

**Wak'as, diablos y muertos:
alteridades significantes en el mundo andino**

Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino

Lucila Bugallo y Mario Vilca
(Compiladores)

Universidad Nacional de Jujuy - Instituto Francés de Estudios Andinos
2016

Prohibida la reproducción total o parcial del material contenido en esta publicación por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, sin permiso expreso del Editor.

Bugallo, Lucila

Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino / Lucila Bugallo y Mario Vilca. - 1a ed. - San Salvador de Jujuy : Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy - EDIUNJU; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2014.

456 p. ; 24x18 cm.

ISBN 978-950-721-487-5

1. Etnografía. I. Vilca, Mario II. Título.

CDD 305.8



Ilustración de Tapa: Froilán Colque

Diseño de tapa y diagramación interior: Matías Teruel

Corrección: Celia Navarro

© 2016 Lucila Bugallo, Mario Vilca [et al.]

© 2016 Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy

Avda. Bolivia 1685 - CP 4600

San Salvador de Jujuy - Pcia. de Jujuy - Argentina

Tel. (0388) 4221511- e-mail: ediunju@gmail.com

www.editorial.unju.edu.ar

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, MAEDI/CNRS-USR 3337

AMÉRICA LATINA

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50 - e-mail: IFEA.Direction@cnrs.fr

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 323 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

2016 1ra. Edición

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

EVALUADORES EXTERNOS

Ricardo Abduca – Universidad de Buenos Aires

Thomas Abercrombie – New York University

Penélope Dransart – University of Wales Trinity Saint David

José Luis Grosso – Universidad Nacional de Catamarca

Alejandro Haber – CONICET / Universidad Nacional de Catamarca

Juan van Kessel – IECTA (Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina, Iquique)

Axel E. Nielsen – CONICET / Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano

Patricia Oliart – Universidad de Newcastle

Tristan Platt – University of St Andrews

Gilles Rivière – CERMA/EHESS Paris (École des Hautes en Sciences Sociales)

Carmen Salazar-Soler – CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia)

Tom Zuidema – University of Illinois

Casitas y Casas Mochas.
Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas
(Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy,
Argentina)

*Maria Carolina Rivet**

*Jorge Tomasi***

*CONICET / IIT-FFyL-UBA, rivetcarolina@gmail.com

**CONICET / IIT-FFyL-UBA, jorgetomasi@hotmail.com

Introducción

En distintos lugares dentro de las tierras altas en el noroeste argentino se han registrado referencias a dos entidades que presentan caracteres, en principio, fuertemente contrapuestos: los *antiguos* y los *abuelos*. Lo propio ocurre en Coranzulí y Susques, las dos localidades de la puna jujeña en las que se enfocará este trabajo. Los *antiguos* se constituyen como aquellos seres que habrían habitado la tierra antes de la existencia del sol, presentando rasgos y personalidades que los diferencian de las personas actuales. Los *abuelos*, en cambio, se presentan como ancestros directos y fuentes de autoridad en la conformación de los grupos familiares. Ciertamente, las concepciones sobre los *antiguos*, y los relatos sobre su historia, remiten al conocido “mito de los chullpas” que, al menos en sus rasgos generales, se hace presente en una parte del mundo andino.

Un rasgo significativo que surge de los relatos sobre los *antiguos*, en relación con nuestros intereses, es que para definirlos y caracterizarlos se hace referencia constantemente a las estructuras chullparias presentes en el área, que se conocen localmente como *casitas*. De esta manera, son pequeños como las aberturas de éstas y lo suficientemente ágiles como para poder alcanzar las peñas donde se encuentran. En este sentido, la diferenciación entre los *antiguos* y *abuelos* se expresa también en sus espacios y arquitecturas. Mientras que, como desarrollaremos, los *antiguos* pertenecen al mundo de los *cerros* y viven en estas *casitas*, los *abuelos* permanecen en sus *casas mochas*, aquellas que están ya sin su techo, dentro de los *domicilios* en el *campo* y al igual que el resto de las *almitas* visitan

sus *covachas* en los cementerios. Precisamente, éstas serán las distintas arquitecturas que abordaremos en este trabajo.

Lo que nos proponemos es reflexionar sobre la agencia de estas construcciones y cómo, más que contenedores, representaciones o rememoraciones de entidades, humanas o no, se constituyen como corporizaciones con la capacidad de influir y afectar, beneficiando o dañando, la vida de las personas (Nielsen, 2008). Las *casitas* son altamente peligrosas para las personas que se acercan a ellas sin los debidos cuidados, y lo propio ocurre con las *casas mochas* cuando no es respetada su condición de *casa* de los *abuelos*. En este sentido, podremos reconocer cómo más allá de la distancia que se construye entre *antiguos* y *abuelos*, lo cierto es que son numerosos los puentes que los vinculan, dentro de lo que podríamos considerar la historicidad del culto a los ancestros.

A lo largo de las próximas páginas nos proponemos entonces establecer un recorrido con el que buscaremos poner en relación diferentes arquitecturas, actuales y arqueológicas, relacionadas con el mundo de los antepasados. Esto nos permitirá reconocer la existencia de ciertas lógicas y prácticas de distintas temporalidades que, pese a sus diferencias, presentan diversos rasgos compartidos y nos pueden ayudar a pensar en la multiplicidad de maneras en que se materializan las relaciones con los ancestros y otras entidades en los Andes. Nos aproximaremos entonces a las concepciones sobre los *antiguos* y los *abuelos* que se presentan hoy en día en nuestra área de estudio. A partir de esto, nos acercaremos al análisis del fenómeno chullpario en el área, reconociendo estas estructuras desde un registro arqueológico, por un lado, reflexionando sobre las implicancias que pudieron haber tenido en momentos prehispánicos; y, por el otro, desde la significación que tienen hoy en día en tanto las *casitas* de los *antiguos*. Luego continuaremos el desarrollo con el análisis de las *covachas*, las sepulturas actuales de los difuntos, considerando ciertos aspectos potencialmente similares que presentan, en términos arquitectónicos, con las estructuras chullparias. Finalmente, nos concentraremos en las *casas mochas*, las materializaciones de los *abuelos* dentro de los *domicilios*. Este análisis nos mostrará, entre otras cuestiones, cómo estas distintas arquitecturas giran en torno a la noción de “casa”, en tanto pieza articuladora de las relaciones sociales entre los vivos y los muertos en los Andes.

A estos efectos, recurriremos a dos registros, a partir de los datos arqueológicos y etnográficos surgidos de nuestros respectivos trabajos de campo en Coranzulí y Susques desarrollados en los últimos años¹. Ambas localidades se encuentran dentro de la provincia de Jujuy, en el norte argentino, y forman parte de lo que se conoce como Puna de Atacama. La primera se encuentra a unos 95 km al sudoeste de Abra Pampa, y 70 km al noreste de Susques, que, a su vez, se ubica a unos 180 km de San Salvador de Jujuy, la capital provincial. En ambos casos se trata de centros poblados, el de Susques de mayores dimensiones, pero también de sendos territorios que los rodean donde se ubican las áreas domésticas de pastoreo, que se despliegan entre los 3600 y los 4300 msnm. Si bien en las últimas décadas se han registrado profundos cambios sociales y productivos en relación con la intensificación de la incorporación a las lógicas capitalistas, se puede seguir sosteniendo que se trata de comunidades pastoriles, puesto que esta actividad sigue siendo clave en términos sociales, económicos y simbólicos.

1- Para resultados más amplios de estas investigaciones ver en el caso de Coranzulí: Rivet, C., "Chullpas, cruces y capillas. Una aproximación a los procesos de evangelización colonial en Coranzulí desde registros múltiples", 2011; Rivet, C., "Organizaciones espaciales en el área de Coranzulí, provincia de Jujuy, del Tardío al Colonial. Primeros resultados de las investigaciones en la sección Agua Delgada", 2012; Rivet, C., *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos en Agua Delgada (Coranzulí, provincia de Jujuy), entre el período Tardío y el Colonial*, 2013. En el de Susques: Tomasi, J. *Geografías del Pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)*, 2011. También: Tomasi, J. y Rivet, C., *Puna y Arquitectura. Las formas locales de la construcción*, 2011.



Imagen 1: Ubicación de Coranzulí y Susques en la provincia de Jujuy.

Fuente: Elaboración de los autores.

Las existencias de los *antiguos* y los *abuelos*

Los relatos acerca de ciertas entidades que poblaron el mundo antes del sol, los “chullpa”, presentan una notable extensión y han sido descriptos para distintos sectores dentro de las tierras altas de los Andes. Estas entidades habrían sido quemadas cuando el sol emergió desde el este. En términos de Sendón:

Las diversas versiones del mito de los *ch'ullpa* -y el aparato crítico del que forman parte- tienden a asociarlos con unos seres que habitaban la tierra en un tiempo anterior al de la salida del sol y, en virtud de ello, a una pre-humanidad que carece de los atributos que caracterizan a la humanidad actual².

Las similitudes que presentan estos relatos a lo largo de los Andes son significativas aunque, como el propio Sendón ha indicado, no pueden obviarse las particularidades que se han registrado en los distintos lugares. Lo que nos interesa a los efectos de este trabajo es la diferencia que surge

2- Sendón, P., “Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú”, 2010: 141. Resaltado en el original.

de los relatos entre estos seres, ubicados al “límite de la humanidad”³, y las personas actuales, diferencias que se relativizan en las múltiples superposiciones y rasgos compartidos que se presentan entre ambas existencias⁴.

Esto se hace presente en las versiones que hemos podido registrar en la Puna de Atacama, particularmente en Coranzulí y Susques (provincia de Jujuy). En ambos lugares, estas entidades son conocidas como *antiguos*, mientras que en Susques se las suele referir también como *chuiipas* e incluso *chulpas*⁵. En términos generales, en la historia que se cuenta hoy sobre estos seres se dice que:

Eran unas personas muy chiquititas, hombre y mujer, por eso tenían sus casitas... cuanto más ahí eran, ahicito cuanto más [señala la altura de su cintura] la puertita ahicito más o menos... ahí vivían ellos, y siempre la parte del lado de la sombra. Pero ellos no conocían sol, ellos... ese tiempo era luna nomás todo, todo era luna nomás, no conocían sol. Ellos sembraban. Dicen que viajaban, no sé, que las vizcachas eran sus burros, no sé cómo será.... Así sabían decir mis abuelitos. En serio. Ahí en sus casitas por eso han encontrado los marlos que dicen de la mazorca. Verdad, ese comían, parece que sembraban todo (...) Un buen día dios mandó el sol. El sol ha hecho salir para todo el mundo. Y ellos ahí se han quemado, se han muerto. Todos, todos ellos han muerto ahí⁶.

