

La inmaterialidad de lo material: fundamentos arqueobiológicos y socioculturales para la gestión integral de restos mortales en los Andes bolivianos

The immateriality of the material: archaeological and sociocultural foundations for the integral management of human remains in the Bolivian Andes

*Juan Carlos Chavez Quispe**

Resumen**

La gestión de restos mortales se apoya en estudios disciplinares que definen las características, origen y contexto de los individuos arqueológicos, por lo que tiende a separar la dimensión material e inmaterial de dichos recursos culturales. Esta práctica genera conflictos con los descendientes y custodios de restos mortales ya que anula las perspectivas locales y relación de la población contemporánea con los difuntos. Este artículo fundamenta el uso de perspectivas que incorporen la inmaterialidad a la materialidad en la gestión integral de restos mortales en los Andes bolivianos dado su carácter de personas que vivieron y continúan viviendo en comunidad.

* Juan Carlos Chavez Quispe, M.A. en Antropología por la Universidad de California, Riverside. Investigador adscrito del Observatorio del Patrimonio Cultural Arqueológico, Universidad Mayor de San Andrés.
Correo electrónico: jchav170@ucr.edu; jcchavezat@hotmail.com. Riverside, CA.
ORCID 0009-0006-7863-8225.

** Este trabajo no entraña conflicto de interés con persona o institución alguna.

Palabras clave: Gestión cultural; inmaterialidad; restos mortales; arqueobiología; ancestros; individuos arqueológicos.

Abstract

Human remains management is based on disciplinary studies that define the characteristics, origin and context of archaeological individuals, so it tends to separate the material and immaterial aspect from such cultural resources. This practice generates conflicts with the descendants and custodians of mortal remains since it annuls the local perspectives and relationship of the contemporary population with the deceased. This article bases the use of perspectives that incorporate immateriality into materiality in mortal remains integral management in the Bolivian Andes given their character of people who lived and continue to live in community.

Key words: Cultural management; immateriality; mortal remains; bioarchaeology; ancestors; archaeological individuals.

1. Introducción

La gestión integral de restos mortales se origina en el posicionamiento de individuos arqueológicos dentro de contextos socioculturales amplios del pasado y presente en los que las dimensiones de materialidad e inmaterialidad se refieren mutuamente, mejorando así los procesos de investigación e intervención en recursos culturales vinculados a la muerte. Por restos mortales se conoce al conjunto diverso de materiales biológicos que dejan los seres humanos tras su deceso, pero que continúan sensorial y perceptualmente presentes en las sociedades que les suceden. Los materiales biológicos pueden estar completos, desarticulados o corresponder tan solo a fragmentos de tejidos duros o blandos, pero en todos los casos generan algún tipo de percepción y relaciones con la población que vive en sus inmediaciones o que los visita esporádicamente. Al ser diversas y dinámicas, las percepciones individuales y colectivas cambian en el tiempo, y con esto cambia también la relación simbólica establecida con los difuntos. Por ejemplo, el interés inicial por preservar el cuerpo de familiares y amigos se torna en miradas de sospecha o con desdén a los restos mortales que lograron trascender las barreras del tiempo e individualidad. Esto sugiere que la posición de los restos mortales en contextos socioculturales discretos incide directamente en su gestión.

La gestión de recursos culturales ha virado teórica y metodológicamente de un enfoque binario de oposición a enfoques relacionales y de complementación en los últimos años (véase Balachandran, 2009; Portugal Loayza, 2022; UNESCO, 2020). No obstante, la gestión cultural en Bolivia tiende a separar lo material de lo inmaterial bajo el pretexto de garantizar la conservación/preservación, aprovechamiento y uso social apropiado de los recursos que intervienen. Esta separación de elementos produce la pérdida gradual del sentido y significación social adscrita a los recursos culturales, pues en muchos casos la inmaterialidad refiere a la materialidad, y viceversa. Por ejemplo, el reconocimiento del patrimonio inmaterial como parte sustancial del acervo cultural de los pueblos ha generado procesos de recuperación y valoración de expresiones culturales antes subestimadas, pero su separación del patrimonio material ha promovido la pérdida o transformación repentina de expresiones materiales subyacentes. Esto sucede también con los restos mortales aquí llamados como individuos arqueológicos, pues tienden a ser vistos como meros vestigios del pasado carentes de significado social y ajenos a la construcción identitaria de comunidades actuales a pesar de que muchos casos cohabitan en el mismo espacio y tiempo.

Los restos mortales son el principal componente de los contextos mortuorios arqueológicos. Los contextos mortuorios arqueológicos son unidades de sentido formadas y configuradas en el pasado con elementos biológicos y culturales (materialidad), pero cuya presencia continúa influenciando a individuos y comunidades del presente (inmaterialidad). La dimensión material es ampliamente estudiada por la arqueología y arquitectura debido a la visibilidad y composición de los espacios de deposición (estructuras), restos culturales (ajuar funerario) y restos humanos (individuos) depositados (Chavez Quispe, 2023c; Kaulicke, 1997). El estudio de espacios de deposición y restos culturales no sólo permite develar sistemas de organización social, política, económica y cultural del pasado, sino que también permite discutir temas de identidad, status y ritualidad (Chavez Quispe, 2023b; Portugal Loayza, 2011). Sin embargo, el estudio de restos humanos es usualmente dejado de lado a causa de prescripciones religiosas, descomposición de los materiales orgánicos o limitaciones metodológicas. No obstante, su uso en programas de gestión cultural tiende a convertirlos en piezas museísticas o elementos que evocan la presencia de personajes históricos.

El estudio de restos humanos es abordado por la arqueobiología dado que esta subdisciplina antropológica reconstruye las dinámicas de individuos y sociedades del pasado por medio de la observación y análisis del aspecto biológico de

los seres humanos. Lo biológico enfatiza la dimensión material de los restos mortales, hecho que incide en el olvido de la condición humana y objetivación de los restos mortales, escisión de las relaciones construidas con las comunidades en la historia y desvinculación de las comunidades del presente. Esto a su vez conlleva la desarticulación, intencional o por omisión, de la común unidad que los vivos conforman con los muertos en contextos socioculturales no occidentales (Leighton, 2016). Así, la transformación de restos mortales en restos humanos omite el carácter representacional de los individuos arqueológicos para enfocarse en su materialidad. Por tanto, la contextualización de los individuos arqueológicos es un paso previo fundamental para modelar reconstrucciones integrales y multivocales del pasado al tiempo de minimizar las brechas entre la academia y la sociedad (Burgeois, 2020; Overholtzer y Argueta, 2018).

Por su parte, la dimensión inmaterial de los restos mortales es usualmente abordada por la etnohistoria y antropología cultural, y en muchos casos se enfatiza las representaciones sociales de los individuos del pasado por sobre su expresión material. Por lo general, los estudios centrados en las poblaciones que habitaron el altiplano pre-Inca utilizan el conocido mito de los *chullpa* o *gente chullpa* como fuente válida que explica los orígenes e historia de los pueblos andinos (véase Bouysse-Cassagne, 1987; Dedenbach-Salazar Saenz, 2012; Gil García, 2002). En los últimos años se inició una tendencia por recuperar la vida y obras de personas que en su momento generaron cambios trascendentales en la sociedad virreinal y republicana. A pesar del enfoque diferente, ambas aproximaciones rescatan el carácter humano adscrito a los restos mortales y la influencia que estos ejercen en las sociedades del presente.

Considerando que los restos mortales no son materia inerte sino entidades que intervienen en las comunidades andinas a lo largo de la historia, este artículo tiene como objetivo fundamentar la gestión integral de los restos mortales a través de la revisión documental de fuentes académicas para la identificación de individuos arqueológicos cuya existencia demuestra la correlación de lo inmaterial con lo material en los Andes bolivianos. Para esto, se sintetiza las perspectivas, alcances y potencial de trabajo colaborativo que la arqueobiología, etnohistoria y antropología generan cuando estudian los restos mortales y poblaciones del pasado. Después, se presenta los resultados de una revisión no exhaustiva de fuentes documentales que posibilita identificar y caracterizar a los ancestros, gente antigua, intermediarios e individuos anómalos con quienes las poblaciones andinas sostienen relaciones de larga data. Finalmente, se discute los fundamentos que validan la implementación de modelos de gestión integral de los restos mortales y se proponen algunas líneas de evidencia que

ayuden a identificar a los distintos tipos de individuos arqueológicos en contextos mortuorios arqueológicos.

