

EL PODER DE TORCER, ANUDAR Y TRENZAR A TRAVÉS DE LOS SIGLOS:  
TEXTILES Y RITUAL FUNERARIO EN LA PUNA MERIDIONAL ARGENTINA

Sara M. L. López Campeny\*

RESUMEN

Abordamos la participación de elementos textiles en la esfera del ritual mortuorio, a partir del análisis de tres atributos: hilado zurdo (*llok'e*), nudos rituales y empleo de cabello humano en prendas funerarias; elementos identificados en piezas textiles recuperadas en dos sitios arqueológicos de Antofagasta de la Sierra, puna meridional argentina.

PALABRAS CLAVE

Textiles - prácticas funerarias - sociedades agropastoriles - Antofagasta de la Sierra

ABSTRACT

We approach the participation of the textiles elements in the sphere of the mortuary ritual, starting from the analysis of three attributes: spun left-handed (*llok'e*), symbolic knots and employment of human hair in funeral pieces, all elements identified in textiles recovered in two archaeological sites of Antofagasta de la Sierra, Argentinean Southern Puna.

KEY WORDS

Textiles - funerary practices - agro pastoral societies - Antofagasta de la Sierra

INTRODUCCIÓN

Nadie podría negar el importante rol que desempeñan la actividad textil y sus diversos productos en las comunidades andinas actuales. Las variadas y múltiples implicancias de su actuación se conocen ampliamente, tanto sobre la base de innumerables investigaciones antropológicas, como a partir de una extensa base documental histórica. Esta activa participación de los textiles en las comunidades involucra tanto actividades vinculadas con el plano económico - productivo, variados eventos y escenarios sociales del quehacer cotidiano, así como diversas prácticas asociadas a rituales y ceremonias de carácter religioso o festivo. Lo relevante, desde nuestra especialidad, es que esta intervención de los textiles en múltiples esferas de la sociedad es factible de analizarse, a lo largo del tiempo, a través de las evidencias arqueológicas que se han conservado hasta nuestros días.

Consideramos que este tipo particular de materialidad, que involucra una tecnología compleja y un bagaje amplio de conocimientos, puede pensarse en términos de artefactos multifuncionales y polisémicos, remarcando la perspectiva de los diferentes ámbitos de su participación en las sociedades del mundo andino. Como hemos

destacado en otras ocasiones, esta amplia variabilidad de esferas de intervención del textil, nos permite aproximarnos a su análisis desde diferentes ángulos, dependiendo del aspecto que arbitrariamente decidamos abordar con nuestro estudio: como vestimenta, abrigo, medio de transporte, contenedor, unidad de medida, símbolo identitario, atributo de poder político, religioso o de estatus, elemento de distinción de género, bien de intercambio social, económico o simbólico, elemento ritual o con poder mágico; solo por citar algunas de las múltiples funciones, contextos de uso y connotaciones simbólicas asociadas a los textiles (López Campeny 2000, 2005).

En el presente trabajo, abordamos la participación de elementos textiles en aspectos vinculados con el ritual mortuorio, concretamente a través del análisis de tres atributos materiales: el hilado de torsión zurda o *llok'e*, los nudos rituales y el empleo de cabello humano. Estos tres elementos han sido identificados en piezas textiles recuperadas en diferentes contextos funerarios, procedentes de dos sitios arqueológicos de la localidad de Antofagasta de la Sierra: Punta de la Peña 9 y Punta de la Peña 4. La distancia cronológica planteada entre ambos contextos de recuperación de las prendas, sumada a la información actual disponible, nos permite analizar la persistencia temporal de ciertos atributos materiales, de carácter simbólico, vinculados con la participación de los textiles en el ritual funerario de las poblaciones agropastoriles que habitaron la puna argentina.

\* CONICET, Instituto de Arqueología y Museo (IAM), Facultad de Ciencias Naturales e IML, Universidad Nacional de Tucumán (UNT), saralopezc@arnet.com.ar

ASPECTOS GENERALES EN RELACIÓN A LOS CONTEXTOS Y EL CONJUNTO TEXTIL

La localidad de Antofagasta de la Sierra se localiza en el ángulo NO de la provincia de Catamarca, incluida en el denominado sector geográfico meridional de la puna argentina (figura 1). Su altitud media (3500 a 4200 msnm) y su biogeografía responden a las de un desierto de altura con intensa radiación solar, precipitaciones escasas, regímenes de lluvia altamente inestables, con largas temporadas de sequía, ocurrencia de heladas y fuertes vientos. Sin embargo, dentro de este panorama de rigurosidad climática, debemos destacar que Antofagasta de la Sierra constituye una sucesión de oasis en el ambiente puneño, donde la presencia de cursos de agua de régimen permanente –el sistema hídrico Punilla-Laguna Antofagasta y sus afluentes, dentro de los cuales se destacan los ríos Las Pitas y Miriguaca– origina vegas y ambientes aptos para el desarrollo de actividades pastoriles, la producción de cultivos de altura a pequeña y mediana escala, distintas alternativas de caza y la consecuente posibilidad del desarrollo de poblaciones sedentarias. En este sentido, evidencias de los asentamientos humanos y las múltiples actividades desempeñadas por estos grupos están representadas por una secuencia ocupacional de ca. diez mil años de profundidad temporal –particularmente para la cuenca Las Pitas-Punilla–, secuencia ocupacional destacable para el NOA, en términos de su notable extensión y continuidad (cf. Aschero 1999, Aschero *et al.* 2003).

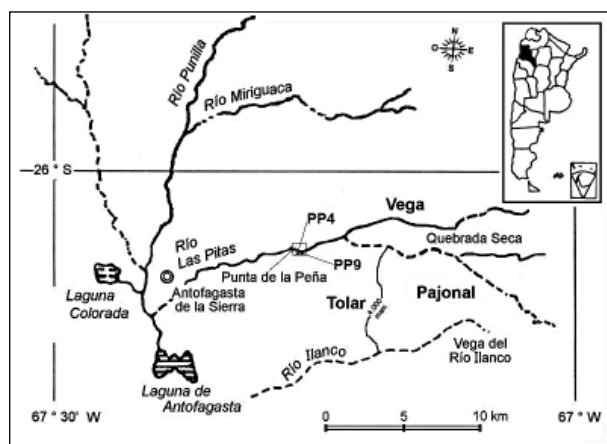


Figura 1

El Sitio Punta de la Peña 9

El sitio Punta de la Peña 9 (en adelante PP9) constituye un asentamiento a cielo abierto, emplazado en la localidad arqueológica homónima, en el curso medio-inferior del río Las Pitas, a una altitud de ca. 3600 msnm. En el sitio se han distinguido tres sectores: a) Sector I, integrado por un conjunto de estructuras subcirculares simples, disper-

sas en la terraza alta del Río Las Pitas (Babot *et al.* 2006); b) Sector II, integrado por grandes bloques rocosos que presentan morteros múltiples y diversas representaciones rupestres (Babot 2004; Aschero *et al.* 2006) y c) Sector III, integrado por un conjunto de estructuras de forma subcircular, próximas a un gran farallón de ignimbritas que limita al sitio por el oriente (López Campeny 2001a, 2001b; Cohen 2005).

Los materiales textiles analizados en este trabajo proceden de la estructura 2 (E2) del sector III del sitio PP9, cuyo espacio de ocupación se construyó aprovechando dos bloques de ignimbrita de gran tamaño, a modo de muros, a los que se anexó un tercer cerramiento conformado por un pircado. Una serie de orificios circulares en las superficies verticales de ambos bloques atestiguan que aquellos se habrían usado como soportes para techar el área ocupada. Este recinto cuenta con un conjunto de cuatro dataciones radiocarbónicas para el total de seis niveles estratigráficos identificados durante las excavaciones. La secuencia documenta una serie de ocupaciones recurrentes de este *locus* residencial, entre ca. 2000 y 500 años AP, incluyendo varios eventos domésticos de habitación y consumo, un contexto funerario –del que proceden las piezas textiles aquí referidas– y un evento de uso del espacio con fines productivos, como corral (López Campeny 2001a, 2001b, 2006).

