

El culto a la cabeza en el N.O. argentino prehispánico: “cuerpo” sagrado, “objeto” de memoria

COSTAS, María Paula/Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – mpaulacostas@hotmail.com

Tipo de trabajo: ponencia

» *Palabras claves: cabeza – ancestro – memoria*

» **Resumen**

Partiendo del supuesto de que la muerte en el mundo prehispánico andino era concebida como un cambio de estado de los sujetos que se daba en un plano desde el cual los antepasados seguían teniendo una incidencia en sus comunidades de origen e implicaba necesariamente una materialidad, el presente trabajo se propone indagar de qué manera determinados objetos, cuerpos (o partes de él), animales y lugares geográficos sagrados (*wakas*) funcionaron como materialización y memoria de los ancestros. Nos concentraremos particularmente en el análisis del caso de las cabezas/cráneos antropomorfos sueltos para discutir los modos de “hacer” memoria en las sociedades que habitaron el N.O. argentino entre los periodos Formativo y Tardío a partir del análisis de la relación que se establece entre un objeto producido para circular en contextos rituales/ceremoniales, y las operaciones mentales que permiten asociarlos como agentes activos en la configuración de cosmologías que establecen un saber compartido, apelan a mecanismos lógico-cognitivos y afectivos, y contribuyen a constituir un modo particular de memoria.

» **Introducción**

En la historia de la región andina prehispánica el culto a las *wakas* implicó al ancestro fundador del linaje y del *ayllu* concebido como antepasado en términos de relaciones de parentesco y territorialidad. De este modo, se fundó un determinado orden sociopolítico en el cual aun cuando ya no formaban parte del mundo de los vivos, permanecían o volvían de múltiples maneras para orientar las acciones del presente.

Si en este contexto la muerte era concebida como un pasaje que no se daba en un ámbito separado de los vivos sino en un plano desde el cual seguían participando en los asuntos de la vida cotidiana y necesitaba encarnarse en una materialidad, el propósito de este trabajo será indagar de qué manera determinadas entidades sagradas (*wakas*) funcionaron como materialización y memoria de los ancestros. Dado que una vez finalizado el proceso de configuración del ancestro, su

corporalidad *post-mortem* podía asumir diferentes materialidades, determinados objetos, animales e incluso lugares geográficos sagrados adquirirían una agencia específica como su encarnación (Bovisio 2010a). Esta forma particular de construir una resolución simbólica con el mundo se fundaba en determinadas negociaciones entre humanos/no-humanos y vivos/no-vivos, conectaba experiencias en base a ciertas asociaciones que se inscribían en estos “objetos/cuerpos”, y apelaba tanto a mecanismos lógico-cognitivos como afectivos (Descola 2011; Massey 2005).

Particularmente, nos concentraremos en el análisis del caso de las cabezas/cráneos antropomorfos sueltos (generalmente denominados “trofeo”) ya que el contexto arqueológico en el cual se hallaron en el N.O. argentino entre el 600 a.C. y el 1480 d.C. indicaría, a nuestro juicio, su reutilización como objetos con un significado y contenido simbólico diferentes al que poseyeron cuando formaban parte de un individuo. Además, la evidencia de que muchos de estos cráneos fueron sometidos a una serie de modificaciones con el fin de preservarlos y no siempre presentan huellas de manipulación intencional y/o signos de violencia sería indicativo del tratamiento especial que recibieron y avalaría la hipótesis que nos permite relacionarlas con un culto a la cabeza del antepasado, más que con la práctica del sacrificio por decapitación con el fin de obtener trofeos de guerra.

› ***El culto a las wakas/ancestros***

A lo largo de la historia prehispánica andina, el culto a las *wakas* constituyó un factor relevante en la organización del espacio y las prácticas sociales al funcionar como el referente mítico que otorgaba a cada grupo social un sentido de pertenencia identitaria y territorial. Estas entidades sagradas (naturales, artificiales o mixtas) creaban lazos con el pasado en tanto se asociaban a divinidades y/o antepasados que representaban los orígenes arquetípicos de cada *ayllu*. Es decir, las experiencias y conocimientos heredados de sus antepasados formaban parte no sólo de la historia colectiva sino también de la vida cotidiana. Aún hoy determinados rituales (el *willja* en el Ayllu Qaqachaka, Bolivia, por ejemplo) se entretienen con distintas prácticas cotidianas en las cuales los antepasados se invocan como fuente de conocimiento y mediadores entre el pasado/presente, naturaleza/cultura y hombres/divinidades.