2. Perspectivas arqueobiológicas: restos humanos

Los restos mortales han sido estudiados por más de un siglo y medio en los Andes bolivianos, y en este tiempo han contribuido a develar diversos aspectos de la vida de individuos y comunidades del pasado y presente. Las investigaciones en Bolivia se inician con la recopilación de datos y recolección de cuerpos momificados o esqueléticos que exploradores y viajeros extranjeros realizaron desde mediados del siglo XIX para estudiar la diversidad humana y exponer la evidencia material en museos de Europa y Estados Unidos (Bennett, 1934; Forbes, 1870; LaBarre, 1948; Nordenskiöld, 1906; Rydén, 1957 y 1959). La pérdida progresiva de restos mortales, sea por degradación natural, destrucción intencional o saqueo, motivó la formación de colecciones antropológicas y arqueológicas en los museos nacionales emergentes desde inicios del siglo XX (Ibarra, 1953 y 1973; Lecoq y Céspedes, 1997; Salinas, 2000). Estos y otros investigadores recolectaron también relatos sobre las características y origen de la gente del pasado preservados en la tradición oral y usualmente asociados a los restos mortales visibles al interior de estructuras funerarias prehispánicas (Bandelier, 1911; de Oliveira Cezar, 1892).

El estudio de restos mortales enfocado en la craneometría y análisis métrico de huesos largos continuó vigente en Bolivia hasta finales del siglo XX debido a que estos datos soportan la variación física entre poblaciones culturalmente diferentes. Si bien estos datos permiten conocer la composición poblacional de comunidades indígenas del pasado y presente, el enfoque adoptado reproduce la visión racista criticada en la antropología física medio siglo atrás. Sin embargo, la introducción de teorías y metodologías de la antropología biológica en el siglo XXI permitió ampliar el conocimiento del pasado a partir del estudio de la materialidad de los restos mortales de forma objetiva. Similares avances teóricos transformaron el estudio de la dimensión inmaterial de los restos mortales en las últimas décadas, pues los antiguos relatos y leyendas fueron transformadas en narrativas que expresan la historia de los pueblos indígenas y originarios. La aplicación de estas perspectivas en el quehacer arqueobiológico motiva la interpretación holística de los restos mortales desde sus dimensiones material e inmaterial.

La arqueobiología estudia la materialidad de los restos mortales, a los que denomina restos humanos, para reconstruir las dinámicas sociales del pasa-

do y comprender el comportamiento humano en las sociedades del presente (Buikstra, 2006). La arqueobiología es una especialidad de la antropología que surgió a mediados del siglo XX para superar las limitaciones y cuestionamientos a la antropología física. Si bien utiliza métodos osteológicos para construir perfiles demográficos (sexo, edad, estatura y ascendencia) al igual que la antropología física, la arqueobiología es más que eso pues discute temas de identidad, género, estatus social, dieta y enfermedad, parentesco, organización laboral o migración en contextos espacial y temporalmente definidos (Buikstra, 2006; Buikstra et al., 2011; Martin et al., 2013). El énfasis en la materialidad de los restos mortales deviene de la definición de muerte adoptada en la arqueobiología, pues ésta es “el resultado final de un conjunto acumulado de respuestas biológicas, conductuales y culturales a los desafíos del entorno social y físico” (Martin et al., 2013, p.18). En otras palabras, la muerte es la conclusión de la vida del individuo y se expresa en una serie de prácticas contextualmente específicas.

El avance disciplinar de la última década aborda las dimensiones éticas y de responsabilidad social de los investigadores frente a los materiales de estudio. Esto ha permitido generar discusiones sobre el rol y participación activa de los restos humanos que, dependiendo de su contexto de ubicación, podrían ser vistos como individuos que intervienen en las acciones y decisiones de las comunidades del presente (Buikstra, 2011; Chavez Quispe, 2023c). En este sentido, además de entablar relaciones cercanas con las autoridades y miembros de las comunidades del presente, los investigadores también requieren establecer relaciones apropiadas con los individuos y comunidades del pasado. El desconocimiento u omisión intencional de las perspectivas locales sobre los restos mortales podría derivar en tensiones innecesarias con los descendientes y/o custodios en lo que respecta a: 1) la posición de los difuntos en la sociedad actual, 2) la posición de los vivos sobre los difuntos, y 3) la discrepancia de narrativas sobre las personas del pasado.

La posición de los difuntos en la sociedad es contextual pues resulta de la percepción temporal, espacial y culturalmente compartida que un grupo social determinado posee sobre la vida y muerte. Vida y muerte son conceptos “contingentes y contruidos” (Buikstra, 2011, p.14) cuya definición varía en la historia, así como lo hacen los límites, relaciones e interconexiones adscritas. Por ejemplo, la pérdida de autonomía de movimiento marca el fin de la vida e inicio de la muerte biológica de los individuos en las sociedades andinas prehispánicas, pero su vida social continúa vigente mientras que los difuntos cumplen con las expectativas comunitarias. Esta percepción contrasta con la perspectiva ar-

queobiológica de la vida y muerte, pues para esta disciplina ambos conceptos refieren a etapas consecutivas, excluyentes y en oposición permanente. Para identificar la posición de los difuntos en la sociedad actual es preciso conocer el trasfondo histórico-cultural y visión sobre la vida y muerte que tienen los actuales pobladores, pero sobre la auto-identificación y posicionamiento de los individuos como descendientes y/o custodios de los restos humanos dado que de esto depende el estudio y uso público de los restos mortales.

La posición de los vivos sobre los difuntos es usualmente obviada en la arqueobiología debido al énfasis en el estudio de restos biológicos culturalmente informados, pero se tiene tres principales enfoques para estudiar restos mortales. El primer enfoque es la “encarnación humana” y busca comprender la base existencial del ser-en-el-mundo a partir de la experiencia de los individuos inscrita en el cuerpo. El segundo enfoque es el “análisis del curso de vida”, también se basa en la experiencia, pero clama que la vida de los individuos es evolutiva, histórica y culturalmente construida. El tercer enfoque es el “modelo biocultural” y enfatiza la interacción entre biología y cultura para reconstruir las relaciones sociales, culturales, políticas e ideológicas del pasado sobre la base de restos mortales estudiados desde enfoques multidisciplinarios (Buikstra, 2011; Martin et al., 2013). Si bien los tres enfoques confirman que conocer el contexto es vital para comprender el pasado, ninguno de ellos propone conocer el contexto de los restos mortales en el presente. Por tanto, determinar la posición de los vivos sobre los difuntos es imprescindible pues de esto podría depender la viabilidad y modalidad de trabajo en los contextos mortuorios arqueológicos desde una perspectiva de gestión participativa.

La discrepancia de narrativas sobre las personas del pasado también podría generar tensiones con las comunidades indígenas, tribales, nativas, religiosas o culturales que se autoidentifican como descendientes y/o custodios de los restos humanos. La arqueobiología combina métodos de la osteología, paleopatología y biogeoquímica con teorías sociales, históricas y humanísticas para interpretar las relaciones sociales del pasado inscritas en los restos humanos. Las comunidades utilizan la tradición oral e historias transmitidas de generación en generación a través de prácticas culturales diversas para reconstruir y preservar la historia de sus antepasados. Ambos procesos difieren en el uso de fuentes (materialidad versus oralidad) y procedimiento (métodos rígidos versus expresiones artísticas y actos performativos), por lo que las narrativas resultantes son también diferentes y hasta contradictorias. Si bien estas diferencias parecen ser irreconciliables, el uso de aproximaciones sociales y humanísticas

podría avanzar la construcción de narrativas que minimicen discrepancias cronológicas, sociopolíticas u organizacionales.

