

Artículo de reflexión

Vida y muerte de las vasijas. La producción del sujeto andino y el arqueodiseño en el altiplano boliviano

Life and death of the vessels. The production of the Andean subject and archaeodesign in the Bolivian highlands

Juan Villanueva Criales*

Para citar este artículo: Villanueva, J. (2025). Vida y muerte de las vasijas. La producción del sujeto andino y el arqueodiseño en el altiplano boliviano. *Jangwa Pana*, 24(3), e6462. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.6462>

Recibido: 22/02/2025 | **Aprobado:** 16/05/2025 | **Disponible en línea:** 01/09/2025

RESUMEN

Este artículo se enfoca en cómo perspectivas no modernas acerca de la creación y el diseño de objetos/sujetos pueden ser empleadas en la actividad arqueológica, entendida también como un acto de diseño. Para ello, resume las perspectivas en el uso arqueológico de la cerámica, particularmente en el estudio del Horizonte Medio (ap. 500-1100 d. C.) y el Intermedio tardío (ap. 1100-1450 d. C.) en el altiplano boliviano, mostrando la prevalencia de un modelo ontológico que emplaza al fragmento y al cerámico entero como equivalentes. Luego, se recopilan perspectivas sobre producción de objetos en la región andina, donde los cerámicos son entendidos como sujetos y sus fragmentos adquieren otro tipo de poder y sentido. Finalmente, se recorren los contextos y modos de aparición de cerámica en los espacios y periodos mencionados y se concluye que las perspectivas andinas sobre la vida y muerte de las vasijas pueden abrir alternativas para el diseño de los objetos arqueológicos.

Palabras clave: cerámica; teoría arqueológica; Andes centro-sur; giro ontológico; diseño.

ABSTRACT

This paper examines how non-modern perspectives on the creation and design of objects/subjects can inform archaeological practices, which can also be seen as acts of design. It summarizes the archaeological use of ceramics, particularly in the context of the Middle Horizon (ca. 500-1100 AD) and the Late Intermediate Period (ca. 1100-1450 AD) in the Bolivian highlands, highlighting the prevalence of an ontological model that treats both potsherds and complete ceramics as equivalent. The paper then explores the production of objects in the Andean region, where ceramics are viewed as subjects, attributing a different significance and power to their fragments. Finally, it reviews the contexts and manifestations of ceramics during the specified periods, positing that Andean perspectives on the life and death of vessels can provide valuable insights for the design of archaeological objects.

Keywords: pottery; archaeological theory; south-central Andes; ontological turn; design.

INTRODUCCIÓN

Las intersecciones entre los ámbitos de la arqueología y el diseño, o arqueodiseño como define este *dossier*, son tan considerables como inesperadas, y en este texto —con la arqueología del altiplano boliviano como excusa— se presentan dos de ellas. La primera de ellas es la presencia ineludible del diseño en la interacción con los materiales antiguos que da pie a la actividad arqueológica: los investigadores plantean premeditadamente disposiciones ontológicas, epistemológicas, teóricas, metodológicas y técnicas para aproximarse a dichos elementos y asignarles valores y sentidos. Como producto de esta actividad de diseño surgen los objetos de la disciplina: secuencias cronológicas; mapas de extensión o influencia de las sociedades pasadas; asimilaciones de estas con identidades históricas o contemporáneas; argumentos sobre similitud o diferencia, homogeneidad o heterogeneidad, por ejemplo, en términos de estatus social, etnicidad o género; narrativas de simplicidad o complejidad, y por ende de complejización; y un largo etcétera.

Los arqueólogos son, en últimas, diseñadores de objetos que hallan su expresión en diversos formatos. El textual está dirigido a públicos académicos y es el más usual, pero también se elaboran documentos de divulgación, imágenes, gráficos estadísticos y tablas, ilustraciones, representaciones y dioramas, exposiciones museísticas y, con los avances tecnológicos contemporáneos, productos en diversos soportes audiovisuales, de realidad virtual o aumentada, entre otros. Por tanto, parte de la reflexión aborda el diseño como proceso inherente a la actividad arqueológica.

La segunda intersección tiene que ver con considerar las características que tuvo el diseño en el pasado remoto; en este caso, el prehispánico. La arqueología se basa, en gran medida, en el estudio de cosas —herramientas, construcciones, y otras— que implican una transformación de los materiales por manos humanas. Sin embargo, es importante considerar la posibilidad, ya explorada por Ingold (2000), de que la actividad de diseñar no corresponda necesariamente a la imposición de ideas o imágenes mentales sobre una materia inerte, mucho más en contextos ajenos al de la modernidad occidental. En los Andes, este fenómeno puede constatarse volcando la mirada a las teorías indígenas sobre los materiales y el diseño que pueden recuperarse del registro etnográfico y las respectivas reflexiones antropológicas.

En este orden de ideas, el presente texto bebe del concepto de giro ontológico crítico en arqueología (Alberti, 2016). Dicho enfoque no implica solamente reconocer que las sociedades del pasado tuvieron regímenes ontológicos distintos al moderno, que permea nuestra vida y ciencia; también requiere emplazar ese reconocimiento como recurso teórico para identificar y subvertir nuestros propios subyacentes ontológicos.

Así, las intersecciones entre arqueología y diseño aquí consideradas interactúan profundamente: reconsiderar las concepciones no modernas de diseño puede ayudar a rediseñar la producción de objetos arqueológicos. En lo que sigue, desarrollaré cuanto de mi experiencia de investigación puede aportar sobre ambas intersecciones. Por lo tanto, el texto se concentra, espacialmente, en el altiplano boliviano, sobre todo en sus segmentos norte —cuenca del Titicaca— y centro (figura 1); temporalmente, en el Horizonte Medio (ap. 500-1100 d. C.) y el Intermedio tardío (ap. 1100-1450 d. C.); y temáticamente, en el ámbito de los materiales cerámicos.

La primera sección del escrito recorre el lugar de la cerámica en el diseño de los objetos arqueológicos. La segunda aborda algunas perspectivas etnográficas andinas sobre el diseño, con énfasis en la cerámica. La tercera intenta, tentativamente, aplicar estas posturas a los contextos y modos de aparición de la cerámica prehispánica, para cerrar luego con unas reflexiones provisionales.

Fig. 1. Regiones y sitios clave mencionados en el texto



Fuente: Ilustración de J. Villanueva.

De vasijas y fragmentos: la cerámica y el diseño de objetos arqueológicos en el altiplano

En el altiplano boliviano, como probablemente en toda la región andina, las narrativas sobre el pasado remoto emplean la cerámica como un material predilecto. Tan pronto aparece en el registro arqueológico, hacia el 1500 a. C., esta técnica tiende a reemplazar a los líticos como centro de producción de narrativas. De hecho, aun cuando la arquitectura o los patrones funerarios, los materiales metálicos y orgánicos y el registro bioantropológico, zooarqueológico, paleobotánico o paleoclimático entregan datos cruciales para caracterizar la forma de vida y organización de las poblaciones prehispánicas, la cerámica retiene su importancia junto con estas líneas de evidencia. Este carácter preponderante proviene de su durabilidad, su uso relativamente abundante, variado en formas, técnicas y motivos, y su versatilidad en multitud de contextos. Así, la cerámica tiende a ser fundamental en el diseño de la investigación arqueológica.