La base de este culto residía en una serie de prácticas y elementos materiales que les permitían interactuar con los vivos y en una organización jerárquica de las *wakas*: 1) las *wakas* móviles menores vinculadas al culto familiar, que se heredaban de padres a hijos, 2) las *wakas* locales ligadas directamente al antepasado fundador y, 3) las *wakas* mayores o antepasados de quienes detentaban el poder estatal (Bovisio 2005). *Wakas* y ancestros, por ende, recibían un trato similar: se les ofrecían sacrificios, ofrendas de vidas animales y/o humanas y se los alimentaba. De este modo, conjuntamente con el orden social y político que representaban, dejaban de ser algo mítico para convertirse en parte de la experiencia cotidiana de las personas. Por otro lado, Bovisio (2010b y 2012), a partir de su análisis de las Cartas Anuas de los jesuitas referidas al área surandina y de las historias del padre jesuita Pedro Lozano (siglos XVII y XVIII), concluye que

existen tres aspectos claves de las *wakas* a considerar: 1) como entidades sagradas polimorfas, 2) como encarnación de lo sagrado en su materialidad, y, 3) como referente de ancestros fundadores de linajes.

Según la clasificación ontológica propuesta por Descola (2011) su doble existencia en el ámbito de la naturaleza y de la cultura estaría dando cuenta de un modo de pensar analógicamente al mundo natural, social y sobrenatural como un todo integrado en una compleja red de equivalencias. Desde este punto de vista, humanos y no-humanos pertenecen a un mismo mundo, cuya organización interna y propiedades derivan de las analogías perceptibles entre los existentes, es decir, que las propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres, o están influidas por su comportamiento. Esta forma particular de relacionarse con uno mismo, con otros humanos y no-humanos y entre vivos y no-vivos, negociando y re-negociando un aquí y ahora en contextos rituales (Massey 2005) sería un modo que incluye no sólo lo social sino también los objetos y la naturaleza.

› ***Materialidad de los ancestros***

La noción de persona en el pensamiento andino prehispánico se vinculaba al culto a los ancestros y a una vida en el más allá ligada a sus cuerpos y a la satisfacción de sus necesidades materiales en la medida en que lo que definía al hombre como tal era su corporalidad (Hernández Astete 2010). La constitución del ancestro como tal consistía en dos etapas que implicaban la transición de la vida a la muerte, primero, y de la muerte a la ancestralización después. En este proceso el cadáver devenía *mallqui*. Una vez construido el nuevo cuerpo, éste podía tener diversas materialidades y no necesariamente debía ser semejante al cuerpo que se había tenido en vida. El *mallqui*, entonces, era sólo uno de los modos de presencia y existencia de los ancestros que consistía en el cuerpo preservado del difunto con las ropas, adornos, atributos, etc. que le conferían su identidad social como depositario de la historia e identidad del grupo (Bovisio 2010).

Pero el concepto de ancestro se articulaba no sólo con el de *waka* sino también con el de *pacha* (entendida como dimensión espacio-temporal unificada), en la medida en que la existencia necesariamente material implicaba un espacio-tiempo indisoluble (Bovisio 2010a y 2012). Por lo tanto, la necesidad de una nueva corporalidad *post-mortem* radicaba en las concepciones de que *ser* en el tiempo implicaba *estar* en el espacio, y que el ser persona acontecía en el cuerpo (Bovisio 2010a; Bovisio y Penhos 2011).

