

LOS CENTROS DE PEREGRINAJE COMO MECANISMOS DE INTEGRACIÓN POLÍTICA EN SOCIEDADES COMPLEJAS DEL ALTIPLANO DEL TITICACA

*Edmundo de la Vega** y *Charles Stanish***

Resumen

Las peregrinaciones a lugares sagrados fueron una práctica común en diversas sociedades andinas prehispánicas. Las islas del Sol y de la Luna, en el lado sur del lago Titicaca, se interpolan en una de las más importantes rutas de peregrinación que impusieron los incas como parte de su política de dominio estatal. De igual modo, los centros funerarios de Cutimbo y Sillustani, pertenecientes a los señoríos Lupaqa y Colla respectivamente, convocaron peregrinaciones anuales en el marco de ceremonias de culto a los antepasados.

Utilizando documentación etnohistórica e información arqueológica, referentes a tales centros de peregrinaje, se discute la hipótesis sobre el uso de las peregrinaciones como mecanismos ideológicos de control social y político por parte de sociedades complejas.

Abstract

CENTERS OF PILGRIMAGE AS MECHANISMS OF POLITICAL INTEGRATION IN COMPLEX SOCIETIES IN TITICACA'S ALTIPLANO

Pilgrimages to sacred places were a common practice in many prehispanic Andean societies. For example, the islands of the Sun and the Moon, located in southern Lake Titicaca, formed one of the most important pilgrimage routes imposed by the Inca state as part of its politics of state domain. Similarly, the mortuary centers of Cutimbo and Sillustani, belonging respectively to the Lupaqa and Colla chiefdoms, received annual pilgrimages as part of cult ceremonies dedicated to the ancestors.

Using ethnohistorical documentation and archaeological information with regard to such pilgrimage centers, we discuss the hypothesis that the pilgrimages served as ideological mechanisms of social and political control on the part of complex societies.

En la cosmovisión andina prehispánica, la noción de lo sagrado giraba en torno al concepto de huaca, el cual tenía diversos significados y podía representar tanto a un personaje, animal, sitio u objeto (Rostworowski 1983). En su dimensión geográfica una huaca podía ser una roca, cueva, lago, cerro o montaña, que junto a cementerios y centros ceremoniales constituían el paisaje ritual de la religión andina. Estos lugares se identificaban con *pacarinas* o centros de origen de pueblos, dinastías, hombres, plantas y animales; eran también la morada de los *apus* o deidades, y de los *mallqui* o ancestros deificados. Tales lugares sagrados fueron objeto de grandes reverencias, ritos y sacrificios, siendo la peregrinación uno de los actos de mayor devoción y respeto.

* Universidad Nacional del Altiplano, Puno. E-mail: Collasuyo@punonet.com

** University of California at Los Angeles, Department of Anthropology. E-mail: stanish@anthro.ucla.edu

La peregrinación es traslado, desplazamiento físico y emocional, desde el mundo local, cotidiano y profano hasta un espacio sagrado. La sacralidad del destino final se constituye como hierofanía, es decir una revelación de lo sagrado (Eliade 1967).¹ Por lo general, el ámbito de influencia de los lugares sagrados está restringido a espacios locales y regionales, pero existen otros cuyo prestigio alcanza magnitudes supranacionales, y hasta «universales».

Los lugares de peregrinación son centros de poder sacralizado que poseen una gran capacidad de convocatoria no sólo por la hierofanía que albergan, sino también por el contenido simbólico asociado y todo el conjunto de actividades vinculadas a ellos. Durante el tiempo que dura la peregrinación, tanto los individuos como los grupos familiares y étnicos se involucran en una serie de interrelaciones que crean y fortalecen los compromisos y las alianzas, refuerzan las identidades colectivas e individuales, se legitima la autoridad y el orden social y político, a la vez que se participa de una intensa actividad económica ya sea a través del intercambio, de la redistribución o del comercio. De otro lado, la peregrinación es un acto que se inicia en una motivación personal, pero que trasciende al individuo al estar integrado dentro de una tradición colectiva: allí radica su poder como mecanismo ideológico de control social. Es evidente, por tanto, que la peregrinación, en cuanto fenómeno complejo, involucra tanto aspectos religiosos como políticos, sociales, económicos, ideológicos y artísticos.