Al revisar la historia de la arqueología en la región, se puede observar que, entre finales del siglo XIX e inicios del XX, el estudio de la cerámica desplazó al de los cráneos humanos y a las consideraciones sobre arquitectura monumental como el principal soporte de las narrativas sobre el surgimiento, el carácter y el declive de la sociedad de Tiwanaku del Horizonte Medio y su relación con las poblaciones del periodo siguiente o Intermedio tardío. Este fenómeno tiene que ver con un reemplazo de marcos teóricos basados en el concepto de raza por otros centrados en el concepto de cultura.

A raíz de lo anterior, el análisis de colecciones de cerámica entera obtenida de tumbas —cistas subterráneas en Tiwanaku y torres funerarias o *chullpares* en el Intermedio tardío— se convirtió en el eje de la construcción de secuencias cronológicas y relaciones entre el altiplano, la costa y los valles orientales (Bandelier, 1911; Nordenskiöld, 1953; Stübel & Uhle, 1892). Estos materiales pasaron a engrosar las colecciones de museos extranjeros en Europa y Estados Unidos, y también fueron agrupados por grandes coleccionistas en Bolivia como Fritz Buck, Federico Díez de Medina, Agustín de Rada o Arthur Posnansky. Estas colecciones pasaron, en la segunda mitad del siglo XX, a integrar museos públicos en la ciudad de La Paz.

Sin embargo, desde la década de 1930 la arqueología del altiplano boliviano experimentó una renovación técnica y metodológica, influida por la historia cultural estadounidense: se comenzó a privilegiar la elaboración de secuencias basadas en excavaciones estratigráficas, incorporando herramientas como la clasificación y la seriación de fragmentos cerámicos. Ejemplos de este giro son los trabajos de Bennett (1934) en Tiwanaku y regiones aledañas, y de Rydén (1947) en torno al pos-Tiwanaku o Intermedio tardío altiplánico.

Sin embargo, el desplazamiento del ceramio al fragmento no vino acompañado de una renovación teórica. Las cualidades atribuidas a un objeto completo — expresión de identidades étnicas o de estatus mediante sus aspectos estilísticos, o finura técnica como testimonio de periodos de auge y decadencia— se mantuvieron intactas, produciéndose la asimilación tácita de una pieza como representación de una vasija entera. Esta asimilación ontológica no implicó simpleza técnico-metodológica; de hecho, en décadas siguientes se desarrollaron estrategias depuradas para el análisis de la forma, el estilo y la técnica de estos materiales. Entre los manuales más influyentes en la región se encuentran *Cómo interpretar el lenguaje de los tiestos* (Meggers & Evans, 1969); *Pottery analysis: a sourcebook* (Rice, 1987); o *La cerámica en arqueología* (Orton et al., 1997), cuyas categorías siguen siendo empleadas hoy.

Otro esfuerzo relevante en Bolivia fue el desarrollado por el principal arqueólogo de la era nacionalista, Carlos Ponce Sanginés (1974). Su trabajo, si bien orientado a la catalogación de piezas enteras, fue abundantemente usado para categorizar fragmentos. Asimismo, al popularizarse los métodos estadísticos y cuantitativos en la arqueología estadounidense de raigambre neopositivista o procesual, abundaron las discusiones y los modelos para la clasificación de cerámica y la correlación cuantitativa entre fragmentos y objetos completos (Baxter & Cool, 1995; Orton, 1993; Orton & Tyers, 1992, entre otros).

Con todo este aparato técnico, en décadas siguientes la arqueología del altiplano pudo emplear los fragmentos cerámicos en la caracterización de las sociedades prehispánicas. Sin menoscabar las discusiones cronológicas, incluyendo aquellas sobre cambio y continuidad entre Tiwanaku y sus sucesores, Pacajes o Uma-Pacajes (Albarracín, 1996; Burkholder, 2001; Janusek, 2003), ni las consideraciones sobre especialización alfarera en Tiwanaku y el rol del Estado (Kolata, 1993; Ponce Sanginés, 1976), luego matizadas por estudios de contextos de producción alfarera (Rivera, 2014), el estudio cerámico en la región ha servido principalmente a dos propósitos que hacen a la función y al contexto del uso de las vasijas.

El primer propósito es definir límites sociales entre las poblaciones prehispánicas. Desde esta perspectiva, los aspectos del estilo cerámico — fundamentalmente, especificidades de la forma, decoración e iconografía— serían emblemáticos de determinados segmentos de la sociedad. Para la arqueología de Tiwanaku, un primer paso en este sentido fue el reconocimiento de estilos derivados en los valles orientales (Bennett, 1936). La variabilidad de la cerámica tiwanakota también fue entendida en términos de la dicotomía urbano-rural (Ponce, 1976) o como reflejo de diferencias de estatus (Couture & Sampeck, 2003).

Ahora bien, la visión más influyente de la variabilidad de cerámica percibe a Tiwanaku como una sociedad multiétnica, donde el uso de vasijas con versiones

específicas del estilo de esta cultura permitía dibujar fronteras sociales en situaciones donde el consumo ceremonial de alimentos y bebidas tenía alta visibilidad (Janusek, 2005a). Ejemplos que aplican este principio son la distinción entre el estilo cerámico de la pirámide de Akapana y aquella del sector de Ch'iji Jawira (Alconini, 1995), o la definición de un subestilo propio de Lukurmata y la cuenca Katari (Janusek, 2003). Muchas de estas interpretaciones provienen de fragmentos ubicados en contextos domésticos, ceremoniales, basurales, entre otros.

Este modo de tratar la cerámica fue aún más temprano en la arqueología del Intermedio tardío, un periodo que Bennett (1950) caracterizaría de desunión, en contraste con la unidad que atribuyó a la época Tiwanaku. Así, se habrían formado segmentos sociales más pequeños e independientes con aquellos señoríos aymaras reconocidos por la etnohistoria colonial, como el Lupaca, el Pacajes, el Omasuyos o el Carangas. Por lo tanto, Bennett propuso que el rótulo que hasta entonces se imponía a toda la cerámica altiplánica pintada en negro sobre rojo —el chullpa asignado por Bandelier (1910)— fuese reemplazado por etiquetas más específicas.

La idea de Bennett recibió nuevo impulso en tiempos nacionalistas, que coincidieron con los avances de la etnohistoria que produjo mapas esquemáticos de extensión de los señoríos altiplánicos (Bouysse-Cassagne, 1987; Saignes, 1986). Este enfoque dio pie, entre los años ochenta y 2010, a la definición de estilos cerámicos coincidentes con grupos culturales extendidos sobre territorios delimitados, como Pacajes (Albarracín, 1996; Portugal, 1988), Carangas (Arellano & Kuljis, 1986; Michel, 2000), Quillacas (Lecoq, 1985; Michel, 2008), Omasuyos (Lémuz, 2005; Portugal, 2011) o Lípez (Arellano & Berberían, 1981). El material privilegiado para estas reconstrucciones fueron fragmentos de la superficie de sitios habitacionales y ceremoniales/funerarios, siendo escasos los contextos de excavación analizados.

