



Altars para los muertos en los Andes

Pablo F. Sendón y Viviana Manríquez

Abstract. – Focusing on the description of funerary altars to the dead made in southern Peru and northern Chile, this work aims both to highlight their wide presence in the Central and the Southern Andes and to delve into some relevant dimensions (spatial, mythical, and ritual), which refer to a set of common problems more or less explicit in the different casuistries under consideration. Secondly, it inquires about the pertinence of going beyond the conceptual boundaries which separate the populations of the so called “highlands” and “lowlands” in this area of South America. Thirdly, it considers the heuristic value of the notion of “boundary” in order to find a synthesis to the problems dealt with in the analysis. [*Andes, southern Peru, northern Chile, altars to the dead, highlands, lowlands, boundary*]

Pablo F. Sendón, Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). – Realiza investigaciones etnográficas entre poblaciones campesino-indígenas del macizo del Ausangate (provincias de Canchis y Quispicanchi) en el sur del Perú. Sus trabajos han sido publicados en diversas revistas especializadas y libros. Véase bibliografía.

Viviana Manríquez, Licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, candidata doctoral en Antropología Social y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y docente de la Escuela de Antropología Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile). – Realiza estudios etnohistóricos y etnográficos sobre poblaciones indígenas del centro sur y norte de Chile. Sus trabajos han sido publicados en diversas revistas especializadas y libros. Véase bibliografía.

Introducción

Un reciente artículo dedicado a la celebración de Todos los Santos entre las poblaciones aymaras ribereñas del lago Titicaca concentra su atención en un elemento significativo de la festividad: las *apxatas* o los altares ceremoniales elaborados por los

deudos de los difuntos para recibir y agasajar a las almas durante su visita anual al mundo de los vivos, a comienzos de noviembre. La descripción de los altares confeccionados para la ocasión por los miembros de las comunidades del cantón de Ajllata Grande (provincia de Omasuyos, departamento de La Paz) es por lo demás elocuente para los fines impuestos en este trabajo. Aquí la *apxata* consiste en una mesa ritual cuyo soporte arqueado está constituido de (al menos) dos cañas dulces de altura extraordinaria procedentes de los valles yungeños que se adquieren en la feria de Achacachi (capital de la provincia de Omasuyos). La mesa propiamente dicha está cubierta con un manto negro sobre el que se depositan dones alimenticios de índole diversa: en sus alrededores y de manera circular se coloca *ch'uño*, papas y mazorcas de maíz cocidas; el centro es adornado con hojas de coca, cigarros, botellas de agua ardiente y cerveza así como también con figuras de pan de notables dimensiones que representan, entre otras cosas, escaleras y figuras antropomorfas (*t'ant'a wawas* y *t'ant'a achachis*), algunas de las cuales son amarradas a las propias cañas de las que, a su vez, penden frutas, guirnaldas, panes y, en la base, cebollas. El altar es coronado con una fotografía del difunto y por lo general se lo ubica en la habitación principal de la vivienda, muchas veces coincidente con la cocina. Si bien los preparativos para la consecución y la elaboración de los bienes que conforman la *apxata* comienzan la última semana de octubre, ella debe estar finalizada el mediodía del 1 de noviembre, momento en el que un individuo que no pertenece a la parentela de los dolientes es requerido para que encienda una vela en la cabecera del altar y rece ante él hasta el día de la despe-

dida (*kacharpaya*) de los difuntos, el mediodía del 3 de noviembre (Fernández Juárez 2006: 168–171). En los términos expuestos:

La *apxata* posee una peculiaridad especial como lugar “límite” que aparece enmarcado entre los tallos aéreos de las cañas tropicales y los bulbos subterráneos de las cebollas que se atan a sus pies. La reunión de las “almas”, efectuada en torno a la comida seca que se ha distribuido sobre el tapete negro en cuyo centro se colocan hojas de coca, el trago y los cigarrillos, adquiere una configuración espacial limitada entre el dominio aéreo y el subterráneo. El contexto espacial donde las “almas” se reúnen y reciben el agasajo de los vivos es reproducido en la misma arquitectura del altar, definiendo un lugar inespecífico (Fernández Juárez 2006: 175).¹

El propósito de este trabajo consiste no tanto en incursionar en torno de las concepciones y prácticas andinas sobre la muerte sino más bien en presentar, describir en detalle y analizar un elemento característico muchas veces registrado en los rituales asociados con ellas, los altares del tipo descrito en el párrafo anterior, con miras a destacar su amplia extensión en los Andes centrales y meridionales e incursionar en algunas variables pertinentes para la comparación que en cierto modo exceden los elementos materiales con los que son elaborados pero que remiten a una serie de problemáticas comunes más o menos explícitas en las diferentes casuísticas contempladas. Asimismo, se busca indagar acerca de la pertinencia de trascender las fronteras conceptuales que separan a las poblaciones de las así denominadas “tierras altas” y “tierras bajas” de esta porción del continente sudamericano y, finalmente, ponderar el valor heurístico de la noción de “límite” al momento de buscar una síntesis de algunos de los aspectos que propone el estudio de este tipo de ofrendas en regiones no sólo alejadas sino también, en principio, desconectadas entre sí. Precisamente, los ejemplos etnográficos sobre los que nos concentraremos a continuación – antecedidos de otros que estimulan el ejercicio comparativo – provienen de dos poblaciones prácticamente equidistantes del cantón de Ajllata Grande localizadas en el sur andino peruano y en la porción septentrional de la cordillera chilena.

¹ En una obra anterior dedicada a las comunidades del mismo cantón, se encuentran dos especificaciones que merecen ser tenidas en cuenta. En primer lugar, la despedida del alma del difunto del mundo de los vivos lejos de ser un hecho único se presenta más bien como un proceso que involucra la misa de los ocho días, la misa de los seis meses y la celebración de Todos los Santos durante tres años consecutivos. En segundo lugar, los panes especialmente elaborados para nutrir a la *apxata* (que también representan figuras zoomorfas como las de caballos y llamas) son de dos calidades denominadas “triguillo” y “chileno” (Fernández Juárez 2002: 127 y 140 s.).

Altares para los muertos en los Andes

Hace un cuarto de siglo Hans van den Berg identificó un patrón común en los ritos dedicados a los muertos por parte de los campesinos aymaras del altiplano del sur del Perú (departamento de Puno), la porción andina de Bolivia (departamentos de La Paz, Oruro y Potosí) y el norte de Chile. Tanto en la misa que se realiza pasados ocho días de la muerte de un individuo, como en la celebración de Todos los Santos para conmemorar y agasajar a las almas de los muertos a lo largo de los tres años consecutivos tras su deceso, destaca la elaboración de altares, denominados genéricamente “tumbas”, en las casas de los deudos. El altar doméstico adquiere dos formas. La primera, más bien sencilla, consiste en una mesa sobre la que se disponen diferentes ofrendas para el alma del difunto, su foto e incluso parte de la ropa que le perteneció en vida. La segunda, más compleja, consiste en una suerte de escaparate, construido también sobre una mesa, de dos o tres peldaños que puede llegar hasta el techo de la habitación donde se lo ha levantado. En el nivel superior se coloca la foto del muerto, un cuadro con su nombre o una figura de pan que lo representa, así como un crucifijo de pan u otro material que, también, puede estar ubicado en el nivel inmediatamente inferior. Junto al crucifijo se colocan escaleras y figuras antropomorfas de pan. El nivel inferior, el más importante, consiste en la “mesa del difunto” sobre la que se ubican los alimentos que este apreciaba en vida y que se encuentra adornada con coronas fúnebres de papel negro y morado, flores y velas. Sobre el conjunto de la tumba se eleva un arco o una especie de carpa hecha de cañas de azúcar (Van den Berg 1989: 160 s.).

Este tipo de altar, y en particular el segundo de ellos, si bien presenta una serie de variaciones con aquel descrito por Fernández Juárez, remite a un mismo fenómeno así como a un mismo conjunto de problemas. En primer lugar, muchos de los elementos que los conforman no pertenecen a su hábitat ecológico. En este sentido, un aspecto importante en la preparación de los rituales mortuorios (en cualquiera de sus manifestaciones) consiste en el traslado de parte del personal involucrado a sitios más o menos alejados de sus lugares de residencia para aprovisionarse de bienes propios de otras regiones. Este tipo de traslados recibe diferentes nombres entre los que destacan *jach'a alt'api* (compra grande), *jaya alt'api* (compra a distancia) y, en los valles yungeños, *pata alt'api* (compra arriba) llevados a cabo en sitios de mayor nivel altitudinal como la ciudad de La Paz. En segundo lugar, entre los alimentos que forman parte de la ofrenda vuelven a

destacarse los panes que adquieren relieves no sólo antropomorfos (*t'ant'a wawas* y *t'ant'a achachis*) y zoomorfos (llamas, ovejas, perros, aves, etc.) sino también de otros tipos (entre los motivos recurrentes se encuentran escaleras, coronas, balsas, soles y lunas). En tercer lugar, si bien en la síntesis comparativa ponderada por Van den Berg el término *apxata* no designa al altar mortuorio, sí aparece consignado en los nombres de los tres años consecutivos en los que, en ocasión de Todos los Santos, se despiden a los difuntos: *machaq alma apxata* (lo amontonado para el alma nueva), *taypi alma apxata* (lo amontonado para el alma que se encuentra en el medio) y *tukut alma apxata* (lo amontonado para el alma que ha terminado) (Van den Berg 1989: 156–160). Culinado el rito en el ámbito doméstico, sea en Todos los Santos – cuya celebración puede durar entre dos y tres días – o en la misa de los ocho días, los altares son desmantelados para volver a ser levantados al mediodía de la mañana siguiente sobre las tumbas de los difuntos en los panteones locales (Van den Berg 1989: 164–167).