El ajuar del contexto funerario incluyó, además de las piezas textiles, un importante número de restos ecofactuales (la gran mayoría de origen no local) y un conjunto de tecnofacturas en soportes cerámico, vegetal, malacológico y fibra animal. Una característica destacable de este contexto es el reducido conjunto de restos humanos –correspondientes a un individuo infantil– que fueron recuperados. Este hecho, integrado a otra serie de elementos contextuales y estratigráficos que hemos detallado en contribuciones anteriores, nos permitió interpretar la existencia de un evento de reapertura de la tumba, el retiro de la mayor parte de los restos del individuo, la reorganización de los materiales remanentes y su posterior reentierro. Una muestra de semillas de chañar, proporcionó una datación de 1.460 ± 40 años A.P., fecha que asociamos con el evento original de conformación de este contexto funerario (López Campeny 2000, 2006).

El sitio Punta de la Peña 4

El sitio Punta de la Peña 4 (en adelante PP4) se encuentra ubicado en la proximidad del curso medio-inferior del Río Las Pitas, a una altura aproximada de 3.650 msnm. Es un abrigo rocoso que presenta vestigios arqueológicos estratificados, en el que se distinguieron dos sectores de reparo constituidos por un alero superior y uno inferior,

ambos con manifestaciones de arte rupestre (Aschero 2005). El alero PP4 se sitúa en el sector superior de un gran farallón de ignimbritas, al pie del cual se emplaza el sitio PP9, mediando una distancia lineal de aproximadamente cien metros entre ambos sitios.

El sitio PP4 puede ser descripto como un asentamiento multicomponente, con niveles ocupacionales que abarcan una extensa secuencia durante el Holoceno; aunque con dos marcadas discontinuidades. La primera discontinuidad se ubica entre *ca.* 8900 a 4100 años AP, y la segunda entre *ca.* 3800 a 960 años AP. Se diferenciaron un total de siete unidades estratigráficas sobre roca madre y bajo el reparo del alero, “selladas” por una potente capa de excrementos de ovinos y camélidos que incluye material cultural. La evidencia estratigráfica, sumada a los datos radiocarbónicos, permitieron identificar cinco componentes principales en la secuencia de ocupación de PP4. El denominado componente IV, al que se asocia el hallazgo del contexto funerario aquí analizado, está integrado por las capas 3, 2 y 1. Estos niveles de ocupación tardía fueron datados en el interior del alero entre *ca.* 740 a 460 años AP y corresponden a niveles de ocupación asociados, temporalmente, a lo que se conoce como Período de Desarrollos Regionales e Inka. Desde el punto de vista estratigráfico, se interpreta que se produjeron eventos de limpieza de niveles ocupacionales expuestos, de manera que los residuos de ocupaciones más tempranas fueron aparentemente eliminados del sector más reparado del alero y depositados en la periferia de las ocupaciones más recientes. Una muestra de carbón de limpieza de fogón, procedente de la porción cumbral de una capa de residuos en la zona externa del alero, fue datada en  $960 \pm 40$  años AP. Es decir, la fecha en el sector periférico del alero es algo más temprana que en el interior, en concordancia con la interpretación propuesta respecto de los eventos de limpieza de las ocupaciones del sector con reparo (Aschero 2005).

Asociado a este componente estratigráfico IV se destaca el hallazgo de un cuerpo femenino adulto, preservado por procesos de momificación natural y envuelto con piezas textiles. El cuerpo estaba oculto bajo la visera de un gran bloque –que sirvió también como zona de depositación de las basuras recién referidas– y dentro de una potente lente de excrementos de roedor, extremadamente compactada. Los bloques de ignimbrita que delimitaban la ubicación del cuerpo apoyaban entre las capas 3 y 5 del basural exterior. Al no detectarse ninguna fosa, la posición estratigráfica del cuerpo correspondería a un momento ubicado entre la formación de las capas 3 a 5 del basural, cuya porción cumbral mencionamos fue datada en  $960 \pm 40$  años AP. Sin embargo, la datación directa del cuerpo o de

las restantes capas del basural nos permitirá, a futuro, precisar este momento (Aschero 2005)<sup>1</sup>.

#### *Consideraciones generales sobre los conjuntos textiles.*

##### *Abordajes previos efectuados.*

El estudio integral efectuado sobre el conjunto de piezas textiles procedentes de ambos contextos funerarios incluyó, en términos generales, un análisis tecnológico-estructural detallado y un análisis del aspecto estilístico-representativo de las prendas recuperadas (López Campeny 2000, 2001a, 2005; López Campeny y Aschero 2006). Además, se efectuó un estudio comparativo entre los patrones de diseño y simetría presentes en algunas de las prendas y representaciones plasmadas en otros soportes, específicamente en la cerámica y el arte rupestre (López Campeny 2000; Aschero *et al.* 2006). Este último abordaje nos permitió contextualizar a los textiles con elementos complementarios a los proporcionados por las dataciones radiocarbónicas y los correspondientes contextos de asociación locales. Debido a que los principales resultados de estos análisis se han dado a conocer en los trabajos previamente citados, no redundaremos aquí en detalles no relevantes para la presente discusión. Solo mencionaremos que, desde un punto de vista formal-funcional, ambos conjuntos textiles están integrados de esta manera.

Las piezas recuperadas en la tumba de PP9 incluyen, además de un importante conjunto de elementos de cordelería, una *chuspa* o contenedor de pequeñas dimensiones, un *unku* o túnica andina, un manto, dos posibles bolsas funerarias, una faja y doce fragmentos de tela indiferenciados de variadas dimensiones (López Campeny 2000, 2001a). Las piezas procedentes de PP4 constituyen un conjunto más reducido, integrado por un elemento de cordelería que cumplía con las funciones de “amarre” del fardo funerario, un *unku* o túnica andina y dos bolsas o contenedores identificados como costales<sup>2</sup> (López Campeny y Aschero 2006).

<sup>1</sup> Posteriormente a la elaboración del presente artículo pudimos disponer de un fechado radiocarbónico asociado a este contexto funerario. Ha sido obtenido sobre una muestra de fibras textiles, tomadas del elemento de cordelería que cumplía con las funciones de “amarre” del fardo funerario y corresponde a una edad radiocarbónica convencional de  $570 \pm 80$  años AP (LP- 1870).

<sup>2</sup> Aquí debemos aclarar que otros especialistas textiles (B. Cases y S. Hoces de la Guardia) me han sugerido la posibilidad de que uno de estos dos contenedores haya sido originalmente una túnica, por su estructura representativa, de acuerdo con las características presentadas por prendas relevadas en contextos arqueológicos de la vertiente trasandina. Lo cierto es que la prenda de PP4 se encuentra muy deteriorada y sumamente reparada, por lo que no conserva sectores de tejido que

Para el presente análisis, partimos del supuesto interpretativo de que todos estos elementos textiles pudieron desempeñar algún rol como parte del ritual vinculado con el evento de la muerte, por el hecho de constituir artefactos que han sido recuperados formando parte de un contexto funerario. De esta manera, y partiendo del reconocimiento de las características inherentes a estos materiales textiles como elementos de un ajuar mortuario, la identificación de ciertos atributos relevados en ellos nos permite abordar la dimensión ritual de su participación en el evento funerario.

LA PARTICIPACIÓN DE LOS ELEMENTOS TEXTILES EN EL RITO FUNERARIO ANDINO

*“En el cajón del difunto van: un segundo juego de ropa limpia, ... una llijlla blanca o mantel para envolver y llevar a cuesta el equipaje usual de viaje ... las insignias de su dignidad o función...”*  
(Van Kessel 2001: 223)

Un importante cúmulo de información, resultado de numerosas investigaciones antropológicas, atestigua la activa participación de los textiles en diferentes contextos de carácter ritual/festivo. La sola presencia de un textil (p.e. una *inkuña*) o ciertos elementos textiles, puede llegar a modificar los espacios cotidianos profanos, transformándolos en espacios rituales o sagrados. Entre múltiples ejemplos sobre este “dinamismo funcional” de los textiles puede citarse el frecuentemente relevado caso de las *llijllas*; piezas que, además de emplearse cotidianamente como contenedores para el transporte de cargas, adquieren un sentido diferente cuando se emplean para revestir las *mesas* en los *pagos* a los cerros tutelares, para cubrir y de manera simbólica proteger y multiplicar las cosechas durante ciertas ceremonias, cuando participan de los festejos de inauguración de un hogar, o al formar parte del ajuar de los novios en las ceremonias de matrimonio (cf. López et al. 1992).