No sé en qué año, o sea, no tengo mucha idea de eso, pero existían una miniatura de gente que vivían por.... así como nosotros, has visto, tenían una población aquí, otra población allá, pero mucho más dividida. O sea, vivían como familia, como familia del campo, digamos... que existían en ese tiempo. Como no había mucha... no había sol, digamos, más que nada. Estaba todo oscuro, y vivían así en las tinieblas, pero ellos tenían una visión del carajo... o sea, una visión, como podría decirte, como animal, no sé, como el gato, ¿viste? que de noche ve como si fuera de día. Bueno, esa visión dicen que tenían. Ellos vivían tranquilos. Tenían su forma de vida, tanto en el tema para cómo subsistir en la alimentación... eh... cómo hacían... no sé cómo vivían el tema.... lo único

3- *Ibidem*.

4- *Ibidem*.

5- Dependiendo de los autores y de sus áreas de trabajo, la grafía de este término es variable incluyendo *ch'ullpa*, *chullpa* o *chulpa*. Para este texto hemos decidido respetar la decisión de cada autor en las citas textuales, mientras que utilizaremos *chullpa* como genérico para designar tanto a los seres como a las estructuras arquitectónicas y usaremos alternativamente *antiguos*, *chuiipas* o *chulpas*, en las referencias a estas entidades en Susques y Coranzulí. A lo largo de este texto emplearemos la tipografía en cursiva exclusivamente para las expresiones y términos nativos o aquellos que asumen significados específicos localmente. Reservaremos el entrecomillado doble para ciertos usos puntuales que serán evidentes para el lector.

6- Entrevista a Apolonia G., Susques 2012.

de la existencia.... que dicen que había un tiempo, me contó mi mamá que en los lugares habían encontrado ese tipo de cadáveres, pero ya.... así.... en las casitas donde, decimos nosotros, en las casitas de los chuipas, que se encontraron cadáveres bien diminutos y por cantidad (...) cuando ya nació el sol, digamos... se dice... se supone que han sido quemados... has visto... no resistían el rayo de sol... porque era fuerte... y, bueno, como ellos ya vivían en de esa manera... supuestamente era nuevo para ellos⁷.

Más allá de ciertas variaciones puntuales que se pueden reconocer entre las distintas versiones locales, los *antiguos* habitaron la tierra en tiempos anteriores al actual, en los que no se conocía el sol y todo era oscuridad. Estos *chuipas* se diferenciaban de la corporalidad de los humanos puesto que eran de muy baja estatura y tenían una notable capacidad para trepar entre las peñas, como las vizcachas, y alcanzar sus pequeñas *casitas*. A su vez, se dice que eran notables agricultores, como lo demuestran los canchones de cultivo que suelen estar vinculados con los *antigales*. Hasta que llegó el momento en que dios hizo aparecer el sol por primera vez sobre la Tierra y los *chuipas*, al no estar acostumbrados a su intensidad, murieron todos quemados.

De esta manera, los *chuipas* son retratados como seres ajenos a la existencia presente; tienen una suerte de condición prehumana, en general precristiana, tal que se los suele considerar como *gentiles*, gente sin bautizar. En este sentido tienen una diferencia radical con los *abuelos*⁸, entendiendo que estos son los antepasados de las *familias*, aquellos relativamente cercanos en el tiempo, tal que algunos de sus miembros mayores los han conocido en vida. Estos *abuelos* se diferencian del resto de los difuntos puesto que son considerados como un punto de referencia ineludible en la construcción de los relatos sobre la historia familiar, como un testimonio por sus acciones y valores en vida, y como una suerte de custodios de las tradiciones familiares⁹. Claro que, en ciertos casos, estos *abuelos* tienen una relevancia que excede lo doméstico, recibiendo consideraciones de toda la comunidad.

7- Entrevista a con Arturo G., Susques 2012.

8- Esta categoría tiene alcances más amplios, puesto que, en los contextos cotidianos, se suele llamar también *abuelos*, con respeto y cariño, a las personas vivas de edad avanzada que se constituyen como referentes dentro de la comunidad, aunque no haya un parentesco directo.

9- Con el mismo sentido, Kessel ha planteado que en Tarapacá los “abuelos” son “los próceres de las familias, ayllu y comunidad”. Kessel, J., “El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida”, 2001: 222.

Es este contraste el que habilita a sostener que, al menos inicialmente, las existencias de los *antiguos* y los *abuelos* se proponen en la memoria social como ontológicamente diferentes, de tal manera que entre ambos se presenta un corte, una ruptura en la que son cargados de valores prácticamente antagónicos. Dicho esto, se debe considerar también que en la práctica la línea que los separa es, finalmente, mucho más difusa, y las relaciones bastante más ambiguas¹⁰, puesto que en definitiva también se les reconocen rasgos y capacidades similares a los de las personas actuales. En definitiva, como se expresa en los relatos, los *chuipas*, eran *personitas* que *vivían así como nosotros*.

Entre los cerros y el campo

Las diferentes existencias de los *antiguos* y los *abuelos* se hacen presente en los relatos de un modo significativo a través de lo que fueron, más bien son, sus espacios y arquitecturas. En cierto modo, es la transición entre una condición y la otra que se expresa, entre otros aspectos, a partir del cambio en los modos de construir y en el emplazamiento de sus casas. Tal es así, que mientras que los *chuipas* forman parte del mundo de los *cerros*, los *abuelos* empezaron a levantar sus construcciones en lo que se conoce como *campo*. Al respecto, en Susques se sostiene que:

Desde los siglos pasados, antes del sol, los antiguos construían sus casas en lugares donde había rocas con agujeros en donde ellos vivían con sus familias y con su trabajo. Sus casas eran todas de piedra y barro con los techos de las mismas piedras, largas y anchas, que cubrían el techo. Y la puerta también era así, de piedra bien cuadrada o de acuerdo a como hacían sus puertas ellos. Ellos no necesitaban tanzas, no necesitaban cucharas, sólo un martillo que era de la misma piedra pero más dura, llamada chuicha.

El caso de los antiguos, que estoy contando, que vivían debajo de las cuevas, ellos tenían sus sembrados donde vivían y como no había sol no se quemaba nada. Deben haber tenido su hacienda porque hay huesitos de ganado. También hacían sus pueblos, pero todo bajo la roca. Hay lugares en estos momentos, que cada día se le alcanza a ver los pueblos estos, se los ve todavía. Las casas se las alcanza a conocer, las acequias que habían hecho por medio de la peña. Que todavía se los ve pero ya está todo desarmado. Se alcanza a conocer sus pueblos de ellos, adonde vivían. Ellos únicamente vivían en estos lugares y no salían

10- Sendón, P., “Los límites de la humanidad...”, 2010.

para ningún lado. No iban ellos para abajo, ellos vivían aquí, nacían en esta tierra y morían en esta tierra, no se trasladaban. Después, cuando llegó el sol, ya sí se empezaron a trasladar por supuesto.

Después nuestros abuelos aprendieron a hacer tapias y adobes, techos con madera de cardón, queñua, paja y barro. Ya cambiamos, ya no era lo de mucho más antes, lo de los antiguos. Y las construcciones ya se hicieron libres de las rocas, en los campos más llanos. En cambio antes vivían dentro de las rocas¹¹.

Es posible reconocer distintos planos de transformación en los modos de vida de *chuiipas* y *abuelos* que involucra desde las lógicas de asentamiento hasta las técnicas constructivas usadas por unos y otros. En el marco de las movilidades estacionales, *campo* y *cerros* se constituyen como ambientes diferenciales dentro de una oposición complementaria, en la que ambos son necesarios para la cría de la *hacienda*. El *campo* está asociado con los espacios más bajos, abiertos y llanos, y con los *tolares* y las *vegas*. Los *domicilios*, es decir las casas principales, en general están en el *campo*. Por otro lado, la idea de *cerros* no contempla sólo las cumbres, sino que envuelve con un criterio más amplio a los espacios de mayores altitudes, más *entreverados* y, al mismo tiempo, más protegidos, es decir más *reparaditos*, como las peñas. Los *cerros* suelen tener además un acceso más dificultoso y una menor disponibilidad de agua, aunque esto no impide que sea allí donde se emplazan los *puestos* o *estancias* que se usan durante el año¹². Más allá de lo estrictamente ambiental-productivo, tal como surge del relato narrado por Guzmán, la diferenciación entre estos dos espacios pareciera estar vinculada también con las dos temporalidades diferentes de los *antiguos* y los *abuelos*. Mientras que las peñas en los cerros se presentan como el ámbito de los primeros, las áreas más abiertas lo son para los segundos. El pasaje de los *antiguos* a los *abuelos* habría implicado entonces dejar los *cerros* y las *casas* en las cuevas para instalarse en el *campo*.

Simultáneamente, esto está vinculado con cambios profundos en las lógicas constructivas y en la configuración material de las arquitecturas

11- Guzmán, H., “La construcción de los Abuelos”, 2011: 19.

12- Esta distinción entre *campo* y *cerros*, como categorías espaciales-ambientales, ha sido registrada por algunos investigadores especialmente en el norte de Chile. Ver: Castro, V., “Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile”, 2001; Núñez, L., “Evolución de la ocupación y organización del espacio atacameño”, 1995.

domésticas. La referencia a que “las construcciones ya se hicieron libres de las rocas” da cuenta de una transformación mucho más radical de lo que podría parecer a primera vista. Las *casitas* de los *antiguos* están construidas, como se verá más adelante, apoyadas sobre las peñas, incorporando sus paredes rocosas con un elemento más en el cerramiento, las más de las veces aprovechando incluso algunos aleros como reparo. En este sentido, la topografía era estructural para la conformación arquitectónica de tal manera que la morfología de las construcciones estaba supeditada en buena medida a las posibilidades dadas por los accidentes de las peñas. Las *casas* de los *abuelos*, que se conocen como *domicilios*, en cambio, se conciben y construyen desprendidas de ese vínculo topográfico tan estrecho, emplazándose en las áreas más planas y abiertas. La configuración arquitectónica, entonces, no está condicionada por las paredes rocosas de las peñas, y cada uno de los recintos tiene una caja muraria completa que lo delimita. En términos, si se quiere, estrictamente técnicos, se vuelven a encontrar diferenciaciones similares. Habrían sido los *abuelos* los que comenzaron a construir con adobe y a hacer sus techos con *tijeras*¹³ de madera y cubierta de paja, diferenciándose entonces de las técnicas basadas fundamentalmente en el uso de la piedra característica de las *casitas* de los *chuiipas*.