Entre los miembros del *ayllu* Laymi (provincia de Tomás Frías) del departamento de Potosí la paulatina separación de los muertos del mundo de los vivos también se realiza en el luto de los ocho días y en la celebración de Todos los Santos (1 de noviembre) y Todas Almas (2 de noviembre). Todos los Santos, en particular, involucra una transición entre la celebración individual (el ámbito doméstico) y el rito colectivo ya que los miembros de las diversas comunidades que integran el *ayllu* visitan el cementerio y cubren las tumbas de quienes murieron dos años antes con altares escalonados denominados “escaleras” a partir de los cuales, se supone, las almas comienzan su ascenso al cielo. A este tipo de estructuras se les amarran bienes de todo tipo: en la parte superior íconos del sol y de la luna confeccionados con pan y billetes y, debajo de ellos, delicias tales como frutas, maíz cocido, carne seca, hojas de coca, cigarrillos y ajíes (Harris 2000: 37). En la misma provincia encontramos referencia a este tipo de altares entre los *ayllus* pertenecientes al municipio de Tinkipaya y en la comunidad de Samasa Alta en ocasión de la celebración Todos los Santos. En el primer caso, los panes que adornan el altar adquieren las formas de utensilios e instrumentos de trabajo de uso cotidiano como ollas, platos, yugos y arados y aquellos que adoptan perfiles antropomorfos reciben el nombre específico de *turku* y representan al difunto en actividades diversas como el trabajo agrícola y la ejecución de instrumentos musicales. El 31 de octubre se destina a la preparación de los *q'ipichaku* o pequeños costales cocidos que se llenan de alimentos (Zegarra Choque 2010: 112–115).

En el segundo caso, las compras de los bienes necesarios para la preparación de las “tumbas” se realizan hacia fines de octubre en la feria de Todos los Santos celebrada en la ciudad de Potosí (Mayta P. y Gérard A. 2010: 188). Al sur del mismo departamento, en la provincia de Sud Chichas, las “tumbas” adquieren la forma de gradas cubiertas con telas negras sobre las que se depositan los bienes dedicados a los difuntos, y entre los adornos se cuentan manteles blancos con puntillas de hilo tejidas a mano. Un elemento característico del 2 de noviembre es la ejecución del *loqlo* (o *wayñu* característico de Todos los Santos) a lo largo y ancho de las tumbas del cementerio. Es interesante observar, a propósito de las tradiciones musicales de la región, y en particular su capital Tupiza y alrededores, que la provincia de Sud Chichas se presenta como una zona de transición entre dos macrozonas culturales: la zona del noroeste argentino, el Chaco (boliviano, argentino y paraguayo) y el valle central de Tarija, de tradición coplera, y la zona centro andina (o Kollasuyu) en la que imperan los instrumentos aerófonos (flautas de todo tipo) y membráfonos (tambores, cajas, etc.) (Martínez Fernández 2010: 264, 256 s.).

En el departamento de La Paz se han registrado altares para los muertos con las mismas características. Sin embargo, vuelven a surgir variaciones que permiten enriquecer su caracterización. Así, por ejemplo, en el pueblo de Charazani (capital de la provincia de Bautista Saavedra), los altares que se confeccionan para Todos los Santos adquieren una forma abovedada como resultado de la peculiar disposición trenzada de las cañas de azúcar que forman una suerte de cúpula adornada con flores, guirnalda y los demás bienes consignados en otras regiones. El altar en cuestión es denominado *chur-jatana* (Rösing 1988: 50). En el cantón de Anchallani (provincia de Loayza) el altar vuelve a recibir el nombre de *apxata*, pero el término sirve también para designar a los individuos encargados de proveer los bienes que adornan la ofrenda (*apxatiris*) así como el mismo acto ritual en ella involucrado durante tres años consecutivos en ocasión de Todos los Santos. Entre los bienes imprescindibles para erigir el altar, que en la región adquiere la forma de una mesa escalonada cubierta con un tapete negro, destacan productos tropicales tales como piñas, naranjas, plátanos, sandías, cañas de azúcar y cebollas florecientes (*tuqurut siwulla*) que se colocan en el centro de la ofrenda y que se conciben como costales para transportar, en caballos de pan, los bienes de las almas. Otros dos elementos característicos de las *apxatas* – en particular aquellas que se disponen sobre las tumbas de los cementerios después del 1 de noviembre – son, por un lado, las patas y la

cabeza de un cordero degollado adornada con collares de rocotos y tomates y, por el otro, el *sayiri* o un pan de medio metro de largo que representa al difunto (Choque Churata 2009: 125, 129–131). Las comunidades de las provincias de Nor y Sud Yungas denominan “arco” (ofrenda mayor) al mismo tipo de estructura reservada para Todos los Santos y lo distinguen de las “mesas” (ofrenda menor) que se reservan para conmemorar a los muertos pasados los tres años de su fallecimiento. Los panes que adornan los arcos son de dos tipos: figuras propiamente dichas del tipo observado y otros panecillos redondos sin mayor elaboración designados “ofrendas” (Spedding 1996: 98–100).

Existen referencias a estos altares y las celebraciones a las cuales están asociados en otros sitios de Bolivia. Así, en la provincia de Ayopaya (departamento de Cochabamba), los altares que el 1 de noviembre son erigidos en el ámbito hogareño son trasladados al día siguiente al cementerio para ubicarlos sobre las tumbas, y este segundo día recibe el nombre de *mast'aku* o *apxata* (Bascopé Caero 2001: 276). Los comuneros de Mishkamayu (región Tarabuco, provincia de Yamparáez, departamento de Chuquisaca), levantan en los patios de sus casas durante los carnavales (*pujllay*) – cuyas primeras manifestaciones comienzan a percibirse después de la celebración de Todos los Santos – grandes altares de tres o cuatro metros de altura en forma de escalera que denominan *pukara* (fortaleza) (R. Martínez 2010: 145 s.). En el centro minero de Oruro (departamento homónimo), también durante la semana de carnavales, se aprecia un despliegue escénico a propósito de los grupos de danzantes que, aunque más no sea por sus respectivos nombres y atuendos, conjugan una serie de elementos en principio inconexos: “Incas” o “Hijos del Sol”, “Tobas” o “Indios de Iquique”, “Indios de la selva” o “Chunchos”, *diabladas* o “diablos” y *llameras* o “pastores de llamas”. En Todos los Santos, los mineros preparan una enorme mesa en el cuarto principal de la vivienda para representar una tumba sobre la que se dispondrán los diferentes alimentos y bienes que hemos observado en otras regiones y, como siempre, vuelven a destacarse los tallos de cañas de azúcar adornadas con piñas y otras frutas (Nash 2008: 159, 177 s.). En la provincia de Carangas, perteneciente al mismo departamento, se ha registrado que para la misma fecha los chipaya preparan una “mesa de rezar”, también denominada “tumba”, nutrida de muchos de los alimentos y bienes característicos de las *apxatas* (Acosta Veizaga 2001: 267).

La información más explícita sobre la presencia de este tipo de altares en territorio peruano proviene de las poblaciones aymaras asentadas en la región

circunlacustre del lago Titicaca (departamento de Puno). Allí las *apjatas* se preparan en ocasión de la “octava” (la ceremonia dedicada al difunto transcurridos ocho días de su muerte) y la fiesta de Todos los Santos. Dos semanas antes de celebrarse esta fiesta, se realiza una feria denominada *suní althapi* para aprovisionarse, mediante compra o trueque, de todos los bienes necesarios para la elaboración de la ofrenda (Onofre Mamani 2001: 243 s.). Una segunda referencia, más bien breve, proviene del distrito de Huaquirca (provincia de Antabamba, departamento de Apurímac), en donde el altar mortuario consiste en una pequeña mesa en la que se coloca la ropa del difunto, su fotografía, algunos recuerdos personales, comidas y velas de diámetro desigual. La mesa en cuestión se convierte en el objeto de una vigilia durante la noche del 1 de noviembre (Gose 2004: 191 s.). Un altar de características similares, en forma de mesa extendida denominada “descanso”, ha sido registrado en el distrito de Combapata (provincia homónima) del departamento del Cuzco (Cáceres Chalco 2001: 196) y, sin mayores especificaciones, se ha observado que en la comunidad Quico (provincia de Paucartambo) en el mismo departamento el 2 de noviembre se despiden a las almas (*almakuna kacharpari*) mediante una comida que se deposita en una mesita especial para el muerto (Schlegelberger 1993: 217 s.).

Un párrafo aparte merecen las observaciones etnográficas de los rituales mortuarios celebrados en las comunidades cuzqueñas de Lutto (provincia de Chumbivilcas) y Pampallacta (provincia de Calca). En la primera, el día siguiente al entierro propiamente dicho, se lleva a cabo el “despacho del muerto” (*alma despacho*) o el “arrodillamiento del muerto” (*alma qunqurichina*). En esta ceremonia los yernos del difunto son los encargados de preparar la ofrenda – que, en este caso, no tiene la forma de altar – consistente, entre otros elementos, en una llama en miniatura confeccionada con retazos de cuero – con el fin de que cargue los alimentos que consumirá el alma durante su viaje al otro mundo – y una muñeca también en miniatura que materializa al difunto. En Pampallacta, por su parte, transcurridos los ocho días del entierro se realiza el ritual de expulsión del alma (*pusaqchay*) para el que se elabora un altar plano (*misa*) sobre el que se colocan los alimentos que el difunto apreciaba en vida así como su ropa, una cruz adornada con flores de *qantu* – símbolo de duelo – colgada sobre una tela negra y la cabeza de una llama cocinada en el fogón. Al medio día de la jornada siguiente el altar debe ser desmantelado con el fin de evitar que el alma del difunto permanezca en el hogar de los vivos (Robin [Azevedo] 2005: 53 s., 59 s.; véase tam-

bién 2008: 71 s., 78–80). A propósito de estos registros se aprecia aquí la importancia de la noción de frontera – evocada al comienzo de este trabajo, sobre un plano distinto, en la noción de límite – en los ritos funerarios andinos:

Estos episodios son también momentos críticos en los que la frontera se vuelve permeable, ya que el paso que se efectúa abre la puerta hacia el otro mundo. Lo peligroso reside en que esta frontera puede desaparecer, permitiendo el paso de los muertos hacia el mundo de los vivos y recíprocamente, con el riesgo de provocar una superposición de categorías. Los dos mundos se mezclarían, lo que acabaría en un desorden generalizado y en un verdadero caos (Robin [Azevedo] 2005: 63).

