

El surgimiento del paisaje monumentalizado en la cuenca del lago Titicaca, Andes Centro-Sur

The emergence of monumentalised landscape in the Lake Titicaca, South-Central Andes

Luís Ángel FLORES BLANCO

*Escuela Profesional de Antropología y Arqueología, Universidad Nacional Federico Villarreal, Perú.
lflores78@gmail.com*

Recibido: 30-12-2013
Aceptado: 31-03-2014

RESUMEN

Este artículo ensaya una nueva interpretación sobre la formación del paisaje monumentalizado en la cuenca del lago Titicaca, Andes Centro-Sur, y cuyo efecto trajo el surgimiento de las construcciones monticulares a finales del periodo Arcaico e inicios del Formativo. Esta historia se ha podido rastrear en el estudio de las casas de los últimos cazadores-recolectores complejos, donde se conjugan actividades domésticas y también prácticas rituales de convivencia con sus muertos. Todo ello permitió la subjetivación de sus casas, pero al mismo tiempo que ellos sean objetivados en un sistema de existencia cíclico. Es así que lo monumental se entiende como la exteriorización de un pensamiento y su origen se rastrea en las prácticas cotidianas, que produce y reproduce tal mentalidad, pero también genera los gérmenes de su cambio, entendido no solo como cambio económico, sino sobre todo como un nuevo ser y estar en el mundo.

PALABRAS CLAVE: *Arcaico, arquitectura, Andes, Formativo, Titicaca, memoria social, monumento, ancestros.*

ABSTRACT

The present paper proposes a new interpretation on the origin of the monumentalized landscape in the Titicaca lake area (South-Central Andes), whose consequences were the emergence of barrow structures at the transition from the Formative to the Archaic periods. Such process could be detected through the analysis of the last complex hunter-gatherers' houses, where domestic and funerary practices coexisted. Both of them allowed the houses to be seen at objects and subjects at the same time within a cyclical system of existence. In that way monumentality is understood as conveying a form of thinking, whose origins are in the domestic sphere, but in which a new way of being in the world is sprouting.

KEY WORDS: *Archaic, architecture, Andes, Formative, Titicaca, social memory, monument, ancestors.*

1. Introducción

En algún momento de la historia, algunos grupos cazadores-recolectores iniciaron un viaje que los llevó a un cambio en la forma de pensar, entender su medio y en el modo de relacionarse y organizarse ecológica y socialmente. Aunque esto no fue un plan consciente y muchos de estos intentos fracasaron, algunos pocos alcanzaron diversos modos de vidas (Flores 2013).

La explicación de este proceso en la Arqueología ha estado dominada por una posición materialista¹, desde diferentes matices teóricos. El surgimiento de la domesticación de plantas y animales, la sedentarización y la construcción monumental han sido usados como indicadores fundamentales para demostrar el surgimiento de este nuevo modo de vida Neolítico.² Dentro de este asunto, los investigadores se han preocupado por responder ¿por qué los grupos humanos se volvieron sedentarios y empezaron a intensificar su producción en espacios cada vez más pequeños?, y ¿qué les motivó para que luego desarrollaran sociedades con tipos de organización política más compleja? Los datos muestran que éste fue un proceso mundial, entonces ¿por qué este fenómeno se produjo en muchos lugares diferentes del Viejo y Nuevo Mundo, en un tiempo similar? (Binford 2009: 32-3).

En este artículo me centraré en el estudio de lo monumental, aunque con consideraciones tangenciales sobre la domesticación de especies y sedentarización. El monumentalismo, tanto en los Andes como en otros escenarios, ha sido abordado como indicador de la aparición de la concentración del poder y el surgimiento de la desigualdad social y económica (Friedman 1975; Haas 1987; Shennan 1982; Trigger 1990), es decir como un tema político, de la élite (Dillehay 1990: 223); aunque hoy es bien sabido por la arqueología y etnografía que las construcciones monumentales surgieron sin necesidad de un poder político centralizado (Flannery y Marcus 2012; Rosenswig y Burger 2012). En los Andes hoy muchos aceptan que el surgimiento de las construcciones monumentales fue anterior a la agricultura y la ganadería (Fung 1972; Lanning 1967; Moseley 1975). En ese contexto, el sedentarismo completo tampoco fue una innovación fundamental en este proceso, hay muchos ejemplos arqueológicos y etnográficos sobre sociedades que sin ser totalmente sedentarias construyeron edificaciones monumentales (Rosenswig y Burger 2012); aunque como ya se ha visto en otros escenarios, la disminución en la movilidad sí habría tenido cierta implicancia en la complejidad de las sociedades (Price y Brown 1988; Zvelebil 2009).

En el contexto andino, algunos investigadores han resaltado la importancia de la religión como cohesionador social (Shady 1993), en parte vinculado con la veneración de los antepasados (Hastorf 2003). Por lo cual, se ha planteado que la edificación de los primeros santuarios fue importante en la temprana concentración de la población (Bonnier 1997; Bonnier y Rozemberg 1988; Burger y Salazar-Burger 1980) y en la emergencia del poder (Aldenderfer 2005).

Entonces, más allá de explicaciones difusionistas, economicistas y políticas, salvo algunas excepciones, en los Andes Centrales y Centro-Sur no se ha tratado de entender la monumentalidad desde otras perspectivas. Por ejemplo, en otros lados del planeta se ha relacionado el surgimiento de los montículos con las reivindicaciones de tierras (Renfrew 1976); con el control de la élite sobre los recursos primarios en tiempos de crisis económica (Chapman 1981); en cómo los sistemas simbólicos activos legitimaron estrategias sociales internas (Shennan 1982; Shanks y Tilley 1982; Hodder 1982) y en cómo las sociedades perciben, entienden y se sitúan en el mundo (Bradley 1998; Criado 2012; Thomas 1990; Tilley 1997), donde el código cognitivo cumplió un papel fundamental en este proceso (Blanton *et al.* 1996).

Ante estos antecedentes el panorama andino se presenta más que interesante para ensayar una respuesta sobre el origen de la monumentalidad. Presentaré una interpretación sobre el surgimiento de las construcciones monumentales, desde que estas edificaciones son objetivadas como monumento³; antes que tome dimensiones "monumentales". Me basaré en datos publicados de los periodos Arcaico y Formativo de la cuenca del lago Titicaca (CLT), en los Andes Centro Sur, actuales territorios de puna del sur del Perú y norte de Bolivia, a más de 3800 msnm (Fig. 1).⁴ Lo novedoso de mi propuesta radicará en la perspectiva que asumiré, donde la arquitectura monumental será entendida como la exteriorización de una mentalidad, hija de su tiempo y espacio, que alcanza a ser objetivada como monumento e interiorizada en la misma práctica comunal como un pensamiento. De esta forma, entiendo este hecho social como una interacción constante entre lo material y lo inmaterial, entre lo material y lo subjetivo, de forma que cada uno transforma al otro en una relación de doble dirección.

2. El surgimiento del paisaje monumentalizado

La explicación del desarrollo de la monumentalidad en los Andes requiere de una nueva lectura

teórica. En este artículo no niego la importancia de la economía y de la política como motores de cambio en las sociedades, resaltando de ellas las nuevas relaciones sociales y físicas que acarrearón (Ingold 1980: 6-9); pero además considero que esta explicación puede enriquecerse con razones cualitativas (Thomas 1999: 223), mediante las cuales la sociedad establece nuevas formas de relaciones al interior de ella y entre ésta y la naturaleza (Criado 2012: 305; Whittle 1996: 355), con un cambio progresivo en la mentalidad.

Siguiendo otras experiencias (Bradley 1998; Criado 2012; Hastorf 2003; Hodder 1990; Thomas 1999; Tilley 1997; Whittle 1996) abordaré el

estudio del surgimiento de las construcciones monumentales no solo como la artificialización del paisaje, sino como la exteriorización de un pensamiento y por tanto el proceso de la plasmación de un nuevo código social de representación del mundo y su sentido de lugar. Este proceso fue largo e involucró primero una naturalización de la cultura, para finalmente lograr la domesticación misma del pensamiento⁵ (Criado 2012: 228, 305), con nuevas actitudes, valores y creencias socialmente construidas y aceptadas (Bradley 1998: 66; Whittle 1996: 355); donde la memorización social del espacio fue uno de los puntales para este proceso.

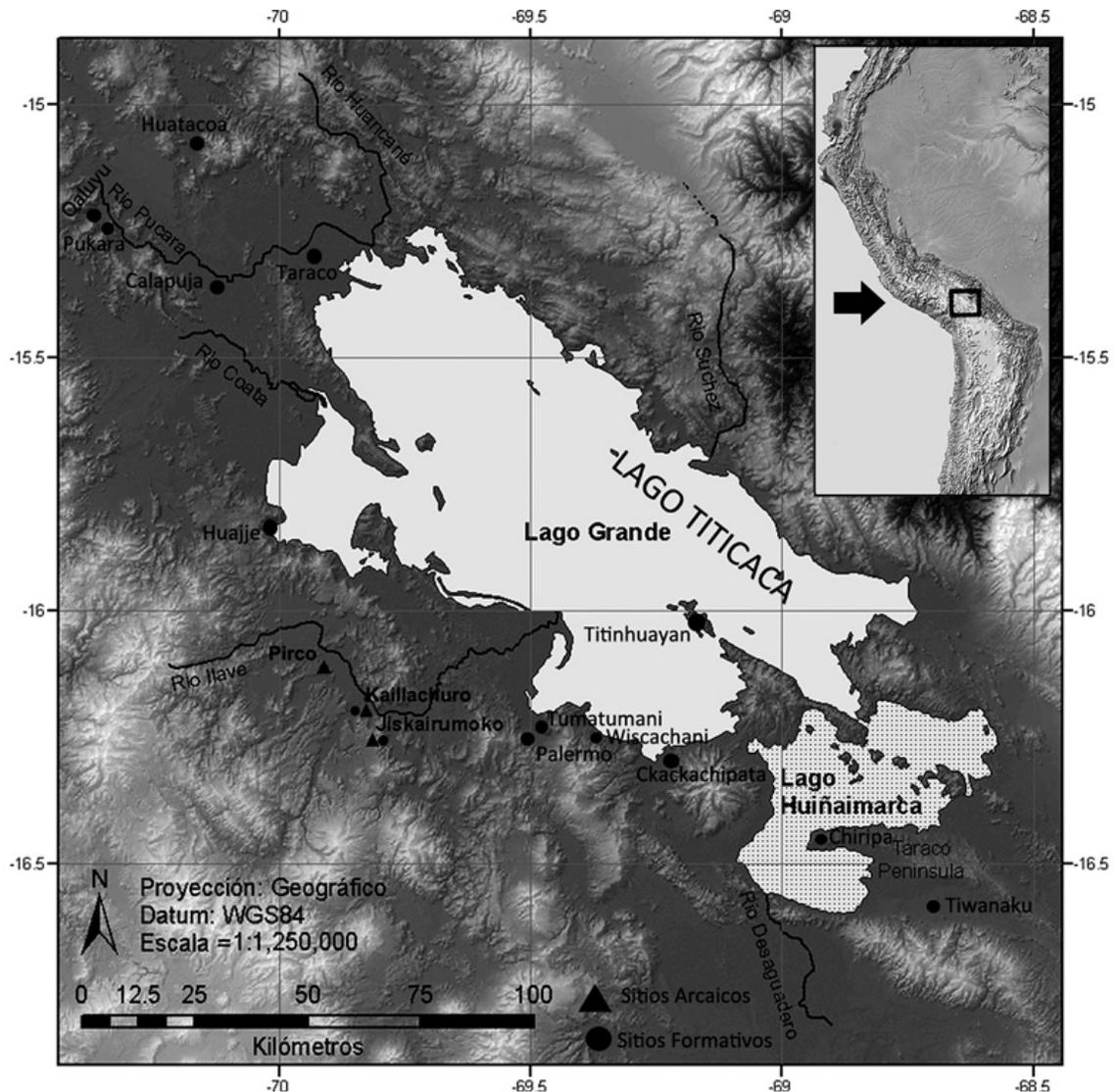


Figura 1.- La cuenca del lago Titicaca con la ubicación de los principales sitios del periodo Arcaico Tardío y Terminal (triángulo negro) y Formativo (círculo negro) (Fuente Craig 2011: 369, Fig. 1 y en el recuadro superior en base a la foto satelital de la Nasa: Topography of Andes from a Digital Elevation Model).

La arquitectura monumental como exteriorización del pensamiento

La arquitectura no ha existido siempre, es una creación humana relativamente reciente, fruto de procesos históricos, de ineludible dimensión espacial e indicadora de la "...práctica y representación de las relaciones domésticas" (Haber 2010a: 252). Pero más que eso, las construcciones están llenas de valores, significados culturales y subjetividades; son actos, expresiones, concreción de un pensamiento, que nos permite tener una idea del mundo (Bradley 1998; Criado 2012; Criado 1989: 76-8; Moore 1986; Thomas 1990). Aunque la acción misma no haya sido intencional, responde a una idea del mundo (Mañana 2003: 168). Entonces, toda actividad constructiva del ser humano no es inocente y primordial, sino que lleva consigo una serie de ideas preconcebidas culturalmente y dependen de su habituación a una tradición particular. En suma, la *realidad es construida* (Berger y Luckmann 1993; Berger 2005; Bourdieu 1999), a partir de una selección humana de fenómenos de la realidad, que hemos ordenado en el tiempo y en el espacio, representándola simbólicamente (Hernando 2002). Para lo cual se ha reducido las estrategias sociales y económicas a reglas culturales, expresándolas "naturalmente" (Haber 2010a).

Siguiendo las ideas de Peter Berger (2005: 108-114), la sociedad es un producto del ser humano y el humano es producto de la sociedad, en un proceso dialéctico que consta de tres momentos: exteriorización, objetivación e interiorización de la realidad (Fig. 2). Además, esta actividad constructiva del mundo es una empresa colectiva y como tal no solo depende de la socialización, sino también de mantener pactos sociales específicos. Propongo en este trabajo que la arquitectura monumental puede ser considerada como una forma de exteriorización del pensamiento humano, que con el tiempo logra ser objetivada, convertida en

un monumento y finalmente, ser reapropiada por el colectivo social, interiorizada y convertida en mentalidad. De tal manera, el monumento es una realidad y mentalidad inicial, que en la práctica va generando hábitos, que desencadenará en una forma de pensar y vivir. Pienso entonces en el proceso de monumentalización como una vía de doble sentido, una interacción dialéctica entre lo subjetivo y lo material; donde "...el sujeto se objetiva en la casa como la casa se subjetiva en la familia que en ella se cría" (Haber 2010a: 252).

