

**EL TIEMPO DE LOS ANCESTROS:  
TEMPORALIDAD, IDEOLOGÍA SEMIÓTICA Y  
PODER EN CRUZ VINTO (NORTE DE LÍPEZ,  
BOLIVIA) DURANTE EL PERIODO DE  
DESARROLLOS REGIONALES TARDÍO  
(1200 – 1450 DC)**

**José María Vaquer<sup>1</sup>**

CONICET - Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA

*En este trabajo interpreto la relación entre la temporalidad y el poder en Cruz Vinto, un pukara del Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (1200 – 1450 DC) en el Norte de Lipez (Potosí, Bolivia). Propongo que la ancestralidad, como un conjunto de prácticas sociales que tiene a los ancestros como referentes, constituyó una ideología semiótica que fijó ciertos significados en la cultura material. A su vez, esta ideología semiótica decantó a través de las prácticas en un habitus corporativo que constituyó agentes sociales orientados hacia el grupo. Este proceso operó principalmente a partir de homologar el tiempo habitual de la vida cotidiana de los agentes con el tiempo público en términos de una estructura referencial para la acción. Al ser Cruz Vinto un asentamiento de principios del Periodo de Desarrollos Regionales Tardío, conformó una de las primeras objetivaciones de la relación entre el tiempo público y el tiempo habitual.*

*Palabras clave:* Cruz Vinto; Temporalidad; Ideología Semiótica; Habitus; Poder.

*In this paper I interpret the relationship between temporality and power in Cruz Vinto, a pukara from the Late Regional Developments Period (1200 – 1450 DC) in Northern Lipez (Potosí, Bolivia). Ancestor worship, as a set of social practices that had the ancestors as referents, constituted a semiotic ideology that fixed certain meanings in material culture. This semiotic ideology decanted through practice in a corporate habitus that constituted group oriented agents. This process operated mainly through a homology between habitual time and public time in terms of a referential structure for action. Being Cruz Vinto one of the earliest settlements from the Late Regional Development Period, it constituted one of the first objectivations of the relationship between public and habitual times.*

*Key Words:* Cruz Vinto; Temporality; Semiotic Ideology; Habitus; Power.

---

<sup>1</sup> CONICET - Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. 25 de Mayo 217 – 3er Piso.  
CP (1002 ABE) – Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Correo: jmvaquer@yahoo.com

## Introducción

Durante los últimos años la semiótica de Peirce fue utilizada por varios autores para entender las relaciones de significación de la cultura material (Keane 2005; Lele 2006; Nielsen 2007b; Pinney 2005; Preucel 2006). Las ventajas de este enfoque sobre otros que se centran en el significado (por ejemplo Hodder 1990, 1992) es que considera a la significación un proceso práctico que se desarrolla en las actividades cotidianas de los agentes sociales con el mundo material. De esta manera, la semiótica supera las críticas que recibieron las posturas teóricas basadas en la semiología de Saussure con respecto a su objetivismo y el énfasis en la estructura (Bourdieu 1991; Preucel 2006), dejando poco lugar para las acciones de los agentes en la interpretación de los signos. Otra crítica es que la semiología de Saussure considera al lenguaje como el sistema principal de la comunicación humana, sin considerar que la cultura material posee características distintivas que operan en niveles de significación diferentes que la lengua.

La semiótica de Peirce parte del supuesto que las relaciones de significación son prácticas e inagotables, ya que un signo puede convertirse a su vez en un signo de otra cosa. Esta propuesta le da importancia a la cultura material, ya que los signos dependen en gran medida de las características sensoriales de sus referentes. Otra ventaja que ofrece es que considera a la significación como un proceso triádico compuesto por el objeto, el signo y el intérprete. Peirce considera a la significación como la relación entre estos tres elementos, destacando al intérprete como una respuesta potencial, una capacidad de acción sobre el mundo. Este último punto implica, como mencioné en el párrafo anterior, que la

significación es un proceso práctico.

Por lo tanto, la semiótica provee un campo fértil para analizar las relaciones entre los sujetos y los objetos a partir de la significación. El proceso mediante el cual se constituyen los sujetos y los objetos es denominado objetivación (Miller 2005; Tilley 2006). La objetivación es un proceso que nunca termina, y sus resultados son “apariencias” que consideramos objetos o sujetos. Los autores enfatizan que no es posible definir una categoría sin la otra. Para el positivismo que dominó la ciencia occidental, la diferencia principal entre los sujetos y los objetos es que los primeros poseemos agencia – la capacidad de alterar un curso de eventos (Giddens 1998) – mientras que los segundos, no. Por lo tanto, los sujetos son considerados activos mientras que los objetos pasivos (sin embargo, para una postura diferente ver Latour 2007). Varios autores han cuestionado esta división ontológica, ya que es el producto histórico de la tradición académica Occidental desde Descartes en adelante (por ejemplo Fowler 2004; Meskell 2004; Thomas 1996; Tilley 1994). Los autores mencionados sostienen que la división entre sujetos activos y objetos pasivos no se sostiene en regímenes de materialidad diferentes al nuestro, por lo que el proceso de objetivación se constituye en un campo de estudio para la Antropología y para la Arqueología.

En este trabajo interpreto el régimen de materialidad que estructura a la cultura material en Cruz Vinto, un *pukara* localizado en la Península de Colcha “K” (Norte de Lipez, Bolivia) que sostuvo ocupaciones durante el Periodo de Desarrollos Regionales (desde ahora PDR) Tardío (1200 – 1450 DC). Las sociedades Tardías del Norte de Lipez fueron interpretadas como sociedades corporativas, donde el grupo se constituyó en la

unidad básica de apropiación de recursos (Nielsen 2001a, 2002, 2006a, 2006b, 2008). En otros trabajos interpreté cómo las prácticas sociales y el paisaje de Cruz Vinto se encuentran referenciando a los ancestros en tanto eje focal de los grupos corporativos (Vaquer 2009, 2010, 2011: Vaquer *et al.* 2010). En esta oportunidad, me focalizo en los procesos semióticos que estructuran a la cultura material y las prácticas sociales de los agentes en tanto generadoras de poder social. Para ello, utilizo el concepto de “ideología semiótica” (Keane 2005, 2007) referido al contexto cultural de significación de los signos. Este contexto es el producto de las luchas de poder donde los diferentes grupos sociales intentan imponer su sentido a los objetos para objetivar una perspectiva particular y convertirla en general. Por lo tanto, la constitución de las ideologías semióticas se encuentra íntimamente relacionada con las relaciones sociales de poder. Son estas ideologías las que definen los regímenes de materialidad “válidos” y “correctos” para cada momento histórico específico y por lo tanto determinan las apariencias resultantes del proceso de objetivación mencionado anteriormente.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la ideología semiótica dominante en cada momento define qué son sujetos y qué son objetos, y qué grado de agencia les corresponde a cada uno. Las ideologías semióticas, a pesar de que intentan fijar los significados, siempre se encuentran abiertas a discusión y a cambios, debido a que la significación es un proceso práctico llevado a cabo por agentes entendidos. Independientemente de la voluntad o capacidad de los agentes y colectivos para cuestionar una ideología semiótica particular, los mismos objetos, referentes de los signos, poseen capacidades que se asocian de

manera contingente y secundaria a aquellas resaltadas por una significación particular. Esta característica de los objetos denominada *bundling* por Keane (2005) es una de las causas por las que las ideologías semióticas son siempre inestables y abiertas a nuevas interpretaciones, conformando un proceso esencialmente dinámico.

Este proceso de confrontación de ideologías semióticas puede ser entendido como un proceso de lucha por el control del capital simbólico en términos de Bourdieu (1977, 1999). Este autor considera al poder como poder simbólico, la capacidad de imponer esquemas de acción, percepción y apreciación (el *habitus*) propios de un sector o clase de una sociedad como naturales y fuera de cuestionamiento. El *habitus* se conforma a partir de la incorporación de valores sociales; proceso que se lleva a cabo más allá del ámbito consciente de los agentes sociales y, en gran medida, a partir de la interacción corporal de los agentes con el mundo material. La principal diferencia entre los conceptos de *habitus* e ideología semiótica radica en que el primero opera a nivel corporal y constituye una fuerza altamente conservadora en las sociedades, ya que es el producto de la tradición. Las ideologías semióticas, producto de los intereses de grupos determinados, son más volátiles y abiertas a cuestionamiento en ciertos contextos sociales.

A continuación desarrollo los conceptos de ideología semiótica, capital simbólico y *habitus* para interpretar la construcción del paisaje en Cruz Vinto. Propongo que la ancestralidad funcionó como una ideología semiótica en el Norte de Lípez durante el Periodo de Desarrollos Regionales Tardío. Al ser Cruz Vinto una de las primeras manifestaciones del “fenómeno *pukara*” en la región

(Nielsen 2002; Vaquer 2011), representa una primera objetivación de un paisaje estructurado en torno a los ancestros como referentes de los grupos corporativos. En este paisaje se cruzan significados materiales que se relacionan con los ancestros y con la igualdad de los grupos que conforman la sociedad. Este mecanismo semiótico se refuerza con la incorporación de un *habitus* corporativo a partir de habitar un espacio doméstico estructurado en base a los mismos principios. Las prácticas sociales desarrolladas en el sitio y en el paisaje circundante se encontraban enmarcadas por la ancestralidad, por lo que los antepasados siempre formaban parte de las mismas, explícita o implícitamente. De esta manera, se produjo una homologación entre el tiempo público, entendido como una fuente grupal de recursividad

que trae rasgos del pasado al presente y crea proyecciones hacia el futuro (Gosden 1994) y el tiempo cotidiano de los agentes sociales. Al enfocar este último hacia el tiempo mítico de los ancestros, el tiempo cotidiano es naturalizado, colocándolo en una esfera fuera del cuestionamiento y de las contingencias de la Historia. Según Gosden:

*“La creación a largo plazo del tiempo es la más oculta, la más aceptada y por lo tanto la arena social más poderosa de todas. El tiempo de larga escala representa un conjunto poderoso de fuerzas, que, bien manipulado, puede crear aceptación al orden de las cosas, pero mal manejado puede iluminar la arbitrariedad de las fuerzas sociales y la necesidad del cambio. El largo plazo se encuentra íntimamente conectado con el poder [...]”* (Gosden 1994: 138).



Figura 1. Mapa del Norte de Lipez. Modificado de Nielsen (1998).

## Cruz Vinto y el Norte de LÍpez

El Norte de LÍpez es la regi3n comprendida por la margen Sur del Salar de Uyuni, el Salar de Chiguana, los rÍos Quetena y Alota junto con el cauce inferior del RÍo Grande de LÍpez (Nielsen 1998) (Figura 1). En esta zona, localizada entre los 3600 y 4000 metros sobre el nivel del mar en un ambiente de *puna*, se desarroll3 en el pasado y se desarrolla actualmente una agricultura basada en la *quinua* (*Chenopodium quinoa*) y la papa (*Solanum sp.*). En algunas quebradas m3s reparadas se cultivan actualmente algunas hortalizas. Otro recurso importante en la zona son los cam3lidos. Los comunarios poseen rebaños de llamas (*Lama glama*) y tambi3n existen tropas de vicuñas (*Vicugna vicugna*), cam3lidos silvestres que, aunque actualmente no son cazadas, constituyeron el principal recurso c3rnico antes del advenimiento de la domesticaci3n (Yacobaccio 2001). Los salares de la zona proveen la sal que se explota hoy en dÍa y en el pasado a trav3s de las caravanas de llamas.