Antes de presentar los dos casos que constituyen el núcleo de este trabajo con miras a incursionar en el problema que proponen las nociones de límite o de frontera, es preciso detenerse en un último ejemplo.

Los pastores de llamas que habitan en la localidad de Lirima (provincia de Iquique, región de Tarapacá) en el norte de Chile denominan *paigasa* a la ceremonia de quemar la ropa y los objetos personales del difunto transcurridos ochos días de su muerte y, asimismo, designan “lavatorio” – y en menor medida “despacho” – a todos los rituales celebrados el séptimo y el octavo día tras el deceso. En esta ocasión se levanta una mesa en la habitación principal de la casa del difunto y sobre ella se depositan dos palmatorias con velas encendidas, la ropa y las comidas preferidas del difunto, frutas, galletas, cigarrillos, un jarro para quemar alcohol y hojas de coca, dos floreros con flores frescas y tres madejas pequeñas de lana hilada en el sentido inverso al uso convencional denominadas *lloque*. Una mesa similar es levantada en ocasión de Todos los Santos y del Día de los Difuntos, y ella es adornada con *cucules* o panecillos de formas de seres humanos, animales y astros (Van Kessel 1978–79: 81, 89 s.).²

Marcapata

El distrito de Marcapata³ se encuentra ubicado en la porción oriental de la provincia de Quispicanchi, a la vera del flanco septentrional del macizo del Ausangate. Tiene como límites, al sur la provincia de Canchis, al oeste el distrito de Ocongate, al norte el distrito de Camanti – porción de ceja de selva y

antesala del departamento amazónico de Madre de Dios – y al este la provincia Carabaya (departamento de Puno). Desde la perspectiva de un eje sur-norte, el territorio distrital se presenta como un gigantesco tobogán que desciende desde el Ausangate (por sobre los 5.000 metros sobre el nivel del mar) hasta el piedemonte amazónico (por debajo de los 1.000 metros sobre el nivel del mar). El río Marcapata desemboca hacia el este en el río Inambari y este último, limítrofe entre los departamentos de Cuzco y Puno, confluye hacia el norte con el Madre de Dios. La población marcapateña (6.000 individuos) está dedicada a una agricultura diversificada y al pastoreo de altura. En el caserío de Sallamoqo (sector Ch'umpi, *ayllu* Collana) presenciamos, en septiembre del 2011, la celebración de un ritual funerario en ocasión del deceso de uno de sus miembros adultos.

Transcurridos ocho días del entierro en el panteón localizado en el centro administrativo del territorio distrital (a los 3.100 metros sobre el nivel del mar), se celebró la “octava” con el propósito de despedir su alma (*kacharpary*). La despedida se realizó en la casa principal del difunto (por encima de los 4.000 metros sobre el nivel del mar), se prolongó durante un día y medio (desde la mañana del octavo día transcurrido desde su entierro hasta el mediodía siguiente) y en ella participaron su familia nuclear y extensa, vecinos del caserío eventualmente emparentados con ellos, y un “maestro” encargado de realizar rezos, libaciones y mantener en vigilia a los participantes. El protagonista de este ritual, y ante el cual se llevaron a cabo todas y cada una de las actividades involucradas en él, consiste en un altar designado “ofrenda” que se erige, adorna y conserva en el recinto principal: aquél en donde se encuentra el fogón familiar. El propósito explícito del altar consiste en ofrendar al difunto una serie de productos que eran de su agrado en vida.

Básicamente la ofrenda (Fig. 1) consiste en una mesa ritual de tres niveles, o en tres mesas rituales dispuestas una encima de la otra, sostenidas por una estructura de madera y caña (*caña k'intu*) de aproximadamente dos metros de altura. Sobre cada nivel (*tombolo*) se extiende una manta (*unkuña*) en las que se depositan, de manera simétrica, una serie de productos y víveres. En el nivel más bajo, sobre un colchón de maíz tostado (*sara hank'u*) y maíz ligeramente tostado (*haruy sara*), se deposita tostado de fideos (*mana*), galletas, plátanos, granadillas, naranjas y un tipo de papa que se cocina a las brasas (*papa kusado*).

En este mismo nivel se disponen cuatro panes (*t'anta*) – dos de los cuales se colocan sobre dos tazas con trago – dos velas que se mantienen encendidas durante todo el ritual y dos botellas de gaseosa.

² Una mesa de características similares se ha registrado en San Pedro de Atacama (Escalante Pistán 2001).

³ La descripción que sigue, con algunas modificaciones, fue publicada en Sendón (2013).



Fig. 1: Ofrenda marcapateña (© Pablo F. Sendón, 2011).

Los cuatro panes, así como el resto de la mesa, son adornados con flores rojas (*k'antu tika*) que crecen en las alturas de Ch'umpi. El nivel medio reproduce, con mayor sobriedad, la ubicación de los elementos del nivel anterior. Aquí, sin embargo, se observa la presencia de dos elementos ausentes en aquel: el *k'antu cruz* (cruz adornada con la flor de *k'antu*) y los cuartos traseros de una alpaca (*paqocha*) cocidos en el fogón. El nivel superior es el más sobrio de todos. Apenas dos panes acompañan la cabeza cocida de la alpaca, sus cuartos delanteros y unas pocas flores de *k'antu* que adornan los orificios de su nariz y orejas. Sobre cada nivel penden tres hilos (*wallkancha*) de los que cuelgan frutos tropicales:

plátanos, naranjas, granadillas y ajíes.⁴ Tras el *kacharpary* o despedida, los alimentos que se han depositado en el altar son entregados al “maestro”, en reciprocidad por su labor desempeñada durante el ritual, y la ofrenda es llevada al cementerio y depositada sobre la tumba del difunto. Se cree que si alguno de los presentes se retira antes del *kacharpary* el alma del difunto lo acompañará y atormentará.

Resulta de interés observar, a propósito del caso que describiremos a continuación, que la *ofrenda* fue colocada en el centro de la cocina, delante de un hueco en la pared, frente a la puerta de entrada. Toda cocina campesina – allí donde se encuentra el fogón familiar – cuenta con este pequeño recinto y, cuando se construye una nueva casa, generalmente se realiza el sacrificio de una alpaca o de una llama cuya cabeza se deja descansar unos días en el. Al hueco en cuestión, los marcapateños lo denominan “altar”.

Caspana

La localidad de Caspana se sitúa en una profunda quebrada alimentada por el río Caspana, afluente del Salado, por encima de los 3.200 metros sobre el nivel del mar, en las tierras altas del norte de Chile, marcadas por la presencia de un desierto de altura que se extiende desde la costa del océano Pacífico hasta la cordillera de los Andes (Martínez Cereceda 1998: 50). Administrativamente pertenece a la segunda región de Antofagasta (provincia de El Loa, comuna de Calama) en la zona andina Alto El Loa del curso superior del río homónimo cuya naciente se encuentra en la zona de los géiseres de El Taito, en el límite con Bolivia (Castro R. 2002: 210). El territorio de Caspana comprende recursos diversos situados en diferentes niveles altitudinales en donde los caspaneños poseen sitios de asentamiento transitorios y permanentes asociados con la ganadería, la agricultura y las actividades de recolección y extracción (Castro R. 2001: 35). La población, constituida en comunidad indígena desde 1994, es hispano hablante y asciende a aproximadamente 75 familias nucleares o 350 individuos.⁵ En el sector “Pueblo

4 Los antropólogos cuzqueños Ricardo Valderrama F. y Carmen Escalante G., en comunicación personal (2012), nos informaron que en la comunidad de Yanque, en el valle del Cocla (provincia de Caylloma, Arequipa), las autoridades (*yaco alcalde*) y músicos se cuelgan *wallkanchas* – adornadas con panes y frutas – en sus torsos durante la celebración anual de los rituales de limpieza de las acequias de riego.

5 Durante el siglo XIX sus habitantes hablaban el kunza, perdurando hasta el presente en algunas palabras que designan topónimos y, sobre todo, en los cantos ceremoniales que se ejecutan durante la limpieza de los canales de riego. Este ritual es el más importante entre los caspaneños. Se realiza una

Nuevo” o “De las Flores” participamos, a comienzos de noviembre de 2010, en la celebración del ritual de Todos los Santos y del Día de los Difuntos destinado a recibir y acompañar a las almas de los ancestros que, en estas fechas, visitan a sus parientes.

Todo caspaneño que ha heredado bienes de sus almas (terrenos de cultivo, ganado, casas, etc.) y que ha formado una familia debe armar una mesa-altar en el recinto principal de su vivienda para reciprocarse lo recibido. Esto involucra poner en marcha un complejo sistema de reciprocidad y solidaridad entre parientes, así como el desembolso de importantes sumas de dinero para la confección de la mesa-ofrenda y la preparación del almuerzo que se ofrece a las visitas durante la ceremonia. En muchos casos se deben realizar trabajos remunerados fuera de la localidad para costear la celebración. Buena parte de los caspaneños que han migrado – principalmente a Cálama – retornan al pueblo para participar del ritual.

El 31 de octubre, temprano en la mañana, cada familia inicia los preparativos del almuerzo que se debe ofrecer el 1 y 2 de noviembre a todos aquellos que acompañan a sus almas. Se carnean los animales (un cerdo y un cordero) y se cortan por las coyunturas sin quebrarlas. Durante el sacrificio y el carneo los dueños de casa ofrecen vino y hojas de coca para pagar a la Pachamama, a los ancestros y a los cerros. Este mismo día está destinado a la preparación de panes salados, dulces y las figuras que se dispondrán en la mesa-altar. Aunque la elaboración de las figuras está sujeta, en principio, a la imaginación y creatividad de sus realizadores, lo cierto es que algunos diseños comunes están presentes en muchos de los altares. Entre ellos destacan cactus, corazones, flores, pulpos, serpientes, patos, elefantes, llamas en diversas posiciones, pastores, alabados (i.e., figuras de hombres con los brazos en alto), escaleras, placas con las iniciales de los difuntos, etc. Una vez finalizada la elaboración de los panes y las figuras se procede a ordenar y limpiar el recinto principal de la casa destinado a la mesa-altar que siempre se orienta hacia el poniente, en dirección a los *mallku* tutelares de Caspana.

