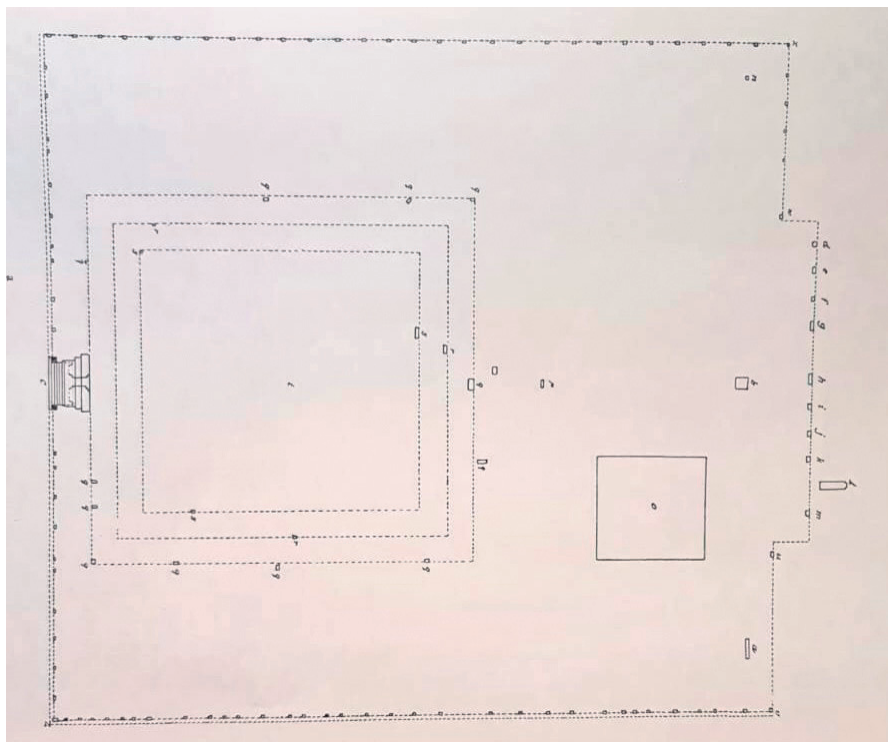
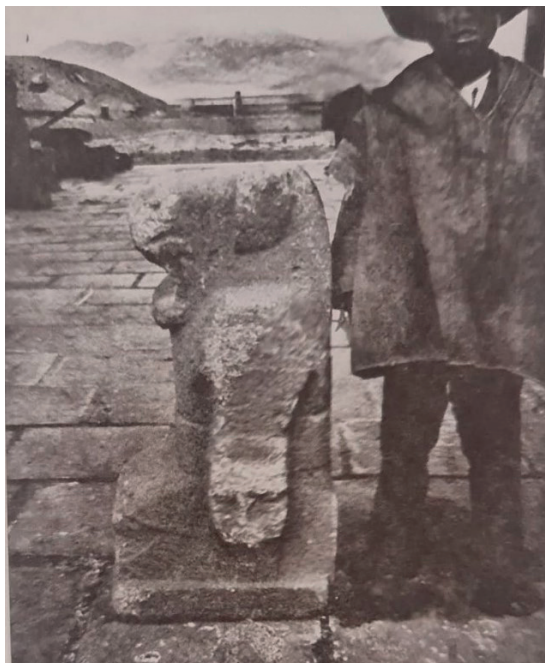


Figura 5. Plancha XVI, templo de Kalasasaya con la letra O representado el kiosco-museo (Posnansky 1945).



Figuras 6a y 6b. Vista lateral derecha y lateral izquierda de chachapuma en el kiosco (Posnansky 1945).



Figura 7. Fotografía del kiosco según Nestler 1913.



Figura 8. Losa llevada al kiosco desde Pumapunku, Nestler 1913.

Acercándonos a otra mención, una de las obras más destacadas del siglo XX, “Bolivia en el primer centenario de su independencia” elaborada por Ricardo Alarcón, ofrece una descripción breve sobre el kiosco de Tiwanaku. En ella, el autor describe la presencia de pórticos e ídolos, y señala que “Otras reliquias monolíticas se refugian sarcásticamente bajo un cobertizo metálico” (Alarcón 1925: 10), en alusión directa a la estructura museográfica instalada en Kalasasaya. De manera complementaria, la revista chilena *Sucesos*, en su edición N° 501 publicada en 1911, ilustra a sus lectores con una fotografía del kiosco de Tiwanaku acompañada por la leyenda: “Kiosco donde están guardados muchos monolitos” (Ruz y Mesa 2023) (Figura 9).

Por su parte, el British Museum conserva en sus archivos fotográficos dos imágenes en las que se observan piezas arqueológicas —el denominado ídolo plano y un *chachapuma*— al interior del kiosco. No obstante, estos registros carecen de fecha precisa y de información sobre el autor de las fotografías, tal como lo informó el curador del Departamento de África, Oceanía y las Américas, James Hamill (comunicación personal) (Figuras 10a y 10b).

Estas afirmaciones permiten confirmar que el kiosco-museo fue concebido como espacio expositivo temporal, donde se reunieron piezas procedentes de Kalasasaya, Pumapunku y del antiguo museo de la plaza. Las fotografías publicadas por Nestler refuerzan esta interpretación, al mostrar una variedad de bloques líticos tallados que formaron parte de la muestra organizada para la visita internacional.

La revisión de fuentes escritas y visuales sobre el kiosco-museo de Tiwanaku evidencia cómo las prácticas de exhibición arqueológica, promovidas desde esferas institucionales y diplomáticas, transformaron el paisaje patrimonial del sitio en las primeras décadas del siglo XX. Estas intervenciones, marcadas por la monumentalización y la reubicación selectiva de piezas, reflejan no solo un esfuerzo por legitimar la antigüedad de Tiwanaku ante audiencias científicas extranjeras, sino también una tensión persistente entre conservación, visibilidad y apropiación.

Identificación de algunas piezas del museo de la plaza y del kiosco

Las imágenes disponibles sobre el museo de la plaza de Tiahuanacu no ofrecen una vista panorámica del conjunto museográfico, y tampoco se cuenta con un inventario que permita establecer con certeza la cantidad de objetos que llegaron a exhibirse. Sin embargo, como se evidenció en apartados previos, varias de las piezas que conformaban dicho museo fueron trasladadas posteriormente al kiosco de Kalasasaya y, gracias a registros visuales históricos es posible afirmar que algunas de ellas se encuentran actualmente en el Museo Lítico de Tiwanaku, bajo custodia del Centro de Investigaciones Arqueológicas Antropológicas y Administración de Tiwanaku (CIAAAT). Las siguientes descripciones fueron tomadas de Arthur Posnansky (1945), cuyos aportes permiten identificar con mayor precisión algunas de las piezas arqueológicas asociadas a ambos repositorios dando a conocer su paradero actual.

Las piezas identificadas son las siguientes:

Ídolo plano: Hallado en Kalasasaya ya fragmentado, sin localizarse la sección media ni distal. La parte superior aparece en la fotografía de la Misión Créqui-Montfort (Figura 3), en la esquina inferior derecha. Posteriormente, el cuerpo se observa en una imagen del kiosco conservada por el British Museum (Figura 10a). Esta pieza fue trasladada a La Paz, donde estuvo expuesta en la plaza del Hombre Americano; actualmente se encuentra en el Museo Lítico de Tiwanaku (Posnansky 1945: 179) (Figura 11a).

Anticéfalos: Según Posnansky, se trata de columnas ornamentadas con cuerpos humanizados esculpidos en contraposición cabeza contra cabeza. El autor identifica nueve ejemplares. El museo de la plaza habría albergado tres: uno completo y dos fracturados, como se aprecia en la Figura 4. Solo la pieza íntegra ha podido ser identificada en el Museo Lítico; las restantes no pudieron ser corroboradas por la baja calidad de las imágenes disponibles (Figura 11b).

Chachapumas: La mayoría de estas esculturas provienen de Pumapunku (Posnansky 1945: 205). En las Figuras 1b y 3 se observan dos ejemplares y otro en proceso de tallado. El primero, con la boca abierta, porta un hacha en la mano derecha y una cabeza trofeo en la izquierda. Se lo documenta en el museo de la plaza y posteriormente en el kiosco de Kalasasaya, según las fotografías (Figura 6a, 6b, 7 y 10b), hoy se conserva en el Museo Lítico (Figura 11c). El segundo ejemplar, inconcluso, presenta una gran chapa redonda sobre el pecho; aparece en registros fotográficos de Uhle y Sintich Brothers⁵ junto al anterior. No se ha podido confirmar su traslado al kiosco, aunque actualmente se halla en Tiwanaku (Figura 11d). El tercer espécimen aparece en la parte superior derecha de la fotografía tomada por Sintich Brothers (Figura 3); de acuerdo a Ponce (1971), se trataría de una testa de felino inconclusa. Esta pieza también se resguarda en el Museo Lítico (Figura 12a).

Monolito sin concluir: En la Figura 4, por encima del Monolito Pachakama y entre los *chachapumas*, se aprecia una figura cuadrangular que sugiere un perfil humano. Se trata de un monolito aparentemente inconcluso, que ha sido identificado en el Museo Lítico (Figura 12b).

Monolito Pachakama: Denominado así por Posnansky, fue hallado en Kalasasaya y fraccionado en cuatro partes mediante el uso de dinamita, de acuerdo al autor. Se observa tendido al centro de la Figura 3, y actualmente permanece bajo custodia del CIAAAT (Figura 12c).

5 El álbum de fotografías de los Hermanos Sintich, titulado "Fouilles de la Mission Scientifique Française à Tiahuanaco", es una colección de alrededor de 61 fotografías en blanco y negro, de gran formato (26x39 cm), que documenta los trabajos arqueológicos y etnográficos de la misión francesa en Tiahuanacu alrededor de 1903, una obra fundamental del registro fotográfico temprano de estos importantes sitios arqueológicos andinos, conservada en colecciones como la del Brooklyn Museum y mencionado en publicaciones sobre las excavaciones de Georges Créqui-Montfort.



Figura 9. Fotografía del kiosco tomada de la Revista chilena Sucesos (1911).



Figura 10a. Ídolo plano en el kiosco, al fondo se aprecia la puerta del Sol. (British Museum).



Figura 10b. *Chachapuma* en el kiosco (British Museum).

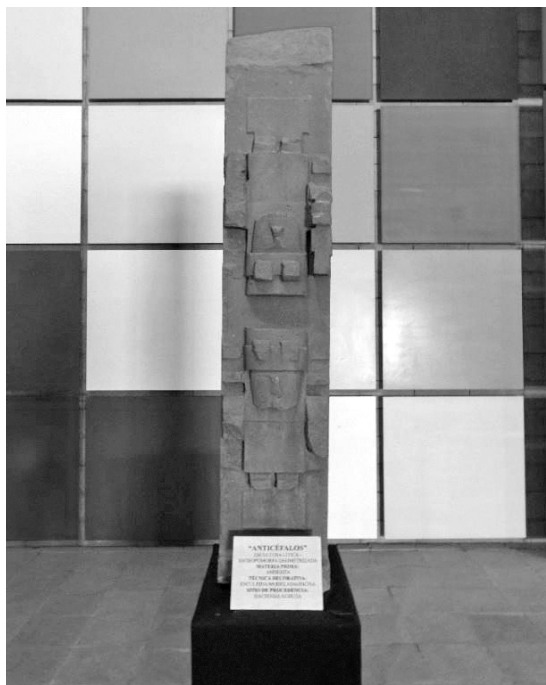


Figura 11a. Ídolo plano en el museo lítico. Figura 11b. Anticéfalo en el museo lítico.

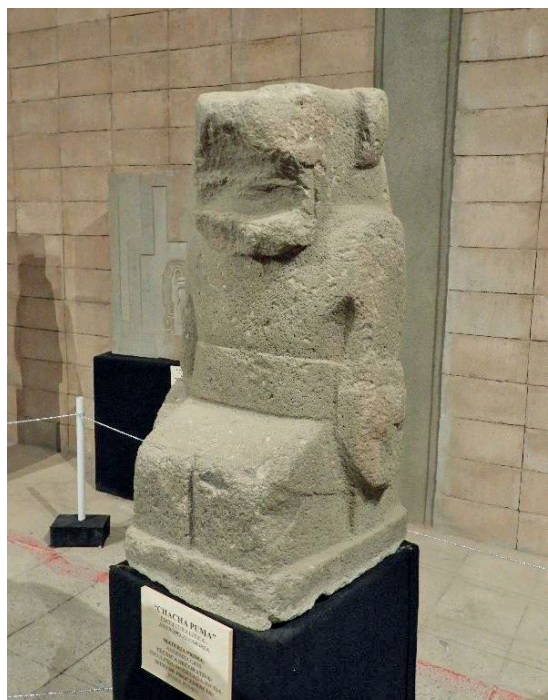


Figura 11c. Chachapuma. Figura 11d. Chachapuma inconcluso.

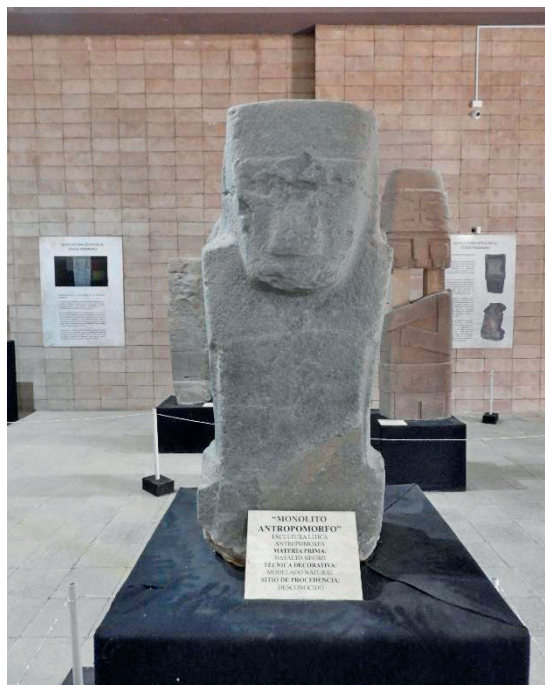


Figura 12a. Testa Felínica. Figura 12b. Monolito antropomorfo inconcluso.



Figura 12c. Monolito Pachakama.

La identificación de las piezas que formaron parte del museo de la plaza y del kiosco-museo de Kalasasaya no solo permite reconstruir parcialmente el acervo que alguna vez estuvo resguardado en Tiwanaku, sino que también visibiliza el trayecto físico y simbólico de estos objetos a lo largo de más de un siglo. Este seguimiento arqueológico y documental revela que, a pesar de la fragmentación institucional y la pérdida de registro formal, ambos espacios cumplieron funciones museales significativas, cuya memoria persiste en los actuales repositorios del sitio.

Tal reconstrucción plantea una pregunta ineludible para la historiografía boliviana: ¿por qué estos dos museos han sido omitidos en los relatos oficiales de la museología nacional? Para responder a ello, nos avocamos al debate conceptual y documental y al concepto de “museos invisibles”, abordando los factores que contribuyeron a su relegamiento historiográfico y a su exclusión de las genealogías institucionales del patrimonio en Bolivia, a través de una breve revisión crítica sobre las referencias históricas de los museos en Bolivia y su posicionamiento en la narrativa oficial del patrimonio.

Una discusión en torno a los museos invisibles en Bolivia

Tiwanaku es un espacio en el que confluyen múltiples narrativas arqueológicas, identitarias y políticas, configurándose a la vez como sitio patrimonial. Su centralidad simbólica en los estudios sobre las culturas andinas y en la construcción de la identidad nacional boliviana ha generado disputas científicas y patrimoniales que, en muchos casos, han invisibilizado las formas tempranas de protección desarrolladas desde el propio territorio.

A lo largo del presente estudio se ha evidenciado que Tiahuanacu fue escenario de varios procesos de musealización desde fines del siglo XIX, cada uno condicionado por intereses políticos, científicos y patrimoniales. El museo de la plaza (1892) y el kiosco-museo de Kalasasaya (1910) no fueron simples depósitos de piezas arqueológicas, sino que constituyeron intentos locales e institucionales por proteger el legado prehispánico en momentos clave de definición identitaria y proyección internacional. Sin embargo, la ausencia de registros sistemáticos, la precariedad de su infraestructura y la falta de continuidad institucional contribuyeron a que estos espacios quedaran relegados de la narrativa museológica oficial boliviana y su paso desapercibido en los discursos académicos y estatales los convirtieron en “museos invisibles”. No obstante, emergieron como dispositivos de memoria social que permitieron complejizar la comprensión de los modelos de apropiación del pasado en Bolivia.

La persistencia del olvido historiográfico en torno a estas experiencias plantea interrogantes sobre los criterios que han guiado la legitimación de espacios patrimoniales en el país. ¿Por qué ciertas formas de conservación local han sido marginadas del relato oficial? ¿Qué papel jugaron estas iniciativas frente a la institucionalización cultural impulsada desde el gobierno central? Para responder, es necesario ampliar la mirada hacia el campo museológico boliviano en su conjunto.

La trayectoria museológica nacional se remonta a 1838, con la fundación del Museo Público de La Paz, considerado el primer repositorio del país (Rivera 2019; Villanueva 2022). Este espacio, inicialmente alojado en el edificio que hoy ocupa el Teatro Municipal, surgió bajo el amparo del Obispado paceño, reflejando la influencia eclesial en los primeros intentos de

institucionalizar la conservación patrimonial. A partir de esta experiencia fundacional, Bolivia desarrolló una red de museos especializados –nacionales, departamentales y comunitarios– dedicados a la arqueología, historia, etnografía, biología y otras áreas. Tanto Rivera (2019) y Villanueva (2022) han descrito esta amplitud y diversidad, ofreciendo una cartografía relativamente exhaustiva del campo museológico boliviano. No obstante, dicha cartografía omite espacios que, aunque documentados y funcionales en su momento, han sido invisibilizados en los discursos historiográficos predominantes.

En este marco, el museo de la plaza de Tiahuanacu y el kiosco-museo de Kalasasaya constituyen casos paradigmáticos. Ambos fueron creados en contextos específicos: el primero vinculado al nombramiento de Tiahuanacu como capital seccional y el segundo casualmente ligado al XVII Congreso Internacional de Americanistas. Aunque no se consolidaron como museos permanentes, su existencia está respaldada por fuentes escritas, visuales y testimoniales, y su rol como depositarios de piezas arqueológicas les confiere una dimensión museal relevante. Estas iniciativas jugaron un papel preponderante en la preservación de vestigios materiales en el lugar mismo de los hallazgos, contrarrestando el centralismo que caracterizó al Museo Público de La Paz, el cual recibía colecciones de todo el país en cumplimiento del Decreto Supremo del 31 de diciembre de 1840 (Rocha 1897). En este sentido, el museo de la plaza puede interpretarse como un intento de evitar tanto el expolio internacional como el traslado de piezas hacia otras ciudades bolivianas. Sin embargo, la pérdida de la capitalidad de Tiahuanacu debilitó las condiciones para su continuidad, lo que explica en parte su desaparición.

La omisión de estos repositorios en los registros contemporáneos obliga a revisar los conceptos operativos del campo museográfico, atendiendo tanto a su definición funcional como a su historia social. Los “museos invisibles” de Tiahuanacu representan un punto de partida para reflexionar sobre las formas subalternas de patrimonialización y cuestionar las exclusiones que persisten en la construcción del imaginario museológico nacional. Así, la síntesis histórica y crítica de los museos en Bolivia no puede limitarse a los espacios institucionalizados, sino que debe incorporar estas experiencias marginales para comprender la pluralidad de prácticas de conservación y memoria que han configurado el patrimonio del país.

¿Qué es un museo? Definiciones museológicas y legitimidad histórica

La clasificación de los espacios de exhibición en Tiahuanacu como “museos invisibles” no responde únicamente a una omisión historiográfica, sino a una discusión conceptual que persiste en el campo museológico: ¿qué condiciones deben cumplirse para que un espacio sea reconocido formalmente como museo? Se aborda la pregunta a través de definiciones institucionales y académicas que ofrecen marcos interpretativos para validar estos repositorios.

La definición más ampliamente reconocida es la propuesta por el Consejo Internacional de Museos (ICOM), cuyo estatuto adoptado en 2022 indica:

“Un museo es una institución sin ánimo de lucro, permanente y al servicio de la sociedad, que investiga, colecciona, conserva, interpreta y exhibe el patrimonio material e inmaterial. Abiertos al público, accesibles e inclusivos, los museos fomentan la diversidad y la sostenibilidad. Con la participación de las comunidades, los museos operan y comunican ética y profesionalmente,

ofreciendo experiencias variadas para la educación, el disfrute, la reflexión y el intercambio de conocimientos” (ICOM 2022). Esta concepción moderna incorpora elementos de institucionalidad, permanencia, función social, y apertura pública, pero también contempla espacios impulsados por comunidades, incluso si operan con precariedad formal o temporalidad limitada.

Es importante considerar además que su propósito es educar, inspirar y generar reflexión, promoviendo el acceso inclusivo y la participación activa de las comunidades. Así mismo, podemos afirmar que el museo no es únicamente un contenedor de objetos, sino un espacio de diálogo cultural, donde se construyen narrativas, se cuestionan memorias y se articulan identidades. En este sentido, el museo se convierte en un agente social, capaz de transformar la relación entre el pasado y el presente, y de fomentar el sentido de pertenencia y cohesión comunitaria.

Si hacemos un análisis de ambos espacios desde nuestra mirada actual, debemos decir que el museo de la plaza no contaba con una infraestructura adecuada, ya que como se aprecia en las imágenes el piso era de tierra y el techo de paja, las piezas se hallaban hacinadas y puestas una encima de otra y, como se dijo anteriormente, no se conoce la existencia de algún registro o inventario de las piezas resguardadas. En relación al kiosco-museo la situación no es diferente, varias piezas fueron trasladadas a esta construcción sin ningún registro y en las fotografías se evidencia que no hay un orden ni disposición clara de las piezas.

Sin embargo, la inexistencia de reconocimiento formal, la ausencia de infraestructura especializada, de personal técnico permanente o de reconocimiento institucional estatal formal, no impide que espacios como los que funcionaron en Tiahuanacu en 1892 y 1910 sean considerados museos en sentido funcional e histórico y no invalida su condición museológica. En efecto, su existencia podría responder a la lógica de “museos de sitio”, diseñados para custodiar y contextualizar los hallazgos arqueológicos en su propio entorno geográfico y simbólico. El análisis desde esta perspectiva, permite recuperar formas tempranas de patrimonialización territorial, que anteceden a las políticas estatales contemporáneas y evidencian una conciencia arqueológica gestada en el propio espacio de las “ruinas”.

Así, resulta no solo pertinente, sino necesario, reivindicar la condición museológica de estos espacios, reconociendo su rol en la génesis de prácticas patrimoniales bolivianas y en la conformación temprana de una conciencia arqueológica nacional.

Museos de sitio, una mirada desde Tiahuanacu

La categoría de “museo de sitio” ha adquirido creciente reconocimiento en la práctica museológica contemporánea, especialmente en contextos arqueológicos donde el patrimonio es inseparable de su entorno geográfico y cultural. Según el ICOM (1982) y autores como Grazioso que otorgan esta definición: “Un museo de sitio [...] es un museo concebido y organizado para proteger un patrimonio natural y cultural, mueble e inmueble, conservado en su lugar de origen, allí donde este patrimonio ha sido creado o descubierto” (ICOM 1982, citado en Grazioso 2014: 62).

En ese sentido, bajo los parámetros de la ubicación *in situ*, la conservación del patrimonio en su contexto original y la vinculación con el entorno, tanto el museo establecido en la plaza en 1892, como el kiosco-museo construido en 1910 encajan perfectamente y cumplen con los criterios fundamentales para ser reconocidos como museos de sitio; los primeros de esta naturaleza en el país.

Reivindicar estos dos repositorios como museos de sitio no solo corrige una omisión historiográfica, sino que contribuye a ampliar las categorías de análisis museológico en Bolivia, incorporando experiencias fundacionales, efímeras y comunitarias que han sido históricamente relegadas en los discursos oficiales.

El reconocimiento del museo de la plaza y del kiosco de Kalasasaya como museos de sitio habilita no solo su inclusión dentro del marco museológico nacional, sino también la valoración de su papel histórico en la protección del patrimonio arqueológico de Tiwanaku. Ambos espacios, surgidos en contextos de transformación política e institucional, contribuyeron a detener –aunque parcialmente– el avance de la expoliación, a resguardar piezas de valor científico y simbólico, y a visibilizar ante públicos diversos la riqueza cultural del sitio.

En este sentido, resulta imprescindible reflexionar sobre la importancia que estos repositorios tuvieron –y aún pueden tener en su memoria material–, para la conservación del legado prehispánico. Examinamos el impacto que el museo y el kiosco tuvieron en la protección del patrimonio de Tiwanaku, tanto en su dimensión arqueológica como en su articulación con procesos de identidad local y diplomacia científica y cultural.

Museos de Tiahuanacu (1892 y 1910): importancia y misión compartida en la conservación patrimonial

Aunque ambos espacios fueron efímeros en términos estructurales, su existencia reflejó una voluntad clara de proteger el patrimonio cultural material de la región.

El museo de la plaza, impulsado por actores comunales y legitimado por viajeros e investigadores, funcionó como primer espacio público de resguardo arqueológico en el sitio. Su colección, compuesta por litos tallados, cerámicas, fragmentos arquitectónicos y restos humanos, permitió que piezas significativas permanecieran en territorio nacional, evitando su traslado al exterior o hacia otras ciudades bolivianas. Por su parte, el kiosco-museo de Kalasasaya respondió a una lógica distinta, vinculada a la monumentalización del sitio frente al XVII Congreso Internacional de Americanistas. Aunque provisional, permitió reorganizar piezas dispersas y resguardar bloques litográficos provenientes de Kalasasaya, Pumapunku y del antiguo museo de la plaza, como documentó Julius Nestler (1912: 282).

Ambos repositorios funcionaron como mecanismos de resistencia frente a la pérdida material del legado prehispánico. En un contexto donde el Estado boliviano carecía de políticas sostenibles de conservación, estas iniciativas –aunque precarias– fueron pioneras en la protección patrimonial, antecediendo por décadas a la creación del Museo Nacional de Arqueología (1960). Su invisibilización en los discursos oficiales revela la manera en que se han construido relatos patrimoniales desde una mirada centralista, marginando experiencias locales.

Más allá de sus diferencias arquitectónicas, temporales y de origen institucional, tanto el museo de la plaza como el kiosco-museo compartieron una misión fundamental: la protección y custodia del patrimonio arqueológico de Tiwanaku. Ambos espacios se erigieron como respuestas concretas frente al abandono institucional, la amenaza constante de saqueo y la creciente expoliación de piezas arqueológicas de Tiwanaku, permitiendo que elementos significativos del pasado prehispánico permanecieran accesibles para la comunidad y los especialistas. La defensa explícita de estos espacios por parte de autores como Rocha (1897) y Nestler (1912) confirma su función de custodia y su vocación museográfica.

Sin embargo, es necesario realizar una aclaración historiográfica fundamental. Si bien en distintos momentos de este estudio se ha señalado que algunas medidas de salvaguarda y protección del patrimonio arqueológico de Tiwanaku fueron impulsadas por los propios habitantes del pueblo, es preciso advertir que dicha interpretación no puede entenderse de forma homogénea ni idealizada. Diversas denuncias contemporáneas, consignadas por investigadores como G. Courty, Arthur Posnansky, Adolph Bandelier y Max Uhle (Créqui-Montfort y Senechal de La Grange 1904, Bandelier 1911, Posnansky 1933, Uhle 1894 en Ponce 1989), exponen que parte de los mismos pobladores de Tiahuanacu participaron activamente en la destrucción y comercialización de los restos arqueológicos. Estas acciones incluyeron el desmantelamiento de muros, la fragmentación de monolitos, la profanación de tumbas y la venta de piezas y “recuerdos” a viajeros ocasionales (Loza 2008).

Reconocer esta ambivalencia es fundamental para construir una historiografía equilibrada que no romantice las acciones locales, pero que tampoco reduzca a las comunidades a agentes de destrucción. Por el contrario, permite comprender las tensiones que atravesaron los procesos tempranos de patrimonialización en Tiahuanacu y situarlos en un marco histórico más amplio, caracterizado por relaciones desiguales de poder, conocimiento y acceso a los recursos.

Desde esta perspectiva, el museo de la plaza y el kiosco-museo de Kalasasaya pueden ser comprendidos como espacios liminales entre la memoria local, la ciencia arqueológica y la soberanía patrimonial. Su contribución no se limita al resguardo material de piezas, sino que radica también en haber establecido las bases de una conciencia de preservación cultural que antecede a la institucionalización patrimonial moderna en Bolivia. Aunque su existencia fue breve y su reconocimiento posterior escaso, ambos repositorios desempeñaron un papel significativo en la construcción temprana de un paradigma patrimonial arraigado en Tiahuanacu, cuyo estudio permite repensar críticamente las narrativas oficiales del patrimonio y ampliar los márgenes de lo que se considera museo en la historia cultural del país.

Esta reflexión nos conduce a reafirmar la importancia historiográfica de estas iniciativas, su pertinencia dentro de la tradición museológica boliviana y la necesidad de incorporar nuevas narrativas patrimoniales más inclusivas, plurales y territorialmente arraigadas.

Conclusión

El análisis histórico y documental del museo de la plaza de Tiahuanacu (1892) y del kiosco-museo de Kalasasaya (1910) permitió reconocer que ambos espacios, pese a su carácter efímero y a su exclusión de la narrativa museológica oficial, desempeñaron funciones sustantivas en

la conservación preventiva del patrimonio arqueológico local. Su existencia evidencia que la defensa del legado prehispánico no fue únicamente una tarea estatal, sino también una práctica social y local que emergió en contextos de vulnerabilidad institucional y de creciente expoliación.

La reconstrucción de sus orígenes, motivaciones y misiones revela que estos repositorios cumplieron con criterios conceptuales y operativos que los habilitan a ser considerados museos en sentido pleno, de acuerdo con definiciones internacionales como las del ICOM y con la legislación patrimonial boliviana vigente y más aún, a su establecimiento como los primeros museos de sitio del país. En este sentido, su invisibilización en los relatos historiográficos responde más a criterios normativos y centralistas que a una falta de relevancia histórica o patrimonial.

Asimismo, la comparación entre ambas iniciativas muestra una misión compartida de resguardo y dignificación del patrimonio cultural, aunque impulsada desde lógicas distintas: comunitaria y local en el primero y diplomática e institucional en el segundo. Esta convergencia confirma que la museología boliviana se ha configurado no solo desde repositorios estatales, sino también desde gestos subalternos y territoriales que aportaron tempranamente a la construcción de una conciencia patrimonial.

Recuperar la memoria de estos “museos invisibles” implica ampliar las fronteras de lo que se entiende por museo en Bolivia, integrando experiencias locales en la historiografía museológica nacional. Al hacerlo, se reivindica una visión más inclusiva y plural, donde la protección del patrimonio cultural se reconoce como una práctica social activa, arraigada en el propio territorio y capaz de trascender las limitaciones institucionales. Esta perspectiva contribuyó a consolidar una museología crítica, sensible a las formas diversas de patrimonialización y comprometida con la defensa del pasado prehispánico como parte constitutiva de la identidad nacional.

Agradecimientos

Este artículo ha sido posible gracias al esfuerzo sostenido por recuperar y visibilizar episodios olvidados de la historia museológica de Tiwanaku, agradecemos a la Dra. María de los Ángeles Muñoz Collazos, directora del INIAM-UMSS, quien nos animó a escribir en tan prestigiosa revista; al Lic. David Trigo Rodríguez por la colaboración bibliográfica brindada; al Lic. M.Sc. Gonzalo Choque, director ejecutivo del Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku (CIAAAT), y a todo su personal por la asistencia brindada al permitirnos sacar fotografías en el Museo Lítico, así como al comité evaluador por las correcciones y sugerencias que permitieron que este artículo sea publicado.

Referencias bibliográficas

Alarcón, Ricardo

1925 *Bolivia en el primer centenario de su independencia*. Nueva York: University Society (U.S.).

Albarracín - Jordán, Juan

1996 *Tiwanaku, Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria*. La Paz: Plural Editores.

Asamblea Legislativa Plurinacional

2014 *Ley N° 530 del Patrimonio Cultural Boliviano*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Ballivián, Manuel Vicente

1910 *Monumentos prehistóricos de Tiahuanacu. Homenaje al XVII congreso de los americanistas*. La Paz: Gamarra.

Bandelier, Adolph Francis

1911 *The ruins at Tiahuanaco. Proceedings of the american antiquarian society*. 21 (1). New Series: Worcester.

Bolivia

1892 Ley del 30 de septiembre del 1892. República de Bolivia.

1897 Ley del 16 de octubre de 1897. República de Bolivia.

Camacho, José María

1920 Tihuanacu. *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, año XXVIII N° 49 y 50, 11-150.

Chipana, Favio Mayta

2019 *El Año Nuevo Aymara como reivindicación identitaria y política*. Artículo de opinión, CIPCA. <https://cipca.org.bo/analisis-y-opinion/articulos-de-opinion/el-ano-nuevo-aymara-como-reivindicacion-identitaria-y-politica> (consulta del 25/5/2025).

Cieza de León, Pedro

1984 [1553] *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Academia Nacional de Historia.