Los tres tipos de tensión arriba descritos validan la búsqueda de enfoques contextuales que contribuyan al desarrollo de las comunidades que albergan individuos arqueológicos. La contextualización no sólo implica recuperar perspectivas alternas sobre los restos humanos (p.ej., sujetos que participan de manera activa en comunidades del presente), sino que también desalienta la equiparación directa de restos humanos con materiales inertes (p.ej., objetos, artefactos). Incorporar las perspectivas locales sobre los restos mortales permite generar nuevas formas de manipulación, registro, muestreo o análisis de materiales biológicos para minimizar el impacto negativo entre los descendientes y/o custodios de dichos recursos culturales. Así, la manipulación de los restos humanos arqueológicos es considerada positiva o negativa de acuerdo a la perspectiva local sobre los muertos y su posición en la relación que sostienen con los vivos. Por ejemplo, la mala manipulación de restos mortales de los antepasados o gente antigua podría provocar lluvias o sequías inusuales que afectan la producción agrícola regional. Para evitar este y otros conflictos es preciso conocer las variaciones relacionales entre vivos y difuntos que el estudio contextual de restos biológicos y culturales provee vía la teoría social.

La aplicación de teoría social en el estudio de restos mortales permite modelar la relación que los vivos pudieron haber establecido con los difuntos en el pasado, e identificar potenciales correlatos con la materialidad. Diversos estudios propusieron diferenciar entre ritos funerarios y ritos ancestrales (véase Barrett, 1988, citado en Gramsch, 2013, p. 467; Gluckmann, 1937; Morris, 1991; Parker Pearson, 1999), aunque su identificación en el registro arqueológico continúa en debate pues para algunos investigadores los ritos ancestrales son invisibles (Morris, 1991), pero para otros son teóricamente divisibles y materialmente identificables (Parker Pearson, 1999). Se propuso también separar a los difuntos (aspecto biológico) de la respuesta social a la muerte (prácticas mortuorias) para estudiar la transformación social y simbólica de los difuntos y diferenciar entre difuntos y ancestros (Gramsch, 2013). Estos avances teóricos demuestran que la relación entre vivos y difuntos difiere en todas las sociedades. En el caso de los Andes bolivianos, la relación entre vivos y difuntos comprende tres fases en las que tanto los actores como el tipo de relación difieren.

1. Ritos funerarios familiares o segmentarios celebrados para disponer los restos mortales en espacios de deposición contruidos al efecto, separar a los difuntos del resto de la comunidad y ubicarlos en un espacio liminal de tran-

sición. Las prácticas y materiales empleados responden a creencias y prescripciones religiosas compartidas por comunidades discretas, pero la composición final expresa variaciones grupales. Esto explica la amplia variabilidad composicional en el registro arqueológico en cuanto al tratamiento y disposición de los difuntos, el tipo y distribución de los restos culturales, así como las características físicas y simbólicas de los espacios de deposición.

2. Ritos mortuorios familiares o segmentarios celebrados para recordar y mantener relaciones con los difuntos, fortalecer las relaciones sociales y simbólicas con sus familiares, y reinsertarlos en la comunidad (Gramsch, 2013, p.7). En algunos casos, los ritos mortuorios transforman a los difuntos en antepasados, un tipo distinto de individuos cuyas acciones en un plano diferente contribuyen al desarrollo pleno de los individuos y grupos con quienes mantienen relaciones. Los ritos mortuorios son menos visibles en el registro arqueológico, pero el registro detallado e identificación de cambios en la deposición primaria de los restos humanos y restos culturales permiten reconocer transformaciones post funerarias.

3. Ritos ancestrales comunitarios celebrados para transformar a los antepasados familiares o segmentarios en ancestros colectivos cuyo estatus y rol en la comunidad permite reproducir la vida desde nuevos espacios. Estos ritos ocurren con mayor frecuencia en aquellas sociedades cuya población ve en los difuntos a individuos biológicamente muertos pero socialmente vivos. Los ritos ancestrales son difíciles de identificar en el registro arqueológico, pero es posible que los cambios composicionales y configuración de los restos biológicos y culturales en el tiempo provean alguna señal de su existencia. Dado que las relaciones con los ancestros son eminentemente simbólicas, las prácticas ancestrales usualmente ocurren en ausencia de cuerpos físicos, con partes del cuerpo que representan cuerpos completos, con ciertas partes del cuerpo que adquieren mayor relevancia que otras (p.ej., cráneos), o con materiales a los que se transfiere el carácter de persona de los difuntos (p.ej., sepulcros, urnas) (Becker y Alconini, 2018; Buikstra et al., 2011; Lozada, 2019; Tung, 2014; Velasco, 2014).

Con todo, la perspectiva arqueobiológica utiliza la materialidad de los restos mortales para identificar las relaciones construidas entre vivos y difuntos tanto en el pasado como en el presente. La composición y configuración de los elementos que integran los contextos mortuorios reflejan las concepciones de la muerte en el pasado, fortalecen la identidad colectiva y mantienen las estructuras de organización social. En este caso, la identidad se refiere a la autoper-

cepción, la autopresentación y la adscripción objetiva inmersa en una matriz de relaciones interpersonales e intersociales (Knudson y Stojanowski, 2009). Si bien los restos humanos no son esenciales para mantener una conexión visible con los difuntos, antepasados o ancestros, es posible pensar en construcciones sociales adicionales que transfieren las capacidades humanas a objetos sacralizados. De igual manera, no todos los difuntos se transforman en antepasados ni todos los antepasados se transforman en ancestros. Por tanto, conocer a los actores y tipo de relaciones que los vivos sostienen con los difuntos es primordial en la gestión de restos mortales para evitar malas prácticas que deriven en conflictos con los descendientes y/o custodios.

3. Perspectivas socioculturales: personas del pasado y presente

Los restos mortales no son materiales estáticos que guardan información sobre las dinámicas del pasado, sino personas dinámicas que intervienen en la vida de individuos y comunidades del presente en los Andes. Los procesos de transformación sociopolítica y adaptación ideológica que las comunidades andinas atravesaron a través del tiempo han generado múltiples visiones sobre los restos mortales del pasado dependiendo de sus características intrínsecas y de las relaciones que generan con los vivos. Los restos mortales son vistos como personas del pasado que mantienen relaciones fluidas con las poblaciones contemporáneas, sean estas positivas o negativas, y son denominados *chullpa* en gran parte del altiplano y vertiente oriental de los Andes. De manera amplia, *chullpa* refiere a los contextos mortuorios arqueológicos prehispánicos independientemente de su temporalidad y filiación cultural específica, pues por lo general dicha palabra no es utilizada para designar a los restos mortales albergados en cementerios virreinales, republicanos o del pasado reciente. De manera estrecha, *chullpa* refiere tan sólo a los cuerpos esqueléticos o momificados del pasado dispuestos en el interior de torres funerarias dispersas en el altiplano.

Los restos mortales dispuestos dentro de estructuras funerarias superficiales son usualmente considerados como el referente material que da cuenta de las poblaciones andinas del pasado según lo refiere el mito etiológico de los *chullpa*. De acuerdo con una versión estandarizada del mito, los *chullpas* son personas antiguas que habitaron el altiplano en una época remota pues vivían bajo la luz de la luna, comían quinua y cañahua silvestre, comían carne cruda de vicuñas silvestres, y se abstendían de comer sal y ají. De repente, los *chullpas* re-

cibieron noticias de la salida del sol por el Oeste. Para evitar ser quemados por el nuevo astro, los *chullpas* construyeron sus casas con ingresos orientados al Este. Sin embargo, el sol salió por el Este y quemó a los *chullpas* dentro de sus casas. Otras versiones añaden que no todos los *chullpas* murieron, pues algunos lograron esconderse en lo profundo del lago Poopó. Sus descendientes continuaban viviendo allí y emergen ocasionalmente durante la noche para trabajar bajo la luz de la luna como lo hicieron sus antepasados (Bouysson-Cassagne, 1987; Dedenbach-Salazar Saenz, 2012; Gil García, 2002 y 2014).

Según lo anterior, los *chullpa* habitan en las torres funerarias y desde allí interactúan constantemente con las comunidades que viven en sus alrededores. Al ser estructuras construidas sobre la superficie y sin una puerta que aisle la cámara sepulcral del exterior, las torres funerarias fueron pensadas para permitir la interacción directa entre vivos y muertos. Esta accesibilidad permitió que los familiares y el resto de la comunidad participen en celebraciones estacionales que mantenían la relación con los difuntos al tiempo de afirmar las identidades colectivas y unir comunidades (Gil García, 2001b; Tantalean, 2006; Villanueva Criales, 2016). Las torres funerarias también se constituyeron en lugares centrales sagrados por sí mismos por transferencia de las capacidades humanas a las estructuras que los albergan (Gil García, 2010 y 2011a; Velasco, 2014). Tanto *chullpas* como *chullpares* se integran en el paisaje y entablan relaciones con las comunidades contemporáneas a través de ritos post mortem periódicos. El tipo de relación establecida determina la conducta de la población, pues si son positivas existe cercanía física y simbólica (p.ej., protección), pero si son negativas existe un distanciamiento simbólico aunque no necesariamente físico (p.ej., temor a enfermedades o alteración en los ciclos pluviales).