La cultura material m3s visible y presente en el paisaje corresponde al Periodo de Desarrollos Regionales TardÍo (1200 – 1450 DC), donde surgen grandes asentamientos conglomerados con m3s de 200 unidades habitacionales (Bajo Laqaya) y *pukaras* con m3s de 100 (Alto Laqaya y Cruz Vinto) (Nielsen 2006a; Nielsen y BerberÍan 2008). Otra de las caracterÍsticas distintivas de este periodo es un estado de conflicto end3mico, indicado por los asentamientos fortificados localizados en zonas defendibles y el aumento de indicadores de violencia tanto en el registro bioarqueol3gico como en los artefactos lÍticos (Ávalos 2007; Nielsen 2002; Mercolli y Seldes 2007). Junto con estas evidencias de conflicto, la cultura material tambi3n

permite interpretar una ceremonialidad vinculada al culto de los ancestros, con la presencia de plazas o espacios p3blicos en los sitios principales relacionados con torres – *chullpas* (estructuras circulares o rectangulares de piedra con techo en falsa b3veda y un vano que permite interactuar con su contenido) que corporizan la presencia de los ancestros (Nielsen 2006a, 2008).

La ancestralidad, con las relaciones de parentesco que supone, provee la l3gica bajo la cual se entienden las relaciones entre los grupos sociales e incluso entre los grupos y el paisaje, tanto en el pasado como en el presente. Los cerros, las lagunas y los rasgos salientes del paisaje como formaciones rocosas y cuevas, son interpretados como ancestros o relacionados con los ancestros, haci3ndolos presentes enmarcando las actividades desarrolladas (ver Bernard 2008 para la relaci3n entre cerros, lagunas y cuevas). La sacralizaci3n de lugares “naturales” se relaciona para Tantal3an (2006) con el concepto de *paqarina*, lugar de origen de los seres humanos y al que eventualmente retornar3n. En este sentido, las *paqarinas*, en el caso de los Inkas, se encuentran representadas por cuevas (Urton 1990).

Las relaciones entre el paisaje y la ancestralidad se ven reforzadas durante el PDR TardÍo en el Norte de LÍpez con la construcci3n de torres – *chullpas* en los campos de cultivo, asociadas a los cursos de agua o dispersas en el entorno. De esta manera, una sola forma arquitect3nica emblem3tica referencia a los ancestros y relaciona contextos de pr3cticas diferentes bajo una misma l3gica (Nielsen 2008). Junto con las torres – *chullpas*, la homogeneidad de la cer3mica, de los grupos dom3sticos y el espacio construido en general tambi3n estarÍan creando un discurso material

basado en la igualdad de los grupos, un código cognitivo que coloca al grupo antes que al individuo (Blanton *et al.* 1996; Nielsen 2001a, 2006b).

Cruz Vinto (Figura 2) es un asentamiento fortificado o *pukara* con fechos que lo ubican en el PDR Tardío. Al tratarse de un periodo de aproximadamente 200 años de duración, no es posible determinar estadísticamente el momento preciso de su ocupación. Sin embargo, hay ciertos indicadores materiales que la sitúan a inicios del periodo. Entre ellos puedo mencionar la baja densidad de cerámica estilo Mallku, la cerámica emblemática del PDR Tardío (Arellano y Berberían 1981; Nielsen y Berberían 2008), la planta de los recintos que en su mayoría es circular, lo cual es una característica de las viviendas del PDR Temprano (Nielsen 2001a) y la ausencia de estilos cerámicos o arquitectu-

ra provenientes de momentos posteriores (Vaquer 2009, 2010, 2011; Vaquer y Pey 2010; Vaquer *et al.* 2010).

El sitio se encuentra emplazado en un promontorio rocoso elevado 100 metros del terreno circundante, sobre la margen del Salar de Uyuni.

Esta localización permite un excelente control visual del Salar y su entorno, con un ángulo de visión de 180°. Los accesos al sitio son difíciles debido a la pendiente del promontorio rocoso. En los puntos más vulnerables, los habitantes construyeron una muralla que protege el acceso. En el acceso Sur, el más cercano al Salar, la entrada al sitio se encuentra protegida por una muralla que presenta troneras para observación. Una vez franqueada esta primera línea de defensa, los afloramientos de roca madre actúan como una segunda muralla. Los recintos comienzan más arriba

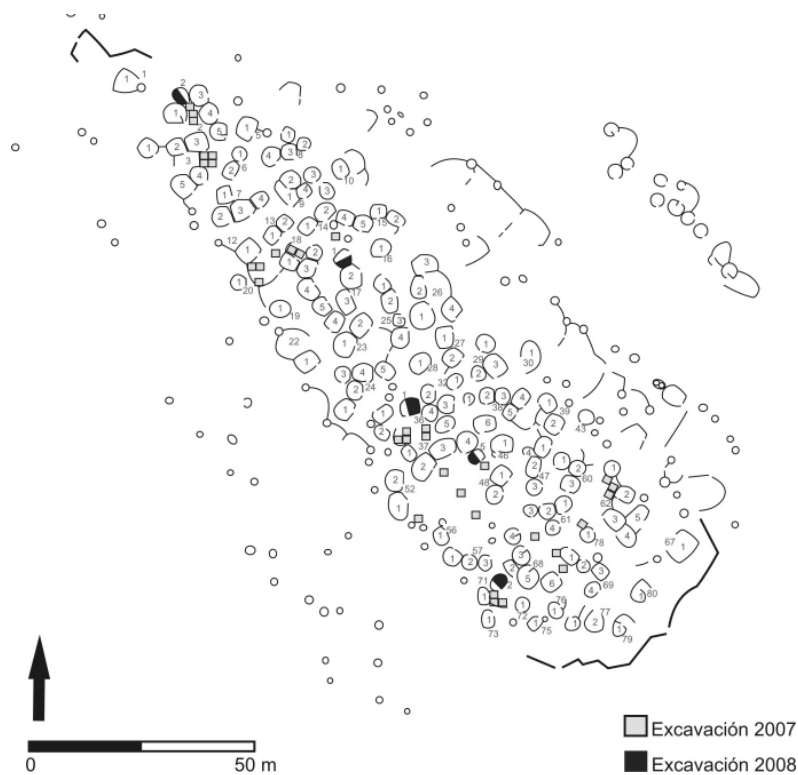


Figura 2. Plano de Cruz Vinto.

de los afloramientos rocosos y las únicas estructuras presentes entre ellos son puestos de observación.

El asentamiento se desarrolla en dos terrazas, siendo la superior la que posee la mayor densidad edilicia y un espacio central abierto a modo de plaza. En la terraza inferior encontramos solamente algunos recintos que, por sus características arquitectónicas, debieron funcionar como lugares de actividades sin techar, una cantera de andesita explotada como materia prima de los recintos, y varias torres – *chullpas*, una de ellas doble. En cambio, la terraza superior comprende 140 recintos organizados en 80 Unidades Arquitectónicas (desde ahora UA). La categoría de Unidad Arquitectónica se refiere a recintos que comparten al menos un muro en común, pero sin implicar que se encuentran relacionados funcionalmente (Vaquer 2004). Los recintos forman grupos de hasta seis unidades, y también hay casos de UA conformadas por un solo recinto. Con respecto a las plantas, la mayoría corresponde a plantas circulares (ver más adelante para las proporciones). En este asentamiento realizamos varias campañas que comprendieron el relevamiento total del material presente en superficie, un relevamiento de la arquitectura y excavaciones en espacios externos y cinco recintos que por sus características arquitectónicas no poseían techos (Vaquer 2010; Vaquer *et al.* 2010). El trabajo en el campo se complementó con un análisis de las características sintácticas de los espacios externos (Vaquer 2009; Vaquer y Nielsen 2011).

### **Herramientas Teórico–Metodológicas**

Keane (2007) propone el concepto de “ideología semiótica” como una ex-

pansión del concepto de “ideología del lenguaje” desarrollado por la Antropología Lingüística. Este último se refiere a las creencias que los agentes poseen con respecto al lenguaje. Según Irvine (1989: 255 citada en Keane 2007): “[La ideología del lenguaje] *es un sistema de ideas culturales sobre las relaciones sociales y lingüísticas, junto con su carga de intereses políticos y morales*”. Un punto destacable es que las ideas que la componen responden a las experiencias del lenguaje que poseen los agentes. Keane (2007) destaca tres aspectos de las ideologías del lenguaje: primero, esta capacidad de los agentes involucra al menos una forma incipiente de objetivación del lenguaje. Segundo, la conciencia del lenguaje es siempre parcial debido a la localización del hablante dentro de campos de diferenciación social. En este sentido, las ideologías del lenguaje no solamente expresan las diferencias sociales entre hablantes, sino que juegan un rol crucial en la producción de las categorías mediante las cuales las diferencias sociales son entendidas y evaluadas. Tercero y último, el concepto de ideología no remite a la idea de “falsa conciencia”, sino a los productos efectivos de la conciencia reflexiva. Por lo tanto, las ideologías del lenguaje juegan un rol crucial dentro de las transformaciones históricas internas del lenguaje.

Habiendo definido el concepto de ideología del lenguaje y sus propiedades, me voy a centrar a continuación en las ideologías semióticas. Keane (2007) propone que la objetivación es una precondición de la conciencia reflexiva, lo cual implica que no es el fin de los procesos dinámicos de significación, sino un momento de los mismos. En una tónica similar, Miller (2005) sostiene que los sujetos y los objetos son apariencias que surgen del proceso de objetivación,

el cual se encuentra permanentemente en operación.

Las ideologías del lenguaje son una instancia especial dentro de un principio más general de reflexividad dentro del proceso de creación y transformación de los fenómenos sociales, donde la reflexividad peculiar del lenguaje tiene un papel principal en la regulación de los demás dominios semióticos. Sin embargo, un enfoque basado en la materialidad no debe tomar a los objetos como indicadores de “algo más” como el lenguaje, sino intentar contar historias a partir de los objetos mismos (ver Pinney 2005 para una postura crítica). Por lo tanto, hay que considerar la forma en que la cultura material trabaja independientemente, o en contradicción con, el ambiente discursivo que la rodea.

Una de las propuestas de Keane (2007) es que las ideologías semióticas superan a las ideologías del lenguaje porque la distinción entre lo que se considera lenguaje y lo que no, en una sociedad particular, se construye ideológicamente y difiere entre contextos sociales e históricos. De esta manera, las ideologías semióticas se centran en las relaciones entre las palabras y las cosas, teniendo en cuenta que las ideas y las prácticas que involucran no poseen solamente consecuencias lógicas, sino también efectos causales entre sí en un rango amplio de campos sociales aparentemente distintos. Para ello, introduce el concepto de “economía de la representación” (Keane 2007: 18) que implica las prácticas e ideologías asociadas en una relación dinámica y dialéctica. Esta “economía de la representación” sitúa a las palabras, las cosas y las personas (junto con otros seres con agencia) en el mundo, definiendo las propiedades de cada uno y su relación mutua. En un contexto social determinado se encuentran

en juego múltiples “economías de representación”, con sus diferentes elementos sujetos a diferentes lógicas y temporalidades causales. La ideología semiótica une y alinea las ofertas de las diferentes economías, involucrando supuestos básicos sobre qué tipos de seres habitan el mundo, cuáles cuentan como posibles agentes y cuáles son las precondiciones y las consecuencias de la acción moral.