Un tercer punto importante a tener en cuenta es que, desde esta concepción, lo sagrado no se *representaba* sino que *era*, vale decir, el complejo *waka*/ancestro no consistía en un cuerpo humano construido habitado por un alma, sino en el ancestro en sus múltiples modos de ser (Bovisio 2011). Por ello, las diversas manifestaciones materiales que una *waka* podía asumir no representaban la idea (inmaterial) de lo sagrado sino que eran lo sagrado mismo (Bovisio 2011; Bovisio y Penhos 2011), un “cuerpo” sagrado que podía ser multimaterial y asumir múltiples

formas. Esto se basaba en el supuesto de que nada podía existir sin materialidad y que todo lo que existía aunaba en su ser el objeto y la idea en un todo indivisible, es decir, que los objetos no eran representaciones sino presencias (Bovisio y Penhos 2011).

Desde esta perspectiva, entonces, el hombre no poseía un cuerpo sino que era un cuerpo, en la medida en que en él se configuraba un nudo de relaciones que articulaba a los hombres, la naturaleza y el cosmos, hechos todos de la misma sustancia, lo que implicaba que no se era individualmente sino en relación con (Bovisio 2005; Descola 2011). En este sentido, coincidimos con Bovisio y Penhos (2011) en identificar al ancestro, no con un individuo sino con una red de relaciones asociadas al origen del grupo y a su identidad, que involucraba a los fundadores de linaje, sus lugares de origen, los ciclos vitales, etc., y en pensar a todos los tipos de *wakas* como expresión de su culto y, por ende, como punto de articulación de lo natural, lo social y lo sobrenatural (Bovisio 2005).

› ***El caso de las cabezas/cráneos "trofeo"***

El término "cabeza trofeo", entendido como trofeo de guerra, fue acuñado por el arqueólogo alemán Max Uhle, quien fue el primero en definir la cultura nasca (costa sur de Perú) a partir de las excavaciones de sepulturas en la Hacienda Ocucaje, en el valle del Ica, en 1901. Vale decir, la categoría nació asociada a la idea de violencia ejercida sobre el cuerpo de un enemigo de guerra capturado, sacrificado, decapitado y cuya cabeza devenía en un trofeo (Ríos Valladares 2006; Bovisio y Costas 2012). De los datos arqueológicos resulta claro que la distribución de sexo y edad es coherente con la hipótesis de que las cabezas trofeo nasca fueron principalmente obtenidas en enfrentamientos bélicos ya que, para Proulx (2006) si la decapitación hubiese sido un sacrificio ritual sin vinculación con la guerra deberíamos encontrar una distribución más balanceada de edades y sexos como sucede, por ejemplo, en el caso del N.O. argentino (hombres/mujeres adultos y niños). Para este autor (Proulx 2006), entonces, la función que estas cabezas tomadas de guerreros foráneos vencidos cumplieron en la sociedad nasca consistía en devenir símbolos de proeza y del prestigio resultante de la victoria. Luego, estas cabezas eran momificadas como resultado de un procedimiento que consistía en remover todos aquellos órganos perecederos (tejidos blandos de la base del cráneo, masa encefálica, globos oculares y lengua) para reconstruir un rostro humano conservando sólo lo imperecedero (piel disecada y cabello). Se perforaba el hueso frontal, aproximadamente en el centro de la frente, para atravesar una cuerda atada al interior del cráneo que permitía transportarla, y se cosían los labios y, a veces, los párpados con espinas de algarrobo o cactus (Verano 2003; Bovisio y Costas 2012). El hecho de que exista sólo un ejemplo conocido hasta el momento en el que las cabezas fueron utilizadas como ajuar funerario, posiblemente de un personaje de alto rango, estaría dando cuenta de que, en este sentido, una vez convertidas en objetos-trofeo resignificados, parecen haber sido consideradas bienes propiciatorios para la comunidad más que posesiones ofrendadas a un individuo en particular (Verano 1995; Bovisio y Costas 2012).