Créqui-Montfort, Georges y E. Senechal de La Grange

1904 *Rapport sur une Mission Scientifique en Amerique du Sud (Bolivie, Republique Argentine, Chili, Pérou)*. Paris: Imp. Nationale.

Cuneo Vidal, Rómulo

1975 [1898] Tiaguanaco sus ruinas y sus misterios. Impresiones de una excursión, *Pumapunku. Instituto de Cultura Aymara de la Honorable Municipalidad de La Paz*. N°10, 27-62.

Eisleb, Dieter y Renate Strelow

1980 *Altperuanische Kulturen III: Tiahuanaco*. Berlin: Museum für Völkerkunde Berlin.

Grazioso, Liwy

- 2014 Museos de sitio, oportunidad para poner en valor nuestra herencia cultural y contribuir en la construcción de una identidad. *XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (Editado por Barbara Arroyo, Luis Méndez y Andrea Rojas), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 61-69.

ICOM Consejo Internacional de Museos

- 1982 *Musées de site archéologique*. Paris: UNESCO, ICOM-Secretariat.
2022 *Definición de museo*. <https://icom.museum/es/recursos/normas-y-irectrices/definicion-del-museo/> (consulta del 22/5/2025)

Janusek, John

- 2004 *Identity and Power in the Ancient Andes: Tiwanaku Cities through Time* (1ª ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203324615> (consulta del 14/5/2025).

Kolata, Alan

- 1993 *The Tiwanaku*. Cambridge: Blackwell.
1996 *Tiwanaku and its hinterland: Archaeology and paleoecology of an Andean civilization: Vol. I. Agroecology*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Krauskopf, Gunther

- 1971 Rugendas en Tiwanaku, *Pumapunku*. Instituto de Cultura Aymara de la Honorable Municipalidad de La Paz. N°2, 39-48.

Lehmann-Nitsche, Robert (editor)

- 1912 *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas: sesión de Buenos Aires, 17-23 de mayo de 1910*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.

Loza, Carmen Beatriz

- 2008 Una “fiera de piedra” Tiwanaku, fallido símbolo de la nación boliviana. *Estudios atacameños*, (36), 93-115. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432008000200006> (consulta del 15 /5/2025).

Manzanilla, Linda

- 1992 *Akapana: Una pirámide en el centro del mundo*. México: Editorial Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Makowski, Krzysztof

- 2001 Los personajes frontales de báculos en la iconografía Tiahuanaco y Huari: ¿Tema o Convención? *Boletín de Arqueología PUPC*, N.5 Lima, Perú (2001) pp.337-373.

Nestler, Julius

- 1912 Beiträge zur Kenntnis der Ruinenstätte von Tiahuanaco, *Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft* - 56, Viena.

Ortloff, Charles y Alan Kolata

- 1993 Climate and Collapse: Agro-Ecological Perspectives on the Decline of the Tiwanaku State. *Journal of Archaeological Science*. 20, 195-221. 10.1006/jasc.1993.1014.

Paredes, Manuel Rigoberto

1955 *Tihuanacu y la Provincia de Ingavi*. La Paz: ISLA.

Ponce Sanginés, Carlos

1971 Examen arqueológico de las ruinas precolombinas de Pumapunku, *Procedencia de las areniscas utilizadas en el templo precolombino de Pumapunku (Tiwanaku)* Publicación N° 22, 13-205. (Editado por Carlos Ponce Sanginés, Arturo Castaños, Waldo Ávila y Fernando Urquidi). La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

1981 *Tiwanaku: espacio, tiempo y cultura*. Cochabamba, La Paz: Los Amigos del Libro.

1989 *Arqueología de Lukurmata. Proyecto Wilajawira, Universidad de Chicago*. La Paz: Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia.

1995 *Tiwanaku: 200 años de investigaciones arqueológicas*. La Paz: Producciones Cima.

Posnansky, Arthur

1933 *Tiahuanacu. El Diario, Año XXIX, N° 9927, 26 de mayo, La Paz*.

1945 *Tihuanacu: La cuna del hombre americano / Tihuanacu: The cradle of American man*. Vol. I y II. Nueva York: J. J. Augustin.

Rivera, Claudia

2019 Los museos y su rol como difusores del pasado prehispánico en Bolivia: un estado de la cuestión. *Chungará* (Arica), 51(2), 219-238. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562019005001402> (consulta del 5/6/2025).

Rivera, Oswaldo

1993 *Tiwanaku de 1532 a 1992, Bolivia mágica*, 81. La Paz: Ed. Vertiente.

Rocha, Luis Alberto de la

1991 *Cronología de Tiwanaku (Sinopsis Monográfica)*. La Paz: Centro socio-cultural “Hogar Tiwanaku”.

Rocha, Ricardo

1897 *Tiahuanaco, datos para la defensa de la capital de la segunda sección de Pacajes*. La Paz: Talleres T-L Ayacucho.

Ruz Zagal, Rodrigo y Michel Meza

2023 Fotorreportajes de los semanarios ilustrados Sucesos y Zig-Zag. Representación de la diferencia peruana, boliviana y chilena en la postguerra del Pacífico. *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 7 (1), 199-242. <https://doi.org/10.23854/autoc.v7i1.289>. (consulta del 22/5/2025).

Sagárnaga, Jédu

2003 *Diccionario de la Cultura Nativa en Bolivia*. La Paz: CIMA.

Sintich Brothers

1903 *Album of photographs of Fouilles de la Mission Français Scientifique á Tiahuanaco*. <http://library.brooklynmuseum.org/voyimage/htmlfiles/sintich/sintichthumbs.htm> (consulta del 6/5/2025).

Squier, George

1974 [1877] *Un viaje por tierras incaicas*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Stubel, Alfons y Max Uhle

1892 Die Ruinenstätte von Tiahuanaco im Hochlande des alten Peru: eine kulturegeschichtliche Studie auf Grund selbstständiger Aufnahmen. Breslau: C. T. Wiskott.

UNESCO

2000 *Tiwanaku: Spiritual and Political Centre of the Tiwanaku Culture (Bolivia)*. <https://whc.unesco.org/en/decisions/2449> (consulta del 3/6/2025).

Villanueva, Juan

2022 Museos de arqueología en La Paz. Los que fueron, los que no fueron y los que son. *Notas de Antropología de las Américas*. 82-114. 10.48565/bonndoc-98.

Vranich, Alexei

2010 Revalorizando a Max Uhle en Tiwanaku, *Max Uhle (1856-1944) Evaluaciones de sus Investigaciones y Obras* (Editado por Peter Kaulicke, Manuela Fischer, Peter Masson y Gregor Wolff). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 63-78.

Yaeger, Jason y José María López

2004 Reconfiguración de un Espacio Sagrado: Los Inkas y la Pirámide Pumapunku. Tiwanaku, Bolivia. *Chungará (Arica)* [online]. 2004, vol.36, n.2: 337-350. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000200008&lng=es&nrm=iso. ISSN 0717-7356. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000200008>. (consulta del 13/5/2025).

INCAS S.A.

Recibido: 26/08/2025. Aceptado: 25/12/2025

Cristóbal Gnecco¹

Resumen

Poco después de la declaratoria del Qhapaq Ñan como patrimonio de la humanidad en 2014 comencé una investigación para entender por qué había sido patrimonializado, con qué propósitos, por quién, cómo se vería afectada la gente, cosas así. Caminé varios tramos del camino (así llamo al Qhapaq Ñan, en un tono familiar que revela mi deseo de cercanía) en los países que participaron de la nominación: Colombia, Ecuador, Bolivia, Argentina, Chile y, sobre todo, Perú. Caminé preguntando, viendo, conversando. Una de las muchas cosas que aprendí es que el camino puede haber sido hecho a lo largo de varios siglos, o milenios, y por muchos pueblos, pero el nombre que lo legitima, lo engrandece, lo hace más importante es el de los incas. Pero los incas son una grandeza desaparecida cuyo valor utópico se ha devaluado junto con el triunfo del desarrollo (que condena el primordialismo y el retorno al pasado, que premia el deseo del porvenir). En cambio, su valor como marca es obvia y se ha acrecentado: los incas venden, y venden bien. Son una marca poderosa, exótica, atractiva. Este artículo está dedicado a entender el tránsito de los incas de valor utópico a valor de cambio, de utopía a mercancía.

Palabras clave: Incas, Qhapaq Ñan, Suramérica, patrimonio, mercado.

Abstract

Shortly after the Qhapaq Ñan was declared a World Heritage Site in 2014, I began researching why it had been designated as such, for what purposes, by whom, how it would affect people, and related questions. I walked several sections of the road (as I familiarly call the Qhapaq Ñan, in a tone that reveals my desire for closeness) in the countries that participated in the nomination: Colombia, Ecuador, Bolivia, Argentina, Chile, and, above all, Peru. I walked, asking questions, observing, and conversing. One of the many things I learned is that the road may have been built over several centuries, or millennia, and by many peoples, but the name that legitimizes, magnifies, and elevates it is that of the Incas. However, the Incas are a vanished greatness whose utopian value has been eroded alongside the triumph of development (which condemns primordialism and a return to the past, instead rewarding aspirations toward the future). On the other hand, their value as a brand is evident and has increased: the Incas sell, and they sell well. They are a powerful,

¹ Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Correo electrónico: cgnecco@unicauca.edu.co

exotic, and attractive brand. This article is dedicated to understanding the transition of the Incas from utopian value to exchange value, from utopia to merchandise.

Keywords: *Incas, Qhapaq Ñan, South America, heritage, market.*

Los incas fueron una sociedad ejemplar que se expandió por buena parte de Suramérica en poco más de un siglo desde su pequeño lugar en el valle de Cuzco. Ocuparon la región andina hasta el sur de Colombia y el norte de Argentina y Chile y parte de la costa del Pacífico. Su expansión fue detenida por la llegada de un puñado de aventureros españoles. Los incas: esa sociedad seguramente existente, pero ya difícil de separar de la imaginación y de su venta como marca basada, en buena medida, en su carácter de diferente, de utópica, de exótica. Los incas no atraen por lo que fueron, sino por lo que dicen que fueron: un imperio gigantesco y ordenado –y pacífico, en cierto sentido, y hasta socialista, como en el libro de Baudin (1972) y en las tesis de Mariátegui (1979)–. En el imaginario actual es mejor lo inca que lo cañari, digamos, o lo pasto. Resuena con una profundidad auténtica y seductora. Y potentísima. Una civilización desarrollada al margen de las demás de la época, aunque sin rueda, ni escritura alfabética, ni pólvora y sin caballos (esos animales mitológicos que inclinaron el encuentro de la conquista a favor de los españoles). En el camino patrimonializado los incas aparecen y desaparecen. En el camino lo más *alter* que existe son los incas (porque su mundo es desconocido, prohibido, otro), pero también son su mejor marca de venta. Están y no están. Son una presencia tachada. Pero que están, están. Como las brujas, o como el coco que asustaba mis noches de infancia.

Los incas, el Qhapaq Ñan

Los incas aparecen de manera disímil en los países que participaron en la nominación del camino y ahora esperan aprovechar su lugar en la lista mundial de patrimonio. El peso de lo incaico en Perú es evidente, pero no lo es en Ecuador y Colombia, cuyas sociedades prehispánicas fueron invadidas y sometidas por los incas. Por eso el carácter incaico del camino surge de la preponderancia de Perú en el proceso de nominación. Como señaló Flores (1987: 26) “la imagen del inca y del Tahuantinsuyo depende de los grupos o clases que las elaboren”. Por eso el inca que se mueve por el camino no es homogéneo ni consensual: mientras para los campesinos (indígenas) de la sierra sur del Perú el nuevo camino (el camino patrimonial) podría ser un reaparecimiento del mundo inca, un *inkarri*, el personaje central de un mito posconquista que narra la recomposición del imperio incaico mediante el retorno del inca (Flores 1987; Rowe 2003; Arguedas 2012), para los indígenas de la provincia de Cañar, en Ecuador, el camino ni siquiera es del inca, sino de los cañaris. Porque el camino no es solo inca (aunque lo sea para su imagen transnacional), producto de esos dominadores despóticos.

En Colombia los incas son ocultables, aunque no se puedan ocultar. La coordinadora del proyecto Qhapaq Ñan en Pasto me dijo en 2014, enfáticamente, que el Qhapaq Ñan (QÑ) postulado y nominado no era equivalente al camino de los incas. Que esa ya era una discusión zanjada que buscaba desincanizar el camino. Pero cuando le pregunté por qué, entonces, el área de postulación de los caminos colombianos coincidía con lo que siempre se ha dicho que fue la presencia incaica en esa región me dijo que las razones eran metodológicas. Cuando le

pedí que me explicara el asunto metodológico se puso a hablar del clima y de las bondades de la gastronomía pastusa. Pero el tema es que los incas sí son contenciosos. Para los pastos la relación con los incas es ambivalente: algunos los quieren como referente ancestral, incluso enseñando el quechua para que ocupe el lugar de sus lenguas perdidas, pero otros rechazan la idea de que los antiguos invasores puedan servir ahora de ancestros. Pero el hecho simple y escueto es que el tramo patrimonializado del camino en Colombia no está en territorio indígena debido a la negativa de las comunidades pastos de entrar en el proyecto. Decir que el QÑ está en sus territorios, como me dijo un asesor de la organización, también en 2014, “es vulnerar identidades”. Pero no se trata de eso, o no solo de eso. Al mismo tiempo que rechazaron participar en la patrimonialización del camino los pastos adoptaron la celebración del *Inti Raymi*, una fiesta que se originó en los Andes Centrales antes de los incas. ¿Por qué acoger el *Inti Raymi* y rechazar el QÑ si simbolizan más o menos lo mismo? El asunto, no menor, tiene que ver con que la propuesta patrimonial vino de afuera (desde lo global, con todo lo que eso significa) y la propuesta de la celebración de la fiesta fue hecha desde dentro (desde lo local, con todos sus matices). Aquí, como en tantos otros lugares, lo global y lo local a veces visten trajes distintos que se enfrentan en vez de complementarse, como quisieran la retórica patrimonial y su parafernalia democrática que se asombran, con una ingenuidad impostada, malévola y colonial, de que ese proyecto tan bondadoso sea rechazado, como me dijo una funcionaria del QÑ en Cuzco en 2015 cuando le pregunté si había habido oposiciones al proyecto de patrimonialización y me respondió “Bueno, las hay siempre en el sentido de que no entienden”. Aquí, como en tantos otros lugares, el lenguaje global es rechazado desde prácticas decoloniales. En una escena que los burócratas parisinos y sus adláteres latinoamericanos jamás imaginaron lo patrimonial, con sus pretensiones de neutralidad y trascendencia, es forzado a descender al cenagal de la lucha política.

Los incas tuvieron una presencia protagónica en la época colonial en Ecuador bajo la idea de que...

“...la imagen del Inca se convertía en justificadora del poder colonial y de lealtad al rey, así como la representación de las hazañas del Inca, como la expresión de un antiguo gran poder que fue sometido a un nuevo gran poder superior a éste” (Vallejo 1997: 81; véase Espinosa 1989).

En ese país los indígenas reivindican el legado incaico, aunque también la resistencia que les opusieron los cañari. Uno u otra, de acuerdo con la circunstancia:

“La conquista inca ya no es vista unánimemente como una invasión extranjera; más bien, muchos de los descendientes de los grupos conquistados por los incas ahora se consideran descendientes directos de los incas. Salomon también ha estudiado a los cañaris, quienes, aunque alguna vez fueron los enemigos más feroces de los incas en el norte de los Andes, ahora se consideran descendientes legítimos y legítimos de estos últimos. Finalmente, está el propio movimiento indígena, que en la última década ha reivindicado la herencia inca y, a través de ella, ha podido ocupar muchos de los espacios políticos que históricamente le han sido negados” (Benavides 2004: 48).

La dirigencia indígena, sin embargo, no está interesada en la patrimonialización del camino (que, por lo demás, conoció por los medios) ante tanta urgencia aparentemente de mayor importancia, como la tierra. Pero su desdén, que no es el de tantos ya organizados en cooperativas de turismo comunitario, pasa por alto, peligrosamente, la capacidad invasiva del camino como valor patrimonial.

En Perú los incas han sido una presencia constante desde el inicio de la invasión europea como bisagra de resistencia y fuente utópica, algo que quedó escrito en su idealización romántica en los *Comentarios reales de los Incas*, de Garcilaso (1985). Curiosa esta invocación del pasado glorioso de los incas en un país que, incluso desde antes del gobierno reformista de Juan Velasco, inauguró su vía al desarrollo con la desaparición de los indios. Pero lo incaico no siempre ha tenido un sentido positivo. En el siglo XVIII hubo una valoración nacionalista de los incas y su recuerdo se volvió público, pero la rebelión de Thupa Amaro II, aplastada en 1781, hizo que lo indígena se volviera sospechoso y fuera criminalizado por los criollos tanto como por las autoridades españolas. Solo cuando el dominio burgués fue asegurado el nacionalismo usó el pasado prehispánico para su propio provecho, ya debilitado de insurgencia y más cercano a su uso actual como valor de cambio.

El gobierno de Augusto Leguía, ya en el siglo XX, hizo renacer lo incaico en una curiosa, pero repetida (por latinoamericana), mezcla de primordialismo y afán modernizador: “Leguía percibió el valor escenográfico del pasado precolonial, lo que explica su interés por la vertiente espectacular de la arqueología y por el neoperuano” (Ramón 2013: 27). Ese valor escenográfico basado en el pasado remoto era fácilmente manejable y fácilmente manejado. Los incas eran un asunto del pasado fundamental para la retórica nacionalista, mientras sus descendientes contemporáneos eran marginados, explotados y borrados de la historia. En Perú la resistencia indígena al dominio español fue amplia y extendida; por eso las elites peruanas evitaron la exégesis de lo indígena, incluyendo el campo que pronto sería llamado arqueológico. Esto dijo Leguía (citado por Ramón 2013: 27):

“Los indios son la médula de la raza. Manco representa, en la leyenda dorada, al primer civilizador de la raza. Ollanta personifica la sublimidad de la pasión. Cahuide es el heroísmo frente a la derrota. Y Túpac Amaru es la luz de redención que alumbró la oscuridad de la Colonia... Los indios son todo el pasado y todo el porvenir”.

Pero no eran porvenir, sino solo pasado. Dora Mayer (1933: 80), una indigenista de la primera hornada (nacida en Alemania, blanca blanquísima, pero protectora de los indios), señaló:

“En tiempos de Leguía se puso de moda al indio. Pléyadas de intelectuales se ocuparon de la raza nativa obedeciendo una consigna oficial. Eso no era un levantamiento de la raza indígena, sino una pesca criolla. Cada cual quería distinguirse con alguna lindura referente a los indígenas. Se presentó la sociedad de la Flecha de Oro. Se fomentó el “folklore” incaico en las Pampas de Amancaes con miras a una espléndida ganancia para el alcalde del distrito del Rímac y los teatros limeños. Se trabaron relaciones, en el Museo Arqueológico, con emisarios de la industria extranjera para sacar partido del arte autóctono”.

Estas afirmaciones de Mayer, hechas hace más de 90 años, son proféticas: los “emisarios de la industria extranjera” bien pueden ser reemplazados por los emisarios patrimoniales, mientras “sacar partido del arte autóctono” puede ser amplificado pensando en la conversión mercantil de las comunidades locales.

La presencia de los incas en el imaginario nacional debe mucho, o casi todo, al indigenismo de las décadas de 1920 y 1930, con antecedentes notables como el Centro Científico (1897) y el Instituto Histórico (1913), ambos en Cuzco (Arce et al. 2009). En Cuzco, como en otras partes cercanas, el indigenismo se convirtió en incaismo (también escrito como incanismo), una apología del pasado incaico (Flores 1990). Para los indigenistas lo incaico era un lugar ejemplar para la acción y sus ruinas eran una poderosa invocación metonímica. Como escribió Silverman (2002: 884) “estas ruinas ya fueron entendidas por los indigenistas y por la población indígena como una especie de ave fénix, un contrapunto al Cuzco real, que era atrasado y con una infraestructura muy pobre”. El concepto *incaismo lírico* (Ramón 2013) es útil para describir lo que sucedió. Era un incaismo romántico en un sentido lato porque la apología de los incas era reaccionaria. Por lo demás, y como en otros países latinoamericanos, el uso de lo indígena con propósitos nacionales estuvo restringido a su localización en el pasado:

“El indio es, pues, aceptado en tanto paisaje y gloria lejana. Es “sabio” si es pasado y abstracto, como Manco Cápac. Es bruto o “estólido”, e “impuro” y “vándalo”, si es presente, ... Apelar a la memoria de los Incas para desprestigiar y segregar al indio. Las raíces de la más conservadora retórica indigenista criolla, cuyos ecos son perceptibles en nuestros días, deben buscarse aquí” (Méndez 1996: 19).

El indigenismo, sin embargo, tuvo un efecto duradero, aunque con consecuencias dispares: su intención fue renovar el pasado, con toda la aporía que supone esa expresión. El pasado fue renovado porque fue leído de otra manera, la manera blanca que veía en los incas no solo la forma de oponerse al centralismo de Lima, sino de encontrar un camino histórico envuelto. El ímpetu indigenista, no obstante, terminó traducido en una promoción estatal y paraestatal de su legado, especialmente en términos de adecuación ciudadana con propósitos turísticos. La imagen de Thupa Amaro II fue importantísima para el gobierno liberal de finales de la década de 1960, pero ese mismo gobierno hizo que los indios desaparecieran para dar paso a los campesinos. Como en México, país con el que comparte tantos usos de la historia, en Perú ocurren cosas tan extrañas como la invocación liberal de un agitador que decía ser descendiente de los incas, pero vaciado de cualquier sentido ancestral. Por una de esas numerosas magias de los recursos históricos Thupa Amaro II vino a significar el nacimiento de un nuevo Perú (mestizo, desarrollado, capitalista), no el retorno prometido por el *inkarri*. Entre el inofensivo Thupa Amaro invocado por Velasco y el aguerrido Thupa Amaro invocado por el movimiento guerrillero que llevó su nombre hace siete décadas no solo media una distinta intención de futuro, sino, lo que es casi lo mismo, una distinta intención de pasado. La historia se repite y se seguirá repitiendo. La campaña presidencial del neoliberal Alejandro Toledo en 2000 estuvo marcada por el uso de parafernalia incaica y andina: música, atuendos, rituales, alusiones históricas y genealógicas. Toledo se comparó con Pachacuti (como Haya de la Torre décadas atrás) y tomó posesión de su cargo en Machu Picchu. Y, si a eso vamos, Leguía se hacía llamar Wiracocha (Ramón 2013: 26); el suyo era, como señaló Marisol de la Cadena (2004: 106), un indigenismo liberal. Los incas dan para todo.

La importancia de lo incaico en Perú vuelve a aparecer con mucha fuerza en los años siguientes a la lucha ganada por el Estado contra las guerrillas, una época de ejercicio y afianzamiento de la soberanía que incluyó la patrimonialización del camino. Esto es de Jallade (2011: 3), sobre la importancia de lo incaico (y del camino) en las dos últimas décadas:

“En 2001 Perú salía de una crisis mayor: más de una década de una guerra fratricida que había enfrentado a las guerrillas -Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru- con las Fuerzas Armadas. El presidente de transición, Valentín Paniagua, creó la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y planteó la cuestión de las raíces de la violencia que afligió al país. Se abordó entonces un trabajo de memoria sin precedente cuyo fin era elaborar un informe sobre el conflicto. Es en este contexto que comenzó el proceso de elaboración del proyecto Qhapaq Ñan. La manipulación de los símbolos incas para unir la población en torno a los emblemas nacionales fue ampliamente utilizada por Alejandro Toledo Manrique en su campaña Presidencial de 2001. Reproducía así una visión habitual de las élites peruanas, confrontadas desde la Independencia con un país pluricultural frente a la visión retórica de una nación unificada pero inexistente en la realidad. La bandera del Tawantinsuyo (Imperio Inca) y la chacana (cruz Andina) habían permitido focalizar las dinámicas identitarias nacionales alrededor del reconocimiento de un pasado común. La cuestión de la memoria fue replanteada por la gran mutación política que supuso la “reapertura” de los Andes: el Estado peruano tenía que valorizar este territorio a través de un símbolo fuerte. La red de rutas incas respondía a este objetivo”.

El patrimonio como expresión fuerte de la recuperación de la soberanía del Estado, como su marca atemporal (a pesar de que, supuestamente, no hay nada más temporal que el patrimonio), como su declaración de *aquí estoy porque siempre estuve aquí*.

En Bolivia, en cambio, el imaginario sobre lo incaico ha sido reactivo. Los arqueólogos, sobre todo desde mediados del siglo XX, la época de la revolución nacionalista de Víctor Paz, promovieron (y excavaron) la raíz nacional por fuera de cualquier cosa que pudiera sonar a los incas y a Perú, claro, como parte de una vieja disputa que ya no es de soberanía, sino de dignidad. Carlos Ponce delineó este programa de una manera explícita:

“[la misión de la arqueología es] proveer raíces antiguas para la cultura nacional. En el caso de la gente que es testimonio del pasado, por lo tanto, la arqueología pone al descubierto la alienación en la conciencia nacional y retoma la legítima posesión de los antecedentes prehispánicos... A pesar de la intensa introducción de patrones extranjeros permanece un núcleo cultural precolombino como continuidad tradicional. Por esa razón el arqueólogo de los países que tienen ancestro indígena debe descifrar hasta las más profundas raíces de la nación y los cimientos de la nacionalidad” (citado por Mamani 1989: 47).

La continuidad cultural de Ponce iniciaba en Tiwanaku, que para él era la verdadera raíz boliviana, y pasaba a las transformaciones que apenas estaban en ciernes. Como señaló Qayum (2011: 159):

“Después de generaciones de debate republicano sobre los méritos relativos de los imperios inca y español Tiwanaku surgió como una irresistible alternativa a las narrativas del pasado centradas en los Incas y los españoles... Al afirmar la preeminencia de Tiwanaku sobre el imperio incaico, con su centro en Cuzco, los indigenistas bolivianos enmarcaron su proyecto nacionalista contra la cultura y la sociedad peruana. El énfasis en el antiguo sitio arqueológico de Tiwanaku hizo posible una versión alternativa de la historia andina, centrada en Tiwanaku y no en el Cuzco. Según esta visión la nación boliviana y sus elites criollas no tuvieron que convocar un pasado Inca imperial que estaba estrechamente asociado con Perú”.

Esto llegó hasta la revolución de 1952. Qayum, de nuevo (2011: 161):

“Tiwanaku y la civilización aymara proporcionaron materia prima para que los intelectuales criollos bolivianos desarrollaran un indigenismo distintivo que, eventualmente, sirvió al proyecto nacionalista que culminó en la revolución nacional de 1952... Carlos Ponce, uno de los principales cuadros culturales del Movimiento Nacionalista Revolucionario, vinculó efectivamente a Tiwanaku y la arqueología con la identidad nacional revolucionaria en las décadas de 1950 y 1960... Tiwanaku, como signo de la América antigua, figuró espectacularmente en el quinto centenario de la conquista española en 1992. Los yatiris aymaras y otras figuras religiosas, culturales y políticas organizaron eventos conmemorativos en el sitio para consumo local, nacional e internacional”.

Tiwanaku, pero no los incas, se convirtió en el sitio perfecto para la puesta en escena del nacionalismo. Los líderes indígenas bolivianos (aunque se llamaban a sí mismos campesinos) de inicios de la década de 1970 emitieron el “Primer manifiesto de Tiahuanaco” (así, con grafía castellana) en el que el nombre del sitio apela a un sentimiento nacional vernáculo y a la resistencia frente a la opresión mientras señala que “es una vergüenza para nuestra límpida historia incaica el que nuestros alienados dirigentes campesinos hayan ido proclamando ‘líderes campesinos’ a todos los presidentes de la República que últimamente han gobernado al país” (Anónimo 2022: 122). Tiwanaku revuelto con los incas, como en la arquitectura neoperuana o como en la discusión sobre la lengua que hablaban sus constructores, discusión que formó dos grupos, aimaristas y quechuistas, estos últimos férreos defensores del nacionalismo incaico (Ramón 2013). Solo después, ya en la década de 1980, algunas voces salidas de Cochabamba, una zona donde el quechua es una lengua de uso frecuente, empezaron a hablar de lo incaico y de su legado; el QÑ, sin sorpresas, empezó a figurar en las discusiones históricas desde entonces. En las dos últimas décadas la alusión ancestral incaica es más extendida. El líder aimara Felipe Quispe escribió sobre “nuestros” incas y esa invocación mesiánica le sirvió para decir que “Ahora nosotros estamos soñando en forma comunitaria que tiene que haber esa transformación, tiene que haber ese *cuti*. Los incas tienen que volver. Estamos soñando que las huacas, las piedras, los ríos, los cerros, tienen que volver a hablar como hablaban antes” (Quispe 2003: 126).

Algo parecido sucede en Chile. Aunque allí la patrimonialización del camino ha producido un curioso, aunque predecible, “redescubrimiento de su pasado incaico” (Losson 2017: 525), lo

cierto es que los incas son una presencia negada; su importancia es mucho menor que la de los mapuches, una de las pocas sociedades que detuvieron su avance imperial. González (2000: 40) dijo al respecto:

“En la primera mitad del siglo XX fue Ricardo Latcham, quien complotó, desde su postura empirista y evolucionista, para el reconocimiento efectivo de la presencia inca en Chile, la cual consideraba de una mínima incidencia sobre la población prehispánica, sin ninguna ‘gran novedad e importancia’”.

Recién ahora, como me dijo Carlos González en 2017, en el proceso de autorreconocimiento de varios pueblos indígenas en el norte de Chile han surgido voces y comunidades que se reconocen como quechuas y, por tanto, descendientes de los incas.

La situación en Argentina ha merecido poca atención, seguramente porque el empirismo de sus arqueólogos ha alimentado una obsesión sustantiva por los incas (dónde estuvieron, qué dejaron, hasta dónde llegaron), pero no una reflexión sobre su presencia retórica, tan importante como su impronta en ruinas. Pero hay pistas, y dibujan un panorama similar al de Bolivia. Los pioneros, como Ambrosetti, también establecieron raíces propias (en una suerte de naturalismo patriótico, abarcador y totalizante) que no podían venir de Perú. Como señaló Haber (2011: 118),

“...no importaba ya que los cacharos tuvieran algún significado o que este pudiera ser leído por los arqueólogos, sino que tanto los cacharos como los arqueólogos que los estudiaban fueran tan nuestros como los indios, las rocas, plantas y animales que la ciencia se proponía recolectar, clasificar, ordenar y exponer. En ese contexto aceptar el origen peruano habría importado una claudicación”.

Solo después, ya en la mitad del siglo XX, lo incaico fue revalorizado y pasó a dominar la arqueología del noroeste del país, allí donde el imperio había sentado sus reales. En el Noroeste Argentino (NOA), además, las discusiones entre las soberanías provinciales y la soberanía nacional usualmente producen lo incaico, episódicamente, como patrimonio local. Pero más allá de la arqueología, que ha nutrido el imaginario de lo incaico como una referencia cultural tan fuerte que ha llegado hasta los procesos patrimoniales, la etnografía de Grosso (2010: 75) sobre el quechua en Santiago del Estero menciona que allí también existe el mito del *inkarri* y que la “utopía andina del nuevo Incario ha animado, durante la Colonia y hasta la actualidad, luchas armadas y esperanzas”. En la misma guisa, Kusch (1977) señaló que la herencia incaica se mantenía en el noroeste argentino. Para Kusch, como para Grosso, los incas constituían un lugar posible. En ninguno de ellos, sin embargo, alienta el afán patrimonial. La presencia de los incas en Argentina es tan oscilante como escondida. En ninguna parte esto se ve mejor que en el actual movimiento indígena. Lo incaico como ancestral se ha discutido internamente, pero hacia afuera lo que en realidad importa es lo ancestral indígena, sin importar si es incaico o no. El tema de los incas como invasores es una preocupación más académica que política.

La presencia de lo incaico en cada país depende de algo más amplio, el lugar de lo indígena en su imaginaria nacional; depende de eso que Segato (2007) llamó *formaciones nacionales de alteridad* y que se caracterizan por la manera diferencial como cada Estado-nación construye

sus alteridades étnicas, ese porcentaje de población llamada (sobre todo) indígena en cada país –que en Bolivia, dicen, es más de 60%, en Perú de cerca de 24%, en Chile de 11%, en Ecuador de 7%, en Colombia de 4% y en Argentina poco más de 2%–. La movilización de lo incaico por parte de elites ilustradas, que no se sentían indígenas, aunque sí nacionalistas, tiene poco que ver con las movilizaciones indígenas, salvo en Perú y Bolivia. ¿Dice algo eso en términos de los imaginarios indígenas en cada país y, en este caso del camino, de la presencia incaica? El sentido de lo incaico en el camino, aunque se esconda, tiene el propósito de presentar como homogéneo aquello que es de una heterogeneidad absoluta. El camino, ya se sabe, es más que uno: son muchos, y sus historias muy diversas. Pero presentar el camino como incaico cumple la labor de atarlo a un imperio prominente. Facilita, entonces, que su apropiación como bien patrimonial sea hecha por otra formación política dominante porque su legitimidad va hacia atrás, buscando sus raíces en los incas, que aparecen en el camino con un carácter abiertamente fantasmal, en dos sentidos; en primer lugar, hace siglos no están; tampoco sus herederos. Sólo está su halo, borroso de tanto manoseo. En segundo lugar, son espectrales allí donde su nombre se dice con reserva, pero se dice, de cualquier forma.