Mundos superpuestos

Si bien las diferencias entre los *domicilios* y las *casitas* son muy significativas, éstas se relativizan bastante si nos concentramos en el análisis de las *estancias*¹⁴ de pastoreo que los grupos domésticos utilizan durante el año. En primer lugar, estas *estancias*, a diferencia de los *domicilios*, se ubican en los *cerros*, entre las peñas, aprovechando los *lugares* donde están las construcciones más antiguas de las *familias* que levantaron sus *abuelos*. En términos arquitectónicos, las *estancias* presentan rasgos morfológicos

13- Las *tijeras* son las piezas triangulares realizadas generalmente en madera que se usan para el armado de la estructura de los techos a dos aguas.

14- El término “estancia” presenta diferentes significaciones en las etnografías sobre pastores altoandinos, designando desde territorios de pastoreo hasta las casas principales de campo. En el caso de Susques y Coranzulí se utiliza actualmente, al igual que *puesto*, para designar a los asentamientos de altura, precisamente en los *cerros*, que se utilizan durante los meses de seca entre marzo y noviembre, y no cuentan con la infraestructura de las *casas de campo*. Tomasi, J. *Geografías del Pastoreo...*, 2011.

que las vinculan con las características de las *casitas*, al punto que, en su mayoría, se construyen aprovechando las oquedades y salientes rocosas entre las peñas (ver imagen 2). Lo propio puede observarse respecto a las dimensiones, que son mucho más pequeñas que los *domicilios*, y las técnicas constructivas que se utilizan para su elevación que también presentan diferencias significativas.

Las *estancias* forman parte del universo de los *cerros* y de la cotidianidad de las *familias* y de su memoria, y concretamente muchos pastores prefieren estar entre las peñas, *como las cabras*, más que en la *casa de campo*. En este sentido, estas *estancias* nos permiten comenzar a poner en cuestión la diferencia radical que se presenta entre los *antiguos* y *abuelos*. Ciertamente, si hilamos más fino, las concepciones sobre ambos no son en realidad tan antagónicas. Es así como en ciertas versiones del relato sobre su existencia, se dice que:

Los chuipitas... esos son los abuelitos que vivían en contra de la peña pues... son unas personitas... digamos... que hasta el momento están en la tierra, están aquí en la tierra, cuerpo y alma. Ellos viven, existen ahí en sus casitas. No es de agarrar, ir y faltar el respeto a ellos¹⁵.

Aquí se vuelve a observar a los *chuipas* caracterizados como estos seres pequeños, potencialmente peligrosos, con sus *casitas* en las peñas. Pero, simultáneamente, son referidos como *abuelitos*, reconociéndose algún tipo de vínculo con las personas vivas, relativizándose entonces la ruptura tan abrupta que se presenta en otros relatos. Es desde esta condición, no tan distinta a la de los *abuelos*, que se entiende que se le debe respeto a aquellos *chuipas* que siguen viviendo actualmente entre los *cerros*.

15- Entrevista a Hipólito G., Susques, 2010.



Imagen 2: Frente de una estancia o puesto actual en las cercanías de Susques, construido con *pirca seca* aprovechando una oquedad en la peña.

Fuente: Foto de los autores.

Ha sido observado recurrentemente cómo los “cerros” en los Andes forman parte de un universo ambiguo, y son potenciales dadores de beneficios, tanto como fuentes de peligros. En este sentido, han sido asociados con los ancestros y con sus capacidades y poderes para influir, positiva o negativamente, en la vida de las personas. De acuerdo a Martínez, los “dioses de los cerros” están asociados con un rol de protección de la vida y de promoción de la fertilidad agrícola y pastoril, lo que los vincula con las capacidades reproductivas de los ancestros, aunque esto no es contradictorio con los riesgos y peligros que encierran¹⁶. Por otra parte, pese a que las diferencias entre las deidades de los cerros y los “gentiles” o *chullpa* parecieran ser claras, Martínez ha mostrado cómo se confunden los límites en las representaciones, dominios y denominaciones propias de los “abuelos” y aquellas de los “chullpa”¹⁷.

16- Martínez, G., “Los dioses de los cerros en los Andes”, 1983.

17- *Ibidem*.

Harris observó que, para los laymi de Bolivia, “a los cerros pertenecen aquellos que han pecado en el matrimonio, los *condenados*, cuya presencia amenaza a los vivos; todos los que tienen la mala suerte de encontrarse con un condenado seguramente mueren o sufren terribles desgracias”¹⁸. Los cerros son en particular el espacio de los no bautizados y los condenados, a diferencia del resto de las almas. Pese a esto, en un sentido más amplio, los “dioses de los cerros” suelen ser llamados *achachawila*, es decir, por el nombre que reciben los ancestros y abuelos entre los aymara¹⁹. En una línea similar, Castro refirió que las chullpas en el sitio de Likan, en Toconce, son asociadas con la existencia de los “antiguos” o “gentiles, aunque simultáneamente son consideradas como las “chullpa de los abuelos”²⁰.

Las casitas en las peñas: entre el registro arqueológico y el etnográfico

Como ya se indicó, el término *chullpa* en los Andes remite tanto a los seres que poblaban la tierra antes de la llegada del sol como a determinadas estructuras arquitectónicas arqueológicas que han sido asociadas con el culto a los ancestros. Estas estructuras chullparias se han registrado en diferentes sectores que van desde los Andes centrales en Perú y el altiplano boliviano, hasta el Alto Loa y Arica en Chile, además de distintos lugares dentro de la puna argentina, atribuyéndose su construcción a lo que se conoce arqueológicamente como Período Tardío o Intermedio Tardío, con continuidades para momentos incaicos e incluso coloniales²¹.

Estas estructuras, más allá de sus diferencias morfológicas y de emplazamiento a lo largo de los Andes, han sido objeto de una serie de interpretaciones clave²². Ya Hyslop en la década de 1970 propuso que las

18- Harris, O., “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”, 1983: 147. Cursivas en el original.

19- *Ibidem*.

20- Castro, V., “Una pequeña historia de los pueblos de Ayquina y Toconce”, 1994; Castro, V., *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*, 2009.

21- A partir de esta amplia distribución, Kesseli y Pärssinen refirieron que el de las chullpas sería un “fenómeno panandino”. Kesseli, R. y Pärssinen, M., “Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d.C.)”, 2005.

22- Un mayor tratamiento de estas discusiones puede verse en Rivet, C., *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos...*, 2013.

chullpas serían simultáneamente monumentos funerarios, indicadores de estatus social, estructuras ceremoniales y, potencialmente, marcadores territoriales²³. Estas estructuras cobran relevancia en un contexto donde el culto a los ancestros y su memoria han sido centrales para las sociedades andinas en la constitución y estabilización de los lazos sociales, la legitimación de los vínculos con un cierto territorio y sus recursos, y la promoción de la fertilidad y fecundidad en las comunidades²⁴. Las chullpas habrían sido un dominio material ineludible, un lugar clave, para estas articulaciones entre los vivos y los muertos, a través de los diferentes rituales anuales²⁵ que se desarrollaban en éstas, atestiguados por diferentes cronistas coloniales²⁶. Esto nos lleva a una cuestión central, para nuestros intereses aquí, como es la agencia de las estructuras chullparias, mucho más allá de una potencial condición de sepulcro. Al respecto, Nielsen entendió que las chullpas son “corporizaciones monumentales de los ancestros en sí mismos, capaces de hacer lo que el ancestro hace”²⁷. Éste es un punto que debemos dejar debidamente claro: según entenderemos, estas estructuras no habrían sido simplemente rememoraciones o representaciones, sino que las chullpas fueron los ancestros. De esta manera, las estructuras mismas habrían tenido la capacidad de influir en la vida de las personas.

En particular en el área de Coranzulí, hemos registrado un centenar de estructuras chullparias dentro de los sitios de Licante, Canalita y Wayra Wasi, que tienden a estar concentradas en ciertos sectores en donde también se registran áreas arqueológicas con infraestructura agrícola²⁸. Más allá de su interesante variabilidad, tienden a presentar lógicas de emplazamiento

23- Hyslop, J., “Chulpas of the Lupaca Zone of the Peruvian High Plateau”, 1977.

24- Entre otros, Zuidema, T. “Kinship and ancestorcult in three peruvian communities. Hernandez principe’s account of 1622”, 1973; Isbell, W., *Mummies and mortuary monuments. A postprocesual prehistory of Central Andean social organization*, 1997; Gose, P., *Invaders as ancestors: On the intercultural making and unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, 2008; Lau, G., “Ancestor images in the Andes”, 2008.

25- Aldunate y Castro, de hecho, entendieron que las chullpas de Toconce, en el norte de Chile, eran “adoratorios” o “altares de ofrendas” vinculados con estos rituales hacia los ancestros. Aldunate, C. y Castro, V., *Las chullpa de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior. Período Tardío*, 1981.

26- Por ejemplo: Arriaga, J., *Extirpacion de la Idolatria del Piru*, 1621; Cobo, B., *Historia del Nuevo Mundo*, [1653] 1893.

27- Nielsen, A., “The Materiality of Ancestors. *Chullpas* and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes”, 2008: 220.

28- Rivet, C., *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos...*, 2013.

y un modo de hacer constructivo compartidos. Es así como presentan, en términos generales, una planta subcircular con promedio de 1 a 1,5 metros de diámetro, y están delimitadas con un muro continuo de piedras con mortero de barro de unos 0,35 a 0,40 metros de espesor. La altura varía entre 1 y 1,70 metros, con forma troncocónica, tal que el diámetro se reduce en el extremo superior. Presentan en el frente una abertura cuadrada de 0,30 a 0,40 metros de lado, siendo que tanto el umbral como el dintel y las jambas suelen estar conformados con piedras prismáticas con caras planas expuestas. El cerramiento superior está constituido por piedras planas con mortero de barro, en algunos casos continuando la inclinación de los muros²⁹. Como hemos ya adelantado, en relación al emplazamiento, estas estructuras se ubican, la mayoría de las veces, apoyadas en las paredes de las peñas, incluso dentro de aleros o abrigos rocosos. Es decir que la topografía es aprovechada como parte de la construcción, siendo, de alguna manera, indisociable de ésta (ver imagen 3).