En resumen, las ideologías semióticas son un reflejo y un intento de organizar la experiencia de los agentes sobre la materialidad de las formas semióticas.

Cualquier elemento que sea incluido en una práctica semiótica funciona dentro la experiencia perceptible en virtud de sus propiedades materiales, por lo que las ideologías semióticas estabilizan los significados en formas repetibles que son la condición mínima para su reconocimiento, su circulación por el espacio social y su capacidad de extensión temporal. Por lo tanto, la habilidad de los agentes de reconocer estas formas como “lo mismo” y actuar en consecuencia depende de cómo se encuentran enmarcadas, ya que la materialidad siempre se encuentra abierta a otras posibilidades de significación. Este último punto es importante, ya que es el elemento de cambio presente en las ideologías semióticas.

De acuerdo con Keane (2005), las cualidades sensoriales de los objetos se encuentran asociadas de manera contingente, y son las ideologías semióticas las que enfatizan una cualidad particular. Esta copresencia de características sensoriales o *bundling* es la que permite que las cualidades presentes en un mismo objeto adquieran un valor relativo en relación al contexto. En este sentido, cualquier objeto puede parecerse potencialmente a otro, es decir, funcionar como signo, sugiriendo usos o interpretaciones



futuras que no están contempladas en un estado determinado de las cosas. La determinación de los rasgos que se tienen en cuenta en una relación semiótica involucra cuestiones de autoridad y valor social. Por lo tanto, esta “apertura de las cosas” a futuras consecuencias amenaza permanentemente la estabilidad de las ideologías semióticas. El significado es dentro de esta propuesta, histórico y contingente, y funciona en virtud de una meta – semiosis que opera en los procesos sociales.

### **Materialidad, temporalidad y poder**

En los últimos años, la relación entre la materialidad y la temporalidad se constituyó una línea de investigación dentro de la Antropología y la Arqueología (por ejemplo Barrett 1999; Bradley 2002; Gell 1996; Gosden 1994; Ingold 2000; Jones 2007; Lucas 2005). Los autores proponen interpretar la construcción de la temporalidad en las sociedades del pasado a partir de su cultura material. Una de las temáticas más desarrolladas son los usos del pasado en el pasado, es decir, la manera en que las sociedades del pasado interpretaron los restos arqueológicos de las sociedades preexistentes.

Jones (2007) propone que la materialidad de los objetos y la *performance* de los recuerdos se encuentran íntimamente ligados, operando juntos para facilitar los actos de recuerdo u olvido. La cultura material provee a las personas y a las sociedades de “seguridad ontológica” (Jones 2007: 50), situándolos y organizando un orden temporal. De esta manera, a través de las prácticas de recuerdo se conforman en algunas sociedades las identidades. La objetivación del tiempo estructura recursivamente tanto el ambiente material como las experiencias corporales.

Según Gosden (1994), el tiempo no es una entidad abstracta, sino una cualidad de la relación de los seres humanos con el mundo. El pasado, el presente y el futuro poseen una relación compleja, y el presente es significativo porque retiene elementos del pasado y anticipa el futuro. Propone la existencia de tres temporalidades que se encuentran mezcladas en las prácticas sociales de los agentes: un tiempo personal, la duración de la vida de los agentes sociales; un tiempo habitual o de la práctica cotidiana y el contexto material donde se desarrolla; y finalmente un tiempo público de símbolos y significados que son manipulados conscientemente.

Con respecto a la relación entre el poder y la temporalidad, para Gosden (1994) uno de los mecanismos de poder más importantes es la manipulación de la temporalidad, la imposición del tiempo institucional en el tiempo cotidiano de los agentes sociales. Según este autor, existe una tensión entre estas dos temporalidades, ya que el tiempo cotidiano es el que se experimenta directamente y depende de las maneras en que se utiliza el cuerpo humano y las habilidades incorporadas a través de la vida. Estas habilidades no se desarrollan aisladas, sino que dependen de la interacción entre el cuerpo y el mundo. El tiempo institucional o tiempo público es una estructura referencial consciente a través de la cual el tiempo y el espacio se crean deliberadamente. Este tiempo se encuentra abierto a la manipulación, aunque surge a partir del tiempo habitual y debe estar en concordancia con el mismo para ser percibido como natural.

## Desarrollo

### La Ancestralidad como Tradición en los Andes Meridionales

Isbell (1997) propone que las manifestaciones materiales relacionadas con la ancestralidad, que para este autor son los “sepulcros abiertos”, surgen durante el Periodo Intermedio Temprano (200 – 600 DC) en la Sierra Norte del Perú. Según Isbell (1997), la aparición de los sepulcros abiertos sería un indicador material de la presencia de grupos corporativos tipo *ayllu*, y el sepulcro representaría el surgimiento del culto a los ancestros en tanto eje de los grupos corporativos.

En una interpretación sugerente, pero que a mi entender necesita mayor sustentación empírica, Isbell (1997) sostiene que la ancestralidad, considerada como un conjunto de prácticas relacionadas con el culto a los ancestros, surge en respuesta a las tendencias centralizadoras de los estados incipientes como los Moche. El culto a los ancestros es, dentro de este marco, la manera de resistir de los grupos familiares ante las imposiciones estatales. Durante el Horizonte Medio (600 – 1000 DC) y con la hegemonía Wari – Tiwanaku, las tendencias centralizadoras tomaron nuevas fuerzas haciendo desaparecer la cultura material relacionada con la ancestralidad. Isbell (1997) se aventura un paso más y propone que ignorar la organización en base al parentesco e intentar imponer un gobierno centralizado fue una de las causas de la caída de Tiwanaku.

Más allá del papel de la ancestralidad en la caída de Tiwanaku, a partir del año 1000 DC contemplamos el auge de los sepulcros abiertos en forma de torres – *chullpa*. Las primeras de ellas surgen en la cuenca del Lago Titicaca,

conformando en algunos casos (por ejemplo en Chucuito) verdaderos centros ceremoniales donde las poblaciones circundantes realizaban peregrinaciones y ceremonias vinculadas con el culto a los ancestros (Kesseli y Pärssinen 2005; Stanish 2003).

De acuerdo con Kesseli y Pärssinen (2005), las prácticas funerarias prehispánicas de los pueblos andinos tenían un fuerte contenido identitario. Para los autores, las *chullpas* tenían dos finalidades: como un símbolo del *status* del personaje muerto; y como símbolo en memoria del muerto constituyéndose un lugar de culto o *huaca*. De esta manera, la *chullpa* constituía el lugar donde se interactúa con los muertos y se los conservaba presente para las interacciones sociales de la comunidad. Abercrombie (2006) reconoce estos monumentos funerarios como lugares de interacción entre el mundo de los hombres y el inframundo, y como marcas en el paisaje que constituyen parte de la memoria social de los grupos. Junto a las *chullpas*, identifica también la importancia (para el caso de los Inkas) del sistema de *ceques*, los *quipus* y los textiles como soportes de la memoria social, que se entrelazaban en ceremonias performativas donde se bailaba, se cantaba, y se *challaba* a los ancestros. El tipo de ceremonia que se realizaba en las *chullpas* incluía la interacción entre los vivos y las *mallquis* o momias, a través del compartir alimento y bebidas. Estas interacciones tenían lugar principalmente en las plazas de los asentamientos de primer orden o *llactas*. Allí, en los eventos de las celebraciones con los antepasados, se negociaba el *status* de los grupos de parentesco (Isbell 1997; Nielsen 2006b, 2007b; Tantaleán 2006).

Retomando la relación entre *chullpas* e identidad, Kesseli y Pärssinen (2005) pro-

ponen que ciertas características de las torres se relacionan con rasgos identitarios de los grupos sociales que las construyeron, y de esta manera, operaron también como indicadores territoriales. Las *chullpas* aymara tienen como rasgos principales ser enterramientos múltiples, y tener la abertura orientada hacia el Este, dirección del sol naciente y de la vida. Identifican un grupo de torres en Qiwaya, Isla Cohani, en el Lago Titicaca que no responden a esta característica, en particular a la orientación de las aberturas. Además, las torres se encuentran dispersas entre las casas, comparten las mismas características arquitectónicas del espacio doméstico y no configuran cementerios separados. Los autores relacionan estos rasgos con identidad uru o puquina de los habitantes, que se manifiesta de manera diferencial a la aymara (ver Wachtel 2001 para una situación similar en los Chipaya). Más adelante retomo este punto, porque la situación de las *chullpas* en Cruz Vinto es muy parecida.

Para el año 1200 DC, las torres – *chullpas* se encuentran distribuidas por una amplia zona geográfica hacia el sur del Lago Titicaca, siendo sus manifestaciones más australes la Quebrada de Humahuaca (Nielsen 2001b), el Río San Juan Mayo en la frontera argentino – boliviana (Krapovickas *et al.* 1978), el Norte de Lipez (Nielsen 2006a; Vaquer 2010) e incluso en algunas quebradas del Norte de Chile (Castro *et al.* 1991, Rivera 2008). A pesar de no existir la torre – *chullpa* como forma arquitectónica en el Valle Calchaquí Norte, Provincia de Salta, Acuto (2007) también propone, a partir de la arquitectura y la organización de los asentamientos, la presencia de sociedades corporativas o comunales.

La dispersión de esta forma arquitectónica nos tienta a interpretar a las sociedades tardías de la región Circumpuneña en los mismos términos, pero una de las características más sobresalientes de la

ancestralidad es que toma formas particulares en cada contexto. Estas particularidades son el producto de las historias locales, y de cómo cada sociedad interpretó la ancestralidad en función de las tradiciones preexistentes y de las elecciones de los agentes sociales que constituyeron los colectivos. En la Quebrada de Humahuaca, el culto a los ancestros estuvo vinculado a las pretensiones de ciertos linajes o grupos de posicionarse diferencialmente en las redes de intercambio extra locales (Nielsen 2001b), mientras que en el Norte de Lipez constituye una forma material utilizada para negar u ocultar las diferencias sociales entre los grupos sociales de parentesco o *ayllus* (Nielsen 2001a).

La ancestralidad se encuentra asociada en todos los ámbitos a un clima social de conflicto manifiesto o latente (Arkush 2006, 2009; Nielsen 2002). Junto con las torres – *chullpas* aparecen en la cultura material de las sociedades tardías elementos relacionados con el conflicto, siendo el más notorio de ellos los asentamientos fortificados o *pukaras*. En este sentido, el corporativismo y el conflicto pueden ser considerados dos fenómenos relacionados (Nielsen 2007b; Vaquer 2010).

Ahora bien, ¿a qué me refiero por ancestralidad? Podemos definirla como un conjunto de prácticas sociales que tienen a los ancestros como referentes. Las prácticas vinculadas con la ancestralidad se encuentran, al igual que las torres – *chullpas* que corporizan al ancestro, en diversos campos sociales, desde ceremonias realizadas en espacios públicos, en el espacio doméstico, en el espacio productivo y en el paisaje cotidiano (Nielsen 2008). Los ancestros, dentro de esta lógica, son la corporización y los ejes de los grupos corporativos organizados de acuerdo al parentesco. Es-

tos grupos son denominados *ayllus* en la literatura etnográfica y etnohistórica (por ejemplo Abercrombie 2006; Godoy 1985; B. Isbell 1978; Urton 1990). Sintetizando, la organización andina en *ayllus* supone la división en segmentos cada vez más inclusivos, teniendo cada uno de ellos una autoridad y un ancestro como referente. Los *ayllus* conforman, en algunos casos, dos mitades (una mitad alta o *Hanansaya* en quechua y una baja o *Hurinsaya*) y se encuentran atravesados por una división jerárquica tripartita en *Qollana* (principal), *Payan* (la del medio) y *Kayaw* (menor). A su vez, las mitades conforman una federación, y varias federaciones pueden conformar un grupo étnico (ver Isbell 1997 y Nielsen 2006b para una descripción más detallada).