El altar (Fig. 2) elaborado para el 1 de noviembre (Todos los Santos) se erige sobre dos mesas de madera cubiertas con manteles blancos con motivos florales. Por encima de ellas cuelgan del techo del recinto guirnalda de banderas chilenas y globos, y detrás hacen lo propio coronas de papel de diversos colores localizadas en la pared opuesta a la entrada de la habitación.

Esta estructura es rodeada por un arco (que so-

vez al año, en la tercera semana de agosto, y marca el inicio del ciclo de la siembra anual.

bre pasa los dos metros de altura) confeccionado de frondosas ramas de peral, cultivados en Caspana, sobre el cual cuelgan varios tipos de frutas y algunas figuras de pan. El altar propiamente dicho se erige, por encima de ambas mesas, sobre una segunda estructura de madera, cubierta con una tela negra, que adquiere una forma de pirámide escalonada de tres niveles constituyéndose como el espacio de las almas.⁶

En el nivel superior se ubican tres escaleras de pan – para que las almas puedan realizar sus descensos y ascensos – identificadas por el dueño de casa con “el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”.⁷ En este mismo nivel, que al igual que en el altar marcapateteño es el más austero, se colocan paquetes con galletas saladas en cada uno de sus extremos y en la parte central un paquete de galletas dulces. En el segundo nivel vuelven a apreciarse las figuras de tres escaleras acompañadas por una llama, un pato y una cruz (todas ellas de pan) y paquetes de galletas. En cada extremo se sitúan dos tarros que contienen ramas verdes, flores y un clavel rojo (también cultivadas en el pueblo) y frente a cada uno de ellos se ubica un paquete de galletas saladas. El tercer nivel consiste en la base del altar y es el más profuso de todos. Allí se ubican variadas figuras de pan: un pato, una escalera, una serpiente, un cactus, tres llamas cargadas, una frutilla con las iniciales de un pariente de uno de los auspiciantes y una pastora que la representa. Delante de estas figuras se depositan alternadamente paquetes de galletas saladas y dulces, una lata de duraznos con un sorbete – para que puedan servirse las almas – y, ocupando casi la porción central, dos cruces de pan entre las cuales se sitúa la fotografía de un antepasado de los dolientes en la que se lo ve ejecutando el *putu* en su función de capitán de la limpia de canales.

A los pies del altar comienza el área de la mesa-ofrenda en la que es posible advertir tres espacios horizontales. En el primero, adyacente al tercer nivel del altar, se ubican las fotografías de los difuntos de los dolientes – en una de las cuales se incluye su documento de identidad. En cada extremo de

6 El motivo del tapete o tela negra presente en muchos de los altares registrados ha sido interpretado, para el caso del altiplano peruano y boliviano, como una representación del cielo nocturno propio del *Ukhupacha* o el mundo de los muertos (Sánchez Garrafa 2014: 258).

7 Aunque en las yungas de La Paz – al igual que lo que ocurre en la mayoría de los casos – las escaleras de pan son interpretadas de la misma manera, algunas familias rehúsan hacerlas ya que traen malos augurios debido a su asociación con el *kallapu*, una estructura de palos amarrados con palmas de plátano sobre el que se deposita al cadáver antes de su entierro y que tiene, en efecto, una forma escalonada (Spedding 1996: 86, 101).



Fig. 2: Altar caspaneño (© Viviana Manríquez, 2010).

este espacio se deposita una botella de gaseosa de color claro que contrasta con una tercera de color oscuro que determina, sobre un eje vertical, el centro de la mesa. Aquí se encuentra también un tarro repleto de hojas de coca procedentes de Bolivia. En los extremos del segundo espacio se depositan dos bandejas con frutas (manzanas, naranjas, nísperos, peras y plátanos) y, junto a ellas – frente a las fotografías de los difuntos – se disponen recipientes con golosinas. Al lado del recipiente que se encuentra a la derecha se ubica una jarra con *ulpada* (harina tostada de trigo y agua)⁸ y, junto a ella, una fuente

con cordero asado. En este mismo espacio, y sobre el eje vertical antes mencionado, se encuentra un tarro de duraznos en conserva sobre el que se ubica un paquete de harina tostada de trigo. El tercero de los espacios es ocupado por un plato con caramelos de color oscuro, una torta, una cerveza, un plato con trozos de fruta (plátanos, peras y naranjas) y otro con cerdo asado, una cazuela de cordero, una jarra de vino, una fuente con picarones y otra con una torta dulce. Sobre el eje vertical que divide este espacio se encuentran dos candelabros con velas que deben permanecer encendidas hasta el mediodía del 2 de noviembre y, delante de ellos, un plato forrado con una tela negra sobre el que se ubican dos cruces hechas con palitos forrados con vellones de lana. La cruz de la izquierda, dedicada a las almas mayores,

⁸ Esta bebida, a la que se le agregan hojas de coca, se utiliza para realizar la libación principal el día de la “soltada del agua” durante el ritual de la limpieza de canales.

es de color oscuro (azul) y su par de la derecha, de color claro (fucsia), es consagrada a las almas de los niños. A la derecha de este plato se halla un jarro enlozado que contiene agua bendita y una flor blanca con la cual se asperjarán las cruces al momento de la realización de los pagos a las almas y a la Pachamama.⁹

Desde la perspectiva que ofrece el recinto donde fue levantada la mesa-altar, es posible constatar que una de las guirnalda de banderas chilenas que se ha fijado en la viga central de la habitación divide el espacio en dos partes coincidiendo este límite con la división de la mesa desde la perspectiva que ofrece su eje vertical, correspondiente una mitad (izquierda) a las almas de las mujeres y la otra (derecha) a las almas de los hombres. Este eje finaliza exactamente en el centro de las vigas donde se sitúa la *ylla* (o *illa*). Mediante este término los caspaneños designan uno de los elementos centrales involucrados en el ritual del primer techado de la casa. La ceremonia en cuestión consiste en una libación con chicha de maíz y vino y una ofrenda de hojas de coca, vino y comida destinada a los vivos, a los difuntos y a las almas. Después de ello se cuelga en el centro de las vigas una especie de collar (*ylla*) fabricado por la dueña de la casa consistente en varias lanas de colores fuertes atadas en forma circular de la que penden flores hechas de lana, monedas y billetes con el propósito de obtener protección y bienestar para el nuevo hogar (Manríquez S. 1999: 112–114).¹⁰

Los altares marcapateños y caspaneños en perspectiva comparativa

Con los nombres de *apxata* (o *apjata*), *churjataka*, *pukara*, *misa*, “escalera”, “arco”, “mesa de rezar”, “mesa”, “descanso”, “ofrenda”, o simplemente “tumba” parece delimitarse, a lo largo de un amplio segmento de la cordillera de los Andes, la silueta de una especie de arco en virtud de la presencia de altares erigidos para los muertos de características similares que comienza en el sur del Perú (departamentos de Apurímac, Cuzco y Puno), se extiende a través del altiplano boliviano (departamentos de La Paz, Oruro, Cochabamba, Chuquisaca y Potosí)

y culmina en el norte de Chile (primera y segunda región de Tarapacá y Antofagasta). A diferencia de lo observado por Van den Berg en su propia síntesis comparativa, las poblaciones involucradas en la realización de este tipo de altares no son exclusivamente de tradición aymara, ya que también participan en este tipo de empresa poblaciones quechua e incluso kunza (hoy hispano) hablantes. Si bien esto no significa que los dos extremos del arco en cuestión hayan podido experimentar la influencia de tradiciones propias del altiplano boliviano – en donde, en efecto, se observa la mayor concentración de este tipo de altares – lo que se busca problematizar en las páginas que siguen es la presencia de materialidades y prácticas que se replican a lo largo de un *continuum* territorial articulado por lo que parecerían ser los elementos de un fondo ideológico compartido.¹¹

Sin entrar en mayores detalles sobre la materia, los altares que se han descrito hasta aquí forman parte del sistema de ritos conocido como “culto positivo” (Durkheim 1999: 339 s.). Para la casuística analizada, a este tipo de culto están asociadas una serie de representaciones sobre la muerte relacionadas con el período que transcurre entre el deceso de un individuo y las diferentes ceremonias que se realizan en su conmemoración y en las que están involucradas, en su íntima conexión, concepciones relativas a la disolución del cuerpo, la salida (así como el retorno e incluso la permanencia) de las almas y el estado de los sobrevivientes (Hertz 1990: 54). En efecto, la paulatina despedida de las almas del mundo de los vivos en este – por lo demás amplio – sector de los Andes contempla la celebración de las misas de los ocho días, de los seis meses, así como la ceremonia del “cabo de año” y de Todos los Santos a lo largo de tres años consecutivos. En todos estos rituales está presente, en las casas de los difuntos y en los cementerios de los diferentes pueblos, el tipo peculiar de ofrenda que ocupa nuestra atención.

Mientras que la mesa caspaneña reproduce en sus detalles el segundo tipo de tumbas registrado por Van den Berg entre los campesinos aymaras del altiplano de Bolivia, la ofrenda marcapateña se presenta como una copia bastante fiel de la *apxata* registrada en el cantón paceño de Ajllata Grande con la que inauguramos este estudio.¹² Atendiendo a la composición de las primeras y al carácter más bien

9 Una mesa-altar de las mismas características es erigida delante del altar de la iglesia del pueblo el 1 de noviembre para celebrar la misa de Todos los Santos.

10 Los pastores de la región del macizo del Ausangate designan mediante el término *illa* a las figuras esculpidas en piedra que representan a las alpacas *hayñachu* (padrillo) en las que, se considera, reside la fuerza vital (*enqa*) de los rebaños. Véase Flores Ochoa (1977: 222 s.) y Ricard Lanata (2007: 207, 280 s.).

11 Para un ejercicio de estas características relativo a ciertas problemáticas comunes plausibles de ser advertidas en los planos de la organización social, el mito y el ritual entre poblaciones campesino-indígenas del sur peruano y el altiplano boliviano véase Sendón (2009).