En general, las estructuras se presentan asociadas entre sí, tal que el agrupamiento pareciera ser una sus características definitorias (ver imagen 4). Estos agrupamientos involucran entre dos y diez chullpas, en algunos casos alineadas contra la pared de las peñas, y en otros formando células, apoyándose entre sí y compartiendo sus muros laterales. Estos muros compartidos, en términos generales, parecieran ser una consecuencia de construcciones de diferentes momentos en la que una nueva estructura se levantó sobre otra existente, mostrando distintas etapas constructivas a veces en diferentes niveles³⁰. Cabe señalar la presencia de una serie de aleros rocosos en Licante, donde se observa una particular concentración de chullpas, siendo que tres de estos aleros presentan a su vez una notable cantidad arte rupestre prehispánico, colonial e incluso republicano asociado con estas estructuras³¹.

No podemos ahondar aquí en nuestras observaciones respecto a las chullpas en Coranzulí³², sin embargo nos interesa recuperar un aspecto significativo para este trabajo. Las técnicas constructivas y las resoluciones

29- *Ibidem*.

30- *Ibidem*.

31- *Ibidem*.

32- *Ibidem*.

utilizadas para la elevación de estas estructuras, abstrayéndonos de su tamaño y morfología, remiten directamente a aquellas que se emplearon para los recintos de habitación con fechados contemporáneos que hemos registrado en el sitio de Licante. En este sentido, las chullpas replican las “casas”, aquellas de los ancestros, y deben ser pensadas como tales, con todas las partes que requiere una, incluso la abertura con su “puerta”³³ (ver imagen 3).

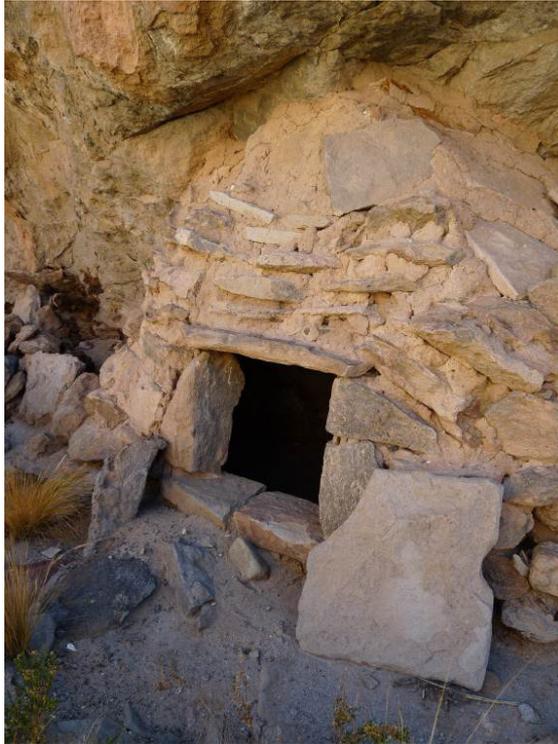


Imagen 3: Detalle de una de las *casitas* en el sitio de Licante (Coranzulí).

Fuente: Foto de los autores.

33- *Ibidem*.



Imagen 4: Agrupamiento de *casitas* dentro de un alero en el sitio de *Wayra Wasí* (Coranzulí).

Fuente: Foto de los autores.

Los riesgos de las casitas

Hoy en día, tanto en Susques como en Coranzulí, las chullpas son conocidas como *casitas*, estando asociadas a las moradas pasadas, aunque en ocasiones también actuales, de los *antiguos*. Sus particularidades constructivas se trasladan en los relatos a las características físicas, las capacidades y algunas prácticas de los *antiguos*, y en cierta forma se constituyen como una evidencia material de estos. Tal es así que se cuenta que *los antiguos eran como vizcachas*, pequeños y ágiles, tan ágiles que podían trepar las peñas para alcanzar los escarpados puntos donde están sus *casitas*. De la misma manera, eran lo suficientemente pequeños, bastante más pequeños que las personas actuales³⁴, como para poder entrar

34- A tal punto que, como dijo Apolonia en el relato consignado más arriba, *las vizcachas eran sus burros*.

por las diminutas aberturas de sus construcciones. Como estas estructuras aparecen generalmente agrupadas, se habla de los *antigales*, que no son otra cosa que los *pueblos de los antiguos*. A estos no sólo se les atribuye la construcción de las *casitas* sino también el arte rupestre, ciertos restos cerámicos y las áreas de cultivo. La cercanía entre estas áreas de cultivo y las *casitas* es un indicio fuerte que muestra, en las miradas locales, que los *antiguos* eran hábiles agricultores, aunque se supone que también tenían alguna *haciendita*.

Los relatos tienden a coincidir en que no todos los *chuipas* o *antiguos* fueron destruidos, sino que algunos de ellos siguen viviendo en sus *casitas* de las que salen de noche pudiéndose escuchar a veces sus susurros:

Ya cuando se han dormido todos, ya hacían ruido los abuelos, atrás del ranchito. "ahí ta.. ahí ta... ahí ta... ahí ta..." [lo dice susurrando], hablan ellos, viste, por secretito... "ahí ta... ahí ta... ahí ta... ahí ta...", como un murmullo, se lo escucha como un murmullo. Vos haces ruido... se callan ellos. Ya esperan media hora, más, otra vez! Y así han amanecido dicen. Y yo no he dormido porque yo meta escuchar a ellos. Yo no dormía porque sabía que si yo me dormía seguro le iban a agarrar o le iban a gritar alguna cosa³⁵.

Los *antiguos* son considerados sumamente peligrosos y las personas tienden a evitar el más remoto contacto o cercanía con ellos o sus cosas. Las consecuencias pueden ser realmente graves en el caso que los *antiguos* agarren a una persona. Como plantearon Bugallo y Vilca, en la Puna se suele temer a los "antigales" puesto que de las sepulturas de los "antiguos" sale un aire que puede "atrapar" a las personas³⁶. Las referencias a la peligrosidad de los chullpas son abundantes en las etnografías andinas. Así es como Sendón ha indicado que en Marcapata, Perú, los "ch'ullpa" ejercen males y enfermedades sobre los humanos y pueden enloquecerlos³⁷. En el área de Lípez, Bolivia, Nielsen observó que las "chullpas" están imbuidas de una fuerza poderosa capaz de provocar daños en los vivos, aunque también sanarlos, y por esto son temidas y veneradas³⁸. En el norte chileno, particularmente en Toconce, Castro registró referencias a las potenciales

35- Entrevista a Hipólito G., Susques 2010.

36- Bugallo, L. y Vilca, M., "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)", 2011.

37- Sendón, P., "Los límites de la humanidad...", 2010.

38- Nielsen, A., "The Materiality of Ancestors...", 2008.

enfermedades y accidentes que pueden provocar los “chullpas”, aunque estos pueden ser evitados si se realizan los “pagos” necesarios³⁹.

En particular en Susques y Coranzulí, son numerosos los casos que se relatan sobre pobladores que han sido *agarrados, loqueados* o se enfermaron gravemente de distintos padecimientos por no haber tomado las necesarias precauciones o por faltarle el respeto a los *antiguos*, sus cosas o sus lugares:

[A un hombre] *se le había quedado su chivo y al otro día lo ha ido a sacar con su lazo, lo ha sacado y lo venía tirando al chivo. Y cuando venía así, venía caminando, dice que ha pegado un tropezón en una piedra, se ha lastimado un dedo, ha caído. Se ha levantado muy enojado, dice ¡viejos de mierda, ustedes me han volteado! Se ha levantado y ha agarrado y le ha metido unas pedradas a las casitas, ha alzado las puertitas de las casas, digamos, que son piedritas, piedritas, y las ha dejado cerrando, y se vino a su estancia. Pero ya cuando llegó a la estancia, no ha pasado ni tres días, el tipo ha quedado directamente paralítico la parte de la derecha, del lado que ha pedreado, digamos. Ha quedado totalmente muerto medio cuerpo. No movía ni el ojo, ni el brazo, ni la pierna, nada. Todo paralizado*⁴⁰.

*No, no, no... incluso hasta las casitas.... de lejos se pueden mirar... pero de ahí nomás... No se puede... son muy reservadas y... gente que tiene experiencia que han perdido cosas por ahí, que los chicos se habían enfermado, incluso hasta se han muerto... que se dice que son atraídos por el espíritu de los chuipas... Hay chicos que fallecieron así acá en Susques... por tocar... y otros porque se perdieron justamente las cosas que de los chuipas...*⁴¹.

[...] *Mi mamá me decía “no vas a tener miedo, porque te vas a estar haciendo joder con los chuipas”. Pero y si no tenés miedo no te pasa nada, si tenés miedo, no. Te puede agarrar un susto feo, no podés ir a dormir, te agarra una desgración, te enfermás pues porque tenés miedo.*

[...] *Y yo sería tan corajuda y dura, pues... y a otros... mis hermanitos no... llegaban enfermos, suchos, no podían caminar, porque se han asustado.*

[...] *Yo iba y hurgaba todas las ollitas. Así como ésta... así yo le sacaba y después a veces me venía cargada a llegar a la casa. Y mi mamá me mandaba a dejar, me decía “eso no se hurga, eso son antiguos, eso son casas de los chuipas, eso ya cuando ha llegado el fin del mundo, ha quedado esa gente ahí, eso es feo hurgar ¡Vaya a dejar! Después no te vas a estar volviendo sucha” Sucha, decía claro, que no vas a poder caminar.*

39- Castro, V., *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*, 2009.

40- Entrevista a Hipólito G., Susques 2010.

41- Entrevista a Arturo G., Susques 2012.

*"No vas a poder caminar, ¡para qué hay que hurgar! ¡vaya a dejar!" Y yo me volvía cargada con los cántaros, ollas, a dejar adonde estaban*⁴².