Para el caso del N. O. argentino, Roldan y Sampietro Vattuone (2011) definen como “cráneo o cabeza trofeo” a la cabeza cercenada de un individuo en rituales de sacrificio o en actos de guerra que posteriormente recibía un trato especial para poder conservarla y utilizarla como objeto de múltiples significados. Existen evidencias de que los cráneos enteros, fragmentados y multifragmentados hallados en el área eran sometidos a una serie de modificaciones propias de las conocidas en el resto del territorio andino tales como el descarne (probablemente poco después de la muerte ya que las marcas de cortes muestran que los tejidos aún estaban frescos), la ampliación del *foramen magnum* para la extracción de las partes blandas, y su enterramiento en conjunto. Si bien, en este caso, el hallazgo de cráneos junto con la parafernalia que acompañaba la actividad ritual es particularmente escaso y no siempre presentan huellas de manipulación intencional y/o signos de violencia, los contextos de aparición son similares: sobre y/o bajo los pisos de ocupación, dentro del relleno de plataformas o sobre montículos ceremoniales, depositados o no de forma directa (en cámaras, vasijas, etc.), individualmente o en grupo configurando una ofrenda única y asociados o no a otros objetos tales como cerámica y/o restos óseos animales. Asimismo, contamos con pruebas de la aparición de esqueletos sin cráneos (Roldan y Sampietro Vattuone 2011; López y Miranda 2008; Fernández Distel 1986; Yacobaccio, Madero y Reigadas 2001; Núñez Regueiro 1998; Núñez Regueiro y Tartusi 2002; Gordillo y Solari 2008; Cigliano 1973; Otero 2013).

Ahora bien, si atendemos a algunas hipótesis interpretativas sobre los posibles sentidos generales que se atribuyeron a las cabezas en la región andina y justificaron su posterior tratamiento ritual podríamos preguntarnos ¿toda cabeza/cráneo suelta es una “cabeza trofeo”? El tratamiento que recibieron en mayor o menor medida las relacionaba con rituales destinados a asegurar las condiciones necesarias para la continuidad de la vida natural y social, es decir, con rituales íntimamente conectados con la fertilidad agrícola y con el renacimiento de la cultura. Además, estas prácticas tendientes a asegurar la fertilidad de los campos estaban íntimamente asociadas a la idea de considerar a la naturaleza como un circuito infinito entre vida y muerte. Asimismo, también fueron consideradas fuente de poder, ya que no sólo es la parte esencial del cuerpo humano para la continuidad de la vida en términos biológicos (Benson y Cook 2001) sino también sociales y cosmológicos. Si en momentos de conflicto las poblaciones andinas se apropiaron del otro enemigo para reforzar su propia identidad y subjetividad fue porque esas cabezas constituyeron un objeto clave para el poder político (Arnold y Hastorf 2008) dado que también se la asocia al poder que rige y ordena la comunidad (cabeza de linaje), es decir, a la autoridad. Verano (1995) ha interpretado la manipulación ritual de restos humanos, incluyendo el entierro de cráneos sueltos, como posible testimonio del culto a los ancestros con el objetivo de preservar sus cabezas y, por ende, su memoria. Asimismo, Otero (2013) coincide en considerar para la zona del Pucará de Tilcara que el hecho de que se hayan detectado cráneos separadamente del resto de las partes esqueléticas podría estar reflejando la concepción andina en la cual la cabeza prevalece sobre otras partes del cuerpo para la representación del difunto.

Podemos concluir, entonces, que la concepción que subyacía a las prácticas de elaboración y utilización de las cabezas se inscribiría en una concepción del cuerpo humano que entendía que en él radicaba el principio vital (*samay o kamay*) que no podía existir desprendido de su condición

material (Bovisio y Penhos 2011). La energía vital y los poderes de dar y regenerar vida estaban en el cuerpo de modo que era necesaria su conservación para garantizar que esto siguiera funcionando más allá de la muerte biológica del individuo. Si la verdadera muerte acontecía con la desaparición del cuerpo, la decapitación ritual y/o la remoción *post-mortem* de cráneos planteaba un proceso complejo en el cual se desarticulaba el cuerpo humano para posteriormente generar una nueva entidad resignificada, que sería propicia para toda la comunidad (Bovisio y Costas 2014). Al igual que sucedía con el *mallqui*, entonces, en el caso de las cabezas operaba un proceso de transformación de la cabeza decapitada/removida, parte del cadáver, a la cabeza como entidad con un poder y/o valor específico nuevo.