En este asunto del camino, como en otros, los incas son un comodín: aparecen cuando se los necesita. Su impronta en la red del camino es desigual, según el país y el grupo que lo enuncie. En Perú el asunto es más bien simple porque son su valor patrimonial más importante. Pero hasta allí llega la simpleza: una cosa es el valor patrimonial como marca y otra su valor como política utópica. Su valor utópico es (o fue) potentísimo. Los incas estuvieron en el centro de lo que Flores (1987) y Burga (2005) llamaron *utopía andina*, un conjunto de movilizaciones militares y ciudadanas que llegó, quizás, hasta los inicios de la segunda mitad del siglo XX (Manrique 1988; Aguirre y Walker 2019) y que pretendió recuperar lo ocupado por los españoles, y no solo en sentido espacial; pretendió buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario, encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de la época. No importa que los incas fueran opresivos y colonizadores, su imagen (y su nostalgia) fue una potente evocación de resistencia y esperanza. Los incas son, en el mundo andino, una imagen especular, un lugar sin lugar para el retorno y la reconstitución. Una utopía. Esto es de Flores (1987: 46):

“La idea de un regreso del inca no apareció de manera espontánea en la cultura andina. No se trató de una respuesta mecánica a la dominación colonial. En la memoria, previamente, se reconstruyó el pasado andino y se lo transformó para convertirlo en una alternativa al presente. Este es un rasgo distintivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido. Tiene un nombre: el Tahuantinsuyu. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cuzco. El contenido que guarda esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la oscuridad. Inca significa idea o principio ordenador”.

Pero después de la rebelión de Thupa Amaro II a los indígenas no solo se reprimió su relación con lo incaico², sino que fue prohibida cualquier referencia al simbolismo asociado con los incas

2 Los *Comentarios reales* de Garcilaso, por ejemplo, fueron confiscados (O’Phelan 2018).

(Rowe 2003). Esto no quiere decir que no se aprovechara la simbología plástica prehispánica en la arquitectura de principios del siglo XX, mezclada sin orden ni concierto, como en la fachada del Museo Nacional de la Cultura Peruana. Ramón (2013: 43-48), por ejemplo, señaló que solo en 1926 se erigió una estatua de Manco Cápac en un distrito obrero de Lima, lo que resultó una “novedad absoluta” en un panorama de exclusión monumental deliberada. Fueron los criollos, los mestizos y los cholos, no los indígenas, los que asumieron la tarea de poner en escena las tradiciones incaicas y su sistema de símbolos; este es, desde luego, un antecedente notable de la patrimonialización del camino, que termina siendo una iteración. El Estado y sus elites ilustradas representan, escenifican y realizan lo incaico (como en el caso del Qhapaq Ñan) para un consumo amplio definido por la agenda humanista; sus herederos/descendientes indígenas o campesinos se limitan a recrear celebraciones milenarias, ahora también capturadas por el turismo y vaciadas de su sentido no (tan) moderno y de su capacidad de convocatoria colectiva.

Solo con dificultad podría pensarse que un pueblo que colonizó a otros, seguramente no sin violencia, ahora aparezca en los imaginarios locales como el pueblo que los une. Pero esa dificultad se allana menos en los horizontes de la utopía que en los de la transformación mercantil. La utopía andina (o la utopía adjetivada de otra manera) contrasta con la distopía que pone en marcha lo patrimonial y que, como dice el diccionario de la RAE, es una “representación ficticia de una sociedad futura de características negativas causantes de la alienación humana”. Aunque el pensamiento utópico ha estado tradicionalmente vinculado a agendas radicales y transformadoras...

“La reinterpretación de la historia en el corazón de estos proyectos no repara ni cambia las injusticias históricas sufridas por las comunidades afectadas que vivían en estas áreas. Mientras estas comunidades luchan por la restitución, otras juegan en un tiempo-espacio de fantasía” (Ernsten 2016: 136).

La utopía convertida en nostalgia por el acto patrimonial hace que los términos de su contradiscurso estén vinculados a la fantasía futurista neoliberal. La utopía, si a eso vamos, ha sido un componente crucial del régimen colonial de alteridad, como señaló Trouillot (2011), y es fundamental para la negación de la coetaneidad. La utopía tiene el poder de “aniquilar la historia y renombrar localidades” y canalizar “pasados imaginados y futuros imaginados”. No es transformación, sino nostalgia. La utopía prometedora de los transformadores se convierte en la espantosa distopía del dogma neoliberal.

La teatralidad de los incas

Pero si la utopía incaica se ha devaluado junto con el triunfo del desarrollo (que condena el primordialismo y el retorno al pasado, que premia el deseo del porvenir) su valor como marca es obvia y se ha acrecentado: los incas venden, y venden bien. Son una marca poderosa, exótica, atractiva. El camino también. No podría ser de otra manera si está tan íntimamente asociado con los incas, a pesar de los esfuerzos titánicos de los patrimonialistas para mostrar lo contrario. El camino es una marca, entonces, un emblema del Estado (pos)moderno. La marca Qhapaq Ñan fue registrada con el propósito de limitar su uso, volverla propiedad exclusiva del aparato patrimonial y ponerla a circular como logo, un instrumento evidente de sus pretensiones. Esto señaló Jallade (2011: 7):

“En mayo de 2010 la dirección del INC [Instituto Nacional de Cultura], dirigido entonces por Cecilia Bácula, amenazó a la Alianza Francesa de Lima con iniciar un proceso legal a causa de la programación de un documental cuyo nombre era ‘Qhapaq Ñan, la voz de los Andes’. El INC argumentaba ser dueña de la marca comercial ‘Qhapaq Ñan’ que había registrado en el INDECOPI el 31 de diciembre de 2008, la que se refería a la clasificación internacional n° 4126, correspondiente a la organización de coloquios, conferencias, exhibición de películas y la publicación de libros”.

La proyección del documental fue cancelada, pero fue estrenado al año siguiente. Este uso exclusivo, excluyente, de la marca, del logo, de la imagen, es una característica del Estado-nación, de lo que Anderson (1983) llamó “capitalismo de imprenta”, gracias al cual “se vuelve disponible una suerte de censo pictórico del patrimonio del Estado” y una

“...reproductibilidad que se vuelve técnicamente posible por la imprenta y la fotografía y también posible en términos político-culturales gracias a la incredulidad de los gobernantes en la sacralidad real de los sitios locales” (Anderson 1983: 182).

Así se logra un dominio general del logo mediante este proceso doble de reproductibilidad y desacralización expresado en fotos, afiches, estampillas, libros de lujo. La conversión en logo opera a un nivel más abarcador que no se limita a la producción de mercancías para el consumo turístico. Su efecto es más profundo. La fuerza de las ruinas alterizadas como patrimonio no es su mera existencia allá en algún lugar perdido de las montañas, sino su aparición como emblema y como logo en todas partes. Su fuerza radica en su reproductibilidad generalizada. El patrimonio es una máquina incesante de producción de imágenes que pone a circular para que sean consumidas —aquí, en la materialidad de los caminos, o más allá, donde su poder evocador seduce y emplaza—. La economía política de la imagen no puede no tener al patrimonio como un objeto central de sus preguntas. Esa economía política no pregunta qué significan esas imágenes, sino cómo acumulan valor (Poole 1997: 10). La fuerza de estas ruinas también radica en su esencialización. En el camino los incas son esencializados, pero también toda la parafernalia cultural que lo rodea, lo legitima y lo autentica. A ambas cosas, conversión en marca y esencialización, ha contribuido la industria patrimonial con el apoyo inestimable de la antropología, “que tuvo su participación en la génesis de las marcas culturales; al fin y al cabo, su propia marca es otras culturas, una marca que ayudó a convertir a otras culturas en marcas” (Comaroff y Comaroff 2011: 100).

Los incas son figuras prominentes en una aparatosa puesta en escena. Al parecer todo inició con los indigenistas de la década de 1930, que representaron a los incas, en Cuzco y en los sitios arqueológicos cercanos, con una panoplia de atuendos y música. Esa performatividad, basada en lo auténtico y tradicional como fue definido y escenificado por la elite artística de la época, fue después congelada en imágenes de difusión masiva, como las fotos producidas por Martín Chambi en la primera mitad del siglo XX y que habrían de llegar hasta las postales y los afiches de promoción turística actuales. Lo tradicional andino e incaico quedó establecido por un canon en el que aparecen, en conjunto o no, las ruinas, las montañas, los indios y las llamas, los emblemas de lo otro auténtico y exótico. Ese canon ha sido potenciado y promovido por intelectuales (músicos y escritores, sobre todo), por el Estado y la academia. La celebración

del Inti Raymi, por ejemplo, que hoy atrae miles de participantes y turistas a Saqsaywaman y Cuzco, fue establecida (y cuidadosamente orquestada) en 1944 con fines inocultablemente turísticos, aunque también con propósitos de política vernácula, por académicos y activistas culturales locales (van den Berghe y Flores 2000; Arce et al. 2009; Silverman 2013) que no se identificaron como indígenas, pero sí, por los milagrosos de las licencias históricas, como descendientes de los incas. Esos activistas (llamados con el equívoco nombre de indigenistas peruanos) pueden haber sido rabiosamente locales en su celebración de lo incaico, pero su labor terminaría siendo apropiada por agendas rabiosamente nacionales³ y rabiosamente globales. Esa relación parasitaria de lo local, nacional y global se articula alrededor del aparato institucional, que termina devorando todo lo que atraviesa. Así como se constituyó una versión oficial del Inti Raymi⁴ el proceso de postulación como patrimonio de la humanidad del QÑ significó su elevación institucional definitiva que, por lo demás, no ha hecho nada distinto de encontrar densidad y espesor desde 2014. Ahora también hay, cómo no, un Qhapaq Ñan oficial que es puesto en escena con una prolijidad ejemplar. Mis conversaciones con los funcionarios del proyecto Qhapaq Ñan en Perú en 2014 me mostraron, asombrado, su gigantismo: cientos de empleados, miles de registros de campo (fotos, grabaciones, videos, medidas), decenas de productos impresos y audiovisuales. Me mostraron, pues, la performatividad del camino. Shanks (2012: 38, 41):

“El performance es un modo activo o transitivo que involucra atribución (de identidad) e iteración, con formas sociales y culturales como género, identidad y memoria que emergen de la práctica y la interacción en lugar de precederlas... Realizar ruinas: esto es trabajar sobre lo que permanece en un modo de creatividad y producción cultural”.

Genial eso de “realizar ruinas”. El performance de la ruina es un acto de “creatividad y producción cultural”. Es un trabajo. El camino como bien patrimonial es producido, no encontrado. Quizás por eso ya es difícil separar a los incas de su performance, ni siquiera en los campos académicos (donde la performatividad, dicen, solo aparece para ser analizada pero que, en realidad, es constantemente constituida, a pesar de las apelaciones a la objetividad). Lo que está exhibido en el performance de lo incaico es una referencia cultural (que usualmente se invoca como identidad) que ahora existe, sobre todo, para el performance. Esta circularidad, erigida y actuada para el mercado turístico, es también evidente en el camino. El performance fija a los incas, los representa de una manera tan rutinaria y estandarizada que los vuelve naturales y les atribuye una identidad (y lo propio hace con sus destinatarios). Esta naturalización está en el origen de la patrimonialización de las ruinas: la puesta en valor de la industria patrimonial liga patrimonio con performatividad. Las ruinas del camino son parte de la performatividad de lo viejo civilizado, que se realiza a través de su promoción como lugares espléndidos (calzadas empedradas que van por paisaje hermosos, andinos, con nevados al fondo y llamas en primer plano). ¿Cuál es esa identidad cultural que los promotores de las ruinas como bienes patrimoniales dicen que dará a la gente? ¿Acaso ser los herederos de sociedades extraordinarias, ya desaparecidas? Si es así, ¿para qué sirve esa identidad? ¿Cómo alivia la exclusión y la pobreza? Porque las zonas por

3 “La escenificación de 1952 marcó el inicio de la intervención estatal directa y permanente para elevar el estándar del Inti Raymi a la altura de un símbolo nacional de la historia incaica” (de la Cadena 2004: 190).

4 Que no sólo incluyó la supervisión de los textos actuados en la representación, sino también, la escogencia de los actores y de los efectos de utilería (de la Cadena 2004: 188-192).

donde pasan los tramos patrimonializados del camino son de una belleza extraordinaria, cierto, pero también de una pobreza desoladora. La belleza y la pobreza dándose la mano en virtud del acto patrimonial, callada su dolorosa convivencia y puesta al servicio del bien patrimonial como mercancía y como objeto de gobierno. Povinelli (2000: 268) también encontró esa convivencia en Australia:

“Y, sin embargo, las personas encargadas de transportar a los visitantes a este reino encantado, a una experiencia de estar-en-casa, viven entre los escombros legales y económicos del capital avanzado. Habitan una forma de pobreza que hace que los visitantes bien intencionados tengan miedo, se enfermen físicamente, se sientan sujetos al pánico... El turismo en estos límites arriesga (y promete) abrir la experiencia no al Espíritu que el capital mercantiliza, sino a la abrumadora presencia de la mala fe del capitalismo liberal, sus rincones sucios, sus pactos rotos”.

¿No será más bien, entonces, que la única identidad que realmente sirve el camino es la de lo moderno identificado con lo moderno? Pero es que el tema del performance da para mucho. Meskell y Scheermeyer (2008: 154) mostraron que “la pompa del patrimonio usualmente tiene más que ver con el performance de la nación que con la justicia social y la restitución”. Parafraseando lo que ellas dijeron, si el patrimonio puede ser todo (sobre todo en un país como Perú) también puede ser nada. Como señalaron Pétursdóttir y Olsen (2014: 14) sobre la fotografía arqueológica es importante “que sea liberada del énfasis solamente en documentación y representación para verla como una *relación* con las ruinas y, por lo tanto, como un *performance interactivo*”. El camino patrimonializado también propone un performance interactivo. Caminar por el camino es parte vital de su performance, en el que no están implícitas ni la historicidad ni la realidad de lo real. La realidad promulgada en esta trampa monumental es la del patrimonio, que mi caminata elude como la peste que encarna. El performance del camino, y su potencial en el consumo cultural, se debe a la experiencia, al *estar allí*. No importa que esa experiencia sea actual (mejor, y para ser más preciso, posmoderna), el carácter performático del camino como patrimonio es la oferta de una experiencia distinta que juega con el tiempo y sus actores, una experiencia que crea la autenticidad y la pone en escena. La maravilla (y la sorpresa) que produce esa experiencia –estar en el lugar de los incas, en contacto con su mundo perdido, así ese contacto sea hecho, mediado y acotado por la industria patrimonial– es difusa porque así fue creada y ofrecida: no hay nada concreto en vivirla. Esa experiencia mezcla viaje, vidas ajenas y extrañas, y bucolismo. Una receta de buena calidad y bien administrada.

El *sex appeal* de los Incas así expuesto, entonces, deja insepulto el cadáver de la identidad del camino. Si no es de los incas, aunque lo fuera, entonces ¿a quién pertenece? ¿Qué representa? A nadie más que a sí mismo: el camino es un índice del camino. Esa pobreza semiótica, el animal heráldico que se alimenta mordiéndose la cola, es el resultado de la fragmentación operada por la industria patrimonial que rompe las redes de relaciones existentes y las reemplaza por entidades aisladas. Sobre este asunto dijo Kirshenblatt-Gimblett (1998: 19):

“Una historia de la poética del fragmento está aún por ser escrita, puesto que los fragmentos no son, simplemente, una necesidad de la que hacemos una virtud, una vicisitud de la historia o una respuesta a las limitaciones en nuestras habilidades para llevar el mundo a espacios interiores. Hacemos fragmentos”.

Este tema sí que es apropiado para hablar del Qhapaq Ñan porque, y nadie lo esconde, este bien patrimonializado es una suma de fragmentos (o de tramos, para usar el lenguaje de la nominación), muchos de ellos insignificantes, que se salvan de la banalidad a través de su conversión en documento (de grandiosidad, aunque prehispánica). Los caminos que ingresaron a la lista mundial son fundamentalmente triviales –salvo las bellas calzadas empedradas que ocupan un porcentaje mínimo de los 40000 km que Hyslop (1984: 224) dijo que alcanzó a tener la red de caminos en su cenit hacia comienzos del siglo XVI–, como los caminos que caminé en Chitarrán, en el sur de Colombia, cuya única singularidad (y, por tanto, su naturaleza de documento) radica en que alguien decidió que formaban parte de la red incaica. Porque los incas, a pesar de que se niegue con subterfugios que nadie cree (como que el QÑ es una red de caminos andinos, sin más), son el aliento de este proyecto patrimonial, son su razón (mercantil, ya que no histórica). Su presencia garantiza que la intrascendencia de casi todo el camino sea vista (y vendida) con los ojos de sus tramos más emblemáticos. La apelación a los incas miente y esa mentira constituye la grandiosidad del QÑ. Su lugar en el camino es retórico y descubre “el poder que tiene el lenguaje de incrustar espejismos en la imaginación” (Saer 2006: 124). Pero no hay virtud en hacer de esos fragmentos un todo supuesto, un todo fantasmal, un todo ausente. Los fragmentos no se unen para ser ofrecidos a la industria cultural. La industria cultural hace los fragmentos (y la separación que implican, usualmente irreversible) que, en este caso, pululan por doquier: el camino está separado del mundo del que fue parte, el pasado está separado del presente, el tiempo del espacio, los antiguos de los vivos, lo material de lo inmaterial, los otros de nosotros. Fragmentos sobre fragmentos: he allí, resumida, la historia patrimonial del camino. Esa historia también es metonímica: el camino está en lugar del mundo de los incas. Aunque no haya contigüidad entre los dos –de eliminarla se encargó la brutalidad de la conquista, primero, y su no tan sutil continuación por la modernidad, después–, lo que se ofrece al consumo cultural es un mundo inexistente a través de fragmentos de un camino. El todo que invoca como metonimia la suma de fragmentos que es el camino, es un todo ausente que trata de ser reconstituido, también, como suma de fragmentos: artesanías, comidas, danzas, rituales, comunidades. Como en cualquier metonimia es frecuente la sustitución e intercambio en relaciones de causa y efecto: si el camino era efecto de una causa mucho más grande y comprensiva (lo incaico, para seguir usando el comodín de los incas), ahora es causa del efecto que busca la industria patrimonial, un efecto que es una totalidad que pretende estar mucho más allá del camino y que se vende como espiritualidad, ancestralidad, sabiduría.

Además de todo esto, ¿hay otra fuerza que produce movimiento en la red de la que participa el camino? ¿Podría ser *lo andino*, ese concepto tan elusivo? Depende de cómo se lo mire: como entidad inmanente e intacta surgida de los tiempos puros de antes de la conquista o como entidad surgida del contacto entre culturas. Esa ambivalencia asedia al concepto desde hace más de un siglo. Los indigenistas cuzqueños de las décadas de 1920 y 1930, como Luis Valcárcel, repudiaron cualquier cosa que contaminara lo indígena primordial, sobre todo el mestizaje (de la Cadena 2004), pero para los que vinieron poco después, los neoindigenistas, lo andino no era lo preservado y recuperado, sino el resultado de la mezcla de los mundos indígena y español. *El nuevo indio*, de García (1930), es la mejor expresión de esa concepción local de lo andino como mestizaje que; sin embargo, no es la que se promueve en el camino patrimonial: ya no estamos frente al nacionalismo burgués creado en estos países desde finales del siglo XIX, sino frente

al humanismo mercantil pregonado desde París que medra en la apología de la pureza étnica y cultural desde un romanticismo reciclado. Aquí, en la fantasmagoría del camino, la dicotomía indio-mestizo que tanto problematizó y dividió a los indigenistas cuzqueños ya no tiene valor. Ahora se trata de lo indio revivido, salido de una profundidad temporal sin tiempo, cuyo único amarre temporal podría ser lo incaico, pero ya sabemos que el camino como patrimonio es tan heterocrónico como heterotópico. Lo andino que circula por el camino también ha dejado de ser un pasado utópico; ahora es, con sus contradicciones y veladuras, un futuro complaciente a cuyo carro muchos quieren subir.

Finalmente, ¿qué nostalgia evoca el QÑ? Una grandeza desaparecida, en la que los incas ocupan un lugar destacado. La nostalgia vende bien y en el marco de la relación colonial convierte en marca lo que antes era utopía. Este camino es una nostalgia temporal: lo que pudo ser y no fue. Sentimos nostalgia por las ruinas de los incas porque todavía parecen ofrecer una promesa que ha desaparecido en nuestro tiempo: la promesa de un futuro diferente al que se nos ofrece –que es, cómo no, la continuación del presente por otros medios–. La nostalgia es la negación de los efectos ruinosos del tiempo. Aquí, como en cualquier forma de nostalgia, sería difícil diferenciar entre el lamento por una época perdida y el reclamo crítico/utópico de un pasado para la construcción de otros futuros si ese objeto-signo por el que suspiramos, como el camino, no estuviera atrapado por su conversión en mercancía. El tránsito de los incas de valor utópico a valor de cambio, de utopía a mercancía, habría aterrado al gran Pachacuti, el transformador de las instituciones imperiales, cuyo nombre significa “el que sacude la tierra”. Pero Pachacuti ya no sacude nada; solo es memoria alterada, aunque a la salida de la terminal de transporte de Cuzco haya una gigantesca estatua suya y otra de menor tamaño, enigmáticamente dorada, en la plaza principal. Pachacuti, entonces, ya no tiene valor utópico. Tampoco José Miguel Condorcanqui, el temido Thupa Amaro II, que ya tiene plaza y también estatua. Ni el camino ni lo que significaba, ahora convertidos en ruinas.

Referencias bibliográficas

Aguirre, Carlos y Charles Walker

2019 Alberto Flores Galindo: entre la utopía andina y la utopía socialista. *A Contra Corriente* 16. Lima, 176-192.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined communities*. Londres: Verso.

Anónimo

2022 [1973] Primer manifiesto de Tiahuanaco. *Cultura en Red* 7(12). Lima, 114-124.

Arce, Elizabeth, Rodrigo Gutiérrez, Ramón Gutiérrez y Graciela Viñuales

2009 *Cuzco-Buenos Aires. Ruta de intelectualidad americana (1900-1950)*. Cuzco: Universidad San Martín de Porres.

Arguedas, José María

2012 [1956] Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Obra antropológica*, tomo 4: 245-291. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Baudin, Louis

1972 [1928] *El imperio socialista de los Incas*. Madrid: Rodas.

Benavides, Hugo

2004 *Making Ecuadorian histories*. Austin: University of Texas Press.

Burga, Manuel

2005 [1988] *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Fondo Editorial.

Comaroff, John y Jean Comaroff

2011 *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.

de la Cadena, Marisol

2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

de la Vega, Garcilaso

1985 [1609] *Comentarios reales de los incas*. Caracas: Ayacucho.

Ernsten, Chris

2016 Renaissance and revenants in an emerging global city. Discourses of heritage and urban design in Cape Town's District One and District Six, 2002–2014. Disertación doctoral, University of Cape Town, Ciudad del Cabo.

Espinosa, Carlos

1989 La mascarada del Inca. *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* 2(2). Quito, 7-39.

Flores, Alberto

1987 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Sur.

Flores, Jorge

1990 *El Cuzco: resistencia y continuidad*. Cuzco: Editorial Andina.

García, Uriel

1930 *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*. Cuzco: Editorial H.G. Rozas.

González, Carlos

2000 Comentarios arqueológicos sobre la problemática inca en Chile central. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 29. Santiago, 39-50.

Grosso, José Luis

2010 *Indios muertos, negros invisibles*. Córdoba: Encuentro.

Haber, Alejandro

2011 *La casa, las cosas y los dioses*. Córdoba: Encuentro.

Hyslop, John

1984 *The Inka road system*. Nueva York: Institute of Andean Research.

Jallade, Sébastien

2011 La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011). *Droit et Cultures* 62. París, 119-137.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara

1998 *Destination culture: tourism, museums, and heritage*. Berkeley: University of California Press.

Kusch, Rodolfo

1977 *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

Losson, Pierre

2017 The inscription of Qhapaq Ñan on UNESCO's World Heritage List: a comparative perspective from the daily press in six Latin American countries. *International Journal of Heritage Studies* 23(6). Londres, 521-537.

Mamani, Carlos

1989 History and prehistory in Bolivia: what about the Indians? *Conflict in the archeology of living traditions* (Editado por Robert Layton). Londres: Routledge, 46-59.

Manrique, Nelson

1988 Historia y utopía en los Andes. *Debates en Sociología* 12-14. Lima, 201-211.

Mariátegui, José Carlos

1979 [1928] El problema de la tierra. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era, 46-93.

Mayer, Dora

1933 *El oncenio de Leguía*. Callao: Tipografía Peña.

Méndez, Cecilia

- 1996 Incas sí, indios no: notes on Peruvian creole nationalism and its contemporary crisis. *Journal of Latin American Studies* 28(1). Cambridge, 197-225.

Meskell, Lynn y Colette Scheermeyer

- 2008 Heritage as therapy. Set pieces from the new South Africa. *Journal of Material Culture* 13(2). Londres, 153-173.

O'Phelan, Scarlett

- 2018 ¿Por qué se silenciaron los “Comentario Reales” del Inca Garcilaso de la Vega luego de la gran rebelión de Túpac Amaru II? *Escrituras silenciadas: heterodoxias y disidencias en la península Ibérica y América*, (Editado por José Forniés). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 53-68.

Pétursdóttir, Þóra y Bjørnar Olsen

- 2014 Imaging modern decay: the aesthetics of ruin photography. *Journal of Contemporary Archaeology* 1(1). Sheffield, 7-56.

Poole, Deborah

- 1997 *Vision, race, and modernity. A visual economy of the Andean image world*. Princeton: Princeton University Press.

Povinelli, Elizabeth

- 2000 Consuming *geist*: popontology and the spirit of capital in Indigenous Australia. *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism* (Editado por Jean Comaroff y John Comaroff). Durham: Duke University Press, 241-270.

Qayum, Seemin

- 2011 Indian ruins, national origins: Tiwanaku and *indigenismo* in La Paz, 1897-1933. *Histories of race and racism. The Andes and Mesoamerica from colonial times to the present* (Editado por Laura Gotkowitz). Durham: Duke University Press, 159-178.

Quispe, Felipe

- 2003 *América profunda*, pp 125.127. México: Pratec-Cedi.

Ramón, Gabriel

- 2013 El inca indica Huatica. Simbología precolonial e intervención urbana en Lima, 1920-1940. *Lima, siglo XX. Cultura, socialización y cambio* (Editado por Carlos Aguirre y Aldo Panfichi). Lima: Universidad Católica, 21-56.

Rowe, John

- 2003 [1954] El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. *Los Incas del Cuzco: siglos XVI-XVII-XVIII*. Cuzco: Instituto Nacional de Cultura, 345-371.

Saer, Juan José

- 2006 *El río sin orillas*. Barcelona: Seix Barral.

Segato, Rita

2007 *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Shanks, Michael

2012 *"Let me tell you about Hadrian's Wall..." Heritage, performance, design*. Amsterdam: Amsterdam School of the Arts.

Silverman, Helaine

2002 Touring ancient times: the present and presented past in contemporary Peru. *American Anthropologist* 104(3). Washington, 881-902.

2013 Cuzcotopia. Imagining and performing the Incas. *Heritage and tourism. Place, encounter, engagement* (Editado por Russell Staiff, Robyn Bushell y Steve Watson). Londres: Routledge, 128-151.

Trouillot, Michel-Rolph

2011 *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán-Bogotá: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.

Vallejo, Patricio

1997 El teatro político y la figura del inca: el barroco en los albores del teatro quiteño colonial. *Kipus* 1. Lima, 77-90.

van den Berghe, Pierre y Jorge Flores

2000 Tourism and nativistic ideology in Cuzco, Peru. *Annals of Tourism Research* 27(1). Amsterdam, 7-26.

ESPIRITUALIDADES ANCESTRALES Y SANACIÓN INTEGRAL.

ALGUNOS APORTES DESDE LA AMAZONÍA BOLIVIANA

Recibido: 02/09/2025. Aceptado: 29/12/2025

Roberto Tomichá Charupá¹

Resumen

Los pueblos amazónicos de Bolivia conservan saberes ancestrales que, a través de sus espiritualidades y formas de vida, han permitido una relación compleja pero sostenible con el entorno. Este artículo ofrece un ensayo reflexivo sobre las espiritualidades de algunos pueblos indígenas de la región, con énfasis en los llanos de Mojos, y propone comprenderlas como caminos de reconciliación y cuidado de la casa común. Primero se presentan mitos, narraciones y sueños vigentes como expresiones de convivencia auténtica en el territorio. Luego, a partir de crónicas misioneras del siglo XVII, se examina la reconfiguración de la vida de los “mojos” tras el contacto con los europeos. En ambos casos, se destacan principios de vida que constituyen enseñanzas para avanzar hacia una relación sanadora y armoniosa entre humanidad y cosmos.

Palabras clave: Bolivia, Amazonía, saberes, ancestralidades, sanación.

Abstract

The Amazonian peoples of Bolivia preserve ancestral knowledge that, through their spiritualities and ways of life, has enabled a complex but sustainable relationship with their environment. This article offers a reflective essay on the spiritualities of some Indigenous peoples of the region, with an emphasis on the Mojos plains, and proposes an understanding of them as paths to reconciliation and care for our common home. First, current myths, narratives, and dreams are presented as expressions of authentic coexistence within the territory. Then, based on seventeenth-century missionary chronicles, the paper examines the reconfiguration of Mojo life after contact with Europeans. In both cases, life principles are highlighted that offer lessons for advancing toward a healing and harmonious relationship between humanity and the cosmos.

Keywords: Bolivia, Amazon, knowledge, ancestralities, healing.

¹ Instituto de Misionología, UCB, Cochabamba - Bolivia. E-mail: rтомича@ucb.edu.bo

Los pueblos originarios de Afro-Indo-Latinoamérica en general y los amazónicos en particular son herederos de raíces milenarias, que han contribuido con sus formas de vida, a lo largo del tiempo-espacio, no solo a preservar sus propios pueblos, sino a toda la humanidad y al mismo ecosistema interconectado. De modo que tales formas o estilos de vida, muy integradas con el entorno circundante, representan una fuente muy importante para responder con profunda solidez a los espacio-tiempos actuales, que afectan a los diversos territorios donde viven los seres humanos. Se requiere, por tanto, acercarse, escuchar, reconocer y empatizar con el *modus vivendi* de dichos pueblos, para aprender de sus vidas, senderos y sentipensares, que pueden contribuir a la sanación integral de la humanidad.

En este proceso de escucha y aprendizaje, conviene tener presente algunos fundamentos vitales que parecen comunes a muchos pueblos amazónicos, más allá de sus evidentes particularidades específicas. Estas constantes son horcones, pilares o señaléticas vitales y muy significativas en medio de las penumbras y sombras de todo camino. Entre ellas, se pueden mencionar, por ejemplo: a) la vida como tejido existencial en permanente movimiento creativo y celebrativo; b) el espacio-tiempo relacional e inclusivo de todo cuanto existe; c) la omnipresencia de los ancestros y espíritus guardianes que acompañan el caminar cotidiano de las criaturas; d) la Dualidad Viviente creadora y sustentadora, que da sentido pleno y último a la cosmoexistencia de los pueblos.

Los sentipensares que siguen buscan acercarse a algunos pueblos amazónicos, sobre todo, pero no únicamente, de la actual Bolivia, con el propósito de recuperar aquellos rasgos culturales eminentemente simbólico-religiosos, que pueden contribuir a la sanación integral de los seres humanos; una sanación entendida como un proceso hacia el equilibrio y la armonía entre todas las dimensiones relacionales del ser humano, tanto interiores como exteriores. En términos de la antigua sabiduría hebrea, la sanación se relaciona con la palabra *shalom* (שָׁלוֹם), en su significado amplio y profundo de bienestar, plenitud, integridad, y armonía en todas las dimensiones: lo físico, emocional, espiritual y social. Es un “estado de bienestar o de salud completa”, un don o regalo social y comunitario, no restringido a lo físico o material, pero que conecta el más allá con el más acá (Kittel 2002: 207-208).

La sanación guarda mucha relación con la experiencia espiritual de los pueblos amazónicos, concebida como forma de vida tejida e interrelacionada con los demás seres vivos, en el inmenso territorio de la selva viviente y sagrada, y sustentada en “algo” o “alguien” que dona y permite la mera y plena existencia. La espiritualidad no es una práctica aislada y menos aún una creencia abstracta, sino una forma de vivir y comprender la realidad como tejido interconectado, en la que todo cuanto acontece tiene un significado último y profundo, que suele llamarse “sagrado”.

El presente ensayo es una aproximación reflexiva, más descriptiva, sintética e intuitiva, que intenta compartir algunos aspectos de la ancestralidad de los pueblos amazónicos, teniendo presente las recientes publicaciones. Luego de presentar en modo general los mitos, narraciones y sueños como fuentes de conocimiento y expresión de la vida amazónica, se abordan las crónicas misioneras, con el fin de considerar los saberes ancestrales de los “mojos” durante el siglo XVII, evidenciando la riqueza de su espiritualidad y su resiliencia creativa ante el impacto de las misiones católicas.