El segundo propósito central otorgado a la cerámica ha sido permitir la negociación y el establecimiento de alianzas políticas mediante el comensalismo ceremonial, y caracteriza principalmente a narrativas posprocesuales que enfatizan la agencia de los segmentos sociales y la continua renegociación de la esfera política. En Tiwanaku, esta función de los objetos yace en el núcleo de su caracterización como un Estado persuasivo, capaz de incorporar a otros segmentos sociales para acceder a sus recursos y fuerza de trabajo (Janusek, 2005b). Desde esta perspectiva, las sofisticadas formas cerámicas de servido ritual de Tiwanaku delatarían el interés de sus élites por patrocinar banquetes y ceremonias para formar una red de alianzas e intercambios.

De la misma manera, aunque sin incluir la noción de Estado, los estudios del Intermedio tardío han aplicado esta perspectiva sobre la cerámica arqueológica,

especialmente aquella asociada a los *chullperíos*. Las torres funerarias pasaron de ser entendidas como representaciones de ancestros, marcadores fronterizos y expresiones de diferencias de estatus o étnicas (Hyslop, 1977; Isbell, 1997; Kesseli & Pärssinen, 2005) a ser vistas como lugares de confluencia ceremonial y negociación política. En estos puntos, la presencia de los ancestros fomentaba la creación de vínculos mediante la ceremonia comensalista, causa de las grandes cantidades de fragmentos cerámicos en la superficie de estos sitios. Este enfoque ha sido empleado principalmente en el altiplano de Lípez (Gil García, 2010; Nielsen, 2006) y Carangas (Villanueva, 2021).

Como se puede observar, el uso de la cerámica en el arqueodiseño del altiplano se basa largamente en inferir, desde la presencia de fragmentos cerámicos, sean estos recuperados en excavaciones estratigráficas o en superficie, la presencia de vasijas enteras que funcionaron como recipientes. Desde esta perspectiva, el estatus ontológico del fragmento es idéntico al del objeto completo: se asume que aspectos tafonómicos o procesos de formación del registro arqueológico terminaron reduciendo un elemento entero a solo un pedazo, mezclado con trozos de otros implementos en capas estratigráficas. Más aún, se presupone que entre el significado asignado a una vasija en funcionamiento y aquel atribuido a una parte de ella existe una necesaria continuidad. En lo que sigue, se emplearán algunas nociones andinas sobre la cerámica para aportar una perspectiva alternativa.

Las vasijas como sujetos andinos

Abundantes estudios etnográficos en los Andes plantean que las comunidades humanas habitan un mundo donde los rasgos del paisaje, como la Madre Tierra o *Pachamama*, las montañas llamadas *apus*, *achachilas* o *uywiris* —abuelos, proveedores, cuidadores—, los muertos, las aguas, el subsuelo, entre otros, poseen subjetividad y agencia. Algunos ejemplos son los trabajos de Allen et al. (2017), Arnold y Yapita (1998), Dransart (2002), Isbell (1974), o Sillar (2009).

Estas perspectivas influyen sobre la manera en que se conceptúa el trabajo y la acción transformadora humana. Según Van Kessel (1997), quien produjo detalladas etnografías entre los aymaras del norte de Chile, el pensamiento de esta cultura puede ser entendido como «seminal» en el sentido de que los acontecimientos y las cosas brotan por la fuerza generadora de un universo divino, que fructifica bajo condiciones favorables. En esa medida, el propio trabajo se entiende como una relación de convivencia y afectividad con la chacra, el ganado, el tejido u otros.

Así, mientras la cosmovisión europea reconoce a un dios creador del que se desprende un hombre creador (*Homo Faber*), la andina explica desde el mito que la divinidad es inmanente al mundo: las cosas y los seres se desarrollan en un medio divino. De esta concepción se desprende que los materiales poseen una

vida interna.

El trabajo de Gabriela Siracusano (2005) aborda las pugnas, durante la época colonial en los Andes, entre la ontología europea, donde lo sagrado está representado en las imágenes, y la ontología local, que lo considera presente en los materiales mismos. De esta manera, términos como *camay*, *qamasa*, *animu* o *ajayu*, entre otros, refieren a esta suerte de poder vital, animación o subjetividad presente en todos los seres.

Sin embargo, como observan Allen et al. (2017), el hecho de que todos los seres posean ánimo no implica que lo compartan, lo que haría del marco ontológico andino analogista más que animista, o un «animismo polimórfico», como se plantea desde la etnografía de Irpa Chico, La Paz (Carter & Mamani, 1982). En esta situación, la existencia depende de compromisos entre entidades con subjetividades equivalentes, pero condiciones materiales distintas (Cavalcanti-Schiel, 2007). Habitualmente, estos acuerdos adquieren la forma de relaciones de cuidado, alimentación o crianza: solo si las personas alimentan al mundo pueden esperar ser alimentadas por él (Sillar, 2009). En ese sentido, Haber (2007) apunta el concepto de *uywaña*, traducido ampliamente como crianza, como una metarrelación andina. Este proceso, sin embargo, es una forma de coproducción o, en las palabras de Bugallo y Tomasi (2012), «crianza mutua» (p. 221).

Este marco determina que aquello que Occidente denomina la manufactura o producción de objetos posea connotaciones distintas en los Andes. El trabajo de Arnold (2018) entre tejedoras de Qaqachaka, Oruro, documenta el término aymara *jaqiptayaña*, traducido a grandes rasgos como «hacer persona». *Jaqiptayaña* aplica tanto al proceso de producción de un textil como a habilitar un campo en descanso para hacerlo cultivable. En los dos ámbitos, la palabra describiría cómo una entidad no humana es transformada en persona mediante la agencia humana puesta en relación con los materiales y otras entidades.

Arnold emplaza la anterior práctica como una secuencia ontológica consistente en dar continuidad a subjetividades preexistentes a la agencialidad humana. Es decir, los materiales, como por ejemplo la fibra de camélido alimentada por los pastos y las aguas, posee una subjetividad, un ánimo, antes del proceso de tejido. Luego se desubjetivan los materiales mediante ofrendas, oraciones y libaciones para después resubjetivarlos, esta vez emplazando al resultado —el textil— como hijo o prole de las personas que lo producen. Así, introducir vida y personalidad al textil no implica que los individuos otorguen agencia al material, sino que se trata de un esfuerzo mutuo por circular la fuerza vital de los materiales en campos de relaciones para que cada elemento alcance su potencial.

Estas nociones encuentran eco en la etnografía y etnoarqueología alfarera, especialmente en el trabajo de Sillar (1997), uno de los más completos en el

espacio centro-sur andino. Dicho autor nota que la arcilla para la alfarería es molida antes de ser empleada, una técnica análoga al procesamiento de ciertos alimentos. Los términos *ñut'uchaña* y *llamp'uchaña*, traducidos como «moler bien», se usan tanto para la molienda como para la guerra en el sentido de triturar al enemigo a golpes. Asimismo, observa que preparar la arcilla implica extraer materiales de la tierra, un ámbito dominado por los *Apus*, el dueño de las profundidades o *Tío*, o los muertos, de manera que, siendo ajenos, estos recursos tienen que ser transformados para hacerlos productivos.