La idea de que la construcción monumental sea una exteriorización del pensamiento, me permite insertar el surgimiento de los monumentos en un tema que ha sido motivo de reflexión: el proceso por el que las formas de pensamiento se han transformado en el tiempo y en el espacio. Esta cavilación ha sido abordada generalmente de manera dicotómica: salvaje/domesticado, mítico/histórico, magia/ciencia, entre otros. Algunos han intentado entender estos cambios en relación con las modificaciones en los medios de comunicación, así el paso del lenguaje oral a sus formas gráficas ha sido entendido como el reflejo de una mayor complejidad social (Goody 2008: 11-13; Hernando 2002; Ong 1996). Téngase en cuenta que en sociedades orales se transmite la información cara a cara, para lo cual es necesario tener a la gente reunida, para recitar oraciones, recordar sus orígenes y contar sus historias, sumidos en rituales y valiéndose muchas veces de la comunión con sus antepasados, y donde la importancia del canto, la música y el baile es fundamental para conmemorar momentos legendarios (Conklin 2005; Goody 2008). Pero también se transmite por hitos naturales que comunican mensajes míticos y territoriales (Santos-Granero 2004).

Quiero que quede claro que estoy pensando en un proceso, no en un evento. A partir de esta premisa intento demostrar que este proceso siguió un camino dilatado, con unas condiciones materiales de

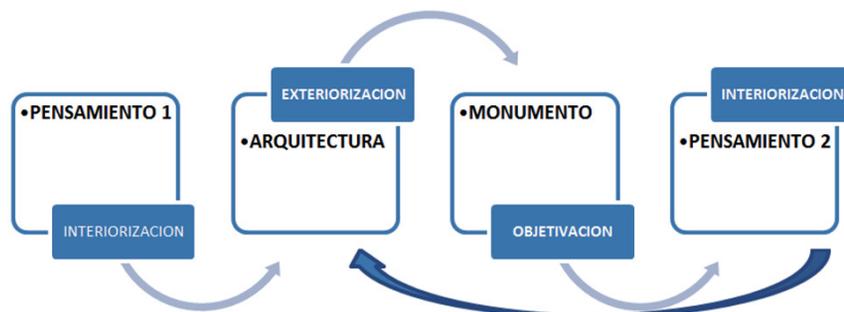


Figura 2.- Diagrama del proceso dialéctico de producción de pensamiento desde la arquitectura monumental (basado en las ideas de Berger y Luckmann 1993; Berger 2005).

existencia que llevó a consecuencias impensadas, sembrando en su propia práctica los gérmenes de cambios sociales significativos y donde los montículos jugaron un papel fundamental, siendo el reflejo de la objetivación del pensamiento vigente o como diría Felipe Criado (2012: 312), siguiendo a Heidegger, «La arquitectura megalítica constituye un modelo de pensar el mundo que también es una forma de habitarlo, de estar en él».

Naturalización de la cultura

En el preludio de este proceso no se alcanzó una domesticación de la naturaleza, sino todo lo contrario, las sociedades antiguas pasaron por un largo paso de naturalización de su cultura (Criado 1989: 80-81; 2012: 312), y esto se reflejó en su organización social, pero también en su acomodo espacial. Los cazadores-recolectores no ven la naturaleza como un mundo extraño, ni se ven a sí mismos como sujetos conscientes que tienen que lidiar con ese mundo. De hecho la separación de la mente humana y la naturaleza no tiene cabida en dicho pensamiento. Entonces, esta forma de aprehender el territorio no es solo una cuestión de construcción, sino de compromiso, de su vivencia, de estar en ese mundo (Ingold 2000: 42). Este profundo conocimiento naturalista les habría servido para construir un modelo de mundo y con ello entender su vasta realidad. Ello generó no solo una nueva forma de relacionarse con su medio, sino que con la maduración de este proceso, una nueva forma de conceptualizar el *tiempo* y el *espacio* (Criado 1989; 2012; Criado y Villoch 1998; Criado *et al.* 2000) y de situarse en ella, construyendo su identidad (Hernando 2002).

En el pensamiento de los cazadores/recolectores los seres de la naturaleza son vistos completamente como compañeros sociales, a modo de animismo. Datos etnográficos de grupos amazónicos cuentan como los *Achuar* de Ecuador o los *Makuna* de Colombia perciben a las plantas y a los animales con un alma similar al del ser humano, los consideran gente, que solo difieren de ellos por su aspecto, supuestos disfraces para confundir a los nativos (Descola 2004).

Otros grupos, como los *wari* de Brasil, cerca de la frontera con Bolivia, han logrado cierta diferenciación como sociedad con respecto a la naturaleza. En su relación con otros aldeanos ven simbólicamente a los foráneos como seres del bosque, espíritus de gente del submundo que regresan a la “vida” transformados en el cuerpo de animales como el pecarí (*Tayassu pecari*). De esta forma, en los encuentros de intercambios se dan rituales como un juego festivo donde los extraños se acer-

can a la aldea que visitan, camuflados y personificando los poderes no humanos, decorando su cuerpo con elementos de plantas y animales del bosque. En esta lógica animista, la gente va ocupando diferentes posiciones en un sistema existencial cíclico, en el que a veces toca ser predador (nativo/sociedad) y otras ser presa (foráneo/naturaleza) (Conklin 2005) (Fig. 3). En esta lógica, ser y estar en la sociedad o en la naturaleza son intercambiables a partir del lugar que ocupas en el mundo, y la materialidad de estos grupos es un importante indicador no solo de la cultura, sino como elemento constituyente y transformador de la persona y sociedad, tal como se pudo observar entre los *Awa* de Brasil (González-Ruibal *et al.* 2011).

Todo esto no quiere decir que la “naturaleza” donde viven los cazadores-recolectores no sea también una creación cultural. Los entornos de los seres humanos son construidos y la naturalización de la cultura forma parte de uno de los primeros constructos culturales que las sociedades desarrollaron para entender, explicar y vivir en un mundo donde primaba la naturaleza (Ingold 2000:40-41). Como demostraré más adelante, cuando la sociedad empezó a domesticar su medio, en realidad estaba domesticando su pensamiento y volviendo compleja a la sociedad.

El paisaje monumentalizado: memorización social del espacio

Aún queda pendiente la pregunta ¿Qué motivó la construcción monumental? Para este fin, varias acciones debieron jugar un papel importante. Me centraré solo en una de ellas, la memorización social y cultural del paisaje. Las edificaciones monumentales por y para los vivos (Fleming 1973) permitieron crear un vínculo con los ancestros, por medio de una serie de ritos alrededor de ellos, que cimentaron una genealogía y conciencia colectiva. Así el paisaje, y en general toda nuestra experiencia del presente, se construye, en gran medida, como un registro permanente de la vida, obra y (re) conocimiento de las generaciones pasadas que han morado dentro de ella y, al hacerlo, han dejado allí algo de sí mismos (Connerton 1989; Ingold 1993: 152).

Algunos datos etnográficos de las tierras bajas de América del Sur ejemplifican bien este proceso de ancestralización del territorio, por medio de la memorización. Los grupos amazónicos siguieron una serie de estrategias desiguales con sus muertos, estos iban desde la negación de la mayoría de sus difuntos, a la afirmación de algunos de ellos (ej. jefes, chamanes), ensalzándolos por medio de una serie de relatos; pero además sujetos a algún

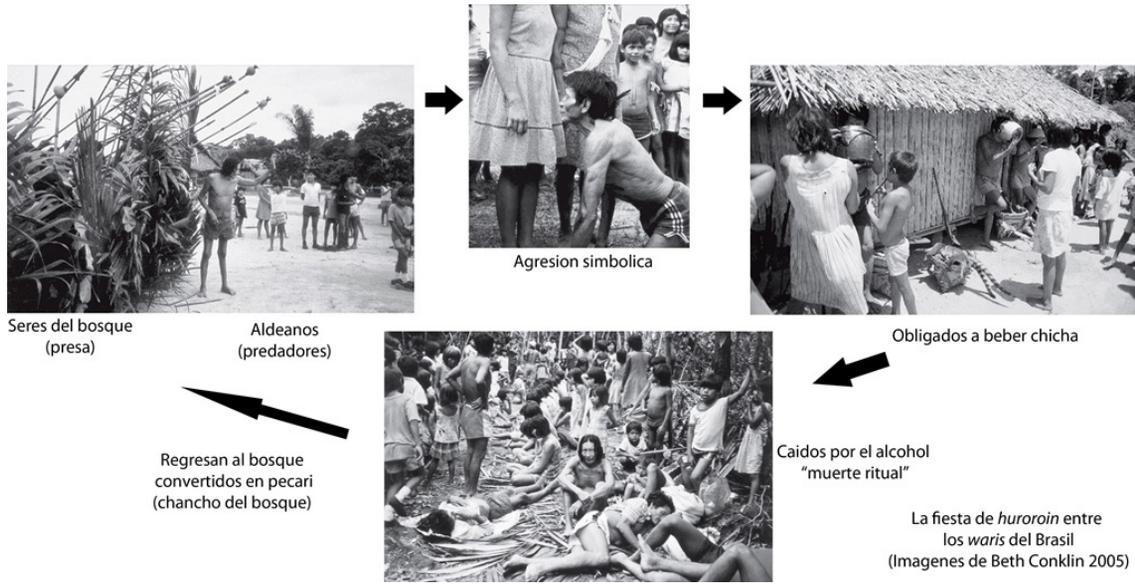
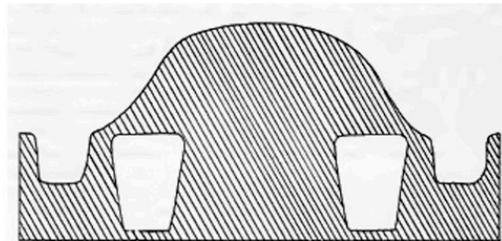


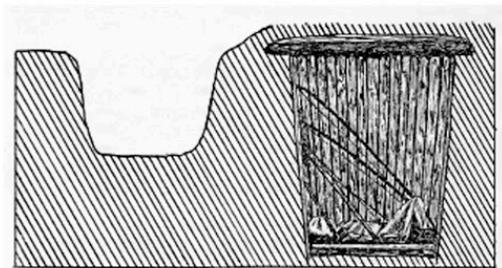
Figura 3.- Ciclo ritual de la fiesta de huroroin entre los wari del Brasil, que ejemplifica bien el pensamiento natu-
ralista de los nativos del Amazonas (Imágenes de Conklin 2005).



A



B



C

Montículo funerario Kaingang.
A: Vista del montículo poco antes de su culminación.
B: Corte longitudinal del montículo mostrando la ubicación de las cámaras funerarias.
C: Corte longitudinal de la cámara funeraria en el montículo, con el cuerpo y los objetos que lo acompañan.
(Segun Henri Manizer 1930: 767)

Imagen elaborada en base a la Fig.13 de Chaumeil (1997) y Fig. 60 de Métraux (1946)

Figura 4.- Vista de los montículos funerarios Kaingang del Brasil meridional (Imagen de Chaumeil 1997: Fig. 13; Métraux 1946: Fig. 60; ambos en base a Henri Manizer 1930: 767).

tipo de actividad funeraria, como conservando sus restos en la propia casa, momificándolos o llevándolos consigo en actos de endocanibalismo o transformándolos en objetos transportables (cráneos colgantes o flautas sagradas). La conservación de los muertos, por parte de estos grupos, era una forma de asegurar el desarrollo social de los vivos y, cuando era necesario, usarlos para la reclamación del territorio (Chapman 1981: 80; Chaumeil 1997). Algunas de estas prácticas rituales funerarias lograron generar la formación de montículos de tierra, como entre los *Kaingang* (*Ge*) del sur de Brasil, quienes enterraban a sus difuntos en cámaras funerarias al interior de túmulos cónicos, los que visitaban regularmente, en medio de ceremonias con una extraña puesta en escena de las relaciones entre los vivos y los muertos (Chaumeil 1997: 217-218; Manizer 1930; Métraux 1946: 465-7) (Fig. 4).

Otro ejemplo similar se dio entre los *mapuches* de Chile, quienes construían túmulos (*cuel*) para enterrar a importantes figuras de la comunidad, en el marco de ceremonias que eran propicias para las relaciones sociales, construcción de alianzas entre grupos de parentesco o reclutar nueva familia con compromisos matrimoniales y socios comerciales (Dillehay 1986, 1990).

Sin embargo, los monumentos no deben ser entendidos como lugares funerarios en sí, sino como un complejo entramado simbólico, social y político, que apunta a la reafirmación y producción del orden cultural, a través del manejo de los muertos por parte de los vivos (Criado *et al.* 2000), resultan ser un “lugar de transformación”, en el que los cuerpos cambian su estatus y renegocian su categoría de personalidad, en ritos de paso (Thomas 2012: 64; Turner 1988).

Pero además, un monumento puede formarse sin la necesidad de ser un escenario exclusivo para los muertos. Por ejemplo, en el caso de los paisajes, se ha planteado que estos llegan a evocar una memoria colectiva mítica por medio de recuerdos en la topografía, valiéndose para ello de rituales (Santos-Granero 2004).

Para el caso de la arquitectura, pasa algo similar, la constante acumulación de ocupación itinerante, pero repetitiva, donde se mezclan una serie de actividades domésticas y rituales, dan forma a un montículo a partir de un cúmulo de capital simbólico y memoria social. Esto pudo darse como producto de prácticas domésticas en las propias casas (Tringham 2000), o como resultado de actividades ceremoniales públicas, asociadas a la producción ganadera como los más de 100 montículos de ceniza o *ashmonunds* del Neolítico del sur de India (Johansen 2004) o como resultado de

actos rituales, donde el banquete fue trascendental para la formación de los montículos anulares del Jōmon Tardío y Final de Japón (2000-500 a.C.) (Kawashima 2010).