Mitos, sueños y narraciones: fuentes y expresiones cosmovivenciales

Emprender un camino sanador exige recuperar y reconciliarse con las propias raíces, algunas veces desconocidas o dejadas de lado, o simplemente no tenidas en cuenta en el quehacer cotidiano, cuando en realidad pueden ser fuentes de vida auténtica. Volver a las raíces supone apertura plena y profundidad reflexiva para saber acoger y discernir en lo cotidiano de la vida, aquellos contenidos heredados de las abuelas y abuelos, con sus propios estilos y métodos empleados. Sirva de guía lo expresado por los esposos Pedro Favaron y Chonon Bensho del pueblo shipibo-konibo en la Amazonía peruana: “lo ancestral se reactiva en los sueños, en las visiones, en el pensamiento, en la respiración y en los actos de aquellos que se mantienen cercanos a la raíz espiritual de los Onanya [médicos y sabios ancestrales], nutriéndose de la misma fuerza espiritual que sustentó y animó a los primeros sabios de nuestra nación” (Favaron y Bensho 2020: 117).

Los mitos como tejidos vitales: “hemos salido de la corteza del árbol”

Bronislaw Malinowski, en su clásico libro *Magia, ciencia y religión*, señalaba que para las sociedades tradicionales, el mito, lejos de ser “vana fábula” o indagaciones ante “una curiosidad científica” era, ante todo, “un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas”; es decir, “expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso” (Malinowski 1985: 36-37). Así concebido el mito, como “ingrediente indispensable” que revive hoy una “realidad primordial”, cumple una función muy vinculada a resignificar y dar nuevo sentido cotidiano a creencias ancestrales y al mismo credo religioso de un determinado grupo, por cierto, en estrecha vinculación con las prácticas rituales, organización social y, en particular, el compromiso ético.

Por su parte, Mircea Eliade considera al mito como la narración de una historia “absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales)”, pues “se refiere siempre a una «creación», cuenta cómo algo ha llegado a la existencia [origen de las cosas] o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado”; representa el paradigma o modelo “de todo acto humano significativo”; no es “un conocimiento «exterior», «abstracto»”, más bien, es “un conocimiento que se «vive» ritualmente” y permea los intensos acontecimientos cotidianos (Eliade 1978: 25-26).

En cuanto vivencia cultural fundante y significativa, es preciso insistir que “el mito no se opone a la verdad, ni debe ser confundido con las fábulas o las leyendas”, “no pertenece al género de lo fantástico ni es un producto de la poesía o de la mera imaginación”, pues ya los pueblos antiguos “poseían en sus mitos un alfabeto con el que expresar sus experiencias de las cosas últimas” (Morales 1996: 78-79). Y no solo los antiguos, también los modernos europeos ilustrados, al centrarse en el paradigma de la razón, en realidad cambiaron el mito tradicional centrado en la relación y dependencia espiritual por el mito de la racionalidad única que llegó a ser absoluta, instrumental, e incluso destructiva del mismo ser humano y de sus relaciones con el entorno.

En tal sentido, los filósofos griegos fueron quizás mucho más lúcidos y profundos, pues al centrarse en el *logos* no descuidaron ni rechazaron el *mythos*, más bien, reconocieron la mutua referencia y correspondencia “entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión” como sucede, por ejemplo, en el pensamiento de Platón, donde se entremezcla “la tradición arcaica con la refinada agudeza de la reflexión conceptual” (Gadamer 1997: 26 y 27). En la misma línea, incluso el mismo papa Francisco, líder de la Iglesia católica, al hablar en 2023 sobre la creación como “proceso de siglos”, señalaba: “el mito es una manera de conocimiento” (Grupo Perfil Brasil 2023: min. 2:59). En todo caso, es posible conocer y aprender del mito si es considerado como lenguaje simbólico y narrativo, como configuración de símbolos con múltiples significados, pero que remiten a una verdad más profunda y poliédrica, por lo general en relación con el sentido último de la existencia humana.

Al profundizar el contenido de los mitos como fundamento existencial de la cosmovivencia de los pueblos amazónicos, es preciso mencionar a la tierra o el territorio como un símbolo de la vida presente y concreta, una vida no limitada al simple ámbito material, económico o productivo, sino que incluye a los demás seres vivos, en cuanto que el origen del ser humano está cuasi constitutivamente relacionado con todo. A propósito, un mito relatado en 1984 por Shimi del pueblo araona, ubicado en norte de la Amazonía boliviana, señala que los “padres y abuelos” de este pueblo, “fueron hechos de árboles por Baba Bizo y Baba Jote”, que son los dioses superiores:

“Creemos que hemos salido de la corteza del árbol, por eso nosotros vestimos así [...] Baba Bizo y Baba Jote crearon la tierra, crearon el cielo, crearon el día, crearon el sol, crearon la luna, crearon los vientos, crearon los ríos, crearon los animales y todas las cosas para que nosotros viviéramos siempre [...]” (Rivero 1985: 107-108).

Más allá de la discusión sobre “creación” o “formación”, interesa rescatar el sentido existencial y práctico de la vida en relación, conexión e interdependencia con el entorno y la selva viviente. El territorio es parte del ser indígena, con el cual llega a identificarse profunda y plenamente, porque guarda relación simbólica y profunda con algo más pleno, pero vivido en lo cotidiano y que tiene su origen en Baba Bizo y Baba Jote, expresión de lo divino en el presente. En otras palabras, en el camino de la vida cotidiana el ser humano establece una relación equilibrada, pero al mismo tiempo compleja, con todo lo que existe, a saber, árboles, plantas, raíces rituales, matorrales, lomas, animales, ancestros, agua, espíritus protectores de la flora y la fauna, guardianes y cuidantes de los ríos, etc.

Hay, por tanto, un principio vital de relacionalidad interconectiva de todo y entre todo cuanto existe, que considera a la selva o el territorio como condición y posibilidad de vivir. De allí que la existencia de muchos pueblos amazónicos haya sido y sigue siendo casi siempre de resistencia y re-existencia continua ante todo tipo de colonizaciones, avasallamientos y despojos, ya sea en lo político, económico, o en lo simbólico y religioso, pues todo está interrelacionado. En este contexto, la re-existencia es experimentada como un tiempo-espacio en constante movimiento que, si bien sigue los ritmos de las estaciones marcadas por la sequía y la lluvia, el sol y la luna, el día y la noche, es al mismo tiempo un presente continuo, donde lo concreto y aparentemente transitorio reflejan lo profundo y eterno. Un caminar existencial sinuoso, que sin embargo

se sostiene en una reciprocidad binaria confluyente, en una tensión creativa entre opuestos y simbolizada, entre los arañas, en los símbolos del cielo y la tierra. Así se expresaba el araña Shanana en diciembre de 1983 en un mito recogido por el autor citado: “Antes cuando solo había las plantas, los ríos, los animales, las aves y los arañas, que vivían en un mismo lugar, nuestros dioses hicieron que haya otro lugar para irse después que uno muere; ese lugar los vivos no pueden conocerlo, porque es para los que dejan la selva” (Rivero 1985: 129).

Los sueños como fuentes de sabiduría cotidiana: “en sueños las plantas se nos revelan”

En el siglo pasado, la tradición occidental europea ha comenzado a recuperar la dimensión profunda de los sueños como experiencia única, integral e integradora de toda la vida humana en su relación especial con todo cuando le rodea. Desde el campo psicológico y filosófico, autores como Sigmund Freud y Michel Foucault, entre otros, han devuelto a los sueños aquel carácter de búsqueda, sentido y encuentro profundo con la propia existencia, que se manifiesta *concretamente* por medio de símbolos e imágenes, que obviamente requieren ser descifrados o interpretados en modo adecuado. Según Foucault, el sueño “desvela el movimiento originario mediante el cual la existencia, en su irreducible soledad, se proyecta hacia un mundo que se constituye como el lugar de su historia” (Pérez y Nívoli 2024: 439). Otros autores, releyendo a Spinoza, se refieren al sueño como “la alternativa al camino lineal de la filosofía” (occidental), es decir, la posibilidad de “otra experiencia de la misma verdad” (Totaro 2021: 314).

Según los shipibo-konibo, los sueños son “un medio legítimo para obtener conocimientos importantes” que sirven para “orientar” las “prácticas cotidianas”; no existe “una distancia radical entre la vigilia y lo onírico, puesto que ambos se vinculan y se moldean entre sí”; es más, “los espíritus Dueños de la medicina transmiten en los sueños sus conocimientos a quienes se están iniciando”, de modo que “la persona que no sabe soñar es como un tronco seco, tirado, sin vida, sin fuerza para levantarse; está ciego a las realidades espirituales que signan nuestra vida” (Favaron y Bensho 2020: 115). Por su parte, para los kukama-kukamira, los sueños, además de permitir la comunicación entre seres humanos y otros seres con el “viaje del alma”, son ante todo “fuentes de conocimiento, vehículos del poder chamánico y una vía de adquisición de poder en el ámbito no-humano”, pues “durante el sueño se adquiere vasto conocimiento en prácticas rituales y ceremoniales, técnicas de sanación, nombres, oficios y decisiones políticas, entre otros”; es más, desde lo indígena, son “lugares de la verdad” o “espacios de memoria colectiva”, que buscan integrar lo ancestral con el presente, el pasado con el presente y futuro (Angulo-Giraldo 2023: 92 y 93). De modo que, a partir de la experiencia de los shipibo-konibo, se podría hablar de otra epistemología, una “epistemología visionaria”.

En todo caso, interesa resaltar la experiencia existencial de los sueños, pero vivida no tanto como “irreducible soledad” en sentido individualista, sino más bien en su dimensión relacional comunitaria, como “alternativa” a una cierta lógica predominante y reductiva; una soledad inclusiva y conectiva estrechamente relacionada con el entorno viviente, es decir, una soledad siempre en búsqueda del sentido último. Así sucede, entre los yanomami, shipibo-konibo, achuar, kichwa, entre otros, para quienes los sueños tienen un significado profundo, espiritual y práctico, pues representan una fuente crítica de conocimiento de la realidad concreta y cósmico-creacional, una guía y advertencias para la vida cotidiana y un puente de comunicación y profundización con la misma cosmoexistencia.

Sobre los sueños como *fuentes crítica y alternativa de conocimiento*, cabe recordar que la conquista colonial, muchas veces, no solo explotó físicamente a los pueblos indígenas, sino que transformó sus formas de conocimiento y simbolización del mundo. Históricamente quienes se opusieron fueron las personas sabias y curanderas, poseedoras de conocimientos ancestrales legítimos y complejos, adquiridos también por medio de sueños y visiones que buscaban integrar en todo momento aquella profunda relación entre cuerpo, espíritu y poder en contextos adversos. Así, por ejemplo, en el caso de la región del Putumayo (Amazonía entre Colombia y Perú) durante el auge del caucho a fines del siglo XIX y principios del XX, las visiones y sueños chamánicos eran una resistencia ancestral frente a la violencia colonial; una forma de conocimiento encarnado y muy cargado de fuertes emociones simbólicas: verdades performativas (no sólo empíricas) que revelan y modelan la realidad (Taussig 2002).

En cuanto a la *comunicación profunda o profundización espiritual*, los sueños permiten la conexión con los *espíritus* guardianes de la selva (animales, plantas, ríos, montañas), con los ancestros o antepasados y con otros seres poderosos, con el fin de obtener mensajes, advertencias, curaciones o enseñanzas. Entre los yanomami, los sueños fueron el medio para encontrarse con los espíritus y así poco a poco ver y contemplar, es decir, experimentar la belleza profunda de la vida plena, como dice Kopenawa: “nunca dejé de ver a los *xapiri* [espíritus] en sueños desde que era pequeño, aun sin saber quiénes eran. [...] Pensé que sería hermoso ver verdaderamente las cosas y así me fui enamorando poco a poco de los *xapiri*” (Kopenawa y Albert 2010: 101). Los sueños permiten aquella conexión con los espíritus, que acompañan a los caminantes en su proceso de discernimiento comunitario para descubrir, decidir y vivir bajo su orientación sobre todo en los momentos particularmente delicados.

En efecto, los sueños no solo son representaciones simbólicas y culturales, en cuanto se relacionan directamente con el sistema de creencias, cosmovisiones, ritualidades o incluso epistemologías, sino que son también “hechos sociales” y, por tanto, afectan e inciden en las múltiples relaciones del ser humano entre sí y con los seres no humanos, con las abuelas y abuelos ancestros, con los espíritus guardianes y con el Gran Espíritu o Dualidad Viviente. De allí la necesidad de compartir los sueños para descubrir su mensaje, que es enseñanza curativa para toda la comunidad. Así comenta Rita Muñoz del pueblo kukama de la Amazonía peruana: “contar nuestros sueños nos vuelve sanador, contarlo en familia nos une, nos muestra caminos” [...] “en sueños las plantas se nos revelan [...] nos visitan los familiares que viven dentro del río [...] se aparece nuestra madre, nuestro abuelo, y nos previenen” (Angulo-Giraldo 2024: 9, nota 20). Al contar los sueños, los kukama recuperan y actualizan una dimensión importante de su memoria mítica ancestral: la interrelación de todos los vivientes, como plantas, familiares y ancestros, entre otros. Es interesante mencionar en este pueblo un detalle muy importante de resignificación conceptual del término “gentes” a partir de sus saberes ancestrales: se refieren a los humanos, a los animales de la selva y a los espíritus guardianes.

Muchas veces los sueños permiten a los pueblos indígenas amazónicos recordarse o hacer memoria presente y viva de los tiempos míticos cuando los primeros humanos eran animales o plantas. De igual modo, suelen anticipar posibles enfermedades, pero también cómo curarse: “yo he soñado a mi madre que me enseñaba cómo curarme, y así me sané” (Angulo-Giraldo 2023: 11, nota 28). En todo caso, es muy importante recuperar el sentido profundo de los

sueños para la vida, o aprender a soñar como las abuelas y abuelos. Ya lo decía Kopenawa a su interlocutor: “Tus maestros no te habían enseñado a soñar como nosotros soñamos” (Kopenawa y Albert 2010: 43).

Las narraciones como expresión y defensa del territorio ancestral: “Quieren defender su tierra porque desean seguir viviendo en ella como antes”

Los mitos y los sueños, en cuanto modo de conocimiento, se transmiten en los pueblos antiguos sobre todo de manera oral. En el caso de los pueblos originarios, la tradición oral representa para muchos no solo un medio de transmisión de sus saberes, riquezas, valores y sentipensares heredados, sino que constituye una dimensión básica y central de autocomprensión crítica y creativa de los mismos procesos identitarios en constante transformación. Aquellos rasgos específicos, como la concepción del espacio-tiempo, las relaciones con el entorno viviente, las expresiones simbólico-religiosas y las formas de re-existencias, sufren resignificaciones ante las arremetidas de antiguas y nuevas formas de colonizaciones globales y digitales. En otras palabras, el contacto personal, directo e inmediato entre los mismos pueblos, con los visitantes y con todas las criaturas existentes, hizo y todavía sigue haciendo posible las supervivencias de creencias ancestrales, celebraciones cotidianas, organizaciones específicas y estilos de vida propios.

Ya en su momento Walter Benjamin consideraba la oralidad como una forma de transmisión del saber basada en la experiencia viva y muy vinculada a la comunidad; de modo que los narradores tradicionales (campesinos, viajeros, marineros o artesanos), al transmitir sus historias de generación en generación, fueron “maestros ancestrales de la narración” (Benjamin 2008: 53), reforzando así la memoria colectiva e identidad cultural del grupo. Por cierto, esta memoria vivencial comunitaria, interiorizada y cualitativa –no simplemente factual, cuantitativa e individualista– propia de los narradores, que mantenían un vínculo profundo con el tiempo cíclico y los ritos, en cuanto parte también de la herencia identitaria de los pueblos europeos, comienza a perder fuerza con el advenimiento de la novela, que –según este mismo autor–, surge más bien desde la segregación comunitaria y la soledad personal.

Los pueblos amazónicos, por su parte, conservan en gran medida la oralidad muy conectada a la ancestralidad como fuente de expresión cultural. En tal sentido, los narradores –por lo general personas sabias o chamanes– comparten su propia experiencia y al mismo tiempo reafirman y resignifican las creencias comunitarias y los saberes ancestrales muchas veces codificados en los diversos mitos heredados. Así sucede, por ejemplo, con el sentido de identidad, alteridad, relacionalidad e incluso parentesco entre los propios animales y, por supuesto, entre éstos y los seres humanos. Según los chácobo de la Amazonía boliviana, “los animales o personajes mitológicos se designan entre sí con términos afinidad matrimonial” [...] “esos mismos personajes [...] reservan las categorías de «nieto» o «abuelo» para los seres humanos”; de igual manera, tales relatos “nos describen la perplejidad, la tristeza, la furia, el desamparo o la propia muerte en un registro austero, neutro, carente de desbordes, estridencias o desmesuras”, es decir, sin “juzgar las motivaciones de los actores” (Chávez y Morán 2022: 7).

Estas expresiones narrativas expresan los saberes y las espiritualidades de tales pueblos, que se basan en experiencias de la realidad más complementarias, convergentes y simbólicas, donde

mitos e historias, concepciones diversas del tiempo, expresiones orales y escritas, poesías y prosas, ancestralidad y cotidianidad, espiritualidades y religiones..., confluyen en la intensidad de una única vida que se despliega a sí misma por medio de narraciones. Tal despliegue vivencial y narrativo requiere a veces de ayuda, de mediaciones humanas que hacen posible la recuperación de los saberes ancestrales para re-armonizar a los seres humanos consigo mismos y con su entorno, un proceso de re-equilibrio que lleva a la sanación personal, comunitaria y cósmica. Esta mediación es humanamente protagonizada por el chamán o la chamana, cuya narración oral es en sí misma curativa, más aún cuando se vive en un contexto de explícita celebración comunitaria. La sanación no se reduce a la persona individual, sino que afecta su relación con todo el territorio.

Respecto al chamanismo amazónico, es preciso señalar su carácter de experiencia práctica espiritual y medicinal muy antigua y compleja presente entre diversos pueblos indígenas, que integra la dimensión curativa, cosmogónica, social y simbólica. A través del uso de plantas sagradas, por ejemplo, la ayahuasca (*Banisteriopsis* sp.), el chamán —o curandero— actúa como intermediario entre los varios mundos (material, espiritual), y sirve de guía a quienes necesitan recuperar el equilibrio físico, interior-emocional y exterior-colectivo. De allí que el horizonte de equilibrio interrelacional se expresa en la armonía cotidiana, concreta y personal, que es la sanación integral. Por cierto, quienes emprenden, confían y se arriesgan a ser chamanes, sabias y sabios, requieren seguir ser “llamados” para luego seguir una preparación generalmente ardua en el propio territorio.

Un rasgo del chamanismo, como ya se ha mencionado, es su vinculación con las situaciones vitales de los pueblos amazónicos, que ante todo buscan cuidar y defender el propio territorio habitable, como imperativo para la propia subsistencia y para las demás generaciones. El ya citado sabio Kopenawa expresaba con toda claridad que las palabras de los espíritus o *xapiri* “están fijadas” en su “pensamiento, en lo más profundo” de sí, cuya finalidad es proteger desde “siempre a la selva y a sus habitantes”: “nosotros, los chamanes, no necesitamos esos papeles de cantos. Nosotros preferimos guardar la voz de los espíritus en nuestro pensamiento”; “yo no tengo libros antiguos donde están dibujados los dichos de mis ancestros”; “son las palabras de Omama. Son muy antiguas, pero los chamanes las renuevan constantemente” (Kopenawa y Albert 2010: 46).

En cuanto al cuidado y protección de la selva, que simboliza la casa o el territorio vital de los pueblos amazónicos, no solo indígenas, Kopenawa y Albert añadían con claridad el propósito de su narración a los demás pueblos: que tengan una justa y adecuada comprensión del mundo yanomami y, sobre todo, defiendan su casa ante el avasallamiento y destrucción de la Amazonía por parte de intereses extractivistas y neocoloniales:

“Me gustaría que después de haberlas comprendido [mis palabras], se dijeran: «Los yanomamis son unas gentes distintas a nosotros, pero sus palabras son rectas y claras. Ahora entendemos lo que piensa. ¡Son palabras de verdad! Su selva es bella y silenciosa. Fueron creados en ella y en ella viven sin preocupación desde los primeros tiempos. Su pensamiento sigue otros caminos que el de las mercancías. Quieren vivir según su deseo. Su costumbre es diferente. No tienen pieles de imágenes, pero conocen los espíritus *xapiri* y sus cantos. Quieren defender

su tierra porque desean seguir viviendo en ella como antes. [...] Si no la protegen, sus hijos no tendrán un sitio donde vivir felices. ¡Se dirá entonces que sus padres debían ser muy poco inteligentes como para haberles dejado una tierra desnuda y quemada, impregnada de humos de epidemia y surcada de arroyos de agua sucia!» (Kopenawa y Albert 2010: 45).

Resulta evidente que para muchos pueblos amazónicos la memoria vivencial narrada está al servicio del cuidado y defensa de la selva con sus habitantes, es decir, del territorio o “casa común”, concebido y vivido como espacio-tiempo que resguarda la vida misma de todo cuanto existe y, por consiguiente, de toda la humanidad.

Un acercamiento profundo, empático, crítico y sanador: hacia una “epistemología visionaria”

A partir de lo expuesto, se podría señalar que los mitos, sueños y narraciones son formas de expresión simbólica y crítica, que buscan dar sentido a la vida cotidiana de los seres humanos en su dimensión relacional, pero siempre situados y en defensa de la supervivencia comunitaria de los pueblos; se manifiestan a través de imágenes, historias y relatos con diversos nombres y estilos, según los contextos y culturas. Estas formas de expresión simbólica no solo han de ser entendidas como manifestaciones del inconsciente personal o colectivo, sino como experiencia de algo más profundo y definitivo que permea y afecta a toda la vida humana en el entramado territorial. En cuanto símbolo integrador que expresa algo duradero, son fuentes de vida, que requieren variadas mediaciones hermenéuticas, para representar la posibilidad y realización de un paulatino camino de armonía interior entre diversidades de toda especie, e incluso contradicciones en la misma persona humana.

En este proceso, los mitos, los sueños y las narraciones permiten un espacio de profundo camino integrador siempre a partir de la escucha atenta de los sentipensares de los demás pueblos, y desde sus propias epistemologías. El camino hacia una vida más plena, sanadora, supone la efectiva inclusión y el continuo aprendizaje de otras lógicas, con el fin de conocer mejor las propias y, al mismo tiempo, suscitar respuestas creativas y curativas a nivel personal y relacional, siempre en armonía con el entorno. La efectiva inclusión supone el principio de la compenetración afectiva con lo que narran no solo las demás personas, sino todos los seres vivos; ello exige una hermenéutica interpretativa de sentipensar *dentro y a partir de* las creaturas vivientes, quienes se expresan en sus propias narraciones y relatos (Marenghi 2017: 61-63).

En otras palabras, el ser humano amazónico, al estar interconectado con las montañas, cerros y, sobre todo, con los ríos, necesita mantener buenas y amigables relaciones especialmente con los ríos; para convivir en armonía se requiere: escucharlos y respetarlos como amigos y benefactores; guardar cercanía, pero al mismo tiempo distancia; mantener un asiduo respeto y reverencia confiada; cuidar y ser cuidados... Así, por ejemplo, en araona el morfema *manu* significa “río” y simboliza la “realidad de la vida y de la muerte”, pues genera, alimenta, reproduce, “pero también es capaz de destruir o de transmutar”; es “el espacio ecológico integral” que durante siglos ha sostenido y alimentado a los pueblos; “el eje estructurador del territorio”; pero, ante todo, “el río queda en manos del Dios Superior, quien es, en última instancia, el que define la suerte del pueblo” (Rivero 1985: 100, 102, 103 y 101). De allí la reverencia y respeto al río y el trato cercano que le brinda el ser humano: *manuripi*, “río querido y/o amado”; *caramanu*, “río peligroso”.

Esta profunda relación sorofraterna con los ríos, que expresa en última instancia una relación íntima con el “misterio creador”, es solo un ejemplo que muestra el camino de sanación desde dentro y a partir de los símbolos territoriales concretos. Sin duda, son saberes milenarios transmitidos de generación en generación y de manera oral especialmente por las mujeres indígenas, quienes han aportado, por ejemplo, con soluciones sostenibles para la protección de la vida, el cuidado del medio ambiente y la defensa de las creaturas vivientes (Rodríguez 2024). Gracias en especial a ellas, los saberes tradicionales aún existentes representan una permanente y continua invitación a corazonar la realidad en sus múltiples facetas y expresiones y junto a los diversos sujetos caminantes.

Este proceso supone la compenetración vivencial con aquello que los esposos chipibo-konibo, al hablar de los sueños, denominan la “epistemología visionaria”, es decir, la posibilidad de lograr “revelaciones nocturnas”, mantener comunicación con los “seres espirituales” y obtener “fuerza espiritual y sabiduría” para continuar el camino cotidiano (Favaron y Bensho 2020: 115-116). Esta epistemología visionaria, que es un rasgo central de los saberes ancestrales, no solo amazónicos, adquiere su fundamento último en una *espiritualidad* visionaria, entendida, como se verá luego, como una forma de vivir en interconexión con el entorno, donde todo cuanto existe tiene sentido definitivo en “algo”, “alguien” o “algunos” que sostienen el tejido de la realidad: “abuela mar”; “abuelo sol”; “abuela tigresa” (Tomichá 2023: 364-367).

Desde la cosmoexperiencia amazónica, tal fundamento último se podría entender como Fuente o Principio Vital, Energía o Espíritu que se manifiesta concretamente en cada particular de lo creado-formado, por medio de los guardianes o espíritus cuidantes cada espacio del inmenso territorio de la selva. Tales guardianes son generalmente creaturas con un rol específico y, por tanto, para vivir es preciso mantener con ellos relaciones de respeto y reverencia. Esta actitud de convivencia respetuosa con los espíritus intermediarios se ha mantenido a través del tiempo, incluso entre aquellos pueblos que vivieron las experiencias de las misiones católicas, como fue el caso de las reducciones de Mojos.

Espiritualidades amazónicas: a propósito de los Llanos de Mojos

Se puede denominar espiritualidad en perspectiva amazónica al modo cómo los seres humanos en lo cotidiano se relacionan, conviven y se conectan profunda y existencialmente con las demás creaturas vivientes de la selva, con los espíritus, con los ancestros y con todo el territorio, siempre orientando la vida hacia el equilibrio, la armonía y la reciprocidad. Entre algunos rasgos fundamentales de las espiritualidades como forma de vida, habría que señalar: la convivencia respetuosa con la selva como ser vivo, en el inmenso entramado de espíritus, plantas, animales, ríos y montañas; la importancia de los chamanes (con sus diversos nombres) o mediadores entre los mundos, quienes sanan, protegen y guían a la comunidad mediante rituales, cantos, danzas y el uso de plantas sagradas (como la ayahwasca); el acercamiento a los mitos, relatos, sueños, visiones y experiencias chamánicas, como formas válidas de conocimiento; la dimensión celebrativa de la cosmovivencia cotidiana, donde los rituales fortalecen la identidad colectiva, el equilibrio social y la relación con los antepasados y con las generaciones futuras.

Lo que sigue busca acercarse a las espiritualidades de los pueblos amazónicos de la actual Bolivia, con acento particular en los llanos de Mojos, para que conociendo y valorando sus

riquezas, se pueda apostar por una mayor interrelación humano-cósmica y, por consiguiente, a una sanación integral.

Ancestralidades mojeñas: “una inmensa diversidad natural, social, política y cultural”

Los estudios arqueológicos amazónicos expresan las maravillas de los antiguos pueblos indígenas que convivieron en diálogo fecundo, interacción creativa y fusión constante con el entorno viviente desde hace más de 12000 años. Entre algunos restos arqueológicos comunes a los pueblos amazónicos se pueden señalar: conchales o concheros, montículos artificiales, campos elevados o camellones, *terras pretas*, geoglifos, megalitos y arte rupestre, entre otros (Silva 2023). Existen también cerámicas sofisticadas de antiguos pobladores, como en Santarém, Brasil (1000-1500 d.C.) (Cardoso da Silva 2006; Gomes 2008). Recientemente se sabe, por ejemplo, de los pueblos interconectados en el valle de Upano en la Amazonía ecuatoriana (aprox. 500 a.C.), que reflejan el modo cómo los antiguos amazónicos supieron convivir con la naturaleza sin dañarla (Rostain 2010: 673).

En el caso amazónico de la actual Bolivia, es preciso concentrarse, en los denominados “llanos de Moxos”, que representa un ecosistema extenso de sabanas y humedales en una zona de confluencia de cuatro regiones biogeográficas: Amazonía, Cercado, Chiquitania y Chaco. Es un territorio de “pastizales y sabanas de monte bajo” que cubren alrededor del 80% del área total considerada, mientras que el restante 20% es de “selva densa (*monte*), ríos y lagunas”, con “factores ecológicos complicados” por anegamientos e inundaciones, que se alternan con períodos de sequía (Denevan 1980; Erickson 1980). Sus habitantes siempre convivieron con tres grandes ríos: Beni, Mamoré e Iténez. Es un sitio crucial de equilibrio ecológico, pues “sustenta la biodiversidad, modula los flujos de agua, regula el ciclo hidrológico, controla las inundaciones y amortigua los impactos del cambio climático” (Grupo de Trabajo para los Llanos de Moxos, 2021).

Según la arqueología, los llanos de Mojos estaban ya poblados hacia el 8000 a.C.; “cazadores recolectores” ocupaban el sudeste de aquellos llanos “hasta el 2000 a.C.”, de allí hay “un vacío temporal y cultural de un par de miles de años”, es decir, entre el 2000 a.C. y las “sociedades agrícolas, constructoras de montículos y jerárquicamente establecidas a partir del 200 d.C.” (Jaimes y Prümers 2015: 18 y 27). En todo caso, los antiguos habitantes ya desde entonces se interrelacionaron con el entorno y así, no solo moldearon el “paisaje biocultural” con grandes transformaciones sociales y culturales, sino que a su vez fueron moldeados y constantemente re-creados y re-formados, en sus “distintas dimensiones ecológica, sociocultural, histórica e institucional” (Grupo de Trabajo para los Llanos de Moxos, 2021).

En efecto, en este proceso los antiguos pobladores no sólo convivieron con el entorno y se adaptaron al medio ambiente, sino que además “crearon un nuevo paisaje social y público a través de la monumentalidad”, como ha demostrado recientemente la arqueología en la cultura denominada Casarabe (aprox. 500-1400 d.C.), donde existió un “sistema de asentamiento” cívico-ceremonial con “una forma singular de urbanismo agrario tropical de baja densidad” (Prümers et al. 2002: 327-328). Como bien señala Jaimes: “El mito de una homogeneidad amazónica se desvanece y da paso a una inmensa diversidad natural, social, política y cultural de grupos con distintas realidades históricas” (Jaimes 2013: 235). Esta diversidad plural se

sostiene en última instancia por un hilo simbólico de espiritualidad cotidiana o formas concretas amazónicas de responder con plenitud a las búsquedas, inquietudes y vaivenes existenciales en estrecha relación con el entorno viviente. De hecho, ya Erickson, en 1980, a propósito de una “isla” descubierta en los canales prehispánicos de los grandes “campos elevados”, sostenía que pudo haber sido un “complejo ceremonial”; de igual modo, había construcciones que superaban su mera función práctica (Erickson 1980: 740 y 751 nota 1). Años después sostendrá la misma tesis en relación a los montículos o lomas de tierra artificiales, que pudieron ser construidas con fines poblacionales, agrícolas, cementerios y/o para la práctica de ritos o “funciones ceremoniales” (Erickson 2000: 208 y 212).

Esta “forma de vida” ancestral de los antiguos pobladores de los llanos de Mojos, es decir, aquella milenaria espiritualidad plural, diversidad cultural y gestión de sus espacios, se expresa en modo especial, no sin conflictos y tensiones, en el encuentro y convivencia con los demás pueblos y con el mismo entorno ambiental. En concreto, es posible señalar, por ejemplo, la hospitalidad indígena como manifestación de reciprocidad humano-cósmica, que en última instancia se sostiene en una “presencia” cotidiana también recíproca y dual, obviamente comprendida según los códigos simbólico-culturales de los pueblos originarios en permanente transformación. En el caso de la región mojeña, muchos pueblos debieron reconfigurar aquella espiritualidad ancestral, principalmente, con la llegada de los misioneros jesuitas, portadores de expresiones culturales diferentes. No obstante, algunos rasgos antiguos permanecieron a través del tiempo.

Los llanos de Mojos y la “cultura reduccional”: hospitalidad y reciprocidad

Los actuales llanos de Mojos corresponden geográficamente a la antigua “Provincia de Moxos” de la Compañía de Jesús, donde los jesuitas fundaron varias misiones entre los años 1682 y 1768. La interacción entre misioneros e indígenas “mojos” dio lugar a la creación de una nueva cultura, denominada por David Block “cultura reduccional” (Block 1997). Ya en 1986 Block insistía en la necesidad de prestar atención a las fuentes jesuíticas anteriores al 1700, pues conservaban informaciones muy valiosas sobre las facetas culturales (material, social y espiritual) de los diversos grupos nativos, dado que las fuentes posteriores se concentraban más en la vida misional, considerando a los indígenas más como neófitos cristianos (Block 1986: 80). De allí la importancia en recuperar testimonios, relaciones, cartas, e informes escritos por conquistadores, exploradores y misioneros antes del período jesuítico. Una preocupación respondida en el *Corpus documental, siglos XVI-XVII*, publicado en 2022, con 28 documentos recopilados y transcritos a disposición del público (Combès et al. 2022).