De la misma manera, muchos textiles de uso cotidiano pueden adquirir un sentido ritual cuando se convierten en ofrendas funerarias o cuando son quemados, lavados o arrojados al río como parte de los principales ritos mortuarios (Aláez García 2001; Cáceres Chalco 2001; de Hoyos 2001; Mamani 2001; entre otros). Algunos textiles cumplen el papel de contenedores vinculados con el ritual funerario,

---

incluyan partes diagnósticas tales como orillos de urdimbre o aberturas para el cuello y brazos. Por esto, ninguna de las dos funciones alternativas –vestimenta o contenedor– ni el posible reciclaje de la primera forma en la segunda, pueden ser por el momento descartadas

en cuyo interior son resguardados elementos personales del difunto (Van Kessel 2001) o los mismos cuerpos son “contenidos” en ellos al constituir fardos funerarios. Durante ciertas ceremonias realizadas con posterioridad al velorio y al entierro, como por ejemplo la *paigasa*, también llamada “despedida del alma”, “conmemoración” o “la octava” –esto último en referencia a los días transcurridos desde el entierro– la ropa colocada sobre una mesa representa simbólicamente la presencia del muerto y se acompaña de otros efectos personales del “ausente” y ofrendas que serán posteriormente quemadas (Aláez García 2001; de Hoyos 2001; Van Kessel 2001). También es frecuente que, durante los ritos mortuarios, los dolientes coloquen junto al muerto una serie de objetos que aquel usaba en vida y que le serán necesarios en el viaje que debe emprender; implementos entre los cuales, los textiles (bolsas, alforjas, sogas, etc.), suelen tener una participación relevante.

Todos estos ejemplos simplemente ponen de manifiesto que las prendas textiles, como cualquier otro artefacto, no poseen únicamente una función utilitaria, inherente al objeto e invariable durante su trayectoria de vida. De manera mucho más compleja y dinámica, las connotaciones asociadas a su empleo suelen verse modificadas o complementadas por las características de cada contexto particular de actuación a lo largo de su *vida social* (Appadurai 1991).

LA EFICACIA SIMBÓLICA Y RITUAL DE LA TORSIÓN INVERSA O HILADO LLOK’E

*“Por izquierda es sólo para finaos (tata - abuelos) o para luto ... se hace con la mano izquierda porque el finao se murió, ya no tiene fuerza ...”*  
(Grebe Vicuña e Hidalgo s/f: 15)

Existen únicamente dos posibles direcciones para las acciones sucesivas de hilado, torsión y retorsión de las fibras durante la confección de cordelería: hacia la derecha o hacia la izquierda. En relación con esta característica tecnológica, nos parece relevante destacar los datos sintetizados por Agüero (1994), quien documenta que la torsión final izquierda de los hilos es un hecho raro y poco frecuente entre los textiles documentados en el área norte de Chile, como así también entre los hilados arqueológicos procedentes de la costa sur peruana. En cambio, la llamada torsión zurda o izquierda es un atributo más común en la costa central peruana, llegando al caso de que en la costa norte del Perú la totalidad de los hilados se tuercen hacia la izquierda. Basándose en estos datos, la autora opina que “... el hilar y el torcer hacia un lado u otro constituye una elección cultural que en los Andes representa un indicador del lugar geográfico de su manufactura” (Agüero 1994: 117).

En la concepción andina, los diferentes puntos cardinales del horizonte están cargados de significados. En este sentido, se ha relevado en numerosas comunidades una recurrente asociación entre la dirección E con el sentido de lo vital y la dirección O con la esfera de lo mortuorio. Esta percepción cardinal también influye en el sentido dado a los movimientos en ciertas prácticas, sea que se trate de contextos vinculados con actividades rituales, festivas o cotidianas. Así, el movimiento circular que se efectúa en el sentido horario (hacia el este o hacia la derecha) representa la energía positiva de la vida, haciéndose presente con gran frecuencia en los movimientos vinculados con las danzas festivas, como así también "... en el movimiento del huso en el hilado de la lana" (Mostny 1954: 38, en Grebe Vicuña e Hidalgo s/f: 7). El sentido opuesto, el movimiento antihorario (hacia el oeste o hacia la izquierda) "... representa a la carencia de energía de la muerte, usándose en el hilado de la lana para los ajuares fúnebres" (Grebe Vicuña e Hidalgo *op. cit.*: 7), o vinculándose con la orientación que deben poseer las tumbas, o las hogueras donde se queman las pertenencias del difunto luego del velorio.

Esta torsión de dirección inversa o hacia la izquierda de los hilados, empleada con poca frecuencia para la confección textil en el Área Andina Meridional, recibe en quechua el nombre de *llok'e* y posee actualmente un sentido vinculado con el universo mágico y ritual, de tal manera que en algunas comunidades Aimara el *yatiri* es la única persona que puede hilar *llok'e* (Gisbert *et al.* 1987).

Existen algunas referencias del poder simbólico asociado a la torsión inversa en tiempos prehispánicos, la que se pone de manifiesto en las siguientes palabras de Felipe Guamán Poma de Ayala (1937: 275 [1615]): "... otros hechezeros toman un hilo torcido a lo izquierdo con blanco y negro y ponen en los caminos y lo ponen como lazos de los demonios por donde an de pasar sus enemigos para que le coxa el lazo y hechisos puesto en ellos hecho sus encantamientos..."

Actualmente, se ha registrado en algunas regiones del norte de Argentina como en el sur del vecino país de Bolivia, la continuidad de la tradición de confeccionar y emplear el hilo zurdo, el que participa de una serie de prácticas de la vida cotidiana, pero en todos los casos conservando cierta eficacia en el plano mágico-ritual (Rolandi de Perrot y Jiménez de Pupareli 1985; Conklin 1997; Platt 2001). El hilo *llok'e* se utiliza en ocasiones especiales, como por ejemplo el 1° de agosto, en el día de la *Pachamama*, fecha en que se entierra como parte de las ofrendas depositadas en los pozos que se cavan en los patios de las casas o los corrales. También para esa fecha las personas se colocan hilo *llok'e* en el tobillo, en la muñeca o en el cuello, como elemento defensivo y protector "... porque la tierra

está 'abierta', 'pariendo' o 'hambrienta'..." (García y Rolandi 2000a: 10). La concepción general vinculada con estas prácticas es que el hilo zurdo protege a las personas librándolos de diferentes tipos de males, empleándose además para la curación de diferentes enfermedades, tanto de personas, como en la atención de la salud de los principales animales domésticos (Rolandi de Perrot y Jiménez de Pupareli 1985; Llanke 1995). También Platt (2001) alude al poder "reparador" asociado a los hilados zurdos, en algunas comunidades de Bolivia, ante ciertas complicaciones que pueden surgir durante la gestación del bebé: "... si la mujer hila durante el embarazo, el cordón puede enredarse alrededor del cuello del feto (...) La ceremonia de romper el hilo es una técnica para rectificar el daño. El cuerpo de la paciente se envuelve con un hilo de lana de llama plegado a la izquierda (*lluq'i q'aytu*), que después se rompe para soltar la maraña u obstrucción adentro" (*ibid.*: 139).

Las prácticas curativas asociadas al hilo zurdo permiten plantear la existencia de algún tipo de vinculación entre el hilo *llok'e* y la tierra, ya sea porque el cordel se entierra como parte de las ceremonias, porque se realiza conjuntamente alguna actividad o práctica vinculada con una ofrenda a la tierra (por ejemplo *chaya*), o bien porque la enfermedad que se trata de curar procede en muchos casos de la "madre tierra" o *Pachamama*. Al respecto, Rolandi de Perrot y Jiménez de Pupareli (1985: 285) interpretan que "El hilado normal es un hecho cultural que transforma la materia prima dada por la naturaleza. El hilado al revés es el opuesto al producto humano y parece tener la propiedad de volver al seno de la tierra, a la naturaleza misma. Su fuerza reside justamente en eso". En esta misma línea interpretativa, que propone una estrecha relación entre la *Pachamama*, deidad de connotaciones femeninas y el concepto de *llok'e*, pueden resultar muy significativos los datos recopilados por Müller y Müller (1984: 164), quienes documentan que en la comunidad de Q'ero (Dpto. Cuzco, Perú) "El principio fundamental del orden del cosmos es el dualismo asimétrico, al que llaman 'yanantin'. Los dos polos del 'yanantin' son: el masculino, llamado 'phaña' que corresponde al principio patriarcal. El femenino llamado 'lloq'e' que corresponde al principio matriarcal".