Los peligros son bien concretos y las historias que se cuentan suelen referirse a situaciones propias o de personas muy cercanas que se vieron afectadas. La gravedad del daño puede llegar hasta la muerte, u otras consecuencias también dramáticas como la locura o la parálisis de alguna parte del cuerpo. Los padres se preocupan mucho por esto porque temen que sus hijos, como parte de un juego o picardía, puedan molestar a los *antiguos*, tirando piedras a sus *casitas* o tomando algunos de los objetos que les pertenecen, como se evidencia en la vivencia de Benita. Un aspecto importante que recorre todos los relatos es que las acciones de los *chuiipas* no son espontáneas, sino que surgen como consecuencia de un acto inicial de las personas que los molestan, generalmente tocando sus cosas. Pero además, pareciera existir una suerte de predisposición de la persona, el miedo, que puede habilitar o restringir el daño de los *chuiipas*. A su vez, estos daños pueden ser prevenidos *chayando* los lugares, pidiendo permiso respetuosamente, y muchas veces lavándose las manos con alcohol antes de cualquier contacto con *las cosas de los chuiipas*. De la misma manera, las personas adecuadas pueden revertir las enfermedades provocadas por los *antiguos*, pero para esto "*hay que hacer un convido, hay que darle de comer a los abuelos, hay que entregarles*"⁴³.

Es necesario notar que son las *casitas* en sí mismas las que aparecen como especialmente peligrosas, y en este sentido sintetizan la existencia de los *antiguos*. La mayor parte de los daños son consecuencia de tirarles piedras a las estructuras u otras acciones, como tapan la abertura. Los *convidos*, sea para prevenir o para reparar los padecimientos, también se realizan frente a éstas. Esto nos lleva a la agencia que tienen las *casitas*, en términos de capacidad de intervenir y alterar la vida de las personas. Sin desconocer, en lo absoluto, la ruptura que existe entre la concepción prehispánica de los ancestros y la mirada actual sobre los *antiguos*, propia de los procesos de colonización, pasados y también presentes; lo cierto es que las chullpas siguen siendo *casas*, y continúan conteniendo en su materialidad las existencias de sus moradores. En este sentido, como propuso Nielsen,

42- Entrevista a Benita F., Susques 2012.

43- Entrevista a Hipólito G., Susques 2010.

estas estructuras siguen manteniendo “algunos de los poderes ancestrales que tuvieron en el pasado”⁴⁴. Ciertamente, las precauciones que se toman al acercarse a ellas son un testimonio de la actualidad de las capacidades y potencialidades de las chullpas. Por otra parte, en las próximas páginas podremos indagar en la manera en que los *abuelos* siguen estando presentes en la vida de las personas, a través de otras arquitecturas, en modos (no tan) diferentes.

¿Las covachas como chullpas?

Una fotografía del cementerio en el pueblo de Coranzulí, en la década de 1940, muestra una sepultura con una estructura sobre el nivel del suelo que presenta una sugestiva similitud morfológica con las chullpas prehispánicas. A pesar de la calidad de la imagen, se reconoce su forma de casquete esférico, con una cruz encima, y una pequeña abertura en uno de sus lados, con una tarima por delante (ver imagen 5).

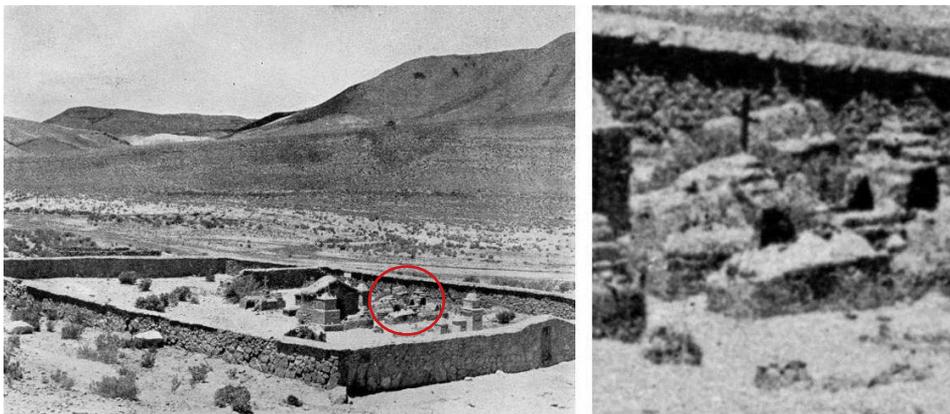


Imagen 5: Fotografía histórica del cementerio viejo de Coranzulí y detalle de la sepultura.

Fuente: Academia Nacional de Bellas Artes, *Documentos de Arte Argentino. Ramificaciones del Camino de la Quebrada de Humahuaca y del Camino de los Incas*, 1942: XCIII.

44- Nielsen, A., “The Materiality of Ancestors...”, 2008: 229-230.

Aunque sin una similitud tan extrema como en este caso, la arquitectura de las tumbas contemporáneas en los cementerios de Susques o Coranzulí consiste en una estructura que se eleva sobre la sepultura, que se conoce como *covacha*⁴⁵, y que contiene entre uno y, eventualmente, tres nichos (ver imagen 6).



Imagen 6: Dos de las *covachas* actuales, recién arregladas, en el cementerio de Susques.

Fuente: Foto de los autores.

Estas *covachas* presentan una base a lo largo de toda la sepultura que se eleva hasta 50 cm. y, en su lado este, una suerte de torre de forma prismática, en la que pueden reconocerse distintos tramos en vertical a través de escalonamientos o cornisas, que se remata con una cruz de madera, que mira hacia el *sol de mañana*. En el caso de Susques, las *covachas* más antiguas tienen a su vez algunos tratamientos decorativos, como pequeños arcos, que remiten a los de la torre de la capilla principal, la *Mayora*⁴⁶, del pueblo. Los nichos están ubicados de tal manera que se abren, también en todos los casos, hacia el este. El primero se realiza en el tramo inferior de la

45- El término *covacha* remite a una cueva o una vivienda pequeña.

46- La *Menora* es la capilla que se encuentra en el centro del cementerio.

torre y, en caso que existan más, se ubican en los subsiguientes, alineados verticalmente. Durante la mayor parte del año, los nichos están “cerrados” con una puerta realizada con una piedra laja o un adobe apoyados. La relación entre las *covachas* y las *casas de los antiguos*, en especial por la abertura con su puerta, se suele expresar explícitamente, y se dice *que son como las casitas de los chuipas*. En todo caso, las *covachas* no se suelen construir hasta 1 o 2 años después del fallecimiento, mientras tanto, la cruz se coloca sobre una acumulación de tierra.

La puerta del nicho sólo se abre durante Todos los Santos y la Fiesta de las Almitas⁴⁷, el 1 y 2 de noviembre, para ofrecer el *turco*⁴⁸ al alma del difunto. En rigor, los vínculos con los difuntos en torno a la *covacha* comienzan varios días antes, puesto que ya desde el 29 la fisonomía del cementerio comienza a cambiar con las personas que se van acercando a arreglar las *covachas* de sus difuntos. Esto puede implicar desde pequeñas reparaciones, como el agregado de revoque o pintura en los lugares deteriorados, hasta la elevación completa de una nueva cuando la antigua se encuentra en muy mal estado. El objetivo es que estas *casas de los difuntos* estén en perfectas condiciones para su llegada el día primero. En este sentido, estas intervenciones deberían ser comprendidas dentro de los rituales que se llevan adelante para los difuntos en estos días.

Como ocurre con muchas de las acciones que se desarrollan en torno a los difuntos, estos trabajos de reparación de las *covachas* no pueden ser realizados por los familiares más directos, como los hijos, hermanos o padres, y se recurre a la ayuda de parientes más lejanos o de amigos⁴⁹, o de personas que hacen el trabajo por una retribución monetaria, algo cada vez más común. Los familiares cercanos no pueden hacerlo porque corren el riesgo de ser *soplados* por el alma, lo que en definitiva pone en evidencia la peligrosidad que reviste la relación con los difuntos cuando

47- Lamentablemente no podemos explayarnos aquí sobre la complejidad de las distintas instancias de estas celebraciones y nos limitaremos a retomar algunas cuestiones relativas a las relaciones entre los vivos y los difuntos en torno a la *covacha*.

48- De acuerdo a Vilca, el término “turco” está asociado con el vocablo aymara “turkaña”, que se traduciría como cambio o permuta, remitiendo entonces a un “intercambio recíproco” entre los humanos y las almas. Vilca, M., “Ancestros carnavaleros en “turkaña”: el “apriori” corporativo en la celebración a los muertos en Llamerías, Puna de Jujuy, Argentina”, 2011.

49- Esta necesidad de colaboración lleva a que las conversaciones para pedir ayuda comiencen varios meses antes y un considerable esfuerzo, en especial para conseguir el *rezador*.

no está debidamente conducida. Lo propio se hace extensivo a las *covachas* y al cementerio en general, tal como lo han planteado Fernández Juárez y Harris⁵⁰, para otros casos en los Andes. Esto nos enfrenta a los cuidados y precauciones que se deben tomar con seres que son tan propiciadores como peligrosos, al igual que los *antiguos*. Estos peligros contemplan los potenciales castigos que pueden resultar de no haber considerado debidamente a las almas, o no habérseles ofrendado como corresponde. Como ha indicado Vilca, esos castigos pueden consistir en la escasez, en oposición al posible beneficio de la fertilidad⁵¹.

El 1 de noviembre, a media mañana, se comienza a sentir una brisa persistente que marca que las almas están llegando al cementerio. A partir de ese momento, y durante todo el día y la noche, las familias se van acercando a encontrarse con sus seres queridos difuntos con las nuevas coronas de flores, las ofrendas que fueron preparando, frutas y muchos dulces, las cosas que le gustaban. Delante de la *covacha* de cada uno de los familiares fallecidos, se colocan las coronas entre los brazos de la cruz, se abre la puerta y, en el marco de las oraciones y los saludos, se prende una vela en el interior para comenzar a brindar el *turco*, en todos los casos con los alimentos abiertos⁵² para que el alma pueda consumirlos: “A mí también me ha pasado... un caso que llega así como un viento, y capaz que sí, pero llegan un momento. Comer no sé, dicen que comen el zumo, así como está respirando [señala la pava con el mate que está hirviendo]”⁵³. Cuando la *covacha* tiene más de un nicho, el *turco* se dispone en el inferior, mientras que la vela se coloca en el del medio, y en el superior, cuando existe, se ubica un recipiente con agua bendita. Luego del momento compartido, se dejan la vela encendida y las ofrendas dentro del nicho, y se lo tapa, para regresar al día siguiente.