Por lo tanto, los ancestros aglutinan y dan sentido a esta organización segmentaria. Cada uno de los segmentos que componen a la sociedad, como mencioné anteriormente, posee un ancestro como referente, y la relación entre los diferentes *ayllus* es entendida en términos de las relaciones de parentesco entre los ancestros de cada uno. Esta división genealógica también es un principio de jerarquía, ya que los ancestros que se encuentran a menor distancia de parentesco del ancestro principal o *wak'a* principal del grupo son los de mayor jerarquía. Esta jerarquía se construye y refuerza también en el patrón de asentamiento de las sociedades, ya que los poblados principales o *llactas* son los lugares de veneración de los ancestros principales de los grupos y presentan espacios públicos acordes para desarrollar las ceremonias (Nielsen 2006a, 2007a).

## **Ancestralidad y Materialidad en el Norte de Lípez**

Teniendo en cuenta las características de la ancestralidad descritas en el apartado anterior, en esta sección voy a considerar los referentes materiales de la ancestralidad en el Norte de Lípez. Como mencioné anteriormente, durante el PDR Tardío (1200 – 1450 DC) hacen aparición en la cultura material de las sociedades del Norte de Lípez elementos relacionados con la ancestralidad y el conflicto. Con respecto a los primeros, los más importantes son las torres – *chullpas*, que en este caso son estructuras de piedra de planta circular o rectangular, dependiendo de su cronología, de 1,60 m de alto en promedio, muros dobles, techo en falsa bóveda y una abertura o “ventana” en uno de sus lados que permite interactuar con el contenido. Más allá de su función específica, la principal característica de estas estructuras es constituir una forma arquitectónica emblemática que une contextos de la práctica diferentes, corporizando y haciendo presente a la figura del ancestro en ellos (Nielsen 2008). La presencia de las torres – *chullpas* en diversos contextos homologa las prácticas realizadas en los mismos y constituye a los ancestros como referentes de todas las actividades. A través de su presencia, los ancestros se convierten en una fuente de recursividad que forma parte del significado de las prácticas sociales. Las torres se localizan en los asentamientos, flanqueando las plazas, sobre y próximas a las murallas de los *pukaras* y distribuidas entre los conjuntos domésticos. También las hallamos aisladas o en grupo en los campos de cultivo o dispersas en el paisaje.

Con respecto a la presencia de momias en las torres – *chullpas*, en el caso del Norte de Lípez es difícil de deter-

minar. Solamente en una de las más de 300 torres – *chullpas* de Laqaya se identificaron restos humanos. En Cruz Vinto, de la excavación de una de las torres – *chullpas* asociadas a la plaza, se recuperaron fragmentos cerámicos de un contenedor y restos de bolsas de lana. Las demás *chullpas* se encuentran vacías. En la base del promontorio rocoso donde se emplaza el sitio hay una cueva con *chullpas* en su interior, que fue saqueada. Los habitantes de Colcha “K” me contaron que había momias en la cueva, pero que “un cura chileno se las llevó y ahora están en el Museo de San Pedro de Atacama”.

De acuerdo con lo observado en la cueva de Cruz Vinto, y de otras en la zona, parece que los entierros se realizaban en estas oquedades naturales, construyendo *chullpas* en su interior. El tipo de entierro era colectivo, y en una de ellas excavada por el equipo en la comunidad de Atulcha, cercana a Colcha “K”, detectamos la alternancia entre el almacenaje de *quinoa* y la función de entierro. Por lo tanto, y de acuerdo con los contextos excavados y observados en la región, existen al menos dos maneras de enterramiento, siendo la principal o la más extendida el entierro en cuevas. Esta situación podría responder también al vaciamiento de las torres en la época colonial y a la extirpación de las idolatrías. La pervivencia de los entierros en las cuevas se debería, dentro de este escenario posible, a la poca visibilidad de las mismas.

A diferencia de otros casos, como en la cuenca del Titicaca (Kesseli y Pärssinen 2005; Stanish 2003; Tantaleán 2006), no encontramos en el Norte de Lípez diferencias sustanciales entre las torres – *chullpas*. No existe la voluntad de distinguir materialmente algunas de ellas. Tal vez la única diferencia que po-

demus mencionar es el caso de Laqaya, donde Nielsen (2006a) detectó la presencia de tres torres en el lado Este de la plaza, que poseían tres tamaños diferentes. El autor remite la situación a la división tripartita de los *ayllus* en *Qoyana*, *Payan* y *Kayaw*.

En el caso de Cruz Vinto, no hay tres *chullpas* al lado Este de la plaza, sino que detectamos un total de 5 sin un patrón aparente. En el total del asentamiento y en los alrededores del promontorio detectamos un total de 101 torres – *chullpas*. Otra característica es que las mismas se encuentran emplazadas entre los recintos, o formando parte de las Unidades Arquitectónicas, y fueron construidas utilizando las mismas técnicas que las viviendas.

La temporalidad de las torres – *chullpas* se determinó relativamente en su relación con las estructuras de vivienda y el material cerámico relacionado. Nielsen (2001a) propone una evolución de espacio doméstico desde viviendas con plantas circulares en el PDR Temprano (900 – 1200 d.C.), plantas ovales en el PDR Tardío y plantas rectangulares en el Periodo Inka e Hispano Indígena. La planta de las torres – *chullpas* acompaña este proceso, cambiando la forma en relación con los cambios en la vivienda.

Por lo tanto, resumiendo las características principales de las *chullpas* de Cruz Vinto, las mismas no tienen una orientación determinada, poseen las mismas características arquitectónicas que los recintos y se encuentran dispersas entre ellos, sin formar cementerios separados. Las plantas son circulares u ovales. Estos rasgos pueden relacionarse con la situación descrita por Kesseli y Pärssinen en Qiwaya, y, a modo de hipótesis, podemos sugerir que los habitantes del Norte de Lípez pertenecían a una parcialidad de habla puquina o urus. Sin

embargo, la única fuente de la que disponemos para la zona, la “Carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al virrey del Perú Don Martín Enríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipes” del año 1581 hace alusión a que los habitantes de la zona eran aymara, e identifica como “Colcha” a uno de los pueblos principales, pero también reconoce la presencia de urus:

*“El repartimiento de los Lipes que está en Corona de Su Majestad. Tendrá de box (?) el contorno y término de lo que se intitulan los Lipes trescientas leguas y habrá como cuatro mil indios aymaraes, antes más que menos, y éstos están por reducir, divididos en muchas partes y pueblos muy distintos y apartados unos de otros en las poblaciones siguientes: Colcha, que es pueblo donde reside el sacerdote, y el pueblo de Chuquilla y de Queme, Cheucha, Becaya, Ojas, Tucas, Pala, Patana, Abana los cuales son los pueblos principales del dicho distrito [...]”* (Lozano Machuca 1992 [1581]: 30).

*“[...] Demás de los cuatro mil indios referidos habrá en ese repartimiento otros mil indios urus, gente pobre que no siembran ni cogen y se sustentan de caza de guanacos y vicuñas y de pescados y raíces que hay en ciénagas, que las llama coroma [...]”* (Lozano Machuca 1992 [1581]: 31).

Más allá de que esta división puede responder a las etno-categorías aymara, donde los urus representan a los pastores y a las sociedades sin agricultura en general (Bouysse – Cassagne y Harris 1987; Duviols 1973; ver también Masferrer Kan 1984), considerados infra humanos, la carta citada menciona la presencia de urus en la región. Esta situación podría responder a la presencia en el Sur de Lipez de grupos de pastores,

en oposición a los grupos agricultores de la cuenca del Salar. Sin embargo, esta situación todavía debe comprobarse empíricamente.

Otro problema con que contamos es que la población actual es de habla quechua, y se reconocen diferentes de los grupos aymara que habitan el Norte del Salar de Uyuni. Por lo tanto, posiblemente en épocas inkaicas o españolas hubo un movimiento de población que aún no tenemos determinado.

Otro de los elementos vinculados con la ancestralidad en el Norte de Lipez es la cerámica de estilo Mallku. Este estilo cerámico, constituido en su mayoría por escudillas con una decoración en forma de guirnaldas cerca del borde, era utilizado para prácticas de consumo (Arellano y Berberían 1981; Nielsen y Berberían 2008). La distribución de este tipo decorado en los asentamientos es uniforme, lo que Nielsen (2001a) interpreta como una homologación entre el ámbito público (las plazas) y el ámbito doméstico (las casas).

El tercer elemento vinculado con la ancestralidad lo constituye la arquitectura. En los asentamientos del Norte de Lipez, no existen diferencias significativas entre la estructura de los grupos residenciales. La forma de los recintos, la distribución y las técnicas constructivas son homogéneas, lo que crea un “paisaje corporativo” que objetiva la igualdad entre los grupos que conforman la sociedad. El efecto de esta objetivación es homologar los escenarios donde se realizan las prácticas sociales, y de esta manera, crear una temporalidad similar independientemente de la actividad que se esté realizando (Ingold 2000). Junto con este efecto de la arquitectura, la presencia efectiva de las torres – *chullpas* en el espacio doméstico localiza a los ancestros como referentes de las activi-

dades realizadas.

### Paisaje construido y prácticas sociales en Cruz Vinto

Como mencioné anteriormente, ciertos indicadores materiales sitúan la ocupación de Cruz Vinto a inicios del PDR Tardío. Entre ellos se encuentra la baja proporción de cerámica estilo Mallku presente en el asentamiento tanto en superficie como en excavaciones. La cerámica decorada corresponde en su mayoría al estilo Cruz Vinto, representado por escudillas formalmente semejantes a las de estilo Mallku, pero con decoración en forma de chevrónes y una pasta menos compacta. En las excavaciones llevadas a cabo en el basurero de Laqaya, sitio próximo a Cruz Vinto, la cerámica Cruz Vinto aparece en un nivel estratigráfico anterior a la Mallku. Por lo tanto, el estilo Cruz Vinto es anterior al Mallku, aunque debido a la poca duración del PDR Tardío no es posible discriminar estadísticamente la diferencia cronológica a

partir de los fechados radiocarbónicos.

Otro indicador de la temporalidad de Cruz Vinto es su arquitectura. De acuerdo con la propuesta de Nielsen (2001a) las plantas de las viviendas del Norte de Lípez cambian desde una forma circular en el Periodo de Desarrollos Regionales Temprano, a una forma elíptica en el PDR Tardío y a una forma rectangular en el Periodo Inka e Hispano Indígena. En el relevamiento de la arquitectura que realizamos en el sitio, 83% de los recintos posee planta circular (117: 140) seguido por los recintos de planta “herradura” (recintos circulares con un lado recto) con un 9% de la muestra (12: 140). También posee recintos con planta “mixta” (recintos rectangulares con los ángulos redondeados) en menor proporción, con un 5% de la muestra (7: 140).