12 Asimismo, el primer tipo de tumbas relevado por Van den Berg (1989) vuelve a encontrarse en el distrito apurimeño de Huarquirca en el sur peruano.

austero de las segundas, unas y otras se presentan como los polos de un espectro sobre el que se despliegan un sinnúmero de variaciones locales. Sin embargo, observados detenidamente, los elementos presentes en los altares del primer tipo ya están anunciados o siquiera insinuados en los del segundo e, inclusive, algunos de los primeros resultan reelaboraciones de los motivos expresados en los segundos, ya sea mediante el empleo de otros materiales para su elaboración o en virtud de un uso alternativo (metonímico) a lo expresado en ellos.

Así, por ejemplo, el arco de cañas de azúcar que enmarca la ofrenda marcapateña (al igual que lo que ocurre en la mayoría de los altares registrados en el altiplano peruano y boliviano) es elaborado, en Caspana, con ramas de perales. De la misma manera, la cabeza cocida de la alpaca adornada con las flores de *k'antu* (símbolo de duelo) ubicada en el nivel superior del primer altar – réplica, junto con su cruz, de la cabeza de la llama perteneciente a la *misa* de la comunidad cuzqueña de Pampallacta – es replicada en las ofrendas de la comunidad de Lutto (Cuzco), el cantón de Anchallani (La Paz) y la comunidad de Caspana mediante, respectivamente, las figurillas de llamas en miniatura hechas con retazos de cuero, la cabeza de un cordero degollado adornada con collares de rocotos y tomates y las figuras de llamas elaboradas con panes dulces. El lugar que ocupan los cuartos (traseros y delanteros) de la alpaca del altar marcapateño parece similar a los del cordero de su par de Anchallani y, en ambos casos, es posible imaginar que han sido objeto de un tratamiento cuidadoso del tipo observado en Caspana: el cerdo y el cordero que aquí aparecen en la forma de alimentos cocidos para invitar a los deudos, visitas y para alimentar a las almas, han sido previamente cortados por sus respectivas coyunturas sin quebrarlas. Los panes de la ofrenda marcapateña, si bien no han sido objeto de mayor elaboración, anuncian el protagonismo que detentarán en los otros altares.¹³ Así, en el municipio de Tinkipaya (Potosí) los *turku* consisten en representaciones del difunto, lo mismo ocurre con los *sayiri* de medio metro en las *apxatas* de Anchallani, los *t'ant'a wawas* y los *t'ant'a achachis* de sus pares del cantón de Ajllata Grande (La Paz), los *cucules* de los altares de Tarapacá (norte de Chile) y los alabados y la figura de una pastora en la mesa de Caspana. Es interesante observar que en la comunidad de Lutto (Cuzco) la representación

del difunto consiste en la figura de una muñeca en miniatura confeccionada con retazos de cuero y, asimismo, que en el cantón de Ajllata Grande uno de los tipos de panes que representan a las figuras zoomorfas recibe el nombre de “chileno”.

Si bien el juego en torno de las variaciones, las referencias mutuas y los guiños podría replicarse hasta el cansancio, en este contexto quisiéramos insistir en otras dos características de la misma tesitura de los altares bajo consideración. Por un lado, el carácter escalonado – en tres niveles – de la ofrenda marcapateña se aprecia nuevamente en la estructura piramidal de tres pisos del altar caspaneño – en donde se suma, al igual que en otros casos, figuras de pan en forma de escaleras – y los miembros del *ayllu* Laymi (Potosí) designan a este tipo de altares “escalera”. Por otro lado, el hueco (altar) de la pared de la cocina marcapateña – frente al cual se colocó la ofrenda – reservado para la cabeza de una alpaca o de una llama sacrificada tras la construcción de la vivienda vuelve a encontrar un correlato en la viga central del recinto caspaneño – en donde se ha fijado una de las guirnaldas que divide el espacio de la habitación coincidente con el de la mesa propiamente dicha – en donde se conserva un collar de lanas de colores fuertes atadas de manera circular.¹⁴ Es más, la cabeza de la alpaca (o de la llama) y la *ylla* vuelven a encontrar un sutil correlato en aquellas madejas pequeñas de lana registradas entre las mesas de los difuntos de la localidad de Lirima (Tarapacá) que, en virtud de haber sido hiladas en sentido opuesto al uso convencional, son designadas *lloque* (izquierda).

Antes de la imposición por parte del Estado chileno de trasladar a Calama el cuerpo del difunto para realizar su autopsia, existía en Caspana un ritual consistente en adornar su cintura con un cordel torcido hacia la izquierda, no trenzado, de siete vueltas, siete amarras y catorce nudos, con el fin de que el muerto emprendiera su partida hacia el otro mundo.¹⁵ En el distrito de Huaquirca (Apurímac) los hombres son los encargados de lavar la ropa del

13 Aunque no hemos sido partícipes de la ceremonia, se nos informó que los vecinos de la capital distrital de Marcapata elaboran en Todos los Santos, también durante tres años consecutivos, figuras de pan zoomorfas y antropomorfas que son depositadas, junto con otros bienes, en las tumbas del panteón local.

14 En Caspana, cuando fallece un individuo, también se realiza un ritual destinado a despedir a su alma mediante el sacrificio de una llama a la que se le extrae su carne. Su cuero y esqueleto son rellenos con la ropa del difunto de tal modo que adopte la fisonomía que tuviera en vida y se la carga con las posesiones más preciadas del muerto. La nueva llama es trasladada hacia un lugar apartado y alto del pueblo, ubicado en la meseta oeste en dirección a los cerros tutelares, en donde se la quema, junto con la carga que transporta, en una fogata preparada para la ocasión.

15 Para el caso de la localidad de Toconce (Antofagasta) se ha observado que la característica principal de la faja fúnebre – confeccionada por mujeres no emparentadas con el difunto – es la de ser hilada “hacia atrás”, aludiendo al hecho de que

difunto en un arroyo alrededor del cual, en algunas ocasiones, se extiende un cordel – de lana blanca y negra – denominado *lloqe* e, incluso, es amarrado en la muñeca izquierda de cada lavador (Gose 2004: 160).¹⁶ En Marcapata, los restos de frazadas y mantas conservados en cuevas adjudicados a los seres del tiempo pre-solar (ver *infra*) tienen la peculiaridad de ser *lloq'e*, es decir que fueron tejidos de izquierda a derecha a diferencia del uso convencional (*pañã*) (Sendón 2010: 154).

Los altares en perspectiva espacial, mítica y ritual

Un primer vistazo a los altares reseñados evoca los espacios ecológicos que conforman buena parte de los territorios de los diferentes pueblos mencionados y la consiguiente explotación a los que son sometidos – ya sea en forma de archipiélagos verticales, horizontales, salpicados, etc. – por sus habitantes. Para el caso de los altares marcapateño – en particular – y caspaneño, la abundancia que presentan los territorios de valle (evocados en los niveles inferiores) contrasta con la paulatina aridez de los terrenos de tubérculos de altura y zonas de pastoreo (evocados en los otros dos niveles). Observados desde otra perspectiva, en lugar de presentar una sucesión escalonada y continua (en términos ecológicos) de productos y bienes, los altares los exponen en una simultaneidad tal que impide el trazado de límites precisos e, inclusive, los productos tropicales que los engalanan (los frutos que en uno penden de las *wallkancha* y que en el otro estallan por todo sitio de donde se la mire) y enmarcan (la *caña k'intu* en un caso y las ramas de peral en el otro) remiten a un universo ecológico, social y cultural que contrasta con los sitios en donde fueron levantados.

Los ejemplos de los altares marcapateño y caspaneño, en consonancia con los otros discutidos, dirigen la atención hacia una misma problemática: la presencia de elementos de las “tierras bajas” en ámbitos rituales, simbólicos e incluso mitológicos pertenecientes a las “tierras altas” de los Andes centrales y meridionales. ¿A qué se debe esta presencia? ¿A la más o menos relativa cercanía, según los casos, de las regiones en cuestión? ¿A la comunicación más o menos estrecha establecida a lo largo del tiempo por parte de sus respectivas poblaciones?

los muertos miran en esa misma dirección, es decir, hacia el poniente (Castro R. 2009: 398).

16 Una práctica de las mismas características ha sido registrada en la comunidad de Pumamarca (distrito de Tambobamba, provincia de Cotabambas) del mismo departamento (Valde- rrama F. y Escalante G. 2011: 203 s.).

¿A las incursiones que hicieron unas en los territorios de las otras? Seguramente a todas estas razones, y otras por el estilo. Circunscribiéndonos a la casuística presentada, en el altiplano de Bolivia, en general, los traslados para proveerse de bienes tropicales (u otros) mediante compra o trueque reciben los nombres de *jach'a alt'api*, *jaya alt'api* – aludiendo respectivamente al carácter extraordinario y alejado de la compra – y *pata alt'api* – para los casos en los que los viajes se realizan desde las propias yungas hacia sitios de mayor nivel altitudinal.¹⁷ Así, hemos visto que los comuneros del cantón de Ajllata Grande (La Paz) viajan a la feria de Achacachi en las yungas de Omasuyo, los de Samasa Alta hacen lo propio en la feria de Todos los Santos celebrada en Potosí, y los de la región circunlacustre del lago Titicaca (Puno) denominan *suní althapi* a la feria que realizan dos semanas antes de Todos los Santos. En Marcapata los mismos productos se obtienen mediante la explotación directa de los fondos de los valles o a través de su compra en territorios del piedemonte y la selva (pertenecientes a la región de Madre de Dios) y, en Caspana, ellos se cultivan en la región, se obtienen en Calama, en los valles y el altiplano boliviano en general e incluso en las costas del océano Pacífico.¹⁸ En este sentido, la presencia de frutos y productos diversos de las tierras bajas en los altares para los muertos en contextos andinos puede relacionarse con el acceso y usufructo de una territorialidad que excede sus propias fronteras. Ello, sin embargo, no es todo.