En la sociedad andina prehispánica, la peregrinación hacia lugares sagrados, ya sean naturales (montañas, cuevas, rocas, lagos) o culturales (centros ceremoniales), fue una práctica bastante común y ampliamente difundida, que contó además con el apoyo de las elites políticas gobernantes, que además de impulsar tales prácticas también las controlaban directamente. El origen de éstas se remontaría a periodos muy tempranos; puede haberse iniciado entre el Periodo Arcaico Tardío y el Terminal (aproximadamente 3000-1500 a.C.), en el cual la construcción de centros político-ceremoniales —del tipo de Caral, Kotosh, Las Aldas, El Paraíso y otros— alcanzó gran apogeo. Estos sitios presentan amplios espacios públicos —plazas, templos, pirámides y plataformas— que habrían servido para congregar a los peregrinos que acudían en determinadas fechas para la celebración de ritos y ceremonias. Su ámbito de influencia habría alcanzado niveles locales y, eventualmente, regionales. En periodos posteriores y hasta la llegada de los españoles, las peregrinaciones no sólo continuaron, sino que además algunos de los centros de peregrinación alcanzaron un prestigio panandino, como Pachacamac, Coricancha y la Isla del Sol.

En el presente artículo se quiere resaltar el aspecto político de las peregrinaciones prehispánicas en el área del Collasuyo. Particularmente, los autores se concentran en dos tipos de hierofanías —los santuarios de las Islas del Sol y de la Luna y los centros funerarios de Sillustani y Cutimbo— que funcionaron en contextos políticos diferentes: el Estado Inca y los señoríos aimaras de Collas y Lupaqs (Fig. 1).

Sillustani fue uno de los centros funerarios más grandes del altiplano y el de mayor importancia para el señorío de los collas. Se ubica sobre una pequeña península en el lago Umayo, a 34 kilómetros al noreste de la ciudad de Puno y a menos de 4 kilómetros de Hatuncolla, lugar de residencia del mando político del señorío (Fig. 1). Aunque se ha documentado la existencia de ocupaciones durante el Periodo Arcaico Medio (6000 a.C.), el Periodo Formativo (2000 a.C.-400 d.C.) y Tiwanaku (400-1100 d.C.), la evidencia cerámica y las características arquitectónicas de las chullpas señalan que la ocupación principal está asociada a los periodos Altiplano (1100-1450 d.C.) e Inca (1450-1533 d.C.), tiempo en el cual Sillustani alcanzó su mayor expresión como centro funerario.

El sitio ocupa un área aproximada de 60 hectáreas y está compuesto por diversos sectores (Ayca 1995: 30). El sector funerario, sobre la explanada, es el mayor de todos. Allí se encuentran una gran cantidad de chullpas y tumbas. En las laderas de la explanada se hallan conjuntos de terrazas