En otras palabras, las continuidades, interrupciones y regresos sobre el mismo espacio, a lo largo del tiempo, y las ceremonias alrededor de él, fueron definiendo un monumento, es decir un recordatorio sobre lo vivido, sobre su pasado, que con el tiempo fue hilando una tradición (Criado *et al.* 2005: 859). Ese túmulo debe haberse constituido en parte por una serie de puntos fijos en el territorio, una práctica de “movilidad atada” al paisaje, como bien se ha señalado para diferentes comunidades neolíticas del Viejo Mundo (Thomas 1999: 222-3).

Queda claro que el espacio no es un escenario estático, sino es una construcción social en movimiento (Mañana 2003: 167). Pero aún falta por responder qué motivó la relación entre los ancestros, los monumentos y las ceremonias. Ese patrón de ocupación móvil, pero reducida e itinerante, que mencioné para los asentamientos de cazadores-recolectores complejos, me permite entender la actividad ocupacional en un mismo punto como un proceso desigual, con un momento activo y otro de menor acción. El periodo activo presenta al menos dos significados, uno material y el otro social. Lo material implicó el evento constructivo. Y lo social significó la destrucción de riquezas en los espacios rituales, una especie de efervescencia socio-económica que recuerda al *sistema de prestaciones totales de tipo agonístico* o *potlach* como lo entendió Marcell Mauss (1979). Pero también hubo tiempos largos de inactividad constructiva, que podrían ser interpretados como un episodio de vida rutinaria o simplemente abandono temporal del espacio. Yo creo que esta dialéctica podría ser la búsqueda de un equilibrio social para evitar la división del colectivo y establecer un orden en la comunidad (Criado *et al.* 2005: 862), un fortalecimiento del *ser social* tal como lo definió Durkheim (2008). Esta búsqueda del equilibrio es acorde con la racionalidad del cazador-recolector, más centrado en “compartir” (acceso colectivo), lo que precisamente se diferencia del pastor, más dedicado en “acumular” (acceso individual) los medios de subsistencia (animales) (Ingold 1980, 1986). Todo esto tendría lugar en un contexto socioeconómico normal, puesto que cuando los recursos fueran escasos o críticos, la generosidad del cazador-recolector se restringiría fundamentalmente a los de su linaje.

Entonces, si cada realidad socialmente definida está constantemente amenazada por la anomia, cada sociedad crea procedimientos para ayudar a

sus miembros a orientarse o volver a la realidad (Berger 2005: 131). Los monumentos cumplieron dicho papel constituidos como *nomos*, para contrarrestar ese constante peligro de colapso de la sociedad, propugnando la *communitas*. Para tal fin se valieron de rituales, coordinados por ciertos líderes eventuales que lograron persuadir que la gente asumiera los papeles y valores que el grupo requería, donde la invocación de la vida de los antepasados era el modelo de comunidad imaginada, construyendo con ello la memoria social, fusionando el pasado con el presente (Bradley 1998: 85-89; Clastres 1978: 180; Connerton 1989; Turner 1988).

En este contexto, la aparición de los primeros santuarios, atribuidos a grupos cazadores-recolectores complejos, debe ser vista como respuesta de la sociedad a dicha presión y a la búsqueda de nuevas formas de representación social (Goody 2008: 40). Ese papel de integración fue cumplido primero por las áreas comunales o estructuras públicas, usadas para ceremonias del colectivo. Estas aparecen en variadas formas, pueden ser simples espacios abiertos en el centro de un campamento, como en la tradicional sociedad *Basarwa* o pueden ser complejas, como los recintos ceremoniales, cuartos *potlatching* o residencias de los jefes en las sociedades de la Costa Norte de América, como los *Tlingit* y *Haida*. Algunas estructuras ceremoniales están construidas fuera del sitio como los *fandango* de la Gran Cuenca de Shoshone; pero otras están dispuestas y rodeadas por estructuras domésticas y en el centro de grupos de residencias como en varios grupos tradicionales de California (Aldenderfer 1998: 222). También pueden ser representados, como en la sociedad *Mapuche* de Chile, con estatuas de madera de los antepasados o por una serie de túmulos de tierra, que sirven como marcadores territoriales entre las familias, relacionados funcional e históricamente con espacios medios, que representan las diferentes etapas de uso e historias de vida, verdaderos campos ceremoniales vinculados al rito de la fertilidad (Dillehay 1986: 182; 1990: 226).

Se ha identificado etnográficamente dos tipos de instalaciones comunales de integración, la estructura general y la estructura especializada, diferenciadas por las prácticas desarrolladas en ellas. En la primera se da una amplia y frecuente gama de actividades, tanto domésticas, como rituales. En la segunda se dan actividades, casi exclusivamente rituales, con instalaciones de uso esporádico. Con el crecimiento de las comunidades se hizo necesario instalaciones de carácter más monumental y dedicado casi exclusivamente al ritual (Adler y Wilshusen 2000).

Es así que el santuario existió en las sociedades segmentarias, y en ellas se llevaron a cabo festividades comunales, actividades intelectuales y el ejercicio del poder por y para el grupo en su conjunto, con el objetivo de conservar alejado el riesgo de la división social (Criado 2012: 298), pero sobre todo fueron verdaderas instalaciones integradoras de la sociedad, donde el uso del ritual medió las tensiones sociales y salvaguardó la integración comunal (Rappaport 1979; Turner 1988), propiciando lo que Clastres (1978) ha llamado “La sociedad contra el Estado”, la sociedad contra cualquier forma de poder central e individual.

Todo ello trajo consigo la formación de la concepción del tiempo mítico gracias a las prácticas rituales vinculadas a los ancestros, construyendo la genealogía de la familia, de la comunidad y en general asentando un sistema existencial cíclico. Pero en algún momento, tal vez con el cercamiento y uso especializado de estos espacios y/o el surgimiento de los montículos se logró no solo centralizar los rituales, sino restringir su uso a grupos cada vez más pequeños (Adler y Wilshusen 2000), proceso que permitió que algunos monopolicen el capital simbólico (Bourdieu 1999) y germine la desigualdad social, tal vez del modo planteado por Clastres (1978: 186-191).

El inicio de la arquitectura comunitaria y ceremonial en los Andes

En Europa se ha dado una explicación para la formación de los montículos, basándose en el abandono de las casas en los asentamientos de la cultura Cerámica de Bandas y su reubicación ante la muerte de uno de sus ocupantes. Al final se tenía una serie de casas vivas, intercaladas con casas muertas o para los muertos. De esta forma la decadencia de las viviendas era más social que estructural, porque muchas revelaron estar aún en buenas condiciones. Así, esta acumulación de casas abandonadas generó el prototipo de los montículos (Bradley 1998: 36, 44).

También hay muestras de esta práctica en el Nuevo Mundo. En varias de las primeras aldeas costeñas de los Andes peruanos, por ejemplo en el sitio Paloma 613, valle de Chilca al sur de Lima, se han reportado unos 20 montículos considerados conchales, pero la excavación de uno de ellos (Unidad I) reveló la presencia de varios cientos de chozas. Esta febril construcción, abandono y hasta quema de las casas, dejando al interior entierros, muestra el fin social de la vivienda, pasando a convertirse en casas para los ancestros. Esta idea se ve reforzada, porque quienes se instalaron después allí, y construyeron nuevas chozas, tuvieron

cuidado de no alterar los entierros, no perturbar el pasado (Benfer 1999; Engel 1980; Quilter 1989).

Hay varios ejemplos en los Andes de la existencia de enterramientos relacionados con el abandono/entierro de la ocupación de un monumento. En la Galgada, Ancash, hay dos montículos construidos entre 2662 y 1395 a.C., en cuyas cimas se han encontrado pequeños recintos con doble piso, fogones centrales y ductos de ventilación. Estos templos fueron enterrados y reconstruidos encima constantemente, pero recién con la llegada del periodo Formativo, se colocaron algunos fardos funerarios en el interior de los recintos clausurados del Arcaico (Grieder *et al.* 1988). Alrededor del año 1800 a.C., en Kotosh, un sitio de la misma tradición arquitectónica anterior, en el espacio conocido como Templo de las Manos Cruzadas, se encontraron dos altorrelieves de manos humanas elaboradas en barro moldeado, debajo de grandes nichos (Izumi y Sono 1963), siendo ésta una forma figurada de representar el cuerpo (Hastorf 2003: 311). En el asentamiento llamado Asia, en la costa sur del Perú, que data alrededor de 2200 a.C., Engel (1963) encontró ocho cráneos humanos envueltos en esteras bajo el suelo de una habitación no doméstica.

Uno de los sitios andinos más tempranos donde se ha reportado algún tipo de arquitectura ceremonial, ha sido Asana, excavada intensivamente por Mark Aldenderfer (1998). Su larga cronología, desde los 9847 hasta los 2265 a.C., ha servido como secuencia maestra para ordenar el periodo Arcaico de los Andes Centro-Sur (Klink y Aldenderfer 2005)⁶. El sitio se ubica en la sierra occidental de los Andes, en el actual departamento de Moquegua, a 3435 msnm, en la orilla norte de un río menor del mismo nombre, tributario del Osmore. La arquitectura pública aparece tempranamente en el 5948 a.C. (nivel XIX), durante la fase Asana IV o *Muruq'uta* (6800-4800 a.C.), durante el Arcaico Medio. No obstante, el nivel más interesante es el XVIIc (5757 a.C.), donde la denominada estructura 12 se ve rodeada de varias casas de postes de formas circulares y ovoides. Esta estructura es de forma ovoide y ocupa la mayor área constructiva, unos 14,3 metros cuadrados, cuando en promedio las viviendas tienen 4,7 metros cuadrados. La estructura 12 tiene un piso preparado de arcilla con un fogón al centro-norte, formada por piedras colocadas en ovoide fijadas en el piso, con evidencias piroclásticas y escasa acumulación de ceniza blanca (Aldenderfer 1998: 189-224, Figs. 7.24, 7.32, 7.33).

Tiempo después, en el Arcaico Tardío, durante la fase Asana VI o *Qhuna* (3800-3000 a.C.), hay evidencias, por cada nivel, de una estructura

ceremonial rodeada de unidades domésticas. Al inicio esta estructura era pequeña; pero al final de la fase, durante el nivel VIII (por los 3613 a.C.), la estructura ceremonial alcanzó un área de 132 metros cuadrados, con un piso multicapas de arcilla que evidenciaba una múltiple ocupación, fogones superficiales, cunetas simples revestidas de arcilla, artefactos en miniatura, acceso restringido para el público y conteniendo una plataforma de tierra arcillosa. La naturaleza cerrada de la estructura sugiere que una cantidad limitada de personas participó en los eventos y la presencia de la plataforma sugiere una formalización de la actividad ritual, a manera de altar. Esto fue interpretado como ejemplo de un primer intento de querer controlar la práctica ritual y el contenido (Aldenderfer 1998: 228-261), un indicador del preludio del poder en los Andes (Aldenderfer 2005).

Si bien Asana presenta una larga secuencia ocupacional, producto de la constante reocupación del sitio y con varios intentos para configurar un espacio comunal ceremonial; sin embargo, no se llegó a formar un montículo como tal. Pero sí se formuló la idea de monumento, la plasmación de recuerdos que no solo los ataba con la tierra, sino que les permitió construir, habitar y concebir su mundo. La inconstancia y desaparición final de este espacio tal vez esté revelando los esfuerzos del grupo por evitar contar con áreas diferenciadas de sus casas.

Así pues, a continuación trataré de demostrar, desde la postura teórica desarrollada en este artículo, que la explicación económica (tecnológica) que se le ha dado al cambio de cazadores-recolectores complejos hacia los primeros horticultores; también puede interpretarse desde las prácticas en las unidades domésticas. En ellas sus ocupantes lograron subjetivar la morada como un monumento, y que ella a su vez objetivara las prácticas sociales, convirtiéndolas en hábitos y gérmenes de la formación de una identidad grupal, primero familiar y luego comunal, que se exteriorizó en la cada vez más compleja arquitectura monumental y en una sociedad comunal mayor. Para tal fin usaré el registro arqueológico publicado de los sitios *Jiskairumoko*, *Kaillachuro*, *Pirco*, *Huatacoa* y *Chiripa* de los periodos Arcaico Tardío-Terminal y Formativo de la CLT (Aldenderfer 2002, 2012; Cohen 210; Craig 2005, 2012; Harstorf 2003).

3. De casas a monumentos. Evidencias en la cuenca del lago Titicaca

La idea del monumento pudo surgir de la vida cotidiana, pero dentro de un mundo lleno de significado simbólico. Estos diferentes niveles de

significado se aprendieron en el curso de la vida social, y eventualmente se dieron por sentado. En este contexto los monumentos, como pensamiento objetivado, actuaron como mnemónicos, formas de recordar un pasado desaparecido (Bradley 1998: 162, Turner 1988), que sirvieron como *nomos* para ordenar y entender su presente, pero sobre todo para mantener y fortalecer a la comunidad (Berger 2005).

Como he venido señalando a lo largo de este artículo, la construcción del significado simbólico se puede encontrar en la vida de los cazadores-recolectores complejos del Titicaca, cuyas casas fueron subjetivadas con sus diferentes actividades domésticas; pero también con sus “naturalizadas” actividades rituales vinculadas a los ancestros. Todo ello habría contribuido a objetivar a sus ocupantes, estableciendo y reproduciendo un *habitus*⁷ propio del Arcaico Tardío-Terminal, que con la aparición del cultivo y el pastoreo permitió consolidar su existencia cíclica.

Saliendo y regresando a casa: monumentalizando el paisaje en el Titicaca

Los pequeños montículos formados en los sitios del Arcaico Tardío-Terminal y Formativo Temprano de la CLT se deben a un proceso de acumulación de ocupaciones, no construcciones monticulares *ex profeso*, salvo quizás *Kaillachuro*, como describiré más adelante. Esta superposición de ocupaciones en un mismo sitio debe ser leída como los efectos de una población con un patrón de asentamiento itinerante, que ocupaban áreas abiertas, a las que siempre regresaban.

La difícil vida en la puna fue y es facilitada por estrategias múltiples de ocupación y movilidad. Los primeros cazadores-recolectores de la CLT habrían tenido una movilidad amplia (Aldenderfer 2002), del tipo trashumancia (Lynch 1971) aprovechando diversos pisos ecológicos. Este tiempo temprano habría servido para reconocer el territorio, para que tiempo después, desde el Arcaico Medio, las poblaciones empezaran a asentarse más tiempo en la CLT, cambiando su estrategia en el uso del territorio, pasando a una movilidad cíclica de distancias cortas, a manera de *trasterminancia*. Este movimiento se manifestó en un patrón con residencias múltiples aprovechamiento de recursos locales de primera necesidad y materiales logísticos, como la andesita, para elaborar útiles de caza (Aldenderfer 2002; Aldenderfer y Flores 2008).