› ***Formas de transmisión y reconexión de experiencias del pasado***

Los diversos autores que se han ocupado de tratar el tema del culto a los ancestros, están de acuerdo en afirmar que eran prácticas que permitían la continua participación de los muertos en los asuntos de los vivos. Estas ceremonias, destinadas al contacto y consulta con el antepasado para hacerlo participar de las decisiones de su comunidad se justificaban en la medida en que el ancestro era la fuente de identidad y continuidad del grupo y su culto tenía por objetivo central garantizar y perpetuar esta función (Bovisio 2011). Las celebraciones iban acompañadas por danzas, marchas procesionales, música y cantares que conmemoraban las hazañas de los antepasados, y el consumo de comidas y bebidas que los vivos compartían con los difuntos. Por lo tanto, todas estas prácticas contribuían a la conexión sensorial y emocional que efectivamente convertía el pasado mítico en una experiencia presente, ya que de este modo se borraban las barreras vida/muerte, y presente/pasado (Nielsen 2006, 2008 y 2010). Los antepasados, por lo tanto, no cesaban sus vinculaciones con los vivos, sino que eran agentes que continuaban teniendo injerencia, dado que las esferas de la vida y la muerte se encontraban imbricadas, así como las de la naturaleza y la cultura (Rodríguez 2013).

Si bien las grandes fiestas realizadas periódicamente en las plazas, donde se reunía la mayor parte de la comunidad, eran situaciones privilegiadas para el encuentro con los antepasados, no era la única manera en que se construía esta relación (Ramos 2008). Las personas de la comunidad, además, debían promover otras tareas para “no olvidar” a sus antepasados de modo tal que el conocimiento emergía a través de un proceso activo de recordar y no simplemente como una transmisión pasiva del legado de los ancestros (Ingold 2011; Ramos 2015). Estas diferentes formas de recordar, que típicamente incluían referentes materiales de los muertos, se incorporaban significativamente en la vida cotidiana de la comunidad (Nielsen 2008). Es decir, el contexto ritual no sólo se basaba en las prácticas destinadas a perpetuar la agencia del muerto para que pudieran continuar interactuando con los vivos sino que también apelaba a lo sensorial/emocional.

Estamos de acuerdo con Berliner (2005), entonces, en considerar este tipo de memoria como las representaciones culturales, experiencias, emociones, valores, actitudes y prácticas que

eran transmitidas desde las generaciones pasadas hasta las más jóvenes, quienes las heredaban y negociaban activamente. Como plantea Connerton (1993), los rituales producían la incorporación de memorias sociales, no como memorias cognitivas sino como memorias-hábito, memorias corporales, afectivas y efectivas que se transmitían tanto a través de las ceremonias conmemorativas como a través de las acciones, del hacer, del hábito y de la experiencia en la vida cotidiana.

› ***Palabras finales***

Como ya mencionamos, la cosmovisión andina prehispánica se fundaba en la concepción del mundo natural, social y sobrenatural como un todo integrado. La muerte, al ser concebida como un cambio de estado, no planteaba una separación entre los muertos y los vivos puesto que la muerte natural era parte de un ciclo de continua y periódica transformación, regeneración y renacimiento. En este sentido, había una continuidad entre el cuerpo humano y el cuerpo de la naturaleza que explicaría la existencia múltiple del ancestro y sus transformaciones (Bovisio 2005) en la medida en que era necesaria la preservación del cuerpo para conservar los poderes de dar y regenerar vida.

Desde esta perspectiva, todas las jerarquías de *wakas*, entendidas como entidades sagradas polimorfas y encarnación de lo sagrado *eran* el “cuerpo” del antepasado en la medida en que para *ser* y regresar al tiempo de la vida cotidiana, el antepasado necesitaba *estar* materialmente en ese espacio. Dentro de este contexto, la cabeza cumplió una función ritual asociada a la fertilidad agrícola, la continuidad de la vida natural y la renovación de la cultura y, al igual que las *wakas* y *mallquis* funcionó como “cuerpo” sagrado que vinculaba a los ancestros con los vivos sellando la eternidad carnal del antepasado y la continuidad del ciclo vida/muerte (Bovisio 2010a).