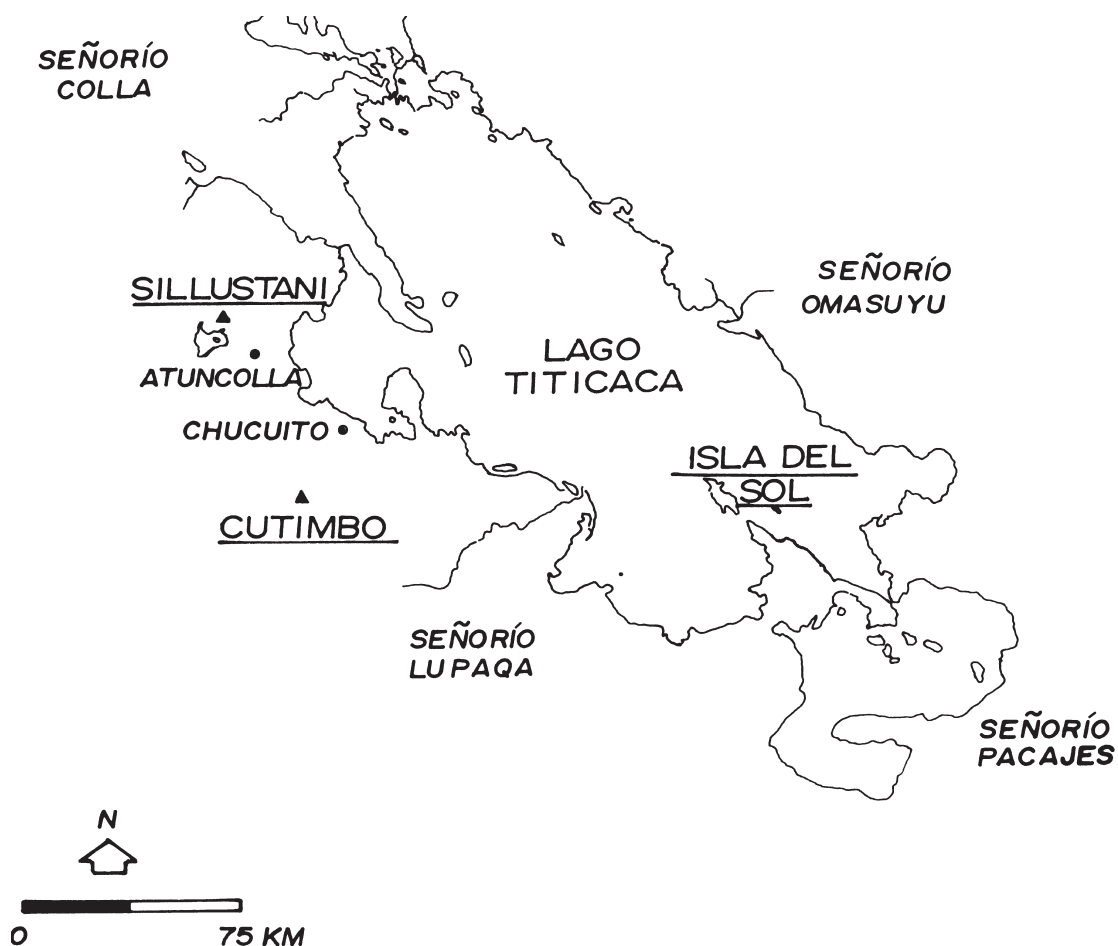


Fig. 1. Ubicación de los sitios de Sillustani, Cutimbo e Isla del Sol.

con material superficial disperso perteneciente a ocupaciones pukara y tiwanaku (Ayca 1995; Stanish 2003). El carácter de espacio ritual del sitio no sólo estuvo vinculado a la función funeraria, sino que también se hallan restos de estructuras de evidente función ceremonial, tal es el caso de los «círculos solares» (Squier 1974 [1877]) o *intiwatanas* (Ayca *op. cit.*), los monolitos tipo huancas, el «Baño del Inca» y la escalinata de acceso.

Las chullpas de Sillustani se encuentran entre las más grandes y mejor elaboradas de todo el altiplano y los Andes en general. La mayor de ellas alcanza los 12,2 metros de alto y tiene un diámetro de base de 7,17 metros. En términos generales, se distinguen tres tipos de chullpas según el paramento exterior: a) chullpas con aparejo de bloques labrados, con superficies uniformes y pulidas o almohadilladas, no usan argamasa ni ripio, la planta puede ser circular o cuadrangular; b) chullpas de mampostería irregular, con bloques de piedra sin labrar o ligeramente careadas, dispuestas en hiladas discontinuas y unidas con argamasa de barro, y c) chullpas con revoque de barro (caolinita). El tipo b es considerado como típicamente colla (periodo Altiplano), en tanto que los tipos a y c, al incorporar el estilo incaico en el labrado de la piedra, son asociados al periodo inca.

Respecto a las tumbas, éstas son semisubterráneas. En superficie presentan una estructura circular formada por bloques de piedra enterrados verticalmente. Tschopik (1946) las denomina *slab cist tombs* y los resultados de sus excavaciones señalan que fueron de uso colectivo.

Sillustani, en cuanto espacio funerario y ceremonial, incluye, además del sitio mismo, a otros cementerios cercanos, como los de Cacse y Patas, ubicados en la orilla norte del lago Umayo. Estos yacimientos también presentan extensas agrupaciones de chullpas y tumbas que, en conjunto, superan el centenar de estructuras funerarias.

En síntesis, Sillustani fue un gran centro funerario formado por un conjunto de cementerios en los que se concentraban diversos tipos de entierros, diferenciados tanto por el tipo de estructura misma como por variables de material, tamaño, acabado y ornamentación. Tal diversidad en los tipos de enterramiento refleja, además de una larga continuidad de uso, la importancia y el elevado prestigio simbólico y ritual de Sillustani, lugar donde se habrían enterrado difuntos procedentes de diversos lugares del ámbito territorial del señorío Colla.