Además de su participación como elemento con efecto curativo en el tratamiento de personas y animales, este tipo de hilado también participa con sus propiedades protectoras en ciertos aspectos vinculados específicamente con la actividad textil. Así, por ejemplo, el hilo zurdo suele colocarse sobre un ovillo para que la lana no se enrosque y a la vez sirva de elemento protector para la tela una vez tejida y, en consecuencia, proteja también a la persona que use la prenda. Igualmente, con un sentido de protección, el hilo torsionado hacia la izquierda suele emplearse como elemento en las primeras pasadas de trama al tejer

una tela, “... para evitar que venga el diablo...” (Rolandi de Perrot y Jiménez de Pupareli 1985: 281). Su poder también se manifiesta en el hecho de que, las prendas que participan en algunas ceremonias o rituales, se confeccionan parcialmente con hilos zurdos. De esta manera, *chuspas*, *inkuñas* o *llijillas* que se suelen emplear durante la ceremonia de la *señalada* pueden presentar ciertas partes tejidas con hilo *llok'e*. También los cordeles usados para *florear* o *señalar* a los animales durante esta ceremonia se confeccionan en lana hilada *llok'e* (*ibid.*: 283).

Un dato relevante es que, en la mayor parte de los casos, el hilado *llok'e* se confecciona con cabos de lana de colores contrastantes o hilado moliné. La combinación más frecuente suele ser el negro con el blanco (llamado hilo “overo”), aunque también pueden combinarse hilos de otros colores como rojo y negro, amarillo y morado, etc. (Rolandi de Perrot y Jiménez de Pupareli *op. cit.*). También Grebe Vicuña e Hidalgo (*op. cit.*: 11) exponen la relación entre los hilos con torsión inversa y el empleo combinado de diferentes colores para su confección, cordeles que, como queda de manifiesto en la siguiente cita, se vinculan además con ciertos ritos fúnebres: “... la combinación del negro y blanco representa simbólicamente a los muertos. Estos colores están presentes en el ajuar funerario de un difunto a quien se le amarran cordones de lana natural ‘torcidos al revés’”.

Para el sector de Puna argentina, Rolandi de Perrot y Jiménez de Pupareli (*op. cit.*: 282), documentan que cuando una persona fallece los parientes le confeccionan una cuerda de color “overo”, hilada en *llok'e*, que atan a la cintura del muerto. También los familiares y vecinos del muerto se atan hilos *llok'e* en el cuello, muñecas o tobillos “... para que las almas se vayan, para que no se queden junto a ellos y para que no se enfermen” (*ibid.*: 283). De esta manera, el hilo zurdo sigue desempeñando en los contextos funerarios el rol principal de protección y rechazo de los peligros, en este caso, de los riesgos sobrenaturales vinculados con el evento de la muerte de algún allegado.

Por su parte, para los grupos Aimara de Tarapacá, Van Kessel (2001) documenta —entre los parientes del fallecido— la práctica de colocarse en la muñeca izquierda un cordel confeccionado con lana combinada de colores blanco y negro. Este cordel se usa durante la ceremonia de la *paigasa* y, “... al día siguiente se romperá y será llevado a la hoguera para liberarlo de la pena excesiva” (*ibid.*: 225) por lo que en este caso, parece ser que la función desempeñada por este poderoso hilo es la de mitigar el dolor espiritual por la pérdida que provoca la muerte, al materializar y “apresar” en sí mismo toda la pena de su portador. De esta forma, al ser cortado y luego quemado en la hoguera, se lleva con él todo el sufrimiento de los allegados al difunto. De manera complementaria, en la mesa ceremonial con

“presencia simbólica del difunto” —preparada durante la ceremonia de la *paigasa*— se colocan tres madejas de lana hilada de dos hebras; una blanca, una negra y una tercera elaborada con la combinación de los dos colores previos, todos hilados al revés y con la mano izquierda. La persona encargada de dirigir el ritual usa estos hilos para “amarrar” a los dolientes y vecinos, girando en torno a todo el grupo, siempre en dirección inversa y atándolos con los cordeles, utilizando para ello sólo la mano izquierda. Posteriormente, el oficiante corta la amarra y junta los fragmentos, los que reúne con los otros hilos que cortó de las muñecas de los parientes y allegados. Todos estos cordeles se quemarán luego en la hoguera, conjuntamente con los bienes personales del difunto y otras ofrendas (*ibid.*: 227). Ceremonias similares de ruptura de hilos zurdos, confeccionados con dos colores contrastantes, que son efectuadas por los dolientes durante los rituales fúnebres, también se registran en diferentes comunidades de Bolivia y Perú (*cf.* Acosta Veizaga 2001; Mamani 2001).

Este conjunto de referencias sintetizadas pone de manifiesto la eficacia o poder asociados a los hilos con torsión izquierda en la textilería actual de la puna argentina, y áreas colindantes en Chile, Bolivia y Perú vinculados, en todos los casos, con su activa participación en la esfera de diversos rituales. Es esta importante base documental la que nos permite contar con un marco interpretativo en el cual referirnos al relevamiento de hilados zurdos en ambos conjuntos textiles procedentes de los contextos funerarios de Antofagasta de la Sierra.

#### *El poder de torcer: registro de hilados zurdos en contextos funerarios de Antofagasta de la Sierra*

En primer lugar, destacamos que el análisis tecnológico estructural de la muestra de textiles de ambos sitios de Antofagasta de la Sierra permitió confirmar la tendencia señalada por Agüero (1994) en lo que respecta a la dirección final de torsión predominante en la textilería de los Andes Meridionales. Esto se traduce en el hecho de que hemos registrado un total predominio de los cordeles con torsión final derecha (S) entre los elementos que conforman las estructuras textiles.

Considerando esta tendencia, es que en el caso del conjunto textil recuperado en la E2 del sitio PP9 (III), destacamos la identificación de un elemento superestructural consistente en un cordel moliné (amarillo y castaño oscuro) de torsión zurda, enlazado en uno de los orillos de urdimbre de la pieza textil identificada como manto (figura 2). Se trata de un cordel que presenta un nudo central y un doble lazo. Uno de estos lazos se une a la penúltima línea de trama, mientras que el otro lazo queda libre sobre el borde de urdimbre del manto, por debajo de una costura de terminación (cadeneta en ori-

llo de urdimbre) que presenta la prenda. Lo significativo del hallazgo se refiere a que este sería –dentro de la muestra analizada en PP9– el único elemento, que forma parte de una pieza textil, que presenta dirección de torsión inversa; así como el único ejemplo de un cordel bicromo que es visible en el tejido resultante. Este cordel sintetizaría los dos atributos relevados actualmente para el hilo *llok'e*: la dirección de torsión final izquierda (Z) y el hilado moliné o combinado. Además, el hecho de que se trate de un elemento superestructural –es decir, agregado a la pieza con posterioridad a la conformación de su estructura textil– permite sostener con mayor sustento la interpretación de su relación con una práctica vinculada al ritual funerario.