50- Harris, O., “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”, 1983; Fernández Juárez, G., “Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca”, 2001. Fernández Juárez ha referido especialmente los riesgos que conlleva para los infantes la cercanía con los difuntos.

51- Vilca, M., “Ancestros carnavaleros en “turkaña”...”, 2011.

52- Por ejemplo, las golosinas con todos los paquetes abiertos.

53- Entrevista a Verónico P., Susques, 2012. Este *zumo* que consumen las almas está asociado de alguna manera con la esencia de los alimentos. De hecho, se dice que después que pasaron las almas, ni las comidas, ni las golosinas, tienen ya sabor. Lo propio ha indicado Kessel para Tarapacá, mientras que Vilca ha relacionado este “zumo” con el ánimo de los alimentos. Kessel, J., “El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá...”, 2001; Vilca, M., “Ancestros carnavaleros en “turkaña”...”, 2011.

La existencia de *almas nuevas* o *frescas*, aquellas que tienen hasta tres años desde su fallecimiento, lleva a un recorrido diferente en el caso de Susques⁵⁴. Al mediodía del primero, todas las familias se acercan al cementerio con un riguroso luto y se ubican frente a la sepultura. Luego de la intervención del *rezador*, todos juntos retiran, literalmente arrancan, la cruz de la *covacha* para llevarla en procesión hasta la que fuera en vida la *casa* del difunto, en el campo o en el pueblo. El fallecimiento de un miembro de la familia lleva a que se retire no sólo su cruz, sino también la de otros parientes cercanos que lo acompañarán. En la *casa* se levantó la noche anterior el *túmbolo*, el altar ritual⁵⁵, donde se ubican las cruces, sobre la mesa más alta, entre todas las ofrendas que se fueron colocando. Allí se compartirá con los seres queridos, entre recuerdos tanto alegres como desgarradores, durante toda la noche y con la presencia constante del *rezador*, hasta el *despunte del sol*.

A las 10 de la mañana del día 2 de noviembre, todas las familias con *almas nuevas* salen de sus casas camino a la capilla para recibir una primera bendición. Luego partirán en peregrinación hasta el cementerio, donde se realiza la misa principal con las decenas de cruces dispuestas en torno al altar. Cada grupo se dirige luego a la *covacha* de su ser querido, donde las oraciones enfatizan la despedida con la misma fuerza con que el día anterior celebraban su llegada. En ese momento se termina de poner en evidencia que la cruz es el difunto, y como tal es abrazada, invocada y llorada, hasta que vuelve a ser dispuesta en el remate de la *covacha*. Para ese entonces, el cementerio está colmado por todas las familias, no sólo las que tienen *almitas frescas*, que se ubican alrededor de las *covachas* dentro de una comida compartida en la que participan tanto los vivos como los muertos, y que se prolonga durante algunas horas, en un clima ciertamente distendido plagado de bromas sobre el difunto en vida. Pasado el mediodía, las almas ya parten en la forma de un remolino que se aleja del pueblo. A lo largo

54- La consecución de rituales diferentes para las “almas nuevas” y el resto de los difuntos ha sido observada también en otras etnografías en los Andes. Por ejemplo, Berg, H., “La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano”, 1989.

55- Fernández Juárez ha observado que este altar, la “apxata” es considerada también como la “casa del muerto” o como una tumba, relacionándola a su vez con la primera casa de un nuevo matrimonio. El nombre *túmbolo* de hecho parece remitir a esto último, lo que la constituye a su vez como *casa*, y de hecho ahí se ubican las cruces, que como referiremos, son los difuntos mismos. Fernández Juárez, G., “Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca”, 2001.

de toda esta celebración de las almas, lo que se está evidenciando es la pertenencia y la participación activa de los difuntos tanto en la familia como en la comunidad⁵⁶. Como sostuvo Harris: “en la fiesta de Todos los Santos, la muerte se domestica, se hace cíclica, se transforma en un ritual donde participamos todos”⁵⁷; y el cementerio, un espacio temido el resto del año, se constituye como un ámbito de reunión.

Los rituales en torno a los difuntos han sido ampliamente descriptos para distintos lugares en los Andes, y, a pesar de algunas variaciones importantes, son significativos los paralelos que se presentan. Es así como Kessel, en Tarapacá, ha observado que la tumba es la “casa del difunto” y el nicho, que también se abre al este, es estrictamente una puerta, donde se colocan los dones. Al respecto, observó que esta puerta “es para los vivos el límite y ‘el punto de no más allá’, constituye de hecho la línea divisoria entre el mundo de los vivos y el de los muertos”⁵⁸; algo que de hecho puede observarse también para las chullpas respecto a la abertura que vincula y regula la relación entre ambos mundos⁵⁹.

Casas, casas mochas y el lugar de los abuelos

Los trabajos sobre los grupos pastoriles en las tierras altoandinas han contribuido a poner en evidencia las lógicas de asentamiento asociadas con la dinámica propia del pastoreo extensivo. Se presenta una coincidencia entre los autores respecto a la existencia de una cierta cantidad de asentamientos dispersos que son recorridos y vividos por los grupos domésticos junto con sus rebaños siguiendo cierto ciclo anual⁶⁰. El trabajo en Susques y Coranzulí nos ha mostrado cómo estos distintos asentamientos se constituyen como *lugares*, en términos nativos, fuertemente significados por la memoria de los *abuelos* que tuvieron allí sus propias *estancias*. Es así como los territorios

56- Kessel, J., “El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá...”, 2001.

57- Harris, O., “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”, 1983: 142.

58- Kessel, J., *op cit.*, 2001: 234.

59- Rivet, C., *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos...*, 2013.

60- Sin negar la existencia de rasgos compartidos, no podemos dejar de observar que existen diferencias significativas en los grupos pastoriles altoandinos en torno a la cantidad de asentamientos utilizados, la intensidad de los desplazamientos, la articulación del pastoreo con otras actividades como la agricultura, los regímenes de tenencia de la tierra, los sistemas de derechos sobre las pasturas o las particularidades de las condiciones ambientales, entre otros aspectos. Ver: Tomasi, J. *Geografías del Pastoreo...*, 2011.

domésticos, los *pastoreos*, se conforman como inmensas cartografías de las relaciones sociales, presentes y pasadas, entre los vivos y los muertos. La presencia de las familias y sus rebaños en cada una de las *estancias* conlleva una apropiación de *lugares* en los que se sustenta la pertenencia de las personas a una línea de descendencia y a un territorio que recibieron de sus antepasados⁶¹. Tal como lo propuso Harris, entre los laymi, “el lazo con las generaciones anteriores se actualiza a través de los derechos a la tierra y la herencia de las viviendas, que son transmitidos de padre a hijo”⁶².

Dentro de estos asentamientos, tanto en Susques como en Coranzulí, el principal es el *domicilio* o *casa de campo*, que, como observó Göbel, se presenta como “un icono que condensa todo un sistema de ocupación espacial, derechos de uso de recursos y de prácticas económicas”⁶³. Estos *domicilios* se estructuran en el tiempo a partir de la agregación de diferentes recintos en torno a un *patio*, que se constituye como el centro social y simbólico. Los *domicilios* tienen un promedio de entre cuatro y cinco *casas*, pero con un mínimo de una y hasta un máximo de once. La variabilidad de dimensiones entre los *domicilios* está asociada en buena medida con las diferentes antigüedades que tienen. El *domicilio* es más un proceso que un producto y está sujeto a una lógica de construcción permanentemente. De esta manera, no es una realidad acabada, al menos en el sentido que tiene la “obra terminada” en las tradiciones de la arquitectura occidental. Al respecto de esto, Palacio Ríos en Chichillapi, Perú, observó:

Un examen detenido de cualquiera de estos conglomerados muestra un conjunto de habitaciones cuyas construcciones se presentan en diversos grados de vejez. Se ven habitaciones casi en ruinas al lado de otras mejor conservadas, hasta encontrar aquellas recién construidas (...) Los diversos grados de vejez que tienen estos conjuntos habitacionales representan las diferentes generaciones de personas que están viviendo, si es que las construcciones se encuentran en buen estado; o que han vivido en dicho lugar si las construcciones están en ruinas⁶⁴.

61- *Ibidem*.

62- Harris, O., “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”, 1983: 137.

63- Göbel, B., “La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques)”, 2002: 56.

64- Palacios Ríos, F., “El simbolismo de la casa de los pastores Aymara”, 1990: 67-68.

Las transformaciones en los *domicilios* están íntimamente relacionadas con el ciclo de desarrollo del grupo doméstico, de tal manera que, a lo largo del tiempo, las distintas generaciones irán sumando sus *casas* al *domicilio*⁶⁵. Arnold planteó, al referirse a la “casa” en Qaqachaka, Bolivia, la existencia de “una arquitectura de fundamentos andinos de parentesco y descendencia” en relación con un principio común que ordenaría tanto la configuración de la casa como la configuración del grupo familiar⁶⁶. Al respecto de esta relación dialéctica en la que las conformaciones familiares y las conformaciones espaciales no se constituyen como esferas independientes, Haber sostuvo que “tanto el sujeto se objetiva en la casa como la casa se subjetiva en la familia en la que ella se cría”⁶⁷. La “casa” no es una mera expresión o consecuencia de las formas de organización social, ni tampoco un simple contenedor pasivo de prácticas sino que más bien participa en la definición y la existencia del grupo doméstico como tal.



65- Tomasi, J. *Geografías del Pastoreo...*, 2011.

66- Arnold, D., “La casa de adobe y piedras del Inka: Género, memoria y cosmos en Qaqachaka”, 2008.

67- Haber, A., “Monumento y sedimento en la arquitectura del oasis”, 2009: 273.



Imágenes 7 y 8: Distintas *casas mochas* en dos *domicilios* en las cercanías de Susques.

Fuente: Fotos de los autores.