Los textos transcritos de los archivos, escritos en su totalidad por exploradores y misioneros, muestran algunos rasgos culturales de los antiguos pobladores y el servicio de guía que prestaban a los exploradores españoles que vivían en Santa Cruz de la Sierra. Una constante a resaltar es el principio de la hospitalidad como actitud cotidiana de reciprocidad y acogida muy presente entre los mojos, al igual que entre los antiguos pobladores de la región de Chiquitos (Tomichá 2023: 53-56).

Así sucedió, por ejemplo, en 1667, cuando el jesuita Juan de Soto —junto al maestro de campo Antonio de Coca, un grupo de soldados e indígenas yanaconas de servicio— ingresó a la región

de Mojos con el propósito de capturar “piezas” o esclavos. A pesar del daño causado a los indígenas, Soto fue tratado por los mojos o morocosies “con grandísimo agasajo” (Soto 2022a: 109); el mismo religioso es quien “inauguró la perdurable tradición de nombrar «mojos» a los arawak-hablantes del Mamoré” (Combès et al. 2022: 27 Introducción). Lo propio sucedió el año siguiente, cuando numerosos expedicionarios volvieron a entrar y durante el viaje fueron recibidos y alimentados con todo lo necesario, incluyendo el cacique: “nos iban guisando por el camino, y así por el monte como por la pampa, con tanto regalo y buena voluntad que no hay palabras con qué ponderarlo” (Soto 2022b: 112 y 113). Ocho meses después de vivir entre los mojos, el jesuita José Bermudo cuenta cómo él al igual que Soto fueron no solo recibidos con “mucho agasajo” por los diversos “pueblos circunvecinos”, sino mantenidos de “los frutos de sus tierras con mucha voluntad”, pidiendo a cambio algunas cosas traídas por los jesuitas como “chaquiras, algún cuchillo, agujas o cascabeles” (Bermudo 2022: 118). Es más, mediante este intercambio ambos jesuitas podían sustentarse y mantener la casa recién fundada.

Lo expresado lleva a considerar la hospitalidad en el marco de la reciprocidad simbólico-cultural muy propia de los pueblos indígenas, no solo mojeños o amazónicos. En las misiones de Chiquitos, por ejemplo, la reciprocidad cotidiana, vivida como entrega de “donecillos” traídos por los misioneros a cambio del servicio indígena fue un rasgo central de negociación que hizo posible la consolidación de la economía reduccional, y que continuó después de la expulsión de los misioneros. Tal servicio o contraparte indígena rebasa la simple consideración utilitarista o laboral, pues hay que entender la vida indígena y sus dinámicas relacionales a partir del principio del prestigio y valor simbólico-religioso de todo cuanto existe y que se expresa en organizaciones políticas jerárquicas, normas éticas de trabajo, ritos y creencias. Precisamente, este rasgo cultural muy arraigado en los pueblos de Chiquitos –y también de Mojos– llevó a “convalidar el régimen religioso del sistema reduccional en ritos y ceremonias” (Martínez 2018: 158). De modo que la hospitalidad en clave de reciprocidad fue uno de los fundamentos que permitió el establecimiento inicial y la posterior consolidación de la cultura reduccional chiquitana y mojeña, obviamente en un continuo proceso de resignificación simbólica de un cristianismo indígena con estilo propio.

Las deidades mojeñas: “tampoco tenemos un dios, ni por eso adoramos muchos”

Akira Saito, estudioso del mundo mojeño, resaltaba hace unos años cómo los antiguos “mojeños” eran “un grupo de personas que se creían descendientes de los mismos antepasados, rendían culto a su dios particular y ocupaban un territorio que estaba bajo la protección divina” (Saito 2017: 519). Es una afirmación sostenida también por Azarug Justel, quien al investigar la etnonimia, toponimia y diversos nombres propios de la antigua región mojeña, menciona la importancia de la dimensión espiritual y religiosa para comprender el mundo mojeño (Justel 2025). De igual manera, hay estudios antropológicos sobre los espíritus-jaguas en Mojos (Hirtzel 2016). Conviene hacer una muy breve reseña.

En ocasión de la entrada a Mojos en 1667, el ya citado hermano jesuita Juan de Soto transcribe el testimonio del indígena Yoromo, de la nación jore, que conocía el castellano. En dicho testimonio, sin duda corregido y aumentado, Yoromo expresa a propósito de su religión: “Tampoco como vosotros tenemos un dios, ni por eso adoramos muchos, al fin ninguno”.

Seguidamente recuerda el horizonte cultural vinculado al territorio, que en definitiva sostiene la vida de los pueblos amazónicos: “El cielo nos da lo que hemos menester, y el agua y la tierra y nuestra maña e industria. Nos contentamos con poco para vivir el tiempo que nuestra suerte quiere. Oro y plata no la buscamos” (Soto 2022a: 104). Diez años después, otro jesuita, Hernando Cabero, expresa que los indígenas tenían “unos dioses comunes”, que eran “el sol y la luna”, y un dios particular de cada pueblo, aunque no sabían decir quién era realmente, pero sí que se encontraba en la misma luna, en la tierra y en otros lugares: “Si les preguntan quién es ese su dios, dicen que no saben; si les dicen que dónde está, unos responden que allá está donde la luna, y otros dicen que allá debe estar en nuestra tierra, y otros disparates semejantes” (Cabero 2022: 144).

Diego Francisco Altamirano, a propósito de esta misma entrada expresa, señala que había “muchos” dioses en cada pueblo, algunos “comunes” y otros específicos o “particulares”: “unos casados, otros solteros, cada uno con diferente empleo y ministerio; cual presidente del agua y sus peces; cuál de las nubes y rayos; otros de los sembrados; otros de la guerra y otros de los tigres.”; los tigres “tenían más culto exterior, por el gran terror de aquellas fieras de que abunda aquella tierra” (Altamirano 1891[1699]: 26). Resulta evidente la omnipresencia de los espíritus y su relevancia en la vida cotidiana de los mojos en el siglo XVII.

En otro texto, escrito probablemente en 1669, Julián de Aller manifiesta que los mojos “no tienen rastro de idolatrías ni adoración alguna; conocen a Dios y confiesan su divinidad; a Dios le llaman *Maymona*, que, según la frase de su lengua, vale «el que lo mira»” (Aller 2005: 37). El nombre divino *Maymona* estaría en relación con el ver y mirar, nombre que aparecerá después en el *Arte de la lengua moja* de Pedro Marbán (1701). En otro texto escrito posteriormente (1754), el mismo nombre tiene el significado de “intelectivo invisible”; de modo que los antiguos mojos habrían experimentado la dependencia de lo divino que miraba y gobernaba todo; “pero no le adoraban ni daban culto”, en coincidencia con Aller (Anónimo 2005: 113). Según esta misma fuente, los mojos “no tenían luz de la creación ni hacían alguna reflexión para inquirir el primer origen de las cosas”; sin embargo, añade que a la pregunta sobre el origen de los primeros seres humanos, “respondían que no vinieron de otra parte que de la misma tierra, que nacieron como yerbas, que después de maduros se desprendieron y empezaron a andar, hablar, etc.” (Anónimo 2005: 113).

Es evidente que los rasgos culturales mojeños están muy cargados de expresiones simbólico-religiosas presentes en la vida cotidiana. La religiosidad es concreta e inmediata y todo cuanto existe, el entorno, la naturaleza, la creación (sol, luna, tierra...), expresa o refleja de algún modo algo más profundo y definitivo que afecta y permea la existencia humana en relación con el ambiente circundante. Esta existencia humana relacional, o cosmoexistencia territorial siempre en movimiento, permite la subsistencia de los pueblos; es generadora de vida en base al principio común ya mencionado de hospitalidad recíproca o reciprocidad hospitalaria, esta vez más en dimensión cósmica. Esta cosmovivencia mojeña, en sí misma permeada de espiritualidad, fue prácticamente imposible de ser comprendida por los misioneros europeos, que llegaron a la región con otra experiencia religiosa y teológica, más racional, individualista y abstracta, aunque al mismo tiempo y en cierta medida quedaron impactados ante las actitudes

receptivas de muchos grupos indígenas. El indígena Yaromo, en su encuentro con los misioneros que le proponían el Dios cristiano en versión europea, es muy claro al respecto: no tenemos un dios ni adoramos muchos. En realidad, no tienen un Dios abstracto y lejano, sino uno concreto y cercano, que da de comer, que acompaña, que sana y cura a través de todo lo que produce y vive en la selva; por cierto, es un Dios Misterio muy presente en lo cotidiano y en toda la creación en sus múltiples manifestaciones no solo humanas.

Las mediaciones sanadoras: “estos hechiceros son indiferentemente hombres y mujeres”

En 1542 el conquistador Francisco de Orellana ingresa a la región amazónica. Según la relación escrita por Gaspar de Carvajal, Orellana y su comitiva encuentran “muchas y muy grandes poblaciones y muy linda tierra y muy fructífera”, con abundante comida como “aves, carnes, pavas, pescados, perdices, tortugas, manatís, gatos, monos, además de maíz, yuca, mucha fruta de todos géneros”; con bodegas de “vino”, armas, “loza de diversas hechuras, así de tinajas como cántaros muy grandes de más de 25 arrobas, y otras vasijas pequeñas como platos, escudillas y candeleros” (Carvajal 1894: 34 y 43). Además, había hechiceros, “todos encalados y las bocas llenas de ceniza que echaban al aire, en las manos unos hisopos con los cuales andaban echando agua por el río” (ibid: 39). Mucho de lo que escribe Carvajal será confirmado por la arqueología (Valle 2019).

En cuanto a los llanos de Mojos, en 1676 el jesuita Cabero da cuenta que los antiguos pobladores, tienen “su dios particular, son todos tan unos en sus ritos y costumbres, que solo en una y otra cosa se diferencian”; pero, en concreto, le rinden “culto o adoración” con “la borrachera y los ayunos”, que son “la única ofrenda que le hacen”, pidiendo “el buen suceso de la guerra o del viaje” o la protección cuando se construyen o deshacen sus casas: para que “no caiga sobre ellos algún palo y los mate, y cuando flechan algún mono (que de ordinario están en árboles muy altos) no caiga alguna flecha sobre ellos” (Cabero 2022: 144). Los ayunos eran practicados por el hechicero y el cacique a nombre de “todos”, solían “durar muchos días” y consistía en “no probar pescado”, aunque podían “comer cuanta carne quisieren”; si alguien “mató el tigre no solamente ayuna muchos días, sino que en todo ese tiempo se abstiene de mujer” (Cabero 2022: 144). Lo que muestra el profundo respeto al tigre o jaguar en los pueblos amazónicos, lo que no impedía su caza: los jaguares eran cazados usando “hogueras”, pues los mojos sabían que aquellos tenían “mucho miedo al fuego” (Anónimo 2005: 106).

En otro informe del mismo año, Castillo afirma que los mojos son “unos idólatras sin ídolos, mas no sin templos, y se funda su religión en una dependencia que juzgan tener de sus deidades para las necesidades corporales, comer, beber, tener *tumore* [metal, oro, dinero, según Marbán 1701], buen suceso en las guerras, salud y larga vida”; esta dimensión concreta de la práctica religiosa hace que los misioneros vieran a los mojos “como unas bestias”, para quienes “no hay más que nacer y morir” (Castillo 2022[1676]: 181). De nuevo es evidente la dependencia de los mojos de sus deidades o espíritus: se comunican con ellas por medio de la borrachera y el ayuno y reciben a cambio todo lo necesario para vivir protegidos en cada instante.

Se puede señalar que el espacio territorial mojeño es tan amplio y al ser los indígenas caminantes, prácticamente toda la selva podía ser considerada como un gran templo y todo lo que ella

contiene (árboles, ríos, bosques, cerros, agua, animales...) manifestando algo muy profundo y cargado de sentido último. Por eso los mojos no tenían “adoratorios”, aunque para algunos los “cerros famosos” eran lugares sagrados (Castillo 2022[1676]: 181).

Un rol importante en la defensa de los pilares ancestrales indígenas fue desplegado históricamente por los hechiceros, varones y mujeres sin distinción, quienes se resistieron a los misioneros católicos. Incluso los mismos jesuitas eran considerados hechiceros, apelativo que por supuesto no eran de su agrado. Entre los mojos del siglo XVII, hay “dos géneros de hechiceros” y son llamados “*tiarauqui*, que quiere decir «el que tiene muy clara la vista», porque los unos dicen que ven a su dios, y los otros ven la víbora que ellos juzgan que es la enfermedad, la cual solo ellos la ven” (Cabero 2022: 145). En otro testimonio: “suena *tiarauqui* «el que tiene larga vista» y más propiamente «el que tiene luz en los ojos»” (Castillo 2022[1676]: 186). De modo que los hechiceros están llamados a “ver” con claridad lo divino y “ver” también aquello que contradice lo divino en la realidad personal, es decir, la enfermedad. El “ver” la realidad por parte de *Maymona* es para armonizarla y curarla; el hechicero o la hechicera, en cuanto intermediario, está llamado también a “ver” y “curar” aquello que impide la armonía corporal y relacional. La razón de ser o el ministerio de los hechiceros es sanar, equilibrar o armonizar las personas en su vida integral, es decir, no solo interior, sino en su relación con la comunidad y con el entorno. En otras palabras, son una garantía de la espiritualidad ancestral.

Por cierto, como todo ministerio, también el de los hechiceros obedece a una llamada particular, que comprende un proceso con ciertas exigencias personales, según los pueblos determinados. A propósito, expresa Cabero el caso de una muchacha moja:

“El modo de hacerse estos hechiceros es como lo vimos aquí en una muchacha. Estábamos con su padre en nuestra casa cuando llegó su madre muy triste y llorosa: le preguntamos qué había sucedido, y dijo que a su hija le había aparecido Dios y ya se le había desaparecido y ausentado, y que por eso se estaba su hija deshaciendo en lágrimas. Fuimos allá, y vimos que estaba llorando con tanta fuerza que parecía que tenía el diablo en el cuerpo. No la podíamos acallar; mandamos a su padre que la hiciese callar, y el padre decía que no, que la dejásemos, que su hija había visto a Dios, y que había de ser hechicera de las que tienen la virtud de sacar la víbora. La dejamos y ellos la dejaron también, y le cerraron la puerta para que se hartase de llorar. Con sólo esto, quedó constituida en dignidad de hechicera, que es la mayor a que puede subir un indio moxo. En agradecimiento del favor y de la visita del diablo, ofrecieron los padres una borrachera y ayunaron muchos días todos los de la familia” (Cabero 2022: 145).

Desde el punto de vista de los misioneros, de nuevo aparece el “ver” lo divino como criterio de verificación de la llamada a ser hechicera. Habría que profundizar todavía el sentido que tenía tal “ver” desde la experiencia de los mojos de la época. En todo caso, resalta la inmediatez de la llamada a ser *tiarauqui*, la sencillez de la ceremonia y el agradecimiento familiar con la bebida y el ayuno. La mediación sanadora entre los antiguos mojos era practicada por varones y mujeres y ha continuado a lo largo de tiempo.

En la *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, el jesuita Francisco J. Eder aborda la figura de los “hechiceros” o “brujos”, cuando expone las creencias religiosas de los baures: su religión y supersticiones. Una persona llega a ser *motire* o hechicera, chamán, y así después

practicar la curación, cuando demuestra “haber hablado, en su casa o fuera de ella, con el tigre, el caimán o –lo que es lo máximo– con el *achane*”, es decir, con la divinidad tutelar o familiar (Eder 1985 [ca. 1772], lib. I, cap. IX, p. 110 y 111).

La dolencia corporal no es entendida como un hecho natural, sino como el efecto de una acción espiritual adversa, cuya causa solo el hechicero puede curar con cantos, palabras ocultas y ciertos ritos, y usando una planta llamada *marari* –o hierba maestra alucinógena–, para remover el mal de la parte afectada con la técnica de “chupar o expulsar mediante fricciones” (Eder 1985 [ca. 1772], lib. I, cap. X y XI, p. 113, 114 y 124). Según el misionero, los hechiceros “fingen curar” y se basan en la “credulidad” indígena, pues la eficacia de la curación no reside en el acto ritual en sí, sino en la capacidad del *motire* de persuadir al enfermo y a la comunidad.

La curación aparece así en el ámbito de la confrontación religiosa o “lucha de dioses”, representada entre el *motire* baure y el misionero católico. En Mojos –y también en Chiquitos– los hechiceros son considerados enemigos de la fe cristiana porque al curar las enfermedades mantienen al pueblo sujeto a un sistema ancestral de creencias. Eder pone en boca de un enfermo baure que no logró ser sanado: “Nuestro *motire* no sabe nada y ni sirve de nada, engañándonos con sus mentiras; en cambio, he aquí el *motire* [misionero] que sabe expulsar lo más recóndito sin atormentarnos con sus cuerdas ni apretarnos con sus manos, ni mordernos con sus dientes” (Eder 1985 [ca. 1772], lib. I, cap. XI, p. 125).

En todo caso, aunque Eder busca desacreditar la autoridad chamánica, su propio relato permite entrever la centralidad de los hechiceros en la vida cotidiana indígena. Si los baures recurrían a ellos en casos de enfermedad grave muestra que su función no era marginal, sino estructurante del orden social y simbólico. Los chamanes tradicionales conservaban un saber médico-ritual profundamente arraigado, cuya autoridad representaba uno de los principales desafíos para la empresa misional en Mojos.

Todo lo expuesto indica que hay mucho por conocer de los pueblos amazónicos, particularmente sus saberes y espiritualidades ancestrales muy interconectados en el gran tejido de la vida, que representan un camino para la auténtica sanación integral.

Consideraciones finales: vivir según las raíces heredadas es caminar hacia la auténtica sanación

Al final de este breve recorrido, conviene señalar los saberes ancestrales amazónicos expuestos, en particular aquellas espiritualidades propias que superan el tiempo y el espacio, para que, al conocerlas, puedan ser incorporadas en el actual proceso de sanación integral de la humanidad: En principio, el ser humano amazónico vive interconectado con las montañas, cerros, ríos, plantas y animales diversos, buscando siempre mantener buenas y amigables relaciones con el entorno viviente, en particular con los ríos. Todo está interrelacionado y entretelado; todo vive. Esta reciprocidad se conserva viva cuando existe una experiencia celebrativa cotidiana en el Gran Templo de la selva y también en celebraciones específicas mediadas por las chamanas y los chamanes. De modo que toda sanación integral exige convivir en reciprocidad, respeto y equilibrio y, al mismo tiempo, restaurar la armonía entre todos los seres vivos. Urge, por tanto, una profunda actitud de escucha interpelante y reverencia confiada, por ejemplo, a los

espíritus guardianes, para discernir en cada instante el camino práctico a seguir en medio de los grandes intereses mundiales, sobre todo económicos, que destruyen y avasallan el territorio o casa común de los pueblos no solo originarios. No hay proceso de auténtica sanación sin la vivencia de los saberes ancestrales y la permanente celebración restaurativa espiritual. En este proceso restaurativo y curativo la mediación chamánica adquiere gran relevancia, pues busca armonizar lo interior, corporal y relacional en un espacio festivo de ritualidad comunitaria.

Por otra parte, la cosmovivencia y restauración espiritual supone un caminar cotidiano que sabe integrar las diversas fuentes y posturas metodológicas para conocer y discernir la realidad y así avanzar hacia mejores relaciones entre las criaturas vivientes. Los pueblos amazónicos, entre otros, desde la antigüedad han indicado algunas fuentes, como mitos y sueños, que se han compartido oralmente e interpretados en comunidad. La misma modernidad europea, a través de sus sabias/os y abuelas/os, ha profundizado estas fuentes antiguas para revalorar lo ancestral y plural muy presentes en las diversas tradiciones culturales y espirituales de la humanidad. De modo que ancestralidad y contemporaneidad confluyen cuando se profundizan la variedad de saberes desde la vida cotidiana. No es posible la sanación plena sin el conocimiento, aprendizaje e incorporación a la propia vida de otras epistemologías que también buscan armonizar todas las dimensiones de lo humano relacional (inteligencia y sentimiento, razón y corazón, mente y cuerpo, etc.) desde otros presupuestos.

Finalmente, la vida ancestral amazónica entretendida con el entorno, que incorpora diversas fuentes de conocimiento —a veces olvidadas en otros contextos—, no se sostiene ni se reduce en sí misma, sino que todo cuanto existe depende también y en última instancia de otra realidad, que es fuente generadora de vida. Cada criatura de la selva (plantas, animales, ancestros, espíritus guardianes...) es percibida y acogida como viva, porque expresa y manifiesta una realidad ya presente que permanece viva; es decir, hay una Sabiduría Viviente que, de algún modo, requiere la reciprocidad de sus criaturas. Esta sabiduría o Dualidad Viviente, generalmente masculina y femenina, a veces es representada, no solo en el mundo amazónico, como “abuela” o “abuelo”. En términos de la filosofía occidental, sería algo así como experimentar lo trascendente en lo immanente, lo eterno en el presente o en lo cotidiano de la vida. No hay sanación integral sin una auténtica y perseverante iniciación hacia el encuentro con la Dualidad Viviente a partir de los encuentros diarios con las criaturas vivientes.

Referencias bibliográficas

Aller, Julian de

- 2005 Relación que el padre Julián de Aller, de la Compañía de Jesús, de la Provincia del Perú y Superior de la nueva misión de los indios gentiles de las dilatadas tierras de los Mojos [...] a 9 de setiembre de 668 [*sic pro*: 669?], *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía-Etnografía-Evangelización, 1670-1763* (Editado por Josep M. Barnadas y Manuel Plaza). Cochabamba: Historia Boliviana, 31-39.

Altamirano, Diego Francisco

- 1891 [1699] *Historia de la misión de los Mojos* (Publicada por Manuel V. Ballivián, según la copia original existente en el Archivo y Biblioteca Nacional del Perú...). La Paz: Imprenta de El Comercio.

Angulo-Giraldo, Miguel Angel

- 2023 El sueño como hecho sociocultural: Análisis de las narrativas del pueblo indígena kukama-kukamiria (Perú). *Geadel*, 4 (1). Universidade Federal do Acre, 91-107.
- 2024 “Anoche tuve un sueño, desde anoche no dejo de mirar el río”: As relações cosmológicas nos sonhos do povo indígena Kukama (Peru). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19 (2). Belém, 1-20.

[Anónimo]

- 2005 Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Año de 1754, *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía-Etnografía-Evangelización, 1670-1763* (Editado por Josep M. Barnadas y Manuel Plaza). Cochabamba: Historia Boliviana, 87-128.

Benjamin, Walter

- 2008 *El Narrador*. Santiago de Chile: Ediciones Metales pesados.

Bermudo, José

- 2022 Carta de Joseph Bermudo. Trinidad, 26 de junio de 1669, *En busca de Mojos. Las primeras entradas por el Guaporé-Mamoré* (Editado por Isabelle Combès et al.). Cochabamba: Itinerarios, 117-122.

Block, David

- 1986 La visión jesuítica de los pueblos autóctonos de Mojos. 1667-1700. *Historia boliviana*, VI (1-2). Sucre, 73-86.
- 1997 *La cultura reduccional en los llanos de Mojos*. Sucre: Historia Boliviana.

Cabero, Hernando

- 2022 Carta de los padres que residen en la misión de los Moxos para el padre Hernando Cabero de la Compañía de Jesús, Provincial de esta provincia del Perú, en que se le da noticia de lo que han visto, oído y experimentado en el tiempo que ya están en ella. Misión de los Mojos, 20 de abril de 1676, *En busca de Mojos. Las primeras entradas por el Guaporé-Mamoré*. (Editado por Isabelle Combès et al.). Cochabamba: Itinerarios, 130-149.

Cardoso da Silva, Anna Barbara

- 2006 *Do luxo ao lixo. Um estudo arqueológico do material cerâmico dos bolsões do sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas*. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Pará.

Carvajal, Gaspar de

- 1894 *Descubrimiento del Río de las Amazonas con otros documentos referentes a Francisco de Orellana y sus compañeros* (Introducción histórica y algunas ilustraciones por José Toribio Medina). Sevilla: Imprenta E. Rasco.

Castillo, José del

- 2022 [1676] Relación de la provincia de Moxos (José del Castillo, 1676), *En busca de Mojos. Las primeras entradas por el Guaporé-Mamoré*. (Editado por Isabelle Combès et al.). Cochabamba: Itinerarios, 150-207.

Chávez, Mëya (Elizabeth) y Caco Morán

- 2022 *Chácobo chani siri. Cuentos y leyendas chácobo*. Cochabamba: Itinerarios.

Combès, Isabelle, Roberto Tomichá y Judith Terán (eds.)

- 2022 *En busca de Mojos. Las primeras entradas por el Guapay-Mamoré. Corpus documental, siglos XVI-XVII*. Cochabamba: Itinerarios.

Denevan, William

- 1980 *La geografía cultural aborígen de los llanos de Mojos*. La Paz: Librería Editorial “Juventud”.

Eder, Francisco J.

- 1985 [ca. 1772] *Breve descripción de las reducciones de Mojos* (Traducción y edición de Josep M. Barnadas). Cochabamba: Historia boliviana.

Eliade, Mircea

- 1978 *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama.

Erickson, Clark

- 1980 Sistemas agrícolas prehispánicos en los llanos de Mojos. *América Indígena*, XI (4). México, 731-755.
- 2000 Lomas de ocupación en los Llanos de Mojos, *Arqueología de las Tierras Bajas* (Editado por Durán Coirolo, Alicia y Roberto Bracco Boksar). Montevideo: Comisión Nacional de Arqueología, 207-226.

Favaron, Pedro y Chonon Bensho

- 2020 Chonon Bensho Namabo: Los sueños y la epistemología visionaria del pueblo indígena shipibo-konibo. *Mundo Amazónico*, 11(1). Leticia, 106-121.

Gadamer, Hans-Georg

- 1997 *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.

Gomes, Denise Maria Cavalcante

- 2008 O uso social da cerâmica de Parauá, Santarém, Baixo Amazonas. Uma análise funcional. *Arqueologia Suramericana*, 4 (1). Popayán, 4-33.

Grupo de Trabajo para los Llanos de Moxos

- 2021 *Acerca de los Llanos de Moxos*. <https://llanosdemoxos.org/Acerca-de-Los-Llanos-de-Moxos>

Grupo Perfil Brasil (Director)

- 2023 *Papa Francisco, Entrevista exclusiva (2023)* [grabación de Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=gYeZfBprXcQ>

Hirtzel, Vincent

- 2016 Los espíritus-jaguas: Cráneos-trofeos y chamanismo entre los mojos (siglo XVII). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 45 (1). Lima, 227-252.

Jaimes, Carla

- 2013 Diversidad cultural en los Llanos de Mojos, *Arqueología Amazónica. Las civilizaciones ocultas del bosque tropical. Actas del coloquio internacional Arqueología regional en la Amazonía occidental: Temáticas, resultados y políticas* (Compilado por Francisco Valdez). Quito: IFEA-Abya Yala, 235-278.

Jaimes, Carla y Heiko Prümers

- 2015 La fase Jasiaquiri. Una ocupación de los siglos IV-VI en la provincia Iténez, Llanos de Mojos, Bolivia, *En el corazón de América del Sur 3. Arqueología de las tierras bajas de Bolivia y zonas limítrofes* (Editado por Sonia Alcolini y Carla Jaimes). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia-UAGRM, 17-40.

Justel, Azarug

- 2025 *Diccionario etnohistórico de Mojos y sus alrededores (siglos XVI a XIX)*. Cochabamba: Itinerarios.

Kittel, Gerhard et al. (Editores)

- 2002 *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Libros Desafío. <https://www.elolivo.net/LIBROS/=Indice.htm#Diccionarios>.

Kopenawa, Davi y Bruce Albert

- 2010 *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*. Madrid: Capitán Swing Libros.

Malinowski, Bronislaw

- 1985 *Magia, ciencia y religión* (Edición digital). Barcelona: Planeta-De Agostini.

Marbán, Pedro

- 1701 *Arte de la lengua moxa con su vocabulario y cathecismo*. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras.

Marenghi, Claudio

2017 La hermenéutica en Paul Ricoeur. *Studium. Filosofía y Teología*, 20 (39). Tucumán, 55-89.

Martínez, Cecilia

2018 *Una etnohistoria de Chiquitos más allá del horizonte jesuítico*. Cochabamba: Itinerarios.

Morales, José

1996 Mito y Misterio. *Scripta theologica*, 28 (1). Navarra, 77-95.

Pérez, Carlos y Soledad Nivoli

2024 Foucault y los sueños. Despertar de la existencia, experiencia meditativa y técnica de sí. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 45 (131). Bogotá, 433-465.

Prümers, Heiko, Carla Betancourt, José Iriarte, Mark Robinson y Martin Schaich

2002 Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon. *Nature*, 606. Reino Unido, 325-328.

Rivero, Wigberto

1985 *¿Jahuë nia hax jonai? ¿Jahuë nia cahaí? Estudio en filosofía de la cultura de los araona, chácobo y ese ejja de la Amazonia boliviana*. Tesis grado para optar por el título de licenciado en filosofía. Universidad Católica Boliviana: inédita.

Rodríguez, Cintia

2024 *Entrevista a la Mg. Cintia Rodríguez Garat*. FLACSO.

Rostain, Stéphen

2010 Cronología del valle del Upano (Alta Amazonía ecuatoriana). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 39 (3). 667-681.

Saito, Akira

2017 Consolidación y reproducción de las parcialidades tras la implantación de las reducciones en el Moxos jesuítico, *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (Editado por Akira Saito y Claudia Rosas). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú - Osaka, National Museum of Ethnology, 509-552.

Silva, Douglas

2023 La historia amazónica a través de la narración arqueológica. *De Raíz Diversa*, 10 (20). Ciudad de México, 131-157.

Soto, José de

2022a De lo sucedido en la jornada de los Mojos. Año de 1667 (Juan de Soto, La Plata, 30 de enero de 1668). *En busca de Mojos. Las primeras entradas por el Guaporé-Mamoré*. (Editado por Isabelle Combès et al.). Cochabamba: Itinerarios, 97-111.

2022b Relación de la misión de los Mojos (Juan de Soto, Trinidad, 3 de noviembre de 1668), *En busca de Mojos. Las primeras entradas por el Guaporé-Mamoré*. (Editado por Isabelle Combès et al.). Cochabamba: Itinerarios, 112-116.

Taussig, Michael

2002 *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio del terror y la curación.* Bogotá: Editorial Norma.

Tomichá, Roberto

2023 «*Naqui ubai Tupas*». *Anotaciones teológicas amerindias.* Cochabamba: Itinerarios.

Totaro, Pina

2021 Sogno e dottrina della conoscenza in Spinoza, *Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna* (Editado por Claudio Buccolini y Pina Totaro). ILIESI Digitale, 313-339. <https://www.iliesi.cnr.it/scheda.php?id=266&cl=I/Ri&lan=>

Valle, Luis Felipe

2019 El tamaño de las sociedades amazónicas precolombinas. *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4 (14): 262-269.

SECCIÓN INFORMES

SEÑORES GUARDIANES DE LA MINA

**INFORME DE VIAJE A LA LOCALIDAD DE TULTUANI-PICACHO EN AYOPAYA,
COCHABAMBA 28 A 30 DE MAYO DE 2025**



María de los Angeles Muñoz C.
Luis Yuricevic
Marco Bustamante
David Trigo

Cochabamba, septiembre, 2025

SEÑORES GUARDIANES DE LA MINA

INFORME DE VIAJE A LA LOCALIDAD DE TULTUANI-PICACHO EN AYOPAYA, COCHABAMBA 28 A 30 DE MAYO DE 2025

María de los Angeles Muñoz C.
Luis Yuricevic
Marco Bustamante
David Trigo

Introducción

El 23 de enero de 2025, los estudiantes universitarios Mauricio Caballero y Eduar Uria Condori, reportaron a la Dirección del INIAM un sitio “muy antiguo” (todavía sin nombre en ese momento) entre Independencia y Carhuani en Ayopaya-Cochabamba, aproximadamente a una hora y media de Independencia, siendo el poblado de Tultuani el lugar más cercano al sitio, donde estuvieron de paseo con familiares de la zona. Aportaron algunas fotos donde de inmediato la Dirección reconoció “chullpares”, con accesos ojivales. Comentaron además que en la zona se cita el mito de origen de los Urus, a quienes el sol habría quemado al salir y que por ello las “ventanitas” (accesos de los chullpares) están orientadas hacia donde sale el sol; consultaron sobre la posibilidad de presencia del INIAM, ya que la gente de la zona quiere saber de qué se trata el sitio.

Dado el interés despertado, se quedó en que entregarían todas las fotos que ellos tomaron, para poder programar un ingreso institucional a la zona hacia abril o mayo, al término de las lluvias. Entregaron 12 fotografías impresas y más de 20 fotografías de sus celulares, según compromiso. Se quedó en que la posible salida al sitio sería tentativamente en mayo. Se les consultó sobre la logística y sobre el acercamiento a las comunidades de por la zona.