Por su parte, Cutimbo se encuentra a 22 kilómetros al sur de la ciudad de Puno y a 18 kilómetros al suroeste de Chucuito, el principal centro político del señorío Lupaqa. Al igual que Sillustani, es un extenso complejo funerario y está integrado por un conjunto de cementerios denominados Cutimbo Chico, Cutimbo Grande, Arku Punku, Mallku Amaya, Poque, Chaata, Nuñamarca y otros (De la Vega 1998, 2000; Condori y Parra 2001). La presencia de chullpas, tumbas semisubterráneas y cuevas funerarias es masiva. Un reconocimiento de los sitios de Cutimbo, Arku Punku, Mallku Amaya y Poque señala la existencia de 98 chullpas y cientos de estructuras tipo *slab cist tomb*, además de, por lo menos, una docena de pequeños aleros y cuevas funerarias (De la Vega 1998). Tal magnitud de estructuras funerarias convierte a Cutimbo en otro de los grandes centros funerarios del altiplano.

Considerando las características del aparejo, las chullpas con mampostería rústica y/o careada son asociadas al periodo Altiplano (Fig. 2) mientras que aquellas con aparejo concertado de bloques tallados, se les asocia con la ocupación inca de la región (Fig. 3). Por tanto, igual que en Sillustani, se considera que Cutimbo tuvo una continuidad en su función como centro funerario a lo largo de cientos de años.

De otro lado, el prestigio de Cutimbo como espacio funerario habría estado vinculado con los orígenes simbólicos del señorío Lupaqa, es decir, habría sido su *pacarina* de origen. Sobre la procedencia de Cari, el señor o *mallku* principal de los lupaqs, Cieza de León señala: «...y que saliendo del valle de Coquimbo un capitán que había por nombre Cari allego a donde agora es Chucuito...» (Cieza 1967 1553]: cap. IV, 7). Al respecto, Hyslop (1976: 122-124) plantea dos hipótesis: la primera implica que Cutimbo sea una corrupción de Coquimbo,² ciñéndose así a lo dicho por Cieza, en tanto que la segunda hipótesis considera que el cronista español malentendió a su informante, quien dijo que Cari venía de Cutimbo, mientras que Cieza escribió Coquimbo. Esta segunda hipótesis se sustentaría, según Hyslop, en que el sitio de Cutimbo habría sido una importante área funeraria y de residencia de la elite lupaqa y que Cutimbo también fue el apellido de un importante *mallku* lupaqa, Pedro Cutimbo, quien habría gobernado por espacio de 16 años antes de que fuera entrevistado por el visitador Garcí Diez de San Miguel en febrero de 1566.

Tanto Sillustani como Cutimbo dan cuenta de uno de los aspectos más característicos que fuera desarrollado por las poblaciones altiplánicas postiwánaku, como es la construcción de chullpas. Estas grandes e impresionantes torres funerarias fueron, además de tumbas colectivas, centros ceremoniales e hitos marcadores de territorio, pero sobre todo eran lugares sagrados y temidos.

Este sentido hierofánico de los espacios funerarios debe ser entendido en el contexto de su cosmovisión, la cual consideraba a la muerte como el tránsito hacia otra vida, la que transcurría en un mundo que era imaginado como paralelo y similar al de los vivos, donde los individuos, incluso, mantenían el mismo *status* socioeconómico que tenían en vida. El otro mundo era un plano diferente



Fig. 2. Cutimbo. Chullpa preinca.



Fig. 3. Cutimbo. Chullpas incas.

de la realidad y la conexión entre ambos niveles ocurría a través de los difuntos, por lo cual eran considerados huacas o elementos sagrados.

Subyacente a esta imagen de la muerte estaba el concepto de *camaquen*, o fuerza vital, que anima a todos los seres de la naturaleza y que, en el caso de los humanos, es la que sustenta la vida, tanto de los vivos como de los difuntos. Se creía que mientras existiera el cuerpo físico, aun cuando fuera sólo una pequeña parte del mismo, el *camaquen*, seguiría existiendo y el ánimo del individuo continuaría «vivo». Por ello era tan importante la conservación del cuerpo físico de los difuntos y la extendida práctica de la momificación a través de métodos naturales o artificiales. Esta particular concepción de la muerte explica el profundo respeto y reverencia con que atendían a sus difuntos, que a su vez era la expresión de uno de los cultos más importantes que se desarrollaban en aquella época: el «culto a los antepasados». Tanta era la importancia de este culto que puede ser comparado con aquél dedicado a las divinidades.