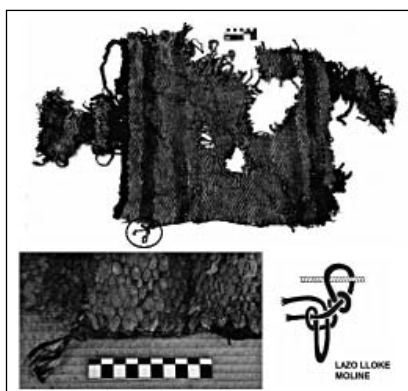


Figura 2

Entre los textiles que integran el contexto funerario de PP4, registramos varios ejemplos de hilados de torsión zurda. El primero de ellos, se utilizó en una costura de cierre parcial de la boca, u orificio de apertura, de un costal que cubría la cabeza de la mujer sepultada (figura 3a). Aquí debemos destacar que, además de haberse empleado un cordel zurdo para su confección, la costura en sí misma es un rasgo que puede interpretarse como portadora de un plus de significado, por las referencias existentes sobre la frecuente inutilización de partes funcionales en piezas textiles funerarias que, de esta manera, se “matan” simbólicamente (cf. Rolandi de Perrot 1979; Cases 2003). Además, algunos tramos de las costuras laterales –o de unión de los orillos de trama– de esta bolsa también pueden vincularse con la esfera del ritual funerario. Se trata del detalle de que, solamente en dos sectores acotados del tramo total, los cordeles que se han empleado como elementos de costura presentan torsión izquierda (figura 3b). Además de ser los dos únicos tramos de costura donde los cordeles presentan esta dirección de torsión inversa, otros detalles caracterizan a estas puntadas de unión. En primer lugar, en ambos

casos la costura se efectuó desde adentro de la pieza, por lo que aquella debió revertirse para su realización, a diferencia de los otros tramos de unión que fueron cosidos con la bolsa en la posición de uso normal. Es decir que habría, además de una dirección de torsión inversa en estos cordeles, una segunda inversión si se toma en cuenta que la posición normal de la pieza debió alterarse para la realización de estas costuras. Un tercer aspecto de estas costuras se relaciona con la posición que ocupan en los orillos de la pieza, ya que cada una de las dos costuras internas efectuadas con hilo zurdo ocupa un orillo diferente y, además, en una posición contrapuesta: superior izquierda e inferior derecha. Por lo tanto, estamos frente a una doble oposición: lateral (izquierdo/derecho) y terminal (superior/inferior) que se suma a las inversiones mencionadas para la torsión del hilo y la posición de las costuras en la bolsa. En este sentido, puede ser relevante recordar el modo de uso del hilo *llok'e* como elemento defensivo y protector durante la ceremonia del 1° de agosto o *Pachamama* en partes contrapuestas del cuerpo como la muñeca y el tobillo –superior e inferior– los que, además, generalmente son opuestos también lateralmente (izquierdo y derecho) (García y Rolandi 2000).



Figura 3

Finalmente, también en la segunda bolsa asociada al fardo funerario de PP4 hemos relevado el empleo de un hilado zurdo como costura de unión de los orillos laterales (figura 3c). Se trata de un tramo de aproximadamente 6 cm de extensión, efectuado con punto corrido envuelto y que conserva el inicio de la puntada atestiguada en el nudo de fijación que exhibe uno de los extremos. La observación de que esta costura parece empalmarse o superponerse parcialmente con la costura del tramo siguiente, permitirían sostener la hipótesis de que se trata de un elemento agregado con posterioridad a la confección original de la bolsa y, por ende, podría vincularse con su contexto de depósito y participación final como componente del ajuar funerario.

EL VIAJE HACIA EL MÁS ALLÁ: LA SOGA DE LOS DIFUNTOS Y LOS NUDOS RITUALES

*“Evangelista dice que son 7 los nudos del ritual funerario, el signo o símbolo que los hombres misman. 7 podría representar 7 cielos, los nudos son para subir al cielo” (Hoces de la Guardia y Rojas 2001: s/n)*

Mencionamos previamente que Rolandi de Perrot y Jiménez de Pupareli (*op. cit.*) relevan –para la zona de la puna argentino boliviana– la confección de una cuerda overa, hilada en llok’e, que los parientes atan a la cintura del fallecido: “... la cruzan adelante colgando dos tiras en las que hacen nudos, tres o cuatro; no pudieron precisar exactamente cuántos son. Esta cuerda recibe el nombre de ‘milagros’” (*ibíd.*: 282). Al respecto, uno de los informantes relató que, a la muerte de su abuelo: “Le pusieron en la cintura un cordón overo que hicieron en ese momento, hilado llok’e. Vinieron todos los parientes y, mientras bebían, el hermano del abuelo y los primos confeccionaron la sogá llok’e con tres nudos” (*ibíd.*). Las autoras también mencionan que en la vertiente transandina chilena se registra el uso de una cuerda con nudos que es atada a la cintura del muerto, aunque no mencionan ninguna referencia a cuál podría ser el papel desempeñado por estos atributos en la cuerda o “milagros”.

Por su parte, Hoces de la Guardia y Rojas (2000), durante un relevamiento exhaustivo de las artesanías textiles actuales en el sector del Loa y el Salar de Atacama (Chile), registran la presencia de un elemento textil llamado “signo” o “símbolo”, que consideramos representaría la prenda equivalente al “milagros” del sector puneño argentino. Esta interpretación se desprende de la descripción que presentan las autoras a partir de los datos de los informantes. El “signo” o “símbolo” es una “... prenda de uso ritual que se pone en la cintura del difunto. Consiste en un cordón de aproximadamente 2 m. de largo realizado con hilo mismead. Posee nudos (número que varía entre 7 y 12 según el entrevistado), los que tienen por objetivo ayudar al muerto a llegar al cielo” (*ibíd.*: 131). Los nudos, por lo tanto, serían confeccionados por los parientes con el fin de ayudar al difunto a sortear algunas de las dificultades con las que se enfrenta en su tránsito hacia el lugar de descanso final. Al referirse a una de las entrevistadas que hace alusión a la cuerda ritual, Hoces de la Guardia y Rojas (2001), mencionan: “Evangelista dice que son 7 los nudos del ritual funerario, el signo o símbolo que los hombres misman. 7 podría representar 7 cielos, los nudos son para subir al cielo” (*ibíd.*).

También Grebe Vicuña e Hidalgo (*op. cit.*: 11) hacen referencia a esta sogá de características particulares que es usada en los rituales funerarios, aportando información respecto de la simbología representada en la cantidad de nudos que posee esta singular cuerda. Destacan

que: “Otros números nones, tales como el siete y el nueve, aparecen representados en el lazo de difuntos denominado ‘misterio’, que pertenece al ajuar funerario del atacameño actual. En efecto, los nones se asocian con la muerte y la carencia de energía vital”.

Para el Valle del Cajón en Catamarca, de Hoyos (2001) documenta algunas de las principales prácticas desarrolladas en torno a los rituales funerarios. Menciona que, después que se realiza el segundo velatorio, durante el cual la ropa desplegada sobre una mesa representa simbólicamente al muerto, “... se ahorca al perro personal del difunto y se le coloca acostado sobre una alforja donde además se le colocan bolsitas de lienzo conteniendo los elementos que le gustaba consumir” (*ibíd.*: 250). Lo relevante de destacar, es que estos alimentos, bebidas, etc., se acompañan además con la ofrenda de “... una escalerita de cartón y cartulina...” (*ibíd.*). La autora señala que esta escalera tiene la finalidad de ayudar al muerto a subir al cielo, mientras que el perro debe ser sacrificado para ayudar a su dueño a atravesar un caudaloso río de ultratumba conocido con el nombre de “Jordán” (*ibíd.*: 252). Esta podría interpretarse como una variante más reciente de la práctica ritual de acompañar al muerto con algún elemento que cumpla simbólicamente las veces de un instrumento que lo ayude en el tránsito hacia otro estado o espacio diferente. En este caso, la tradicional sogá con nudos aparece en el ajuar mortuario actual remplazada por una miniatura de escalera de morfología actual.

En Antofagasta de la Sierra, persiste la tradición de sacrificar al perro del difunto, ahorcándole con una sogá que luego es enterrada junto al animal. Este perro, llamado *chasnero*, debe cumplir con la misión de acompañar al difunto y guiarlo para cruzar los ríos que debe atravesar en su viaje al más allá (García y Rolandi 2000b). Esta misma práctica se registra entre los grupos *uru* de Chipaya donde, después de ahorcar y enterrar al perro acompañante, los familiares llevan la sogá para depositarla en el ataúd del muerto: “Un pedazo de esa sogá o un pedazo de lana negra le amarran en la mano derecha del difunto, significando que el perrito está amarrado a su amo e irá delante de él para que no se pierda en el camino. El resto de la sogá va junto a la cabeza” (Acosta Veizaga 2001: 264).

En otras comunidades del área andina meridional el perro es acompañado o, en otros casos, reemplazado por una llama de color blanco o negro, según las creencias particulares del lugar (*cf.* Cipolletti 1987: 105; Ortega Perrier 2001: 253; Van Kessel 2001: 227). También en estos casos el animal es sacrificado ahorcándolo con una sogá, y se carga “... como para un viaje...” (Ortega Perrier *op. cit.*) con alforjas llenas de pertenencias del difunto “... para que ayude al muerto a cruzar la ‘cocha’ grande...” (Van Kessel 2001: 226). También en estas prácticas se manifiesta la importancia de



la direccionalidad izquierda y de la orientación occidental, ambas cargadas de connotaciones asociadas con el ritual fúnebre. Así por ejemplo, la llama sacrificada se debe desangrar y cuerear con la mano izquierda y el cuerpo del animal debe enterrarse con la mirada dirigida al occidente.