La movilidad larga, aunque menos frecuente, continuó usándose para la obtención de productos escasos. Esta estrategia sirvió de fundamento para la construcción, durante el momento final

del Arcaico e inicio del Formativo, de una red de intercambio de bienes exóticos donde destacó la llegada profusa de la obsidiana (Aldenderfer 2002, 2005, 2012; Burger *et al.* 1998; Burger *et al.* 2000; Craig y Aldenderfer e.p.; Craig *et al.* 2010). Esto se debió a diferentes factores como una mayor concentración de la población, con un consecuente crecimiento de los sitios ubicados en lugares de apropiada visibilidad, la domesticación de los camélidos y el surgimiento de cierta desigualdad entre los grupos (Aldenderfer 2002; Aldenderfer 2005; Aldenderfer y Flores 2008; Craig 2012; Craig y Aldenderfer e.p.; Tripcevich 2002).

La evidencia de un círculo de intercambios de productos exóticos, para usos especiales, da una atractiva visión de grupos humanos en su relación con el paisaje y otras comunidades. El incremento exponencial de presencia de obsidiana es claro en el sitio de *Jiskairumoko*, donde se ha detectado que el 97% proviene de la fuente de Chivay, mientras el restante es de la fuente de Alca, ambas en el actual departamento de Arequipa, a unos 100 y 200 kilómetros en promedio de distancia del valle de Ilave. Esta materia prima exótica fue usada mayoritariamente para la fabricación de puntas de proyectil (66%) y bifaces (20%). Con el logro del pastoreo durante el periodo Formativo, la cantidad de puntas líticas hechas de distintas piedras declinó, seguro por el descenso en la práctica de la caza. Sin embargo, la obsidiana siguió siendo utilizada, en su gran parte, para fabricar un tipo de punta pequeña de forma triangular con base escotada, cuyos bordes fueron bien retocados e incluso aserrados, claros indicadores del preciado valor social que tenía este material y el significado simbólico que asumió este tipo de objeto (Craig 2012: 105-106). Un claro ejemplo de ello lo evidencian los datos de *Jiskairumoko*, donde se incrementa la presencia de obsidiana foránea, junto con otros objetos exóticos (cuentas de oro y turquesa), siendo una evidente muestra de un creciente intercambio a larga distancia (Aldenderfer *et al.* 2008; Craig y Aldenderfer e.p.); pero sobre todo, el establecimiento de intercambios simbólicos y de rituales periódicos.

Hay que recordar que la gente no se movía individualmente, sino en el contexto de las unidades domésticas a las que pertenecían (Gil 2004). Por ello, habría sido costoso y peligroso atravesar territorios para buscar nuevas tierras de cultivo y obtener pasto para los animales sin que estos pudieran ser robados, matados o impedidos de pastar. En este contexto debió de ser importante la formación de alianzas, donde el establecimiento de intercambios intercomunales, que incluyeron fiestas y matrimonios, fueron soluciones políti-

cas a problemas económicos. Evidentemente, las relaciones de intercambio de larga distancia, más allá de su importancia económica, son cadenas de interacción social en las que las fiestas entre comunidades permitieron establecer lazos comunales. Datos arqueológicos, etnográficos e históricos señalan que en la realización de ferias, el mercado solo ocupó uno de los momentos, y no el más importante; esta fue una ocasión para intercambiar gentilezas, festines, rituales, personas y aspectos de las personas (nombres, conocimientos, sustancias corporales, etc.), objetos de prestigio, danzas, información, tecnología, formar alianzas matrimoniales y, en general, fortalecer vínculos (Conklin 2005; Henley 1996; Mauss 1979: 160; Politis *et al.* 2005: 68; Ruiz-Gálvez 1992).

Hoy los mercados en la CLT están relacionados y cronogramados a partir de fiestas cristianas, donde la religiosidad cumple un papel aglutinante de población y con ello se da una mistura de culturas en un solo espacio.

Volviendo al dato arqueológico, esta recurrencia en la ocupación, así como datos claros de intercambios, son un reflejo de sociedades en constante interacción. Ello trajo consigo la existencia de superposiciones y por tanto un crecimiento estratigráfico vertical en los sitios, del tipo palimpsesto, como se ha reportado en la CLT, donde ocupaciones del período Formativo se sobreponen a las del Arcaico, mostrando una continuidad entre ellos y una recurrencia en ocupar los mismos espacios, apropiándose de ciertos territorios (Aldenderfer 2012; Aldenderfer y Flores 2008; Craig 2012; Tantaleán *et al.* 2012). Esta continua reocupación de los sitios generó en algunos lugares, como en el valle de Pukara, la formación de montículos como el de *Huatacoa*, formado por centurias de depósitos de basura, intercalados con arquitectura y escombros, desde finales del Arcaico hasta el Formativo Medio (Cohen 2010). Ejemplos similares, de persistencia de ocupación Arcaico-Formativo, lo encontramos en otras localidades de los Andes Centro-Sur (Capriles *et al.* 2011).

Conviviendo con los muertos en Jiskairumoko

Tal vez el yacimiento más investigado del Arcaico Tardío-Final de la región sea *Jiskairumoko*, definida como una base residencial semisedentaria (Aldenderfer 2012; Craig 2005, 2012). El asentamiento es un palimpsesto de al menos cinco niveles que están fechados desde el Arcaico Tardío hasta el Formativo Inicial (Craig 2005: 413, 2012: 57).

En un primer momento el sitio estaba compuesto por la Casa Semisubterránea 1, excavada en el

estéril, de 20 m² de área, que parece haber sido parte de un trazado aldeano mayor, del cual se conoce posiblemente una segunda casa (Casa 2); asociado a ésta se ha encontrado el Entierro 1. Para el siguiente período, *Jiskairumoko* fue una aldea compuesta por varias estructuras semisubterráneas pequeñas, de las cuales se han reconocido solo tres (Aldenderfer 2012; Craig 2005, 2012) (Fig. 5). Cada una de estas estructuras tuvo alguna forma de almacenamiento y un fogón central formado por piedras acomodadas; de estos fogones se han obtenido muestras para fechar. Las dataciones más antiguas provienen de la Casa 2 que van desde 2473-2119 a.C. hasta 1784-1601 a.C. Ya para este momento, la dieta de sus habitantes consistía también de plantas primigeniamente domesticadas, especialmente el *Chenopodium*, tal como lo evidencia la presencia frecuente de moledores; también aparece las primeras evidencias de cría de animales, como camélidos (especialmente *Lama glama*) y cuyes (*Cavia porcellus*) (Aldenderfer 2012; Craig 2005, 2012). Los límites de las casas se aprovecharon para trabajos de manufactura, como el procesamiento de lana, así lo indica el hallazgo de espadas de tejedor de hueso y una fusayola o *piruro* de arcilla en las inmediaciones de la Casa 2 (Craig 2012: 78).

En las casas de *Jiskairumoko* se ha detectado, durante los períodos Arcaico Tardío y Terminal, la convivencia de actividades domésticas y ceremoniales de los vivos con prácticas rituales para los muertos, durante al menos 600 años. Se han descubierto cinco entierros de adultos, de los cuales dos de ellos han sido identificados como mujeres; uno de los investigadores sostiene que es posible que todos sean restos de mujeres, y que por su asociación con piedras de moler se esté intentando de dar una valoración sobresaliente al procesamiento de plantas. Aunque se podría pensar que la conmemoración del pastoreo también está presente por la presencia de una efigie de camélido en el Entierro 1 y huesos de camélidos en los entierros 3 y 4 (Craig 2012: 103-104).

El registro arqueológico funerario de *Jiskairumoko*, identificado al exterior de las casas semisubterráneas 1 y 2 (Craig 2005, 2012), presenta un rico contexto para inferir las actividades que los vivos establecieron con los muertos. Al sureste de la Casa 2 se han reportado los entierros 1, 2 y 3. Todos estos entierros estuvieron rodeados de grandes manchas de ceniza, restos de instrumentos líticos de molienda y semillas de quinua que son evidencia de un área de procesamiento de plantas. En el Entierro 1 hay actividades de quema próxima, así lo indica su asociación con un fogón al oeste y ceniza producto de una quema al sureste. Entre el

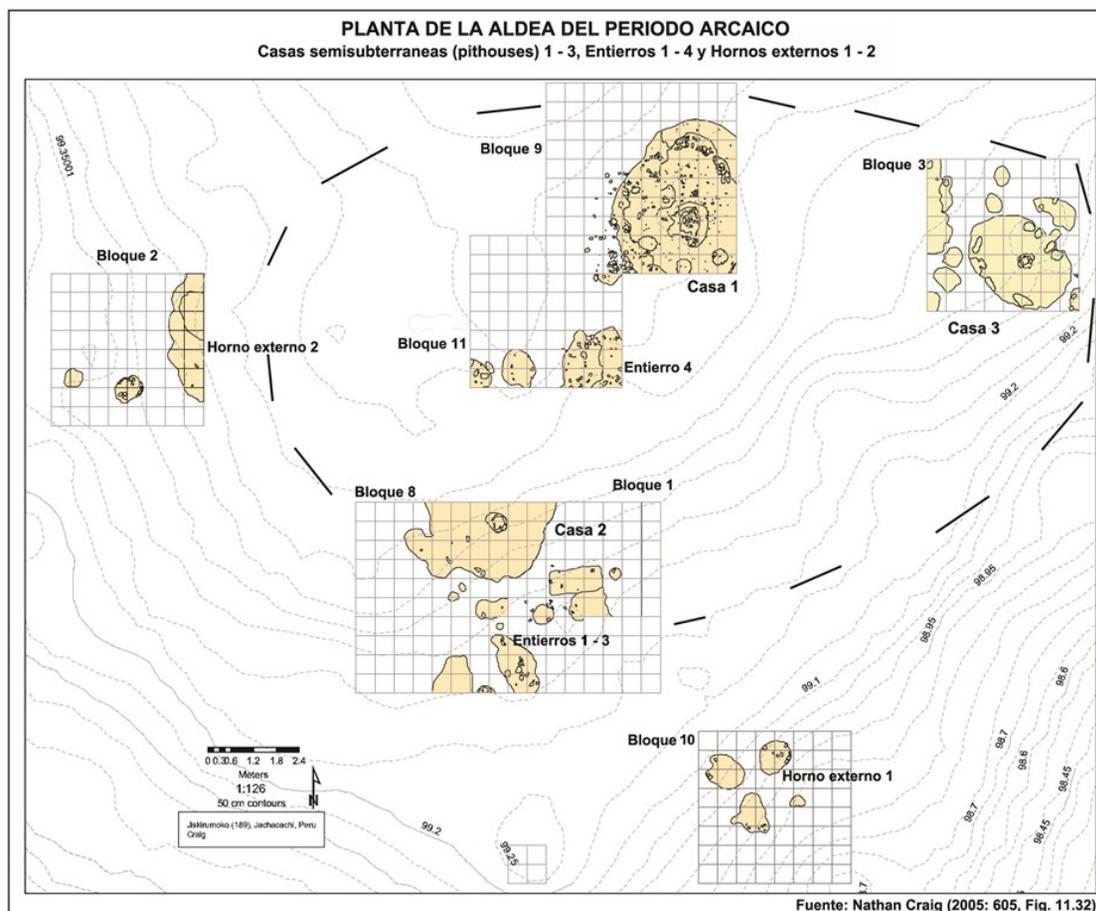


Figura 5.- Planta ovalada de la aldea del periodo Arcaico Terminal de Jiskairumoko (Ilave, Puno) (imagen modificada de Craig 2005: 605, Fig. 11. 32).

relleno que cubría el Entierro 3 se encontró huesos de camélidos, semillas de quinua y rocas alteradas por el fuego. Al suroeste de la Casa 1 se descubrió un gran pozo conteniendo al Entierro 4, los restos de un adulto enterrados con huesos de camélidos y concentraciones de rocas termo fracturadas. Estas son evidencias de huellas de remoción y aperturas de los contextos funerarios, una clara manipulación de los muertos (Craig 2012: 74, 78-80, 84-86, 103-105).

Por otro lado, llama la atención la presencia casi exclusiva de entierros de mujeres entre los exteriores de las casas de *Jiskairumoko* (Fig. 6), donde además, en dos de ellas se ha logrado identificar deformación craneal bilobada (Craig 2005, 2012). Creo que todo esto refleja la importancia que se quiso dar a la figura de la mujer, y la deformación tal vez sea algún indicador de identidad étnica o incluso de género. Lo que también resulta de sumo interés es que estos entierros contienen objetos de mucho simbolismo por su procedencia exótica.

Una mujer anciana (Entierro 1) fue enterrada con una efigie de camélido, cuentas de turquesa e instrumentos de piedra, alguno de ellos de obsidiana. Otra mujer adulta (Entierro 2) fue enterrada con nueve cuentas de oro y once de turquesa (Tabla 1). Esto ha sido interpretado como la evidencia de una creciente diferenciación social durante el Arcaico Terminal, debido al uso de materiales exóticos (Aldenderfer *et al.* 2008; Craig 2012: 105); pero también puede ser una muestra de llegada de mujeres como parte de pactos matrimoniales intercomunales, tal como se conoce en otros ámbitos (Ruiz-Gálvez 1992); aunque en este caso estoy lejos de comprobar esta sugestiva posibilidad.