Las peregrinaciones anuales eran parte fundamental de este culto,³ las cuales se realizaban hacia los centros funerarios donde se celebraban diversos ritos y ceremonias que fortalecían los vínculos de parentesco consanguíneo y simbólico. Diversos cronistas españoles han descrito estas ceremonias en las cuales a los difuntos se les ofrecía abundante comida y bebida que era depositada en sus sepulturas; los cadáveres eran engalanados con adornos y vestidos; se les ofrecía también el sacrificio de animales y la incineración de hierbas y sebo, todo ello en medio de danzas y cánticos que eran acompañados del consumo de grandes cantidades de comida y bebida (v.g., Cieza de León 1945 [1553]: 259; Guaman Poma 1993 [1615]). De otro lado, Guaman Poma (*op. cit.*: 221) señala que la costumbre de sacar al difunto de su tumba para pasearlo por casas, calles y plazas no formaba parte del ritual practicado en el Collasuyo, donde mas bien dejaban al difunto dentro de su sepultura. Esta referencia es importante resaltarla, ya que refuerza la idea de un necesario desplazamiento hacia los cementerios para participar de las ceremonias fúnebres. Por tanto, la peregrinación era casi obligatoria.

Pero, más allá del sentido simbólico, todas estas ceremonias, incluida la peregrinación, tenían como principal objetivo fortalecer la integración e identidad colectiva a través del reconocimiento de los vínculos entre la comunidad y sus antepasados. Con estas acciones se pretendía, también, reafirmar los derechos de propiedad étnica sobre un determinado territorio, ya que la presencia de un entierro (en muchos casos chullpas) servía como hito y símbolo de la propiedad de un determinado espacio. Esta manera de detentar la propiedad y establecer límites en el territorio, a partir de un «derecho» ancestral y consuetudinario, debe ser entendido como un mecanismo alternativo desarrollado por diversas entidades políticas menores (los señoríos aimaras) en respuesta al colapso del Estado Tiwanaku (aproximadamente 1000 a 1200 d.C.). Al decaer el poder unificador del Estado Tiwanaku se produjo la fragmentación política en medio de un ambiente de gran belicosidad. Por esta razón, los diversos grupos étnicos buscaban afianzar el control de su territorio; en este contexto, todos aquellos mecanismos que refuerzan la identidad étnica eran estrategias fundamentales de consolidación política.

Las islas del Sol y de la Luna, conocidas como Titicaca y Coati respectivamente, fueron el destino final de una de las peregrinaciones más importantes de la época incaica. Ocupaban el tercer lugar «en reputación y autoridad» después del Coricancha y Pachacamac (Cobo 1956 [1653]: 189). Dichas islas se hallan al sur del lago Titicaca (lago Chucuito, según Cobo). Por su cercanía, están estrechamente vinculadas a la península de Copacabana, lugar donde en la actualidad se encuentra el santuario de la Virgen de Copacabana, cuya devoción convoca a una de las romerías católicas más grandes de América.

Al norte de la Isla del Sol se halla la Roca Sagrada (o Titikala), la cual estaba considerada entre las huacas más veneradas durante el incario. Según una versión recogida por Cobo a principios

del siglo XVII, esta roca fue el lugar de origen del Sol,⁴ motivo por el cual allí se levantó un templo que fuera ampliado y enriquecido por el Estado Inca.

Tanto la información etnohistórica de cronistas (Cieza 1967 [1550]; 1945 [1553]; Cobo 1956 [1653]; Ramos Gavilán 1976 [1621]) y viajeros (Pentland 1827; D'Orbigny 1954 [1835]; Squier 1974 [1877]; Wiener 1877), así como las investigaciones arqueológicas (Bandelier 1910; Bennett 1933; Wallace 1957; Seddon 1999; Bauer y Stanish 2001), coinciden en señalar que las islas del Sol y de la Luna tuvieron no sólo una ocupación permanente, sino que fueron importantes centros religiosos desde tiempos preincaicos.