Sin embargo, el mito de las *chullpas* explica por qué existen restos mortales de individuos del pasado al interior de torres funerarias prehispánicas usualmente llamadas *chullpares*, *chullpa-uta* (*Aym. lit.*, casa de *chullpa*), o *Amaya-uta* (*Aym. lit.*, casa de los muertos). El mito explica también por qué los restos mortales y torres funerarias se encuentran dispersas por todo el altiplano. Sin embargo, el mito no explica la variabilidad morfológica (cuadradas, circulares), constructiva (de piedra, de barro), concentración (aisladas, concentrada en necrópolis) o dimensiones (pequeñas, monumentales) de las torres funerarias. El mito tampoco explica la equiparación de los individuos que yacen en las torres funerarias con aquellos que yacen en otro tipo de estructuras funerarias o espacios de deposición carentes de un ingreso orientado al Este. Por tanto, el mito de los *chullpas* parece corresponder a un segmento de la población altiplánica en cuyo territorio sí existen torres funerarias como las descritas en el mito, pero no

explica el origen o características del resto de poblaciones altiplánicas prehispánicas ni las relaciones que éstas pudieron tener con los difuntos.

En los Andes bolivianos, la muerte de un miembro de la comunidad desencadena una serie de acciones destinadas a mantener el equilibrio social. Por un lado, los vivos ofrecen ritos funerarios para depositar los restos mortales de los difuntos en su morada final. Por el otro, los vivos celebran ritos mortuorios para mantener relaciones con sus difuntos que eventualmente se convierten en antepasados y ancestros. Reconstrucciones etnohistóricas de la época prehispánica tardía y virreinal temprana sugieren que los ritos funerarios del altiplano tenían propósitos similares ya que incluían una secuencia similar de acciones: se acomodaba al difunto en posición fetal, se envolvía el cuerpo en textiles formando un bulto, se envolvía el bulto en una canasta tejida con fibra vegetal, y se depositaba la canasta dentro de las torres funerarias junto a objetos y artefactos simbólicos. Esta práctica facilitaba la inserción de los difuntos en un plano superior y su eventual transformación en antepasados, pero también permitía unir a los miembros de la comunidad por medio de celebraciones públicas (Gil García, 2010).

La presencia física y simbólica de los individuos del pasado y presente sumada a las relaciones mediadas por ritos permitían reproducir la vida comunitaria en el altiplano prehispánico. Sin embargo, la prohibición de tales prácticas y la obligatoriedad de enterrar los restos mortales a partir de 1570 produjo el quiebre de relaciones directas entre vivos y muertos. Ante esto, las comunidades andinas ajustaron sus vínculos con los difuntos a la nueva realidad sociopolítica ya que adoptaron las prácticas funerarias impuestas sin afectar la relación con sus difuntos ni la posición de sus antepasados en la sociedad (Fernández Juárez, 2001 y 2006). Esto es evidente en la permanencia de celebraciones panandinas como Todosantos o las celebraciones rituales periódicas que honran a los difuntos en ritos post mortem prescritos por la tradición (Chavez Quispe, 2017). Por tanto, la vida y la muerte en las comunidades andinas son elementos de un continuum por el que transitan los individuos.

4. Resultados

La visión andina de la vida y muerte no diferencia entre los seres biológicamente vivos o muertos porque ambos son seres socialmente activos que interactúan de manera permanente desde el espacio y tiempo en el que se ubican. La continuidad entre la vida y la muerte deriva del carácter distinto pero complementario de las etapas por las que atraviesan los individuos. Es por esto que

gran parte de los estudios sobre la muerte en los Andes sugieren que los difuntos no se constituyen en antepasados distantes de la población contemporánea, sino en personas que intervienen de manera activa en la reproducción de la vida en el presente. La revisión de fuentes documentales selectas ha permitido identificar tipos alternativos de difuntos dado que no todos los difuntos se convierten en antepasados o ancestros. A continuación se describe las características de cuatro tipos de difuntos en los Andes, se identifica su pertenencia, función y posición relativa en las comunidades andinas contemporáneas, y se evalúa su significación social como personas del pasado que intervienen en el presente.

Antepasados/Ancestros: Los achachila (Aym. lit., abuelo, antepasado) o apu (Que. lit., antepasado, ancestro) andinos son el resultado de ritos mortuorios y ancestrales sostenidos en el tiempo y se constituyen en el arquetipo de los muertos en los Andes. Los ancestros se encuentran en contacto directo con las comunidades verídicas o simbólicas que los recuerdan a través de ritos enfocados en la protección y reproducción de la vida en comunidad (Fernández Juárez, 2001; Ossio, 1999; Salas Carreño, 2019). De acuerdo con reportes etnográficos y etnohistóricos, los ancestros son entes responsables del flujo constante de las aguas de arriba y abajo de la tierra, dígase de la lluvia y corrientes subterráneas, para asegurar el crecimiento de alimentos, la preservación del ganado, la reproducción de la vida y por extensión de la estabilidad social (Cruz, 2009; Gose, 2001; Hocquenghem, 1988; Tantalean, 2006). La importancia del movimiento de agua es tal que las celebraciones anuales en honor a los ancestros equiparan a estos seres con los ancestros independientemente de haber pasado o no por procesos de ancestralización. La tradición oral del pasado reciente afirma que los antepasados permanecen con los vivos durante la época de lluvias (noviembre a marzo), pero regresan a su morada en otro plano de la existencia durante la época seca (abril a octubre) (Chavez Quispe, 2017).

El rol de los antepasados/ancestros en la vida social de las comunidades andinas estuvo también presente en el pasado prehispánico. Las comunidades aymaras de la época prehispánica tardía y colonial temprana realizaban celebraciones rituales y banquetes públicos para honrar a los difuntos mientras depositaban sus restos en espacios funerarios superficiales cuidadosamente construidos (ritos funerarios). Similares celebraciones eran sostenidas en el tiempo para convertir a los difuntos en antepasados (ritos mortuorios) y ancestros (ritos ancestrales) con el fin retribuir el trabajo que éstos realizaban en favor de los vivos. Ambos ritos eran desarrollados en torno a los *chullpares*, las estructuras funerarias y mortuorias en las que reposaban los difuntos y desde donde éstos

participaban en las actividades cotidianas de la comunidad. Los *chullpares* son elementos altamente visibles en el paisaje altiplánico andino y en muchos casos carecen de restos humanos en su interior, razón por la cual la arquitectura se constituye en la expresión visible y materializada de las relaciones construidas entre vivos y muertos en el pasado distante (Chavez Quispe, 2023b; Velasco, 2014). De esta manera, los ancestros no parecen haber sido entidades pasivas que protegían a los vivos desde algún espacio liminal distante, sino miembros activos de la comunidad que trabajan y celebran junto a sus descendientes y familia extendida.

Tal relación es aún más evidente entre los Incas, pues los antepasados/ancestros fueron el eje articulador del imperio antes y durante la etapa inicial de colonización hispana en los Andes. Los restos mortales de la realeza inca eran transformados en momias y bultos representativos que a pesar de haber perdido autonomía de movimiento (muerte biológica) continuaban siendo la cabeza de su *panaca* (familia real) ya que estaban socialmente vivos. Las momias inca poseían tierras y participaban activamente en los asuntos sociales, económicos, políticos y rituales de sus hogares y del imperio. Esta capacidad era también transferida a los fluidos corporales (p.ej., sangre, saliva) y encarnaciones materiales de los gobernantes inca durante la época prehispánica (p.ej., representaciones de momias llamadas *wawqi*, ropa que el Inca utilizó, o rasgos de la naturaleza que el Inca tocó en vida), y a retratos de los antiguos soberanos inca durante el periodo virreinal (Dean, 2010; Yaya, 2015). A diferencia del carácter comunitario aymara, el rol de los ancestros entre los gobernantes inca fue fundamental en la estructuración de las familias reales y por extensión de la administración del imperio. Como dato adicional, es posible que la transferencia de capacidades de los individuos a los retratos sea el antecedente directo de los epitaños elaborados tras el deceso de individuos en las familias bolivianas contemporáneas.