Hemos observado que una característica sobresaliente de los altares consiste en la simultaneidad que presentan los productos y bienes que los adornan dificultando la delimitación de fronteras ecológicas – y no sólo ellas – precisas. Esta simultaneidad remi-

17 Para una descripción de este último tipo de viajes procedentes de las yungas de La Paz, ver Spedding (1994: 93 s.).

18 Junto con el hecho de que históricamente ha existido en la región del Loa en general la presencia de grupos altiplánicos como los lipes y los chichas (Martínez Cereceda 2010: 57), hoy Caspana es una de las vías de acceso directo al territorio boliviano. Hasta la década de 1930, los caspaneños realizaban viajes a la Laguna Colorada (Potosí) con el propósito de recolectar huevos de flamencos y cazar chinchillas y en la actualidad acceden a productos diversos a través de las visitas anuales que realizan a la región sus parientes de Uyuni. Asimismo, los caspaneños realizan viajes anuales al Pacífico para obtener agua de mar que se utiliza en la “súplica a la lluvia” como ofrenda a la Pachamama, a los *malkku*, a los “abuelos” y a las almas, considerados fuentes de vida. Calama, finalmente, es el primer oasis que, ascendiendo desde el océano, irrumpe en el altiplano por encima de los 2.000 metros de altitud. Para los caspaneños este sitio formó parte del circuito de pastoreo de animales y fue una fuente de acceso a territorios de cultivo de maíz y alfalfa. Desde la década de 1980, debido a su crecimiento infraestructural y comercial, se convirtió en un centro de migración permanente.

te, no sin ciertas precisiones por realizar, a un mito ampliamente extendido en el altiplano boliviano que encuentra en Marcapata un correlato notable y en Caspana una referencia sutil más no por ello menos significativa. Se trata del mito de los seres del tiempo pre-solar o *ch'ullpa* registrado por primera vez entre los chipaya de Carangas (Oruro).¹⁹ En términos generales, el mito cuenta que antes de la aparición del sol sobre la faz de la tierra vivían en ella, iluminados por la pálida luz de la luna, los *ch'ullpa*, seres que por sus hábitos, costumbres y formas de vida se encuentran en las antípodas de la humanidad contemporánea. Cuando el sol despuntó en el horizonte quemó a todos los *ch'ullpa* salvo a una pareja que se había sumergido en el agua para escapar del cataclismo. Siguiendo el curso de los ríos, la pareja se asentó en la región que hoy habitan los chipaya dedicando sus noches a los trabajos que los humanos realizan durante el día. Tras ser bendecidos por un cura venido de fuera, los *ch'ullpa* pudieron entregarse a las tareas diurnas y se convirtieron en los propios chipaya. Debido al lazo ascendente que los une con ellos, las poblaciones aymaras se refieren de manera despectiva a los chipaya mediante la expresión *ch'ullpa puchu* o “sobra del *ch'ullpa*” (Métraux 1931: 109–113), aludiendo de este modo a una condición humana cuyos atributos contrastan con la presente. El mito marcapateño reproduce fielmente la versión chipaya salvo en un detalle significativo: aquellos *ch'ullpa* que pudieron escaparse de la destrucción total también lo hicieron sumergiéndose en los ríos pero, en este caso, en dirección a la selva, y sus descendientes no son sino los *ch'unchu* – arquetipo del salvaje e incivilizado – que habitan la región de los bosques de Madre de Dios. En Caspana volvemos a encontrar ecos de este mito. Los propios caspaneños se consideran a sí mismos como “resto de gentiles” – asociados también a las figuras de los “abuelos” o los “antiguos” – y en sus relatos narran que ellos murieron de pena tras haber sido bautizados por los españoles al momento de la invasión. Asimismo, su condición de “gentiles” tiene un correlato contemporáneo ya que, según afirman, hasta no hace mucho tiempo “la luna era mucho más clara” (Martínez Cereceda 2010: 64; Manríquez S. 1999–2000: 112). Mientras que en Marcapata los restos de los *ch'ullpa* calcinados por el sol se encuentran en cuevas (*machay*) localizadas en la cima de los cerros, en Bolivia sus restos están asociados a las tumbas funerarias erigidas sobre el terreno a lo largo y ancho del altiplano. En Caspana, por su parte, existen tumbas prehispánicas

similares consistentes en muros de piedra con una estrecha abertura denominadas *trojas* o *trojes* algunas de las cuales son empleadas como depósitos de granos y semillas. Las *trojas* modernas construidas para depósitos replican aquellas utilizadas para enterramientos e, inclusive, los informantes emplean el término *troja* para los depósitos contemporáneos y designan *collca* al mismo tipo de estructuras antiguas reservada para los ancestros (Manríquez S. 1999–2000: 111). Sin embargo, en otra versión del mito se ha registrado que los “abuelos” que vivían y trabajaban en las noches de luna en el día se escondían en sus moradas que no eran sino las *trojas* (Miranda B. 1998: 36 s.)

Aunque este rodeo en la mitología nos vuelve a enfrentar con estructuras funerarias – asociadas, quizás, a muertos de otra clase – lo interesante aquí es que algunos de los temas desplegados en ella remiten a un fenómeno del mismo orden que es observado en los altares: la simultaneidad de elementos pertenecientes a universos ecológicos y culturales disímiles. De la misma manera que los *ch'ullpa* encuentran en el *ch'unchu* y en el chipaya dos estereotipos con los que los humanos pueden contrastarse, más no por ello prescindir, los habitantes de los valles interandinos y el altiplano encuentran en la región de los bosques y en los territorios lacustres dos espacios contrastantes, pero no por ello indiferentes. Seres y hábitats que desde una perspectiva se distribuyen en conjuntos si no antagónicos, al menos separados, desde otro ángulo se dibujan sobre un mismo fondo común. Si bien en el mito los *ch'ullpa* encarnan una imagen especular de los humanos, muchos de sus atributos la desvirtúan permitiendo trazar continuidades entre unos y otros. Nuevamente, en calidad de descendientes de los seres del tiempo pre-solar, los *ch'unchu* encarnan el arquetipo del salvaje e incivilizado pero, en virtud de la continuidad entre *ch'ullpa* y humanos, el hiato que separa a los primeros de los últimos resulta difícil de asir. El caso chipaya es aún más explícito al respecto: en virtud de su ascendencia, y sin mayor intermediación, ellos son a los aymaras lo que los *ch'ullpa* y los *ch'unchu* son a los quechuas del sur del Perú. Algo similar parece ocurrir entre los caspaneños: en calidad de “resto de gentiles”, ellos son a las comunidades quechuas hablantes circundantes del desierto atacameño lo que los chipaya son a los aymaras.²⁰ Todo esto, de manera más o menos explícita, encuentra un correlato en la esfera ritual.

19 Para un tratamiento comparativo del mito en cuestión ver Sendón (2010).

20 Nos referimos en particular a las comunidades de Ayquina y Toconce (Martínez Cereceda 2010: 63 s.). Es más, en la primera de las localidades se ha registrado, a propósito del relato de una informante, la distinción entre “almas benditas” y

En el corazón del macizo del Ausangate, el día jueves de la octava de Pentecostés, se celebra la masiva peregrinación anual al Señor de Quyllurit'i. Entre sus características sobresalientes destacan los personajes de las tres comparsas de danzantes que llevan los nombres de *qhapaq qulla*, *ch'unchu* y *ukuku*. En este contexto se aprecia una asociación entre los *ch'unchu* y la pre-humanidad en contraposición a los *qhapaq qulla*, quienes simbolizan el tiempo de la humanidad presente y socializada. Entre unos y otros se insertan los bailarines *ukuku* quienes, en calidad de osos con anteojeras del piedemonte tropical, transitan el territorio intermedio que divide los de los respectivos contrarios (Moliné F. 2005: 73 s.). Ahora bien, debido a su atuendo los *ch'unchu* mismos son personajes que se identifican con uno y otro de los universos contrapuestos: mientras que sus lanzas de madera de *chonta* y sus tocados con plumas de guacamayo los vinculan con las tierras bajas, sus plumas de *ara* (asociadas a los *apu* y a los reyes incas) remiten al universo de las tierras altas (Ricard Lanata 2007: 263 s.). Hemos visto esta simultaneidad de elementos en los grupos de danzantes de los carnavales de Oruro asociados con incas, tobas, indios de Iquique, *ch'unchu*, y demás. Asimismo, al sur del departamento de Potosí, en la provincia de Sud Chichas, la ejecución del *loqlo* característico de Todos los Santos permite apreciar dos tipos de tradiciones musicales en las que convergen elementos del noroeste argentino, el Chaco, los valles de Tarija y el Qollao. En Caspana, el ritual de limpieza de canales simboliza la necesaria retribución a la tierra y al agua por la fuerza vital que proporcionan. En esta ceremonia, al igual que en los rituales de reproducción del ganado y Todos los Santos, también se ofrenda a los "abuelos" y a las "almas", vinculados unos y otras con la figura del "gentil". Para los caspaneños el agua no sólo es el lugar en donde habitan los "antiguos", sino que ella misma es identificada con ellos.