Finalmente, 3 recintos poseen planta rectangular y uno planta trapezoidal (Vaquer *et al.* 2010) (Figura 3).

Esta forma de las plantas ubicaría la ocupación más densa del asentamiento en la transición entre el PDR Tempra-

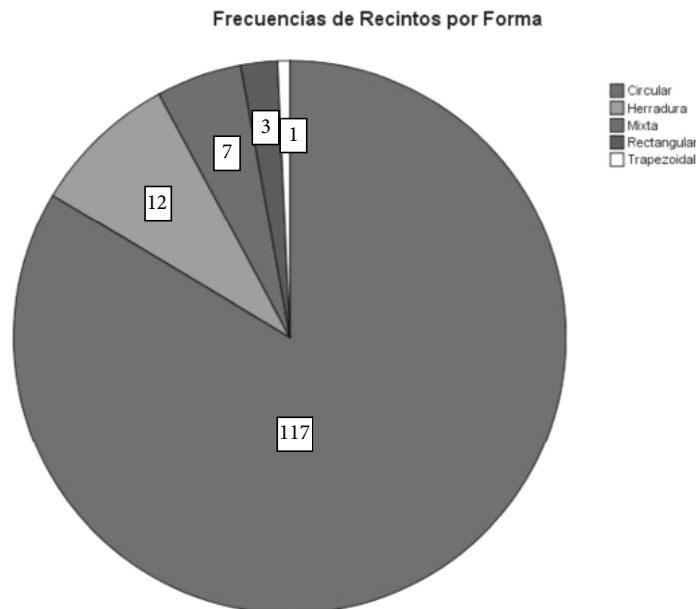


Figura 3. Distribución de las plantas por tipo en Cruz Vinto (n=140)

no y el PDR Tardío, alrededor del año 1200 DC. Finalmente, otros indicadores de la cronología del sitio son la ausencia de arquitectura y la muy baja frecuencia de estilos cerámicos posteriores. Por ejemplo, no detectamos la presencia de estructuras con técnicas constructivas de filiación incaica, y solamente recuperamos en las excavaciones 29 fragmentos de un total de 4540 pertenecientes al estilo Inka Chicha, y todos correspondieron a una misma pieza (Vaquer 2011). Por lo tanto, a pesar de no contar con fechados precisos que localicen la ocupación a principios del PDR Tardío, la cultura material del sitio apunta a que fue construido y ocupado alrededor del 1200 DC. En este sentido, representa uno de los primeros asentamientos que objetivan la nueva organización en base a los ancestros. Sin duda, aunque en este momento no podemos probarlo, la ancestralidad estuvo presente en el PDR Temprano, pero su visibilidad era mucho menor. De acuerdo con lo planteado por Nielsen (2001b) para la Quebrada de Humahuaca, los sitios conglomerados del PDR Tardío fueron organizados sobre un esquema de parentesco ya existente, pero que tomó, sin embargo, una escala y unas dimensiones sin precedentes.

Con respecto a la arquitectura y el espacio construido, a partir de la sintaxis espacial en Cruz Vinto identifiqué un patrón de circulación con un alto grado de axialidad, es decir, con una facilidad de movimiento dentro del asentamiento. Los espacios externos del asentamiento se ordenan formando anillos constituyendo un sistema distribuido asimétrico, por lo que no existen espacios externos segregados a la circulación. Esta disposición del espacio enfatiza los encuentros entre los habitantes, ya que es posible acceder a cualquier punto del sitio

sin restricciones impuestas por la estructuración del espacio. A su vez, los patrones de circulación también enfatizan los encuentros entre los habitantes y las torres – *chullpas*, debido a que las mismas se encuentran localizadas próximas a las vías de circulación (Figura 4).

Realizamos también un análisis de las características de *performance* del espacio construido. Para ello, consideramos a todo el asentamiento y su emplazamiento como un gran “objeto”. Determinamos, a partir de la generación de coberturas con el alcance de los sentidos en un Sistema de Información Geográfica, las modalidades sensoriales que actuarían en un recorrido hipotético por el asentamiento. Los resultados apuntaron a que a lo largo del recorrido se favorecen los sentidos próximos, como el olfato y el oído. Era posible escuchar y oler las actividades que se desarrollaban en los distintos sectores del asentamiento, por lo que los habitantes participaban de las mismas de manera directa o indirecta. Del mismo modo, la homogeneidad de la arquitectura con respecto a las técnicas constructivas, plantas y superficie (variables que determinan la forma que los recintos se presentan ante la visión) también enfatiza una experiencia sincrónica e indiferenciada del espacio. Por lo tanto, desde un punto de vista formal, la arquitectura y el uso del espacio en Cruz Vinto presentan al sitio como homogéneo a la percepción visual; y un espacio donde las actividades desarrolladas por los habitantes pueden ser percibidas por todos utilizando una combinación de modalidades sensoriales próximas, todo esto enmarcado por la presencia permanente de las torres - *chullpas* (Vaquer 2009, 2011; Vaquer *et al.* 2010).

De acuerdo a lo descrito en el párrafo anterior, caractericé al espacio de Cruz Vinto como un “espacio corpora-



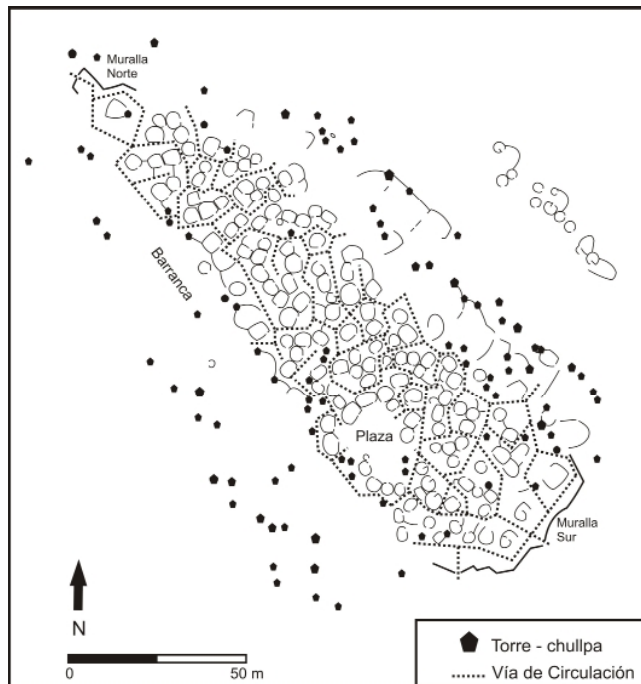


Figura 4. Vías de circulación de Cruz Vinto y las torres – chullpas asociadas.

tivo”, donde las actividades llevadas a cabo eran percibidas por todos los habitantes del asentamiento sin restricciones. Esta percepción crearía en los agentes sociales un sentimiento de inclusión que estructuró, desde la infancia, un *habitus* corporativo que situaba al grupo por encima del individuo. Según la propuesta de Bourdieu (1977) presentada anteriormente, el espacio doméstico es al ámbito principal de producción y reproducción del *habitus* a partir de habitar un espacio estructurado de acuerdo a principios mítico rituales que produce y reproduce las lógicas que se construyen y ponen en práctica en los diferentes campos de la sociedad.

Con respecto a las actividades desarrolladas en el asentamiento, Nielsen (2001a) y su equipo excavaron tres recintos completos, uno en forma parcial y una torre – *chullpa* de la plaza. A partir de las excavaciones, reconocieron que la vivienda se encuentra conformada por

recintos con deflector para canalizar el flujo de humo, un fogón y desechos *de facto* producto de actividades de consumo, almacenamiento y reparación de artefactos. Posteriormente, y en el marco de mi tesis doctoral, excavamos 36 sondeos en los espacios externos del asentamiento (Vaquer 2010) y cinco recintos que tenían como característica distintiva la carencia de deflector. El objetivo de las excavaciones fue determinar qué tipo de actividades se desarrollaban en los espacios externos (vías de circulación o espacios convexos) y en los recintos que no estaban techados.

En las excavaciones de los espacios convexos no detectamos la presencia de actividades. El material recuperado correspondió a depósitos secundarios de material rodado de los recintos sin deflector. Debido a esto último, excavamos cinco recintos localizados pendiente arriba de los espacios externos excavados previamente. En los mismos

recuperamos materiales asociados con actividades de consumo, almacenaje y reparación de instrumentos líticos. La estructura del registro nos permitió interpretar que las actividades desarrolladas en estos recintos eran similares a las realizadas en las viviendas, con la excepción de la cocción de alimentos ya que no detectamos evidencia de estructuras de combustión en los recintos sin techar (Vaquer y Pey 2010). Por lo tanto, propuse que la vivienda se encontraba conformada por los recintos con techo y deflector y los recintos sin techar asociados. Las actividades de cocción se realizaban en los recintos techados, mientras que el consumo, en los recintos sin techar (Vaquer 2011).

## DISCUSIÓN

### Ancestralidad y Materialidad en Cruz Vinto

En las secciones anteriores describí algunos elementos de la cultura material del Norte de Lípez en general y de Cruz Vinto en particular que podrían asociarse con la ancestralidad. Ahora bien, ¿cómo se relacionan la ancestralidad y la materialidad en Cruz Vinto? En esta sección ensayo una interpretación para esta pregunta.

Uno de los primeros puntos que voy a retomar se vincula con la temporalidad de la ocupación del asentamiento. Como argumenté anteriormente, la ocupación del *pukara* puede ubicarse en los inicios del año 1200 DC. Esto es importante porque el sitio representa una de las primeras objetivaciones de un espacio estructurado en torno a los ancestros, y por lo tanto, al corporativismo como un conjunto de prácticas sociales. Al situar a los ancestros en el espacio, y particularmente en el espacio doméstico, los

constructores del sitio los están haciendo presente en todas las actividades desarrolladas en el asentamiento. En última instancia, observando o participando directamente, las torres – *chullpas* en el paisaje se constituyen una fuente de recursividad para todas las acciones de los agentes sociales. De acuerdo con las características del emplazamiento de Cruz Vinto y de la presencia de murallas perimetrales, la función más “obvia” parece ser la defensa. Pero considero que de igual importancia, aunque actuando de manera implícita, corporal, se encuentra como función objetivar y “dar forma” a un nuevo paisaje social basado en la ancestralidad. Como sugerí, el corporativismo y el conflicto representan dos fenómenos íntimamente relacionados, por lo que el *pukara* no solamente objetiva la presencia de los ancestros en el paisaje, sino también la situación de conflicto en la que se vieron inmersas las sociedades Tardías del Norte de Lípez.

De esta manera, tenemos un primer conjunto de significados que se asocian materialmente ancestralidad y conflicto. Por un lado, tenemos la presencia de las torres – *chullpas* localizadas en el espacio doméstico. En el caso de Laqaya, donde hay un *pukara* con un poblado bajo asociado, un conjunto de torres – *chullpas* se localiza en la barranca que separa a los dos, formando una “barrera simbólica” y protegiendo a los habitantes del asentamiento. También es notoria la presencia de torres – *chullpas* formando parte de las murallas defensivas (Nielsen 2002). Por otro lado, tenemos los *pukaras* como evidencias físicas y tangibles del conflicto. Combinados ambos elementos en el paisaje, se relacionan. Independientemente de las explicaciones posibles para esta situación, por ejemplo que “los ancestros nos defienden”, la asociación se realiza de forma material.