Al igual que los textiles, Sillar apunta que los ceramios pueden ser considerados entes vivos. El proceso de formación es descrito como una enculturación de la arcilla que también recibe metáforas de crianza: en Raqchi, en la zona de habla quechua de Cuzco, Perú, el implemento para formar las vasijas se llama *chawina*, que hace «crecer» a la vasija, y en la localidad aymara de Pumpuri el esmalte con que se pinta las vasijas se llama *sami*, «aliento». En general, la vasija, al igual que los humanos, posee labios, boca, cuello, orejas o vientre.

Esta noción de enculturar a un ser procedente del dominio de fuerzas telúricas, ancestrales o *chullpas* también aparece en el ámbito de la crianza humana. En su estudio en la región de Macha, Platt (2002) apunta cómo los rituales y prácticas del embarazo y parto giran en torno a trasladar al «feto agresivo» de ese ámbito oscuro a la constitución de persona.

De estos aportes se desprende que, trabajando en un mundo de materiales animados que provienen/pertenece a otros seres —tierra, montañas, aguas—, la acción transformativa humana, esto es, lo que podríamos denominar ampliamente como diseño, consiste en interactuar con estas entidades para generar formas nuevas, con características aptas para la interacción entre las personas y el entorno. Dado que los materiales están ligados a un origen no humano, ciertos pasos del proceso de «hacer persona», como por ejemplo el procesamiento inicial, consisten en arrebatar estos recursos a sus dueños, en un proceso con analogías bélicas/predatorias. Posteriormente, las manipulaciones que otorgan nuevas formas a los materiales —el tejido o el modelado— buscan criarlos o incorporarlos como personas a la familiaridad del grupo humano. De tal suerte, crear algo es un proceso cocreativo entre humanos y no humanos.

Recientemente, he aplicado esas nociones, por ejemplo, a algunas estelas líticas Tiwanaku interpretándolas como el resultado de la habilitación, mediante la escultura y el grabado, de grandes piedras que comparten el ánimo de sus entidades de origen —las poderosas cordilleras— para su interacción con los humanos. Los sujetos resultantes de este proceso cocreativo humano/lítico no son antropomorfos en el sentido de representar humanos en piedra, sino personas líticas cuyo papel es mediar entre humanos y montañas durante los rituales públicos de Tiwanaku, incluyendo fundamentalmente el consumo de

cerveza de maíz o *chicha* como forma de mutua alimentación y establecimiento de alianzas (Villanueva, 2024). De hecho, uno de los componentes cruciales de la habilitación de estos seres es hacerles sostener un vaso *keru*, un tipo emblemático de forma cerámica de servido ceremonial (figura 2).

Los *kerus*, manufacturados también en madera o metal, fueron empleados en el espacio altiplánico desde tiempos de Tiwanaku hasta la época colonial como herramientas para la comunicación con ancestros y deidades. Existen testimonios del siglo XVII que sugieren que recibían un rol de sujetos (Garcilaso de la Vega, 1976). Asimismo, una etnografía en el ayllu Soraga, en el altiplano de Oruro, muestra que aún se emplean tres *kerus* de madera de origen inca colonial en la fiesta de la Virgen del Rosario, donde son concebidos como sujetos con nombres, humores y agencias: invitados a la ceremonia más que herramientas (Mora & Goytia, 2016). Estas referencias apuntalan la posibilidad de que ciertas vasijas hayan sido consideradas entidades o seres cerámicos vivos en el altiplano prehispánico. Como consecuencia, emerge la inquietante posibilidad de que los ceramios mueran al quebrarse.

Fig. 2. Los vasos *keru* de Tiwanaku en estelas líticas y en cerámica



Nota: Las estelas no están a escala.

Fuente: Ilustración de J. Villanueva.

A nivel etnográfico, la posibilidad de la muerte de las vasijas o de una relación cercana entre estos recipientes —o de aquellos en ciertas condiciones— y los muertos fue anticipada por Sillar (1997), quien refiere que en Tiphara, en los valles cochabambinos, se colocan ollas viejas y ennegrecidas en la cocina, invertidas sobre un palo próximo a la casa, para alejar las almas de los muertos recientes. El autor también registra la costumbre de trizar vasijas en las cumbres como parte de ciertos sacrificios, sugiriendo que los fragmentos de estos objetos se considerarían como los fallecidos o tendrían un nexo con los antepasados. Esta posibilidad también la plantea Platt (2002) al notar que el cordón umbilical de los recién nacidos es cortado con un fragmento cerámico, lo que significaría una conexión con los *chullpas* o ancestros.

El año 2012, en Copacabana de Andamarca, Oruro, pude documentar contextos resultantes de la recolección y el uso ceremonial de fragmentos cerámicos (figura 3). En fechas festivas determinadas, como Corpus Christi, la población asciende desde la iglesia del pueblo a lomas circundantes, coronadas por pequeñas capillas o linternas de origen colonial. Allí se realizan ceremonias para atraer dádivas o bendiciones empleando trozos de objetos cerámicos, muchos de ellos recolectados de asentamientos de origen prehispánico o colonial que circundan al pueblo.

Los fragmentos son trasladados expresamente a las lomas y ubicados en estructuras de piedra expeditivas a manera de corrales o nichos, formando verdaderas acumulaciones multitemporales. Según se me refirió, se emplean como moneda de cambio ficticia en juegos donde los actantes compran bienes (por ejemplo, casas, autos o rebaños) o devuelven préstamos. También son utilizados como equivalentes de las dádivas que se espera obtener, una conducta considerada similar a la que se observa en la Alasita.

La Fiesta de Alasita, una celebración del mundo aymara urbano centrada principalmente en La Paz, consiste en comprar y activar mediante ceremonias miniaturas de aquellos bienes que las personas desean conseguir durante el año, con el fin de fomentar su realización. Se ha sugerido que esta práctica tiene origen aymara rural en los conceptos de *illa* e *ispalla*, los primeros frutos agrícolas de pequeño tamaño y miniaturas de animales de rebaño que serían tratados ritualmente para fomentar la reproducción agropastoril (Oros, 2017). En efecto, la costumbre de hacer miniaturas de animales en arcilla con estos fines es también documentada por Sillar (1997).

Estas prácticas pueden ser entendidas desde una ontología basada en el tamaño y los conceptos de crianza/crecimiento. El fragmento de una vasija es pequeño, al igual que las miniaturas de arcilla, las de la Alasita o los primeros frutos agrícolas, siendo la pequeñez imprescindible para el posterior desarrollo o crecimiento. Es decir, en este contexto los fragmentos cerámicos ofrecen prestaciones que las vasijas completas no.

Fig. 3. Contexto de uso ceremonial de cerámica fragmentada en Copacabana de Andamarca, 2012



Fuente: Fotografía de J. Villanueva.

Por otro lado, los fragmentos podrían entenderse como restos de vasijas muertas. En este sentido, cabe notar que la muerte en el ámbito andino no es un final, sino un tránsito hacia otra forma de existencia desde la cual se sigue incidiendo en los asuntos de los vivos, sobre todo fomentando la fertilidad y el crecimiento. Entre las múltiples referencias etnográficas a este modo de entender la muerte, quizá la más completa sea la de Van Kessel (2001) entre la población aymara de Tarapacá, en el norte de Chile.