Estas correspondencias entre altares, especialidades disímiles, mitos y rituales vuelven a encontrar expresión en las concepciones nativas relativas al *locus* del mundo de los muertos. Disponemos de algunos ejemplos por lo demás pertinentes no sólo por su elocuencia sino por remitir a los extremos del arco donde se dibujan todas ellas. Los campesinos aymaras de la provincia de Omasuyos (región en la que comenzamos este análisis) cuentan que los muertos viven hacinados en un sito no identificado, localizado hacia el Poniente, hacia el Perú. Allí llaman una existencia trabajosa e infructuosa consisten-

te en tabicar incansablemente una torre que se desmorona una y otra vez cuando proceden a techarla (Fernández Juárez 2006: 163).²¹ El ritual de mayor convocatoria celebrado cada cuatro años en Marcapata (al Poniente de Omasuyos) consiste, justamente, en el cambio de techo de paja (*wasichakuy*) del templo local y su mitología remite al tiempo de los *ch'ullpa* y a la omnipresencia de los *ch'unchu* (Sendón 2009: 124 s.; 2012: 106). Entre los caspaneños se ha anotado que los "gentiles" o "abuelos" vivieron bajo la luz de la luna hasta comienzos del siglo XVII, ocasión en la que los españoles llegaron al pueblo, construyeron la iglesia y anunciaron la inminente salida del sol. Tras el cataclismo, el sitio donde quedaron los restos de los difuntos fue llamado "cementerio de los abuelos" (Anza Colamar 2004: 75 s.). Por su parte, los miembros del *ayllu* Laymi del norte de Potosí denominan "Tacna" a la tierra de los muertos. Ella se encuentra ubicada al otro lado del mar y la principal ocupación de sus habitantes consiste en cultivar ají. El empleo metafórico del topónimo en cuestión parecería remitir a un pasado remoto en el que los laymi pudieron haber mantenido vínculos económicos directos con la costa del Pacífico, en particular con esa porción del territorio peruano y otrora chileno (Harris 2000: 44). Incluso más, los miembros del *ayllu* Macha (norte potosino) identifican el sitio arqueológico Chullpa Q'asa (Paso de los Chullpa) o *alma ñan* (camino de las almas) con la ruta que siguen los muertos en dirección al Pacífico, donde se dice que también cultivan ají en los valles del norte de Arica (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006: 501). Las tierras cálidas del valle de Marcapata supieron ganar fama no sólo por la riqueza aurífera de sus ríos y sus extensos cocales, sino también por la excepcional calidad de sus rocotos, bienes indispensables de las *wallkancha* que adornan las ofrendas para los muertos.²²

Los altares y la noción de límite

A comienzos del siglo pasado, como resultado de las investigaciones arqueológicas y la catalogación

"gentiles", los segundos asociados a seres poderosos y fuentes de agua (Castro R. 2009: 473).

21 El mismo mito también asociado a la tierra de los muertos fue recopilado a mediados del siglo pasado por José María Arguedas (1975: 73) entre los campesinos de Puquio (provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho) en el Perú central.

22 Alison Spedding (1996: 120) observó que en la provincia de Nor Yungas existe la creencia de que los muertos cultivan tabaco en un sitio no especificado y subrayó, al respecto, que los propios yungeños en cierto sentido habitan el país de los muertos ya que tanto el ají como el tabaco son cultivos de los pisos ecológicos tropicales.

de casas funerarias y grutas sepulcrales identificadas en las regiones fronterizas de Perú (provincias de Sandía y Carabaya) y Bolivia (provincia de Caupolicán, hoy Franz Tamayo), Erland Nordenskiöld postuló la existencia de una “frontera cultural” entre las poblaciones que habitaban las altas montañas y la selva tropical a propósito de la presencia y ausencia de las estructuras mortuorias en una y otra región. Los motivos de la existencia de esta frontera obedecían a “razones naturales”: más allá de las dificultades que imponía la ecología selvática para la realización de incursiones sistemáticas, el temor a las fiebres tropicales y a los “terribles chuncho”, los factores disuasivos para el establecimiento de poblaciones de altura en los bosques (así como la razón de la ausencia de las tumbas registradas en los territorios de las primeras) fueron la falta de disponibilidad de alimentos aptos para los camélidos andinos y la imposibilidad de introducir plantas y tubérculos del altiplano y regiones adyacentes (Nordenskiöld 1906a: 135 s.).²³

Si bien la noción de “frontera cultural” resulta hoy perimida en virtud – entre otras cosas – de los estudios etnohistóricos y arqueológicos concentrados en los contactos y vínculos históricos entre las poblaciones de las “tierras altas” y las “tierras bajas” sudamericanas,²⁴ las observaciones e intuiciones etnográficas de Nordenskiöld – y las de otros hombres de ciencia de su generación – son un punto de partida ineludible para comenzar a desandar el camino recorrido hasta aquí. Detengámonos en tres de ellas. En primer lugar, aunque las casas funerarias pertenecen al conjunto arqueológico genéricamente denominado “chullpa”, el término en cuestión no se restringe a los monumentos arqueológicos, sino que también designa a los cadáveres conservados en sus recintos que son fuente de enfermedad (y también de sequía) para quienes osan profanarlos (Nordenskiöld 1906a: 25 s.). En segundo lugar, la presencia de cerámicas, telas y demás utensilios incompletos en la tumbas plantea el problema de si es viable considerarlas como “residencias”. Nordenskiöld, en contra de esta interpretación, llamó la atención acerca de la costumbre de los modernos indios aymaras y quechuas de que, en la noche del octavo día después del fallecimiento de uno de sus pares, suelen transportar a una plaza abierta el instrumental y la indumentaria del difunto – así como cantidades importantes de aguardiente y viandas – en donde son quemadas (Nordenskiöld

1906a: 95). En tercer lugar, la ausencia de casas funerarias en la región tropical no debe desestimar el hecho de que:

Hallazgos sueltos de artefactos de cobre con aleación y ceramios que evidentemente representan la cultura de las montañas altas se encuentran en la selva más adentro que las casas funerarias. Estos objetos llegaron allí de seguro por intercambio con otras tribus. Es también posible que los indios que residían en los valles hubiesen tenido parcelas cultivadas en la selva, como hoy en día acostumbran los quechua (Nordenskiöld 1906a: 137).

Estas tres observaciones, tomadas en su conjunto, nos remiten de lleno a los problemas desplegados en estas páginas. Si bien es cierto que hasta la década de 1930 no disponemos de un relato sobre el mito de los *ch'ullpa* tal y como lo conocemos hoy día en sus decenas de variaciones, no es difícil imaginar que el mito en cuestión estuviera bien extendido en la región donde Nordenskiöld realizó sus investigaciones, aunque más no fuera por el hecho de que los relatos contemporáneos recopilados entre los ancianos que viven en ella – entre los que se cuentan a los del valle de Marcapata – tuvieron que haberlo escuchado de sus padres o abuelos. De ser este el caso, las figuras del *ch'ullpa* como arquetipo de una humanidad pre-solar y la del *ch'uncho* como arquetipo de una descendencia que pudo escapar del cataclismo internándose en la espesura de la selva, encuentran una primera asociación en la esfera mítica. De igual forma, la práctica de quemar en una hoguera las pertenencias del muerto transcurridos ocho días desde su deceso con un banquete (las “viandas”) preparado especialmente para la ocasión remite de inmediato al ritual de la “octava” y, aunque Nordenskiöld no lo especifica, es posible suponer que algunos de los alimentos seleccionados para satisfacer el apetito del difunto provengan también del bosque tropical. Este supuesto cobra vigor desde el momento en que se nos informa que efectivamente las poblaciones de ambas regiones estuvieron comprometidas en circuitos de intercambio y que incluso los quechuas desarrollaban labores agrícolas en la selva. Planteado en estos términos, que no son sino los mismos que los expuestos por Nordenskiöld, estas observaciones insinúan la relación existente entre los elementos ponderados en este trabajo y, al hacerlo, invitan a incursionar en torno de la noción de límite – o frontera – en varias de sus acepciones.

A lo largo de una franja significativa de los Andes se dibuja la silueta de una suerte de medialuna en virtud de la presencia de altares dedicados a los muertos de factura notablemente similar a los que están asociados una serie de creencias y prácticas

23 Un pronunciamiento similar puede encontrarse en Nordenskiöld (1906b).

24 Véase, por ejemplo, Renard Casevitz, Saignes y Taylor (1988) y Pärssinen y Siiriäinen (2003).

de la misma tesitura. Desde el sur del Perú hasta el norte de Chile, y a lo largo del altiplano de Bolivia, pueblos de tradiciones y trayectorias diversas convivan en varios momentos del calendario ritual a las almas de los difuntos con banquetes dispuestos en el marco de altares cuya característica sobresaliente es la presencia de alimentos y bienes procedentes de otras regiones de las que fueron elaborados, trátese de ramas de perales de las regiones adyacentes al océano Pacífico o de cañas de azúcar del piedemonte andino y de las yungas del altiplano. La extensión de los altares a lo largo de un amplio segmento de las “tierras altas” y la presencia en ellos de elementos de las “tierras bajas” dificulta, al menos desde la perspectiva que ofrecen las primeras, el trazado preciso de límites territoriales (incluso en su dimensión política y administrativa) y ecológicos. En la gran mayoría de los pueblos comprometidos en la elaboración de los altares se ha advertido la presencia de restos arqueológicos asociados al mundo de los muertos o a una humanidad pretérita. Ya sea en forma de torres, *trojas*, depósitos o simplemente cuevas, el conjunto de estos restos evoca un paisaje y una espacialidad común. Los arquetipos míticos asociados a estas estructuras, sea en la forma de *ch'ullpa* o “gentil”, *ch'uncho* o caspaneño, vuelven a remitirnos a un ámbito en el que resulta nuevamente difícil discernir el límite entre la vida y la muerte. En la esfera ritual estos y otros seres (incas, collas, tobas, indios de Iquique, *ukuku*, etc.) pertenecientes a diversas regiones (los valles interandinos, el altiplano, el norte de Chile, la selva, el Chaco, etc.) son convocados en una temporalidad afín. Finalmente, la ubicación del *locus* del mundo de los muertos en muchas tradiciones nativas no sólo remite al trayecto que siguió el sol tras su aparición primigenia en la tierra sino que también, al estar orientado siempre hacia el poniente, hacia la izquierda – sea en los valles del sur peruano o en las costas del norte de Chile – vuelven a posicionarnos en ambos extremos del arco descubierto en nuestro análisis más allá de sus propias fronteras.

Desde el momento en que se advierte que los altares consagrados a los muertos en los Andes – y los rituales asociados – pertenecen a un conjunto de evidencia etnográfica más abarcador, encontramos en ellos si no una expresión al menos un medio – o si se prefiere una excusa – para identificar y ponderar la serie de contemporaneidades desplegadas hasta aquí. En este sentido, el problema de la noción de límite se impone nuevamente. En la descripción correspondiente al cantón de Ajllata Grande se informa que la *apxata* posee la peculiaridad de ser un lugar “límite” e “inespecífico”. En los rituales

mortuorios de las comunidades de Lluto y Pampallacta se ha observado que estos episodios son momentos críticos en los que la frontera entre la vida y la muerte se torna permeable y con consecuencias nefastas – de ahí la necesidad, entre otras cosas, de dismantelar el altar al final del rito. Si bien la fluidez de la frontera entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos y el carácter “inespecífico” de la *apxata* denuncian la dificultad de establecer distinciones allí donde parecieran cuestionadas, la necesidad de “cerrar” la primera y “limitar” la segunda introduce subrepticamente una suerte de límite que contrasta con otras expresiones del registro etnográfico.