*El poder de anudar: series de nudos relevados en prendas funerarias de Antofagasta de la Sierra*

Este conjunto de datos vinculados con el empleo de la sogá de los difuntos en contextos actuales del área andina, proporciona un marco de referencia para interpretar los atributos presentados por algunos elementos textiles asociados a los contextos funerarios de Antofagasta de la Sierra.

En relación con el contexto de PP9 (III), destacamos el hallazgo de un cordel con retorsión elaborado en fibra de camélido, de casi cinco metros de longitud y once milímetros de espesor, que presenta una serie de nudos en diferentes tramos de su extensión. La cuerda posee un total de ocho cabos, torsionados de a pares ( $s z 4S$ ); presenta tres medios nudos (*half knot*) en distintos sectores de su tramo, y un cuarto nudo que forma un lazo complejo cercano a uno de los extremos (figura 4a). En el contexto funerario, la cuerda se recuperó enrollada sobre sí misma y sujeta con un grueso cordel de fibra vegetal. Además de su notable longitud y grosor, otros detalles técnicos de este artefacto son destacables, tales como la presencia de los nudos en diferentes sectores del tramo total, sobretodo el que forma el lazo en uno de sus extremos. Por otra parte, en un sector de la cuerda y solo por un corto tramo, uno de los cuatro cordeles que conforman el cordón principal presenta un hilado moliné (López Campeny 2001a; 2000). Sin embargo, ninguno de estos atributos tecnológicos puede considerarse determinante para inferir alguna funcionalidad asociada a esta cuerda de rasgos particulares. De esta manera, sobre la base de las referencias etnográficas referidas al empleo del “lazo de los difuntos” (“signo”, “símbolo”, “milagros” o “misterio”), y en tanto no dispongamos de datos adicionales procedentes de otros contextos comparables, no podemos descartar la posibilidad de una asociación entre este tipo de artefacto de función ritual y la extensa cuerda recuperada en el contexto funerario de PP9 (III). Además, debemos considerar el hecho de que el contexto funerario ha sido reabierto existiendo, consecuentemente, la posibilidad de que los materiales fueran reorganizados durante este evento; lo que torna más difícil el plano de las inferencias. Esto es debido a que no es posible saber con certeza si la cuerda desempeñaba alguna función específica (por ejemplo amarre del fardo) o se ubicaba en una posición diferente a la que fue recuperada, cuando el cuerpo fue originalmente enterrado.

Teniendo presentes las mismas consideraciones previas y apoyándonos en los datos existentes sobre el signi-

ficado asociado a los nudos en piezas textiles funerarias, destacamos una característica identificada en uno de los orillos terminales de una posible bolsa funeraria de la tumba de PP9. La prenda presenta un conjunto de seis elementos urdimbre que exhiben una longitud mayor que la que poseen los sectores de borde conservados. Estos elementos están anudados por un séptimo hilo de urdimbre y, a continuación, todo este conjunto de hilos presenta una sucesión de diez medios nudos (*half knot*) separados por distancias variables de uno a dos centí-

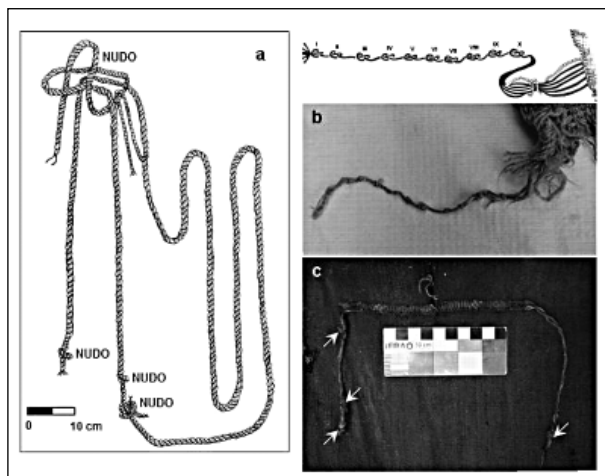


Figura 4

metros (figura 4b). Este atributo de la prenda no tiene, aparentemente, vinculación con aspectos funcionales, ni tampoco se explican como elementos del plano representativo, por su baja visibilidad en el tejido, ya que han sido elaborados con los mismos elementos que conforman la estructura textil monocroma. Por lo tanto, descartadas las posibilidades de una vinculación con funciones tecnológicas o representativas, planteamos la posibilidad de que estos nudos en la prenda tuvieran alguna relación con el marco de los significados de tipo rituales, tratándose de atributos con algún poder o “efectividad” asociados al evento funerario.

Finalmente, y en esta misma línea interpretativa, mencionamos que el *unku* o túnica que vestía al cuerpo femenino recuperado en el sitio PP4 presenta rasgos similares. Se trata del relevamiento de una serie de 4 medios nudos que exhibe un conjunto de cordeles que se desprenden del extremo de una costura policroma ubicada en el borde de la abertura para el cuello (figura 4c).

Cabe aclarar que en ninguno de los casos relevados pretendemos hacer una analogía directa entre los nudos rituales confeccionados en prendas como la cuerda de “milagros”, con los atributos identificados en los texti-

les de contextos funerarios de Antofagasta de la Sierra. Sin embargo, no podemos dejar de plantearlo como una hipótesis a considerar, teniendo en cuenta que se ha documentado esta práctica actual y los significados asociados a ella. Tratándose de prendas recuperadas en contextos funerarios y no contando –hasta el momento– con interpretaciones alternativas para explicar la presencia de los nudos en las prendas y en la cuerda, la dimensión ritual de estos atributos, y su asociación con alguna creencia vinculada con la nueva etapa por la que atraviesa el difunto, es una interpretación que no puede descartarse.

LA SUSTANCIA PODEROSA: CABELLO HUMANO, TEXTILES Y ANTEPASADOS

Podemos plantear que el cabello humano es una materia prima factible de ser empleada –por sus propiedades de gran resistencia a la tensión– con fines tecnológicos, para la confección de hilados u otros elementos textiles. Pero, además, consideramos que existen una serie de antecedentes y referencias que, analizados de manera integrada, permiten proponer que su empleo puede ser también interpretado en el marco de otros significados de carácter simbólico.

De los testimonios brindados por hombres y mujeres de la comunidad de Qaqachaka (Oruro, Bolivia) se desprende un paralelismo muy fuerte entre el acto de urdir los hilos en el telar y el de tender los cabellos de una cabeza (Arnold 2000). La autora citada documenta, además, una marcada relación entre la elaboración de textiles, el acto de trenzar el cabello humano y los ritos funerarios. Esta relación se percibe en el testimonio brindado por una mujer de Qaqachaka quien, al referirse a las piezas arqueológicas que se descubren accidentalmente comenta: “... los ancestros hacían textiles con los cabellos mismos, de una manera muy parecida a la que se solía hacer al trenzar los cabellos de alguien antes de enterrarlo, en el pasado reciente” (*ibid.*: 17). Asimismo, el cabello como sustancia también está relacionado con el origen de la tradición textil, ya que numerosos mitos refieren que los *chullpas* tenían sus cabellos muy largos, de manera de poder tejerlos directamente.

La autora comenta que el acto de trenzar los cabellos es considerado por los miembros de la comunidad referida como una forma de protección contra las fuerzas sobrenaturales o diabólicas, fin con el que se solía trenzar los cabellos en caso de muerte o de guerra “... al tejer así con los cabellos ‘se dan fuerzas’ (...) al proteger a uno y atajar a los males...”. En palabras de Arnold (*op. cit.*: 18): “Son estas fuerzas ancestrales que se transmiten a la tejedora mientras ella hace la *wawa* textil con los cabellos del muerto...”. De forma similar, el poder asociado al cabello se plasma en la creencia de que este atesora los pensamientos de una persona, conservando gran parte del

conocimiento, incluso después de haber sido cortado o de haber muerto su portador. Sobre la base de todas estas creencias, el pelo humano es considerado una materia prima muy poderosa, con un alto contenido simbólico y con el poder de representar a una persona en su ausencia, incluso después de su muerte, al contener en su materialidad todos sus conocimientos (Arnold 2000).