Por otro lado, si consideramos la materialidad de los ancestros como “objeto” de memoria, su particularidad residiría en que se trata de entidades cuyo valor social radica en que sus sentidos y fuerzas descansan en el rango entero de contextos por los que ha pasado (Ramos 2015). La transmisión de “agencia ancestral” (Nielsen 2008: 62) a ciertos objetos, en nuestro caso, *wakas*/cráneos/cabezas, implica un tipo de culto que remite siempre al ancestro fundador del linaje y necesita de su presencia material concreta en la medida en que constituye una forma de memoria colectiva que permite reactivar el pasado en función de una experiencia del presente (Nielsen 2008 y 2010).

Resumiendo, consideramos que la manipulación ritual de restos humanos en el N. O. argentino no sería sólo consecuencia de guerras para obtener cabezas “trofeo” sino también testimonio de la veneración a los antepasados, lo cual estaría avalado por la distribución más balanceada de edades y sexos, la aparición de cráneos removidos *peri* o *post-mortem* sin signos de violencia ni huellas de manipulación intencional, así como la voluntad de conservarlos dentro del ámbito de la vida cotidiana, ya sea en espacios ceremoniales y/o de vivienda. Entendemos, entonces, que estos cráneos/cabezas fueron incorporados incorporados significativamente como referentes materiales de los difuntos en los espacios ceremoniales y habitacionales donde se

desarrollaba la vida cotidiana en la medida en que estarían funcionando metonímicamente como parte del antepasado y, al igual que las *wakas* y *mallquis*, como materialización del mismo, es decir, como “cuerpo” sagrado y “objeto” de memoria.

Bibliografía

- Arnold, D., Hastorf C. (2008). *Heads of State. Icons, power, and politics in the Ancient and Modern Andes*. California, Left Coast Press Inc.
- Benson, E., Cook A. (2001). *Ritual sacrifice in ancient Peru*. Austin, University of Texas Press.
- Bovisio, M. A. (2005). "Los muertos, otra corporalidad: acerca del imaginario sobre la muerte a través de las fuentes de extirpación de idolatrías (siglos XVI y XVII)". En *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- (2010a). "Muertos y muerte en el mundo andino prehispánico". En *Anais do IV Congresso Latino-americano de Ciências Sociais e Humanidades "Imagens das Morte"*. Niteroi.
- (2010b). "La religiosidad andina a través de las fuentes de extirpación de idolatrías". En *Actas de 1ª Jornadas Internacionales de Historia de la Iglesia y Religiosidad y 3ª Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, cd rom.
- (2011). "Las huacas andinas: lo sobrenatural viviente". En Krieger, P. (Ed.) *XVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte. La imagen sacralizada*, vol. I, pp. 53-84. Ciudad de México, Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- (2012). "Devenir en ancestro: muerte y ancestralidad en el N.O. argentino prehispánico". En *54-ICA Congreso Internacional de Americanistas, Simposio 791 "Imágenes de la muerte"*. Viena.
- Bovisio, M. A., Penhos. M. (2011). "Los cuerpos del poder en los Andes: la momia y el retrato". En *VI Encuentro Internacional sobre Barroco IMAGEN DEL PODER*. La Paz, Fundación Visión Cultural. En prensa.
- Bovisio, M. A., Costas, M. P. (2012). "Cabezas trofeo: cuerpo objeto y representación". En *Primer Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas*. Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, CD rom.
- Bovisio, M. A., Costas, M. P. (2014). "El poder del cuerpo post-mortem: el caso de las cabezas trofeo nazca". En *Actas electrónicas del VI Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades: Imágenes de la Muerte*. Salta, Universidad Nacional de Salta.
- Cigliano, E. (1973). *Tastil, una ciudad preincaica argentina*. Buenos Aires, Ediciones Cabargon.
- Connerton, P. (1993). "Social Memory". En *How Societies Remember*, pp. 6-23. Cambridge, University Press.
- Descola, P. (2011). "Más allá de la naturaleza y la cultura". En Montenegro Martínez, L. (Ed.), *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, pp. 75-96. Bogotá, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Fernandez Distel, A. (1986). "Las cuevas de Huachichocana, su posición dentro del precerámico con agricultura incipiente del Noroeste Argentino". En *Beitrag Zur Allgemeinen und vergleichenden Archaeologie, Band 8, Verlag Phillip von Zabern Mainz Am Reim*, pp. 353-430.
- Gordillo, I., Solari, A. (2008). "Prácticas mortuorias entre las poblaciones Aguada del Valle de Ambato (Catamarca, Argentina)". En *Revista Española de Antropología Americana*, nº 39(1), 31-51.