En el mundo aymara urbano hay quienes otorgan a los huesos humanos — particularmente, a los cráneos— subjetividad, agencia y poder, lo que se expresa en la práctica de criarlos en la propia casa y ofrecerles festejos periódicos en el marco de la Fiesta de las Ñatitas (Eyzaguirre, 2017). De hecho, estas costumbres parecen derivar —atravesando múltiples transformaciones en su desplazamiento al ámbito urbano— de antiguas tradiciones altiplánicas de toma de cabezas, donde el cráneo del enemigo, entendido como una entidad ajena y peligrosa, era desubjetivado mediante acciones rituales e integrado a la comunidad a la manera de un bebé o *wawa* propia, envuelta en textiles para su crianza (Arnold & Hastorf, 2008). Nuevamente encontramos los procesos de «hacer persona»: tomar a un ajeno y reconvertirlo en un propio.

En cualquier caso, parece probable que, si los ceramios mueren al quebrarse, sus fragmentos, en analogía con los huesos de humanos muertos, no pasan a ser simples restos de una vida terminada. Por el contrario, adoptan otra forma de subjetividad que emana de su nuevo estado material —lo incompleto, lo

fragmentado, lo muerto, lo pequeño— en contraste con la forma y el sentido que tenían en vida, y desde esa nueva subjetividad parecen fomentar, a su vez, el surgimiento de una nueva existencia. En pocas palabras, tanto cerámica completa como fragmentada poseen agencia, pero no la misma. De esto se desprende que no deberíamos pensar del mismo modo las diferentes presentaciones de la cerámica en los contextos arqueológicos.

La muerte andina de las vasijas: contextos y fragmentación

En esta sección recopilaré las maneras en que la cerámica se presenta en los contextos arqueológicos del altiplano. En el Horizonte Medio, estas piezas se presentan de tres maneras: primero, completas y enteras, frecuentemente en tumbas subterráneas revestidas con piedra o cistas. Un estudio de estos contextos es el de Korpisaari (2006), quien afirma que los *kerus* y tazones, presumiblemente con comida y bebida, serían el ajuar estándar de un entierro en Tiwanaku. La mayoría de las vasijas completas en colecciones de museos corresponden, precisamente, al saqueo de estas tumbas durante los siglos XIX y XX.

A diferencia de costumbres funerarias posteriores, las tumbas de Tiwanaku no permiten extraer al muerto ni comunicarse con él (Isbell & Korpisaari, 2012); de hecho, el fondo forrado de piedras tiende a concentrar humedad, deshaciendo el cuerpo con el tiempo. Asimismo, para el periodo justo anterior a Tiwanaku, el Formativo tardío en la cuenca del Titicaca, se han documentado contextos destinados al descarnado y desmembrado de los restos humanos mediante una serie de tratamientos (Smith & Pérez, 2015).

No queda claro si los restos eran primero inhumados y luego extraídos y desmembrados, o si existían diferentes categorías de muertos con distintos tratamientos. Lo cierto es que, ya para el Horizonte Medio, los restos humanos aparecen también ofrendados a espacios rituales como la pirámide de Akapana, donde se han registrado prácticas de curación *post mortem*, desmembramiento y reordenamiento de huesos (Blom & Janusek, 2004; Paz, 2024), y también ocasionalmente en contextos de desecho doméstico. Hipotéticamente, la costumbre de desmembrar cuerpos podría tener algo que ver con distribuir la agencia de los muertos entre diferentes contextos.

Las maneras en que se presenta la cerámica posee paralelismos con los huesos humanos: aparte de entera, se presenta trizada intencionalmente y ofrendada en pozos. Los dos mayores contextos de este tipo documentados son Akapana (Alconini, 1995) y la isla de Pariti, en el lago menor del Titicaca (Korpisaari & Pärssinen, 2011). En ambos casos se ha detectado cerámica de servido ritual fina y polícroma. Finalmente, la cerámica de Tiwanaku, incluyendo formas de bebido ritual, aparece en fragmentos sueltos en virtualmente cualquier contexto, incluyendo basurales de sitios de diversos tamaños e importancia (Janusek,

2003). Así, las etapas de vida/muerte en que se depositan las vasijas (completas, quebradas, en fragmentos) imitan los modos en que se disponen los humanos muertos (completos, en desmembración, en fragmentos).

Los estudios de ocupaciones con fragmentos cerámicos han avanzado en la clasificación de tales piezas, pero no responden preguntas basadas en la biografía de los objetos: dónde y cómo se quebraron, cuán usados estaban, o si es posible remontar ceramios al menos razonablemente completos como para indicar que se trataba de elementos que funcionaban en contextos cotidianos, se quebraron por el uso y se descartaron como basura. Se ha asumido de forma automática que la presencia de un fragmento en el basural implica que en algún momento el objeto completo fue usado cerca del contexto donde se depositó. Sin embargo, si pensamos en estos restos como portadores de alguna agencia, al igual que los huesos de los muertos, emergen otras posibilidades que merecen consideración.

Algunos autores (Isbell, 2013; Vranich, 2016) sugieren que en el centro de Tiwanaku se realizaba un esfuerzo por producir el «espectáculo», es decir, por proveer a peregrinos provenientes del amplio espacio centro-sur andino experiencias únicas mediante la arquitectura, la escultura, los paisajes y la ritualidad del centro. Cabría preguntarnos si la cerámica interviniente en estas ceremonias centrales —incluida aquella sacrificada— podría cargarse con cierta agencia que impulsara a los visitantes a llevarla consigo de vuelta a sus lugares a manera de reliquia. Esta hipótesis merece ser explorada con útiles metodológicos y técnicos diseñados específicamente, porque de ser correcta transformaría de manera sustancial narrativas de influencia centro-periferia sustentadas en la dispersión de cerámica que brindan excesivo énfasis al accionar de unas élites humanas dirigentes.

Para el Intermedio tardío nuestro conocimiento es más incompleto debido a la menor intensidad de la investigación. Si bien se ha atribuido generalmente la construcción de torres funerarias o *chullpares* a este periodo, los fechados parecen acercarlos cada vez más a los siglos XIII-XIV (Kesseli & Pärssinen, 2005), es decir, al final de esta época, y quizá como respuesta a una creciente interacción con el inca.

La indagación sobre las costumbres funerarias previas a los *chullpares* es muy escasa, pero una de las muestras más importantes es la de Condoramaya, en el altiplano de Pacajes, La Paz. Allí se han recuperado tumbas individuales en hoyos simples acompañadas por ceramios semicompletos o completos, inhumados en los contornos de los muertos (Villanueva, 2019). Dos características distinguen esta disposición de los entierros de Tiwanaku: primero, los objetos no son depositados dentro de las tumbas, sino en pequeños pozos a su alrededor; segundo, estas vasijas —cántaros, ollas y cuencos de estilo Pacajes— suelen estar rotas pero enteras, reparadas mediante ataduras;

tercero, están frecuentemente inhumadas en configuraciones llamativas, como colocadas de cabeza o unas encima de otras, de modo parecido al que documentaba Sillar en Cochabamba. Incluso existe un entierro infantil cuya tumba ha sido forrada enteramente con fragmentos de un cántaro y una olla (figura 4).