En un trabajo dedicado a abordar el problema del simbolismo de la frontera en los Andes, su autora subrayó que las divinidades andinas, pretéritas y actuales, detentan una connotación de “frontera” más en el sentido de “mediación” que de “límite”. Este es el caso de los héroes o antepasados míticos *huari* (quienes encuentran un correlato con los *machu* o “gentiles” de los mitos actuales) en tanto que detentan una posición intermedia entre naturaleza y cultura (Molinié Fioravanti 1986–87: 268 s.). La idea misma de mediación podría concebirse como una vía escape a las alternativas que proponen las nociones de límite o frontera al momento de interpretar los altares estudiados. Sin embargo, en calidad de mediadores, ellos remitirían a una oposición entre contrarios – independientemente de cuales se elijan para ejemplificarla – que desvirtúa la simultaneidad de la ofrenda y el universo semántico a ella asociada. Los altares conjugan un conjunto de símbolos que en otros contextos se perciben disociados y ellos mismos están conjugados en un conjunto mayor que involucra simultáneamente variables temporales, espaciales, míticas y rituales. No se trata tanto, entonces, de identificar algún elemento mediador en uno u otro de los conjuntos, sino de advertir la imbricada contemporaneidad existente entre sus elementos constitutivos, desde la suntuosidad de las cañas tropicales hasta la austeridad de un fragmento de vellón de lana hilado hacia la izquierda.

Bibliografía

Acosta Veizaga, Orlando

2001 La muerte en el contexto Uru. El caso Chipaya. *Chungará* 33/2: 259–270.

Anza Colamar, Mónica C.

2004 Historia de mi pueblo. In: Fundación de Comunicaciones, Capacitación y Cultura del Agro (ed.), *Antología. Duodécimo concurso de historias y cuentos del mundo rural*; pp. 75–78. Santiago de Chile: FUCOA.

Arguedas, José María

1975 Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local. In: J. M. Arguedas, Formación de una cultura nacional indoamericana; pp. 34–79. México: Siglo XXI.

Bascopé Caero, Víctor

2001 El sentido de la muerte en la cosmovisión andina. El caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungará* 33/2: 271–277.

Cáceres Chalco, Efraín

2001 La muerte como sanción y compensación. Visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco. *Chungará* 33/2: 187–200.

Castro R., Victoria

2001 Atacama en el tiempo. Territorios, identidades, lenguas. (Provincia El Loa, II Región). *Anales de la Universidad de Chile* 13: 27–70.

2002 Ayquina y Toconce. Paisajes culturales del norte árido de Chile. In: E. Mujica Barreda (ed.), Paisajes culturales en los Andes; pp. 209–222. Lima: UNESCO.

2009 De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Choque Churata, Calixta

2009 Culto a los uywiris. Comunicación ritual en Anchallani. La Paz: ISEAT; Editorial Mama Huaco.

Durkheim, Émile

1999 Las formas elementales de la vida religiosa. México: Colofón. [1912]

Escalante Pistán, Manuel

2001 La mesa de Todos Santos en San Pedro de Atacama, Chile. *Chungará* 33/2: 245–248.

Fernández Juárez, Gerardo

2002 Ayamaras de Bolivia entre la tradición y el cambio cultural. Quito: Abya-Yala.

2006 *Apxatas* de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 36: 163–180.

Flores Ochoa, Jorge A.

1977 *Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi*. In: J. A. Flores Ochoa (comp.), Pastores de puna. *Uywamichiq punarunakuna*; pp. 211–237. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (Estudios de la sociedad rural, 5)

Gérard Ardenois, Arnaud (ed.)

2010 Diablos tentadores y pinkillus embriagadores ... en la fiesta de Anata/Phujllay. Estudios de antropología musical del carnaval de los Andes de Bolivia. 2 tomos. La Paz: Universidad Autónoma Tomás Frías; Plural Editores.

Gose, Peter

2004 Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino. Quito: Abya-Yala. [1994]

Harris, Olivia

2000 The Dead and the Devils. In: O. Harris, To Make the Earth Bear Fruit. Essays on Fertility, Work, and Gender in Highland Bolivia; pp. 27–50. London: Institute of Latin American Studies. [1982]

Hertz, Robert

1990 Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte. En: R. Hertz, La muerte y la mano derecha; pp. 13–102. México: Alianza Editorial. (Alianza universidad, 637) [1917]

Manríquez S., Viviana

1999 El término *Ylla* y su potencial simbólico en el *Tawantinsuyu*. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama). *Estudios Atacameños* 18: 107–118.

1999–2000 Propositiones sobre la existencia de “identidad” o “identidades” en la localidad colonial de Caspana. Un acercamiento desde los archivos parroquiales. *Revista de Historia Indígena* 4: 103–125.

Martínez Cereceda, José Luis

1998 Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII. Santiago de Chile: DIBAM. (Colección de antropología, 5)

2010 “Somos resto de gentiles”. El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios Atacameños* 39: 57–70.

Martínez, Rosalía

2010 La música y el Tata Pujllay. Carnaval entre los Tarabuco (Bolivia). In: A. Gérard A. (ed.), Tomo 1; pp. 143–181.

Martínez Fernández, Mirtha

2010 *Anatas, erkes* y cajas en los Chichas. Comparsas de carnaval en Tupiza, Remedios, Palala Baja, Quebrada Seca y Arata (Sud Chichas, Potosí). In: A. Gérard A. (ed.), Tomo 2; pp. 253–312.

Mayta P., Eusebio, y Arnaud Gérard A.

2010 Membrillos para espantar al *K'ita Carnaval*. Pandillas de carnaval en Samasa Alta. In: A. Gérard A. (ed.), Tomo 2; pp. 179–251.

Métraux, Alfred

1931 Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas. *Sur* 1/3: 98–131.

Miranda B., Pablo

1998 Julián Colamar recuerda. Visiones de Caspana. Santiago: Ediciones del Supay.

Molinié [Fioravanti], Antoinette

1986–1987 El simbolismo de frontera en los Andes. *Revista del Museo Nacional* 48: 251–286.

2005 La transfiguración eucarística de un glaciar. Una construcción andina del Corpus Christi. In: A. Molinié (comp.), Etnografías de Cuzco; pp. 69–87. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. [2003]

Nash, June

2008 Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas. Buenos Aires: Editorial Antropofagia. [1979]

Nordenskiöld, Erland

1906a Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia (1904–05). Upsala: Actas de la Real Academia Sueca de Ciencias.

1906b Travels on the Boundaries of Bolivia and Peru. *The Geographical Journal* 28/2: 10–127.

Onofre Mamani, Luperio D.

2001 Alma *imaña*. Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú). *Chungará* 33/2: 235–244.

Pärssinen, Martti, y Ari Siiriäinen

2003 Andes orientales y Amazonía occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú. La Paz: Producciones CIMA. (Colección Maestría en historias andinas y amazónicas, 3)

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse Cassagne, y Olivia Harris

2006 Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincial de Charcas (siglos XV–XVII). Historia antropológica de una confederación aymara. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Renard Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes, y Anne Christine Taylor

1988 Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Quito: Abya-Yala.

Ricard Lanata, Xavier

2007 Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Robin [Azevedo], Valérie

2005 Caminos a la otra vida. Ritos funerarios en los Andes peruanos meridionales. In: A. Molinié (comp.), Etnografías de Cuzco; pp. 47–68. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. [2003]

2008 Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou). Nanterre: Société d'ethnologie. (Recherches américaines, 7)

Rösing, Ina

1988 La fiesta de “Todos los Santos” en una región andina. El caso de los médicos Callawayas. *Allpanchis* 32: 43–71.

Sánchez Garrafa, Rodolfo

2014 Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades de montaña. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Schlegelberger, Bruno

1993 La tierra vive. Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos. Cusco: Centro de Capacitación Agro Industrial “Jesús Obrero”. (Colección 20. Aniversario CCAIJO, 1) [1992]

Sendón, Pablo F.

2009 Los *ayllus* de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasu-

yu. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 38/1: 107–130.

2010 Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de la société des américanistes* 96/2: 133–179.

2012 Fundamentos etnográficos para una *etno*-historia comparativa de los valles orientales del macizo del Ausangate. Distrito de Marcapata, departamento del Cuzco, Perú, 1821–1960. En: D. Villar e I. Combès (eds.), Las tierras bajas de Bolivia. Miradas históricas y antropológicas; pp. 87–106. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País. (Colección Ciencias Sociales de El País, 29)

2013 Un altar para los muertos. En: P. F. Sendón y D. Villar (eds.), Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia; pp. 33–45. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología. (Colección Scripta autochtona, 11)

Spedding, Alison

1994 Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz. La Paz: Hisbol – cipca – COCAYAPU. (Biblioteca de la coca, 2)

1996 Morir en Yungas. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 4/7–8: 75–146.

Valderrama Fernández, Ricardo, y Cármen Escalante Gutiérrez

2011 Apu Qurpuna. Visión del mundo de los muertos en la Comunidad de Pumamarca. *Túpac Yawri – Revista Andina de Estudios Tradicionales* 2: 189–219.

Van den Berg, Hans

1989 La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano. *Anthropos* 84: 155–175.

Van Kessel, Juan

1978–79 Muerte y ritual mortuorio entre los Aymaráes. *Revista Geografía Norte Grande* 6: 77–93.

Zegarra Choque, Erlinda F.

2010 “*Tinkipaya Phujllay*”. Provincia de Tomás Frías – Municipio de *Tinkipaya*. Aillus: *Sullk'a Inari: Qaymuna – Qullana Inari: Jiruntari*. In: A. Gérard A. (ed.), Tomo 2; pp. 99–178.