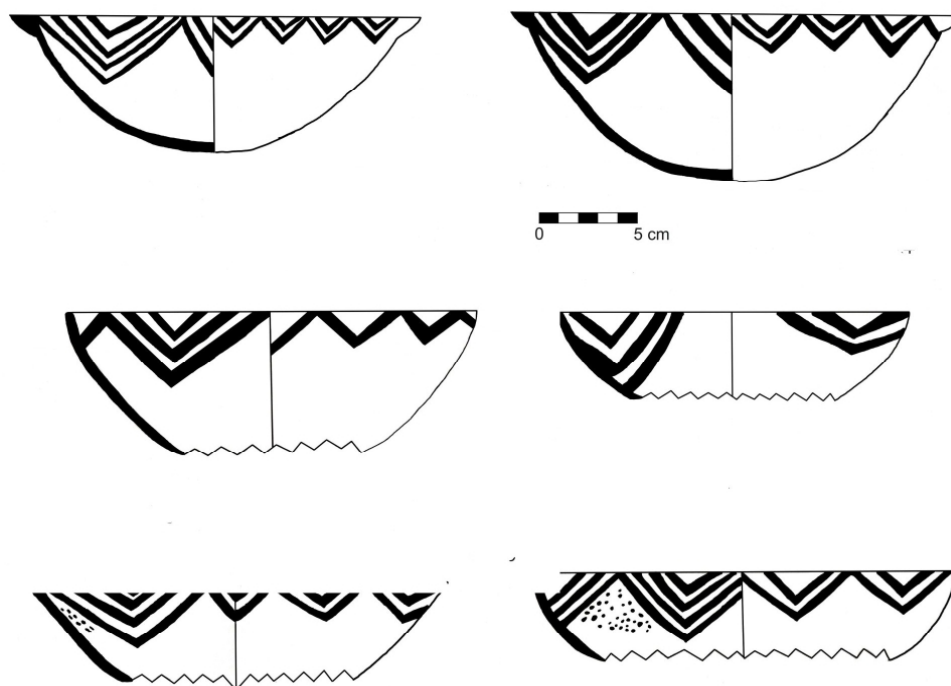


Figura 5. Perfiles de las escudillas Cruz Vinto recuperadas en las excavaciones.

Ambos elementos se constituyen como parte del paisaje, están ahí, presentes como un recurso del espacio en las interacciones de los agentes sociales.

El segundo conjunto de significados se relaciona específicamente con los elementos que conforman la ancestralidad. El más obvio de ellos es la torre – *chullpa*. No me voy a extender sobre las mismas, ya que Nielsen (2008) dedica un trabajo específicamente a ellas. Uno de los puntos a destacar es la omnipresencia de las torres – *chullpas* homologando diferentes campos de la práctica, particularmente el espacio público, el espacio doméstico y el espacio productivo. Me voy a detener en la relación con el espacio doméstico. Como mencioné anteriormente, en Cruz Vinto las torres – *chullpas* se encuentran asociadas a las principales vías de circulación del asentamiento, por lo que transitar por el lugar era una experiencia marcada por el encuentro con los ancestros.

Otro elemento relacionado es la arquitectura. Las técnicas constructivas, las plantas, formas y superficies de los recintos son similares. Esta homogeneidad de la arquitectura objetiva la igualdad entre los diferentes conjuntos domésticos y al mismo tiempo niega las diferencias jerárquicas entre los grupos. Construye un paisaje similar, donde la repetición de las formas arquitectónicas domina el recorrido por el asentamiento. Las características visuales de los recintos, que son el producto de las técnicas constructivas, estructuran una percepción semejante.

Las evidencias de las prácticas desarrolladas en los espacios externos del asentamiento se relacionan con el consumo de alimentos, realizado en su mayoría en piezas cerámicas con un alto grado de estandarización con respecto a su forma y decoración. A título de ejemplo, las escudillas de estilo Cruz Vinto que representan la mayor proporción de ce-

rámica decorada en el asentamiento, presentaron un diámetro de boca que oscila entre los 17 cm y los 21 cm, una altura máxima entre los 6 cm y los 8,5 cm y un volumen entre los 0,75 l y 1,67 l. Por lo tanto, a nivel formal, las escudillas Cruz Vinto son uniformes. Con respecto a la decoración, los patrones decorativos reconocidos se basan principalmente en chevrões formando guirnaldas en el borde. Detectamos cierta variabilidad en la decoración con respecto al número de chevrões que conforman cada guirnalda, incluso hay variaciones en una misma pieza.

Las escudillas Cruz Vinto se encuentran también asociados a escudillas de estilo Alisado, que son semejantes en forma pero carecen de decoración. No existe un patrón reconocible en la distribución espacial de la cerámica decorada, tanto en la superficie como en los recintos excavados. Por lo tanto, la decoración y la forma de los cuencos también es parte de los elementos que homogeneizan las actividades desarrolladas en el asentamiento. Estas últimas, como mencioné anteriormente, se encontraban divididas en los recintos que conformaban las viviendas. Los recintos techados con deflector funcionaban como cocinas y lugares de descanso y almacenamiento, mientras que los recintos sin techar eran los lugares de consumo, y según la evidencia recuperada en las excavaciones, también de almacenaje (ver Vaquer y Pey 2010 y Vaquer 2011 para una descripción detallada del conjunto cerámico y sus asociaciones).

A partir de la evidencia mencionada, podemos establecer un conjunto de asociaciones que operaron materialmente en Cruz Vinto.

La arquitectura, distribución de los recintos y la estructura de las viviendas crean y refuerzan la noción de homoge-

neidad de los habitantes. Esto ocurre en un espacio por el que se circula libremente, y donde las actividades realizadas son perceptibles, por la vista, el oído y el olfato. El consumo, práctica social que determina las relaciones de parentesco en la Región Andina, es realizado en recintos sin techar, donde los habitantes compartirían directa e indirectamente la comida de todos, a la vista de los ancestros corporizados en las de torres – *chullpas*. Las prácticas de consumo son llevadas a cabo utilizando un conjunto cerámico uniforme, tanto formal como decorativamente.

Hasta ahora describí mi interpretación de las actividades desarrolladas en el asentamiento y su relación material con la ancestralidad. Uno de los objetivos de este trabajo es relacionar la materialidad con el poder. En el apartado siguiente vinculo el escenario interpretativo planteado con la ideología semiótica y el poder social.

### **La ancestralidad como ideología semiótica**

Como expuse en las secciones de este trabajo, la ancestralidad como un conjunto de prácticas que tienen a los ancestros como referentes puede ser rastreada desde el Periodo Formativo en la Región Andina Meridional. Su visibilidad en la cultura material es variable, dependiendo de cada contexto particular. Es durante el Periodo Intermedio Tardío, o Periodo de Desarrollos Regionales (1000 – 1450 DC) donde la ancestralidad se hace evidente en la Región Andina Meridional. Ahora bien, en el Norte de Lipez vimos que alrededor del 1200 DC aparecen en la cultura material las torres – *chullpas*, las plazas y los estilos cerámicos emblemáticos, junto con evidencias de conflicto social. Esto no

implica que la organización familiar no haya existido previamente, sino que a partir de este momento se conformó en la ideología semiótica dominante.

La ancestralidad determina una serie de relaciones entre los agentes sociales y entre éstos y los objetos. En este sentido, estructura una serie de campos semánticos alrededor de la figura del ancestro (Nielsen 2007b) y desafía las nociones de agencia propias de la Modernidad. Dentro de este marco de sentido, los ancestros tienen agencia e influyen directamente en la reproducción de los sistemas sociales. Ellos son los dueños últimos de los recursos, que son explotados por las comunidades siempre y cuando se cumplan las ceremonias indicadas (Nielsen 2006b). Ciertas prácticas sociales pueden influir en la manera en que los ancestros se comportan con los grupos. Si se los alimenta y se les demuestra respeto, los ancestros proveen. En el caso contrario, pueden enviar fenómenos climáticos, como heladas y granizo, que atentan contra las cosechas y también pueden enfermar a los animales. Por lo tanto, los ancestros son considerados agentes sociales. Sus manifestaciones materiales son varias: por un lado las torres – *chullpas* ya mencionadas, pero también son de gran importancia los cerros y lagunas. Aún hoy, los comunarios del Norte de Lípez suben en el mes de Noviembre a pedir por lluvias a los cerros. En el caso de Colcha “K”, la ceremonia se realiza en el cerro *Lliphí*, mientras que en Santiago “K” en el cerro *Qaral Inka* (Gil García 2008). Entre estos cerros existe una rivalidad por el amor del cerro *Wawalli*, cerro femenino en cuya falda se asienta Cruz Vinto. En la cima del *Lliphí* se guarda el “tesoro de la comunidad”, que es contado cada vez que se sube. También hay rocas denominadas *wak'as* que representan a

los ancestros. Algunas de ellas fueron recuperadas en las excavaciones de las viviendas de Laqaya, y siguen siendo veneradas por los comunarios como representaciones de los ancestros.

Uno de los componentes principales de la ancestralidad como marco simbólico es entender las relaciones entre los seres que pueblan al mundo en término de relaciones de parentesco. Así, las relaciones entre los distintos grupos de parentesco o *ayllus* que conforman los grupos sociales dependen de la distancia de parentesco al ancestro común o *wak'a* de mayor orden o jerarquía. Con el paisaje ocurre lo mismo: los cerros son venerados de acuerdo a la distancia de parentesco con las comunidades (cada una reconoce uno como el más importante, o sea, como el ancestro directo); e incluso las relaciones entre los cerros también son relaciones de parentesco o afinidad (tal cerro es el hermano; tal la esposa) (Martínez 1989).

De acuerdo con lo planteado en este trabajo, esta organización social (y esquema clasificatorio) habría tenido su auge en el Norte de Lípez durante el PDR Tardío (1200 – 1450 DC), siendo Cruz Vinto una de sus primera manifestaciones y objetivaciones.

La materialidad de las prácticas puede ser entendida en términos de tres elementos relacionados: la temporalidad, la espacialidad y el ser social o agencia. Los tres elementos se encuentran presentes en toda práctica social, ya que las mismas tienen varias temporalidades (el momento y la duración de la práctica, las prácticas pasadas de donde obtienen la recursividad y el significado, y la proyección hacia prácticas futuras); varias espacialidades (la extensión espacial de la práctica mientras se desarrolla, la referencia hacia otros espacios) y el ser social o agencia (por definición, para ser

social una práctica debe referirse a otro, presente o ausente). Este último punto es importante porque los referentes de las prácticas no tienen que ser necesariamente humanos, sino cualquier ser dotado de agencia. Por lo tanto, al desarrollarse las prácticas sociales ponen en práctica todo el bagaje de conocimiento social en términos del *habitus* de los agentes y de las representaciones que constituyen un régimen de materialidad. La relación entre los tres elementos, además de ser principalmente corporal, se encuentra determinada y es determinante de una ideología semiótica y, por lo tanto, se encuentra estructurada de acuerdo a relaciones de poder.

Me voy a focalizar particularmente en la temporalidad, ya que considero que la ancestralidad en términos de ideología semiótica, sitúa a las prácticas sociales de los agentes en un tiempo fuera del tiempo, en el tiempo mítico de la creación dominado por los antepasados. Al situar el accionar de los agentes en un tiempo que se percibe como circular, niega la posibilidad del cambio social y la contingencia de la Historia. A su vez, en la Región Andina, el tiempo y el espacio se encuentran ligados de tal manera que no es posible entender uno sin el otro (Bouysse – Cassagne y Harris 1987; Wachtel 2001). Por lo tanto, el espacio y el tiempo refuerzan la idea de un tiempo ancestral así como de un “espacio corporativo”. Siguiendo a Giddens (1998), el espacio y el tiempo son las principales fuentes de recursividad de las prácticas sociales y funcionan como condiciones estructurantes.