Sin embargo, para finales del Intermedio tardío y la época inca existen otras dos maneras de depositar cerámica. La primera es dentro de los *chullpares*: en contraste con etapas anteriores, algunos muertos se conservaban en estos espacios accesibles para los vivos, siendo objeto de procesiones, bailes, cambios de vestimenta y alimentación renovada con periodicidad en recipientes cerámicos. Lastimosamente, estos contextos estaban saqueados en su práctica totalidad para las primeras décadas del siglo XX, así que es imposible proveer mayores detalles.

Mejor documentado está el patrón de dispersión de cerámica en los contornos de los *chullperíos*, reportado en todo el altiplano boliviano central (Kesseli & Pärssinen, 2005; Michel, 2000). Esta configuración ha sido entendida como un síntoma de ceremonias comensalistas hacia los ancestros contenidos en los *chullpares*, una interpretación que emana de las descripciones etnohistóricas sobre festines y bailes organizados en relación con el culto funerario.

Asimismo, en algunos casos se han detectado espacios públicos o *kanchas* emplazados delante o cerca de los conjuntos principales de torres; por ejemplo, en el norte de Chile (Bouysse-Cassagne & Chacama, 2012) o en el altiplano de Lípez (Nielsen, 2008). En el altiplano central también hemos planteado que estas dispersiones cerámicas son síntomas de festejo comensalista (Michel, 2000; Villanueva, 2021), aunque la infraestructura para reuniones públicas no suele estar presente.

Ahora bien, a esta interpretación subyacen algunos aspectos que requieren de un análisis más cuidadoso en lo referente al uso de cerámica. Al igual que para Tiwanaku, los análisis de estas dispersiones cerámicas no se han centrado en procesos de formación del sitio que permitan afirmar contundentemente que los fragmentos corresponden a vasijas completas quebradas en torno a los muertos. Esta situación se agrava dado que los materiales analizados se presentan en la superficie, expuestos a diversos factores de disturbio.

La interpretación que asume que durante los festejos se quebraban grandes cantidades de vasijas completas y luego se perdieron ciertas partes por procesos tafonómicos, dejándonos con un fragmento por pieza en el registro, es posible, pero resulta importante mantener la mente abierta a otras interpretaciones. Para comenzar, habría que preguntarse si este registro se debe a un quiebre intencional, *in situ*, de cerámica —un sacrificio cerámico análogo al de los monumentos de Tiwanaku, pero sin una inhumación posterior— o es el resultado

de recurrentes quiebres accidentales de cerámica trasladada allí como recipiente de alimentos o bebidas, tomando en cuenta que las mismas formas y motivos de los objetos encontrados en los *chullperíos* se encuentra en los sitios de habitación (Michel, 2000). Otra posibilidad por considerar es que estos ceramios se hubieran llevado en estado ya fragmentado, sea en un evento o a lo largo del tiempo.

Fig. 4. Algunos ejemplos de presentación de ceramios en Condoramaya



Fuente: Fotografía de J. Villanueva.

En cualquiera de estos escenarios, el sentido asignado a los materiales cerámicos cambiaría: estaríamos hablando de llevar al lugar ceremonial los mismos ceramios vivos empleados en las actividades cotidianas, con quiebres involuntarios; del traslado de ceramios vivos destinados expresamente a un sacrificio en el espacio de los muertos; o de la disposición de fragmentos o «huesos» de ceramios muertos, con las consiguientes diferencias en el poder, la agencia y el sentido del material en cada caso.

CONCLUSIONES

A lo largo de este texto he intentado mostrar que las consideraciones sobre diseño tienen una potencial influencia en el quehacer arqueológico. Por un lado, nos llevan a estar conscientes de que la actividad investigativa implica diseñar objetos propios de la disciplina. Por otro, llaman nuestra atención, mediante la exposición a perspectivas no modernas, a formas distintas de considerar el

diseño que quizá sean más apropiadas, sobre todo a la hora de estudiar los tiempos prehispánicos, anteriores al arribo de la modernidad a tierras latinoamericanas.

A partir de esta revisión se puede constatar que el diseño de la investigación arqueológica, orientado principalmente a trabajar con piezas cerámicas, emplea un enfoque ontológico que emplaza al fragmento como el signo o representante directo de un objeto entero. Sin embargo, una breve exploración de conceptos andinos acerca de la producción de artefactos muestra que diseñar/crear en un mundo de materiales animados implica habilitar a estos materiales para convertirlos en personas o sujetos que puedan intervenir en las prácticas humanas de interacción con el entorno. Más aún, el ceramio, en tanto sujeto viviente, puede morir. Así, al entender la muerte no como un final, sino como una transformación hacia otras formas de subjetividad con poder generador, los restos de cerámica muerta —los fragmentos— pueden poseer cualidades y prestaciones distintas a las que el elemento tuvo en vida.

El recorrido por los contextos en que se ha documentado cerámica en la arqueología del Horizonte Medio y el Intermedio tardío en el altiplano boliviano central y norte muestra que estos son múltiples y que, en ellos, los ceramios se presentan en diferentes etapas de su vida/muerte: completos, rotos (sacrificados) o en fragmentos sueltos. Más allá de que el estado de la investigación es distinto en ambos casos (la indagación sobre Tiwanaku ha sido más intensa, indudablemente, que la del Intermedio tardío), a ambos subyace el mismo problema de arqueodiseño: al asumir la total identidad entre fragmento y objeto entero, no se han incorporado a la investigación metodologías y técnicas orientadas a comprender, en profundidad, la historia de vida, uso, ruptura/muerte, traslado o deposición de este material en sus diferentes estados o etapas.

De este modo, la principal conclusión de este texto es que las percepciones ontológicas andinas sobre el diseño —específicamente, lo que significa diseñar sujetos en cocreación con materiales vivos y en relación con un entorno animado— pueden servirnos como fuentes teóricas para reorientar nuestro diseño del objeto arqueológico prehispánico.

Claramente, nociones como la de «hacer persona» no se limitan al ámbito de la producción de «objetos» que, a la luz de las teorías locales revisadas, dejan de ser únicamente un implemento y parecen integrar metarrelaciones que se aplican a otros lazos intersubjetivos entre humanos y otros seres, como la agricultura o la crianza. Estos conceptos, seguramente, podrán ser explorados extensamente en otro momento y lugar.

Asimismo, a la luz de teorías relacionales andinas, la reconsideración de preceptos ontológicos fundamentales para el trabajo arqueológico, como lo son

el diseño de los objetos y el uso de estos en la investigación, podría contribuir al horizonte general, decolonial, de que la arqueología subvierta sus subyacentes para disminuir su carácter vertical, distorsivo o agresivo frente a las comunidades locales contemporáneas. Aunque las relaciones entre arqueólogos y estos grupos humanos no están en el foco central de este trabajo, considero que la transformación ontológica del diseño arqueológico puede constituir un paso hacia una mayor horizontalidad en este sentido, o al menos hacia una discusión al respecto.

DECLARACIÓN DE ASPECTOS ÉTICOS

Este texto es inédito y la recolección de información para su redacción se hizo con procedimientos que toman en cuenta aspectos de ética científica.

DECLARACIÓN SOBRE CONFLICTOS DE INTERÉS

El autor declara no tener ninguna relación personal o financiera con entidades públicas o privadas que puedan influir sobre los resultados de trabajo plasmados en el presente texto.