Lo que tenemos en *Jiskairumoko* es la posibilidad de que los habitantes hagan su vida cotidiana en las casas durante varios meses al año, depositando alimentos como quinua y tubérculos en pozos usados como almacenes dentro de las viviendas (Aldenderfer 2012; Craig 2005, 2012). Pero que en ciertos momentos pudieran acceder a

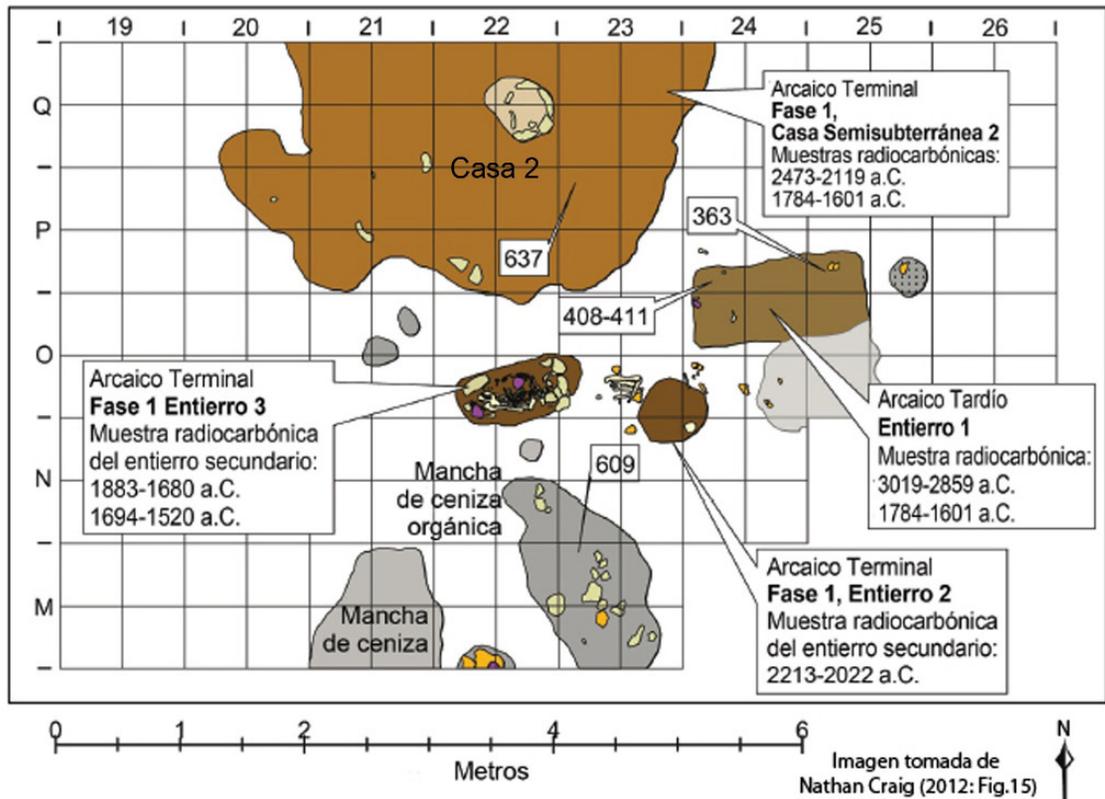


Figura 6.- Entierros del Arcaico Tardío y Terminal en los exteriores de la Casa Semisubterránea 2 de Jiskairumoko (Craig 2012: Fig. 15).

los restos de sus ancestros, expresando una clara continuidad entre el pasado y el presente. Esta comunicación entablada entre el mundo de los vivos y el de los ancestros permitió construir un tiempo mítico, un eterno retorno (Eliade 1981), que conformó un sistema existencial cíclico.

Quedándose más tiempo en casa. De la maleza al cultivo en las proximidades a la vivienda

El registro de evidencias de domesticación de plantas durante el Arcaico Terminal en la CLT es muy escueto. Sin embargo hay una propuesta interesante de Aldenderfer (2002: 10) para el inicio del cultivo en la CLT, basada en la teoría de malezas de la llanura de inundación (Smith 1995). Se sabe que el clima en esta región mejoró después de 2100 a.C., los niveles de agua en toda la cuenca aumentaron considerablemente, modificando con ello el paisaje, formándose nuevas terrazas geomorfológicas en los ríos de la cuenca (Farabaugh y Rigsby 2005; Rigsby *et al.* 2003), suscitando su inundación estacional y, a su vez, creando las condiciones ideales para la propagación de malezas como *Chenopodium* y tubérculos desde aproxima-

damente los 1400-1300 a.C., todo ello según estudios polínicos de la CLT (Paduano *et al.* 2003). Al mismo tiempo, aumentó la densidad de los animales y se inició su cercamiento, ante la necesidad de proteger a los jóvenes camélidos vulnerables, cerca de fuentes de agua confiables (Tripceвич 2002: 56-57).

La respuesta humana a estas mejoras ambientales fue expeditiva y se reflejó en su patrón de asentamiento a final del periodo Arcaico. Se dio un aumento en la densidad y tamaño de los sitios, posible evidencia de crecimiento y aglutinamiento de la población en las riberas de los ríos y del lago Titicaca, que además trajo consigo una reducción en la movilidad residencial (Aldenderfer 2002: 10; 2012: 35).

Aunque la densidad de recursos vegetales puede haber aumentado con el tiempo, esto no trajo de inmediato una mejora en la recolección de plantas como la quinua y la papa. Ambas especies, y seguramente otras, tuvieron que pasar por un proceso de adaptación genética y desintoxicación antes de ser aprovechadas. Por ejemplo, el ancestro silvestre del *Chenopodium* es una planta multi-tallo, difícil de cosechar, que pudo haber sido mejorada

ID	ENTIERRO 1	ENTIERRO 2		ENTIERRO 3	ENTIERRO 4	ENTIERRO 5
Periodo	Arcaico Tardío	Arcaico Terminal		Arcaico Terminal	Arcaico Terminal	Arcaico Terminal
Cronología	3019-2856 cal a.C.	2213-2022 cal. a.C.		1883-1680 cal a.C.		
Tipo	Primario	Secundario		Secundario	Secundario	Secundario
Nº de individuos	1	2		1		1
Sexo	Mujer	Mujer ?		Mujer		
Edad	Adulto mayor	Adulto	Niño (4-6 años)	Adulto mayor	Adulto	
Deformación Craneal	Bilobada			Bilobada		
Orientación del cráneo	Al Este			Al Este		
Bienes especiales	Efigie de camélido encima de todo el enterramiento. Cuentas de turquesa.	9 cuentas de oro y once de turquesa				
Asociado a ocre				x	x	x
Piedra tallada	Unifacial, raspadores, cuchillo, bifaces	Raspador, unifacial		Bifaz y raspador		Lascas de sílex rojo
Piedra pulida	Afilador, luego reutilizada como alisador	Pieza de batan		Mano de moler	Piedras de moler	
Otras asociaciones del entierro				Huesos de camélido sobre el cuerpo. Rocas alteradas por el fuego. Semillas de <i>Chenopodium domesticado</i> .	Huesos de un mamífero grande sobre el cuerpo. Rocas alteradas por el fuego mezcladas con huesos humanos y de camélidos. Otros huesos humanos.	Gran cantidad de carbón
Otras asociaciones fuera del entierro	Al Este un fogón asociado. Al Sur hay tierra manchada relacionada a una quema. Al Oeste se encontró un batan.				Bifaz de obsidiana, 3 puntas de proyectil, una escofina para plantas y un raspador	

Tabla 1.- Entierros de Jiskairumoko (en base a los datos de Craig 2005, 2012).

cuando aparecieron plantas de tallo único, seguramente debido a su selección y cultivo inicial cerca de las bases residenciales o de su presencia en corrales de camélidos (Aldenderfer 2002: 11), cuyo estiércol pudo ayudar a su cultivo. Esta quinua silvestre aún existe y se aprovecha en Puno, pero resulta difícil procesarla tradicionalmente (Lidia Cortez, comunera de Ccota-Puno, comunicación personal, 2013). Su procesamiento solo se vio facilitado gracias a su proceso de domesticación que logró adelgazar su testa (Bruno 2008).

Se ha propuesto, para el sitio de Asana, que las mujeres jugaron un papel protagónico en esta labor de recolección y primeros cultivos, la cual trajo consigo el establecimiento de la población en lugares centrales (Aldenderfer 2006). En otro sitio, en *Jiskairumoko* se sabe que la quinua estaba domesticada durante el periodo Arcaico Terminal (Murray 2004)⁸ y los entierros de sexo femenino estaban asociados frecuentemente a restos de semillas de esta planta y a piedras pulidas (batanes y manos de moler); entonces es muy posible que

las mujeres también estuvieran vinculadas al procesamiento de alimentos (Craig 2012: 104) y tal vez a su cultivo; al menos así lo quisieron hacer notar quienes las enterraron. Un contexto similar es el reportado para los niveles de entierros del Formativo de *Kaillachuro*, donde al menos uno de ellos ha sido identificado como mujer. Estos entierros están asociados con azadas de piedra, lo que demuestra ya el uso de instrumentos especializados para el trabajo en los campos de cultivo.⁹

Es así que durante los primeros momentos de domesticación de la quinua (*Chenopodium quinua*) es posible que tuvieran una producción reducida e informal en chacras o jardines alrededor de las casas, donde la quinua y su variante silvestre, la quinua negra (*Chenopodium quinoa* var. *melanospermum*), crecieron y fueron cosechadas al mismo tiempo. Así lo sugiere la información proveniente de las primeras fases del sitio boliviano de Chiripa, donde la variante negra fue frecuente (35%) por los 1500 a.C. (Bruno 2005, 2008). Tal vez tengamos acá lo que Gordon Childe (1992: 93) llamó *cultivo nómada hortense*.

Pero el cambio más importante en la CLT no se dio hasta pasado los 800 a.C., cuando en la fase Chiripa Tardío, la quinua negra prácticamente desaparece del registro arqueológico (<1%). Esto es una muestra de una distinta relación del ser humano con la producción y reproducción de su paisaje, cuando los aldeanos empezaron a desherbar sus chacras y deshacerse de la quinua negra, para quedarse solo con el *Chenopodium quinua* (Bruno 2008), clara evidencia de especialización de la domesticación de este especie y el inicio de la agricultura como tal, en la región. Esta fecha también concuerda con los rastros de huella ecológica que la sociedad empezó a impregnar en el paisaje puneño (Kuentz *et al.* 2012; Paduano *et al.* 2003).

Por lo tanto, la agricultura parece haber empezado tardíamente en la región. En ese momento ya Pukara en el norte había desarrollado una tecnología agrícola intensiva, de *qochas* y camellones (Erickson 1988; Flores *et al.* 2012). Este tiempo resulta tardío, si tenemos en cuenta que en la región ya se había dado la aparición de la primera arquitectura monumental especializada, como el patio hundido de piedra del sitio *Huatacoa* en la CLT, por lo menos desde 1300 a.C. (Cohen 2010), cuando recién se venía experimentando la domesticación de los primeros cultivos.

Todas estas prácticas domésticas y rituales naturalizadas objetivaron la vida de los últimos cazadores recolectores del Titicaca, permitiéndoles construir un sistema existencial cíclico, construir

su propia historia, que se vio reforzada con el posterior establecimiento del cultivo y el pastoreo, cuyos tiempos cíclicos naturales sirvieron para complejizar más sus vidas y a la sociedad. Entonces, aquí es donde el manejo de los muertos por los vivos y la práctica doméstica encuentra un sentido.

En los Andes, los ancestros estuvieron y están vinculados al cultivo y al pastoreo. Datos etnográficos entre los *aimaras* da cuenta de ello. En la parte sur de la cuenca del Titicaca hay rituales ligados a los difuntos durante la fiesta cristiana de Todos los Santos. Más allá de las prácticas cristianas impuestas, los lugareños aprovechan esta fecha para recibir y “despachar” con las almas de los muertos nuevos y viejos, mostrándoles sus preocupaciones y llantos. Según Van der Berg (1990) los muertos posibilitan un tránsito fluido de una época seca a otra húmeda, por ello se les alimenta, porque garantizan la llegada de la lluvia, la feminización de la tierra, su fertilización y su disposición a formar en su seno, los frutos de la agricultura. En el ideario andino los sacrificios de humanos son los más preciados, en casos de extrema sequía, logrando restablecer el orden del mundo, mujer-madre (Lozada 2003: 8), tal vez por ello se deba también la presencia de los niños. Muchas veces este tiempo cíclico se expresa de una manera dual y con festividades. Un tiempo para la siembra y el marcado de ganado (época de lluvia) y otro para la cosecha y el apareamiento del ganado (época de sequía), representado simbólicamente por la figura femenina y masculina¹⁰ (Fig.7).

En esta difícil región los rituales en procura de la lluvia son más frecuentes y esto es representado por lo femenino, por la madre tierra o *Pachamama*.¹¹ En este mundo andino la siembra es representada por lo femenino que crea la vida, mientras la cosecha es lo masculino que sacia las necesidades humanas. A la *Pachamama* se le sacia con la ofrenda ritual, con ello se alcanza una reciprocidad con la tierra que ha proporcionado la vida, dándose el inicio de un nuevo ciclo (Lozada 2003: 4). Entre los pastores también se le agradece a la madre tierra; en las fiestas de la *señalada* del ganado, en un contexto de banquete, los animales, finamente ataviados con lana y flores, son casados y presentados a la guardiana *Pachamama*, que retribuirá con su cuidado al grupo humano guardián (Haber 2010b: 82-3).

De Kaillachuro a Chiripa. El manejo de los muertos fuera de las casas.

Durante la última ocupación de *Jiskairumoko*, durante el Formativo Temprano, se dejó de enterrar a los muertos cerca de las casas. Aún no se ha deter-

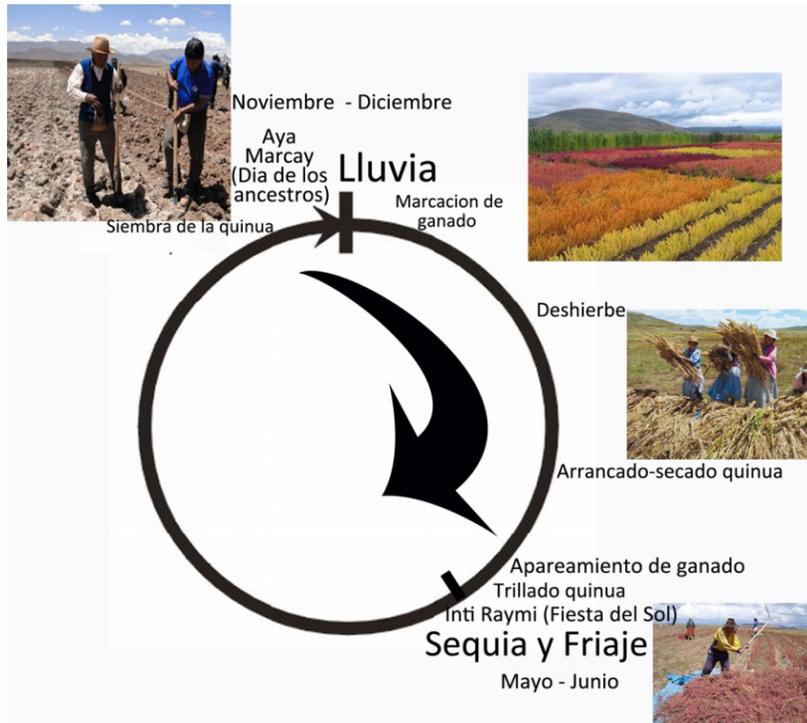


Figura 7.- Tiempo cíclico en la cuenca del lago Titicaca, en concordancia con el ciclo climático, el ciclo de la quinua, del ganado y ceremonias tradicionales en la Cuenca del Titicaca.

minado si esta actividad cesó o fue trasladada hacia otro lugar, por tanto es interesante mirar otros sitios cercanos.