En abril se tuvo la primera reunión de coordinación, quedando tentativamente en ir por los 3 días mínimos necesarios, para el viaje de ida, visita del sitio y retorno, entre el 26 y 30 de mayo. El Arq. Luis Yuricevic se incorporó al equipo del INIAM para los relevamientos de precisión, confirmandose las fechas de viaje para los días 28, 29 y 30 de mayo, lo que se comunicó a los informantes.

Durante todo mayo, se preparó la logística y se hicieron varias consultas de esa índole al Ing. Jorge Aquino del Centro Cultural Ayopayamanta, quien gentilmente y contento por el interés del INIAM, nos orientó y proporcionó nombres de contactos y hoteles en Independencia. Los informantes indicaron que si bien ellos –por sus compromisos de estudio– no podrían acompañarnos, doña Martha Condori Zeballos (madre de Eduar), iría al viaje con nosotros, ya que ella es de la zona, habla quechua y fue quien los guió al sitio la vez que lo visitaron, pues cerca de allí jugaba desde niña; que al tener sus abuelos en Independencia y ser de Carhuani, la gente la conoce y nos facilitaría el acceso al registro de los chullpares.

Desde el INIAM, se comprometió el vehículo de la UMSS. Se verificaron los puntos de GPS de los informantes y las curvas de nivel del sitio a visitar, se hizo la revisión y verificación de funcionamiento de equipos y baterías. Se tuvo una reunión larga y definitiva muy agradable con Eduar, su progenitora Martha (y su esposo Andrés), quienes estuvieron muy dispuestos a acompañarnos, guiarnos al sitio y relacionarnos con la comunidad. Finalmente, con ellos se reconfirmó la fecha del viaje para los días 28 a 30 de mayo, consolidándose la logística en Independencia para todos los miembros participantes.

El equipo estuvo constituido por los arqueólogos María de los Angeles Muñoz y David Trigo, el biólogo Marco Bustamante del INIAM, el arquitecto Luis Yuricevic de la Facultad de Arquitectura de la UMSS, la señora Marta Condori Zeballos originaria de la comunidad de Carhuani, su esposo Andrés Quispe y Álvaro García Mejía, conductor de la UMSS. Cabe mencionar aquí a Gabriel Silva Collins¹, doctorante de una Universidad norteamericana que estuvo en el sitio con anterioridad, quien por esas fechas indicó su intención de volver allá; atento coagente con el INIAM, se aprestó a colaborar con confirmación e información complementaria y de verificación en campo de datos y escalas obtenidos por nosotros, ingresando al sitio el 1° de julio y proporcionando datos nuevos, detalles y precisiones que se le solicitaron y bastantes fotografías, con las que se complementa este informe, por lo que le hacemos llegar el agradecimiento del INIAM.

El 28 se partió hacia Independencia-Ayopaya en el vehículo de la UMSS, el 29 se realizó el trabajo de campo en los Chullpares de Tultuani, consistente en su observación, relevamiento y registro y el 30 se retornó a Cochabamba. Se asignó número al sitio (Ay-15), se compiló toda la información del equipo (fotos, puntos, etc.) y se completó la Cédula de Reconocimiento en Superficie del INIAM a la cual va adjunto este informe.

Antecedentes

La zona de Ayopaya ha sido prospectada en diversas ocasiones desde hace muchos años por personal del INIAM, registrando en nuestras Cédulas de Reconocimiento en Superficie varios sitios con sus respectivas filiaciones culturales: Céspedes en 1989 registra los sitios de Pararani (Ay-1, Tardío); Lagunani (Ay-2, Tardío); Patamorochata (Ay-3, Tardío) y Chullpa K'asa (Ay-4, Tardío), revisitado por Muñoz en 2012 y cercano a Chaupisuyo. En 1992, Muñoz –como parte de su tesis de Licenciatura–, entre otros, registra los sitios de Pucarapampa (Ay-5, Intermedio y Tardío); Cerro Tutinky (Ay-6, Intermedio y Tardío); Plazuela (Ay-7, Tardío); Cerro Cuchilla o “Muralla arriba” (Ay-8, Tardío); Chancornani (Ay-9, Intermedio Tardío); Chullpapampa (Ay-10, Intermedio y Tardío); Era k'asa Mokho (Aramani) (Ay-11, Tardío); Link'u Walliquiani (Ay-12, Formativo, Intermedio y Tardío); en 1999 La Muralla de Sacambaya (Ay-13, Tardío). La mayoría de estos últimos en realidad corresponden al Periodo Intermedio Tardío e incluso inca, encontrándose en algunos, cerámica pacajes-inca (ej.: Tutinky).

Para el caso específico que nos ocupa, retomamos aquí lo reportado por Pereira (1982) para la zona, especialmente sobre el propio sitio que visitamos. El autor reporta el sitio del Crestón en la confluencia de los ríos Sacambaya y Santa Rosa, un conjunto protegido y de difícil acceso,

¹ Investigador brasileño-estadounidense, estudiante de doctorado de la Universidad de California, Los Ángeles y que –bajo el paraguas institucional del INIAM– tenía intención de realizar su doctorado en la zona y la visitó hace dos años.

compuesto por muros, plataformas, recintos habitacionales y áreas destruidas que no permiten identificación precisa. Lamentablemente, indica que “Capilla, vista de lejos, tiene la apariencia de torres de una iglesia, pero en realidad son afloraciones de roca natural de gran altura. Allí existe, en forma de farellón, una cavidad donde se hallaron cráneos y huesos humanos que según la opinión de los campesinos de la zona son ‘de los antiguos’”, este sitio puede corresponder a lo que los comunarios mencionaron a Gabriel Silva, sobre que entre Tultuani y el Crestón hay unas rocas enormes, objeto de rituales (Figura 1), pero no se puede asegurar ya que no conocemos desde cuán y cuál “lejos” pudo haber sido avistada.



Figura 1. Ubicación del conjunto de grandes rocas, al noreste de los chullpares.

Sin embargo, es la mención específica a Picacho la que nos interesa aquí, ya que seguidamente el autor indica “Para finalizar tendríamos Picacho donde se hallan un grupo de ocho chullpares de barro con puertas triangulares de 1 m de alto por 0.8 m en la base y todos orientados hacia el este” (*ibid.*). Aunque no muestra imagen alguna, estamos seguros de que se refiere a los chullpares que nos ocupan. Ahlfeld por su parte, que también cita Tultuani en la ladera de Picacho, refiere que son seis (1931, su Figura [Abb.] 6). Nosotros solo logramos observar cinco, aunque sospechamos

que pueden ser más, pero la mala visibilidad, no nos permitió observarlos, debido tanto a la erosión que están sufriendo, como a lo tupido de la vegetación en el momento de nuestra visita (Figura 2).



Figura 2. Chullpar parcialmente cubierto por vegetación de la zona.

Rastreando en línea cualquier otra referencia, el 3 de junio, al haber encontrado unas fotos de los Chullpares de “Picacho”, en la página de facebook “independenciapalca” –de muchos años atrás, cuando se realizó una limpieza (que fue la última) con fines de promoción turística–, se contactó a Severino Maldonado del Centro Cultural Ayopayamanta, para averiguar cómo llamaban al sitio de las chullpas de las imágenes de su facebook, pues la referencia primera que teníamos de los informantes era Tultuani; él indicó que “al sector lo llaman Picacho-Tultuani, que no es lo mismo que El Crestón de Llavecita”. Al comprobar que se trata del mismo sitio, nosotros dejamos el título en este informe, como lo habíamos registrado inicialmente en nuestras Cédulas; para evitar confusiones en adelante, Picacho antecederá a Tultuani. El 30 de junio², fuimos autorizados a utilizar estas imágenes (carátula y abajo), ya que era inédito ver el sitio despejado, lo cual no era común ni antes ni después de la limpieza y fue imposible que los miembros del equipo podamos en nuestra visita, lograr imágenes de conjunto de los chullpares e incluso por separado (Figura 3); más bien nos dedicamos a la observación cercana, medición y registro lo más minuciosamente posible en un día, de las estructuras, de los accesos y los interiores.

² El 30 de junio, Muñoz llamó al Ing. Jorge Aquino de Ayopayamanta para solicitar autorización para utilizar las fotos que tienen en su página de facebook, de los chullpares de Picacho. El ingeniero indicó que don Humberto Graneros es el encargado de la página y proporcionó el teléfono. Don Humberto muy amablemente indicó que buscaría los originales de las fotos y si los encuentra, nos enviará, pero que podemos usarlas sin problema en este informe, lo que se les agradece mucho.



Figura 3. Chullpares despejados (año 2015 aprox.), fotografía autorizada por facebook.com/independenciapalca

La zona: aspectos Biofísicos

El sitio arqueológico Picacho-Tultuani, se sitúa en la provincia Ayopaya, 2 horas al norte de la población de Independencia sobre el camino a la población de Carhuani, en la comunidad de Tultuani. El sitio se halla sobre el *divortium aquarum* de un ramal de la Serranía de Palca que va en dirección noreste sobre el río Qori Mayu, a 400 m del camino. La geología del lugar corresponde a la era Paleozoica, Período Ordovícico, límite inferior de la Formación Capinota (Suarez-Soruco y Díaz-Martínez 1996: 28), aunque por la vegetación no pudo ser verificada.

Se halla en el piso Montano a 2570 m de altitud, en un piso bioclimático mesotropical de vegetación yungueña pluviestacional (Figura 4). El sistema ecológico y la serie de vegetación a la que pertenece es de un bosque yungueño montano pluviestacional subhúmedo, con bosques con dosel semi-caducifolio, con conexiones florísticas con la vegetación boliviano-tucumana. La vegetación es un bosque semidecídúo yungueño y boliviano-tucumano montano de los yungas de Cotacajes (Inquisivi - Independencia) de la serie de *Parapiptadenia excelsa-Erythrina falcata*, (2300 – 2600 m), además de pastizales y arbustales yungueño montanos, correspondiente a un sistema secundario y sucesional que sustituyen a los bosques potenciales de su piso y vegetación antrópica (Navarro y Ferreira 2007).

La cúspide de la serranía donde se hallan los chullpares, corresponde a una planicie muy estrecha que recorre toda la longitud del ramal. La vegetación circundante, en los precipicios laterales, parece corresponder a los bosques potenciales mencionados debido a su alta pendiente e inaccesibilidad; sin embargo, en los alrededores de la necrópolis el bosque es de naturaleza

secundaria, producto de desmonte y/o quemas (complejo sucesional). En la parte superior de la serranía de Palca y cerca del camino, antes de bajar al sitio, la actividad antrópica es intensa con la presencia de cultivos de papa principalmente y algunos árboles de eucalipto. En la parte inferior a las orillas del río Qori Mayu, se observan también cultivos de maíz y un ejemplar relicto de Ceibo (*Erythrina falcata*) de gran tamaño.

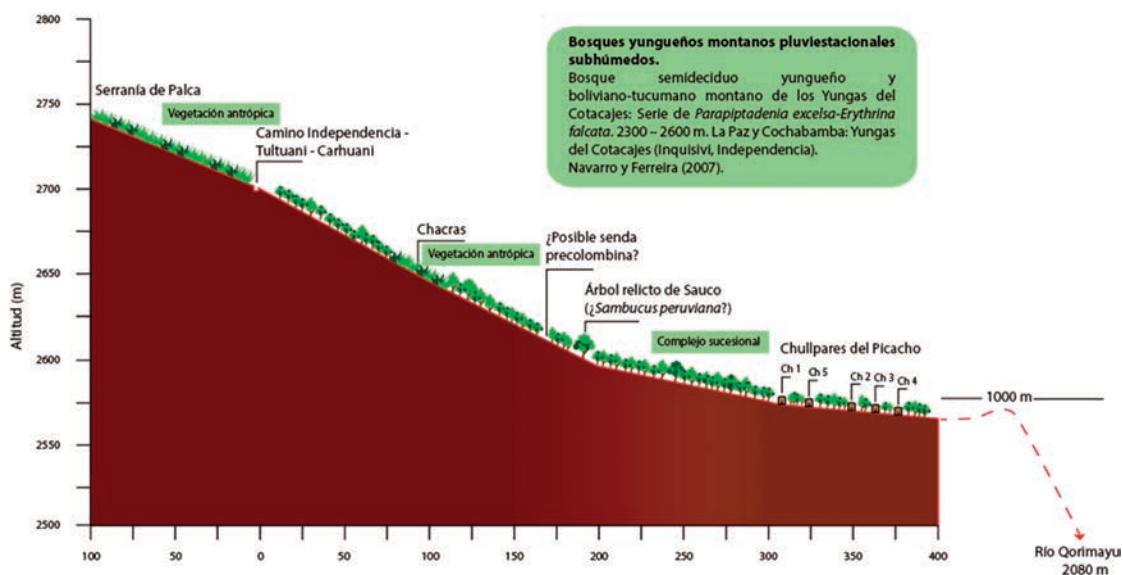


Figura 4. Perfil de vegetación de la zona de los chullpares de Picacho-Tultuani

Por su importancia en nuestra interpretación abajo, aquí queremos remarcar la existencia en la zona, de la mina “El Sapo” en el Cerro Sapo, en la localidad de Sivingani, un yacimiento conocido a nivel mundial por ser una de las reservas más grandes de sodalita azul, una piedra ornamental y semipreciosa muy codiciada desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad en que desde la década de 2010, se empezó a explotar de manera formal e intensiva, extracción a gran escala y comercial.

El Sitio de Picacho-Tultuani (Ay-15)

Descripción general

Los chullpares son torres con cámaras funerarias de planta cuadrada o rectangular (este último es nuestro caso), cubiertas con falsas bóvedas por avance. Desconocemos si los techos exteriores fueron *huayllados* o rellenos, ya que la deposición de tierra de su deslave que presentan los hacen parecer “hornitos” (como los llaman los pobladores) desde afuera. Algunas, al menos dos, presentaban a un costado una especie de cista de piedra al parecer cuadrangular, que en otras no se logró observar. Tampoco sabemos si continúan más allá de las cinco registradas por nosotros, pues se dirigen a la hondonada o *k’asa* y el área estaba muy tupida el momento de nuestra visita.

En su interior, las torres semejan la disposición interna de *kallankas* pequeñas, salvando obviamente distancias de tiempo y espacio, cuya cúpula (cumbre) fue hecha en avance, resultando la misma con una forma trapezoidal, (Figura 5). Prácticamente todas presentan en su interior indicios de fuego intencional, mostrando manchas negras sobre una superficie pulida.



Figura 5. Espacio interior del chullpar.

Emplazamiento y orientación

La zona de los Chullpares de Picacho-Tultuani se encuentra en el municipio de Independencia, primera sección municipal de la provincia Ayopaya del departamento de Cochabamba. La región está inserta en la cordillera Mazo Cruz, en el flanco occidental de la Cordillera Oriental; su geomorfología está marcada por relieves abruptos, valles profundos y terrazas aluviales sobre formaciones mayormente paleozoicas.

El conjunto arqueológico está formado por al menos cinco edificaciones localizadas en una estrecha cima orográfica (cuchilla montañosa), cuya posición le otorga un dominio visual del entorno, estando a su vez rodeado por cordones montañosos de mayor envergadura (Figuras 6 y 7).

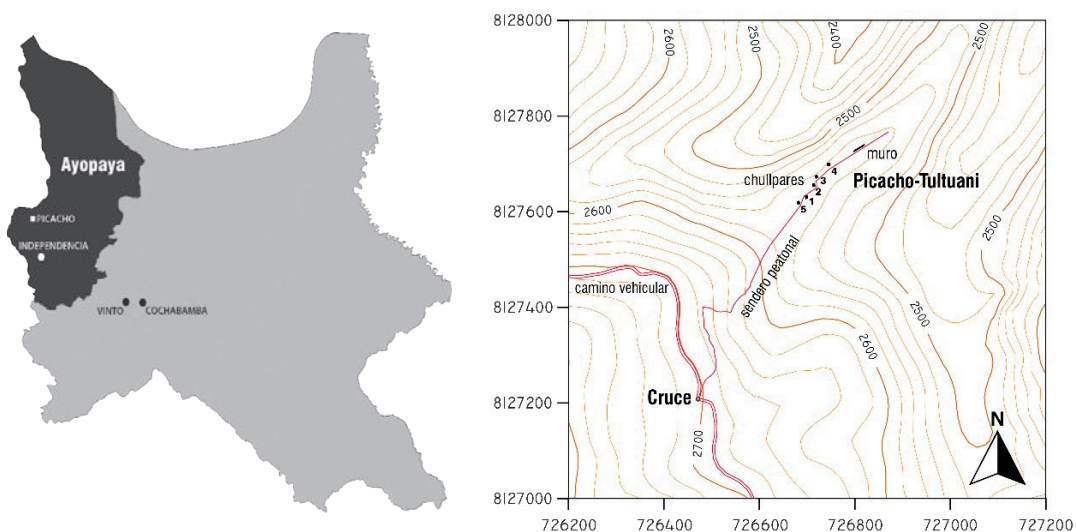


Figura 6. Ubicación geográfica del emplazamiento del conjunto funerario.



Figura 7. Vista de sur a norte de la cuchilla montañosa, señalando los chullpares.

Aunque el conjunto no presenta una alineación geométrica perfecta entre sus unidades, existe una constante astronómica: todos los vanos de acceso están orientados hacia el Este. Esta disposición sugiere una funcionalidad supeditada a ciclos rituales y a la cosmogonía andina, independientemente de la dispersión física de los edificios sobre la cima.

Gabriel Silva reportó, además, los restos de un muro de mampostería de piedra ubicado a aproximadamente 80 m al noreste del conjunto. Este muro, de factura rústica tiene en promedio, medio metro de alto, y sus restos observables se extienden por cerca de 10 metros a lo largo de la cima (Figura 8). Asimismo, observó lo que parecen restos aislados de un camino empedrado.



Figura 8. Detalle de la mampostería de piedra del muro.

Tipología arquitectónica

El conjunto está formado por torres funerarias de planta rectangular ($2.50\text{ m} \times 1.60\text{ m}$ en promedio) y desarrollo vertical aproximado de 2.00 m, realizadas en adobe de tierra y fibra vegetal. (Figura 9). La tipología corresponde a chullpares de cámara mixta o doble nivel, caracterizados por presentar una cámara de inhumación subterránea o cista y encima de ella, un ambiente superior. La ausencia de remanentes del entrepiso, sugiere el uso original de materiales perecederos como madera o el empleo de lajas de piedra, susceptibles de ser reutilizadas posteriormente.



Figura 9. Vista general del conjunto de torres funerarias (2015). Fotografía autorizada por facebook.com/independenciapalca

Sistema constructivo y acabados

El estudio de las técnicas constructivas permite deducir, a partir de ligeras diferencias, que las edificaciones fueron levantadas secuencialmente, en periodos diferentes. Entre los rasgos comunes se observa que la técnica constructiva de los muros, consiste en mampostería de tierra modelada manualmente, con adobes irregulares formados *in situ* sin empleo de molde. Los adobes fueron apilados en estado plástico (húmedo sobre húmedo), lo que genera una estructura de comportamiento monolítico por compactación natural (Figura 10 izq.). Como se vio, en los muros orientados al Este se observa un vano de acceso de forma ojival, a nivel actual de piso, generado por avance de hiladas, sin poderse determinar si originalmente arrancaban del nivel de piso, debido al deslave natural sufrido y a la falta de visibilidad.

La cámara subterránea de los chullpares está delimitada por mampostería de piedra (en una al menos, se observaron fragmentos de sodalita), constituyéndose en la cimentación sobre la que, a nivel de superficie, se levantan verticalmente los muros de adobe, dejando una pequeña hendidura a manera de escotadura para el entrepiso (Figura 10 der.). Como se indicó anteriormente, es difícil estimar si este nivel era accesible a partir del vano ojival.



Figura 10. Izq. Detalle de la mampostería de adobes irregulares formados *in situ*.
Der. Restos de las y fragmentos de sodalita en la cámara subterránea, posible evidencia del entrepiso.

El paramento interno presenta un enlucido regular, que contrasta con la apariencia rugosa y erosionada del exterior. El espacio se cierra mediante un sistema de falsa bóveda (avance de hiladas) a cuatro caídas, cuya superficie interna (intradós) pulida evidencia un alto grado de especialización técnica en el manejo del adobe como material estructural y de acabado (Figura 11). Al exterior, la cubierta en voladizo requiere del contrapeso hacia los apoyos, por lo que se observan hiladas perimetrales adicionales, que le dan su forma característica (ver Figura 12).



Figura 11. Detalle de la superficie interior de la falsa bóveda. El acabado pulido presenta manchas negras.

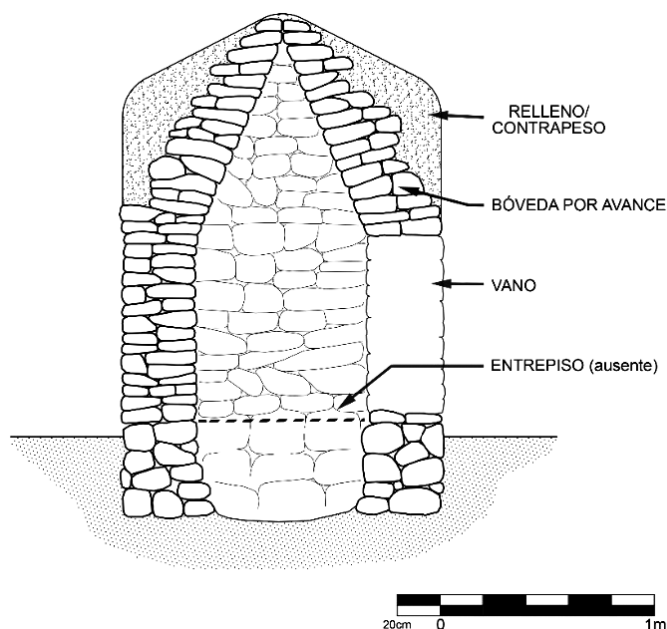


Figura 12. Corte transversal de un chullpar o torre funeraria.

Hacia una contextualización

Para contextualizar el sitio motivo de este trabajo y por su propio carácter de informe, veremos muy brevemente puntuales fuentes e investigaciones que hacen referencia a este tipo de estructuras³ y costumbres de enterramiento en zonas del altiplano donde se cuenta con éstas. Mercado de Peñaloza (1885 [1583]: 339) indica respecto a los entierros de los Pacaxes “las sepulturas eran fuera del pueblo, cuadradas y altas, a manera de bóveda, y el suelo empedrado, y por arriba cubiertas con unas losas, y por de fuera pintadas con algunos colores. Y al difunto le enterraban con los mejores vestidos y ofrecían mucha comida y azua”.

En su capítulo sobre las adoraciones que hacían a los muertos, Bartolomé Álvarez (1998 [1558]: 89-98) hace mención a este tipo de estructuras para la zona de Aullagas. Refiere a que “estos sepulcros” estaban en cerros y llanos, eran levantados en cantidad de estado y medio (estatura media de un hombre), según la dignidad del difunto y su nobleza, y según el valor de la gente o de su linaje; por su similitud con el interior bajo y acceso de los “chullpares” que nos ocupan, vale la pena recuperar la descripción detallada que realiza de algunos “sepulcros”:

“los hacían debajo de tierra en cimientos de piedra, hueco como casa soterránea y cuando llegaba a la haz de la tierra lo cubrían con losas fuertes, como bóveda [sic], dejando debajo de tierra una puerta hacia el nacimiento del sol... La altura era de piedras de cantería labrada, eran más ancho por delante y detrás que por los lados, tenía otra puerta el sepulcro fuera de la tierra,

³ Respecto a las fuentes que relatan este tipo de estructuras, vale la pena revisar la tesis de licenciatura de Roberto Hidalgo (2011) sobre los Chullpares de Kake Marka, en cuyo capítulo III revisa exhaustivamente antecedentes e investigaciones sobre estos “chullpares”, su diversidad constructiva, número de cámaras, espacio para más de una persona e incluso funciones diferentes, basado en cronistas, viajeros e investigadores del siglo XX y hasta la presentación de su trabajo.

hacia el sol. Y asimismo era hueco, y dentro tenía algunas como alacenas pequeñas, así en lo alto como en lo bajo, donde depositaban lo que ofrecían: como es oro y plata”... “En la baja bóveda de este sepulcro enterraban [a] los nobles, y con ellos sus sacrificios. En partes donde no alcanzaban piedra, hacían estos sepulcros de adobes, menos anchos que altos. En algunas partes hacían el cimientto hueco, sin puerta baja, a manera de pozuelo, y allí los enterraban y arriba les ponían los sacrificios”. (*ibid*: 92-93).

En cuanto a los personajes que enterraban, relata también que a algunos curacas los sentaban en sus sillas en la bóveda de arriba, con sus vestimentas como cuando estaban vivos, cubiertos de plumajes y adornos en la frente de oro, plata o aleación y los dejaban para que con la frialdad y el aire se secaran (momificaran). En algunas partes relata que encima de sus rostros había otros rostros hechos de barro muy fuerte (máscaras) pintado (*ibid*).

Respecto al periodo de filiación de estos “chullpares”, Gisbert (1994: 427) da cuenta de los chullpares de Sabaya cerca de los volcanes Sajama y Sabaya y los sitúa cronológicamente en la época de los señoríos aymaras entre 1200 y 1400 d.C., inca y poscolonial. Hyslop (1977), asigna dos fases a los chullpares del área Lupaca, indicando que en la última etapa de la segunda fase, en 1550 d.C., aparecen los chullpares de adobe, determinando que este tipo de estructuras son post tihuanacotas. Romero (2003), reporta para el Pukara de Caillana en Parinacota-Chile –y otros valles–, un conjunto importante de chullpas de barro, tratándolas como un indicador arqueológico de interacción e ideología política, en el Periodo Intermedio Tardío (1000-1350 d.C.), con indudable significado ritual. De igual manera, Hidalgo (2011) se refiere al legado de sociedades del Periodo Intermedio Tardío (1100-1450 d.C.), destacando entre una serie de edificaciones, el “chullpar” que albergaba los cuerpos de los difuntos junto con su ajuar funerario.

Finalmente y de mucho interés para este informe retomamos aquí a Pärssinen (2009: 121 y 124) quien, al igual que muchos investigadores que él mismo cita, coinciden en que una de las características del Periodo Intermedio Tardío en el altiplano, son las torres funerarias o chullpas y otra, sus vanos de ingreso orientados hacia el Este, en todo el área Sora, Carangas, Pacasa y Lupaca.

El Paisaje sagrado; hacia una interpretación

En arqueología intentamos ver la forma de habitar el paisaje construyendo una historia a través de los restos materiales, y creamos una metáfora o alegoría de cómo fue, tomando el tratamiento del paisaje como un tema independiente. Es decir, miramos el paisaje no sólo en términos de un entorno físico, como elemento pasivo o como medio ambiente, sino centrando el interés en la dimensión cultural del espacio y el paisaje como una categoría analítica (Vigliani, 2004:153), bajo la premisa de que cada cultura desarrolla su propio lenguaje para establecer las relaciones espaciales, lo cual permite construir un modelo del espacio a partir de una construcción simbólica del mismo, abriendo posibilidades de una mejor interpretación en nuestras investigaciones.

Visto de esta manera, el paisaje tiene potencialidades para analizar sus implicancias sociales y culturales a partir de los indicadores arqueológicos con los que contamos. Veamos los considerados para este trabajo, en términos de modificaciones o de “habitar” el paisaje, a partir de lo cual nos permitimos algunas interpretaciones e hipótesis.

Si bien, evidentemente en varias partes del altiplano se observan concentraciones densas de torres funerarias aglomeradas en espacios pequeños (Pärssinen, 2009:125), no es el caso de Tultuani, allí por el emplazamiento de los chullpares en un filo estrecho, pudimos observar solamente cinco edificaciones, siendo posible que sean más, lo que, en todo caso, no es relevante a nuestra interpretación, como veremos según datos conseguidos de manera independiente.

Con base en toda la información lograda, con los puntos georeferenciados con la Estación Total transferidos al Google Earth, la recopilación de fotos obtenidas por todos los miembros del equipo más las de Gabriel Silva y el somero análisis de imágenes satelitales, pudimos constatar como primera observación, la ubicación estratégica de los “chullpares” de Picacho-Tultuani, que ofrece una vista panorámica hacia los ríos Sacambaya y Santa Rosa (que se unen para formar el Cotacajes) (Figura 13), presencia que conjuga con las montañas y el río, denotando especial relación con el medio ambiente; cabe remarcar su cercanía y ruta hacia la zona de yungas.

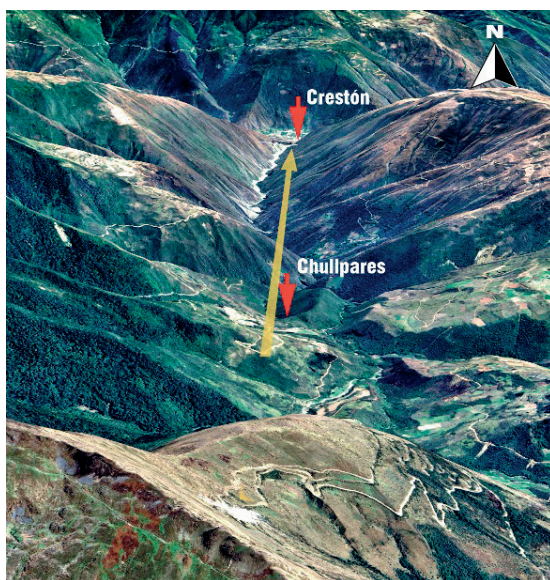


Figura 13. Ubicación estratégica de los chullpares de Picacho-Tultuani y el Crestón.

Otro dato interesante a considerar es que, 1 km al norte de la Mina El Sapo, nace la quebrada del denominado río Qori Mayu (nombre que no nos parece tan casual), como se muestra abajo, que corre por la pendiente de SW a NE, llegando directamente a la base de la colina donde se encuentran los chullpares, para unirse más adelante a los importantes ríos Santa Rosa y Sacambaya.

Pero algo que llama poderosamente la atención es que observamos, cómo directamente desde la mina El Sapo, pasa una línea recta por los chullpares a medio camino y llega hasta El Crestón, sitio muy importante reportado por Pereira (1982) y posiblemente –junto a la muralla de Sacambaya–, el más conocido y nombrado por toda la gente de Ayopaya (Figura 14).

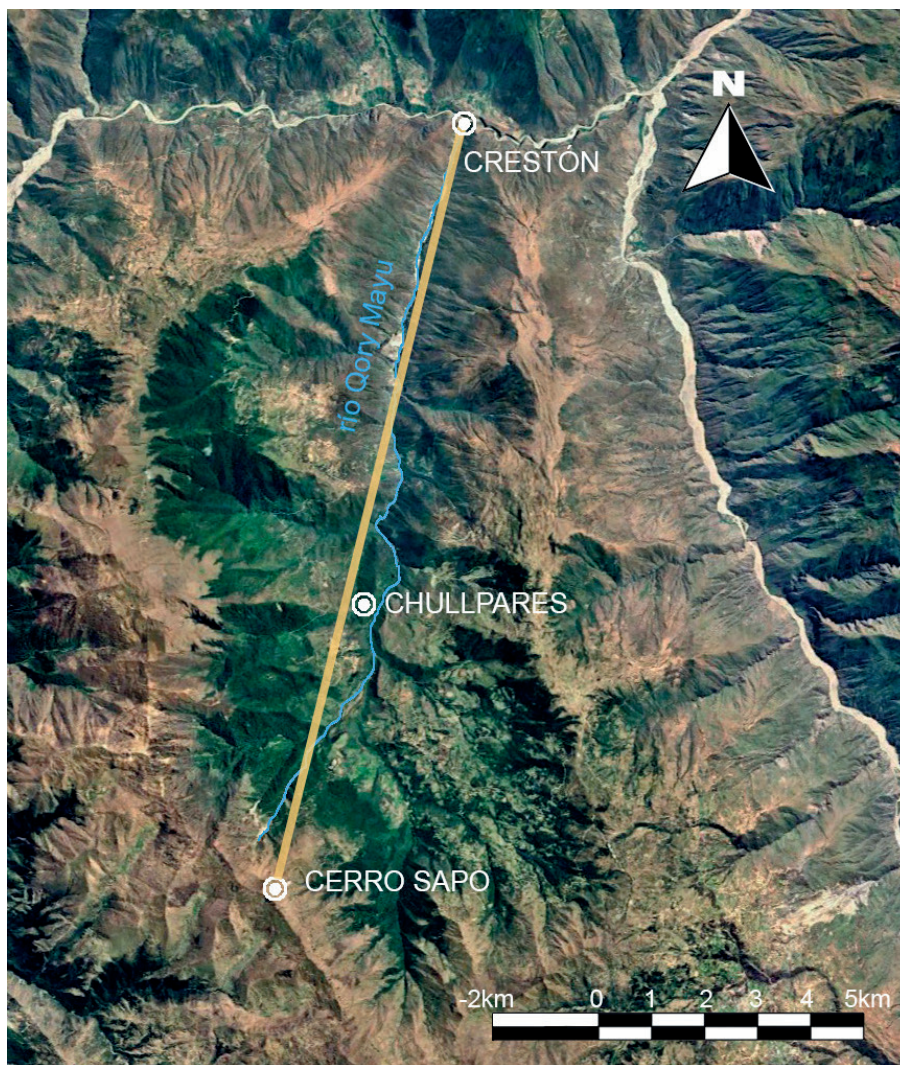


Figura 14. Alineación de la mina El Sapo, los chullpares y el Crestón, mostrando también el río Qory Mayu.