Las poblaciones andinas del pasado y presente ven a los difuntos como antepasados/ancestros porque valoran la participación activa de los difuntos en el sostenimiento de la vida. La celebración periódica de ritos mortuorios y ancestrales vincula a los individuos y comunidades con las personas del pasado que habitaron el mismo espacio geográfico a través de la construcción de genealogías de larga data. Los fundadores legendarios y líderes influyentes del pasado distante trascendieron el anonimato y fueron transformados en ancestros que habitan las principales montañas nevadas y cumbres que sobresalen en el paisaje regional como es el caso de las montañas Illimani, Illampu, Mururata o Kaata (Astvaldsson, 1996; Bastien, 1996). Sin embargo, no todos los antepasa-

dos/ancestros son visibles en el paisaje sacralizado ni tampoco son reconocidos como tales en todas las comunidades. Esto es sugerente pues ver a los difuntos más allá de su potencial ancestralidad permite reconocer individuos arqueológicos diferentes como sucede con la gente antigua.

Gente antigua: Los *jintilis* (Aym. & Que. lit., gentiles) son seres que habitan en el paisaje regional andino pero que no comparten una identidad común ni sostienen relaciones positivas con las comunidades contemporáneas. La desconexión simbólica entre las poblaciones del pasado y presente es usualmente explicada como resultado de quiebres biológicos ocurridos en diversos momentos de la historia regional. Así, ver a los difuntos como gente antigua que vive en sus tierras denota las relaciones distantes que algunas comunidades andinas construyen con los restos mortales. Esta inconsistencia es producto de transformaciones históricas en la composición poblacional motivada por procesos como la autoidentificación étnica y desplazamiento poblacional, implante de nuevos sistemas religiosos, y pérdida progresiva de la tradición oral.

La autoidentificación étnica y desplazamiento poblacional destaca el origen diverso de las comunidades andinas, pues no todas descienden de las poblaciones que sepultaron a sus difuntos en *chullpares*. Esta idea deriva de los mitos andinos que narran la invasión de grupos Aymara y el consecuente desplazamiento de grupos Uru-Chipayas y Puquina que hasta entonces habitaban en el altiplano. De acuerdo con Dedenbach-Salazar Saenz (2012), los mitos constituyen la historia del mundo andino (mythistory). La hipótesis de la invasión aymara es sostenida en la etnohistoria (véase Bouysse-Cassagne, 1987), pero es usualmente refutada en arqueología debido a la continuidad de expresiones culturales materiales desde el periodo Formativo en el altiplano (Albarracín-Jordan, 1996; Stanish, 2003). No obstante, inconsistencias regionales entre los materiales arqueológicos y las narrativas indígenas locales se constituyen en evidencia circunstancial que valida el quiebre de relaciones con los difuntos, hecho que produce el desinterés, abandono y desdén de los restos humanos en tierras comunitarias discretas (Dedenbach-Salazar Saenz, 2012; Tschopik, 1968, p.132, citado en Eyzaguirre, 2017, p.132). Otro ejemplo de desplazamiento poblacional es evidente en el trasplante intencional de individuos y comunidades promovido por la administración imperial inca e hispana, pues en ambos casos se produjo la despoblación y repoblación de áreas selectas y el consecuente quiebre de relaciones con los difuntos tanto del área abandonada como del área reocupada.

El implante de nuevos sistemas religiosos también contribuye al quiebre de relaciones con los difuntos dado que la introducción de creencias antes desconocidas motiva la reorganización y ajuste de creencias previas. Esto es evidente en la evangelización desde el periodo virreinal, pues el cristianismo redujo a los múltiples componentes de la persona andina (p.ej., cuerpo, alma, *ajayu*, *animu*, *gamasa*, *ch'ama*) en dos componentes distintos y jerárquicamente diferentes: cuerpo y espíritu. Así, el espíritu comenzó a primar sobre el cuerpo tras el deceso de los individuos ya que está destinado a vivir eternamente lejos del mundo material, hecho que derivó en el descarte del cuerpo como cáscara vacía e inservible. De manera análoga, la diferenciación entre cristianos y no cristianos (gentiles) también generó brechas entre los vivos convertidos al cristianismo y los difuntos que son gentiles. Esta clasificación no sólo motivó la búsqueda y destrucción física de los restos mortales no convertidos al cristianismo, sino también el quiebre simbólico de las relaciones antes entabladas con los difuntos. En el mejor de los casos, el fanatismo religioso no alcanzó a destruir los restos humanos del pasado pero sí motivó su separación de las dinámicas comunitarias contemporáneas, pues los antiguos ancestros se transformaron en gente antigua que interfiere de manera negativa en la vida de comunidades cristianizadas.

Finalmente, la pérdida progresiva de la tradición oral a causa de la introducción de sistemas de educación formal también contribuye al quiebre de relaciones con los difuntos vistos como gente antigua. Este factor es relevante ya que los programas de escolarización con base occidental y no culturalmente sensibles están desvinculados de la realidad local de las poblaciones marginadas y promueven el quiebre de relaciones con los difuntos. Por ejemplo, el conocimiento de las leyes que gobiernan los fenómenos de la naturaleza cuestiona la efectividad de rituales propiciatorios de la lluvia como el rito *Chullpa uma urqbuchiy* (*Que. lit.*, exhumación de cabezas de *chullpa*). Este rito supone la búsqueda de restos mortales prehispánicos para retirar cráneos y pedirles que llueva o deje de llover según las necesidades que se tenga (Llanos Layme, 2004; Salas Carreño, 2019). La práctica del *Chullpa uma urqbuchiy* en el siglo XXI es significativa porque demuestra que la asociación entre difuntos y lluvias permanece intacta a pesar de la creciente desvinculación entre vivos y muertos.

Intermediarios: Los intermediarios son aquellos difuntos que responden a necesidades específicas de la sociedad contemporánea y por lo general se hacen presentes en los márgenes y periferia urbana. Inicialmente mantenidos fuera del ojo público, los intermediarios son cada vez más aceptados en la sociedad porque retoman antiguas tradiciones andinas que sustentan relaciones activas

entre vivos y muertos. Vale decir, la permanencia de tradiciones, costumbres y creencias andinas sobre la vida y muerte han permitido recrear relaciones atemporales con difuntos selectos a pesar de vivir en sociedades donde las concepciones y prácticas funerarias cristianas indican acciones diferentes. Los intermediarios más conocidos son las ñatitas y las almas benditas.

Las ñatitas (Spa. bol., sin nariz) son cráneos humanos que especialistas rituales y segmentos poblacionales discretos ven como seres sobrenaturales que interceden en la resolución de problemas que de otro modo serían imposibles de abordar. Las ñatitas son seres poderosos que integran el sistema sincrético de creencias andino-cristianas formado en la periferia urbana de La Paz, un espacio de marcado contraste en el que los creyentes albergan uno o varios cráneos en sus hogares. Los cráneos ritualizados son usualmente tomados de cementerios y corresponden a individuos cuya experiencia o profesión en vida los hace competentes para realizar acciones específicas en favor o detrimento de los vivos. Aunque menos frecuentes, la recolección de cráneos prehispánicos ocurre tan sólo cuando se pretende solicitar el cambio del ciclo de lluvias así como sucede con los ritos ancestrales arriba descritos.

Por su parte, las almas benditas son también difuntos con quienes los vivos interactúan para recibir algún favor. Las almas benditas son personas, por lo general mujeres, que sufrieron una muerte trágica, pues el sufrimiento padecido por estos difuntos genera simpatía en la población y eventualmente les atribuye capacidades sobrenaturales. Aunque menos frecuente, las buenas obras que algunos individuos realizaron en vida también motivan su transformación en almas benditas así como sucedió con los santos durante la época virreinal. Se tiene conocimiento de la existencia de almas benditas en diversos cementerios y templos de los Andes bolivianos, pero es posible que existan similares seres en otras regiones. Al ser difuntos enterrados dentro de nichos o debajo de la tierra en el pasado reciente, las almas benditas trascienden la corporalidad humana para incorporar a su sepulcro y altares construidos en memoria de los individuos en el lugar preciso donde se produjo su muerte. Esto es sugerente porque se transfiere las capacidades del individuo tanto al sepulcro como al lugar en el que se derramó su sangre de manera análoga a lo sucedido con las estructuras funerarias, bultos y restos corporales de la nobleza Inca.