- Hernandez Astete, F. (2010). *La elite incaica y la articulación del Tahuantisuyu*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia.
- Lopez, G., Miranda, P. (2008). "El "muerto" del salar: descripción de un hallazgo bioarqueológico a cielo abierto datado en ca. 3700 AP en el borde del salar de Pastos Grandes, Puna de Salta". En *Arqueología*, n°14, 199-215.
- Masse, D. (2005). *For Space*. London, Sage Publications.
- Nahuelquir, F., San Martín, C., Rodríguez, M. (en prensa) "Imágenes, secretos y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas". En Ramos, A., et. al., (Eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, Universidad Nacional de Río Negro.
- Nielsen, A. (2006). "Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños". En *Estudios Atacameños*, n° 31, 63-89.
- (2008). "The materiality of ancestors. Chullpas and social memory in the Late Prehispanic history of South Andes". En Mills, B., Walker, W. (Eds.) *Memory work: archaeologies of material practices*, pp. 207-231. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
- (2010). *Celebrando con los antepasados. Arqueología del Espacio Público en Los Amarillos, Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Argentina, Malku Ediciones.
- Núñez Regueiro, V. (1998). *Arqueología, Historia y Antropología de los sitios de Alamito*. San Miguel de Tucumán, Ediciones INTERDEA.
- Núñez Regueiro, V., Tartusi, M. (2002). "Aguada y el proceso de integración regional". En *Estudios Atacameños*, n° 24, 9-19.
- Otero, C. (2013). *Producción, usos y circulación de bienes en el Pucará de Tilcara (Quebrada de Humahuaca, Jujuy)*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, M. S.
- Proulx, D. (2006). *A sourcebook of Nasca ceramic iconography. Reading a culture through its art*. Iowa City, University of Iowa Press.
- Ramos, A. (2008). "El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". En *World Anthropologies Network E-Journal*, n° 4, 57-79.
-(2015). "La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento". En Ramos, A., Crespo C., Tozzini, A. (Eds.) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Colección Aperturas, pp. 1-25 . San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional de Río Negro.
- Ríos Valladares, P. (2006). "Repertorio de personajes relacionados a la caza y manipulación de cabezas". En *Revista Electrónica de Arqueología*, n°1(2), 20-41.
- Rodríguez, M. (2013). "Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas". En Crespo, C. (Ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, pp.67-100. Buenos Aires, Antropofagia.
- Roldán, J., Sampietro Vattuone M. M. (2011). "Los cráneos trofeo Condorhuasi-Alamito (Catamarca,

- Argentina) dentro del pensamiento religioso andino". En *Revista española de antropología americana*, n° 41(2), 327-348. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Sahuenza Toha, C. (2008). "Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI". En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, n° 13(2), pp. . Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Verano, J. (1995). "Where do they rest? The treatment of human offerings and trophies in Ancient Peru". En Dillehay, T. (Ed.) *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, pp. 189-227. Washington, D.C., Dumbarton Oaks.
- (2003) "Mummified trophy heads from Peru: Diagnostic Features and medicolegal significance". En *Journal of Forensic Sciences*, n° 48(3), 525-530.
- Yacobaccio, H., Madero, C., Reigadas M. C. (2001). "Inhumación de una cabeza aislada en la Puna Argentina". En *Chungara Revista de Antropológica Chilena*, n°33(1), 79-82.