Este proceso de construcción constante de las *casas* implica una superposición, una acumulación, de tiempos familiares, en la construcción de la memoria colectiva del grupo. Esta relación entre la *casa* y la *familia*, que de ninguna manera implica una equivalencia punto por punto, no se limita a los miembros vivos puesto que las *casas* de los *abuelos* ya fallecidos también tienen su lugar en la configuración del espacio. Las *casas* de estos *abuelos*, una vez que estos fallecen, no son vueltas a utilizar pero tampoco son demolidas para aprovechar los materiales de construcción. Estas *casas mochas*, tal como se las conoce, se mantienen como están a lo largo de los años hasta que finalmente comienzan a derrumbarse (ver imágenes 7 y 8). En términos muy similares se refirió Palacios Ríos a la situación en Chichillapi, cuando sostuvo que “las habitaciones de los padres no son vueltas a ser ocupadas por los hijos cuando estos se mueren y en este caso, se

deja que las construcciones se conviertan en ruinas, hasta que desaparecen con el tiempo”⁶⁸.

En torno a la *casa* y alrededor del patio se integran los espacios de los vivos y los muertos, cada uno con sus *casas* formando parte del mismo domicilio. Si al recorrer con los rebaños los *lugares* de los *abuelos* en los *cerros* se actualiza la memoria del grupo doméstico y se sostienen las relaciones con las generaciones anteriores, lo propio ocurre a través de la experiencia de la *casa*, en una vivencia cotidiana⁶⁹. Esto se pone en evidencia a través de los recuerdos de los *abuelos* en las *casas*, haciendo sus cosas del día a día, y de los relatos sobre hechos de sus vidas. Pero, la *casa* tiene un rol que va más allá de la evocación del pasado puesto que muestra a los difuntos como participantes activos del presente.

Cuando las *casas* son dejadas de usar por el fallecimiento de quien las construyó, los techos son retirados y sólo se mantienen los muros. Las *tijeras*, y las maderas en general son materiales costosos y de difícil obtención en el contexto puneño, por eso se suelen utilizar para otras *casas*, mientras que las que se encuentran partidas o arruinadas deben ser quemadas ya que las posesiones de quienes han fallecido pueden representar un riesgo. Las referencias a la quema de los objetos del difunto son abundantes en las etnografías sobre los rituales mortuorios en los Andes. Así, Fernández Juárez ha observado que al quemarlos, el difunto puede recibir esos objetos⁷⁰. Acosta Veizaga observó que, entre los Chipayas, la ropa se quema para evitar que el difunto se quede pensando⁷¹. Por su parte, Harris lo ha asociado con la necesidad de las personas de lograr una separación efectiva con el alma de los difuntos⁷². En términos similares, Kessel planteó que la quema de los objetos forma parte de su despersonalización, de la ruptura de los vínculos con el difunto⁷³. Cuando esos objetos tienen algún valor y se van a conservar, esta despersonalización se logra mediante una ceremonia en la que personas cercanas hacen las veces de viajeros que le venden esos

68- Palacios Ríos, F., “El simbolismo de la casa de los pastores Aymara”, 1990: 68.

69- Tal como lo planteó Vilca, los difuntos “son agentes activos en la vida cotidiana de los humanos”. Vilca, M., “Ancestros carnavaleros en “turkaña”...”, 2011: 79.

70- Fernández Juárez, G., “Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca”, 2001.

71- Acosta Veizaga, O., “La muerte en el contexto Uru: el caso Chipaya”, 2001.

72- Harris, O., “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”, 1983.

73- Kessel, J., “El ritual mortuario de los aymara de Tarapacá...”, 2001.

mismos bienes a la familia del difunto y de esta manera los reintegran a su patrimonio⁷⁴.

En caso de que alguna de estas *casas* se vaya a utilizar nuevamente, algo que no es habitual, se dice que es necesario *chayar* las paredes para pedirles permiso a los *abuelos* que la construyeron, antes de tocarlas. De lo contrario la persona podría recibir algún castigo grave en la forma de enfermedades o perjuicios productivos. Las *casas* son espacios que protegen a las personas del *mal*, puesto que de alguna manera las aísla, las separa de los peligros exteriores. Sin embargo, al mismo tiempo pueden contenerlo, conducirlo e incluso provocarlo⁷⁵. En este sentido, las consecuencias por no respetar las *casas* de los *abuelos* se presentan como similares a las de la manipulación, sin precauciones, de las *casitas* de los *antiguos*.

Mocha, Mochar, Mucha

El uso del término *mocha* para caracterizar a las *casas de los abuelos* abre un interesante camino de indagación por las implicancias que presenta. En el uso contemporáneo, al menos en la Puna, “mocha” o “mocho” remite a una faltante o mala terminación en el remate de algún tipo de objeto, siendo que “mochar”, o “desmochar” está asociado directamente con cortar algo. Por otra parte, “mocha” se utiliza en ciertos casos como un genérico coloquial para referirse a la cabeza, y en particular se dice que una persona está “mocha” cuando es pelada. Una primera lectura posible, entonces, es que la condición *mocha* de la *casa* es una consecuencia de la falta de su techo, en el sentido de algo que está incompleto. A su vez, habilita la asociación del techo de la *casa* con la cabeza. De hecho, en los techos *guayados*, es decir, aquellos cubiertos con paja, al momento de acomodarlos, se dice que se los está *peinando*, siendo la paja entonces como el pelo de la cabeza. De esta manera, la *casa* también está *mocha* porque está pelada.

Otra lectura posible del término “mocha” surge de las referencias coloniales sobre las prácticas rituales de las poblaciones andinas. En la definición que proveyó Arriaga en 1621, “mochar” significaba “adorar”

74- *Ibidem*. Cabe preguntarse si el retiro de las *tijeras* de los techos y su uso en otra casa diferente, no está asociada con esta lógica de despersonalización que refirió Kessel.

75- Muchas *casas de campo* son abandonadas porque han ocurrido hechos dramáticos en ellas, y pueden provocar daños en las personas. Tomasi, J., *Geografías del pastoreo...*, 2011.

o “reverenciar”⁷⁶, particularmente en relación con los rituales que se realizaban frente a las “Huacas”⁷⁷. Particularmente, la “mocha” era una ceremonia y un gesto de adoración que se dedicaba a los lugares sagrados ancestrales y a la investidura de nuevas autoridades⁷⁸. De acuerdo a Martínez, el vocablo “mocha” o “muchu” deviene del quechua, y es así que, de acuerdo al Vocabulario de González Holguin, “muchaycuy” sería “reverencia” y “huacca muchana” se traduciría como “lugar de ídolos. adoratorio”⁷⁹. A su vez, la “mocha” habría sido un gesto que marcaba el momento central dentro de las ceremonias de investidura⁸⁰. En este sentido, “se *mocha* a una autoridad, a alguien que es considerado superior además de sagrado o divinizado”⁸¹, siendo que además el término designaría también al lugar donde se realizan las acciones rituales (“mochadero”). Hablar de *casas mochas*, entonces, podría implicar mucho más que la referencia a la falta del techo, como surgiría de una primera lectura; más bien, podría estar mostrando la condición de lugar sagrado que poseen las *casas de los abuelos*.

Corporizaciones. Consideraciones finales

A lo largo de este texto hemos buscado conectar y relacionar distintas arquitecturas tanto en sus materialidades como en las prácticas que posibilitan, en lo que ha sido, en definitiva, una búsqueda sobre la actualidad del culto a los ancestros en esta porción de las tierras altoandinas. La memoria social, en tanto representación compartida del pasado, no implica una mera reproducción continua de hechos objetivamente recordados y relatados sino que se trata de una construcción activa desde el presente⁸². Le cabe al espacio construido y a los objetos un rol fundamental en la disputa, construcción y sostenimiento de esta memoria. Estos espacios

76- Arriaga, J., *Extirpacion de la Idolatria del Piru*, 1621: 147.

77- Es así como observó: “Y assi quando le preguntamos a un Indio si a mochado, o adorado las Huacas, no quiere decir si la ha visto, o se a hincado de rodillas ante ella, porque no consiste en esto la adoracion, que le dan, sino en que quando todos se juntan para estas fiestas, en ciertos lugares, que tienen diputados para esto cerca de la Huaca, despues de aver dado las ofrendas que lleva el Sacerdote, la invocan como esta dicho, y suelen levantar la mano yzquierda, abriendo toda la mano hazia la huaca como que la besan”. *Ibidem*: 31.

78- Gose, P., *Invaders as ancestors: On the intercultural making and unmaking...*, 2008.

79- Martínez Cereceda, J.L., *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*, 1995.

80- *Ibidem*.

81- *Ibidem*: 130.

82- Nielsen, A., “The Materiality of Ancestors...” 2008.

son significados y constantemente cargados de sentido, contribuyendo a delimitar las pertenencias de las personas desde el hoy y brindando herramientas para actuar. En este sentido, ciertas arquitecturas, como las *casitas* o las *casas mochas* participan en la construcción de la propia historia desde distintos lugares. Entre las personas y las expresiones arquitectónicas, más bien los objetos en general, se establecen determinadas relaciones específicas a partir de la interacción en un proceso de mutua definición.

Son las personas las que definen las condiciones y significados del espacio construido a través de ciertas acciones tanto como éste las constituye a aquellas. En este contexto, determinadas arquitecturas emergen como agentes, es decir, que poseen la capacidad de provocar determinados eventos y comportamientos, influyendo así en su entorno y particularmente en las personas⁸³. Éste es el caso de las *casitas* en tanto, como hemos indicado, el contacto de las personas con estas estructuras puede causar daños sumamente graves. Lo propio podemos enunciar sobre las *casas mochas* puesto que la alteración de su construcción, o la simple reutilización, es considerada problemática. En el mismo sentido, las *chayas* que se encaran para prevenir los daños son enfocadas precisamente en dichas estructuras. Un sentido similar podemos reconocer en los intensos trabajos de reparación y embellecimiento sobre las *covachas* antes que las almas lleguen al cementerio.

Los *antiguos* se hacen presentes en sus *casitas*, tanto como en los fragmentos de cerámica y el arte rupestre que se les adjudica, aunque en este caso no se trata de marcar una continuidad en el parentesco, sino más bien de definirse a partir de la diferencia. En todo caso forman parte de la misma construcción de una memoria social que es constantemente actualizada al recorrer el espacio. En este sentido, los agrupamientos de *casitas* se constituyen también como marcadores espaciales que contribuyen a la constitución de la memoria social a través del rol que le cabe a su expresión arquitectónica. Por su parte, dentro del “sendero de la memoria”⁸⁴ que representa la *casa*, los *abuelos* están explícitamente presentes a través de sus lugares donde continúan viviendo. Estas *casas mochas*, en tanto

83- Gell, A., *Art and Agency: Towards a new anthropological theory*, 1998.