Las ñatitas y almas benditas son individuos análogos porque ambos poseen una identidad individual e intervienen de manera cotidiana en la transformación de la vida de individuos en la sociedad contemporánea. Los intermediarios poseen una identidad individual, verdadera o adscrita, ya que se utiliza su

nombre para conversar y efectuar solicitudes y requerimientos. Esto es significativo pues tanto los ancestros como la gente antigua son individuos anónimos tratados como colectivo, con excepción de los ancestros más prominentes cuyo nombre trasciende las barreras del tiempo al designar montañas sagradas. Los intermediarios intervienen en la vida de los individuos que recurren a ellos por favores para el beneficio propio o para el mal a terceros. Por beneficio se entiende la protección a personas y propiedades, encontrar delincuentes para hacer justicia, mejorar la producción agrícola, curar enfermos, conseguir trabajo o mejorar las ventas para comerciantes y empresarios. En cambio, el mal incluye causar enfermedades e incluso la muerte a los enemigos (Eyzaguirre, 2017; Fernández Juárez, 2010). La popularidad de los intermediarios se expande a nivel nacional debido a la efectividad que se les atribuye.

Anómalos: Los individuos anómalos reciben distintos nombres ya que constituyen un grupo heterogéneo de seres que no sólo recibieron un trato diferente en el pasado, sino que también son vistos como entidades extrañas en el presente. Los individuos anómalos son producto de relaciones fallidas y expectativas no cumplidas de individuos en comunidades del pasado, hecho que derivó en la desaparición de su memoria entre las familias y el quiebre abrupto de relaciones con la comunidad. Si bien la individualidad por sobre lo comunitario es un factor de quiebre de las expectativas sociales en la actualidad, la muerte repentina fuera de la comunidad propia constituye el principal factor que explica el quiebre de relaciones con los difuntos en el pasado. Este es el caso de los individuos que fallecieron en batalla, individuos que no pudieron insertarse de forma plena en su comunidad, y poblaciones marginadas.

Los individuos que murieron en batalla o en cautiverio fuera de sus comunidades de origen fueron olvidados en el campo, desmembrados y expuestos públicamente, o enterrados en lugares inusuales como muestra del poder de los vencedores y acción ejemplificadora para reducir potenciales conflictos subsecuentes. Una práctica adicional identificada durante la época prehispánica es la captura de cabezas para crear cabezas-trofeo y usarlas como símbolos de poder que representan el control de las estructuras políticas que los individuos representaron en vida. Se tiene registro de cabezas-trofeo en colecciones osteológicas de los Andes Centrales y Septentrionales (Tung y Knudson, 2010), pero aún no se los registró en los Andes bolivianos. La prohibición de esta práctica durante el periodo virreinal no dejó ningún rastro en las comunidades andinas históricas o contemporáneas, excepto tal vez por la ritualización de cráneos y transformación de individuos en intermediarios como se vio anteriormente con las ñatitas.

Los individuos que no se insertaron de forma plena en sus comunidades fueron objeto de prácticas diferentes a aquellas realizadas con quienes sí llegaron a ser miembros plenos de la comunidad. Este es el caso de los subadultos en los Andes contemporáneos, pues su muerte prematura no sólo les imposibilitó crear una familia propia sino fundamentalmente servir a la comunidad como se esperaba de ellos. Esto hace que los subadultos sean olvidados por su familia y comunidad, y que sean excluidos de los ritos mortuorios y ancestrales. Similar principio pudo haber actuado en el pasado, pues los restos mortales de subadultos fueron usualmente adjuntados a cuerpos de adultos y no dispuestos de manera individual, enterrados en urnas de cerámica y no en cistas, o no se los encuentra en el registro arqueológico (Ibarra Grasso, 1973).

Finalmente, los individuos marginados por razones económicas (p.ej., pobres), políticas (p.ej., rebeldes), religiosas (p.ej., brujas, hechiceros, o especialistas rituales no convencionales), o un compuesto de estas y otras razones, también recibieron un trato diferente una vez fallecidos. Este es el caso de aquellos individuos que al no seguir los lineamientos sociales imperantes en su tiempo estaban destinados a ser removidos de los ritos funerarios, mortuorios y/o de ancestralización en retribución a sus acciones y omisiones en vida. Esto también pudo haber ocurrido en el pasado según lo sugiere el registro arqueológico. El hallazgo de tres cráneos humanos con marcas de corte en los valles de Charazani no sólo evidencia la remoción ocular intencional, sino también el carácter anómalo de los individuos por constituirse en una amenaza al orden sociopolítico que Tiwanaku implementó en la vertiente oriental septentrional de los Andes (Chavez y Alconini, 2016; Becker y Alconini, 2018).

5. Discusión

Los restos mortales generan percepciones diversas en las comunidades y sociedad en su conjunto, y por lo general son disociados en categorías binarias y opuestas que privilegian su dimensión material o inmaterial en el momento de implementar acciones de gestión cultural. La dimensión material es usualmente estudiada por la arqueobiología dado que esta especialidad de la antropología biológica busca comprender el pasado a través de los restos biológicos que dejan los humanos tras su deceso. Los estudios arqueobiológicos iniciales equiparaban a los restos humanos con otros restos culturales debido a su materialidad intrínseca, pero en la actualidad buscan determinar la posición de los individuos dentro de su contexto tanto en el pasado como en el presente. Vale decir, los estudios arqueobiológicos más recientes reconstruyen el contexto cronológico, temporal y cultural específico de los restos mortales para

comprender la historia de las personas del pasado e interpretarla en pos de comprender las sociedades del presente. Si bien esta tendencia genera mayor interacción entre los académicos y la sociedad, o minimizan el rechazo a la manipulación de restos mortales, la arqueobiología también aboga por el respeto y cuidado de los restos mortales del pasado al reconocer su condición humana.

En los Andes bolivianos, la práctica arqueológica advierte que la materialidad de los restos mortales es tan solo una dimensión del individuo, pues éste es parte activa de comunidades con las que sostiene relaciones complejas desde el pasado distante hasta la actualidad. La recolección de datos durante las últimas tres décadas ha sido relativamente estándar, pues tiende a registrar en campo los restos humanos que yacen en espacios de deposición originales y a recolectar restos humanos dispersos en superficie o que son producto de excavaciones arqueológicas. La gama de materiales estudiados es amplia debido al tipo (esquelético, momificado, incinerado), estado (completo o fragmento), preservación (natural o artificial), transformación (artefacto, ornamento o ninguna), y estado de conservación (buena, regular, mala) de los restos humanos identificados. Al margen del desarrollo teórico y metodológico de la arqueobiología en otros países, los escasos estudios arqueobiológicos desarrollados en Bolivia tienden a no interactuar con comunidades pues se enfocan en el análisis de colecciones osteológicas custodiadas en museos.

La distancia existente entre la arqueobiología y la sociedad boliviana dificulta generar procesos de contextualización durante el estudio de restos mortales, razón por la cual esta disciplina continúa lejos de comprender las relaciones dinámicas que mantienen las personas del pasado y presente en los Andes bolivianos. Al ser marginal en el estudio del pasado, muchos arqueólogos omiten el estudio de restos humanos, se limitan a elaborar perfiles demográficos básicos (estimación de edad y sexo), o simplemente reportan la existencia de restos humanos como notas marginales. La excepción a esto son los escasos pero sustanciales estudios que utilizan restos humanos para reconstruir dinámicas del pasado sobre aspectos directamente vinculados a prácticas y acciones humanas (véase Becker, 2017; Juengst, 2023; Knudson et al., 2005; O'Brien, 2003; O'Brien y Sanzetenea Rocha, 2002). Resulta interesante que estos estudios se concentran en el análisis de colecciones osteológicas de la cuenca del Titicaca (p.ej., Tiwanaku, Chiripa, Copacabana) o del sudeste de Cochabamba y norte de Chuquisaca (p.ej., Mojocoya).