A todo lo antes mencionado se agregan las numerosas referencias –reproducidas en el discurso y la práctica diaria de las comunidades andinas– relacionadas con los significados simbólicos vinculados a la “cabeza” en la topografía del cuerpo humano y sus asociaciones metafóricas con el mundo político, ritual y sobrenatural (Gallardo 1993, López *et al.* 1994).

Finalmente, en apoyo de nuestra línea argumental, podemos agregar que también existen evidencias arqueológicas del empleo de cabello humano, como elemento de costura, en prendas textiles recuperadas en contextos funerarios procedentes de ambas vertientes trasandinas (*cf.* Torres y Conklin 1995; Michieli 2000).

*El poder de trenzar: costuras de cabello humano en textiles funerarios de Antofagasta de la Sierra*

Sobre la base de la síntesis previamente expuesta podemos concluir que, de un conjunto de datos, tanto actuales como arqueológicos, se desprende la existencia de un cierto poder o eficacia protectora asociado con el empleo de cabello humano en ciertos contextos de carácter ritual, fundamentalmente de tipo funerarios.

En este marco, destacamos el registro de cordeles de cabello humano como elementos de costura en piezas textiles procedentes de los contextos funerarios de los sitios PP9 y PP4.

En el primer caso, se trata de una tela de forma rectangular y reducidas dimensiones que presenta un complejo diseño de motivos geométricos, logrados por el empleo de una técnica de tejido recíproca con dos elementos y urdimbres divergentes (López Campeny 2000). Este textil presenta dos cordeles de cabello humano, cada uno próximo a un orillo de urdimbre, los que atraviesan la tela en forma de puntada corrida simple. Uno de estos cordeles presenta un nudo en cada extremo; el primero se une al orillo de trama de la misma pieza y el segundo sirve de nexo entre esta y un segundo textil identificado como bolsa funeraria (recordemos que el primero es el que presenta la serie de nudos en el borde de urdimbre). La pequeña tela rectangular se destaca, además, por la gran variabilidad de elementos decorativos que exhibe, algunos de los cuales representan rasgos únicos en el conjunto de la muestra, como una pequeña cuenta circular de valva (López Campeny 2000). También en este caso como en los anteriores analizados, las costuras de cabe-

llo representan elementos superestructurales, por lo que cobra mayor sustento el argumento de su inclusión en la pieza textil en un momento posterior a su elaboración —e incluso a su trayectoria de uso en contextos cotidianos— vinculándose, de esta manera, con el papel desempeñado por la prenda en el rito mortuario. Quizás como “... *un modo de poner la memoria ancestral* [de la cabeza y, por ende, su portador] *ahí en el textil...*” (Arnold 2000: 17), representada en los cordeles de cabello humano.

Finalmente, para el contexto funerario de PP4, destacamos que la costura de cierre parcial de la boca de la bolsa (¿muerte funcional?) —colocada sobre la cabeza de la mujer inhumada— incluye un cordel de cabello humano, sujeto entre las puntadas. Recordemos que, como analizamos previamente, el hilo empleado para su realización presenta torsión zurda. Podemos concluir entonces que, tres rasgos presentados por esta costura: a) su posición en la prenda, inutilizando parcialmente un rasgo funcional que es clave en la pieza como contenedor, b) la dirección de torsión inversa del hilo empleado para su confección y c) la inclusión de un cordel de cabello humano entre sus puntadas; parecen reforzarse mutuamente como atributos de carácter simbólico vinculados con alguna eficacia particular en relación con las prácticas funerarias.

#### SOBRE EL FINAL... ENLAZANDO ALGUNAS CONSIDERACIONES GENERALES

En esta contribución analizamos la participación de ciertos elementos textiles en aspectos vinculados con el ritual mortuario: el hilado de torsión zurda o *llok'e*, los nudos rituales y el empleo de cabello humano; que integran un conjunto de rasgos identificados en piezas textiles recuperadas en dos contextos funerarios de sitios arqueológicos de Antofagasta de la Sierra.

El marco interpretativo que proporcionamos —en relación con la presencia de estos atributos textiles en prendas arqueológicas— se sostuvo en la importante base documental existente sobre los particulares contextos de actuación y los significados asociados a estos elementos, en numerosas comunidades del área andina. Aunque, como hemos destacado, en ningún caso pretendemos hacer uso de la analogía de manera directa, ingenua y poco cautelosa. Estos datos actuales son usados como un soporte interpretativo, que agregan elementos para apoyar la propuesta aquí desarrollada. A esta información actual, se suman las características inherentes al contexto de recuperación de los materiales analizados, ya que ambos conjuntos textiles proceden de depósitos funerarios.

Consideramos que el hecho que, en todos los casos analizados, se trate de elementos superestructurales —hilos zurdos unidos a orillos o usados en costuras de unión; series de nudos agregados, cordeles de cabellos

asociados a puntadas— refuerza la hipótesis de que estos rasgos textiles fueron añadidos a las prendas posteriormente a su confección original, en el marco específico de su participación en el ritual funerario. Esto último en vinculación con las connotaciones particulares asociadas a su “poder” de protección o esfera “mágica” de acción, en el ámbito mortuario.

Creemos que es importante destacar que el carácter material de los atributos relevados propone una línea de análisis posible de abordar desde la arqueología. Asimismo, la distancia cronológica planteada entre ambos contextos de recuperación de las prendas (que de acuerdo con la nota 1 sería de *ca.* cien años), integrada a la información actual disponible para Antofagasta de la Sierra, nos permite proponer una persistencia temporal de estos atributos textiles, vinculada con su eficacia en el plano mágico-ritual, en el marco de prácticas funerarias de las poblaciones agropastoriles de la puna meridional argentina.

En los Andes, el papel regenerador y vital, asociado a la fertilización o procreación de las nuevas *wawas* (tanto humanas, animales, como semillas) se asocia a numerosos aspectos de los textiles y a las tejedoras mismas (Arnold 2000; López *et al.* 1994; Platt 2001; Cases 2003, entre otros). En esta misma línea de relaciones significantes, un poder fecundador similar se asocia también con el renacimiento experimentado por el muerto hacia una nueva forma de vida, o a través de su transformación en un nuevo ser vivo. Es en este marco que se comprende, un poco más, la relevante participación de diferentes elementos textiles en los ritos funerarios del mundo andino.

#### AGRADECIMIENTOS

A Diana Rolandi de Perrot, por abrir una puerta que me permitió introducirme en el complejo universo ritual de los textiles andinos, por todo el afecto y enseñanzas recibidas. Y si de textiles se trata... a quienes me brindaron, en diversas oportunidades, su vasto conocimiento y valiosa amistad: Carole Sinclaire, Susana Renard, Carolina Agüero y Soledad Hoces, ¡gracias a todas ellas! A Andrés Romano, Álvaro Martel y Carolina Somonte por la lectura del trabajo y sus oportunas sugerencias, aunque todo lo expresado es de mi exclusiva responsabilidad. Las investigaciones en Antofagasta de la Sierra se desarrollaron con el apoyo de proyectos subsidiados por CONICET, ANPCyT, CIUNT y una Beca Doctoral otorgada por el CONICET, todos dirigidos por el Lic. Carlos Aschero, a quien agradezco su permanente apoyo y estímulo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Veizaga, O.  
2001 La muerte en el contexto Uru: el caso Chipaya. *Chungara*, 33 (2), 259-270.