Kaillachuro es un sitio que alberga una serie de nueve montículos menores funerarios (Figs. 8, 9). Por su tipología lítica el sitio ha sido datado desde el Arcaico Tardío hasta el Formativo Temprano (3300-1400 a.C.). Lamentablemente solo se conoce un fechado radiocarbónico de 3960 a.p. (aprox. 2390 cal. a.C.), proveniente del contexto de un infante colocado dentro de un caja de piedra en una capa de ocre, en la base del montículo funerario 4 (Aldenderfer 2012: 34-5; Craig 2005: 676-77). Otros entierros, esta vez recuperados del montículo 6, estuvieron asociados a azadas pulidas de piedra típicas del Formativo (Craig 2005: 676-77). Aunque no se ha encontrado cerámica, la cual siempre es escasa en estos tiempos, los datos me hacen pensar que la mayor parte de estos entierros son de finales del Arcaico y del Formativo Temprano. Entonces, me pregunto si estos datos de *Kaillachuro* están dando algún rastro de que los muertos empezaron a ser enterrados fuera de las áreas habitacionales durante el Formativo Temprano.

En el área de Santiago del sitio formativo Chiripa, en la península Taraco de la CLT, se ha encontrado una ocupación de la fase Chiripa

Temprano (1500-1000). Las evidencias apuntan a un uso doméstico, por la presencia de superficies que parecen ser pisos preparados y otras zonas de uso, caracterizado por capas de ceniza, cerámica tosca, perforadores de huesos trabajados y áreas de quema. Pero también hay un uso “especial”, por la presencia de un alto número de entierros en fosas, donde las de mujeres sobresalen como figura central. Como bien se ha señalado, lo ritual y lo doméstico no tienen que ser necesariamente exclusivos (Hastorf *et al.* 1997: 32-3; Hastorf 2003: 314-6). En ese contexto, este dato resulta aparentemente contrario a lo que acabo de sugerir para el caso de *Jiskairumoko* y *Kaillachuro*, porque demostraría que la relación de los ancestros con las casas continuaba en algunos lugares. Esto debe leerse como un reflejo de la poca información que tenemos de la región (Aldenderfer y Flores 2011), donde mayores datos seguramente demostrarán que el cambio en la disposición de los ancestros fue gradual. En la siguiente fase de Chiripa (1000-800 a.C.) se dio un cambio significativo, porque fue el momento en que se construyó una arquitectura monumental de uso exclusivamente ritual, un patio hundido y un recinto demarcado; asociado, en las cercanías, a un piso con tres fosas conteniendo entierros humanos, así como áreas de

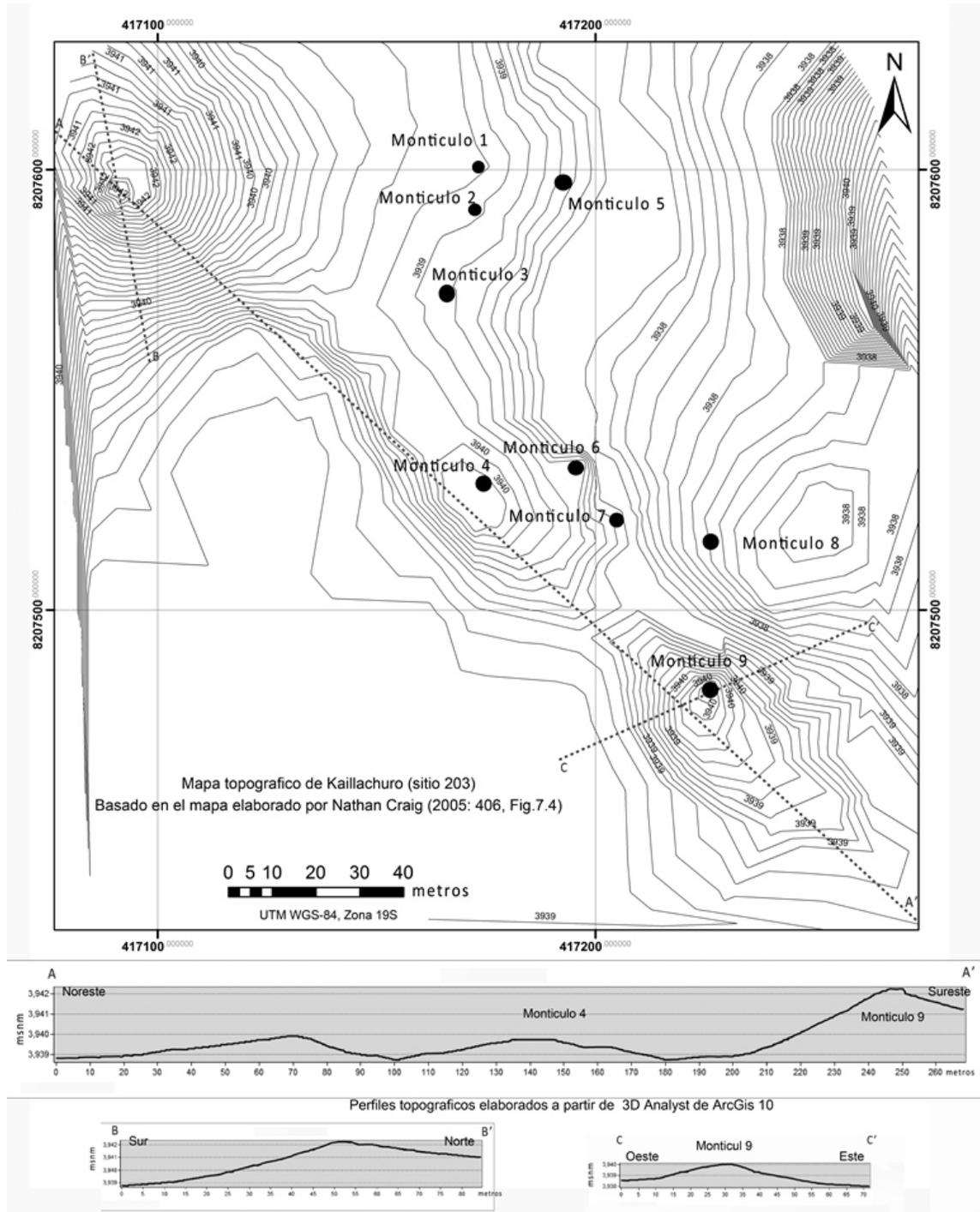


Figura 8.- Mapa del sitio Kaillachuro, donde se presentan los montículos funerarios, en planta y perfiles topográficos (Elaborado sobre Craig 2005: 406, Fig. 7. 4).

consumo de alimentos que se ha interpretado como resultado de banquetes vinculados a los ancestros. Finalmente, durante Chiripa Tardío (luego del 400 a.C.), los entierros coronaron la propia cima del Montículo, como los encontrados por Bennett (1936) debajo del piso de la Cámara 2 (Fig. 10). Obviamente este es un momento donde se buscó acentuar la cohesión social con la participación de un ritual más elaborado, donde el manejo de los muertos fue usado estratégicamente por la sociedad (Hastorf 2003: 316-25).



Figura 9.- Vista del pequeño montículo 6 de Kaillahu-ro (Fotografía de Mark Aldenderfer).

Comprensiblemente, por ende, lo que se dio durante el Formativo fue un cambio en la forma de enterrar a los muertos, retirándolos gradualmente de las casas y ubicándolos en espacios comunales, que no deben ser entendidos como cementerios de la comunidad, como hoy se define, sino cementerios para la comunidad, es decir, un lugar para honrar a ciertos individuos, los ancestros (Hastorf 2003: 312).

Todos estos rituales funerarios son bien conocidos en la tradición andina y destacan por la “visibilidad” de la muerte, la transformación física y manipulación de los cuerpos. Los rituales alrededor del *mallqui* (ancestro) fueron parte de su vida suprasocial y su vínculo con el ciclo de las construcciones. Esta tradición parece originarse en el Arcaico Medio/Tardío y siguió a través de toda la historia andina. Esta cualidad cíclica ha sido interpretada como el reflejo de la construcción del concepto del tiempo, para lo cual la relación con los muertos fue vital (Kaulicke 1997). Algo similar se ha señalado para casos europeos (Thomas 2012: 63-64). Esta exteriorización de los muertos permitió a la larga la interiorización y creación de los ancestros, pero además la construcción de un pensamiento, donde el tiempo cíclico fue necesario para las nuevas prácticas agrícolas y de pastoreo que se acentuaron en el Altiplano durante el Formativo Medio.

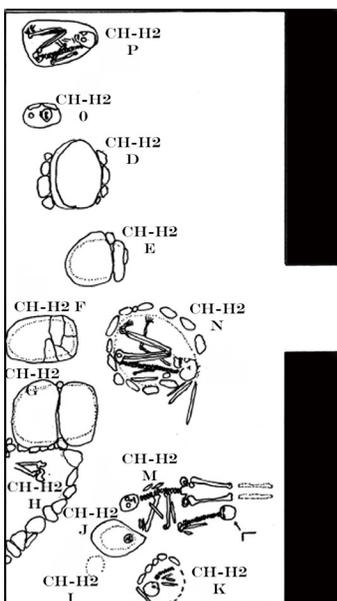


Figura 10.- Vista general de la Cámara 2 del Montículo de Chiripa (derecha) y la ubicación de los contextos funerarios encontrados debajo del piso (izquierda) (basado en Bennett 1936: figuras 21 y 23).

4. Conclusiones

Cuando empecé este artículo partí de la idea de que los cambios en el pensamiento antiguo podían ser estudiados desde la arquitectura y sus actividades asociadas, partiendo de la premisa que ambos fenómenos responden a la objetivación y exteriorización de un tipo de mentalidad.

He hilado un corpus de datos restringidos, pero con ideas sugerentes que me han permitido demostrar que la formación de un monumento fue el resultado de prácticas naturalizadas de los cazadores-recolectores complejos del Titicaca, con un patrón ocupacional semi-sedentario, cuya recurrencia de regresar al mismo sitio, al lugar donde estaban sus antepasados, conllevó que los sujetos se objetiven en una casa que albergaba una memoria social compartida. Todo ello permitió ir creando un sistema existencial cíclico, regido en parte por las festividades alrededor de los muertos, pero también por los ciclos naturales de su entorno.

El inicio del cultivo y procesamiento de especies, como la quinua, cerca de las casas de *Jiskairumoko*, habría atado aún más a los pobladores a un ciclo vital, que les permitió residir en la aldea al menos durante la mitad del año, en la época de lluvias y parte de la época seca y fría (de noviembre/diciembre a mayo/junio). Durante el resto del año, los pobladores pudieron haberse mudado a otras residencias, o haberse internado para cazar, o visitado otras comunidades dentro del establecimiento de redes de intercambios para obtener productos que empezaban a escasear durante la época de sequía. Como hemos visto, todo esto también habría generado el establecimiento de rituales. Con la llegada de las lluvias sería el momento de volver a la aldea principal y nuevamente relacionarse con sus muertos, que se quedaron atados a su territorio, tiempo propicio para renovar su relación con la tierra y retomar el “inicio” de sus vidas.

No todos los muertos de esta comunidad fueron merecedores de esta convivencia, sino que existió una selección y valorización de ciertos personajes que los representaban. Esta es una forma de ancestralización, bien conocida etnográficamente para grupos americanos. El dato arqueológico revelado para *Jiskairumoko* también lo prueba y hace notar la importancia del establecimiento de prácticas rituales alrededor de los muertos, que involucró banquetes y remoción de los restos humanos enterrados en las fosas. A ello habría que añadir que la mayor parte de estos entierros son de mujeres, entendible en la cosmovisión andina, en un medio como el altiplano donde el clima es implacable y la veneración de la mujer un símbolo de fertilidad y relación con la tierra, y presente incluso en la actualidad.

Esta práctica no trajo consigo necesariamente y de inmediato la formación de montículos con arquitectura sobresaliente en el paisaje de la cuenca del Titicaca. Pero como hemos demostrado, sí permitió formar una conciencia colectiva, una memoria social. La mejor muestra es lo descrito para el sitio de *Jiskairumoko* en la CLT, en el que dichas casas sirvieron también como espacios de integración social generalizada, donde se alternaron actividades seculares y rituales. Este tratamiento especial de los muertos continuó durante el Formativo Medio, pero con un cambio significativo, como es la aparición de la arquitectura monticular especializada para el ritual, con una antigüedad tan temprana como 1300 a.C. en Huatacoa y de 1000 a.C. en Chiripa (Cohen 2010; Hastorf 2003). En este momento, los ancestros dejaron de ocupar las casas, para ser enterrados dentro de estructuras especializadas para el ritual. Concluyo que este cambio gradual en el tratamiento de los muertos, es el paso de la construcción de una memoria familiar y comunal a otra que funda una memoria colectiva mayor, una forma de organización corporativa, donde sin embargo los intereses de un grupo acrecentado aun priman sobre los individuos, en la búsqueda de su cohesión social.

La adopción de todas estas actividades cotidianas y rituales repercutió no solo en el modo económico de la sociedad, sino que además permitió el inicio de otra forma de pensamiento. Esto se vio reflejado en un cambio en la relación con su paisaje, donde el tiempo empezó a tener mayor relevancia, construyéndose un tiempo cíclico, que correspondía en un inicio con el ciclo climático de la región y con la lógica cíclica del ritual de los ancestros. Luego se sumaría el ciclo productivo y reproductivo de las especies domesticadas y la intensificación de los intercambios intercomunales. Todo ello es un claro ejemplo de cómo el orden natural y luego también el social ayudó a ordenar a la sociedad que lo generó. La arquitectura monumental y pública especializada es la materialización de todo este proceso, de empezar no solo a pensar su mundo, sino también intentar explicarlo. Un inicio de domesticación del pensamiento en la CLT.