### **El tiempo de los ancestros: materialidad y poder**

Cruz Vinto, en tanto “paisaje corporativo”, también creó una temporalidad

orientada hacia el tiempo mítico ancestral. Como una primera objetivación de la ancestralidad, constituyó un lugar donde el tiempo habitual de lo cotidiano se fundió con el tiempo público. Las homologías entre el espacio doméstico y el espacio público, la arquitectura y el uso del espacio crearon una estructura de recursividad que referenciaba al tiempo de los ancestros en las prácticas sociales. Al realizar las actividades en un paisaje homogéneo, generó una analogía con las temporalidades de las actividades. Según Ingold (2000), el *taskscape* se encuentra compuesto por una serie de actividades que se relacionan entre sí de manera secuencial o en paralelo. Al realizarse las mismas en un marco de referencias presentado como homogéneo, se elimina el efecto secuencial y se “achatan” los tiempos de las actividades entre sí, enfatizando el paralelismo. Esto no implica considerar que las actividades paralelas y las secuenciales representan dos polos opuestos, sino que se tratan de un *continuum* donde la temporalidad estaría acentuando la percepción de las mismas como paralelas independientemente de sus características particulares (Vaquer *et al.* 2010).

En relación con el desarrollo teórico del trabajo, propongo interpretar a la ancestralidad como una ideología semiótica que fue consolidada y objetivada alrededor del siglo XIII, y que perdura incluso hasta nuestros días. Esta ideología semiótica reguló las relaciones entre los agentes sociales y los ancestros, y estructuralmente organizó las relaciones de poder entre los diferentes grupos corporativos o *ayllus* que componían a las sociedades tardías del Norte de Lípez.

Proponer que las sociedades tardías del Norte de Lípez eran sociedades corporativas no implica que en las mismas no existían diferencias de jerarquías,

sino que las mismas se producían entre grupos y no entre individuos. En este sentido, el punto focal y la representación emblemática de los *ayllus* eran los ancestros, por lo que las jerarquías entre ancestros estructuraban diferencias entre grupos.

Ahora bien, a partir de las interpretaciones presentadas sobre la cultura material de Cruz Vinto, propuse que el paisaje del asentamiento era un “paisaje corporativo”, donde las diferencias entre los grupos se encontraban encubiertas por una arquitectura común, por una distribución uniforme de los tipos cerámicos emblemáticos y por las características de *performance* del espacio construido. No encontramos en la plaza del sitio las tres torres – chullpas orientadas hacia el Este, que sí se encuentran presentes en Laqaya o en el sitio próximo Churupata (Nielsen 2006a). Tampoco es evidente una formalización del espacio. Por lo tanto, y debido a la indeterminación de las dataciones comentada más arriba, consideramos que este sitio fue construido y utilizado a principios del PDR Tardío. Refuerzan esta interpretación la ausencia de cerámica o arquitectura con posible filiación inkaica y la baja frecuencia de cerámica Mallku, estilo emblemático del Norte de Lípez durante el PDR Tardío. La arquitectura, con recintos de planta predominantemente circular (ver Figura 3) también indica que el sitio pudo ser construido a inicios del PDR Tardío (ver Nielsen 2001 para la relación entre cronología y forma de las plantas). Otra característica de Cruz Vinto que lo separa de los sitios “típicos” del PDR Tardío del Norte de Lípez es la ausencia de poblado bajo asociado al *pukara* (Nielsen 2002).

Todas estas características permiten interpretar que Cruz Vinto fue uno de los primeros *pukaras* de la región. A título

de hipótesis, podemos aventurar que el poblado principal se encontraba donde actualmente está el pueblo de Colcha “K”, que aunque completamente desmantelado, aún posee material en superficie y restos de algunas torres – *chullpas*. Parte de la población se instaló en Cruz Vinto, constituyendo una primera línea de defensa. El sitio se encuentra emplazado junto a una quebrada que permite el acceso al centro de la península de Colcha “K”, donde se localiza una amplia vega. Además, es posible controlar visualmente el Salar y detectar la presencia de grupos que se acerquen. Por lo tanto, la funcionalidad defensiva del sitio fue doble: por un lado cubrir el acceso a la vega mediante la quebrada; y por el otro como puesto de observación ante potenciales invasiones provenientes del Salar. La ausencia de indicadores materiales de momentos posteriores podría relacionarse con que el *pukara* cayó en desuso una vez que las fronteras fueron expandidas hacia el Sur. Este hecho también explicaría la baja densidad de material recuperado en las excavaciones.

Según esta hipótesis, Cruz Vinto constituyó una de las primeras objetivaciones del nuevo orden basado en la ancestralidad que fue plasmado en el paisaje. Como tal, fue construido de acuerdo con la lógica de la ancestralidad presente en las *llactas* o centros ceremoniales de primer orden. Como propuse más arriba, existen una serie de homologías estructurales y estructurantes entre el espacio público, lugar de celebración de las ceremonias de comensalidad, con el espacio doméstico. Es en este sentido que la ideología semiótica basada en la ancestralidad produjo relaciones de poder: el tiempo cotidiano, marcado por el ritmo de las actividades diarias, se desarrollaba en un espacio estructuralmente

homólogo al espacio público, arena de las negociaciones entre los diferentes grupos de parentesco. De esta manera, y de acuerdo con la propuesta de Gosden (1994) explicitada anteriormente, el tiempo institucional se impone dentro del tiempo biográfico de los agentes. Este tiempo institucional se encuentra representado por la figura de los ancestros y el tiempo mítico de la creación, por lo que la temporalidad cotidiana de los agentes es presentada como una estructura mítica, la continuación del mito de creación original. Este tiempo mítico es un tiempo que se sitúa “fuera del tiempo”, y por lo tanto, fuera de la historia y de la contingencia de la actividad humana. Las relaciones de poder contenidas en este tiempo mítico fueron presentadas como eternas, relacionadas con el origen, y por lo tanto, inmutables y necesarias.

Lo más importante del proceso delineado en el párrafo anterior es que es un proceso que dependió de la materialidad y operó de forma no discursiva a través de habitar un paisaje estructurado de manera coherente con el sistema mítico. El poder operó de dos maneras: por un lado, los agentes socializados en este entorno tienen la disposición de reproducir las mismas estructuras de las que son producto (el *habitus*), y por el otro, creando una ideología semiótica que intentó estabilizar los sistemas de significados en torno a la ancestralidad. La institucionalización de la ancestralidad como ideología semiótica que actuó materialmente y las estructuras estructurantes del *habitus* se reforzaron mutuamente para crear una “disciplina corporal” o “tecnología del ser” en términos de Foucault (2004).

## CONCLUSIONES

Este trabajo fue un ensayo interpretativo de cómo la cultura material se encuentra estructurada a partir de significados que son interpretados corporalmente por los agentes sociales. Más allá de proponer dicotomías como corporal vs mental, o tiempo habitual vs tiempo público, el objetivo fue entender estas categorías como complementarias. Parte del conocimiento social se encuentra localizado en una *hexis* corporal que constituye la base para las acciones y las percepciones. Junto con él, se encuentra el conocimiento objetivado en diversos soportes, que es traído a la luz en ciertas ocasiones sociales. Pero es importante tener en cuenta que ambos operan reforzándose mutuamente, y que si existen diferencias entre ambos se producen cuestionamientos del orden social.

El concepto de “ideología semiótica” resulta rentable para interpretar la estructuración de los significados en la cultura material, a partir de ciertas características sensibles de los objetos. Las torres – *chullpas*, el emplazamiento defensivo, las prácticas sociales desarrolladas junto con su materialidad en Cruz Vinto, se encontraban referenciando a un tiempo fuera del tiempo, situándolo fuera de cuestionamiento. Este mecanismo de poder, que actuó materialmente, se encontraba en sintonía con el *habitus* de los agentes, por lo que fue sostenido más allá del PDR Tardío.

Habitar en Cruz Vinto era vivir en un paisaje marcado por la presencia de los ancestros y de los grupos corporativos que representaban. La arquitectura doméstica homogénea, la presencia de las torres – *chullpas* en el espacio doméstico, el espacio público y el espacio productivo; el consumir alimentos en tipos de vasijas similares; el circular por



un asentamiento sin restricciones a los sentidos, estructuraron corporalmente un *habitus* corporativo. A su vez, la participación en ceremonias en los espacios públicos, y las ceremonias llevadas a cabo en distintas ocasiones de la vida de los agentes objetivaron la presencia de los ancestros como un punto focal en la vida social de los colectivos. Los agentes se encontraban inmersos en este universo material de los ancestros desde la infancia, criándose en un espacio doméstico estructurado de acuerdo a los mismos principios que fueron objetivados en las ceremonias públicas. Por lo tanto, podemos considerar que existió una continuidad y coherencia entre la esfera pública y la esfera privada, el tiempo habitual y el tiempo público. Y esta continuidad fue creada y reforzada a través de los significados de la cultura material. Propuse que el principal mecanismo que produjo esta continuidad fue la homologación de la temporalidad, a partir de realizar las prácticas en un paisaje homogéneo, y a través de estructurar el tiempo habitual de manera similar al tiempo público.

Como mencioné anteriormente, no creo posible interpretar las percepciones particulares de los agentes. Las herramientas teórico – metodológicas con que contamos nos permiten interpretar

una sola cara de la moneda, los significados que son objetivados y perduran en el tiempo. Si consideramos que las prácticas son recursivas, y que en ellas se produce y reproduce la estructura, entonces al acceder a la estructuración de la cultura material estamos viendo el producto de esas prácticas y cómo las mismas cambiaron o perduraron en el tiempo.

## AGRADECIMIENTOS

Los trabajos de campo en Cruz Vinto fueron posibles gracias a un convenio con el Vice Ministerio de Cultura de Bolivia, y, principalmente, por la ayuda y colaboración brindada por la Honorable Alcaldía Municipal de Colcha “K”; así como la Comunidad de Colcha “K”. Don Andrés Basilio y Doña Santusa nos hospedaron y nos hicieron sentir como en nuestra casa.

Las campañas fueron financiadas con una beca doctoral del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET) de Argentina, y con un subsidio de la Agencia Nacional de Promoción Científica.

Finalmente, quiero agradecer a todos los que participaron en los trabajos de campo y laboratorio, y a los dos evaluadores anónimos que contribuyeron a mejorar sustancialmente el trabajo.

## Referencias Citadas

Abercrombie, Thomas

2006 *Caminos de la Memoria y el Poder. Etnografía e Historia de una Comunidad Andina*. IEB – IFEA, La Paz.

Acuto, Félix

2007 Fragmentación versus integración comunal: Repensando el Periodo Tardío del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños* 34: 71 – 95.

Arellano, Joséy Eduardo Berberían

1981 Mallku: El Señorío Post – Tiwanaku del Altiplano Sur de Bolivia (provincias de Nor y Sur Lípez – Departamento Potosí). *Bulletin de l’Institut Francais d’Etudes Andines* 10 (1 – 2): 51 – 84.