A nuestro parecer, el alineamiento es intencional, pudiendo corresponder a un paisaje ritual significativo para el grupo habitante, en términos de dominar la escena cultural y también como posesión de espacios rituales y políticos, remarcando su ubicación entre lugares de culto o como marcadores de rutas de ascenso y descenso, tomando en cuenta la enorme pendiente desde la mina (3900 m s.n.m.), Picacho-Tultuani (2500 m s.n.m.) hasta el Crestón (1500 m s.n.m.). Considerando estas modificaciones del paisaje natural, la orientación hacia el Este de todos los vanos de los chullpares, junto a los importantes y numerosos sitios de la zona, se puede interpretar las connotaciones simbólicas de estas adecuaciones artificiales, no solo como lugares de culto o uso ritual del cerro, sino también como continuidad con lo que pasaba en las alturas (ver abajo la relación que proponemos). Recordemos que varias de las fuentes dan cuenta de que en estos chullpares se enterraban a la gente de la élite o aristocracia, curacas o

altos jefes, y que constituían lugares de culto e incluso mojones territoriales (Hyslop 1977: 152-159), denotando la relación o el nexo entre religión y sociedad y que Bartolomé Álvarez (1998 [1558]: 94) señala “Todos los enterrados de estas formas eran curacas quienes debían ser acompañados de mancebas que eran emborrachadas y ahogadas en comida y bebida para que acompañe al malco y lo sirva donde él vaya”. Estos personajes eran objeto de ritos por medio de los cuales las sociedades toman posesión simbólica del paisaje, creando así un paisaje ritual.

Algunas reflexiones e interpretación

El título asignado a este Informe, responde por un lado, a la presencia cercana a los chullpares, del Cerro Sapo, gigante yacimiento de sodalita mundialmente conocido, de cuyo material se elaboraron diversos implementos suntuarios desde tiempos prehispánicos (desde hace 2500, 4000 años y hasta hace 1000 años atrás) con procedencia confirmada de esta mina⁴, encontrados en Bolivia –especialmente en Tiwanaku–, en el norte argentino, Perú, Chile e incluso en Colombia, denotando la importancia de la zona y sus posibilidades de comercio e intercambio.

Responde también, tanto a la ya mencionada ubicación estratégica de los chullpares de Picacho-Tultuani, con señores o curacas importantes allí enterrados guardando simbólicamente el paisaje de la mina y controlando su acceso o trajín, como a la relación directa de los cuerpos con la mina, ya que fueron enterrados en estructuras construidas con bloques de sodalita, pues al menos en uno de los chullpares como se mencionó arriba, se pudo observar –como parte de la estructura–, uno de los bloques de sodalita en la cámara subterránea (Figura 15), lo que puede extrapolarse a otros. Esto puede parecer inverosímil, debido a que normalmente en excavaciones encontramos cuentas de sodalita de diferentes tamaños, que a la luz de los contextos parecen excepcionales. Sin embargo, en nuestro viaje pudimos observar que en el camino que llega a la mina, las partes de la plataforma que presentan lodazales por la humedad, estaban “rellenadas” a manera de ripiado, con desechos de sodalita de la actual actividad de la mina. No solo ello, sino que observamos que un pequeño puente que atraviesa el camino, está hecho completamente de grandes bloques de sodalita (Figura 16).



Figura 15. Bloques de sodalita al interior del chullpar, en la cámara subterránea.

4 Para una referencia más completa, ver el artículo de Marco Antonio Bustamante, en este mismo número.



Figura 16. Izq. Ripiado del camino con desechos de sodalita. Der. Fundación de puente de sodalita.

Como sugiere Pärssinen (2005: 380), “existiría una vinculación muy estrecha entre las prácticas funerarias y las mentalidades religiosas, culturales y étnicas de una sociedad determinada. En el pasado andino esta conexión es obvia y estas prácticas guardan una íntima relación con la jerarquía y las estructuras de poder”.

En cuanto a la filiación, (como veremos abajo), nos interesa mucho aquí especialmente la referencia de Kesseli y Pärssinen (2005), quienes demuestran que existe en realidad una fuerte correspondencia entre los estilos arquitectónicos de torres funerarias y los territorios de ciertos grupos étnicos en el altiplano boliviano prehispánico.

Aunque no estamos situados en el altiplano, estableciendo comparaciones con Picacho-Tultuani, lo más cercano que encontramos, son las torres funerarias de Caquiaviri en la Provincia Pacasa estudiadas por Pärssinen (2009, ver sus figuras 76, 80, 86, 88 y 89); si bien en Tultuani no tenemos el llano ni la misma visibilidad, el parecido de las estructuras, los accesos y su orientación, es impresionante, incluyendo su plano de la cámara inferior que Picacho-Tultuani también presenta (*ibid*, su figura 78); (Figuras 17 y 18).

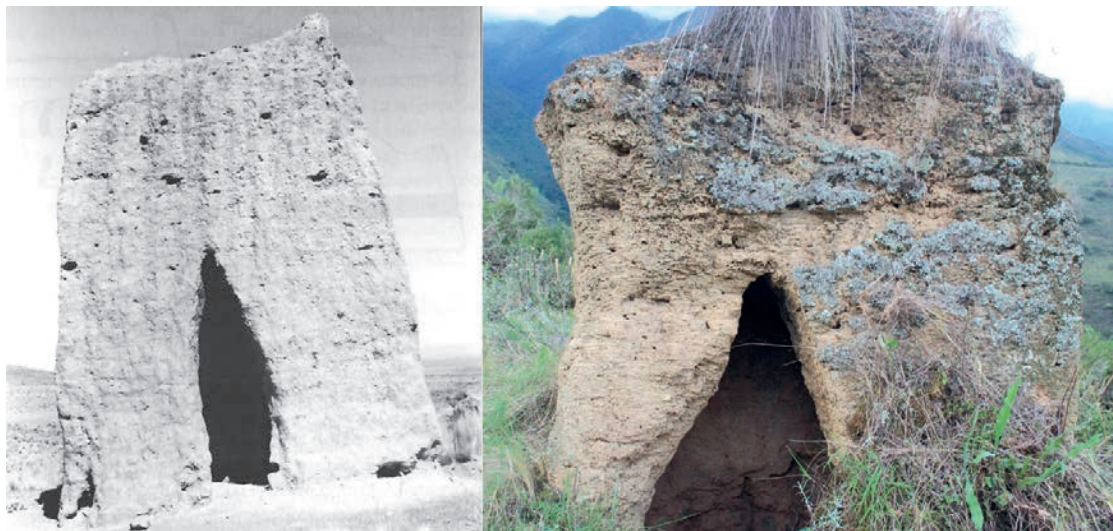


Figura 17. Comparación entre la Chullpa Milluni, registrada por Martti Parssinen (izq.) y una de las chullpas de Picacho-Tultuani (der.).

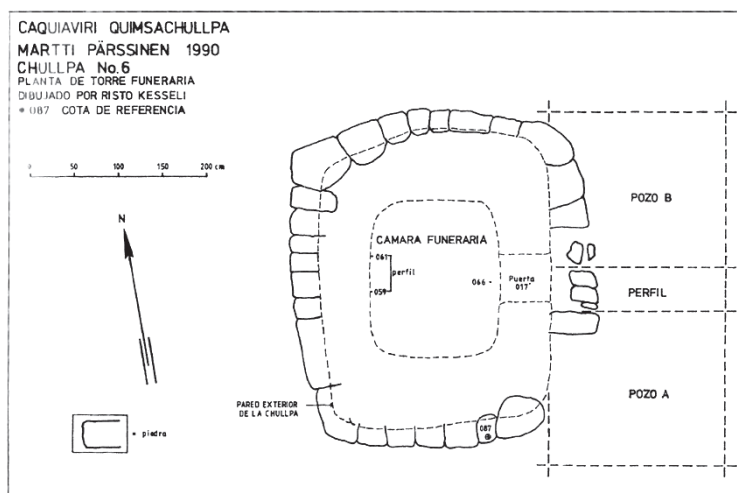


Figura 18. Planta de cámara funeraria soterrada en Quimsachullpa, Caquiaviri.

Si bien, prácticamente no existe cerámica en los alrededores de los chullpares, por comparación con trabajos arriba mencionados, donde en algunos de las chullpares se encontró cerámica pacajes, así como nuestros propios registros en Tutinky por ejemplo, no solo tenemos la similitud de las edificaciones, si no que además todas las investigaciones refieren a estos chullpares, como indicadores del Periodo Intermedio Tardío. Por lo tanto, no es extraño que podamos asignar los chullpares de Picacho-Tultuani como pertenecientes al Intermedio Tardío y con muy posible pertenencia a los Pacasa, no sabemos si en la época de contacto inca o previo, ya que estuvimos solamente un día y se precisan excavaciones.

Sin embargo, salvando la distancia de 186 km hacia el Este (nada raro en expansiones territoriales alcanzadas por algunos señoríos), es imprescindible tomar en cuenta la impresionante línea recta que se da entre Caquiaviri, la capital de la provincia Pacasa y la Mina del Cerro Sapo (Figura 19),

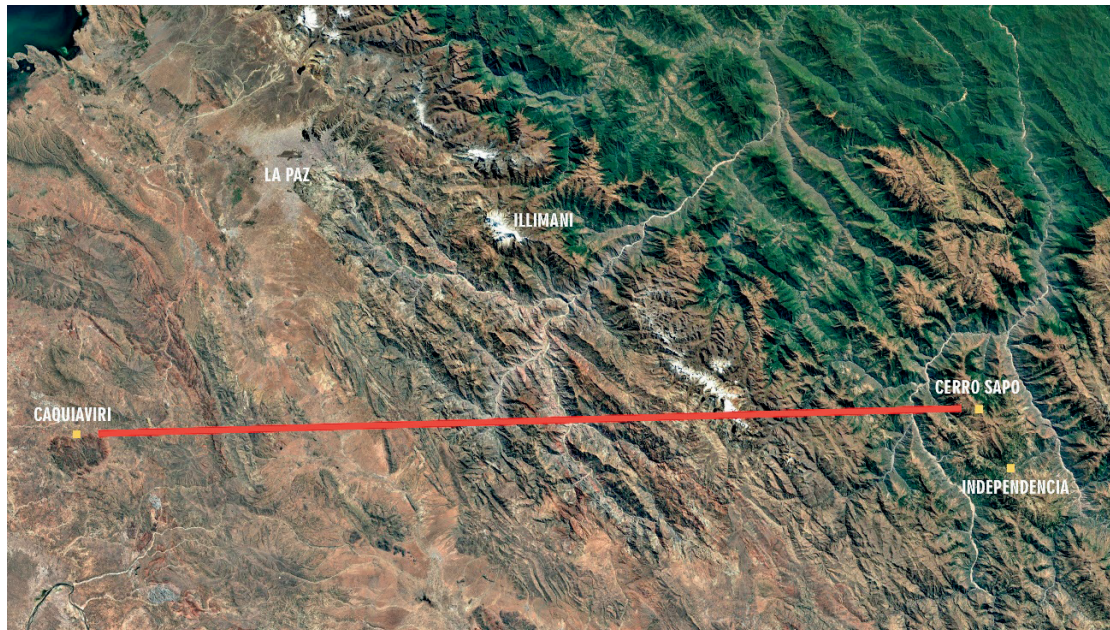


Figura 19. Línea notablemente directa entre Caquiaviri y la Mina El Sapo.

Lo anterior, sumado a nuestras propias investigaciones precedentes y las arriba mencionadas, nos llevan a interpretar este conjunto, como chullpares pertenecientes a curacas importantes del grupo Pacajes del Periodo Intermedio Tardío, posiblemente previo al contacto inca, aunque no podemos asegurarlo con la simple y corta observación.

Si estamos ante un complejo de chullpares de curacas importantes que tendrían su dominio sobre el paisaje y habrían estado manejando la mina El Sapo desde épocas remotas, estaríamos hablando de un gran y poderoso señorío provisor de este material a muchísimas partes del occidente de hoy Bolivia al menos desde el Periodo Intermedio Tardío, con mucha probabilidad de que fuera incluso antes. No es muy arriesgado pensar que se trata de una colonia que reflejaba el modelo de control vertical de pisos ecológicos del grupo Pacaje desde su capital provincial en el altiplano hacia el oriente, establecida allá para control y explotación de la mina, pero también como punto estratégico para su incursión hacia territorios más lejanos considerando la cantidad de sitios de características similares en la zona; lo dejamos como hipótesis.

Mercado de Peñaloza (1885 [1583]: 334-351) en su “Relación de la Provincia de Pacajes” y sobre las costumbres de los indios de Pacaxes menciona en referencia a ellos como quienes “poblaron en esta provincia en los cerros más altos que hay en ella..., sin reconocer señorío a nadie, sin pagar tributo..., y el que más valiente y sabio era entre ellos, ese los mandaba y

reconocían por Señor”, que fueron conquistados por los incas luego de muchas batallas” (337-338).

Es posible también que, en conocimiento de la mina y de que los Pacajes eran los dueños y señores, el control de la misma –y por lo tanto, del territorio que alcanzó la difusión/comercio/intercambio de la misma desde tiempos muy tempranos–, fuera una ambición y objetivo para los incas, sino, ¿cómo se entendería el gran interés de Tupac Yupanqui en someterlos luego de las continuas “batallas” libradas?

A manera de conclusión

Dado el acápite anterior, aquí únicamente queremos remarcar la abundancia de sodalita encontrada en sitios formativos y del Horizonte Medio en los Valles de Cochabamba, investigados por el INIAM, curiosamente con menor (o casi ninguna) presencia en los sitios incas. Esto estaría reflejando relaciones de intercambio muy tempranas, entre Cochabamba y la zona de Ayopaya.

Cabe mencionar que no podemos precisar si las torres funerarias de Picacho-Tultuani, albergaron uno o dos cuerpos, solo reportar que en alguno de los chullpares (en el número 2 p. ej.), se presentan restos óseos dispersos en el exterior (Figura 20).



Figura 20. Restos óseos esparcidos cerca al acceso del chullpar 2.

Al respecto vale la pena señalar que, si bien no sabemos si se trata de las mismas –aunque es bastante probable–, en el catálogo único de Antropología Física del INIAM, para las momias registradas con códigos 262 a la 279, se reporta que a fines de 1952 Ibarra Grasso recorrió la hacienda de Pocanche al norte de Independencia, donde fue informado que muchos años antes se extrajeron de unas cuevas de la región una serie de momias que fueron llevadas al Museo Municipal de Cochabamba (Ibarra ya dice que probablemente corresponden a “aymaras”, previo a la conquista incaica), que pasaron al Museo Arqueológico de la UMSS y que pueden ser las que hoy corresponden a las colecciones del INIAM.

Finalmente, quisiéramos recomendar a las autoridades de la Provincia Ayopaya y locales competentes –a quienes se hará llegar este informe–, el resguardo, preservación, promoción, etc. no solamente de los chullpares de Picacho-Tultuani, sino de toda la enorme riqueza arqueológica con la que cuentan.

Agradecimientos

A los informantes Mauricio Caballero y Eduar Uría, a quienes nos acompañaron, Martha Zeballos y su esposo Andrés Quispe; a Jorge Aquino de Ayopayamanta, por su desprendido apoyo en la orientación y contactos en Independencia y por canalizar la autorización del uso de las imágenes del sitio despejado; a Gabriel Silva Collins por su interés en la zona y por la información y fotografías complementarias tan desinteresadamente proporcionadas, que lo hacen parte de este informe; a Genaro Huarita, por su predisposición y colaboración.

Referencias Bibliográficas

Ahlfeld, Friedrich y Richard Wegner

- 1931 Über die Herkunft der im Bereich altperuanischer Kulturen gefundenen Schmuckstücke aus Sodalith. *Zeitschrift für Ethnologie/ Journal of Social and Cultural Anthropology (JSCA)* 63, No. 5/6; 288-296.

Álvarez Bartolomé

- 1998 [1558] *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II.* María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz (eds.). Madrid: Ediciones Polifemo, 89-98.

Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores)

- 2007 *La Montaña en el Paisaje Ritual.* México: INAH, ENAH.

Gisbert, Teresa (colaboración de Juan Carlos Jemio y Roberto Montero)

- 1994 El señorío de los Carangas y los chullpares del Río Lauca. *Revista andina* -vol. 12, n. 2: 427-485. Cuzco: editor no identificado.

Hidalgo, Roberto

- 2011 *Diagnóstico, Conservación y Puesta en Valor de los Chullpares de Kaque Marka. Distrito Rural 10 Ciudad de El Alto.* Tesis de Licenciatura en Arqueología. UMSA- La Paz.

Hyslop, John

- 1977 Chulpas of the Lupaca Zone of the Peruvian High Plateau. *Journal of Field Archaeology*, vol. 4, No. 2: 149-170.
- 1979 El área Lupaca bajo el dominio incaico. Un reconocimiento arqueológico. *Histórica PUCP*, vol. 3 n° 1: 53-80 Lima.

Kesseli R. y Martti Pärssinen

- 2005 Identidad étnica y muerte: torres funerarias (*chullpas*) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d. C.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 34 (3): 379-410. IFEA.

Mercado de Peñaloza, Pedro

- 1885 [1583] Relación de la Provincia de Pacajes, *Relaciones Geográficas de Indias*, (Edición de Marcos Jiménez de la Espada). Madrid: Ministerio de Fomento, 334-351.

Navarro, Gonzalo y Wanderley Ferreira

- 2007 *Mapa de Vegetación del departamento de Cochabamba. Leyenda Explicativa de las Unidades del Mapa de Vegetación de Bolivia a Escala 1:250 000.* Nature Conservancy - Rumbol S.R.L.

Pärssinen, Martti

- 2009 *Caquiaviri y la Provincia Pacasa. Desde el Alto-Formativo hasta la Conquista Española (1-1533)* (2da edición). Colección: Maestría en Historias Andinas y Amazónicas, Vol 6. CIMA Editores.

Pereira, David

- 1982 Introducción a la Arqueología de la Cuenca del Río Cotacajes (Prov. Ayopaya-Departamento de Cochabamba). INIAM, *Cuadernos de Investigación*, Serie Arqueología No. 2.

Romero, Álvaro

- 2003 Chullpas de Barro, Interacción y Dinámica Política e la Precordillera de Arica durante el Periodo Intermedio Tardío. *Textos Antropológicos*, Vol. 14, Número 2: 83-103. Carreras de Antropología y Arqueología, UMSA, La Paz.

Vigliani, Silvia

- 2004 Entre intereses Estatales y Estrategias de Control: el Paisaje como aproximación teórico-metodológica. *Revista Andina*. No. 39. Segundo semestre del 2004, Cuzco-Perú, 153-178.

SECCIÓN MISCELÁNEA

SOCIEDAD DE INVESTIGACIÓN DEL ARTE RUPESTRE DE BOLIVIA
(SIARB)



REPORTE:

REGISTRO ETNOGRÁFICO DE LA ESTANCIA DE 'PULLTUMA',
COMUNIDAD TAYPI COLLANA, CURAHUARA DE CARANGAS

PRESENTADO POR:

Lic. Genaro Huarita Choque
(SIARB – Oruro, INIAM – UMSS)

FECHA DE REGISTRO:

Del 18 al 20 de julio de 2022

ORURO – BOLIVIA

----- 0 -----

INDICE

• Portada.....	1
• Índice.....	2
• Presentación a manera de introducción.....	3
La Estancia de Pulltuma.....	4
Ubicación geográfica.....	4
Característica ecológica y topográfica.....	5
Una histórica del Pulltuma.....	7
Organización política y territorial.....	10
La roca farallón “María Cecilia Blanco”.....	13
El <i>wartaku</i> , la <i>phuqhanchawi</i> y <i>wilanchawi</i>	15
El <i>samiri</i> y las <i>illas</i> del ganado.....	17
El ritual de la <i>k’illpa</i>	19
La casa de Doña Cirila Chuquichambi.....	20
Conclusiones y comentario final.....	22

INDICE DE FIGURAS:

Fig. 1: Imagen satelital y ubicación del sitio de Pulltuma.....	4
Fig. 2: El camino nuevo que atraviesa las formaciones rocosas.....	5
Fig. 3: Panorámica del sitio de Pulltuma y las rocas farallones.....	6
Fig. 4: Uno de los varios puquios de Pulltuma en el área bofedal del Jiskajoko.....	10
Fig. 5: El autor junto a la pareja de autoridades originarias del ayllu Taypi Collana.....	12
Fig. 6: Vista frontal en plano general de la roca farallón María Cecilia Blanco.....	14
Fig. 7: Interior de la cueva <i>churu uta</i> , lugar de la segunda cascada pluvial.....	15
Fig. 8: El ritual del <i>wilanchawi</i> en la Pucara de Monterani.....	17
Fig. 9: La gran roca <i>samiri</i> donde se encontraban las <i>qarwa illas</i>	19
Fig. 10: Pareja de <i>qarwa illas</i> de Romero Pampa.....	19
Fig. 11: El <i>Lari-Lari</i> guitarrista, animando la fiesta de la <i>k’illpa</i> en Floreo Lirima.....	21
Fig. 12: Frontis general de la vivienda de Doña Cirila Chuquichambi.....	22
Fig. 13: Característica de una <i>chhuqlla uta</i> , casa circular de Pulltuma.....	23
Fig. 14: Genaro Huarita junto a Doña Cirila Chuquichambi en Pulltuma.....	23

PRESENTACIÓN A MANERA DE INTRODUCCIÓN

El presente estudio que a continuación se presenta, es un “registro etnográfico de rescate” realizado en la Estancia de Pulltuma del ayllu Taypi Collana del municipio de Curahuara de Carangas (Oruro), durante la semana de campo junto al equipo de investigadores de la SIARB los días: 18, 19 20 y 21 de julio del presente año 2022. Este estudio, es parte del “*Proyecto Investigación Antropológica y de arte rupestre de Pulltuma*”, proyecto que ha sido materializado tras tres años de gestión de ingreso al campo (2018, 2020 y 2022) por parte de la SIARB y en cooperación con la Universidad de Chile, que ha hecho lo posible la financiación para el registro fotográfico y etnográfico del sitio de Pulltuma.

El equipo de la SIARB del “Proyecto Investigación Antropológica y de arte rupestre de Pulltuma” se ha conformado de cuatro personas: supervisión y registro métrico del espacio a cargo de Freddy Taboada, responsable del equipo y especialista en conservación; registro fotográfico a cargo de Sixto Choque, profesional fotógrafo; registro etnográfico a cargo de Genaro Huarita Ch., investigador antropólogo; y Felix Condori, chofer del vehículo de transporte y ayudante de campo. A este grupo, se le podría añadir a la colaboración del Ing. Javier Flores, técnico responsable de la Unidad de Gestión y Medio Ambiente del Municipio de Curahuara de Carangas, quién colaboró al equipo desde los inicios con la gestión de enlace con las autoridades originarias del ayllu Taypi Collana hasta la conclusión del trabajo de campo y así mismo colaboró con el vuelo del dron para realizar fotografías aéreas de la roca farallón donde se encuentran los grabados de las pinturas de arte rupestre.

Sin duda, la corta permanencia de registro en la estancia de Pulltuma, nos develado muchos elementos culturales religiosos relacionados con los motivos icónicos de los grabados y el espacio simbólico en donde se encuentra. En base al registro obtenido, el espacio del anfiteatro de la roca farallón, fue un lugar de descanso de las caravanas de llamas viajeras; fue una gran plaza ritual y ceremonial en donde se han llevado festines comensales, cuyo destinatario sea esta gran roca farallón llamada María Cecilia Blanco, una *Wak’a* relacionado a la fertilidad de los ganados camélidos. Al mismo tiempo presenta ser un santuario oráculo por las cascadas que rompen en medio de los grabados. Su continuidad festiva a estado vigente hasta finales de 1990, tiempo en que su principal propiciador del culto ritual falleció y su hijo perteneciente a la iglesia evangélica destruyó los idolillos y extirpó la ceremonia festiva. Esta etnografía corta de rescate, requiere de una estadía prolongada del investigador.

LA ESTANCIA DE PULLTUMA

Ubicación geográfica.

La estancia de **Pulltuma**, se encuentra ubicada al sur de la localidad de Curahuara de Carangas, dista a unos 14 km con referencia a la capital del municipio. Este pequeño poblado rural, pertenece a la comunidad Jiskajoko del ayllu Taypi Collana de la parcialidad Aransaya. Esta estancia se sitúa entre las coordenadas 17°57'24.09" Latitud S, y de 68°21'35.81" Longitud W., es una cuenca de río que presenta un micro clima húmedo por la presencia de varios manantiales en el lugar. A este sitio se llega por un camino de empinadura montañosa que inicia en Huma Phusa y posteriormente sube cuesta arriba por la cresta de los cerros atravesando las formaciones rocosas del cerro Kakeni hasta toparse con la pendiente baja del cerro Tatan khara.



Fig. 1: Imagen satelital y ubicación del sitio de arte rupestre de Pulltuma (Tomado de Google Earth, 2022)

El camino que atraviesa la empinadura de los cerros para llegar a Pulltuma, es nuevo, los pobladores de la Estancia de Pucaralla, Strongest y Jiska jokho la condicionaron la vía hace pocos años para tener acceso más rápido por la pendiente, ya que anteriormente el camino para llegar a estos poblados se tenía que dar una vuelta entera por la parte oriental que va camino a Khewarani. Cabe mencionar que estos espacios del trayecto son inhóspitos habitados por gatos de montaña (*titi misi*), el zorro y el puma,

principal amenaza de las llamas que pastan por estos sitios. En el trayecto de recorrido se pudo observar a varios *sayhuas* (mojones) construidas con cantos de piedra vestidas con ropas y sombreros al estilo de un “espantapájaros”; estas *sayhuas* son precisamente es para ahuyentar la amenaza del puma a las llamas que les trae muchas pérdidas a los pastores del lugar.

Entre las colinas elevadas del cerro Kakeni por donde atraviesa el nuevo camino, es las formaciones rocosas de animales, personas, monumentos megalíticos, etc. y, sobre todo, tienen la apariencia de ser ciudades petrificadas cuyas casas o edificios es visiblemente identificables por los innumerables calles o pasadizos del que uno puede recorrer, y precisamente el nuevo camino atraviesa por este conjunto de formaciones rocosas. Según el conductor de la movilidad que transportó al equipo de la SIARB, son *chinkanas*, que es necesario ir con algún guía, caso contrario podría uno extraviarse en el conjunto de laberintos; casos como este se han reportado hace un par de años atrás, cuando unos estudiantes excursionistas venidos de La Paz se perdieron por tres días en estos laberintos.



Fig. 2: El camino nuevo que atraviesa las formaciones rocosas del cerro Kakeni. (Foto: G. Huarita, 2018)

Característica ecológica y topográfica.

La característica ecológica de Curahuara de Carangas es muy seca, dado por su accidentada topografía montañosa y escasa vegetación xerófita, siendo el clima frígido alcanzando el promedio de 12° C, siendo los más fríos y ventosos en otoño e invierno que llegan a los 10° C. Del mismo modo, la precipitación

pluvial es baja, varía entre los 300 a 400 mm año (TDPS, 2013). Pero el sitio de Pulltuma es un paraje ecológico de micro clima, situada en pleno cañadón cordillerano, abrigado en ambos flancos por una cadena de cerros llamados: Kakeni, Tiltata y Tatan Khara, dándole un aspecto de cabecera de valle. En esta cuenca abundan pastos y bojedales irrigados por manantiales que brotan en sus alrededores, y es por eso que el lugar tiene por nombre de Viscoco, el espacio humedal permanente.

El área de Viscoco, donde está los grabados de arte rupestre en el alero de Pulltuma, se caracteriza por presentar un espacio cenagoso lleno de pastizales, bordeado de un amplio río permanente llamado Cuytuyo, mismo río que es cuenca de otros ríos menores alimentados desde los cerros: Koysiri, Aciruni jake loma, Chapiri y Tatan khara, cuyo ancho del río es de 12 metros y de profundidad baja de 30 cm, que facilita su paso a las personas; pero en época de lluvias es infranqueable debido al crecimiento de sus aguas turbias y violentas que recorren su cauce arrastrando todo a su paso, e inclusive a animales y personas que se propusieron atravesarla. Pero resto del año, el río Cuytuyo es tranquilo y sus pocas aguas cristalinas que circulan su cauce es fruto de varios manantiales que abundan en los alrededores, la misma que son útiles para los ganados y personas que habitan el lugar.



Fig. 3: Panorámica del sitio de Pulltuma y las rocas farallones vista desde el río Cuytuyo. (Foto: G. Huarita, 2022)

Las aguas que circulan el río Cuytuyo son cristalinas, alimentados por varios puquiales (manantiales) que discurren sus aguas al río, lo que le hace que el río sea permanente. El cauce del río durante la época seca deja al descubierto una graba fina de arena blanco cristalino cual, si fuesen trozos de cristal fragmentados, las mismas depositadas en montones en los extremos del río. Este mismo río es un mojón divisorio entre las comunidades de Pucaralla, Jiskajoko y Uma Phusa.

Una histórica del Pulltuma.

Según registros orales recogidos de los pobladores de la Estancia de Pulltuma; los habitantes próximos al alero donde se encuentran las pinturas rupestres, dijeron que los grabados de los diferentes motivos del alero o abrigo rocoso, son muy antiguos, refiriéndose su antigüedad a la época inca, sitio en donde los llameros realizaban sus *samiris*. También se tiene noticias de actividades de cacería masiva realizada por personas montadas en caballo y a pie, persiguiendo animales silvestres (pumas, zorros, gatos y tarucas) que de alguna manera les perjudica la crianza de los ganados. Actualmente el puma es una gran amenaza para la crianza de las llamas. Pero hasta finales del siglo XIX el lugar de los grabados rupestres del alero Pulltuma no estaba habitado por las personas por considerársela un lugar de “*gloria pukara*”, sitio sagrado de encanto en donde los espíritus sobrenaturales residen en ella; solo en las fechas festivo religiosos de carnavales, a media año en San Juan y Santiago, y al finalizar el año en la festividad de Concepción y Navidades solían venir personas a rendir culto ritual al farallón.

Acerca de los primeros residentes en el sitio del alero donde se encuentran las pinturas rupestres, fueron a principios del siglo XX; según Doña Martha Beltrán, nuestro informante, sus abuelos les contaron a sus padres, que ellos fueron obligados a residir en este lugar entre los años de 1900 como una forma de compensar su falta, dado que se habían juntado muy jóvenes (17 años de edad), por lo que sus padres les obligaron a residir en este sitio. Hasta ese entonces el sitio no era habitada, se dice que el sitio estaba cargado de magia y “encanto”; por las noches y a primeras horas de la madrugada se escuchaba un bullicio ensordecedor salido de las rocas del farallón, dichos sonidos inconfundibles eran de fiesta, dado que las músicas carnavalescas estaban entonadas con instrumentos de *likus* y *tarkas*, entremezclándose los sonidos con griteríos de personas ebrias y riñas de peleas. Todo este bullicio de fiesta con borracheras extremas se escuchaba entre las rocas farallones cual si fuese real, y las personas que pasaban por ahí y solían escucharla o acercarse a la comitiva festiva por invitación de

alguien que salía de entre las rocas terminaban en al borde de la locura hasta fallecer de este mal convirtiéndose en bebedores consuetudinarios (alcohólicos); casos como esto eran muy comunes en la zona, y para evitar aquello los ancianos siempre contaban a los jóvenes historias para no infringir a la *gloria pukara* de Pulltuma, en esas horas del encanto. Fue en ese sentido que, los abuelos de doña Martha de nombre Celso Beltrán y Sabina Apaza, pensaron igualmente volverse “locas”, y el temor se había apoderado en sus inicios, mencionando que las historias contadas eran reales; pues evidentemente a esas horas, de la roca farallón salían voces de personas en estado de ebriedad llamando a unirse a la fiesta, y en medio de las ráfagas de viento, comenzaban a tocar la música carnavalesca con *cajas*, *likus* y *tarkas*. El bullicio de la borrachera festiva en la roca duraba hasta el amanecer y recién a partir de esa hora podían conciliar el sueño. Y para evitar que sus nuevos locatarios terminen en la locura, los padres de Celso y Sabina habrían decidido realizar el ritual de expiación del *phuqhanchawi* con sacrificios de *wilara* y ofrendas de *wark’aku*, cuyo destinatario fue la *gloria pukara* y el *samiri* de la roca farallón llamada “María Cecilia Blanco”; y a partir de este ritual de expiación del espacio se habría instaurado el culto ritual a la roca farallón.

Según el registro oral recogido en la estancia de Pulltuma, el sitio de la *gloria pukara* de Pulltuma, se ha identificado tres momentos de ocupación cultural: la primera prehispánica referido al *samiri* y descanso de las caravanas de llameros de los incas; la segunda puede ser la colonial o republicana, misma que refiere la caza furtiva de animales silvestres por personas montadas a caballo, y el último momento es la contemporánea, la registrada en el presente estudio que narra los acontecimientos festivo-rituales en los predios del alero a partir de 1900.