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a Fernando Álvarez, Alfredo Gutiérrez, Wilhelm Londoño y Juan Montalván por invitarme a formar parte de la edición de este importante *dossier* y a contribuir a este. Asimismo, a William Martínez, editor de *Jangwa Pana*, y a los dos revisores anónimos cuyas apreciaciones enriquecieron el texto. También, a todos los participantes en las sucesivas ediciones de la Mesa de Arqueodiseño en el marco de la Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS). Finalmente, a mi esposa Vanessa y nuestra pequeña Alicia, por el amor y la inspiración infinita.

REFERENCIAS

- Albarracín, J. (1996). *Tiwanaku: Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria*. Plural.
- Alberti, B. (2016). Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology*, 45, 163-179. doi:<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-095858>
- Alconini, S. (1995). *Rito, símbolo e historia en la pirámide de Akapana, Tiwanaku: un análisis de cerámica ceremonial prehispánica*. Acción.
- Allen, C. J., Lépori, M., Sillar, B., Lazzari, M., & Becerra, M. F. (2017). Pensamientos de una etnógrafa acerca de la interpretación en la arqueología andina: Comentado por Bill Sillar y Marisa Lazzari. *Mundo de Antes*, 11, 13-68. doi:<https://doi.org/10.59516/mda.v11.47>
- Arellano, J., & Berberían, E. (1981). Mallku: El Señorío Post-Tiwanaku del Altiplano Sur de Bolivia. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 10(1-2), 51-84. Retrieved from https://www.persee.fr/doc/bifea_0303-7495_1981_num_10_1_1534
- Arellano, J., & Kuljis, D. (1986). Antecedentes preliminares de las investigaciones arqueológicas en la zona circuntítica de Bolivia. *Prehistóricas*, 1, 9-28.
- Arnold, D. (2018). Making textiles into persons: gestural sequences and relationality in communities of weaving practice of the South Central Andes. *Journal of Material Culture*, 23(2), 239-260. doi:<https://doi.org/10.1177/1359183517750007>

- Arnold, D., & Hastorf, C. (2008). *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press.
- Arnold, D., & Yapita, J. (1998). *Río de vellón, río de canto*. ILCA.
- Bandelier, A. (1910). *The Islands of Titicaca and Koati*. The Hispanic Society of America.
- Bandelier, A. (1911). *The Ruins at Tiahuanaco*. American Antiquarian Society.
- Baxter, M., & Cool, H. (1995). *Notes on some statistical aspects of pottery quantification* (Vol. 19). Medieval Ceramics. Retrieved from <https://medievalceramics.wordpress.com/volume-19-1995/>
- Bennett, W. (1934). *Excavations at Tiahuanaco*. American Museum of Natural History.
- Bennett, W. (1936). *Excavations in Bolivia*. American Museum of Natural History.
- Bennett, W. (1950). Cultural Unity and Disunity in the Titicaca Basin. *American Antiquity*, 16(2), 89-98. doi:<https://doi.org/10.2307/276886>
- Blom, D., & Janusek, J. (2004). Making place: humans as dedications in Tiwanaku. *World Archaeology*, 36(1), 123-141. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/4128306>
- Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad Aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. Hisbol.
- Bouysse-Cassagne, T., & Chacama, J. (2012). Partición Colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y Precordillera de Arica (siglos XVI – XVII). *Chungara*, 44(4), 669-689. doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000400009>
- Bugallo, L., & Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224. doi:http://dx.doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38644
- Burkholder, J. (2001). La cerámica de Tiwanaku: ¿qué indica su variabilidad? *Boletín de Arqueología PUCP*, 5, 217-249. doi:<https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.200101.009>
- Carter, W., & Mamani, M. (1982). *Irpa Chico: individuo y comunidad en la cultura aymara*. Juventud.
- Cavalcanti-Schiel, R. (2007). Las muchas naturalezas en los Andes. *Periferia*, 7(2), 1-11. doi:<https://doi.org/10.5565/rev/periferia.179>
- Couture, N., & Sampeck, K. (2003). Putuni: a history of palace architecture at Tiwanaku. (A. Kolata, Ed.) *Tiwanaku and its Hinterland* 2, 226–263.
- Dransart, P. (2002). *Earth, water, fleece, and fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding*. Routledge.
- Eyzaguirre, M. (2017). *Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida*. CIS.
- Garcilaso de la Vega, I. (1976/1609). *Comentarios reales de los incas, tomo II*. Biblioteca Ayacucho (Trabajo original publicado en 1609).
- Gil García, F. (2010). Dentro y fuera parando en el umbral: construyendo la monumentalidad chullparia. Elementos de tensión espacial para una arqueología del culto a los antepasados en el altiplano andino. *Diálogo Andino*, 35, 25-46. Retrieved from http://dialogoandino.cl/wp-content/uploads/2016/07/rda_35-04.pdf
- Haber, A. (2007). Arqueología de uywaña: un ensayo rizomático. In A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vásquez, & P. Mercolli (Eds.), *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino* (pp. 13-34). Brujas.
- Hyslop, J. (1977). Chullpas of the Lupaca zone of the Peruvian high plateau. *Journal of Field Archaeology*, 4(2), 149-170. doi:<https://doi.org/10.2307/529644>
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Isbell, B. (1974). Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman. In G. Alberti, & E. Mayer (Eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 110-152). IEP.
- Isbell, W. (1997). *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press.
- Isbell, W. (2013). Nature of an Andean city: Tiwanaku and the production of spectacle. In A. Vranich, & C. Stanish (Eds.), *Visions of Tiwanaku* (pp. 167-196). Cotsen Institute of Archaeology. doi:<https://doi.org/10.2307/j.ctvdjrrm3>
- Isbell, W., & Korpisaari, A. (2012). Burial in the Wari and Tiwanaku heartlands: similarities, differences, and meanings. *Diálogo Andino*, 39, 91-122. Retrieved from <http://dialogoandino.cl/wp-content/uploads/2016/07/DA-39-2012-08.pdf>
- Janusek, J. (2003). Vessels, Time, and Society. Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Heartland. In A. Kolata (Ed.), *Tiwanaku and its Hinterland* 2 (pp. 30-91). Smithsonian Institution Press.
- Janusek, J. (2005a). Of Pots and People: ceramic style and social identity in the Tiwanaku State. In R. Reyecraft (Ed.), *Us and Them: Archaeology and Ethnicity in the Andes* (pp. 34-53). Cotsen Institute of Archaeology.
- Janusek, J. (2005b). Consumiendo el estado: política comensalista en una antigua entidad política andina. *Textos Antropológicos*, 15(2), 51-59. Retrieved from