Desde que emprendí esta investigación (Flores 2013) he tratado de girar la rueda economicista con la que se ha movido la prehistoria andina y construir otra alternativa interpretativa para el surgimiento de las construcciones monumentales. Con este artículo, he intentado presentar mi propuesta, no dando respuestas definitivas, solo planteando sugerencias, producto de una forma distinta de leer el registro arqueológico y con ello dejo abierto las puertas del debate.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo está basado en el trabajo de Fin de Master que presenté en la Universidad Complutense de Madrid. Son muchas las personas que debo de reconocer, en primer lugar a mis asesores María Luisa Ruiz-Gálvez y a Mark S. Aldenderfer. Gracias a ambos por sus nutridas conversaciones sobre el tema y su constante apoyo moral e intelectual. Además, quedo agradecido con Gonzalo Ruiz-Zapatero, Víctor Fernández y Almudena Hernando por leer la versión extendida de este trabajo, sus críticas me sirvieron para mejorarlo. Gracias también a los dos evaluadores anónimos, cuyas apreciaciones permitieron mejorar y enriquecer este trabajo. A Jean-Pierre Chaumeil y Alejandro Haber por las referencias. Finalmente, siempre estaré comprometido con Mark Aldenderfer, Nathan Craig y Elizabeth Klarich por permitirme horas y kilómetros de investigación en la CLT.

NOTAS

1. La posición materialista que critico es el materialismo empirista, que debería ser reemplazado por uno que Michel Foucault (1992: 36) llamó *materialismo de lo incorporal*. Por tanto, siguiendo la propuesta de Criado (2012: 256), con ello deberíamos reivindicar el *materialismo* como estrategia de análisis de la realidad y la acción social.
2. Lavallée (2006: 36) ha señalado cuáles fueron las principales innovaciones que identifican la neolitización andina: la domesticación vegetal y animal, la sedentarización y la jerarquización social, con todos sus derivaciones en el campo de la cultura material, desde la arquitectura pública monumental a los contextos funerarios, donde si bien se le adjunta generalmente el uso de la cerámica, esta ha quedado claro que es tardía, al menos en los Andes Centrales y no representó un factor importante de desarrollo en los Andes en general.
3. Entiendo monumento en el sentido latino de la palabra (*monumentum*, “recuerdo”). La RAE lo define como la obra pública y patente, como una estatua, una inscripción o un sepulcro, puesta en memoria de una acción heroica u otra cosa singular.
4. Para este trabajo usaré datos provenientes de excavaciones con estratigrafía controlada y debidamente datadas (Aldenderfer 2002, 2005, 2012; Cohen 2010; Craig 2005, 2012; Hastorf 2003; Stanish 2003).
5. El pensamiento y sus modos, tal como lo entendió Claude Lévi-Strauss (1964, 1987).
6. Para una revisión detallada de los problemas y posibilidades del Arcaico en los Andes Centro-Sur véanse algunas síntesis sobre el tema (Aldenderfer 2012; Aldenderfer y Flores 2011; Standen *et al.* 2004).
7. Tal como lo entendió Pierre Bourdieu el término *habitus* cumple la función de ser un cuerpo estructurado, es decir un cuerpo que se se “...ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y también la acción de este mundo.” (Bourdieu 1999: 146).
8. Téngase en cuenta que la cuenca del lago Titicaca es el territorio donde se domesticó la papa y la quinua (Bruno 2005; Murray 2005; Spooner *et al.* 2005).
9. Varios grupos tradicionales de Sudamérica también demuestran la relación entre el cultivo y la mujer, y la forma rotativa de cultivar que determinó un patrón residencial móvil aunque restringida. Los Tupi-Guarani cultivaban en huertos usados cada cuatro a seis años consecutivos, para después abandonarlos a causa del agotamiento del suelo. En esta actividad eran las mujeres las encargadas de plantar, desyerbar y cosechar, mientras los varones se dedicaban a desbrozar la superficie con hacha y fuego (Clastres 1978: 169).
10. Esta dualidad está bien representada en el altiplano por la iconografía de la estela Yaya Mama (Chávez y Mohr 1976).
11. *Pacha* relacionado a la tierra, pero también tiempo/espacio, y *mama* de madre (Haber 2010b: 82).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, M.A.; WILSHUSEN, R.H. (1990): Large-scale integrative facilities in tribal societies: cross-cultural and southwestern US examples. *World Archaeology*, 22(2): 133-146.
- ALDENDERFER, M. (1998): *Montane Foragers Asana and the South-Central Andean Archaic*. University of Iowa Press, Iowa City.
- ALDENDERFER, M. (2002): Late Preceramic cultural complexity in the Lake Titicaca basin. Ponencia presentada

- en el 67th Annual Meeting of the Society for American, Denver.
- ALDENDERFER, M. (2005): Preludes to power in the highland Late Preceramic Period. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 14: 13-35.
- ALDENDERFER, M. (2006): Costly Signaling, the Sexual Division of Labor, and Animal Domestication in the Andean Highlands. *Behavioral ecology and the transition to agriculture*, (D.J. Kennett y B. Winterhalder, eds.), University of California Press.
- ALDENDERFER, M. (2012): Balances y perspectivas del periodo Arcaico en la región del altiplano. *Arqueología de la Cuenca del Titicaca, Perú*, (L. Flores y H. Tantaleán), IFEA – Cotsen, Lima: 19-39.
- ALDENDERFER, M.S.; CRAIG, N.; SPEAKMAN, R.J.; POPELKA-FICOLFF, R.S. (2008): 4000-year Old Gold Artifacts from the Lake Titicaca Basin, Peru. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 105(13):5002-5005.
- ALDENDERFER, M.; FLORES, L. (2008): Informe Final del Proyecto de Investigación: “*Prospección Arqueológica, con excavaciones restringidas, en la Cuenca del Ramis (parte baja del río Pucara y el río Ramis), Puno-Perú*”. Presentado al Instituto Nacional de Cultura.
- ALDENDERFER, M.; FLORES, L. (2011): Reflexiones para avanzar en los estudios del periodo Arcaico en los Andes Centro-Sur. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 43(Número Especial 1): 531-550.
- BENFER, R. (1999): Proyecto de excavaciones en Paloma, valle de Chilca, Perú. En *Boletín de Arqueología PUCP*, 3: 213-237.
- BENNETT, W.C. (1936): *Excavations in Bolivia*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 35 (4): 329-507.
- BERGER, P. (2005): Religión y construcción del mundo. *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, (J. Vendrell, comp.), Antologías Universitarias, Editorial Mora, pp. 107-136.
- BERGER, P.; LUCKMAN, T. (1993): *La construcción de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BINFORD, L. (2009): *En Busca del Pasado: descifrando el registro arqueológico*. Ed. Crítica, Barcelona.
- BLANTON, R.; FEINMAN, G.; KOWALEWSKI, S.; PEREGRINE, P. (1996): A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization. *Current Anthropology*, 37(1): 1-14.
- BONNIER, E. (1997): Preceramic Architecture in the Andes: The Mito Tradition. *Archaeologica Peruana 2. Arquitectura y Civilización en los Andes Prehispánicos* (Elizabeth Bonnier y Henning Bishof, eds.), Reiss-Museum Manheim, pp. 121-144.
- BONNIER, E.; ROZEMBERG, C. (1988): Del Santuario al Caserío. Acerca de la neolitización en la Cordillera de los Andes Centrales. *Bull. Inst. Fr. Et. And.* XVII: 23-40.
- BOURDIEU, P. (1999): *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama, 2da edición. Barcelona.
- BRADLEY, R. (1998): *The Significance of Monuments. On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. Routledge, London.
- BRUNO, M. (2005): ¿Domesticado o Silvestre? Resultados de la investigación de semillas de *Chenopodium*, Chiripa, Bolivia (1500-100 A.C.). *Textos Antropológicos*, 2: 39-50. Univ. Mayor de San Andrés, La Paz.
- BRUNO, M. (2008): La Etnobotánica y las Investigaciones sobre la Agricultura Prehistórica en la Cuenca del Lago Titicaca (Ethnobotany and Research into Prehistoric Agriculture in the Lake Titicaca Basin). *Arqueología de la Tierras Altas, Valles Interandinos, y Tierras Bajas de Bolivia*. Memorias del Primer Congreso de Arqueología de Bolivia (IAA-UMSA, PIEB, y Asdi/SARECUMSA, eds.), Crear, La Paz: 27-34.
- BURGER, R. (1992): *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. Thames and Hudson, London.
- BURGER, R.; ASARO, F.; SALAS, G.; STROSS, F. (1998): The Chivay obsidian source and the geological origin of Titicaca Basin type obsidian artifacts. *Andean Past*, 5: 203-223.
- BURGER, R.; MOHR-CHÁVEZ, K.; CHÁVEZ, S. (2000): Through the Glass Darkly: Prehispanic obsidian procurement and exchange in southern Peru and northern Bolivia. *Journal of World Prehistory*, 14(3): 267-362.
- BURGER, R.; SALAZAR-BURGER, L. (1980): Ritual and Religion at Huaricoto. *Archaeology*, 33(6): 26-32.
- CAPRILES, J.; CALLA, S.; ALBARRACÍN-JORDAN, J. (2011): Tecnología lítica y estrategias de subsistencia durante los periodos Arcaico y Formativo en el Altiplano Central, Bolivia. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 43(Número Especial 1): 455-468.
- CHAPMANT, R.W. (1981): The emergence of formal disposal areas and the “problem” of megalithic tombs. *The Archaeology of Death*, (R. Chapmant, I.A. Kinnes y K. Randsborg, eds.). Cambridge University Press,

Cambridge: 71-81.

- CHAUMEIL, J.-P. (1997): Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur. *Boletín de Arqueología PUCP*, 3: 207-232.
- CHÁVEZ, S.; MOHR CHÁVEZ, K. (1976): A carved stela from Taraco, Puno, Peru, and the definition of an early style of stone sculpture from the altiplano of Peru and Bolivia. *Ñawpa Pacha*, 13: 45-86, (edition 1975).
- CHILDE, G. (1992): *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- CLASTRES, P. (1978): *La sociedad contra el Estado*. Monte Avila Editores, C.A., Caracas.
- COHEN, A. (2010): *Ritual and Architecture in the Titicaca Basin: the Development of the Sunken Court Complex in the Formative Period*. Tesis para obtener el grado de Doctor de Filosofía en Antropología, UCLA.
- CONKLIN, B. (2005): Intercambio fractal es una cosmología caníbal: Dinámicas de oposición y Amistad en las fiestas de la Amazonia. *Encuentros: Identidad, poder y manejo de espacio públicos, Boletín de Arqueología PUCP*, 9: 54-66.
- CONNERTON, P. (1989): *How Societies Remember*. Cambridge University Press; First Edition.
- CRAIG, N. (2005): *The Formation of Early Settled Villages and the Emergence of Leadership: A Test of Three Theoretical Models in the Rio Ilave, Lake Titicaca Basin, Southern Peru*. Unpublished Ph. D. Dissertation, University of California at Santa Barbara.
- CRAIG, N. (2012): Transiciones del Arcaico Tardío al Formativo Temprano. Una perspectiva desde la arqueología de la unidad doméstica en dos sitios del valle del Río Ilave, cuenca sur del Lago Titicaca. *Arqueología de la Cuenca del Titicaca, Perú*, (L. Flores y H. Tantaleán, eds.), IFEA y Cotsen Institute of Archaeology, Lima: 41-130.
- CRAIG, N.; ALDENDERFER, M. (e.p.): Trends in Early non-local obsidian artifacts from the Río Ilave viewed from surface survey and Late Archaic excavations. *Advances in Titicaca Basin Archaeology*, (E. Klarich y C. Stanish, eds.), Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.
- CRAIG, N.; ALDENDERFER, M.; BAKER, P.A.; RIGSBY, C. (2009): Terminal Archaic Settlement Pattern and Land Cover Change in the Rio Ilave, Southwestern Lake Titicaca Basin, Peru. *The Archaeology of Anthropogenic Environments*, (R.M. Dean, ed.), Vol. 37, Center for Archaeological Investigations, Carbondale: 35-53.
- CRAIG, N.; SPEAKMAN, R.J.; POPELKA-FILCOFF, R.S.; ALDENDERFER, M.; FLORES BLANCO, L.; BROWN, M.; GLASCOCK, M.D.; STANISH, C. (2010): Macusani obsidian from Southern Peru: A characterization of its elemental composition with a demonstration of its ancient use. *Journal of Archaeological Science* 37: 569-576.
- CRIDO, F. (1989): Megalitos, Espacio, Pensamiento. *Trabajos de Prehistoria*, 46: 75-98.
- CRIDO, F. (2012): *Arqueológicas. La Razón Pérdida*. Serie Bellaterra Arqueología, Edicions Bellaterra. Barcelona.
- CRIDO, F.; GIANOTI, C.; VILLOCH, V. (2000): Los túmulos como asentamientos. *Neolitização e Megalitismo da Península Ibérica*. Separata das Actas do 3er Congresso de Arqueologia Peninsular, Volume II, ADECAP, Porto: 289-302.
- CRIDO, F.; MAÑANA, P.; GIANOTTI, C. (2005): Espacios para vivos –espacios para muertos. Perspectivas comparadas entre la monumentalidad del Atlántico ibérico y el sudamericano. *Actas del III Congreso del Neolítico en la Península Ibérica*, (P. Arias, R. Ontañón y C. García-Moncó, eds.), Santander, 5 a 8 de octubre de 2003, Universidad de Cantabria: 857-865.
- CRIDO, F.; VILLOCH, V. (1998): La monumentalización del Paisaje: percepción actual y sentido original en el Megalitismo de la Sierra de Barbanza (Galicia). *Trabajos de Prehistoria*, 55(1): 63-80.
- CRIDO, F.; VILLOCH, V. (2000): Monumentalizing landscape: from present perception to the past meaning of Galician Megalithism (North-West Iberian Peninsula). *European Journal of Archaeology*, 3(2): 188-216.
- DESCOLA, P. (2004): Las cosmologías indígenas de la Amazonía. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (A. Surrallés y P. García Hierro, eds.), IWGIA, Copenhagen, Documento No. 39: 25-35.
- DILLEHAY, T. (1986): Cuel: Observaciones y comentarios sobre los túmulos en la cultura mapuche. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 16-17: 181-193.
- DILLEHAY, T. (1990): Mapuche Ceremonial Landscape, Social Recruitment and Resource Rights. *World Archaeology*, 22(2): 223-241.
- DURKHEIM, É. (2008): *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Alianza Editorial, Madrid.
- ELIADE, M. (1981): *Lo Sagrado y lo Profano*. Guadarrama / Punto Omega. 4ª edición.
- ENGEL, F. (1963): *A Pre-ceramic Settlement on the Central Coast of Peru: Asia, Unit 1*. Transactions of the