Las investigaciones de Bauer y Stanish (2001) han documentado que las mencionadas islas tuvieron una ocupación muy temprana que se remonta hasta el Periodo Arcaico Tardío (aproximadamente de 2000 a.C.), continuando durante todo el Formativo (2000 a.C.-400 d.C.) con el establecimiento de pequeñas comunidades aldeanas y el inicio de actividades rituales en el sector de la Roca Sagrada. Durante Tiwanaku (400-1100 d.C.) la ocupación fue más intensiva y se dio inicio a la construcción de un centro ceremonial en el sitio de Chucaripupata, en los alrededores de la Roca Sagrada (Seddon 1999). En el periodo siguiente, Altiplano (1100-1400 d.C.), continuó la ocupación de la isla, la cual se hallaba dentro del territorio del señorío Lupaqa; no existe evidencia sobre la continuidad del sentido sagrado de la Roca; más aún, Cieza de León refiere que Cari, el señor de los lupaqs invadió la isla y dio muerte a sus habitantes (Cieza (1967 [1553]: cap. IV, 7).

Definitivamente es durante la época incaica que las islas del Sol y de la Luna adquieren su mayor importancia ritual y religiosa. Según Bernabé Cobo (1956 [1653]: libro 13, cap. XVIII, 191-194), fue el Inca Tupac Yupanqui quien convirtió a las islas en uno de los más reconocidos e importantes centros de culto del Estado Inca, además de haber realizado una peregrinación durante la cual instituyó, con su ejemplo, diversos aspectos del ritual como el ayuno (de sal, carne y ají), y el caminar descalzo el último tramo (200 pasos) antes de llegar a la Roca sagrada.

Cobo (*ibid.*) también refiere que fue el Inca Tupac Yupanqui quien ordenó se agrandara el templo antiguo y que se construyera el *acllahuasi* para las mamaconas (Fig. 4) y residencias para los sacerdotes, además de un tambo para hospedaje de los peregrinos; asimismo, impuso a un grupo de mitimaes de la realeza inca como pobladores privilegiados de las islas, a la vez que se exilió a los lugareños hacia Yunguyo. Entre Copacabana y Yunguyo se construyó una gran muralla que limitaba el acceso y permitía el control de los peregrinos. En Copacabana, por su parte, se construyó una serie de colcas o depósitos para aprovisionamiento de ropa y alimento.

Aunque todas estas acciones aparecen como personalizadas en el Inca Tupac Yupanqui, permiten, sin embargo, dar cuenta de la gran importancia que tuvieron las islas para el estado como entidad política, más allá del interés personal del gobernante.⁵ La razón de este interés radica en el poder legitimador que tiene la religión. Si un estado como el de los incas puede convencer a los pueblos sujetos a él que su poder y legitimidad como gobernantes radican y provienen de la voluntad divina, entonces habrá conseguido que estos pueblos no sólo le teman y respeten por su poder militar o económico, sino que hasta lleguen a justificar dicho orden de cosas por ser la voluntad de los dioses y parte del orden universal.

En síntesis, la hipótesis que se propone aquí es que las peregrinaciones fueron utilizadas como mecanismos ideológicos de control social, aún cuando en cada contexto particular tuvieran orientaciones específicas. En sociedades complejas menores como el caso de los señoríos (Colla y Lupaqa), las principales peregrinaciones tenían como destino final los centros funerarios, donde las ceremonias giraban en torno a los difuntos y los antepasados; con ello se buscaba fortalecer la integración e identidad colectiva de los grupos étnicos, reafirmar los derechos territoriales, así como crear y/o fortalecer las alianzas y compromisos comunales. Para el caso de sociedades complejas



Fig. 4. Isla de la Luna. Templo de Inak Uyu.

mayores como los estados Tiwanaku e Inca, los centros de peregrinación más importantes eran templos y santuarios dedicados a las divinidades. Los ritos y ceremonias que allí se practicaban se orientaban hacia objetivos similares a los que buscaban los señoríos, pero su interés mayor radicaba en justificar el orden social y político existente como resultado de la «voluntad divina», al vincular directamente a los dioses con las elites gobernantes.

El sentido instrumental que tuvieron las peregrinaciones, ya sea a cargo de señoríos o de estados, se vinculaba con la búsqueda de identidad aunque en cada contexto tenían referentes distintos: los antepasados, reales o míticos, para los señoríos y las comunidades; los dioses para las elites gobernantes de los estados.