- http://revistasbolivianas.umsa.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1025-31812005000200006&lng=pt&nrm=iso
- Kesseli, R., & Pärssinen, M. (2005). Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250–1600 d.C.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 34(3), 379-410. doi:<https://doi.org/10.4000/bifea.4936>
- Kolata, A. (1993). *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Blackwell.
- Korpisaari, A. (2006). *Death in the Bolivian high plateau. Burials and Tiwanaku society*. BAR International Series.
- Korpisaari, A., & Pärssinen, M. (2011). *Pariti. The Ceremonial Tiwanaku pottery of an Island in Lake Titicaca*. Finnish Academy of Science and Letters.
- Lecoq, P. (1985). Ethnoarchéologie du salar d'Uyuni 'Sel et cultures régionales Inter Salar. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, XIV(1-2), 57-84. Retrieved from https://www.persee.fr/doc/bifea_0303-7495_1985_num_14_1_1595
- Lémuz, C. (2005). Patrones de asentamiento arqueológico durante las fases Omasuyos en Santiago de Huata. *Textos Antropológicos*, 15(2), 77-89. Retrieved from <http://www.revistasbolivianas.ciencia.bo/pdf/ta/v15n2/v15n2a08.pdf>
- Meggors, B., & Evans, C. (1969). *Cómo interpretar el lenguaje de los tiestos*. Manual para arqueólogos. Smithsonian Institution.
- Michel, M. (2000). *El señorío prehispánico de los Caranga*. [Tesis de Diplomado Superior en Derecho de los Pueblos Indígenas, Universidad de la Cordillera]. Repositorio Universidad de la Cordillera.
- Michel, M. (2008). *Patrones de Asentamiento Precolombino en el Altiplano Boliviano: Lugares centrales de la región de Quillacas, Departamento de Oruro, Bolivia*. Upssala Universitet.
- Mora, G., & Goytia, A. (2016). Los kerus vivos en capital ayllu Soraga y su participación en la fiesta de la Virgen del Rosario. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21(1), 49-62. doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942016000100004>
- Nielsen, A. (2006). Pobres Jefes: Aspectos corporativos en las formaciones sociales pre-incaicas de los Andes Circumpuneños. In C. Gnecco, & C. Langebaek (Eds.), *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología: Una visión desde Suramérica* (pp. 121-150). Universidad de los Andes.
- Nielsen, A. (2008). The Materiality of Ancestors. Chullpas and social memory in the Late Prehispanic history of the South Andes. In B. Mills, & W. Walker (Eds.), *Memory Work: Archaeologies of Material Practice* (pp. 207-232). School of American Research Press.
- Nielsen, A., & Berberian, E. (2008). El Señorío Mallku revisitado. Aportes al conocimiento de la historia prehispánica tardía de Lipez. In C. Rivera (Ed.), *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia* (pp. 145-164). IIAA-UMSA/PIEB/ASDI-SAREC.
- Nordenskiöld, E. (1953/1906). *Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia (1904-1905)*. (C. P. Sanginés, & S. Rydén, Trans.) Biblioteca Paceña. (Trabajo original publicado en 1906).
- Oros, V. (2017). *Alasitas. Donde crecen las illas*. MUSEF.
- Orton, C. (1993). How many pots make five? – An historical review of pottery quantification. *Archaeometry*, 35(2), 169-184. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1475-4754.1993.tb01033.x>
- Orton, C., & Tyers, P. (1992). Counting broken objects: the statistics of ceramic assemblages. *Proceedings of the British Academy*, 77, 163-184. Retrieved from <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/4041/77p163.pdf>
- Orton, C., Tyers, P., & Vince, A. (1997/1993). *La Cerámica en Arqueología*. (R. Barceló, & J. Barceló, Trans.) Crítica (Trabajo original publicado en 1993).
- Paz, J. (2024). *La pirámide de Akapana como wak'a (400 - 1100 d.C.)*. *Arquitectura y religión en Tiwanaku*. MUSEF.
- Platt, T. (2002). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños*(22), 127-155. Retrieved from <https://estudiosatacamenos.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/387>
- Ponce Sanginés, C. (1974). *Codificación alfanumérica para tarjetas perforadas IBM de 80 columnas: ejemplares enteros o semienteros de cerámica (vasijas)*. Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanaku.
- Ponce Sanginés, C. (1976). *Tiwanaku: Espacio, Tiempo y Cultura*. Ediciones Pumapunku.
- Portugal, J. (2011). Umasuyu: una entidad sociopolítica diferenciada o una parcialidad de Pakajaqi. *Textos Antropológicos*, 16(1), 63-80. Retrieved from <http://revistasbolivianas.umsa.bo/pdf/ta/v16n1/v16n1a04.pdf>
- Portugal, M. (1988). Informe de la prospección a Pacajes (Etapa 1). *Arqueología Boliviana*, 109-117.
- Rice, P. (1987). *Pottery analysis: a sourcebook*. The University of Chicago Press.
- Rivera, C. (2014). La cadena operatoria de la cerámica en Tiwanaku: el caso de Ch'iji Jawira. *Anales de la*

- Reunión Anual de Etnología*, 28, 65-88. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/334971003_La_cadena_operatoria_de_la_ceramica_en_Tiwanaku_el_caso_de_Ch'iji_Jawira
- Rydén, S. (1947). *Archaeological Researches in the Highlands of Bolivia*. Elanders Boktryckeri Akiebolag.
- Saignes, T. (1986). *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)*. MUSEF.
- Sillar, B. (1997). Engendrar la vida y vivificar la muerte. Arcilla y miniaturas en los Andes. In D. Arnold (Ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes* (pp. 513-529). CIIASA/ILCA.
- Sillar, B. (2009). The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 367-377. doi:<https://doi.org/10.1017/S0959774309000559>
- Siracusano, G. (2005). *El poder de los colores*. Fondo de Cultura Económica.
- Smith, S., & Pérez, M. (2015). From Bodies to Bones: Death and Mobility in the Lake Titicaca Basin, Bolivia. *Antiquity*, 89(343), 106–121. doi:<https://doi.org/10.15184/aqy.2014.32>
- Stübel, A., & Uhle, M. (1892). *Die Ruinenstaette von Tiahuanaco im Hochlande des Alten Perú*. Verlag von Karl W. Hiersemann.
- Van Kessel, J. (1997). Tecnología aymara: un enfoque cultural. In H. V. Berg, & N. Schiffers (Eds.), *La cosmovisión aymara* (pp. 187-220). HISBOL/UCB.
- Van Kessel, J. (2001). El ritual mortuario de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungará*, 33(2), 221-234. Obtenido de https://www.chungara.cl/Vols/2001/Vol33-2/El_ritual_mortuario_de_los_aymara_de_Tarapaca_como_vivencia_y_crianza_de_la_vida.pdf
- Villanueva, J. (2019). A Past as a Place. Examining the Archaeological Implications of the Aymara Pacha Concept in the Bolivian Altiplano. In M. Lozada, & H. Tantaleán (Eds.), *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives* (pp. 271-301). University Press of Florida. doi:<https://doi.org/10.5744/florida/9780813056371.003.0010>
- Villanueva, J. (2021). *Torres, arcillas y montañas. Crítica y arqueología del Intermedio tardío en el altiplano de Carangas, Oruro, Bolivia*. Plural.
- Villanueva, J. (2024). Drunken Mountains: Analysis of the Bennett and Ponce Monoliths of Tiwanaku (AD 500–1100) from a Multispecies Perspective. *Latin American Antiquity*, 1–21. doi:<https://doi.org/10.1017/laq.2023.72>
- Vranich, A. (2016). Monumental Perceptions of the Tiwanaku Landscape. In J. Christie, J. Bogdanovic, & E. Guzmán (Eds.), *Political Landscapes of Capital Cities* (pp. 181-211). University Press of Colorado.