- Arkush, Elizabeth  
 2006 Collapse, Conflict, Conquest. The Transformation of Warfare in the Late Prehispanic Andean Highlands. En *The Archaeology of Warfare. Prehistories of Raiding and Conquest*, editado por Elizabeth Arkush and Mark Allen, pp. 286 – 335. University of Florida, Florida.  
 2009 Warfare, Space and Identity in South Central Andes: Constraints and Choices. En *Warfare in Cultural Context. Practice, Agency and the Archaeology of Violence*, editado por Axel Nielsen and William Walker, pp. 190 – 217. The University of Arizona Press, Tucson.
- Ávalos, Julio  
 2007 Defensa y Ataque. Las dos caras del conflicto. Trabajo presentado en el XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina, San Salvador de Jujuy. MS.
- Barrett, John  
 1999 The Mythical Landscapes of the British Iron Age. En *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, editado por Wendy Ashmore and Bernard Knapp, pp. 253 – 265. Blackwell Publishers, Oxford.
- Bernard, Carmen  
 2008 Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica. *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 167 – 189.
- Blanton, Richard, Gary Feinman, Steve Kowlewski y Peter Peregrine  
 1996 A Dual – Processual Theory for the evolution of Mesoamerican civilization. *Current Anthropology* 37 (1): 1-14.
- Bourdieu, Pierre  
 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.  
 1991 *Language and Symbolic Power*. Polity Press, Cambridge.  
 1999 *The Logic of Practice*. Routledge, London.
- Bouysse – Cassagne, Therese y Olivia Harris  
 1987 Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por Therese Bouysse – Cassagne, Olivia Harris, Tristan Plat y Verónica Cereceda, pp. 11 – 60. HISBOL, La Paz.
- Bradley, Richard  
 2002 *The Past in Prehistoric Societies*. Routledge, London and New York.
- Castro, Victoria, Francisco Maldonado y Mario Vásquez  
 1991 Arquitectura del “Pukara” de Turi. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 79 – 102. Temuco.
- Duviols, Pierre  
 1973 Huari y Llacuaz: Agricultores y Pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional de Lima* XXXIX: 153 – 191.
- Fowler, Chris  
 2004 *The Archaeology of Personhood*. Routledge, London.
- Gell, Alfred  
 1996 *The anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*. Berg, Oxford.
- Giddens, Anthony  
 1998 *La Constitución de la Sociedad. Bases para la Teoría de la Estructuración*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

- Gil García, Francisco  
 2008 A la sombra de los mallkus. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 217 – 238.
- Godoy, Ricardo  
 1985 State, Ayllu and Ethnicity in Northern Potosí, Bolivia. *Anthropos* 80: 53 – 65.
- Gosden, Chris  
 1994 *Social Being and Time*. Blackwell, London.
- Hodder, Ian  
 1990 *The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies*. Basil Blackwell, Oxford.  
 1992 *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Second Edition. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold, Tim  
 2000 *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skills*. Routledge, London and New York.
- Isbell, Billie Jean  
 1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. University of Texas Press, Austin.
- Isbell, William  
 1997 *Mummies and Mortuary Monuments*. University of Texas Press, Austin.
- Jones, Andy  
 2007 *Memory and Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Keane, Webb  
 2005 Signs Are Not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things. En *Materiality*, editado por Daniel Miller, pp. 182 – 205. Duke University Press, Durham y London.  
 2007 *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.
- Kesseli, Risto y Martt i Pärssinen  
 2005 Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250 – 1600 d. C.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34 (3): 379 – 410.
- Krapovickas, Pedro, Alicia Castro y Mario Pérez Meroni  
 1978 La Agricultura Prehispánica en la Puna. *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 139 – 156. San Juan.
- Foucault, Michel  
 2004 [1975] *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Latour, Bruno  
 2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Lele, Vendeera  
 2006 Material habits, identity, semeiotic. *Journal of Social Archaeology* 6 (1): 48 – 70.

- Lozano Machuca, Juan  
 1992 [1581] Carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al virrey del Perú Don Martín Enríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipés. *Estudios Atacameños* 10: 30 – 34.
- Lucas, Gavin  
 2005 *The Archaeology of Time*. Routledge, Londres y New York.
- Masferrer Kan, Elio  
 1984 Criterios de organización andina Recuay Siglo XVII. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 13 (1 - 2): 47 – 61.
- Martínez, Gabriel  
 1989 *Espacio y Pensamiento I. Andes meridionales*. HISBOL, La Paz.
- Mercolli, Pablo y Verónica Seldes  
 2007 Las sociedades del Tardío de la Quebrada de Humahuaca. Perspectivas desde los registros bioarqueológico y zooarqueológico. En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el Sur Andino*, Editado por Axel Nielsen, María Rivolta, Verónica Seldes, María Vázquez and Pablo Mercolli, pp. 259 – 276. Editorial Brujas, Córdoba.
- Meskill, Lynn  
 2004 *Objects Worlds in Ancient Egypt. Material Biographies Past and Present*. Berg, London y New York.
- Miller, Daniel  
 2005 Materiality. An Introduction. En *Materiality*, Editado por Daniel Miller, pp. 1 – 50. Duke University Press, Durham and London.
- Nielsen, Axel  
 1998 Tendencias de larga duración en la ocupación humana del Altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia). En *Los Desarrollos Locales y sus Territorios*, Editado por Beatriz Cremonte, pp. 65 – 102. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.  
 2001a Evolución del espacio doméstico en el norte de Lípez (Potosí, Bolivia): ca. 900 – 1700 DC. *Estudios Atacameños* 21: 41 – 61.  
 2001b Evolución social en la Quebrada de Humahuaca (AD 700 – 1536). En *Historia Argentina Prehispánica*, Editado por Eduardo Berberían y Axel Nielsen, pp. 171 – 264. Editorial Brujas, Córdoba.  
 2002 Asentamientos, conflicto y cambio social en el Altiplano de Lípez (Potosí). *Revista Española de Antropología Americana* 32: 179 – 205.  
 2006a Plazas para los antepasados. Descentralización y poder corporativo en las formaciones sociales preinkaicas en los Andes Circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31: 63 – 89.  
 2006b Pobres jefes. Aspectos corporativos en las formaciones sociales preinkaicas de los Andes Circumpuneños. En *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Sudamérica*, Editado por Cristóbal Gnecco y Carl Langebaek, pp. 121 – 150. Universidad de los Andes - CESO, Bogotá.  
 2007a *Celebrando con los Antepasados. Arqueología del espacio público en Los Amarillos, Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Mallku Ediciones, Buenos Aires.  
 2007b *Armas Significantes: Tramas Culturales, Guerra y Cambio Social en el Sur*

- Andino Prehispánico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12 (1): 9 – 41.
- 2008 The Materiality of Ancestors. Chullpas and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes. En *Memory Work. Archaeologies of Material Practices*, Editado por Barbara Mills y William Walker, pp. 207 – 231. School for Advanced Research, Santa Fe.
- Nielsen, Axel y Eduardo Berberían
- 2008 El Señorío Mallku Revisitado: Aportes al Conocimiento de la Historia Prehispánica Tardía de Lípez (Potosí, Bolivia). Arqueología de las Tierras Altas, Valles Interandinos y Tierras Bajas de Bolivia. *Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*, pp. 145 – 166. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Pinney, Christopher
- 2005 Things Happen: Or, From Which Moment Does That Object Come? En *Materiality*, Editado por Daniel Miller, pp. 256 – 272. Duke University Press, Durham y Londres..
- Preucel, Robert
- 2006 *Archaeological Semiotics*. Blackwell, Oxford.
- Rivera, Mario
- 2008 The Archaeology of Northern Chile. En *The Handbook of South American Archaeology*, Editado por Elaine Silverman y William Isbell, pp. 963 – 977. Springer, Nueva York.
- Stanish, Charles
- 2003 *Ancient Titicaca. The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Tantaleán, Henry
- 2006 Regresar para construir: Prácticas Funerarias e Ideología (s) durante la ocupación Inka de Cutimbo, Puno - Perú. *Chungara* 38 (1): 129 – 143.
- Thomas, Julian
- 1996 *Time, Culture and Identity. An interpretive archaeology*. Routledge, London and New York.
- Tilley, Christopher
- 1994 *A Phenomenology of Landscape. Place, Paths and Monuments*. Berg. Oxford.
- 2006 Objectification. En *Handbook of Material Culture*, Editado por Christopher Tilley, Webb Keane, Susan Küchler, Michael Rowlands y Patricia Spyer, pp. 60 – 73. Sage Publications, Londres.
- Urton, Gary
- 1990 *The History of a Mith. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. University of Texas Press, Austin.
- Vaquer, José María
- 2004 Modelo de Análisis Espacial en Tolombón, Salta. Una aproximación a la relación Arquitectura / Poder en el Periodo de Desarrollos Regionales. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, orientación Arqueología. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. MS.
- 2007 De vuelta a la casa. Algunas consideraciones sobre el espacio domestico desde la Arqueología de la Práctica. En *Procesos Sociales Prehispánicos en el sur Andino: perspectivas desde la casa, la comunidad y el territorio*, Editado por

- Axel Nielsen, Clara Rivolta, Verónica Seldes, María Vázquez y Pablo Mercolli, pp. 11 – 37. Editorial Brujas, Córdoba.
- 2009 Análisis de planos como primera etapa de un proyecto de Investigación. Un ejemplo de Cruz Vinto (Norte de Lípez, Bolivia) durante el Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (ca. 1200 – 1450 AD). En *Entre Pasados y Presentes II. Estudios contemporáneos en Ciencias Antropológicas*, Editado por Tirso Bourlot, Damián Bozzuto, Carolina Crespo, Ana Hetch y Nora Kuperszmit, pp. 425 – 442. Editorial Fundación Azara, Buenos Aires.
- 2010 Personas corporativas, sociedades corporativas: conflicto, prácticas sociales e incorporación en Cruz Vinto (Norte de Lípez, Potosí, Bolivia) durante el Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (1200 – 1450 DC). *Intersecciones en Antropología* 11: 199 – 213.
- 2011 Habitando Cruz Vinto (Norte de Lípez, Bolivia) durante el Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (1200 – 1450 DC). Una interpretación desde los espacios domésticos externos. Tesis Doctoral en Arqueología. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. MS.
- Vaquer, José María y Pey, Laura
- 2010 Cerámica y Comensalidad en Cruz Vinto, un pukara del Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (1200 – 1450 DC) en el Norte de Lípez (Potosí, Bolivia). En *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Editado por Jorge Bárcena y Horacio Chiavazza, Tomo I, pp. 151 - 156. Mendoza.
- Vaquer, José María, Eva Calomino y Verónica Zuccarelli
- 2010 Habitando Cruz Vinto: Temporalidad y Espacialidad en un pukara del Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (1200 – 1450 DC) en el Norte de Lípez (Potosí, Bolivia). *Arqueología* 16: 13 – 34.
- Vaquer, José María y Axel E. Nielsen
- 2011 Cruz Vinto desde la superficie: alcances y limitaciones de la sintaxis espacial en un sitio del Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (ca. 1200 – 1450 d.C.) en el Norte de Lípez, Potosí, Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 41 (2): 303 – 326.
- Wachtel, Nathan
- 2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Yacobaccio, Hugo
- 2001 La domesticación de camélidos en el Noroeste Argentino. En *Historia Argentina Prehispánica*, Editado por Eduardo Berberían and Axel E. Nielsen, pp. 7 – 40. Editorial Brujas, Córdoba.