Notas

¹ Un elemento del paisaje natural o cultural es transformado en una hierofanía cuando se lo reconoce como una manifestación de lo sagrado. A partir de ese momento es separado del mundo profano para ser rodeado de mitos, ritos y símbolos que lo convierten en un espacio sacralizado. Pero las hierofanías también son productos históricos, ya que a través del tiempo son transformadas con el retiro, la incorporación y reemplazo de los contenidos simbólicos y las prácticas rituales.

² Coquimbo es una provincia chilena, ubicada a unos 180 kilómetros al norte de Santiago.

³ Guaman Poma (1993 [1615]: 189) señala al mes de noviembre o *Aya marçay quilla* como el tiempo dedicado a celebrar a los antepasados.

⁴ Otra versión, también referida por Cobo, señala que la referida roca sirvió de refugio al Sol durante el diluvio y que desde allí resurgió una vez terminado aquél.

⁵ Realmente existen diferencias entre los cronistas respecto a cual de los gobernantes incas fue el responsable de la incorporación de las islas al ámbito de la religión estatal. Cieza (1967 [1550]: 175) señala que fue Inca Yupanqui o Pachacutec quien visitó las islas y «...mando hacer en la mayor de ellas templo del sol y palacios para él y sus descendientes». Por su parte, Ramos Gavilán (1976 [1621]: libro 1, cap. III, 16) indica a Topa Inca Yupanqui como «...el primero de los Incas que visito la famosa isla y la autorizó con su presencia».

1. FUENTES MANUSCRITAS

Great Britain Consulate General. London

Pentland, J.

1827 Report on the Bolivian Republic, Public Record Office, Foreign Office, file 61/12, Microfilm 2045.

2. REFERENCIAS

Arriaga, J. de

1920 *La extirpación de idolatrías en el Perú*, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del [1621] Perú, Segunda serie, tomo I, Lima.

Ayca, O.

1995 *Sillustani*, Instituto de Arqueología del Sur, Tacna.

Bandelier, A.

1910 *The Islands of Titicaca and Koati*, The Hispanic Society of America, New York.

Bauer, B. S. y C. Stanish

2001 *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes: The Islands of the Sun and the Moon*, University of Texas Press, Austin.

Bennett, W.

1933 Archaeological Hikes in the Ancient Andes, *Natural History* 33 (2), 163-174, New York.

Bertonio, L.

1984 *Vocabulario de la lengua aymara*, edición facsimilar, CERES/IFEA/MUSEF, Cochabamba. [1612]

Cieza de León, P.

1945 *La crónica del Perú*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires. [1553]

1967 *El señorío de los Incas. Segunda parte de la Crónica del Perú* (edición de C. Aranibar), Colección de [1553] Fuentes e Investigaciones referentes a la Historia del Perú 1, textos básicos, vol. I, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Cobo, B.

1956 Historia del Nuevo Mundo, en: *Obras del padre Bernabé Cobo* (edición de F. Mateos), Biblioteca [1653] de Autores Españoles XCI-XCII, Atlas, Madrid.

Condori, L. y R. Parra

2000 Ensayo bioantropológico del material óseo de la cueva de Ñuñumarka, Laraqueri, *Antropología* 1 (1), 67-73, Puno.

De la Vega, E.

- 1990 Estudio arqueológico de pucaras o poblados amurallados de cumbre en territorio lupaqá: el caso de Pucara, Juli, tesis de bachillerato inédita, Facultad de Ciencias Histórico-Arqueológicas, Universidad Católica Santa María, Arequipa.
- 1998 Estudios histórico-culturales, de inventario y registro arqueológico en el sitio de Cutimbo, informe presentado al CTAR Puno (enero-marzo), Puno.
- 2000 Descripción del sitio arqueológico de Arku Punku (Cutimbo), *Antropología* 1 (1), 47-52, Puno.

De la Vega, E., K. Frye y J. C. Chávez

- 2002 La cueva funeraria de Molino-Chilacachi (Acora-Puno), *Gaceta Arqueológica Andina* 26, 121-137, Lima.

Díez de San Miguel, G.

- 1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en el año 1567* [versión paleo-
[1567] gráfica de W. Espinoza], *Hombre y cultura de los Andes I*, Documentos Regionales para la Etnología y Etnohistoria Andinas I, Casa de la Cultura del Perú, Lima.

D'Orbigny, A.

- 1945 *Viaje a la América meridional: Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, Bolivia, Perú. Excursión realizada*
[1835] *entre 1826-1833*, 4 tomos, Colección Eurindia, Futuro, Buenos Aires.