- American Philosophical Society.
- ENGEL, F. (1980): *Paloma. Prehistoric Andean Ecology. Man, Settlement and Environment in the Andes*. Humanities Press for the Department of Anthropology, Hunter College, New York.
- ERICKSON, C.L. (1988): *An Archaeological Investigation of Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru*. Unpublished Ph. D. thesis, Department of Anthropology, University of Illinois, Urbana-Champaign.
- FARABAUGH, R.; RIGSBY, C. (2005): Climatic influence on sedimentology and geomorphology of the Río Ramis Valley, Peru. *Journal of Sedimentary Research*, 75:12-28.
- FLANNERY, K; JOYCE, M. (2012): *The Creation of Inequality. How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery and Empire*. Harvard University Press.
- FLEMING, A. (1973): Tombs for the Living. *Man, New Series*, 8(2): 177-193.
- FLORES BLANCO, L. (2013): *Pensando sobre el surgimiento del Paisaje Monumentalizado en la cuenca del Titicaca, Andes Centro-Sur*. Trabajo de Fin de Master en Arqueología Prehistórica, Universidad Complutense de Madrid.
- FLORES BLANCO, L.; ALDENDERFER, M.; CRAIG, N. (2012): Las Qochas y su relación con sitios tempranos en el valle del Ramis, cuenca norte del Titicaca. *Arqueología de la cuenca del Titicaca, Perú* (L. Flores y H. Tantaleán, eds.). Instituto Francés de Estudios Andinos – Cotsen Institute of Archaeology of UCLA, Lima: 225-242.
- FOUCAULT, M. (1992): *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Buenos Aires.
- FUNG, R. (1972): El temprano surgimiento en el Perú de los sistemas sociopolíticos complejos: Planteamiento de una hipótesis de desarrollo original. *Apuntes Arqueológicos*, 2: 10-32.
- GIL, R.M. (2004): *Caravaneros y trashumantes en los Andes meridionales. Población y familia indígena en la puna de Jujuy 1770-1870*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A.; HERNANDO, A.; POLITIS, G. (2011): Ontology of the self and materialculture: arrow making among the Awá hunter-gatherers (Brazil). *Journal of Anthropological Archaeology*, 30: 1-16.
- GOODY, J. (2008): *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal, Madrid.
- GRIEDER, T.; ALBERTO BUENO; EARLE SMITH, C., JR.; MALINA, R.M. (1988): *La Galgada, Peru. A Pre-ceramic Culture in Transition*. University of Texas Press, Austin.
- HAAS, J. (1987): The Exercise of Power in Early Andean State Development. *The Origins and Development of the Andean State* (J. Haas, S. Pozorski y T. Pozorski, eds.). Cambridge University Press, NY: 31-55.
- HABER, A. (2010a): Monumento y sedimento en la arquitectura del oasis. *El hábitat prehispánico. Arqueología de la arquitectura y de la construcción del espacio organizado* (M. A. Korstaje, M. E. Albeck y M. C. Scattolin, eds.). Editorial Ediunju, Jujuy: 249-274.
- HABER, A. (2010b): Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales. *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana* (Darío Hermo y Laura Miotti, coord.). Facultad de Humanidades de Catamarca, Argentina: 75-98.
- HASTORF, C.A. (2003): Community with the ancestors: ceremonies and social memory in the Middle Formative at Chiripa, Bolivia. *Journal of Anthropological Archaeology*, 22: 305-332.
- HASTORF, C.A.; M. BANDY; D. BLOM; E. DEAN; M. GOODMAN; D. KOJAN; M. MONTAÑO; J. PAZ; D. STEADMAN; L. STEADMAN; W. WHITEHEAD (1997): *Informe del Proyecto Arqueológico Taraco: Excavaciones de 1996 en Chiripa, Bolivia*. Presentado a la Dirección Nacional de Arqueología y Antropología de Bolivia.
- HERNANDO, A. (2002): *Arqueología de la Identidad*. Akal, Madrid.
- HENLEY, P.S. (1996): Recent Themes in the Anthropology of Amazonia: history, exchange, alterity. *Bulletin of Latin American Research*, 15: 231-245.
- HODDER, I. (1982): Sequences of Structural Change in the Dutch Neolithic. *Symbolic and Structural Archaeology* (I. Hodder, ed.), Cambridge University Press: 162-178.
- HODDER, I. (1990): *The Domestication of Europe: structure and contingency in Neolithic societies*. Basil Blackwell, Oxford.
- KAWASHIMA, T. (2010): Mounds and rituals in the Jomon Period. *Documenta Praehistorica*, XXXVII: 205-213.
- INGOLD, T. (1980): *Hunters pastoralists and ranchers. Reindeer economies and their transformations*. Cambridge University Press.
- INGOLD, T. (1986): *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester University Press, Manchester.

- INGOLD, T. (1993): The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25(2), *Conceptions of Time and Ancient Society*, pp. 152-174.
- INGOLD, T. (2000): *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London.
- IZUMI, S.; TOSHIHIK, S. (1963): *Andes 2: Excavations at Kotosh, Peru, 1960* (Shōzō Masuda, translator). Kadokawa Publishing Co, Tokio.
- LANNING, E.P. (1967): *Peru before the Incas*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, NJ, USA.
- JOHANSEN, P.G. (2004): Landscape, monumental architecture, and ritual: a reconsideration of the South Indian ashmounds. *Journal of Anthropological Archaeology*, 23: 309-330.
- KAULICKE, P. (1997): La Muerte en el Antiguo Perú. Contexto y conceptos funerarios: una introducción. *Boletín de arqueología PUCP* 1: 7-54
- KAWASHIMA, T. (2010): Mounds and rituals in the Jomon Period. *Documenta Praehistorica* XXXVII: 185-192.
- KLINK, C.; ALDENDERFER, M. (2005): A projectile point chronology for the South-Central andean highlands. *Advances in Titicaca Basin Archaeology I*: 25-54, (C. Stanish, A.B. Cohen y M.S. Aldenderfer, eds.), Cotsen Institute of Archaeology, Los Angeles.
- KUENTZ, A.; LEDRU, M-P; THOURET, J.-C. (2012): Environmental changes in the highlands of the western Andean Cordillera, southern Peru, during the Holocene. *The Holocene* 22(11): 1215-1226.
- LAVALLÉE, D. (2006): Secuencias y consecuencias de algunos procesos de neolitización en los Andes Centrales. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 32: 35-41.
- LEVINE, A.; STANISH, C.; WILLIAMS, P.R.; CHÁVEZ, C.; GOLITKO, M. (2013): Trade and Early State Formation in the Northern Titicaca Basin, Peru. *Latin American Antiquity*, 24(3): 289-308.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964): *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987): *Antropología Estructural*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- LOZADA, B. (2003): Ritos andinos y concepción del mundo. *Revista Estudios Bolivianos*, 8: 1-18.
- LYNCH, THOMAS (1971): Pre-ceramic transhumance in the Callejón de Huaylas, Perú. *American Antiquity*, 36: 139-148.
- MAÑANA, P. (2003): Vida y Muerte de los Megalitos. ¿Se abandonan los Túmulos? *Era Arqueología*, 5: 164-177.
- MAUSS, M. (1979): Ensayo sobre los Dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, Madrid: 153-263.
- MÉTRAUX, A. (1946): The Caingang. *Handbook of South American Indians, Vol. 1. The Marginal Tribes*, (J.H. Steward, ed.). Smithsonian Institution, Washington: 445-475.
- MOORE, J.D. (1996): *Architecture and Power in the Ancient Andes: The Archaeology of Public Building*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MOSELEY, M.E. (1975): *The Maritime Foundations of Andean Civilization*. Cummings Publishing Company, Menlo Park, CA.
- MURRAY, A.P. (2005): *Chenopodium Domestication in the South-Central Andes: Confirming the Presence of Domesticates at Jiskairumoko (Late Archaic-Formative), Perú*. M.A. Thesis, California State University, Fullerton.
- ONG, W. (1996): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, México.
- PADUANO, G.; BUSH, M.; BAKER, P.A.; FRITZ, S.C.; SELTZER, G.O. (2003): A Vegetation and Fire History of Lake Titicaca since the Last Glacial Maximum. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 194: 1-3, pp. 259-279. Special issue on "Late-quaternary palaeoclimates of the southern tropical Andes and adjacent regions.
- POLITIS, G.; MESSINEO, P.; KAUFMANN, C.; BARROS, M.; ALVAREZ, M.; PRADO, V. DI; SCALISE, R. (2005): Persistencia ritual entre cazadores-recolectores de la llanura pampeana. *Encuentros: Identidad, poder y manejo de espacio públicos*, (Kaulicke y Dillehay, eds.), *Boletín de Arqueología PUCP*, 9: 54-66.
- PRICE, T.D.; BROWN, J.A. (1985): Aspect of Hunter-Gatherer Complexity. *Prehistoric Hunter-Gatherers: The Emergence of Cultural Complexity* (T.D. Price y J.A. Browns, eds.). Academic Press, Inc. New York: 3-20.
- QUILTER, J. (1989): *Life and death at Paloma society and mortuary practices in pre-ceramic Peruvian Village*. University of Iowa Press.
- RAPPAPORT, R. (1979): *Ecology; Meaning and Religion*. Nueva York: North Atlantic Books.

- RENFREW, C. (1976): Megalithis, Territories and Populations. *Acculturation and Continuity in Atlantic Europe mainly during the Neolithic period and the Bronze Age*, (S.J. de Laet, ed.), IV Atlantic Colloquium, Ghent 1975, De Tempel, 1976: 198-220.
- RIGSBY, C.; BAKER, P.; ALDENDERFER, M. (2003): Fluvial history and human occupation of the Rio Ilave Valley, Peru. *Palaeogeography, palaeoclimatology, and palaeoecology*, 194: 281-297.
- ROSENSWIG, R.; BURGER, R. (2012): Considering Early New World Monumentality. *Early New World Monumentality*, (Burger y Rosenswig, eds.), University Press of Florida: 3-22.
- RUIZ-GÁLVEZ, M.L. (1992): La novia vendida: orfebrería, herencia y agricultura en la protohistoria de la península ibérica. *Spal*, 1: 219-251.
- SANTOS-GRANERO, F. (2004): Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (A. Surrallés y P. García Hierro, eds.), IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Copenhague: 187-217.
- SHADY, R. (1995): La neolitización en los Andes Centrales y los orígenes del sedentarismo, la domesticación y la distinción social. *Saguntum*, 28: 49-61. Universidad de Valencia, España.
- SHANK, M.; TILLEY, C. (1987): *Reconstructing Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SHENNAN, S. (1982): Ideology, change and the European Early Bronze Age. *Symbolic and Structural Archaeology*, (I. Hodder, ed.). Cambridge University Press, Cambridge: 155-161.
- SMITH, B. (1995): *The Emergence of Agriculture*. W H Freeman & Co. Series: Scientific American Library, New York.
- SPOONER, D.M.; MCLEAN, K.; RAMSAY, G.; WAUGH, R.; BRYAN, G.J. (2005): A Single Domestication for Potato Based on Multilocus Amplified Fragment Length Polymorphism Genotyping. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102(41):14694-14699.
- STANDEN, V.; SANTORO, C.; ARRIAZA, B. (2004): Síntesis y propuesta para el Período Arcaico en la costa del extremo Norte de Chile. *Chungara, Revista de antropología chilena* 36, número especial, 1: 201-212.
- STANISH, C. (2003): *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. University of California Press. Berkeley.
- TANTALEÁN, H. (2005): *Arqueología de la Formación del Estado. El caso de la cuenca norte del Titicaca*. Avqi Ediciones.
- TANTALEÁN, H.; ZEGARRA, M.; GONZALES, A.; ZAPATA, C. (2012): Qaluyu y Pukara: Una perspectiva desde el valle del río Quilcamayo-Tintiri, Azángaro. *Arqueología de la Cuenca del Titicaca, Perú*, (L. Flores y H. Tantaleán, eds.), Instituto Francés de Estudios Andinos y Cotsen Institute of Archaeology of UCLA, Lima: 155-193.
- THOMAS, J. (1990): Monuments from the Inside: The Case of the Irish Megalithic Tombs. *World Archaeology*, 22(2): 168-178.
- THOMAS, J. (1999): *Understanding the Neolithic*. A revised second edition of *Rethinking the Neolithic*. Routledge, London.
- THOMAS, J. (2012): Los monumentos megalíticos de Europa. *El Neolítico en la península ibérica y su contexto europeo*, (M. Rojo, R. Garrido e I. García, coords.), Editorial Cátedra, Madrid: 55-69.
- TILLEY, C. (1997): *A phenomenology of landscape: places, paths, and monuments*. Berg Publishers.
- TRIGGER, B. (1990): Monumental Architecture: A Thermodynamic Explanation of Symbolic Behaviour. *World Archaeology*, 22(2): 133-146.
- TRINGHAM, R. (2000): The Continuous House: A View from the Deep Past. *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, (S. Gillespie and R. Joyce, eds.), U. Pennsylvania Press, Philadelphia: 115-134.
- TRIPCEVICH, N. (2002): *Viewshed Analysis of the Ilave River Valley*. Trabajo de Master presentado al Departamento de Antropología de la Universidad de California, Santa Bárbara.
- TURNER, V. (1988): *El Proceso Ritual*. Taurus, Madrid.
- VAN DEN BERG, H. (1989): *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.
- WHITTLE, A. (1996): *Europe in the Neolithic. The creation of new worlds*. Cambridge University Press.
- ZVELEBIL, M. (2009): *Hunters in Transition: Mesolithic Societies of Temperate Eurasia and Their Transition to Farming*. Cambridge University Press.