Históricamente el contexto de estudio es una zona potencial de ganados camélidos, según las fuentes etnohistóricas, los indios de Carangas eran afamados por la crianza de miles de ganados camélidos en sus diferentes variedades; así como lo registra la crónica de Antonio Vásquez de Espinosa, acerca de “los indios de la Provincia de Carangas, que crían grandes y ricos ganados de toda la tierra que hay en el Perú, y valen más que los de otras provincias; por medio de esta provincia [de Carangas] pasa el Camino Real del Puerto de Arica a Potosí” (Vásquez de Espinosa [1643] 1948: 575).¹ Este último registro es muy importante para analizar la posición geográfica del sitio que antiguamente formara parte del camino Real que une con los pueblos del sur (con Charcas) y la costa (valle de Arica). Precisamente,

¹ Antonio Vázquez de Espinosa; *Compendio y descripción de las indias Occidentales* [1643], Alpha edición, 1948

Curahuara de Carangas se encuentra en plena intersección caminera que divide estas dos rutas. El sitio de los grabados de arte rupestre de Pulltuma, bien pudo haber sido parte de estas antiguas rutas de tránsito comercial de los llameros.

De acuerdo a los estudios arqueológicos realizados en el altiplano central de Bolivia, dan cuenta que los grabados rupestres con motivos y escenas de caravanas llameras en los abrigos rocosos, datan muy probablemente desde el Periodo Formativo (2000 – 400 a.C.), cuando surgen sociedades pastoriles caracterizados por niveles variables de movilidad humana y ganadera, ya que el movimiento de los rebaños a través de los pastizales o lugares de alimentación, constituye una función esencial de los pastores (Khazanov 1994; Abdi 2003; Frachetti 2012). Pero esta movilidad organizada de las sociedades pastoriles se intensifica más durante el Horizonte Medio con la cultura de Tiwanaku (500 – 1100 d.C.)², que enfatizaba la producción y uso de camélidos en caravanas de intercambio (Ponce 2002). Durante este periodo cultural, como una región intermedia entre Tiwanaku y Cochabamba, las comunidades del Altiplano central podrían haberse beneficiado en el tráfico e interacción regional (Albarracín-Jordán, Capriles y Miller 2007).³ En el altiplano occidental de Oruro, las sociedades pastoriles tempranas se caracterizaron por su movilidad constante en espacios distantes (Capriles 2017: 325)⁴. En ese sentido, el pastoralismo de camélidos permite a los grupos humanos explorar nuevos nichos ecológicos y ocupar ecosistemas que estuvieron previamente deshabitados (Harris 1985)⁵. Esto pudo haber ocurrido con el sitio deshabitado de Pulltuma, que más allá de una sanción moral a la nueva pareja, se busca nuevos espacios de pastoreo y se reinstaura el culto al espacio sagrado.

La toponimia de **Pulltuma** es onomatopéyico, se traduce del aymara *pullt'u* que es hirviente y *uma* es agua; según el diccionario de Ludovico Bertonio (1612), *phullulluri* es fuente y *phulluxtusnuri* es manar la fuente que echa el agua en alto (Bertonio [1612] 1993: 178).⁶ Se está haciendo referencia a los

² Carlos Ponce Sanjinés; *Tiwanaku. Economía y Tecnologías*, USFA – CIMA, 2002

³ Juan Albarracín-Jordán; La formación del Estado Prehispánico en los Andes: origen y desarrollo de la sociedad segmentaria indígena, Centro Bartolomé de las Casas, 2007

⁴ José M. Capriles; *Arqueología del pastoralismo temprano de camélidos en el Altiplano Central de Bolivia*. La Paz: Plural / IFEA, 2017

⁵ Véase, José Berenguer, Cecilia Sanhueza e Ivan Cáceres; “*Diagonales incaicas, interacción interregional y dominación en el Altiplano de Tarapacá* (pp. 247-284), en: *En Ruta. Arqueología, Historia y Etnografía del Tráfico Surandino* (Núñez, L. y Nielsen, A., ed.). Encuentro, 2011

⁶ P. Ludovico Bertonio; *Vocabulario de la Lengua Aymara* [1612], IRPA, 1993

manantiales que brotan en el lugar, tanto por las paredes de la roca y por el subsuelo en los campos. En tanto que **Viscoco**, deviene del aymara *Jisca coco* o *jisk'a juq'u*, pequeño espacio humedal cenagoso. Ambas nominaciones convergen a los manantiales que fueron sacralizados y asociados a la voz de la roca farallón “María Cecilia Blanco”. Se dice que esta roca farallón habla en determinados periodos del año, y es muy probable que el bullicio de músicas, bailes y borracheras que se emite en todo el contorno del farallón, obedezca a estas pequeñas cascadas que caen en las grutas y los varios *puquios* (manantiales) que circundan el lugar.



Fig. 4: Uno de los varios puquios de Pulltuma en el área bofedal del Jiskajoko (Foto: G. Huarita, 2022)

Organización política y territorial.

La organización política tradicional de las comunidades y/o estancias de Curahuara de Carangas, están conformadas por 14 ayllus en todo el territorio municipal, denominado Marka mayor. Estos 14 ayllus se subdividen a la vez en 7 ayllus por grupo, llamados así parcialidades de **Aransaya** (de la parte alta) y

parcialidades de **Urinsaya** (la parte baja), las mismas gobernadas por una autoridad máxima llamada *Tata Mallku* de Marka seguido de otro *Tata Mallku* segunda acompañado cada uno de sus parejas llamadas *Mama T'allas*. Al interior de cada ayllu existe otra pareja de autoridades menores llamadas **Tata Awatiris**. En la zona de estudio, las autoridades supremas del ayllu Taypi Collana, es el **Tata Awatiri** secundado por su *sullka* Tata Awatiri y ambos acompañados por sus *Mama T'allas*. La responsabilidad de estas dos autoridades, es velar el bienestar de las 7 comunidades que conforman el ayllu Taypi Collana, que son: Jankho Marka, Marka Marka, Calama, Viscachani, Wiskojoko, Suni Curahuara y Jachoko. La estancia de Pulltuma pertenece a la comunidad de Wiskojoko.

La elección de las autoridades originarias de los ayllus y la Marka mayor es por designación directa bajo un listado; esta elección es todo un proceso ceremonial que dura varios días, mismo que comienza el 25 de enero y termina el día de Reyes (6 de enero).

La elección y posesión de los **Tata awatiris** y sus **Mama T'allas**, se realiza la madrugada del 25 de diciembre, en la cima del cerro "Pucara de Monterani", lugar en donde se realiza el ritual de cambio de autoridades con la transmisión de cetros a las autoridades entrantes. Ese día se hace la *wilara* con llama y se *ch'alla* todo el día en Monterani. Luego entre los días 26 al 31 de diciembre, todas las autoridades entrantes realizan la tradicional *muyta* (rodeo) y visita a las casas de las comunidades de cada ayllu. El 1° de enero, es el día de la posesión y solemne juramento de las máximas autoridades originarias de la Marka de Curahuara de Carangas, en la cima de la Pucara Monterani. El 2 de enero, es la entrega del *pillu*, un regalo, ritual de agradecimiento por los servicios prestados a las autoridades salientes. El día 3, es la despedida del *Marka Kollo* en la Pucara del cerro Monterani, ese día todas las autoridades visten de *chulus*, sombreros y ponchos blancos. El día 4, es la *ch'alla* al *Quri tio* y *Qulqi tio*, brindándose con vasos de plata con la mano izquierda y hacer *acullicu* (mascar coca). El 5 de enero, es el ritual de subida al *T'ikapi*, consistente en subir al cielito (la capilla) desde las 4 de la mañana y realizar alrededor de la capilla las procesiones de arrepentimiento, y de ahí se baja al cementerio a pedir perdón a los difuntos. Y finalmente, el 6 de enero, es la fiesta de Reyes, en este día a las autoridades electas se les hace un gran agasajo sacrificando un cordero o llama para su entronización y que formase parte del mundo de los reyes magos. Con esta actividad ritual se consolida la elección de autoridades originarias de los ayllus y de la marka mayor en Curahuara de Carangas.

Durante los días de las ceremonias rituales de investidura realizadas en la Pucara de Monterani, la pareja de autoridades originarias, suelen encontrarse las veces que le sean oportunos unas figurillas de piedras disperso en el cerro, cuyas formas variadas son de: animales, casas, autos, etc.; estos objetos las consideran la bendición de la Gloria Pucara del cerro y las llaman *illa Pucara*. Ídolos guardados en sus casas y las brindan culto *ch'allando* por las noches los días martes y viernes durante toda su gestión, las mismas están depositadas en una mesa altar colocada junto a los atavíos sagrados de la autoridad originaria como ser: el cetro, chicote o lazo, la *wist'alla* y el santo católico que ilumina su liderazgo.



Fig. 5: El autor junto a la pareja de autoridades originarias del ayllu Taypi Collana y la Sra. Cirila Choquechambi, la única habitante del lugar, la guardiana de las pinturas rupestres del sitio de Pulltuma. (Foto: S. Choque, 2022)

La investidura del **Tata Awatiri** y el **Tata Sullka** del ayllu Taypi Collana, llevan en la cabeza, un *ch'ullu* (gorro con orejeras de lana) puesta encima un sombrero blanco de alas hecho de lana de camélido; en el cuerpo viste un poncho grueso de color verde tejida con diseño de saltas con flores en medio de dos hileras de color blanco situados en los extremos del *poncho*; en el cuello está una *chalina* de color de

vicuña y atraviesa del hombro a la cintura en diagonal un chicote reata llamado lazo; del cuello cuelga una *wist'alla* (bolsita ceremonial de tejido con sarcillos) en donde siempre lleva bolsas de coca, singani y/o alcohol y cigarros, consumidas en toda reunión protocolar. El pantalón es de color gris y calzan abarcas zapatos. Según la costumbre local, el *ch'ullu* es usado por las autoridades nóveles; el *Tata Awatiri* y su *Sullka*, se colocan el *ch'ullu* solo hasta medio año y a partir de ese entonces se consideran antiguos y dejan de usarla. En el caso de las *Mama T'allas*, visten un sombrero borcelino también de color blanco con cintillo café inscrito el nombre del ayllu.; en la espalda se cubren de una *lliclla* (manta de aguayo) ceremonial con diseño de saltas de rosas e hileras de *k'isas* de colores degradados que van desde el rosado, verde, amarillo hasta llegar al blanco, ese es el color en cada carril de la salta; en el brazo derecho cuelga la *wist'alla* similar al de los *Tatas* y con los mismos implementos. La pollera es de color rosa y zapatos mocasines.

Las actuales autoridades originarias del ayllu Taypi Collana son el Sr. Ermerigildo Villcarani es el *Tata Awatiri* y su pareja la Sra. Elsa Ramírez es la *Mama T'alla*, está pareja se consideran las autoridades originarias mayores del ayllu; en tanto que, el Sr. Cornelio Beltrán es el *Sullka Tata Awatiri*, y la Sra. Guillermina Apaza es la *Sullka Mama T'alla*, consideradas autoridades originarias secundarias. Estas parejas de autoridades fueron posesionadas a principios del presente año 2022, por lo que su gestión de autoridad política del ayllu concluye a fines de diciembre, y con el mismo procedimiento protocolar de las ceremonias de investidura se deja el cargo a los nuevos entrantes acompañándolo hasta inicios de enero (1° y 6), días en que termina el ritual del cambio de autoridades.

La roca farallón “María Cecilia Blanco”.

La roca farallón llamada “María Cecilia Blanco”, es el promontorio rocoso más grande que se alza en el lado poniente del cerro *Pultuma loma*, cuya altitud alcanza a los 50 m de alto x 120 m de largo, teniendo en su base intermedia, una concavidad de abrigo rocoso o alero en donde están grabadas las pinturas rupestres de diferentes motivos y escenas de animales (camélidos) con persona (jinetes). A esta roca farallón se la considera una *wak'a* mayor del lugar, una entidad benefactora y criadora de los ganados camélidos. Según relatos orales recogidos en la Estancia Pulltuma, a esta roca farallón se le hace rituales y plegarias evocativas a la fertilidad reproductiva de los ganados (llamas y ovejas) en diferentes fechas festivas del año.



Fig.6: Vista frontal en plano general de la roca farallón llamada María Cecilia Blanco. (Foto: G. Huarita, 2022)

En dos sectores de la roca farallón se ha podido identificar ductos naturales por donde se discurren el agua cuando llueven, una de ellas precisamente se encuentra casi al medio del abrigo rocoso en donde cae una pequeña cascada de agua formándose en la base del alero una pequeña concavidad cual si fuese un vaso o cúpula del diámetro de 15 cm x 1,4 cm de profundidad. Esta cascada lleva por nombre *uma jalaqi* o *uma ch'aañapi*, el agua que discurre abajo y/o agua que mata. El otro sector de la cascada pluvial que llega hasta la base del farallón, se encuentra en una gruta con cierta profundidad al farallón; está situada en el lado derecho del alero y tiene por nombre *Lari thakina* (el camino del zorro). En este sector de la gruta donde cae la cascada de agua desde lo alto del farallón, a un extremo casi junto a un parapeto, hay una pequeña cueva donde don Avelino Beltrán construyó una *churu uta* (silo de cebada) para los ganados. Más al sur, a unos 50 m de distancia del alero, hay otra cueva que don Avelino quiso habilitarlo como corral de ganado para las llamas machos. En ambas cuevas aún se pueden observar restos óseos, osamentas y entre otros materiales como muestra de que fueron antiguos entierros funerarios.



Fig. 7: Interior de la cueva “churu uta”, lugar de la segunda cascada pluvial de Pulltuma. (Foto: G. Huarita, 2022)

La última cueva habilitada por don Avelino Beltran para corral de las llamas machos, fue trágico; según nos cuenta la Sra. Matrha Beltrán (hija), don Avelino había quemado con fuego todos los restos óseos y demás materiales que ocupaban la cueva, y fue a partir de ese entonces que había don Avelino había adquirido una patología desconocida llamado por los lugareños como “chullpaxä” (mal de chullpa); esta enfermedad se manifestaba con dolores de cabeza, ardor en los ojos, dolor de estómago y vómitos. En sus inicios, don Avelino padecía estos síntomas con los que tuvo que vivir y agudizándose cada día más con signos de diarrea crónica que lo ocasionó su fallecimiento. Es por esa razón que los restos óseos de las chullpas del sector de *churu uta* aún se conservan para evitar cualquier otra enfermedad de mal de chullpa. Es sorprendente observar en toda la zona de estudio, el cuidado y respeto que tienen los habitantes a los restos de las *chullpas* o *amaya utas* (casas de muertos), conviviendo con ellos en sus corrales de ganado, patios e inclusive comparten las estructuras de sus casas.

El wartaku, la phuqhanchawi y wilanchawi.

Los principales ritos oficiatorios de gran trascendencia que se realizaron en el sitio de Pulltuma para poder habitarla y ser un espacio solar doméstico, fueron: el *wartaku* o *warkata* (entrega de ofrendas), la *phuqhanchawi* (rito de expiación) y la *wilanchawi* (rito de sacrificio). Según la Sra. Martha Beltrán, nuestra informante, nos mencionó que sus abuelos fueron obligados a residir en el sitio de Pulltuma como acto de redimirse por su falta a la moral y compromiso matrimonial muy temprano. En ese sentido, sus padres y demás miembros familiares de la comunidad, decidieron llevar a cabo el ritual de expiación y purificación del lugar, dado que el sitio era un lugar espiritual de encanto y no habitado por las personas ni animales domésticos (ganados).

El ritual de expiación de todos los seres malignos y espíritus hostiles que habitan el predio se llama ***phuqhanchawi***, consistente en llevar a cabo una ceremonia ritual de desalojar a todos los espíritus malos o agresivos que pudiesen afectar la residencia de sus nuevos locatarios, y recién a partir de este acto se puedan establecer las personas junto a sus ganados y cultivar sus predios donde más antes no los había o no les era permitido por la entidad protectora del lugar. Y para este cometido, se quema una fogata de leña y tomándo una brasa en un incensario la mezclan con romero, copal e incienso la esparce el humo aromático a todos los alrededores del predio a ser habitado. Acto seguido, se lleva a cabo una ceremonia continúa llamada *wilancha* o ***wilanchawi***, consistente en realizar el sacrificio de una llama cortándole la yugular de donde brota la sangre y la fueron esparciendo a los alrededores, principalmente a la dirección del alero donde están grabadas las pinturas rupestres. A este acto ritual de echar o rociar líquidos (sangre o bebidas) a la pared de la roca sagrada tiene por nombre ***wartaku*** o *warkataña*. Las tres ceremonias rituales continuas fueron realizadas para la domesticación del espacio silvestre y que nada malo les pase a ellos, a sus hijos y a sus *uywas* (animales). Es en ese sentido que, periódicamente durante del año, se la celebraba con la ***phuchhawi***, la fiesta solemne de Pulltuma en conmemoración a este evento ritual.



Fig. 8: El ritual del “*wilanchawi*” con sacrificio de llama en la Pucara de Monterani. (Foto: Khana Marka, 2009)

En la base del farallón, en todo el anfiteatro de la cueva alero, se habilitó una *uywa cancha* (dormitorio) de las llamas y otro adjunto al lado izquierdo para las ovejas; en sus inicios las cercaron con muros de piedra y actualmente está con alambre de púas. Para habilitarla como *uywa cacha* este espacio, se hizo el ritual oficiatorio del *wilanchawi* y *phukanchawi*, rociándola con la sangre de la llama sacrificada a las paredes donde están las pinturas rupestres. Rastros de este tipo de ofrendas han quedado pegadas con tintes oscuros rociadas en el extremo sur del alero que dice “gloria pucara”, la misma referida a un potencial de ofrenda *wartaku*.⁷ Según la tradición local, las glorias *pukaras* son sitios comensales de culto ritual muy hambrientos de una *wak’a* y que requieren de grandes sacrificios compensatorios. Pero actualmente, la *phuqhanchawi* se realiza con una *ch’alla* de alcohol, *pijcheo* de coca y quemar una “*mesa suerte*” al *samiri* del lugar.

⁷ La última ofrenda ritual de estas características parece haberse realizado en 1994, dato escrito entre las pinturas rupestres y las manchas negras del lado sur en donde está registrada el texto de “gloria pucara”.

El samiri y las illas del ganado.

En el sector central del anfiteatro de la roca farallón “María Cecilia Blanco”, se encuentra tres bloques de piedra o afloramientos rocosos llamados: “*torre guardiana*”, “*qarwa samiri*” y “*qarwa illa*”. Es precisamente entre las dos últimas rocas se instauró el culto ritual de la fertilidad de los ganados, de un par de *illas* de llamas y otro par de *illas* de las ovejas; y a la roca de la “torre guardiana” se le consideraba el “paje” de la Mamita María Cecilia Blanco, es decir, es su “mozo” acompañante de esta *huaca* mayor o entidad divina relacionada con la fertilidad y la producción de los ganados. En tanto que la roca de la *qarwa samiri*, la huaca menor asociada a “las suertes” del ganado camélido; y la *qarwa illa*, es la roca ídolo de la fertilidad de la llama. Es precisamente en la base de esta roca, que se encontraba depositada la pareja de *illas* de la llama; estas *qarwa illas*, tenían la forma de unas llamitas en posición sedente y estaban modeladas en unas pequeñas piedras del tamaño de unos 20 cm de largo x 10 cm de alto. Casi las mismas dimensiones y la forma en su posición, presentaba las *illas* de la oveja, mismas *illas* estaban depositadas en la base de una pequeña roca situada al lado izquierdo de la Torre Guardiana. Ambas *illas* eran celosamente guardadas durante el año, en estas pequeñas aberturas de la base de las rocas rodeadas de varias ofrendas rituales.

Los tiempos rituales de culto a estas illas del ganado, fueron en diferentes momentos festivos del año; comenzaba en el *jallu pacha* (tiempo de lluvias), en la fiesta de la Candelaria (2 de febrero), día en que se realizaba la *k'illpa* (corte) a las crías de las llamas y las ovejas, en el día de San Juan (24 de junio) se festejaba el bautizo a los ganados rociando con agua los corrales y a las cabezas de las personas cuando realizaban el tradicional *visitaku* (visitas familiares), en la festividad del Tata Santiago (25 de julio), en el día del Niño San Salvador (7 de agosto), en Concepción y la noche de Navidad (24 de diciembre). En estos momentos festivo-religiosos del año asociados a santos y vírgenes católicos, se realizaba a las *illas* del ganado una mesa ofrenda en un bracero; pero en las fiestas de mayor relevancia del año, se llevaba a cabo el ritual del *phuqanchawi* y *wilanchawi*, consistente en realizar el sacrificio de una llama blanca y rociar con la sangre que brota del cuello degollado a los alrededores de las rocas sagradas.

El culto festivo a estas illas tiene una larga tradición familiar, según nuestra informante, había que tener mucha fe a estos idolillos, hubo un tiempo en que las crías de los ganados se enfermaban mucho y morían constantemente y así los ganados no se reproducían. Fue así que los habitantes del lugar realizaron el ritual del *phuqanchawi* en el espacio sagrado de las rocas y a *ch'allar* a los *samiris* e idolillos

de los ganados, y recién sorprendentemente se sanaron y comenzó la reproducción de las crías con total normalidad.



Fig. 9: La gran roca *samiri* de las llamas en donde se encontraban las *qarwa illas*. (Foto: G. Huarita, 2022)



Fig. 10 Pareja de *qarwa illas* de Romero Pampa, similares *illas* destruidas en Pulltuma. (Foto: G. Huarita, 2018)

El ritual de la k'illpa.

La **k'illpa**, es el principal rito de fertilidad y festejo por la producción de crías de las *uywas*, los ganados camélidos y también de ovinos celebrados en el día de la festividad de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero). El ritual de *k'illpa* se celebra con el colocado de las *t'ikas* (sarcillos de lana) y corte de las puntas de las orejas de las llamas y ovejas, a las crías de los ganados que nacieron en el último ciclo reproductivo del año (de noviembre a abril). Para esta oportunidad se prepara una comida ceremonial llamada **phiri** (pasta de la harina de maíz) con queso. Al medio del corral, en una *inkuña* también se da de comer el *phiri* a las *uywas*; y al otro extremo, en otra *inkuña* colocada sobre un aguayo, la oficiante de la fiesta echa una gran cantidad de *phiri* con trozos de queso para que puedan degustar todas las personas participantes de la *k'illpa*.

Para iniciar la *k'illpa*, se escoge a una persona que haga el papel de **Lari-Lari** (el zorro), esta persona es el encargado de realizar los cortes de las orejas de los ganados. El atuendo de este personaje ritual, viste un gorro con orejeras y punta (*torre ch'ulu*), poncho de color marrón y en su cuello cuelga una *wist'alla* o *chusp'a* (bolsita textil) en donde junta los cortes de las orejas. Al inicio de la *k'illpa*, se escoge entre el grupo de crías, a una pareja (macho y hembra) de los más grandes y se les hace echar encima de un *phullu* (cama textil) amarrado de los pies. La posición para acurrucar en el *phullu*, es con la pose simbólica del acto de cruzamiento o copulación del macho a la hembra. A esta pareja de *uywas* que apertura la *k'illpa* se la *ch'alla* con chicha y se le rocía con el *phiri* a sus cuerpos, y lo mismo a todos los demás llamas que se encuentran en la *uywa cancha*; el *Lari-Lari* las va rociando con el *phiri* y se termina de comer junto a los ganados. Después de la ceremonia comensal llamada **phirt'achu**, se comenzaba a bailar con un *qunqutu* (guitarra) y una flauta de caña llamada *lap'ika*.

El orden de los cortes de las orejas, es de mayor a menor, ósea comienza desde los más grandes y termina en los más pequeños, pero los más chiquititos no suelen cortarlo por considerárselas *illitas*; los cortes son de la edad de un año para arriba. Terminado los cortes de las orejas, se sirven una succulenta comida de sopa blanca y una *kanka* (asado con chuño y papa). Al momento de abandonar la *uywa cancha*, comienza la música del *quntutu* con *lap'ika* y el *Lari-Lari* comienza a bailar tomándola del brazo a la joven pastora del rebaño a la que le entrega la banderita blanca con sarcillos rojos, el símbolo del tiempo de fertilidad y producción. A esta danza acompañan bailando todos los participantes de la *k'illpa* que se dirigen bailando hasta las afueras de la cancha. Una vez afuera, arrodillados, quitándose el

sobrero y con las manos levantadas en dirección a la roca farallón agradecen a la Mamita María Cecilia Blanco, la entidad protectora y benefactora de la crianza de ganados en *Pulltuma*. Concluida esta ceremonia, por la tarde comienza la fiesta bailable con borrachera extrema que dura hasta el día siguiente; las bebidas de esta ocasión eran el ponche, un preparado de alcohol con huevo y entre otras bebidas como la chicha (de chuño y quinua), estas bebidas son consumidos en menor cantidad, pero las más consumidas son el *punchi* y la *awasqa* (alcohol aguado).



Fig. 11: El *Lari-Lari* guitarrista, animando la fiesta de la *k'illpa* en Floreo Lirima. (Foto: Juan Van Kessel, 2003)

La casa de Doña Cirila Chuquichambi.

La única vivienda edificada en la pendiente base del farallón “Maria Cecilia Blanco”, donde están grabadas las pinturas rupestres de Pulltuma, es la vivienda de la familia Beltrán Chuquichambi, y en ella reside la señora Cirila Choquechambi viuda de Beltrán; mujer anciana de la edad de 80 años que vive al cuidado de su hato de llamas que pastan en toda el área de Viscoco y el cerro Pulltuma. Pese a su avanzada edad, ella goza de buena salud y puede movilizarse tranquilamente sin la ayuda de nadie, ya que ninguno de sus hijos vive a su lado; desde la muerte de su esposo don Celso Beltrán a finales de 1990, doña Cirila se quedó sola al cuidado de sus cuatro hijos, criándolos hasta mediados del 2000 cuando alcanzaron la mayoría de edad, tiempo en que se fueron a las ciudades de Patacamaya, La Paz

y Arica (Chile), y solo llegan a visitarla periódicamente a fin de año o en carnavales. La hija más cercana a ella es la señora Martha Beltrán que reside en Curahuara, dedicada al comercio que realiza viajes comerciales a Patacamaya y Oruro, por lo que doña Martha es la que más pendiente esta de ella.

La casa de doña Cirila, es la típica de una vivienda rural alto andina, construida en un área aproximada de 200 m² con materiales locales, bloques de piedra en los cimientos y los muros, adobe, argamasa de barro y techos de paja de dos aguas de caída y una vivienda es de calamina. La estructura de cuatro de las habitaciones es rectangular y solo una es circular construida con cantos rodados. La casa cuenta con dos patios, una interna bordeada por sus cuatro habitaciones con acceso de puerta de ingreso y el otro patio es externo bordeada por tres de sus habitaciones tradicionales que dan vista a la entrada del corral de los ganados. En los perímetros de las tres habitaciones, se ha construido unas *pata-patillas* (asientos rústicos), las mismas construidos con piedra y barro a la manera de unas bancas apoyadas a las casas; estas patillas, son el sitio preferido para recibir a un visitante, similar a la de una sala de visita. En el lado derecho del patio exterior, se ha construido una habitación semi-esférica con bloques de piedra llamada *q'uncha* (la cocina) en donde se puede observar todo los enceres domésticos y el fogón rustico de piedras y está hullada de negro toda la pared del interior. En el patio cuelgan de un alambre trozos de charque.



Fig. 12: Frontis general de la vivienda de Doña Cirila Chuquichambi. (Foto: G. Huarita, 2022)



Fig. 13: Característica típica de una *chhuqlla uta*, casa circular de Doña Cirila (Foto: G. Huarita, 2019)



Fig. 14: El autor junto a Doña Cirila Chuquichambi en su casa de Pulltuma. (Foto: G. Huarita, 2019)

Al lado este a la vivienda, se encuentran dos edificaciones de casas abandonadas construidos los muros con bloques de piedra y cantos rodados, según Dña. Martha, se trata de las primeras casas de sus abuelos, y una de ellas tiene la característica esencial de ser una *purum uta* (casa ceremonial) en donde se celebraba las grandes fiestas; esta habitación en ruinas, aún conserva en el lado de su hastial derecho una hornacina que albergaba un santo, y en su base una mesa altar de forma semi circular construida con bloques de piedra con argamasa de barro. Del mismo modo, en las paredes se han construido las *patillas* y una *kuja* (cama) de piedra en el otro extremo, lo muestra de que también esta habitación se trataría de un dormitorio. La otra pequeña habitación en ruinas, es una cocina, dado que aún se observa los restos de los fogones en su esquina, y una pequeña hornacina que haya servido de mechero que alumbraba en la noche.

La nueva habitación que se encuentra en el patio interior con vista al Este, parece ser la nueva *purum uta*, dado que en la parte superior donde se encuentra la puerta de ingreso a la casa, se le escrito el nombre de “Pulltuma 1994”, fecha de su edificación y celebración, así como suele ocurrir al construir nuevas casas en otras regiones de los Andes, durante el ritual de *Achuqhalla* se le rotula el nombre y el año de su festejo. Este lugar en donde se edificaron la vivienda de residencia de la familia Beltrán, no es casual, obedece a un principio cosmológico de *taypi* (centro) de la *qamaña* (solar) de Pulltuma, en otras palabras; la casa es el espacio intermedio y articula los espacios de lo alto con lo bajo, del mismo modo del lado izquierdo con lo derecho. En ese sentido, la casa intermedia con los farallones del cerro y así como también con los cenégale, los *puquios* de Viscoco y el río Cuytuyo en la parte baja. El cosmos de los lados, de izquierda a derecha, es por el transitar de los vientos y las direcciones de la ruta que dirige a la Gloria Pucara de Monterani, el santuario mayor de la zona que se encuentra en Curahuara de Carangas.

Conclusiones y comentario final.

La estancia Pulltuma y el sitio donde se encuentran las pinturas de Arte Rupestre, es un antiguo espacio ceremonial y probablemente prehispánico, en donde se realizaban el descanso de las caravanas de viajeros de llamas que se dirigían en dirección al sur y viceversa. En base a los testimonios recabados en el trabajo de campo, los diseños de los grabados en el alero fueron hechos por los incas. Así mismo, a este sitio siempre acudían a pedir a la roca farallón sagrada llamada “María Cecilia Blanco”, que es la

wak'a mayor del sitio, la abundancia productiva de los ganados camélidos, por lo que considero una entidad relacionada con la crianza de los ganados.

El atrio de los farallones, parece ser no solo un espacio de canchón dormitorio de ganados, pues por las otras tres rocas sagradas que se encuentran en este espacio, están relacionadas con los *samiris* y las *illas* del ganado camélido. Por lo que presenta ser, una gran plaza ritual y comensal de culto a la fertilidad de los ganados camélidos, a la vez un oráculo del agua por las cascadas que discurren desde lo alto del farallón. Su continuidad ha estado vigente hasta finales del año 1990, tiempo en que fueron destruidos los ídolos de la fertilidad tras la muerte de don Celso Beltrán.

Sin duda, este sitio con arte rupestre, es uno de los sitios más relevantes registrados por el equipo de la SIARB, en donde los grabados rupestres del alero tienen un simbolismo religioso con el espacio y sus habitantes. La práctica del culto al farallón, tuvo una continuidad ritual y festiva que rememoran los eventos desde épocas prehispánicas. Este estudio etnográfico, es solo una tarea inicial y requiere continuarse el lugar para encontrar más datos reveladores del sitio con más tiempo de permanencia.

La presente edición se terminó
de imprimir el mes de diciembre de 2025
en Talleres Gráficos “KIPUS”

c. Hamiraya 122 • Telf.: 591- 4 - 4582716 / 4237448

Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas y
Museo Arqueológico
Universidad Mayor de San Simón
Cochabamba - Bolivia

QAMM

PRESENTACIÓN	9
MARÍA DE LOS ANGELES MUÑOZ C.	
SECCIÓN ARTÍCULOS	13
Puerta de entrada al este: el Templo de Palaspata y la expansión sureste del Estado de Tiwanaku	15
JOSÉ CAPRILES, MARÍA FERNANDA SALAME, SERGIO CALLA, JUAN PABLO CALERO Y CHRISTOPHE DELAERE	
Los Vasos <i>Keru</i> Tiwanaku en Cochabamba. Un acercamiento morfométrico	39
JUAN VILLANUEVA CRIALES	
Una interpretación bioarqueológica de tres cráneos y una mandíbula trofeos en la región de Cochabamba, Bolivia	65
MARCO ANTONIO BUSTAMANTE ROCHA	
Museos invisibles en Tiahuanacu: El museo de 1892 y el kiosco de 1910 en el olvido historiográfico	99
ROBERTO CARLOS HIDALGO ROCABADO DANIELA GARCÍA STRELLI	
Incas S.A.	129
CRISTOBAL GNECCO	
Espiritualidades ancestrales y sanación integral. Algunos aportes desde la Amazonía Boliviana	149
ROBERTO TOMICHÁ CHARUPÁ	
SECCIÓN INFORMES	173
Señores guardianes de la mina.	175
Informe del viaje a Tultuani-Picacho, Ayopaya	
MARÍA DE LOS ANGELES MUÑOZ C., LUIS YURICEVIC MARCO BUSTAMANTE, DAVID TRIGO	
SECCIÓN MISCELÁNEA	201
Registro etnográfico de la estancia de 'Pulltuma', Comunidad Taypi Collana, Curahuara de Carangas	203
GENARO HUARITA CHOQUE	