84- Abercrombie, Th., *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, 2006 [1998].

corporización de los *abuelos*, forman parte de la construcción total del *domicilio* y hacen a su delimitación. En paralelo, esta construcción material pone en evidencia y, fundamentalmente, participa en la producción de las relaciones que conforman una noción de *familia* que está integrada en lo cotidiano tanto por los vivos como por los muertos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Th. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, Colección “Cuarto Centenario de la Fundación de Oruro”. La Paz: IFEA-IEB-Asdi.
- Academia Nacional de Bellas Artes (1942). *Documentos de Arte Argentino. Ramificaciones del Camino de la Quebrada de Humahuaca y del Camino de los Incas*. Cuaderno II bis. Buenos Aires: Publicaciones de la Academia Nacional de Bellas Artes.
- Acosta Veizaga, O. (2001). “La muerte en el contexto Uru: el caso Chipaya”. *Chungará*, Vol.33, N°2: 259-270.
- Aldunate, C. y Castro, V. (1981). *Las chullpa de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior. Período Tardío*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía con Mención en Prehistoria y Arqueología. Universidad de Chile. Manuscrito.
- Arnold, D. (1998). “La casa de adobe y piedras del Inka: Género, memoria y cosmos en Qaqachaka”. En D. Arnold, D. Jiménez y J. Yapita, *Hacia un Orden Andino de las Cosas* (31-108). La Paz: Hisbol-ILCA.
- Arriaga, J. de (1621). *Extirpacion de la Idolatria del Piru*. Lima: Geronimo de Contreras, Impresor de Libros.
- Berg, H. van den (1989). “La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano”. *Anthropos*, N°84: 155-175.
- Bugallo, L. y Vilca, M. (2011). “Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, París. En línea <http://nuevomundo.revues.org/61781>
- Castro, V. (1994). “Una pequeña historia de los pueblos de Ayquina y Toconce”. En V. Castro y V. Varela (eds.), *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos* (10-22). Santiago: Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes.

- (2001). "Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile". En E. Mujica Barreda (ed.), *Paisajes Culturales en los Andes* (209-222). Lima: Representación de la UNESCO en Perú.
- (2009). *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Cobo, B. ([1653] 1893). *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces.
- Fernández Juárez, G. (2001). "Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca". *Chungará*, Vol. 33, N°2: 201-219.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: Towards a new anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gose, P. (2008). *Invaders as ancestors: On the intercultural making and unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press
- Göbel, B. (2002). "La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques)". *Estudios Atacameños*, N° 23: 53-76.
- Guzmán, H. (2011). "La construcción de los Abuelos". En J. Tomasi y C. Rivet (coords.), *Puna y Arquitectura. Las formas locales de la construcción*. 16-18. Buenos Aires: Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana.
- Haber, A. (2009). "Monumento y sedimento en la arquitectura del oasis". En M. E. Albeck, C. Scattolin y A. Korstanje (eds.), *El Hábitat Prehispánico. Arqueología de la Arquitectura y de la Construcción del Espacio Organizado*. 271-297. San Salvador de Jujuy: EDIUNJu.
- Harris, O. (1983). "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". *Chungará*, N°11: 135-152.
- Hyslop, J. (1977). "Chulpas of the Lupaca Zone of the Peruvian High Plateau". *Journal of Field Archaeology*, Vol.4, N° 2: 149-170.
- Isbell, W. (1997). *Mummies and mortuary monuments. A postprocesual prehistory of Central Andean social organization*. Austin: University of Texas Press.

- Kessel, J. van (2001). "El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida". *Chungará*, Vol.33, N°2: 221-234.
- Kesseli, R. y Pärssinen, M. (2005). "Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d.C.)". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 34, N°3: 379-410.
- Lau, G. (2008). "Ancestor images in the Andes". En H. Silverman y W. Isbell (eds.), *The handbook of South American archaeology*. 1027-1045. New York: Springer.
- Martínez, G. (1983). "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 69 : 85-115.
- Martínez Cereceda, J. L. (1995). *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Nielsen, A. (2008). "The Materiality of Ancestors. *Chullpas* and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes". En B. Mills y W. H. Walker (eds.), *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*. 207-232. Santa Fe: School of American Research Press.
- Nuñez, L. (1995). "Evolución de la ocupación y organización del espacio atacameño". En P. Pourrut y L. Nuñez, (eds.) *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña. Aspectos dinámicos*. 18-60. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Palacios Ríos, F. (1990). "El simbolismo de la casa de los pastores Aymara". En J. A. Flores Ochoa (comp.), *Trabajos presentados al simposio "RUR 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual"* (63-83). Cuzco: Centro de Estudios Andinos.
- Rivet, C. (2011). "Chullpas, cruces y capillas. Una aproximación a los procesos de evangelización colonial en Coranzulí desde registros múltiples". Manuscrito inédito.
- (2012). "Organizaciones espaciales en el área de Coranzulí, provincia de Jujuy, del Tardío al Colonial. Primeros resultados de las investigaciones en la sección Agua Delgada". *Estudios sociales del NOA Nueva Serie*, N°11: 143-160.

- (2013). *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos en Agua Delgada (Coranzulí, provincia de Jujuy), entre el período Tardío y el Colonial*. Tesis de Doctorado en Arqueología. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inédita.
- Robin, V. (2005). "Caminos a la otra vida. Ritos funerarios en los Andes peruanos meridionales". En A. Molinié (ed.), *Etnografías del Cuzco* (47-68). Cuzco: CBC-IFEA.
- Sendón, P. (2010). "Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú". *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. 96-2 : 133-179.
- Tomasi, J. (2011). *Geografías del Pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)*. Tesis de Doctorado en Geografía. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inédita
- Tomasi, J. y Rivet, C. (2011). *Puna y Arquitectura. Las formas locales de la construcción*. Buenos Aires: Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana.
- Vilca, M. (2011). "Ancestros carnavaleros en "turkaña": el "apriori" corporativo en la celebración a los muertos en Llamerías, Puna de Jujuy, Argentina". En M. L. Rubinelli (comp.), *¿Los otros como nosotros? Interculturalidad y Ciudadanía en la Escuela. Reflexiones desde América Latina*. Tomo III: 63-83. San Salvador de Jujuy: OEI-REUN-EDIUNJU.
- Zuidema, T. (1973). "Kinship and ancestorcult in three peruvian communities. Hernandez principe's account of 1622". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 2, N° 1: 16-33.

ÍNDICE

	Pág.
Introducción	11
<i>Lucila Bugallo y Mario Vilca</i>	
1- De Wak'as	23
Wak'as, objetos poderosos y la personificación de lo material en los Andes meridionales: pugnas de exégesis sobre la economía religiosa según las experiencias del género	29
<i>Denise Y. Arnold con Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo</i>	
Acerca de la naturaleza de la noción de wak'a: objetos y conceptos	73
<i>María Alba Bovisio</i>	
Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama	111
<i>Lucila Bugallo</i>	
2- De Diablos	163
Pensando en Supay o desde el Diablo. Saqra, paisaje y memoria en el espacio surandino	171
<i>Pablo Cruz</i>	
¿Quién es el Supay? Reflexiones sobre experiencias en una comunidad campesina del norte de Potosí, Bolivia	201
<i>Henry Stobart</i>	
En torno al supay andino: el aporte de lo visual a su interpretación	231
<i>Verónica Cereceda</i>	
Los prostíbulos son sus iglesias del Tío. Diablo, género e identidad profesional entre las prostitutas de Bolivia	267
<i>Pascale Absi</i>	

Se fueron los diablos y sobrevino la crisis. Identidad, integridad ética y memoria de la actividad minera en Lípez (Potosí, Bolivia)	303
<i>Francisco M. Gil García</i>	
3- De Muertos	335
<i>Suq'as o hintilis, entre el orden y el desorden: la vida y la muerte en una misma dimensión en el sur andino del Perú</i>	341
<i>Efraín Cáceres Chalco</i>	
<i>Casitas y Casas Mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina)</i>	373
<i>María Carolina Rivet y Jorge Tomasi</i>	
Sol y muertos. Antiguas persistencias en el despacho a los muertos nuevos. Llamerías, puna de Jujuy	413
<i>Mario Vilca</i>	
Sobre las/los autoras/es	443

COMITÉ EDITORIAL DE EDIUNJU

Presidente del Comité

Dr. César Arrueta

Secretario de Asuntos Académicos

Dirección Ejecutiva

Dr. Claudio Avilés Rodilla

Coordinador de EDIUNJU

Representantes de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Dr. Marcelo Brunet

Dra. Patricia Calvelo

Representantes de la Facultad de Ciencias Agrarias

Ing. Agr. Valeria Hamity

Ing. Agr. Silvia Abarza

Representantes de la Facultad de Ciencias Económicas

CPN María Inés Combina

Dr. Carlos Garcés

Representantes de la Facultad de Ingeniería

Ing. María Esther Alfaro

Ing. Margarita Ivanovich

Representante de la Secretaría de Ciencia y Técnica y Estudios Regionales

Dra. Graciela Bovi Mitre

Representante de la Secretaría de Extensión

Dra. Elena Belli

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY

Rector

Lic. Rodolfo Alejandro Tecchi

Vice-Rector

Lic. Jorge Eugenio Griot

Secretario General

E.S. Edgardo Aramayo

Secretaría de Asuntos Académicos

Dr. Julio César Arrueta

Secretaría Legal y Técnica

Dr. César Guillermo Farfán

Secretaría de Administración

CPN Fernanda Colque

Secretaría de Ciencia y Técnica y Estudios Regionales

Dra. María G. Bovi Mitre

Secretaría de Extensión Universitaria

Dra. Elena Ester Belli

Secretaría de Bienestar Universitario

Sr. Diego Esteban Gutiérrez

Coordinador de Ediunju

Dr. Claudio Avilés Rodilla



Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino, de Lucila Bugallo y Mario Vilca (Compiladores), se terminó de imprimir en la segunda quincena del mes de abril de 2016, en los Talleres Gráficos de la Imprenta de la UNJu.
Jujuy - Argentina.
Tirada: 350 ejemplares.