Como materiales históricamente situados y culturalmente construidos, los restos mortales son entidades biológicamente muertas pero socialmente vivas en

los Andes bolivianos. Esta percepción contrasta con las visiones arqueobiológicas que privilegian la materialidad y olvidan la influencia de los seres del pasado en las comunidades del presente. Esto hace que procesos rutinarios como la manipulación de restos humanos o recolección de muestras para análisis en laboratorio generen conflictos con los descendientes y/o custodios. Por tanto, la implementación de estrategias de comunicación participativa es esencial para evitar suspicacias y posibles conflictos con individuos y comunidades locales.

Por su parte, la etnohistoria y antropología cultural han estudiado los restos mortales dentro de su propio contexto mortuario debido a que este conjunto representa de manera visible las perspectivas andinas de la vida y la muerte. La reconstrucción y documentación de prácticas sociales destinadas a facilitar el tránsito de la vida a la muerte y la recomposición de la comunidad es el primer paso a seguir para poner los restos mortales en contexto. El segundo paso consiste en diferenciar la estructura y asociaciones simbólicas subyacentes en los ritos mortuarios y ancestrales celebrados en una etapa post mortem. Esto es importante porque no todos los difuntos son incluidos en este proceso, pues muchos se desvanecieron de la memoria de sus descendientes o cortaron relaciones con la población contemporánea a causa de procesos de despoblación y repoblación en la historia, entre otros. El desplazamiento poblacional es una variable significativa a considerar en la interpretación del pasado y presente pues transforma los procesos de interacción entre vivos y muertos. Por tanto, el aporte de la academia en la comprensión de la muerte biológica y vida social de los individuos es la apertura de la posibilidad de encuentro con entidades poco conocidas con quienes interactúan los investigadores y gestores culturales.

Hasta hace unos años, los temas de investigación de la muerte en los Andes estudiaban a las almas y su lugar de destino en el más allá (Fernández Juárez, 2001; Ossio, 1999), a los espíritus anormales que no cumplieron con las expectativas sociales de la comunidad (Lozada Pereira, 2008; Spedding, 2008; van den Berg, 1989), las estructuras funerarias monumentales (Gil García, 2010; Stanish, 2003) y el papel de los difuntos en comunidades agrarias (Gose, 2001). En los últimos años, las investigaciones discuten temas complejos como la transformación de los individuos y su representación post mortem (Dean, 2010; Yaya, 2015) o las anatomías indígenas no limitadas a los restos mortales (Lozada, 2019). Esta amplitud temática valida nuestra búsqueda de referentes sobre los individuos arqueológicos que influyen las acciones del presente. Los resultados aquí alcanzados permiten visibilizar, caracterizar y contraponer tres representaciones de los difuntos en los Andes además de los ya conocidos

antepasados/ancestros, pues se reconoció a la gente antigua, intermediarios y anómalos.

Dado que no todos los difuntos son antepasados/ancestros, las relaciones sociales con los muertos varían dependiendo de su origen, distribución espacial y atributos simbólicos. La arqueobiología provee perspectivas biológicas y culturales del pasado a partir de la materialidad, y su complementación con perspectivas contextuales socioculturales contemporáneas determina el cómo, cuándo y por qué implementar proyectos de investigación o intervención en el marco de la gestión cultural participativa. Por ejemplo, la equivalencia directa entre los cuerpos arqueológicos y los ancestros de comunidades indígenas modernas puede llevar a narrativas falsas creadas para justificar la exposición pública de restos humanos (véase Cordova, 2006). Si bien dicha práctica puede ser válida en algunas comunidades indígenas que no tienen problema en mostrar a sus ancestros, la exposición de restos mortales podría constituirse en una acción de desalojo de seres potencialmente dañinos. De ser así, almacenar a los muertos o mostrarlos públicamente en museos fuera de relaciones comunitarias podría reflejar intentos contemporáneos por controlar el poder de la gente antigua y no de relacionamiento con los ancestros.

Identificar a antepasados/ancestros, gente antigua, intermediarios y anómalos sobre la base de restos mortales dispersos en superficie o dentro de estructuras funerarias distribuidas en un paisaje sacralizado es vital en el momento de desarrollar proyectos de gestión cultural que sean participativos y que actúen con respeto, empatía y ética. Los factores que ayudan a diferenciar entre los distintos tipos de difuntos son la visibilidad (p.ej., los restos mortales enterrados fuera de cementerios conocidos no influyen en las comunidades), las percepciones locales de la muerte (p.ej., los restos humanos están vivos socialmente), y las expectativas locales sobre los restos mortales (p.ej., comunidades solicitan no molestar a sus difuntos). Determinar las características de estos factores puede ser desafiante si es que el contexto sociocultural contemporáneo atraviesa cambios de liderazgo comunal (p.ej., sistema rotativo de cargos), etapas de transición relacional con los muertos (p.ej., ancestralización o desacralización), o carencia de capacitación en técnicas culturalmente sensibles para la recolección y estudio de datos (p.ej., recolección de datos *in situ*).

Las investigaciones académicas desarrolladas en los Andes bolivianos contribuyen a la contextualización de restos mortales, pero no todas las investigaciones adoptan perspectivas integradoras donde lo inmaterial informe a lo material, ya que lo material usualmente informa a lo inmaterial. Mientras que

la academia reconstruye las dinámicas sociales del pasado y presente poner con base en evidencia circunstancial, la gente convive con los ancestros, gente antigua, intermediarios o individuos anómalos, se relaciona con ellos y recibe favores o daños irremediables. Por tanto, desconocer u omitir las relaciones construidas con dichos seres al generar proyectos de investigación y gestión no solo se constituye en una práctica cuestionable, sino que podría generar efectos adversos en las comunidades. Trabajar con respeto y ética junto a las comunidades ha probado ser útil en otras partes del mundo así como podría serlo en los Andes bolivianos como se propone en este artículo.

En términos de gestión, el trabajo con restos mortales debe ser integral e integrador. La separación entre lo material e inmaterial no sólo deriva en la aplicación de distintos criterios técnicos en su preservación (p.ej., conservación versus salvaguarda), sino que también genera conflictos con las perspectivas locales que consideran a los restos humanos como personas y miembros activos de comunidades actuales. Vale decir, los restos humanos son seres que alguna vez estuvieron vivos, generaron relaciones con sus congéneres y con otras entidades del paisaje mientras podían valerse por sí mismos, y continúan generando una amplia gama de relaciones con la gente que actualmente vive o trabaja en sus inmediaciones. Esta percepción es dinámica y puede generar procesos de transformación de los ancestros en objetos inertes (desacralización) o de los huesos en antepasados (ancestralización) de acuerdo a procesos históricos y coyunturales específicos. Si bien esta dinámica no es nueva en la teoría social antropológica, sus efectos en la gestión cultural es tal que demanda el desarrollo de modelos de gestión integrales y específicos independientemente de la categoría de patrimonio histórico, arqueológico, arquitectónico o cultural adscrita.

Esta investigación puso en evidencia que las categorías de gestión antes consideradas discretas se superponen y están estrechamente relacionadas (p.ej. material e inmaterial, cultural y biológico). Por tanto, es importante conocer y comprender las relaciones de conjunto creadas entre los componentes de los restos mortales para no implementar modelos de gestión desarticulados. Esto implica intervenir el aspecto material y la significación social de los restos mortales utilizando técnicas apropiadas adaptadas al contexto en el que se insertan y que les da sentido (p.ej., posición, percepción y proyecciones de las comunidades y sociedades actuales). Este proceso es fácil y rápido en comunidades que rechazan cualquier nexo con los antiguos habitantes producto de un quiebre en la memoria histórica o sustitución poblacional. Sin embargo, el proceso es difícil y prolongado en comunidades que se identifican como

descendientes, reales o ficticios, de los individuos arqueológicos que continúan habitando las mismas tierras desde poner tiempos remotos.