Eliade, M.

- 1967 *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona.

Espinoza, W.

- 1987 *Los incas: economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*, Amaru, Lima.

Frye, K.

- 1994 Modeling the Process of Political Unification: the Lupaqa in the Titicaca Basin, Peru, tesis de maestría inédita, Department of Anthropology, Universidad de California, Santa Barbara, California.

Garcilaso de La Vega, I.

- 1959 *Comentarios reales de los Incas* (estudio preliminar y notas de J. Durand), 3 tomos, Patronato del
[1609] Libro Universitario, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Guaman Poma de Ayala, F.

- 1993 *Nueva corónica y buen gobierno* (edición y prólogo de F. Pease; vocabulario y traducciones de J.
[1615] Szemiński), 3 tomos, Fondo de Cultura Económica, Lima.

Harris, O.

- 1981 Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia, *Chungará* 11, 35-152, Arica.

Hyslop, J.

- 1976 An Archaeological Investigation of the Lupaqa Kingdom and its Origins, tesis de doctorado inédita, Department of Anthropology, Columbia University, New York.
- 1977 Chullpas of the Lupaca Zone of the Peruvian high Plateau, *Journal of Field Archaeology* 4, 149-170, Boston.

Julien, C.

- 1983 Hatunqolla: A View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region, *University of California Publications in Anthropology* 15, Press, Berkeley/Los Angeles.

Lumbreras, L. G.

- 1974 Los reinos post-tiwanaku en el área altiplánica, *Revista del Museo Nacional* 40, 55-85, Lima.
- 1981 *Arqueología de la América andina*, Milla Batres, Lima.

Lumbreras, L. y H. Amat

- 1968 Secuencia arqueológica del altiplano occidental del Titicaca, en: *Actas y Memorias del 37º Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, 75-106, Buenos Aires.

Mercado, P.

1885 Relación de la provincia de los Pacajes, en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de*
[1883] *Indias*, vol. II, 51-64, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII, Atlas, Madrid.

Nordenskiöld, E.

1953 *Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia*, Alcaldía Municipal de La Paz, Bolivia.

Polo de Ondegardo, J.

1916 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas por el licenciado Polo de Ondegardo se-*
[1571] *guidas de las instrucciones de los concilios de Lima* (notas biográficas y concordancia de H. Urteaga; biografía de C. A. Romero), Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, vol. III, Sanmartí, Lima.

Puertas, E. y H. Maldonado

2000 El sacrificio a las piedras sagradas en la religión andina, *Studium* 1, 157-162, Lima.

Ramos Gavilán, A.

1976 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, sus milagros e invención de la*
[1621] *Cruz de Carabuco*, 2da. ed., Academia Boliviana de la Historia, Universo, La Paz.

Rostworowski de Diez Canseco, M.

1983 *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rydén, S.

1947 *Archaeological Researches in the Highlands of Bolivia*, Elandos Boktryckesi, Göteborg.

Sagarnaga, J.

1993 La chullpa de Viacha, *Pumapunku*, Nueva época 2 (5-6), La Paz.

Seddon, M. T.

1999 Ritual, Power, and the Development of a Complex Society: The Island of the Sun and the Tiwanaku State (Bolivia), tesis de doctorado inédita, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago.

Squier, E.

1974 *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*, (introducción
[1877] de J. de Dios Guevara), Los Amigos del Libro, La Paz.

Stanish, C.

2003 *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*, University of California Press, Los Angeles.

Stanish, C, E. de la Vega, L. Steadman, C. Chávez, L. Onofre, M. Seddon y P. Calisaya

1996 Archaeological Survey in the Southwestern Lake Titicaca Basin, *Diálogo Andino* 14-15 (1995-1996), 97-143, Arica.

1997 Archaeological Survey in the Juli-Desaguadero Region, Lake Titicaca Basin, Peru, *Fieldiana Anthropology New Series* 29, Chicago.

Tschopik, M.

1946 Some Notes of the Archaeology of the Department Puno, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 27 (3), Cambridge.

Wallace, D.

1957 The Tiwanaku Horizon Styles in the Peruvian and Bolivian Highlands, tesis de doctorado inédita, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.

Wiener, C.

1877 *Pérou et Bolivie: Récit de voyage suivi d' études archéologiques et ethnographiques et de notes sur l'écriture et les langues des populations indiennes*, Hachette, Paris.