- Agüero P. C.  
1994 *Madejas, Hilados y Pelos: Los turbantes del Formativo Temprano en Arica, Norte de Chile*, tesis para obtener el título de Arqueóloga, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago (MS).
- Aláez García, A.  
2001 Duelo Andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungara* 33, (2): 173-178.
- Appadurai, A.  
1991 Introducción: las mercancías y la política del valor. Appadurai, A. (ed.), *La Vida Social de las Cosas*, págs. 17-87, México, Grijalbo.
- Arnold, D.  
2000 'Convertirse en persona.' El tejido: la terminología aimara de un cuerpo textil. V. Solanilla Demestre (ed.), *Actas I Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos*, págs. 9-28, Barcelona.
- Aschero, C. A.  
1999 El arte rupestre del desierto puneño y el noroeste argentino. *Arte Rupestre en los Andes de Capricornio*, págs. 97-135, Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco de Santiago.  
2005 *Investigaciones arqueológicas en el área del curso medio del Río Las Pitas y curso alto del Río Miriguaca. Período 2003-2004*. Informe presentado a la Dirección de Antropología de la provincia de Catamarca. Antofagasta de la Sierra, Catamarca, MS.
- Aschero, C. A., A. R. Martel y S. M. L. López Campeny  
2006 *Tramas en la piedra: rectángulos con diseños geométricos en Antofagasta de la Sierra (Puna Meridional Argentina)*. D. Fiore y M. Podestá (eds.), *Tramas en la Piedra: Producción y Usos del Arte Rupestre*, págs. 141-156, Buenos Aires, Asociación Amigos del INAPL y Sociedad Argentina de Antropología.
- Aschero, C. A., J. G. Martínez, M. del P. Babot, S. Hocsman, S. M. L. López Campeny, Á. R. Martel, M. L. Cohen, R. D. Zurita y V. H. Ataliva  
2003 Continuidades, interacciones y cambios en Antofagasta de la Sierra (Catamarca, Puna Meridional Argentina). *Resúmenes de las VI Jornadas de Comunicaciones FCN e IML, UNT, Serie Monográfica y Didáctica*, 42, 121.
- Babot, M. del P.  
2004 *Tecnología y utilización de artefactos de molienda en el Noroeste Prehispánico*. Tesis inédita para optar al grado académico de Doctora en Arqueología, Universidad Nacional de Tucumán.
- Babot, M. del P., C. A. Aschero, S. Hocsman, C. Haros, L. González Baroni y S. V. Urquiza  
2006 Ocupaciones agropastoriles en los Sectores Intermedios de Antofagasta de la Sierra (Catamarca): Un análisis desde Punta de la Peña 9.I. *Comechingonia*, 9: 57-75.
- Cáceres Chalco, E.  
2001 La Muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cuzco. *Chungara* 33, (2), 187-200.
- Cases, B.  
2003 Las bolsas de Quillagua y su relación con el tráfico de caravanas. *Revista Werkén*: 4: 5-24.
- Cipolletti, M.  
1987 *Calixto Llampá: una vida en la Puna*. Buenos Aires, Ministerio de Educación y Cultura, Ediciones Culturales Argentinas.
- Cohen, M. L.  
2005 *Entre guano y arena... Ocupaciones recurrentes: Un caso de estudio en el sitio Punta de la Peña 9 III, Antofagasta de la Sierra, Catamarca*. Trabajo Final de Carrera de Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e IML, Universidad Nacional de Tucumán, MS.
- Conklin, W.  
1997 Structure as Meaning in Andean Textiles. *Chungara*, 29 (1): 109-131.
- De Hoyos, M.  
2001 Saliendo del Cajón por el río Jordán: costumbres funerarias del Valle del Cajón, Catamarca, Argentina. *Chungara*, 33 (2): 249-252.
- Gallardo I., F.  
1993 La sustancia privilegiada: turbantes, poder y simbolismo en el Formativo del Norte de Chile. *Identidad y Prestigio en los Andes. Gorros, turbantes y diademas*, págs. 11-25, Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- García S. y D. Rolandi  
2000a *Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina*. *Relaciones*, XXV: 7-25, Sociedad Argentina de Antropología.
- García S. y D. Rolandi  
2000b *Cuentos de las tres abuelas. Narrativa de Antofagasta de la Sierra*. Buenos Aires, UNESCO.
- Gisbert, T., S. Arce y M. Cajías  
1987 *Arte textil y mundo andino*. La Paz, Gisbert y Cía. S. A.,
- Grebe Vicuña, M. E. y B. Hidalgo  
s/f *Simbolismo Atacameño: un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales*. MS.
- Hoces de la Guardia, S. y A. M. Rojas  
2000 *Textiles tradicionales de la Puna Atacameña*. *Estudios Atacameños*, 20: 117-136.
- 2001 *Proyecto Textiles Atacameños: Investigación, registro*

- y diagnóstico de las artesanías textiles del Loa y el Salr de Atacama*, informe final, MS.
- López, J., W. Flores y C. Letourneux  
 1992 *Lliqllas Chayantakas*. La Paz, Programa de Autodesarrollo Campesino (PAC), Potosí Ruralter.  
 1994 *Laymi Salta*. La Paz, Programa de Autodesarrollo Campesino (PAC), Potosí Ruralter.
- López Campeny, S. M. L.  
 2000 Tecnología, Iconografía y Ritual funerario. Tres dimensiones de análisis de los textiles formativos del Sitio Punta de la Peña 9 (Antofagasta de la Sierra, Argentina). *Estudios Atacameños*, 20: 29-65.
- 2001a *Actividades Domésticas y Organización del Espacio Intrasitio. El Sitio Punta de la Peña 9 (Antofagasta de la Sierra, Prov. de Catamarca)*. Trabajo Final de Carrera de Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e IML, Universidad Nacional de Tucumán. MS.
- 2001b El hogar, los ancestros y el corral: reocupación y variabilidad en el uso del espacio en unidades domésticas arqueológicas (Sitio Punta de la Peña 9, Antofagasta de la Sierra, Catamarca). *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Universidad Nacional de Rosario. En prensa.
- 2005 Estructuras, representaciones y contextos. Perspectivas teórico metodológicas para el análisis de textiles arqueológicos. V. Solanilla Demestre (ed.), *Actas del Simposio: Tejiendo sueños en el Cono Sur: Textiles Andinos: Pasado, Presente y Futuro*, 51° Congreso Internacional de Americanistas (2003), págs. 59-82, Barcelona, Centro de Estudios Precolombinos (CEP).
- 2006 De un Hogar en la Puna... Relatos de idas y vueltas. M. E. Albeck, C. Scattolin y M. A. Korstanje (eds.), *El hábitat prehispánico. Arqueología de la arquitectura y de la construcción del espacio organizado*. En prensa.
- López Campeny, S. M. L. y C. A. Aschero  
 2006 Uso, mantenimiento y reciclaje de textiles. Un contexto funerario del sitio Punta de la Peña 4 (Antofagasta de la Sierra, Catamarca). Olga Sulca (comp.), *Actas de las I Jornadas sobre Estudio y Conservación de Textiles "Recuperando nuestros textiles... ayer y hoy*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Llanke, A.  
 1995 Manejo tradicional de la uywa (ganado) en la sociedad pastoril aymara de Turco. Genin, D., H. Picht, R. Lizarazu y T. Rodríguez (eds.), *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos – ovinos del altiplano árido boliviano*, págs. 93-116, La Paz, ORSTOM. CONPAC - Oruro. IBTA.
- Mamaní, L. D.  
 2001 Alma Iwaña. Rituales mortuorios en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre. *Chungara*, 33 (2): 235-244.
- Michieli, C.  
 2000 Telas rectangulares decoradas: Piezas de vestimenta del Período Tardío Preincaico (San Juan, Argentina). *Estudios Atacameños* 20: 77-90.
- Müller, T. y E. Müller  
 1984 Cosmovisión y celebraciones del mundo andino. *Allpanchis* 3 (20): 161-176, Cuzco.
- Ortega Perrier, M.  
 2001 Escatología Andina: Metáforas del alma. *Chungara*, 33 (2): 253-258.
- Platt, T.  
 2001 El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños* 22: 127-155.
- Poma de Ayala, G. F.  
 1937 *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, edición facsimilar, Instituto de Etnología de París [1615].
- Rolandi de Perrot  
 1979 Los tejidos de Río Doncellas, Dpto. Cochínoca, Jujuy. *Jornadas de Arqueología del N.O.A. Antiquitas*: 22-73.
- Rolandi de Perrot, D. y D. Jiménez de Pupareli  
 1985 La tejeduría tradicional de la Puna Argentino Boliviana. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 10: 205-289.
- Torres, C. y W. Conklin  
 1995 Exploring the San Pedro de Atacama/Tiwanaku relationship. P. Dransart (ed.), *Andean Art: Visual expression and its Relation to Andean Beliefs and Values*, vol. 13, cap.5: 78-108, Avebury.
- Van Kessel, J.  
 2001 El ritual Mortuorio de los Aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungara*, 33 (2): 221-234.