Extremos como los anteriormente mencionados son difíciles de encontrar porque las dinámicas sociales existen y se desarrollan en un continuum compuesto por múltiples configuraciones y posibilidades. La transformación de dinámicas sociales ocurre a través de factores externos como la ejecución de proyectos de intervención en contextos mortuorios arqueológicos, la exposición a nuevas ideas por interacción con técnicos y profesionales que abogan por la patrimonialización, la generación de nuevas políticas de desarrollo, el cambio en la legislación vigente, la implementación de sistemas escolarizados, entre otros. Entre los factores internos se tiene el cambio generacional, la pérdida de identidad y olvido del conocimiento transmitido por generaciones pasadas, la diversificación laboral intrafamiliar, el uso de nueva tecnología además de la adopción de nuevos estilos de vida distintos a aquellos heredados de los antepasados a través de costumbres y tradiciones de larga data. Estos factores no sólo influyen la relación que los vivos construyen con los muertos, sino que también inciden en el diseño de proyectos de gestión participativos.

6. Conclusiones

El principio ordenador del mundo andino ve la vida y la muerte como elementos subsecuentes y complementarios en un continuo por el cual transitan los individuos una vez que sus cuerpos dejan de moverse por sí mismos. Cuando esto ocurre, los vivos honran a los difuntos a través de ritos funerarios para disponer los restos mortales del difunto y transformar los vínculos sociales hasta entonces entablados, pues los difuntos mantienen su status como miembros de la comunidad mientras sus acciones mantengan vivo el recuerdo que se tiene de ellos. Este lazo es renovado periódicamente a través de ritos mortuorios y ancestrales realizados en fechas memorables para su familia (p.ej., aniversario de defunción) o para la sociedad de acuerdo a un calendario ritual socialmente compartido (p.ej., *Todosantos*, Carnavales o Semana Santa). El estado actual de las investigaciones indica que la relación entre vivos y muertos es cercana cuando se ve a los difuntos como antepasados y ancestros, pero es distante cuando no se los ve como ancestros. Esto indica que no todos los difuntos pasaron por un proceso de ancestralización, por lo que es posible pensar en otros tipos de difuntos que interactúan con las comunidades en el día a día.

Esta investigación identificó y caracterizó a los antepasados/ancestros gente antigua, intermediarios y anómalos como difuntos con quienes los individuos,

comunidades, investigadores y gestores culturales se relacionan cuando entran en contacto con restos mortales *in situ*. No en todos los casos se asume el carácter de persona ni los efectos que ocasionan los difuntos en la sociedad y naturaleza circundante, por lo que existe el riesgo de generar relaciones negativas que desestabilicen las estructuras internas de la población local. Esto denota que conocer el contexto es fundamental para comprender las relaciones que se construyen en el tiempo; para esto es necesario estrechar lazos con los descendientes y/o custodios por medio de investigaciones multidisciplinarias que trabajen de manera colaborativa, con empatía, respeto y ética. El trabajo colaborativo y de base comunitaria también fortalece el compromiso y comunicación fluida con los descendientes y/o custodios, promueve el diálogo crítico y respetuoso con otros actores, y adapta prácticas metodológicas efectivas para la producción de conocimiento.

Con todo, la gestión de los restos mortales en los Andes bolivianos varía de acuerdo a la posición y relación que los difuntos mantienen con los vivos, pues ambos elementos determinan el accionar de quienes intervienen en las acciones de gestión cultural. Al promover el fortalecimiento de identidades colectivas por medio de proyectos que potencien los recursos culturales de localidades específicas, la gestión cultural requiere de la participación activa, informada y consensuada de actores individuales y colectivos comprometidos con el conocimiento, preservación, conservación y aprovechamiento responsable de sus recursos. Esto aplica en la gestión de cualquier conjunto cultural, pero en esta ocasión se estudió la correlación entre aspecto (cultural y biológico) y dimensión (material e inmaterial) de los restos mortales a partir de las relaciones de larga data construidos con los difuntos para fortalecer la gestión de estos recursos culturales.

Recibido: abril de 2023
Aprobado: mayo de 2023

Referencias

1. Albarracín Jordan, J. (1996). *Tiwanaku, arqueología regional y dinámica segmentaria*. La Paz: Plural.
2. Astvaldsson, A. (1996). Las deidades llamadas wak'a en el discurso cultural aymara: Resistencia y modernización. *Bulletin de La Société Suisse Des Américanistes*, 59-60: 91-95.
3. Bastien, J.W. (1996). *La Montaña del Cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: HISBOL.
4. Becker, S. y Alconini, S. (2018). Violence, Power, and Head Extraction in the Kallawayá Region, Bolivia. En *Social Skins of the Head: Body Beliefs and Ritual in Ancient Mesoamerica and the Andes*, editado por V. Tiesler y M. C. Lozada, pp. 235-253. Albuquerque: University of New Mexico Press.
5. Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad Aymara: Aproximación histórica*. Siglo XV, siglo XVI. La Paz: HISBOL.
6. Chavez Quispe, J.C. (2017). Muerte, Almas y Poder en el imaginario urbano paceño. En *Poder(es) en contexto. Lecturas teológicas, socioculturales y de género en torno al poder*, editado por J. C. Chavez Quispe y A. E. Roman Lopez Dollinger, pp. 67-90. La Paz: ISEAT.
7. ----- (2023). Torres funerarias e Identidad étnica en Omasuyos. Apuntes sobre la Arquitectura funeraria de Escoma en la Cuenca Oriental del Lago Titicaca. *Patrimonio y Arqueología. Revista Del Observatorio Del Patrimonio Cultural Arqueológico*, 1(1): 41-51.
8. Chavez Quispe, J.C. y Alconini, S. (2016). Los yunga-kallawayá: Repensando los procesos de interacción en los Andes orientales septentrionales. En *Entre la vertiente tropical y los valles: Sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes centro-sur*, editado por S. Alconini, pp. 67-86). Sucre: UTSA - UMRPSFXCh - Plural.
9. Cruz, P. (2009). Tumbas, metalurgia y complejidad social en un páramo del altiplano surandino. Pulacayo, Bolivia, Ier milenio d. C. *Revista Andina*, 49: 71-103.
10. Dean, C. (2010). The after-life of Inka rulers: Andean Death before and after Spanish Colonization. En *Death and Afterlife in the Early Modern*

Hispanic World, editado por J. Beusterien y C. Cortez, pp. 27-54. <http://hispanicissues.umn.edu/DeathandAfterlife.html>

11. Dedenbach, S. (2012). Our Grandparents used to say that we are certainly Ancient People, we come from the Chullpas: The Bolivian Chipayas. *Mythistory. Oral Tradition*, 27(1): 187-230.
12. Eyzaguirre, M. (2017). *Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
13. Fernández, G. (2001). Almas y difuntos: Ritos mortuorios entre los Aymara lacustres del Titicaca. *Chungara*, 33(2): 201-219
14. ----- (2010). La revuelta de las “ñatitas”: “Empoderamiento ritual” y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXV(1): 185-214.
15. Gose, P. (2001). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Mama Huaco.
16. Hocquenghem, A. M. (1988) La inversión del orden. *Fe y Pueblo*, 19: 8-13.
17. Ibarra Grasso, D. (1973). *Prehistoria de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
18. Llanos Layme, D. (2004). Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani. En *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, editado por A. Spedding, pp. 159-184. La Paz: ISEAT - Plural.
19. Ossio, J.M. (1999). Mortuary Rituals in the Andes. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 30(3): 301-306.
20. Salas Carreño, G. (2019) On Quechua Relatedness to Contemporary and Ancient Dead. En *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, editado por J. J. Rivera Andia. New York: Berghahn Books.
21. Stanish, C. (2003) *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. Los Angeles: University of California Press.

22. Tantalean, H. (2006). Regresar para construir: Prácticas funerarias e ideología(s) durante la ocupación Inka en Cutimbo, Puno-Peru. *Chungara*, 38(1): 129-143.
23. Tung, T. y Knudson, K. (2010), Childhood lost: Abductions, Sacrifice, and Trophy Heads of children in the Wari Empire of the Ancient Andes. *Latin American Antiquity*, 21(1): 44-66.
24. Velasco, M. (2014). Building on the Ancestors: Mortuary Structures and Extended Agency in the Late Prehispanic Colca Valley, Peru. *Cambridge Archaeological Journal*, 24(3): 453-465.
25. Yaya, I. (2015). Sovereign Bodies: Ancestor Cult and State Legitimacy among the Incas. *History and Anthropology*, 26(5): 639-660.